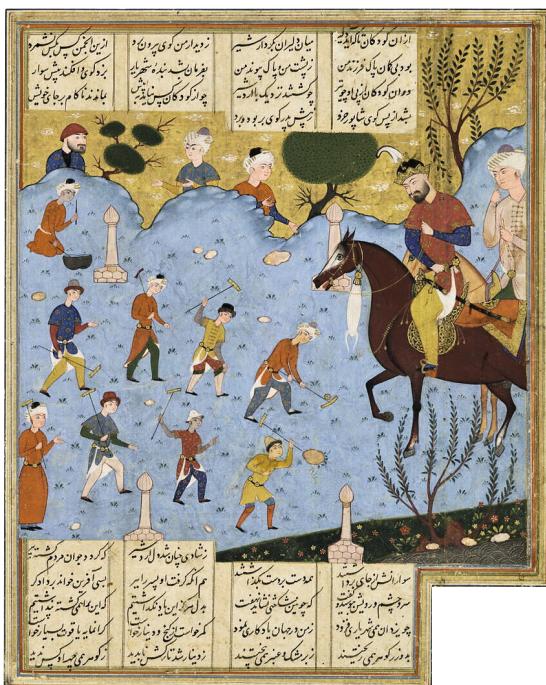


Sarah Stegemann

Geschichtspolitik in Iran

Heroisierungen und Heroismen in der Historiographie der Pahlawi-Zeit (1921–1979)



Ergon

Sarah Stegemann

Geschichtspolitik in Iran

Heroisierungen und Heroismen
in der Historiographie der Pahlawi-Zeit (1921–1979)

KULTUR, RECHT UND POLITIK IN MUSLIMISCHEN GESELLSCHAFTEN

Herausgegeben von

Thomas Bauer, Stephan Conermann, Sabine Damir-Geilsdorf,
Gudrun Krämer, Anke von Kügelgen, Eva Orthmann,
Anja Pistor-Hatam, Irene Schneider, Reinhard Schulze

Band 47

ERGON VERLAG

Sarah Stegemann

Geschichtspolitik in Iran

Heroisierungen und Heroismen
in der Historiographie der Pahlawī-Zeit (1921–1979)

ERGON VERLAG

Zugl.: Freiburg im Breisgau, Univ., Diss., 2023
Originaltitel: Semantischer Wandel präfigurativer Heldenfiguren
in der iranischen Historiographie der Pahlawi-Zeit (1925–1979)

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 181750155 – SFB 948.

Umschlagabbildung:
Aus dem „Buch der Könige“:
Ardeshir erkennt seinen Sohn Shapur unter den Polo spielenden Kindern,
2. H. 16. Jh. Paris, Musée du Louvre, MAO 228 verso.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2024

© Sarah Stegemann

Publiziert von:

Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft,
Baden-Baden 2024
www.ergon-verlag.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier

ISBN (Print): 978-3-98740-068-1
ISBN (ePDF): 978-3-98740-069-8
ISSN 1863-9801

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783987400698>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
– Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Für Darius

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
I Der <i>Schah</i>	
1. Der <i>Schah</i> als Zentrum des politischen Systems	31
2. Der Aufstieg Irans unter Rīzā Šāh	35
Der <i>Schah</i> als militärischer Führer	39
Heroische Herrscher der Vergangenheit	43
Das Scheitern am Heroischen	52
3. Der <i>Schah</i> bei Ḥasan Pīrniyā	63
Der <i>Schah</i> als Nukleus des starken Staates	65
4. Exkurs: Die Genese eines Antihelden	71
Alexander der Große im <i>Šāhnāma</i>	71
Alexander der Große in Europa	72
Alexander der Große in der Pahlawī-Ära	75
Zwischenfazit	86
5. Rīzā Šāh als Vaterfigur	89
6. Der <i>Krieger</i> Bābak-i Ḫurramdīn	99
Bābak als <i>lūṭī</i>	114
Integrativer Regionalismus: Der aserische Iraner Bābak	132
7. Die Verbeamtung des <i>Schahs</i> : Der Sohn	137
Sport: Krieg in Friedenszeiten	139
Bildung als Insigne	143
Royale Eigenschaften historischer Persönlichkeiten	146
8. Der <i>Schah</i> und die Weiße Revolution	151
9. Zwischenfazit Teil I	157

II Der Gelehrte

1. Der Historiker als <i>Gelehrter</i>	163
2. Die Erzählrollen	167
3. Der Detektiv in der Fachzeitschrift <i>Yādgār</i>	169
Fallstudie: Don Juan von Iran	171
Zwischenfazit.....	184
4. Historische Literatur und Geschichtsschreibung.....	187
Die Faktualität des Literarischen.....	187
Die Literarizität der <i>Geschichte</i>	199
5. Der Mystagoge im Dienst der Nation	203
Fallstudie: Nach tausend Jahren	204
6. Held·innenverehrung um das Jahr 1332/1953	213
7. Der <i>Gelehrte</i> in der Krise	215
Der gelehrige Verräter	216
8. Heroische Gelehrsamkeit bei Āl-i Ahmad	225
9. Geschichtsschreibung im Staatsverlag.....	237
<i>Schah</i> und <i>Gelehrter</i> als Kulturheroen.....	239
Hierarchische Aushandlungsprozesse der heroischen Typen	242
10. Zwischenfazit Teil II.....	245
Schlussbetrachtungen	247
Literaturverzeichnis	251

Einleitung

Unfortunately, Iranians are at heart hero worshippers. Whether it is the Rostam of our ancient epic poem the *Shahname* (The Book of Kings), or Imam Hossein, the martyr-saint of Shiism, they cling to the notion that one lofty iconic figure can sweep through their lives, slay their enemies, and turn their world around. Perhaps other cultures also believe in heroes, but Iranians do with a unique devotion. Not only do they fall in love with heroes, but they are in love with their love for them.¹

In einer Passage ihres Buches *Iran Awakening* aus dem Jahr 2006 unterstellt die Friedensnobelpreisträgerin Šīrīn 'Ibādī der iranischen Nation eine außergewöhnliche Neigung zur Heldinnenverehrung. Zwar sieht sie diese kritisch und bezweifelt die Auffassung, dass nur eine starke Führungspersönlichkeit Iran aus seiner Misere erretten könne, doch bleibt sie ihren essentialistischen Prämissen verpflichtet. In dem Passus bekräftigt sie die besondere Bedeutung heroischer Figuren für die iranische Gesellschaft, indem sie eine nationale Liebe zum Heroischen postuliert. Die Vorbedingung dieser Beobachtung ist die Annahme einer nationalen Identität, die sich auf ein – von 'Ibādī unhinterfragtes – gemeinsames historisches Bewusstsein und das Vorhandensein eines iranischen Wesens gründet. Es waren die Arbeiten von Historikern, in denen dieses historische Bewusstsein entworfen wurde und die spätestens seit der Ersten Pahlawī-Zeit (1299-1320/1921-1941) die Vorstellung verfestigten, dass ausschließlich „savior-rulers“² dazu befähigt seien, das Land zu seiner einstigen Glorie zurückzuführen. Individuelle Handlungsmacht als Motor für Veränderungen erhielt zu dieser Zeit besondere Aufmerksamkeit von den iranischen Historikern,³ und *Geschichte* wurde generell als Ergebnis der Handlungen und Entscheidungen von individuellen Akteuren rezipiert.⁴ Diese folglich oft personenzentrierten Untersuchungen der iranischen Geschichte, Literatur und Gesellschaft gingen vielfach davon aus, dass sich ein iranisches Wesen oder eine iranische Natur in bestimmten Persönlichkeiten in ihrer Reinform kristallisiere und als solche von allen Iranerinnen intuitiv erkannt und anerkannt würde. Der Historiker Saīd Nafīsī (1274-1345/1895-1966) fügte dem hinzu, dass diese Verehrung ein Gut sei, das der Pflege und staatlicher Förderung bedürfe:

¹ Ebadi 2007: 147.

² Atabaki 2010: 91 f.

³ Azimi 2012: 369.

⁴ Ibid. 430. Freilich widmete sich iranische Geschichtsschreibung nicht in ihrer Gänze großen Männern und ihren Taten. Andere Strömungen partizipierten an marxistischen Betrachtungsweisen, die jedoch überwiegend in Abgrenzung zu der breiten und einflussreichen Strömung der nationalistischen Historiographie über bedeutende Iraner entstanden.

Ein (.) wichtiger Aspekt war die [Förderung der] Ehrerbietung gegenüber den Großen [Männern] der Geschichte und den großen Dichtern, denn es gibt keinen Zweifel, dass ein Volk stark und erhaben wird, wenn es seine eigenen Großen [Männer] als bedeutsam anerkennt. Ehrerbietung für die Großen [Männer] und der Wunsch ihren Taten zu folgen, verschafft selbst dem Machtlosesten den Sieg und stiftet Glauben und Standhaftigkeit in den Herzen, die zu einer Steigerung der Gedankenkraft und sogar des Körpers führen. Der Mensch muss sich ununterbrochen anstrengen (*kūšīš-u ḡihād*) auf dem Pfad der Pflicht und des Dienstes und sich wünschen, die Großen [Männer] nachzuahmen und dieselben Taten zu vollbringen, die jene vollbracht haben.⁵

Für Nafīsī besteht also ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Irans Größe als Nation und großen Persönlichkeiten, die als Iraner identifiziert werden. Sie repräsentieren Iran sowohl nach innen, wo sie den Zusammenhalt stärken und Identität stiften sollen, als auch nach außen, wo sie als geeignet erscheinen, Iran innerhalb der Weltgemeinschaft einen ehrenvollen Platz zuzuweisen. Im Anschluss daran besteht nach Nafīsī für den Staat folglich die Pflicht, das Gedenken und die Verehrung der großen Männer zu wahren.

Bereits in den frühen Schriften der stark personenbezogenen national-iranischen Historiographie lassen sich drei Heldenotypen identifizieren, die das Nachdenken über *Geschichte* nachhaltig prägen und die Geschichtsschreibung bis mindestens zur Islamischen Revolution strukturieren. Diese Heldenotypen *Schah*, *Krieger* und *Gelehrter* stehen zueinander in dynamischer Konkurrenz, haben abhängig vom historischen Moment variierende Konjunkturen und erfahren über die Jahrzehnte Verschiebungen in ihren Zuschreibungen. Exemplarisch für die Verwertbarmachung dieser Typen in der iranischen Geschichtsschreibung im Sinne der Legitimation gegenwärtiger politischer und kultureller Gegebenheiten untersucht diese Arbeit historiographische Werke, die unter der Herrschaft der Pahlawī-Dynastie entstanden sind.

Der Untersuchungszeitraum von den 1300/1920ern bis zur Islamischen Revolution 1357/1979 ist geprägt von fundamentalen Umwälzungen, die sowohl den Staat als auch die Gesellschaft betreffen und meist mit dem Begriff der autoritären Modernisierung erfasst werden. Der Militärführer Rīzā Ḥān beseitigte 1299/1921 die zu dem Zeitpunkt seit ca. 150 Jahren herrschende Dynastie der Qāqāren und krönte sich vier Jahre später. Er herrschte bis 1320/1941, als er aufgrund von internationalen Verstrickungen im Kontext des Zweiten Weltkrieges zurücktreten musste und den Thron an seinen Sohn übergab. Man sagte ihm nach, dass er mit eiserner Hand regierte. Während dieser zwei Jahrzehnte wurden viele Reformen, Infrastruktur- und Industrialisierungsprojekte initiiert, oppositionelle Strö-

⁵ Nafīsī 1344/1965-66: 52.

mungen hingegen gewaltsam unterdrückt. Sein Sohn Muḥammad Riżā Šāh herrschte fortan bis zur Islamischen Revolution mit verschiedenen Konjunkturen. Durch den abrupten Machtverlust seines Vaters war er in den ersten Jahrzehnten gezwungen, sich neu zu organisieren und sich mühsam einen eigenen Einflussbereich zu schaffen. Erst ab den 1340/1960er Jahren etwa gelang es ihm seine politische Position zu sichern und sich zu behaupten, bis er in den 1350/1970er Jahren schließlich den gesamten Staat auf seine Person zu konzentrieren suchte.

Eine diachrone Betrachtung ermöglicht es, diese Konjunkturen des Heroischen, die sowohl die Heldentypen insgesamt als auch einzelne Eigenschaften betreffen, zu beobachten und mit den historischen Verhältnissen in Zusammenhang zu setzen. Die hier untersuchten historiographischen Schriften beziehen sich auf nicht-historiographische bzw. fiktionale Texte, insbesondere das *Šahnāma* und traditionelle Erzähltechniken, die beim Rezitieren des *Šahnāmas* Anwendung finden. Diese präfigurieren die iranische Geschichtsschreibung, wie eine mikrohistorische Herangehensweise, die in Fallstudien *en détail* den untersuchten Texten und ihren Quellen nachspürt, aufzeigen kann. Auffällig ist, dass alle drei Heldentypen der Geschichtsschreibung Entsprechungen im zeitgenössischen politischen System haben. Die realen Personenkreise, auf die die Heldentypen weisen, bekleiden dort Machtpositionen und identifizieren sich auch selbst mit einem dieser Typen präferiert. So hat die herrschende Dynastie nicht nur ein Interesse daran, die Heroisierung des *Schahs* zu fördern, sondern auch die politischen Mittel, Leitlinien zur Textgestaltung zu erlassen und durch Zensur bestimmte Inhalte zurückzuhalten. Die Historiker wiederum sind die eigentlichen Gestalter der Texte und können über diese ihr Verhältnis zu den Herrschenden sowie den Herrschaftsunterworfenen bzw. zum politischen System verhandeln. Durch den dementsprechend artikulierten Machtanspruch gerät der *Gelehrte* innerhalb der Geschichtsschreibung immer wieder in Hierarchiekonflikte mit dem *Schah*, der selbstverständlich ebenfalls eine hervorgehobene Position in der Gemeinschaft der Helden für sich beansprucht. Dies gilt nicht im gleichen Ausmaß für den *Krieger*, dem von vornherein eine geringere Bedeutung in den Schriften beigemesen wurde und dessen Eigenschaften durch politische und gesellschaftliche Transformationen über die Jahrzehnte stärker an Affizierungspotenzial verloren. Die vorliegende Arbeit verbindet damit soziologische und geschichtstheoretische Vorüberlegungen, die das Heroische und das Erzählen von *Geschichte* betreffen.

Die Untersuchung der drei Heldentypen gründet auf der soziologischen Erkenntnis, dass heroische Eigenschaften kultur-, gruppen- und zeitspezifisch sind und heroische Figuren in „dynamisch-kulturellen Kons-

titutionsprozessen hervorgebracht“⁶ werden. Sie bilden sich in sozialen Kommunikationssituationen heraus, d. h. dass über sie berichtet werden muss bzw. sie Anerkennung in ihrem Heldenstatus erfahren und als solche bewundert werden müssen. Im *Compendium Heroicum*⁷ wird daher die Auffassung vertreten, dass das Heroische ein kulturell konstruiertes, relationales und prozessuales Phänomen ist. Held·innen, bemerken die Autor·innen, „tragen wesentlich zur Etablierung kollektiv wirksamer Ordnungsmodelle bei und werden unter bestimmten sozialen und historischen Bedingungen und in bestimmten medialen Erscheinungsformen konstituiert.“⁸ Das bedeutet auch, dass heroische Figuren vor allem in Adoptionskrisen hervortreten, wenn vorhandene Ordnungen sich bedroht sehen. Eine Feststellung, die sich mit der bereits zitierten These der iranischen ‚savior-rulers‘ des niederländischen Sozialhistorikers Touraj Atabaki verknüpft. Die heroischen Figuren offerieren dann dank ihrer Modellhaftigkeit in solchen Situationen Stabilität und Orientierung. Das *Compendium Heroicum* stellt fest:

Die suggestive Präsenz von Held(inn)en als gestalthaft und handelnd kann Sinnfragen suspendieren und Komplexitäten reduzieren, indem sie ein Handeln provoziert, das nicht mehr eigens reflektiert wird.⁹

Eine Person ist die Held·in eines Kollektivs, wenn sie so bezeichnet wird bzw. ihr die Vollbringung einer Held·innentat zugeschrieben wird. Die von der Gemeinschaft solcherweise verehrte Person fügt sich jedoch nicht reibungslos in diese ein, da die Held·in üblicherweise distanziert zur Alltagswelt steht und mit ihrer Tat Verhaltensnormen verletzt.¹⁰ Im Rahmen des Heroisierungsprozesses werden ihr die typologischen Eigenschaften der Außerordentlichkeit, affektiven Aufladung, Agonalität, Transgressivität und der starken Agency zugeschrieben, die die Grenzüberschreitung begründen. Akzidentelle Zuschreibungen wie Ehre, Großmut und Selbstlosigkeit hingegen zeigen die Vielfalt des Heroischen auf. An ihnen sind „kulturelle wie historische Differenzen von Heldenkonstruktionen“¹¹ ablesbar. Held·innen sind folglich integrativer Bestandteil kultureller Sinnsysteme. Die Autor·in-

⁶ CH, Konstitutionsprozesse heroischer Figuren. Diese Herangehensweise, expliziert der Soziologe Tobias Schlechtriemen, unterscheidet sich von der Vorstellung, dass es Held·innen *gibt*. Letztere verstelle den Blick auf die historisch-gesellschaftliche Verortung heroischer Figuren sowie ihr Zustandekommen.

⁷ Das *Compendium Heroicum* ist das seit 2017 bestehende und seither umfangreicher werdende Online-Lexikon des Sonderforschungsbereichs 948 „Helden – Heroisierungen – Heroismen“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Es ist als interdisziplinäres Referenzwerk konzipiert und bildet in zahlreichen Artikeln den aktuellen Forschungsstand über Phänomene des Heroischen ab. CH, Über uns.

⁸ CH, Held.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

nen des *Compendium Heroicum* verweisen auf die Symbolkraft und die appellative Kraft heroischer Figuren:

Sie bieten eine gestalthafte Projektionsfläche kollektiver Wünsche, Ideale und Werte, aber auch von Konflikten und konträren Bedürfnissen. Heroisierungen und Heroismen entziehen sich gleichwohl eindeutigen Funktionsbestimmungen, sie zeitigen ungeplante und eigendynamische Bedeutungsüberschüsse, unerwartete Wirkungen und divergierende Reaktionen. Held(inn)en sind somit soziale Resonanzphänomene mit hohen imaginativen Potenzialen.¹²

Als Gestalten von symbolischer Bedeutung sind es somit Held-innen, in denen „Erfahrungen von Vergangenheit und Interpretationen der Wirklichkeit“¹³ gespeichert sind. Gerade deshalb sind heroische Figuren nicht unbestritten. Sie sind Gegenstand sowohl interner Auseinandersetzungen der Verehrer-innengemeinde, wie auch solcher konkurrierender Gruppen. Das kann zu konstanten Neu- und Umdeutungen führen bzw. eine Bekräftigung vorhandener Interpretationen notwendig erscheinen lassen. Mediale Mittler leisten die Formation der Held-in durch die für das jeweilige Medium spezifische Weise und bringen dabei „einerseits bereits bestehende ästhetische Darstellungsformen ins Spiel, prägen andererseits aber auch neue Pathosformeln des Heroischen.“¹⁴ An der Konzentration der Agency auf einen handelnden Menschen sind üblicherweise verschiedene Medien beteiligt. Das hier untersuchte Medium Geschichtsschreibung ist besonders dazu geeignet, „der heroischen Figur ihre starke Agency sowie ihre menschliche Gestalt“¹⁵ zu verleihen. Die Historiographie gibt Aufschluss über wandelnde Interpretationen der Vergangenheit und gestaltet diese Transformation.

Vorbedingung dieser Auffassung sind geschichtstheoretische Forschungsansätze, die Geschichtswerke als historiographische Narrative betrachten. Ein erkenntnistheoretischer Perspektivwechsel innerhalb der Geschichtswissenschaft verlagerte seit dem sogenannten *linguistic turn* das Interesse von den geschichtlichen Ereignissen auf die Darstellung von *Geschichte*. Einsichten der Sprachwissenschaften hatten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dazu geführt, dass Sprache nicht mehr als „transparentes Medium zur Erfassung und Kommunikation von Wirklichkeit“ gesehen wurde, sondern als „unhintergehbar Bedingung des Denkens“¹⁶ Wirklichkeit jenseits von Sprache galt fortan als unerreichbar und menschliche Erkenntnis durch Sprache strukturiert. In seinem 1967 publizierten und breit rezipierten Artikel *Le discours de l'histoire* überträgt etwa Roland Bart-

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ CH, Handlungsmacht.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Nünning 2004: 147.

hes diese Erkenntnis auf die Historiographie, indem er diese metonymisch mit Literatur gleichsetzt:

[L]a narration des événements passés, soumise communément, dans notre culture, depuis les Grecs, à la sanction de la 'science' historique; placée sous la caution impérieuse du 'réel', justifiée par des principes d'exposition 'rationnelle', cette narration différe-t-elle vraiment, par quelque trait spécifique, par une pertinence indubitable, de la narration imaginaire, telle qu'on peut la trouver dans l'épopée, le roman, le drame?¹⁷

Seither war auch die Geschichtswissenschaft dazu aufgefordert, sich weniger mit den historischen Fakten als mit der Wahrnehmung und Deutung dieser Fakten auseinanderzusetzen. Als „polemischer Höhepunkt“¹⁸ der Debatte gilt die *Metahistory* von Hayden White aus dem Jahr 1973. White rückt die narrative Struktur und den, wie er es nennt, tiefenstrukturellen, d. h. poetischen und sprachlichen Gehalt von historiographischen Texten ins Zentrum seiner Betrachtung. Dieser offensichtliche „workkritisch akzeptierte Paradigma“¹⁹ das bestimme, wie eine historische Erklärung aussehe. Damit ist gemeint, dass die Geschichtsschreibung nicht etwa der vorangegangenen Forschung folge, sondern vorgefundene poetischen Wahrnehmungsmustern. White konstatiert, dass er das Geschichtswerk in seinem offensichtlichsten Aspekt erschließe, „nämlich als sprachliches Gebilde in der Form alltäglicher Rede, welches ein Modell oder Abbild vergangener Strukturen und Prozesse zu sein und auf dem Weg ihrer *Darstellung* das ‚wirkliche Geschehen‘ zu erklären beansprucht.“²⁰ Ihre Erkenntnisse wären damit keine empirischen, sondern erzählend erfundene; Erzählen bedeute mithin stets schon Erklären. Literaturwissenschaftliche Untersuchungen sollten White zufolge offenlegen, mit welchen Erzählstrategien Wirklichkeit, Tatsächlichkeit und Kausalität produziert würde, da White davon ausgeht, dass sich auch Historiker-innen klassischer Erzählstrategien aus dem Bereich des Literarisch-Fiktionalen bedienen.²¹ Der poetische Akt liege, so White, in der Wahl der Begriffsstrategie verborgen, die das historische

¹⁷ Barthes 1967: 65. Ein konkreter Ursprung lässt sich freilich nicht ausmachen. Stephan Jäger beispielsweise sieht in Arthur C. Dantons *Analytical Philosophy of History* (1965) den Ausgangspunkt der Debatte. Jaeger 2002: 241.

¹⁸ Rüth 2005: 16.

¹⁹ White 2015: 4.

²⁰ Ibid. 16.

²¹ Er unterscheidet drei Möglichkeiten des Erzählens in der Geschichtsschreibung, die für ihn alle dazu dienen, den Anschein einer Erklärung zu erwirken: erstens die formale Schlussfolgerung (*argument*); zweitens die narrative Modellierung (*emplotment*), der die archetypischen Erzählformen, Romanze, Tragödie, Komödie und Satire zugrunde liegen, wobei die gewählte Form für ihn bereits den Inhalt der erzählbaren Geschichte determiniert; und drittens das Erzählen durch ideologische Implikationen. Diese drei Formen differenzieren sich in jeweils vier Ausdrucksweisen aus.

Feld präfiguriere.²² Die Texte seien nicht nur Modelle für die Erklärung vergangener Ereignisse, sondern auch Modelle für Erzähltraditionen.²³ Wer jedoch ein Modell von der Wirklichkeit präsentiere, müsse jene Elemente aus seiner Erzählung eliminieren, die dem Modell widersprüchen. Geschichtsschreibung gründet sich für White also auch auf Auslassung und Selektion.²⁴ Anders als lange angenommen sind die *res gestae*, die ‚geschehenen Taten und Dinge‘, nicht neutral rekonstruier- und vermittelbar. Vor sie schiebt sich die Sprache, die *historia rerum gestarum*, die durch literarische Konventionen bedingt ist.

Diese Feststellung traf die zeitgenössische Geschichtswissenschaft in ihrem Selbstanspruch, objektive, d. h. wissenschaftlich belegbare und logisch kombinierte Aussagen zu treffen. In der Auseinandersetzung mit diesen Thesen musste sie auf dem Anspruch beharren, intersubjektiv überprüfbares Wissen zu produzieren und mit sprachlichen Mitteln Befunde über eine außersprachliche Wirklichkeit auszustellen, wenn sie ihre gesellschaftliche und kulturelle Funktion der kollektiven Identitätsbildung, kritischen Aufklärung und Unterhaltung nicht einbüßen wollte.²⁵ Die prominent von White dargelegte Vorstellung, dass es nichts außerhalb des Textes gebe, bezieht sich allerdings hauptsächlich darauf, dass das historiographische Werk sich wesentlich auf andere Texte bezieht. Die mit Whites Thesen im Zusammenhang stehende Debatte über das Wesen von *Geschichte* und ihrer Darstellung umfasste maßgeblich die Frage nach ihrem Verhältnis zu Literatur und ihren Gehalt an historischer Wahrheit. Die verbreitete Unterstellung, White negiere grundsätzlich den Anspruch der Geschichtswissenschaft, Aussagen über die Vergangenheit treffen zu können und betrachte sie als fiktiv, ist hingegen unhaltbar. Wie ersichtlich wurde, ist White nicht mit dem Wahrheitsgehalt der Geschichte selbst befasst, sondern mit dem Zugang zu ihr²⁶ – und der kann immer nur sprachlich, d. h. fiktional sein. Allerdings konstatiert er, dass Historie nur *eine* Form – und zwar eine der Literatur keineswegs überlegene Möglichkeit – sei, sich mit den *res gestae* auseinanderzusetzen.²⁷ Bei aller Umstrittenheit erwiesen sich Whites Thesen langfristig als wirkmächtig, wodurch die Arbeit von Historiker-innen fundamental verändert wurde und ihre Sinne schärfte für die „literarischen Formen, in denen Geschichten erzählt werden müssen.“²⁸ In den kommen-

²² Er unterscheidet die Typen der Präfiguration nach den vier Tropen der poetischen Sprache: Metapher, Metonymie, der Synekdoche und der Ironie.

²³ Baberowski 2005: 208.

²⁴ Ibid. 209.

²⁵ Rüth 2005: 3.

²⁶ So schreibt White auch selbst: „Ich habe nie bestritten, daß eine Erkenntnis der Geschichte, der Kultur und der Gesellschaft möglich sei.“ White 1986: 35.

²⁷ Baberowski 2005: 212.

²⁸ Ibid. 211.

den Jahrzehnten entstanden dann folgerichtig Arbeiten, in denen das Arrangement der historischen Fakten im Mittelpunkt stand. Der dabei zutage tretende Wandel des historiographischen Schreibens deutete an, dass die Analyse dieser Erzählstrukturen dazu beitragen kann, implizite Geschichtsbilder aufzudecken.

Darauf aufbauend geht die vorliegende Arbeit der Überlegung nach, welche Konventionen das historische Erzählen in der iranischen Historiographie des 14./20. Jahrhunderts präfigurieren. Touraj Atabaki weist darauf hin, dass die Historiker bei der Konstruktion von den erwähnten *savior-rulers* an vorhandene messianische Vorstellungen im Schiitentum anknüpfen konnten.²⁹ Die deutsche Iranistin Anja Pistor-Hatam hingegen stellt für die moderne iranische Historiographie zur Mongolenzeit fest, dass „das in diesen Narrativen hervorstechende Geschichtsdenken sowohl in einer literarischen Tradition von Mythen und Legenden, als auch im iranischen Nationalismus verortet ist“³⁰ Diese Beobachtungen weiterführend wird davon ausgegangen, dass traditionelle Erzählungen, die im Kontext nationalstaatlicher Legitimationsstrategien der Pahlawīs zusätzlich gefördert wurden, maßgeblich waren für die Etablierung neuer historiographischer Schreibkonventionen. Zu nennen ist hier insbesondere *Firdausīs Šāhnāma*.

Umberto Eco beobachtet für den europäischen Kulturrbaum, dass die „Zusammengestückeltheit“, wie er es nennt, bestimmter Werke ihren Kultstatus befördere. Diese bedeute nämlich im Umkehrschluss, dass das Werk auch „zerstückelbar“ sei, und gerade deswegen könne es „sozusagen stückweise benutzt werden, nach demontierbaren Einzelteilen, von denen jedes dann ein Zitat und ein Archetyp wird.“³¹ Dieser Gedanke lässt sich auf das *Šāhnāma* anwenden, das sich durch eine hohe Zerstückelbarkeit auszeichnet, wie schon die Rezitationstradition zeigt, der die serielle Zerstückelbarkeit eingebaut ist.³² Der kanadische Historiker Mohammad Tavakoli-Targhi bemerkt, dass die Entdeckung der vorislamischen Geschichte im 13./19. Jahrhundert im Wesentlichen durch *Firdausīs* Epos erfolgte und in den Kaffeehäusern zunehmend andere populäre Legenden verdrängte:

²⁹ Atabaki 2010: 91 f.

³⁰ Pistor-Hatam 2014: 209. Das sind ja auch die Wissensbestände, auf die Širīn Tbādī in dem oben zitierten Passus verweist. Pistor-Hatams Arbeit widmet sich der Fragestellung, wie sich die Mongolenzeit in der modernen iranischen Geschichtsschreibung semantisch und kulturell entfaltet und welche Kohärenzfiktionen identifizierbar sind.

³¹ Eco 2021: 50.

³² Das wird auch an den isolierten Übersetzungen in europäische Sprachen deutlich, in denen nur einzelne Abschnitte als eigene Geschichte Verwendung finden. Etwa: *Firdausī, Abū'l-Qāsem: Schāhnāme – Das Buch der Könige. Die Rostam-Legenden*. Übers. Ehlers, Jürgen. Stuttgart, 2021. In beiden Fällen zeigt sich, dass bestimmte Geschichten, wie beispielsweise die um den Helden Rustam, eine besondere Prominenz genießen, die auch von dem Literaturhistoriker Zābīhullāh Ṣafā festgestellt wird. Ṣafā 1396/2017-18: 219.

The nineteenth-century authorization and popular (re)citation of the epic *Shahnamah* resulted in a process of cultural transference that intensified the desire for the recovery of the “forgotten history” of ancient Iran.³³

Das *Šāhnāma* wurde bald von Nationalist:innen als das Herzstück iranischer Kultur aufgefasst; in ‚reinem‘ Persisch geschrieben, bringe es die Größe des vorislamischen Irans zum Ausdruck. Dass das *Šāhnāma* jedenfalls in der Gegenwart der Autoren in das Weltbild ihrer Zeitgenoss:innen integriert gewesen sein dürfte, zeigt ein Reisebericht Šādiq Hidāyats (1281-1330/1903-1951). Der Schriftsteller begegnet auf dem Weg nach Isfahan in Mūrčahūrt, einem nordöstlich der Provinzhauptstadt gelegenen Dorf, das bekannt für seine Teppiche ist, dem Betreiber eines Kaffeehauses. Der Mann erzählt ihm folklorische Geschichten aus der Gegend und berichtet stolz, dass Kāwa und Gūdarz, zwei legendäre Heldenfiguren des *Šāhnāmas*, gebürtig aus Isfahan stammten.³⁴ Auch der Philologe William Beeman stellt noch Jahrzehnte später fest, dass die Bildsprache des *Šāhnāma* eng mit dem iranischen Alltag verwoben sei.³⁵

In seiner heutigen Form handelt es sich hierbei um ein modernes Phänomen, das Teil gezielter Identitätspolitik war.³⁶ Das *Šāhnāma* wurde bereits früh als tragende Säule des iranischen Nationalbewusstseins installiert und war spätestens zum Zeitpunkt der Bildungsrevolution in den 1350er/1970er Jahren aus dem Diskurs nicht mehr wegzudenken. Der iranische Historiker Naṣr ad-Dīn Ḥusain betonte in diesem Kontext an prominenter Stelle, dass das Epos die Größe Irans in Erinnerung bringe und der Antrieb für Patriotismus sei sowie für jene Männlichkeit (*mardānagi*), die Irans Glorie und Unabhängigkeit bedingt habe.³⁷ Symptomatisch für die zentrale Bedeutung des *Šāhnāmas* als Epos über Könige für die Legitimation des Königstums über den akademischen Diskurs hinaus, zeigt sich eine Aussage des indischen Journalisten Rustam Karanjia. In einem in den 1350er/1970er Jahren geführten Interview mit Muhammad Rīzā Šāh unternimmt er den Versuch, dem Schah ein *Šāhnāma* der Pahlawī-Dynastie zu entlocken, da es noch kein Epos für die Herrschenden gäbe.³⁸ Die beschriebene nationalistische Aufladung und die damit einhergehende Ubiquität des *Šāhnāmas* sowie seine Zusammengestückeltheit, die eine eklektische Bedienbarkeit

³³ Tavakoli-Targhi 2001: 99.

³⁴ Hidāyat 1342/1963: 84 f.

³⁵ Beeman 2011: 57.

³⁶ Tavakoli-Targhi schreibt: „The *Shahnamah* provided valuable semantic and symbolic resources for disassociating Iran from Islam and for fashioning an alternative basis of identity.“ Tavakoli-Targhi 2001: 97 f.

³⁷ Husain 2536/1356/1977: 47.

³⁸ Karanjia 1977: 30.

ermöglicht, erleichtern eine Nutzbarmachung des Epos im Rahmen der Präfiguration.

Der hier verwendete Begriff der Präfiguration stammt von dem Philosophen Hans Blumenberg (1920-1996). In seiner posthum erschienenen Schrift *Präfiguration: Arbeit am politischen Mythos* (2014), ein zunächst unveröffentlichtes Kapitel aus *Arbeit am Mythos* (1979), umreißt er den Begriff der Präfiguration und seine politische Dimension: Er versteht darunter eine mythische Denkfigur, die als „singuläres Instrument der Rechtfertigung in schwach begründeten Handlungssituationen“³⁹ zum Tragen kommt. Sie verleihe einer Entscheidung, die von äußerster Kontingenz, also Unbegründbarkeit sein mag, Legitimität.⁴⁰ Er schreibt:

Das Phänomen der Präfiguration setzt voraus, daß die mythische Denkform als Disposition zu bestimmten Funktionsweisen noch oder wieder virulent ist. In der Präfiguration geht die Mythisierung an die Grenze der Magie heran oder überschreitet diese gar, sobald mit dem ausdrücklichen Akt der Wiederholung eines Präfigurats die Erwartung der Herstellung des identischen Effekts verbunden wird. Zunächst aber ist die Präfiguration nur so etwas wie eine Entscheidungshilfe: was schon einmal getan worden ist, bedarf unter der Voraussetzung der Konstanz der Bedingungen nicht erneuter Überlegung, Verwirrung, Ratlosigkeit, es ist durch das Paradigma vorentschieden.⁴¹

Das *Compendium Heroicum* definiert, an diese Beobachtung anknüpfend, die heroische Präfiguration als den „Prozess der Referenzsetzung zwischen einer Ausgangsfigur (*Präfigurant*) und einer Zielfigur (*Präfigurat*) zu dem Zweck, der Zielfigur einen heroischen Status zu verleihen oder diesen Status abzusichern“.⁴² Es handelt sich folglich um ein „Instrument legitimierender Rhetorik“,⁴³ das geeignet ist, Heroisierungen zu plausibilisieren. Die Zielfigur ermöglicht es der Ausgangsfigur, ihre „transgressiven, umstrittenen und ggf. gewaltvollen Taten als heroisch zu rechtfertigen“. Der Vorgang erlaubt es einer involvierten Gemeinschaft, ihrer Held-*in*figur „Akzeptanz zu verleihen und sie im kollektiven Gedächtnis zu verankern“. Präfigurationen, bemerken die Autor·innen, ähneln insofern der *imitatio heroica*, einer rhetorischen Legitimationstechnik, die auf eine „nachahmende Angleichung an eine heroische Vorbildfigur“ abziele.⁴⁴ Die heroische Präfiguration geht über Imitation hinaus: „Das Vorbild existiert hier gerade nicht als eine feste, vorgegebene Größe, sondern wird im Prozess der Präfiguration verändert oder als Bezugsfigur erst erschaffen.“⁴⁵ Der Ausgangsfigur wird in diesem

³⁹ Blumenberg 2014: 14.

⁴⁰ Ibid. 10.

⁴¹ Blumenberg 2014: 9.

⁴² CH, Präfiguration.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

Prozess eine neue Bedeutung zugeschrieben, die „sie anschlussfähig für gegenwärtige Bedürfnisse macht.“⁴⁶ Schon Blumenberg konstatierte, dass ein Präfigurant nicht beliebig wählbar sei, sondern mit Bedeutsamkeit aufgeladen sein müsse.⁴⁷ Auch die Autor·innen des *Compendium Heroicum* beobachten, dass es „relativ feste Repertoires heroischer Präfiguranten zu geben“ scheint, die immer wieder „neu mit Bedeutung versehen und für Präfigurationen“ genutzt werden.⁴⁸ Daran wird deutlich, dass der Status des Präfiguranten oder des Präfigurats

keine intrinsische Eigenschaft einer Figur ist, sondern eine analytische Kategorie, die beschreibt, wie heroische Figuren in einer spezifischen historischen Konstellation miteinander relationiert und wechselseitig funktionalisiert werden.⁴⁹

Aus diesem reziproken Verhältnis ist ersichtlich, dass der heroische Präfigurant erst im Prozess der Präfiguration gestaltet und mit einer Bedeutung versehen wird. Das bedeutet, dass nicht nur die „Zielfigur, sondern auch die Ausgangsfigur im Prozess der Präfiguration transformiert“ werde. Die Präfiguration wirkt kontingenzmindernd und ist für das Heroische von Bedeutung, weil das „transgressive, normbrechende und/oder gewaltvolle Handeln eines Akteurs häufig einen polarisierenden Effekt hat.“ Dieses Kippmoment lasse sich, so die Autor·innen, „zugunsten einer Heroisierung auflösen, wenn für die umstrittene Figur ein geeignetes heroisches Vorbild existiert.“⁵⁰ Präfigurative Heroisierungen, wird einschränkend hinzugefügt, setzen ein spezifisches Vorwissen beim Zielpublikum voraus, ohne das die Präfiguration wirkungslos verklänge; nur wenn es mit der Bezugssfigur vertraut ist, kann die Präfiguration gelingen. Dieser Umstand verweist auf die immensen geschichtspolitischen Anstrengungen des Pahlawī-Regimes. Das Instrumentarium der Mythologie in der Geschichtsschreibung zu bedienen, erschafft einen genuin iranischen Kosmos, mit dem sich der iranische Staatsbürger der Pahlawī-Zeit identifizieren kann und der ihm allerorts von neuem in anderen Zusammenhängen begegnet.

Heroische Figuren stellen in der erzählten Welt des *Šāhnāma* ein bedeutendes Element dar, wie es schon in den oben zitierten Worten der Menschenrechtsaktivistin Šīrīn ‘Ibādī anklang. Der Literaturwissenschaftler Zabīhullāh Ṣafā (1290-1378/1911-1999) deutet in seiner Dissertationschrift aus dem Jahr 1324/1945 über die Entwicklung des iranischen Epos drei Heldengruppen an, die für das *Šāhnāma* maßgeblich seien: die *šāhān* (Könige), die *pahlawānān* (Kriegerhelden) und die *dānišmandān* (Gelehr-

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Blumenberg 2014: 14.

⁴⁸ CH, Präfiguration.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

te).⁵¹ Als Bezugssfiguren haben sie in bemerkenswerter Weise Eingang in die iranische Geschichtsschreibung der Pahlawī-Zeit gefunden. Anknüpfend an Blumenbergs Gedanken zur Präfiguration, lässt sich dabei ein reziproker Prozess ausmachen, der auch den Präfiguranten eine neue Bedeutung zuschreibt und sie entsprechend den zeitgenössischen Bedürfnisse aktualisiert. Die Heldenotypen geben damit Auskunft über das Weltbild der zeitgenössischen Historiker und die Welt, in der sie sich bewegen. Bestimmend für die Entwicklung der Heldenotypen *Shah*, *Krieger* und *Gelehrter* ist folglich der historische Kontext, in dem die Geschichtsschreiber der Pahlawī-Zeit ihre Untersuchungen verfassten. Er informierte ihren Blickwinkel auf die Geschichte und bedingte ihre eigene, im Wandel begriffene Positionierung innerhalb der Gesellschaft.

In einem Leitartikel des ersten Jahrgangs der historischen Fachzeitschrift *Yādgār* stellt sich 'Abbās Iqbāl-Aštiyānī (1275-1334 / ca. 1896-1956), einer der Begründer der modernen iranischen Geschichtsschreibung und der als bedeutendster iranischer Historiker seit der Konstitutionellen Revolution⁵² geltende Herausgeber des Periodikums, der Frage, was ein wahrer Gelehrter und was wahre Gelehrsamkeit sei.⁵³ Er behauptet, dass es einem Gelehrten nicht darauf ankommen sollte, eine möglichst große Menge an Wissen anzuhäufen, sondern dass die dabei verwendete Methode das Entscheidende sei. Es komme darauf an, Wissen gezielt und effizient zu erwerben, um es nützlich einzusetzen. Bildung erachtet er nicht als Selbstzweck, sondern als Vehikel zur Veränderung der Gesellschaft. Ganz dieser Vorstellung verhaftet konstatiert der Historiker Nafīsī in Bezug auf die historiographische Gelehrsamkeit und ihren Nutzen, dass das Wissen um die *Geschichte* in erster Linie der „Erziehung des Nationalgeistes, der tapferen Eigenschaften und der Liebe zum Vaterland“⁵⁴ diene. Damit weist er den Geschichtswissenschaften einen zentralen Wirkort im nationalen Gefüge zu: Sie sind sowohl damit befasst, den nationalen Zusammenhalt zu ermöglichen, als auch damit, gerade durch ihren Blick auf die Vergangenheit, die Zukunft zu errichten. Diese selbstbewusste Auffassung von Gelehrsamkeit und dem Gelehrten als Stabilisator wie auch als Katalysator gesellschaftlicher Transformation in den 1320er/1940er Jahren überrascht wenig, waren Akademiker doch maßgeblich in Rīzā Šāhs Visionen des Staatsbaus eingebunden gewesen. Vor dem *coup d'état* 1299/1921 umfasste die Regierung „no more

⁵¹ Er ordnet sie grob den verschiedenen Abschnitten zu: Der erste Abschnitt des Epos (*dūra-yi asatīrī*) konzentriere sich auf die Leistungen der Könige, der zweite Teil (*ahd-i pahlawānī*) widme sich überwiegend den Kriegerhelden, und für den letzten Teil (*dūrān-i tārīhī*) hebt Ḫafā die Bedeutung von Gelehrten hervor.

⁵² Azimi 2012: 384.

⁵³ Iqbāl 1323/1944: 1-11.

⁵⁴ Nafīsī 1335/1956: 1.

than a haphazard collection of semi-independent motowfis, monshis, and titled grandees⁵⁵ doch bis zur Abdankung waren elf Ministerien aufgebaut worden, in denen ca. 90.000 Beamte beschäftigt waren. Von 50 Kabinettsmitgliedern in gerade einmal zehn Kabinetten, die in den 15 Jahren seit der Krönung bis zu Beginn der Regierungszeit von Muḥammad Rizā Šāh wechselnde Posten besetzten, hatten 26 im Ausland studiert und 14 am Polytechnikum (*dār al-funūn*) einen Abschluss erworben.

Pahlawī-Iran wurde mithin nicht exklusiv von der Dynastie, sondern von einer kleinen Elite beherrscht, die der amerikanisch-iranische Historiker Abbas Milani treffend als „almost incestuous nature of power“⁵⁶ charakterisiert. Ein Zirkel von etwa 40 nationalen und 150 bis 200 provinziellen Familien bekleideten im 13./19. und 14./20. Jahrhundert die einflussreichen Positionen. Sie stellten damit einen zentralen Faktor im politischen System dar und mussten von den Herrschenden sowohl im Kontext von Machtausübung als auch von Machterhalt mitbedacht werden. Ein hilfreiches Modell autokratischer Herrschaft von Gerschewski et al. begreift als ihre Grundpfeiler die miteinander in Wechselbeziehung stehenden Kategorien *Legitimation*, *Repression* und *Kooptation*. Die Stabilität eines autokratischen Regimes wird ihres Erachtens dadurch gesichert, dass sich die „Interaktionsbeziehungen zwischen den Herrschenden und Herrschaftsunterworfenen in diesen drei Funktionsbereichen verstetigen“⁵⁷ und sich die Säulen in ihrem Nutzen ergänzen, d. h. komplementär zueinander verhalten. Die Widerstandskraft dieser Herrschaft bemisst sich an dem Grad der Institutionalisierung der Interaktion zwischen Herrschenden und Herrschaftsunterworfenen. Damit ist gemeint, dass, sofern sich eine zunehmende Anzahl an Akteur·innen den Regeln und Normen, die diese Interaktion strukturieren, unterwirft, Regelmäßigkeit, mithin Stabilität erzeugt wird.⁵⁸ Stabilität wird von den Autoren, in Abgrenzung zu Persistenz, definiert als die Kapazität des Regimes, Herausforderungen flexibel zu begegnen.⁵⁹ Für die vorliegende Arbeit sind ihre Erkenntnisse über Kooptation und Legitimation grundlegend, da in der Pahlawī-Ära ein zahlenmäßig stark begrenzter Personenkreis damit beauftragt war, den Legitimitätsglauben in der Bevölkerung zu fördern. Die treffende Definition der Autoren von Kooptation verlautet:

Kooptation ist der Prozess, durch den die politische Führung ein regimestützendes Bündnis bildet und die Loyalität, Kooperation und Unterstützung der Mitglieder dieses Bündnisses sicherstellt. Dadurch erschließen sich Ressourcen, mit denen Bedro-

⁵⁵ Abrahamian 2008: 67.

⁵⁶ Milani 2001: 76.

⁵⁷ Gerschewski et al. 2012: 2.

⁵⁸ Ibid. 8.

⁵⁹ Ibid. 3.

hungen gegenüber der Führung neutralisiert und zum Nutze der Machterhaltung transformiert werden können. Idealerweise resultiert dieser Prozess in stabilen gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen zwischen der politischen Führung und den Mitgliedern des regimestützenden Bündnisses.⁶⁰

Der Staat erschuf seit den 1310er/1930er Jahren kulturelle und propagandistische Institutionen mit dem Ziel, öffentliche Unterstützung zu mobilisieren.⁶¹ Die Historiker etablierten sich in diesem Zuge als unerlässlich in diesem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis der regimestützenden Eliten und des Regimes selbst. Die Intellektuellen und unter ihnen auch die Historiker verstanden ihre Schriften entsprechend als Teil des politischen Diskurses und überwiegend als Aspekt des politischen Aktivismus, der in seinem Streben auf die Nation ausgerichtet war. Theoretiker*innen des Nationalismus konstatieren, dass die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit und ein gemeinsames historisches Bewusstsein ein notwendiges Element zur Bildung einer nationalen Identität sind.⁶² Damit wirkte die Historiographie legitimierend auf das politische System, in das sie eingebettet war, und zwar, indem sie eine ungebrochene Kontinuität zwischen einem identifizierten Ursprung und der Aktualität des politischen Systems konstruierte. Sie wählte aus, was als erinnernswert galt, und kanonisierte es, wodurch sie zur Stabilisierung des Systems beitrug. Über den iranischen Kontext hinaus ist das Heroische damit als Sonde zur Untersuchung der Bedeutung von personenzentrierter Geschichtsschreibung in autoritären Regimen zu begreifen. Der Iran dient hier als Fallbeispiel. Die Erkenntnisse lassen sich auf andere autoritäre Regime übertragen.

Die Phase der Etablierung der Geschichtswissenschaften als universitäres Fach war mit einer Zeit erheblicher politischer Unruhen und gesellschaftlicher Transformationen einhergegangen.⁶³ Die Infragestellung von Iran als politische Entität, einhergehend mit der zunehmenden Verbreitung von nationalistischen Konzepten, ließ den Ruf nach einer starken Regierung lauter werden. Hinter der zumeist personenbezogenen Geschichtsschrei-

⁶⁰ Ibid. 11.

⁶¹ Vejdani 2015: 67.

⁶² Wehler 2011: 38.

⁶³ Die Auflösung des Parlaments hatte das endgültige Scheitern der Verfassungsrevolution (1284-1288/1905-1911) manifestiert, während der die Intellektuellen eine wichtige Rolle gespielt hatten. Nichtsdestotrotz war es in der Zeit gelungen, die bis dahin üblichen Machtverhältnisse aufzulösen, die am Hof in Teheran gebündelt worden waren und so das Qāqārenreich zusammengehalten hatten. Es entstand ein Machtvakuum, das in der Folge von lokalen Akteuren gefüllt wurde. Mehrere Provinzen riefen autonome Regierungen aus, und diverse tribale Verbände verzichteten auf die Zusammenarbeit mit der zentralstaatlichen Regierung. Gleichzeitig erhöhte sich der außenpolitische Druck durch die Entdeckung des Öls noch während der Revolutionszeit. Es etablierten sich eine britische und eine russische Einflusszone, in der jeweils ausländische Berater in innenpolitischen Angelegenheiten machtvolle Positionen einnahmen.

bung dürfte folglich zumindest anfangs die Hoffnung gestanden haben, dass auch in der Gegenwart der forschenden Historiker starke Persönlichkeiten einen handlungsfähigen Staat aufbauen werden, dem es gelingt, sowohl den postrevolutionären Unruhen als auch der internationalen Staatengemeinschaft entgegenzutreten. Mit Tobias Schlechtriemen gesprochen, zeigte sich hierin „die Überzeugung oder der Wunsch nach einer weitgehenden menschlichen Handlungsfähigkeit, derzufolge ein Geschehen durch einen Menschen zu kontrollieren sei.“⁶⁴ Rīzā Hān weckte in vielen die Hoffnung, der Mann zu sein, der eine solche Regierung bilden und forthin führen könne. Die *literati* kollaborierten mit einem Militärführer, dessen Ambitionen unter anderen Umständen nicht mit ihren Idealen von Freiheit und Demokratie korrespondiert hätten, nach den Dekaden des Anarchismus aber wie die Lösung aller Probleme schienen und das Versprechen bargen, Iran wieder zu nationaler Grandeur zu erheben.⁶⁵ Dieses Moment wurde in der Zweiten Pahlawī-Zeit von den staatlichen Institutionen rezipiert, da der Personenkult um Muhammad Rīzā Shāh Legitimität erfuhr, indem er historisch eingebettet wurde. Je autokratischer das Regime von Rīzā Shāh wurde, desto stärker wurde die Tendenz der iranischen Historiographie, sich in den Dienst der Politik zu stellen. Anders als oft vermutet, beschäftigten sich Geschichtsstudenten der frühen Pahlawī-Zeit nicht ausschließlich, nicht einmal überwiegend mit der iranischen Antike, sondern wählten Themen nach utilitaristischen Gesichtspunkten. Der Gegenstand sollte dem jungen Staat möglichst einen sofortigen Nutzen bringen, weswegen epochenübergreifend rechtshistorische, wirtschaftliche, diplomatische und Bildungsthemen vorherrschten.⁶⁶ Seit den 1310er/1930er Jahren baute der Staat zudem den Bildungssektor aus, so dass die Geschichtsstudenten überall im Land Arbeit als Geschichtslehrer an Schulen finden konnten. Viele besetzten später wichtige Posten in Ministerien.⁶⁷ Die zahlreichen Reformen, die Rīzā Shāh durchführte und die insbesondere das Bildungswesen, die Bereiche Recht und Gesundheit, sowie Wirtschaft, Finanzen und Transport betrafen, beförderten zudem eine Restrukturierung der Elite. Denn die neuen Anforderungen brachten auch neue Formen der Aushandlung von Status und gesellschaftlicher Positionierung mit sich. Freilich rekrutierte sich diese neue Elite weiterhin überwiegend aus der alten, doch unterschied sich ihre soziale Praxis fundamental von dem, was bis dahin üblich gewesen war.⁶⁸ Söhne aus alten Handelsfamilien, dem qāgārischen Adel oder von Geistlichen, die die gesellschaftlichen Umbrüche vorhergesehen oder

⁶⁴ CH, Handlungsmacht.

⁶⁵ Catanzaro 2014: 44.

⁶⁶ Vejdani 2015: 65.

⁶⁷ Ibid. 66.

⁶⁸ Epkenhans 2005: 11.

gar vorangetrieben hatten, machten sich durch ihre moderne, oft im ‚westlichen‘ Ausland erworbene Ausbildung im neuen System unerlässlich. Zu Beginn der Ersten Pahlawī-Zeit verbreiteten sich zudem Massenmedien, die modernistische Ideen nun auch einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machten. Waren solche Anschauungen zuvor der neuen Bildungselite vorbehalten gewesen, sah sie sich nun als Speerspitze einer modernistischen Bewegung, die sich ihrem Wunsch nach über das gesamte Land ausdehnen sollte. Die frühe Zweite Pahlawī-Zeit war geprägt von einer relativen Freiheit im politischen wie publizatorischen Schaffen und wurde deshalb als demokratisches Intermezzo bezeichnet.⁶⁹ Diese Phase endete mit der Absetzung des Politikers Muḥammad Muṣṣadiq (1258-1345/1880-1967) im Jahre 1332/1953. Im Anschluss daran gelang es Muḥammad Rīzā Šāh zunehmend, seine Macht zu konsolidieren und die Institutionen zu kontrollieren. Damit einher ging erneut verstärkte Zensur, aber auch die Etablierung von Leitbildern, an denen sich die Autor·innen orientieren mussten. Ihren Höhepunkt erreichte diese Politik während der Bildungskonferenzen in Rāmsar (eine Stadt am Kaspischen Meer) der 1350er/1970er Jahre. Dort verabschiedete man nicht nur Leitlinien, sondern gab sogar staatlich publizierte Texte bei renommierten Wissenschaftler·innen in Auftrag. Allerdings hatten politische Zäsuren einen weitaus geringeren Einfluss auf die Geschichtsschreibung, als man annehmen sollte, da innerhalb der Institutionen einflussreiche Personen politische Brüche oftmals überlebten. Dies erzeugte Kontinuitäten und ermöglichte es den Historikern, langfristig auf das gesellschaftspolitische Geschehen einzuwirken.

Die in der vorliegenden Studie konsultierten Werke wurden über Jahrzehnte hinweg regelmäßig neu aufgelegt, das Textmaterial neu zusammengefasst oder ursprünglich sukzessiv erschienene Artikel eines Autors in Sammelbänden herausgegeben.⁷⁰ Diese Praxis begründet die bleibende Wirkung und den großen Einfluss, der von einzelnen Texten ausging. Es erklärt zudem, weshalb in der Pahlawī-Zeit entwickelte Geschichtsnarrative bis in die Gegenwart bedeutsam sind.⁷¹ Da es in den historiographischen

⁶⁹ Amanat 2017: 502 ff.

⁷⁰ So der Fall mit Ṣafās *Helden der Unabhängigkeit Irans* (*Qahrmānān-i Istiqlāl-i Irān*), ein Sammelband, der seit den 1310er/1930er Jahren sukzessiv erscheinende Artikel erstmals 1355/1976 zusammenfassend publizierte (und 1385/2006 erneut aufgelegt wurde) oder dem Kurzgeschichtenband *Der Mond von Nahšab* (*Māh Nahšab*) von Saīd Nafīṣī. Aber auch Ḥasan Pīrnīyas *Iran in der Antike* (*Irān-i Bāstān*) wurde seit seinem ersten Erscheinen in zahlreichen Auflagen herausgegeben, die jüngste ist meines Wissens von 1395/2016. Dass dennoch die Zäsur bei der Revolution gemacht wird und nicht etwa Texte bis in die Gegenwart hinein herangezogen werden, liegt auch daran, dass die derzeitige Publikationspolitik ein Novum ist und auf eine Kehrtwende in der Selbstdisziplinierung der Islamischen Republik hindeutet. Siehe hierzu: Bajoghli 2019.

⁷¹ Merhavy 2019: 174.

Schriften vornehmlich um die Kompilation von Quellentexten ging, sind diese oft in ganzer Länge und weitgehend unkommentiert in den Werken abgedruckt. Das Finden und Übersetzen des Textmaterials selbst galt als die bedeutende Leistung, und so wurden einmal erschlossene Quellen selten dazu verwandt, verschiedene Thesen zu postulieren und zu überprüfen. Dabei ist durch Auswahl und Auslassung eine Etablierung bestimmter erzählerischer Figuren zu beobachten, deren Fundamente die Geschichtsschreibung der Ersten Pahlawī-Zeit legte. In den folgenden Jahrzehnten wurde extensiv daran angeknüpft, bis eine Geschichtsschreibung jenseits dieser Figuren undenkbar wurde, wie auch der eingangs zitierte Ausruf Ibādīs zeigt.

Die vorliegende Arbeit ist in zwei Teilen angelegt, die die Entwicklung der bedeutendsten Heldentypen *Schah* und *Gelehrter* diachron nachverfolgen. Mit dem für das politische System zentralen Heldentypus *Schah* befasst sich der erste Teil dieser Arbeit. Besonders geeignet zur Analyse der Schahfigur in der Historiographie sind solche Texte, die sich mit der Pahlawī-Zeit selbst befassen, aber zur Erklärung singulärer historischer Momente teils weit in die iranische Geschichte zurückgreifen. Im Kapitel *Der Aufstieg Irans unter Rīzā Šāh* wird daher eine Monographie des Historikers Sa'īd Nafīsī herangezogen, die über die rezente Geschichte informiert und ausführlich die Regierungszeit Rīzā Šāhs beschreibt. Durch den scheinbar arbiträren Rückgriff in verschiedene Epochen der Vergangenheit werden Präfiguranten wie Präfigurate und mit ihnen vertretene Themen sichtbar. Der von Nafīsī gewählte Untersuchungszeitraum bietet zudem die Möglichkeit, die Heroisierung Rīzā Šāhs mit der Deheroisierung der vorherigen Herrschaft der Qāgāren ins Verhältnis zu setzen. Das Kapitel *Der Schah bei Hasan Pīrniyā* untersucht daran anschließend den Zusammenhang von zeitgenössischem Personenkult und dem *Schah* in der Geschichtsschreibung. Erkennbar wird dabei nicht nur der Nexus von Politik und Historiographie, sondern auch die relative Autonomie, die das Fach unter dem autoritären Regime noch wahren konnte. Nicht nur das Unheroische spielt eine Rolle in der Gegenüberstellung zum Heroischen, sondern auch das Antiheroische. Zur Unterscheidung der Qualität beider Phänomene und ihrer Bedeutung für das Heroische selbst wird in einem Exkurs exemplarisch dem sich wandelnden Bild von Alexander dem Großen in der iranischen Geschichtsschreibung nachgespürt. Einen politischen Bruch stellte die Abdankung von Rīzā Šāh dar und die Übertragung der Herrschaft auf seinen Sohn. Anders als sein Vater konnte Muhammad Rīzā Šāh den vorherigen Herrscher nicht deheroisieren, sondern stand vor der zusätzlichen Herausforderung, die Balance zu wahren zwischen Abgrenzung von der Vaterfigur und ihrer Vereinnahmung als Fundament und Legitimation der eigenen Herrschaft. Dies evozierte eine Neuorientierung der Zuschreibungen an die heroisierten Herrscher,

die auch mit dem globalhistorischen Moment korreliert. Um diese nachvollziehbar zu machen, wird in einem weiteren Exkurs zunächst der *Krieger* vorgestellt, der in der frühen Pahlawī-Zeit noch breiten Raum in der Geschichtsschreibung einnahm. Durch gesellschaftliche Transformationen und politische Kurswechsel der Dynastie kam es zu einer Marginalisierung des *pahlawān*, die sich vor allem in der Entkopplung der zunächst auffällig ähnlichen Eigenschaften von *Schah* und *Krieger* ausdrückt. Die mit Gewalt assoziierten Charakterzüge, die in der frühen Pahlawī-Zeit von *Krieger* und *Schah* noch geteilt werden, treten in den Hintergrund. In *Die Verbeamtung des Schahs* wird deutlich, wie die kriegerischen Dispositionen in zivile Kontexte transferiert werden und Bildung als Insigne des Herrschers an Bedeutung gewinnt. Diese Verschiebung lässt sich auch in der Historiographie ablesen, wie das Kapitel *Der Schah und die Weiße Revolution* zeigt. Durch diese Verschiebungen nähert sich der *Schah* immer stärker der Gelehrtenfigur⁷² an, die sich als dritter Heldenotypus in der Geschichtsschreibung etabliert hat.

Der zweite Teil dieser Arbeit spürt dem Typus des *Gelehrten* in der iranischen Geschichtsschreibung nach, geleitet von der Annahme, dass der *Gelehrte* für die Autoren eine zentrale Referenz in ihrem eigenen akademischen Schaffen darstellte. Die Beschäftigung mit Gelehrtenfiguren bedeutete für die Historiker zwangsläufig eine Beschäftigung mit ihrer eigenen Position in der Gesellschaft, die sowohl die Form einer Sinnsuche als auch einer Selbsthéroisierung annehmen konnte. Die Untersuchung des Verhältnisses von Autor zur Leser-in hat sich als Instrument zur Messung der beiden Stoßrichtungen – Sinnsuche und Selbsthéroisierung – als besonders hilfreich erwiesen. Diesem Verhältnis wird sich durch die Analyse der verschiedenen Erzählrollen angenähert. Abgesehen von gesellschaftlichen Diskursen im historischen Kontext, wirkt sich auch der Publikationsort auf dieses Verhältnis aus. Daher werden zunächst eine historische Fachzeitschrift der frühen Zweiten Pahlawī-Zeit (*Der Detektiv in der Fachzeitschrift Yādgār*) herangezogen und im Anschluss Publikationen der frühen Zweiten Pahlawī-Zeit analysiert, die sich an eine breite Leser-innenschaft richteten.

⁷² Ein Problem, das durch die Bezeichnung dieses Typus mit dem Wort *Gelehrter* entsteht, wird besonders deutlich, wenn man es im *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache* eingibt. Dort liest man unter *Typische Verbindungen* an erster Stelle: al-Azhar Universität; später kommen sunnitisch, muslimisch, islamisch etc. hinzu. Auch unter *Wortbildung* tauchen die Begriffe Rechtsgeliehrter und Religionsgeliehrter auf und verweisen ebenso auf die Nähe des Begriffs Gelehrter zu Religion bzw. Islam in der deutschen Sprache. Die vorliegende Arbeit verwendet den Begriff Gelehrter jedoch ohne diese religiöse bzw. islamische Konnotation, außer sie wird explizit gemacht. Vielmehr hält sie sich an die Wortbedeutung des DWDS. Dort heißt es: „jmd., der gründliche und umfassende wissenschaftliche Kenntnisse besitzt und in der Fachwelt weithin anerkannt ist“. <https://www.dwds.de/wb/Gelehrte>; zuletzt eingesehen am 7. Juni 2022.

Da sich mit einem ausdifferenzierten Textangebot an die allgemeine Bevölkerung gewandt wurde, das sowohl fiktionales als auch faktuelles Erzählen umfasste, wird hierzu zunächst das Verhältnis von Literatur und Historiographie beleuchtet (*Historische Literatur und Geschichtsschreibung*). Das Kapitel *Der Gelehrte in der Krise* stellt Veränderungen fest, die sich seit der erfolgreichen Machtkonsolidierung Muḥammad Riżā Šāhs und dem damit veränderten politischen Klima in der Darstellung von Gelehrtenfiguren innerhalb der Geschichtsschreibung ergeben haben. Das Fallbeispiel zeigt, dass der *Gelehrte* zwar als Heldenotypus erhalten blieb, er jedoch an Gewicht verlor, da seine Eigenschaften nun auf den *Schah* übertragen wurden. In *Heroische Gelehrsamkeit bei Āl-i Ahmad* wird ein Text des Intellektuellen untersucht, der bereits im historischen Moment diese Veränderungen beobachtete und kritisch mit ihnen umging. Seine Arbeit steht exemplarisch für die Arbeiten ähnlich orientierter Kolleg:innen, die erfolgreich auf das zeitgenössische Nachdenken über den *Gelehrten* einwirkten. Das Kapitel *Geschichtsschreibung im Staatsverlag* untersucht die Hierarchiekonflikte der Heldenotypen *Schah* und *Gelehrter* auf dem Höhepunkt der staatlich kontrollierten Geschichtsschreibung.

Dieses Buch zeigt damit auf, dass das Heroische und seine Typen geschichtswissenschaftliche Instrumente der hier herangezogenen Autoren sind, die ihnen zur Erfassung der Welt und der iranischen Nation dienen. Insofern stellen sie während der gesamten Pahlawī-Ära eine flexible Kante zur Erschließung der eigenen Geschichte dar.

I

Der *Schah*

1. Der *Schah* als Zentrum des politischen Systems

Die Könige, ihre Nachkommen und ihre Verwandtschaft sind der schönste Teil der Schöpfung.¹

Wie *Zabīhullāh Ṣafā* hier pointiert über die Herrscher im *Šāhnāma* anmerkt, soll der Schah die Ideale der Gesellschaft in besonderer Weise verkörpern.² Der Historiker und Literaturwissenschaftler wurde am 16. Urdībihišt 1290/7. Mai 1911 in Šahmīrzād bei Simnān geboren. Er absolvierte in Bābul, einer Stadt in der nördlichen Provinz Māzandārān, die Grundschule und vollendete den weiterführenden Bildungsweg am *dār al-funūn*, dem Polytechnikum in Teheran. In der Hauptstadt begann er anschließend ein Studium der Philosophie und Persischen Literatur, das er 1321/1943 mit der Promotion beendete. Seine gesamte akademische Karriere bis zur Emeritierung blieb er der Universität Teheran verbunden, wo er es bis zum Direktor der Philosophischen Fakultät brachte. Er gab diverse bedeutende Zeitschriften mit heraus, wie *Mihr*, *Suhān* und die *Zeitschrift für die Fakultät der Literatur an der Universität Teheran*. Darüber hinaus hatte er auch kulturpolitische Ämter inne. Er war u. a. Generalsekretär der Iranischen UNESCO-Kommission, Generalsekretär des Obersten Rates für Kunst und Kultur sowie im Rundfunk aktiv. Neben seinen eigentlichen historischen und literaturhistorischen Forschungsschwerpunkten übersetzte er zahlreiche Werke aus europäischen Sprachen, vor allem aus dem Französischen, ins Persische. An der Universität Hamburg hatte er in den 1340er/1960er Jahren zweimal eine Gastprofessur inne. Nach der Iranischen Revolution kehrte er nach Deutschland zurück und verstarb 1378/1999 in Lübeck. Über die wissenschaftliche Beschäftigung mit Literatur hinaus gilt Ṣafā auch selbst als Lyriker. Seine Forschung zur Held-*innendichtung* beurteilt Djalal Khaleghi-Motlagh noch im Jahr 1981 als „bahnbrechend“, die seit dem Erscheinen 1324/1945 „durch nichts übertrffen wurde“.³ Ṣafā gehörte dem nationalistischen Lager an und war dem staatlichen System, in dem er wirkte, eng verbunden. Er verfasste zahlreiche Texte zu iranischer Literatur und Geschichte, die bis heute als Standardwerke rezipiert werden. Dies gilt insbesondere für seine Dissertationsschrift über das *Šāhnāma*, in der er das

¹ Ṣafā 1396/2017-18: 244.

² Ibid. 244 f.

³ Khaleghi-Motlagh 1981: 40. Die Jubiläumsschrift von Khaleghi-Motlagh offenbart bereits die hagiographische Rezeption der Historiker selbst, die Gegenstand des zweiten Teils dieser Arbeit ist.

Nachdenken über Literatur mit seinen politischen Prämissen und Weltanschauungen verknüpft. Darin heißt es, dass die iranischen Monarchen über einen außergewöhnlichen königlichen Glanz (*farr*) und eine außergewöhnliche Pracht (*šukūh*) verfügten. Dies röhre daher, dass sie sowohl mit dem göttlichen *farr*, als auch mit dem kayānischen („weltlichen“) *farr* ausgestattet seien. Verlören sie es allerdings, so verlören sie auch ihre respektgebietende Schönheit. Die iranischen Könige des *Šāhnāma*, so Ṣafā, wichen jedoch selten vom gerechten Weg ihrer Vorfahren ab, und sie alle seien edel (*āzāda*), freigiebig (*sahī*) und mutig (*ḡawānmard*) und versagten ihren Soldaten (*sipahiyān*) nichts. Sie stünden treu zu ihrem Wort, seien fromm (*dīn-dār*) und rein (*pāk*), und nur einige wenige von ihnen beginnen unehrenhafte (*mazmūm*) Taten. Der Schah Irans, so Ṣafā weiter, stehe im *Šāhnāma* unterstützend hinter den Iraner·innen und zeige ihnen gegenüber Mitgefühl (*ḡamm-hāʷr*). Hingegen sei es die Pflicht einer jeden Iranerin und eines jeden Iraners, ihm gegenüber Treue und Gehorsam zu leisten. Im Kontext der Pahlawī-Zeit repräsentiert dieser Typus das Zentrum des politischen Systems und ist daher dazu geeignet, die Herrschenden sowohl zu legitimieren als auch zu delegitimieren. Das macht jedes Schreiben über königliche Figuren der Vergangenheit zu einem politischen Manifest, in dem sowohl die Ideale der Autor·innen als auch das politisch Sagbare offengelegt werden. Zentral für die Legitimierung der zeitgenössischen Ordnung war zunächst die Heroisierung ihrer Gründerfigur Rīzā Šāh und der daran anschließende Personenkult um seinen Sohn. In einem monarchischen Herrschaftssystem sind die Legitimität des Herrschers und des Systems reziprok aneinandergekoppelt. Damit ist ausgedrückt, dass Rīzā Šāh (und später Muḥammad Rīzā Šāh), um Monarch zu sein, das monarchische System als legitim vorfinden, er aber auch selbst als Figur legitimierend auf die Monarchie wirken muss. Die untersuchten Texte offenbaren diese Wechselwirkung, indem sie die Monarchie als genuin iranisch und exzeptionell handlungsfähig identifizieren und den Schah durch heroisierende Zuschreibungen für dieses herausgehobene Amt qualifizieren. Die Geschichtsschreibung ist für dieses Vorhaben besonders geeignet, da wie kaum ein anderes Herrschaftssystem die Monarchie auf eine genealogische Legitimierung angewiesen ist. Dies zeigt sich in mannigfaltigen Verweisen auf unterschiedliche vergangene Epochen, die mit der Gegenwart verknüpft werden und historische Vorbilder identifizieren. Der Schah wiederum erfährt seine persönliche Legitimität, indem er diese historischen Vorbilder erkennt, anerkennt und in den Spuren ihres Handelns agiert. Auf diese Weise kristallisieren sich Motive heraus, die im Umfeld eines Schahs oder an ihm zu erwarten sind und ihn als Schah überhaupt kenntlich machen. Die Heroisierung von iranischen Herrschern soll im Folgenden näher untersucht werden, wobei zunächst die Darstellung der Pahlawīs und anschließend von Herrscherfiguren in

der Historiographie befragt wird. Da von Rizā Šāh keine Selbstzeugnisse vorliegen,⁴ wird für das erste Anliegen eine Auftragsarbeit des Historikers Saīd Nafīsī herangezogen. Für Muhammad Rizā Šāh, der auch als Autor in Erscheinung getreten ist, können seine eigenen Texte bzw. ein umfangreiches Interview untersucht werden. Diese Texte werden alsdann ins Verhältnis gesetzt zu gesellschaftlich breit rezipierter respektive staatsnaher Geschichtsschreibung. Die diachrone Betrachtungsweise ermöglicht darüber hinaus, Anpassungen an sich wandelnde politische und gesellschaftliche Verhältnisse aufzudecken, aber auch die Verfestigung erfolgreicher Motive zu identifizieren.

⁴ Dieser Umstand wurde auch von seinem Sohn problematisiert. Karanja 1977: 58.

2. Der Aufstieg Irans unter Rizā Šāh

Der bedeutendste Text über die Erste Pahlawī-Zeit wurde von Saīd Nafīsī noch im Auftrag Rizā Šāhs geschrieben und erstmalig 1318/1939-40 unter dem Titel *Fortschritte Irans während der Pahlawī-Epoche* publiziert. Der Historiker und Literaturwissenschaftler Saīd Nafīsī wurde am 18. Ḥurdād 1274 / 8. Juni 1896 in Teheran geboren, wo er am 23. Ābān 1345 / 13. November 1966 auch verstarb. Die männlichen Mitglieder seiner Familie hatten seit Generationen die Position des Hofarztes inne, und so war es auch für ihn vorgesehen gewesen, Medizin zu studieren. Zu diesem Zweck schickte man ihn zunächst in die Schweiz und dann nach Frankreich, wo er seine in Iran begonnene Grundausbildung beendete. Er erwarb Kenntnisse in diversen Sprachen, neben Französisch auch Latein und Griechisch, was damals obligatorisch für das Medizinstudium war. Der Aufenthalt in Europa verstärkte sein Interesse an Geschichte und Literatur, so dass er sich von dem Arzberuf abwandte. Er blieb dem Themenbereich jedoch verhaftet, was sich in Publikationen zur Geschichte der Medizin niederschlug. Im Anschluss an seine Rückkehr nach Iran unterrichtete er Französisch und machte sich einen Namen in literarisch interessierten Zirkeln der Hauptstadt. Er gab das literarische Journal *Fakultät (Dāniškada)* heraus und später das ministeriale Periodikum *Landwirtschaft und Handel (Falāḥat wa Tiğārat)*. Er unterrichtete Geschichte und Literatur in diversen Institutionen, bis er auf den Lehrstuhl für *Islamische Geschichte in Iran* der Universität Teheran berufen wurde. Er war international vernetzt und besuchte zahlreiche Konferenzen im In- und Ausland. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er überwiegend in Paris. Der Lyriker und Literaturwissenschaftler Munibur Rahman urteilt in der *Encyclopaedia of Islam*: „He commanded a facile pen, and his prose style has won generous acclaim for its polished and lucid expression.“¹ Damit galt nicht nur seine Forschung als maßgeblich, sondern auch sein literarischer Schreibstil.

Seine Monographie zur Ersten Pahlawī-Zeit wurde im Laufe der Jahrzehnte wiederholt aufgelegt, unter anderem anlässlich der Krönung Muḥammad Rizā Šāhs 1346/1967 – Nafīsī selbst schreibt in jener Ausgabe von einem guten Omen² – und zuletzt noch in den Schriften des Staatsverlags nach der Bildungsrevolution in den 1350er/1970er Jahren. Damit galt Nafīsīs Darstellung über ein halbes Jahrhundert hinweg als offizielles Narrativ der Erfolgsgeschichte der Pahlawī-Dynastie.³ Der Text bietet zudem

¹ EI₂, Nafīsī, Saīd.

² Nafīsī 1344/1965-66: 5.

³ Grundlage der folgenden Analyse ist eine der kurz vor der Krönung erschienenen Ausgaben von 1344/1965-66.

die Möglichkeit, das zeitgenössische Denken über die erweiterte Gegenwart näher zu betrachten und die dort gewonnenen Erkenntnisse später in Zusammenhang mit dem Denken über die Vergangenheit zu setzen. Nafīsī selbst weist auf die Bedeutung hin, die das Werk für die politischen Akteure hatte:

Im Tirmāh des Jahres 1313 [1934] gab der Großkönig Rīzā Šāh Pahlawī dem Staatsgremium den Befehl, eine Anzahl von Leuten zu berufen, die die zeitgenössische Geschichte zusammenstellen sollten. Unter den Leuten, die man erwähnte, wurde auch meinem Namen die Ehre erwiesen. Die Wahl traf mich, da ich mich mit den Epochen vor der Pahlawī-Zeit gut auskannte und daher einzuschätzen vermochte, welche Anstrengungen und Mühen dieser große Mann für den Fortschritt Irans aufwandte. Zur selben Zeit wurde dem Premierminister befohlen, dass man mir alle Informationen, die in den Ministerien und Behörden zu finden seien, zugänglich machen sollte. Daher ist dieses Buch aus den richtigen Informationen zusammengesetzt, die sich in den Behörden des Staates fanden, und ich bin sehr froh, dass die Zusammenfassung davon eine Leitung für die Geschichtsschreiber-innen der Zukunft sein wird.⁴

Bemerkenswert daran ist, dass es Nafīsī offenbar gelang, eine Art des Erzählers und bewertenden Einordnens von Ereignissen zu gewährleisten, mit denen sich Muḥammad Rīzā Šāh während seiner gesamten Regierungszeit identifizieren konnte – obwohl sich der Text, so Nafīsī selbst in der Einleitung, mit der Geschichte Rīzā Pahlawīs vom 4. Isfand 1299 (dem *coup d'état* 1921) bis zum 24. Šahrīwar 1320 (der Abdankung 1941) beschäftigt und sich damit ausschließlich dem heiklen Vater-Thema widmet. Muḥammad Rīzā Šāh pflegte sensibel auf zu viel Lob für seinen Vater zu reagieren und beschwerte sich oft, dass er selbst viel mehr erreicht habe als dieser, die Menschen jedoch seine Anstrengungen nicht wertschätzten und ihr Augenmerk stattdessen auf seinen Vorgänger richteten. Milani konstatiert, dass es am Hof daher nicht als ratsam galt, allzu positiv über Rīzā Šāh zu sprechen.⁵ Gleichwohl stand natürlich völlig außer Frage, dass es einer Legitimationsschrift bedurfte, die der Bevölkerung darlegte, weshalb die herrschende Ordnung am geeignetsten sei, zumal die Ereignisse um die Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg das Fundament für die Herrschaft Muḥammad Rīzā Šāhs bildeten. Eine detaillierte Untersuchung des Textes hinsichtlich seiner Heroisierungsstrategien bietet daher die Möglichkeit, später die Darstellung Rīzā Šāhs in Abgrenzung vom Selbstverständnis seines Nachfolgers auszuloten.

Die Gründe für den Erfolg von Nafīsīs Monographie sind gewiss in seinem Text selbst zu suchen und deuten auf die zunehmende Verfestigung von Erzählungen hin, die das Spektrum des Erzählbaren über die Jahrzehnte hinweg einengten. Nafīsīs Text ist – nicht zuletzt durch seine wiederholte

⁴ Nafīsī 1344/1965-66: 125.

⁵ Milani 2011: 14.

Auflage – Teil dieses Prozesses und gleichzeitig an zentrale politische Ereignisse wie die Abdankung, die Krönung und die Kulturevolution gekoppelt, in denen der Staat besondere Energie in die Kontrolle über die Darstellung der eigenen Geschichte investierte. Was den Text darüber hinaus so langlebig machte, ist die allgemeine Art, in der er verfasst ist. Nafīṣī bemerkt einschränkend, dass ein „Teil der Ereignisse dieser Zeit für die iranische Geschichte von solcher Wichtigkeit“ sei, „dass jede dieser Begebenheiten ein Buch füllen könnte.“⁶ Seine Arbeit aber sei „eine Richtschnur für jene, die alle Aspekte der iranischen Geschichte dieser Zeit kennenlernen wollen“, und er hoffe, dass sie „Liebhaber·innen der iranischen Geschichte werden.“⁷ Damit markiert Nafīṣī selbst den Anspruch, den er an seinen Text hat, und hebt nicht zuletzt die Bedeutung seiner eigenen Zunft für die Dynastie hervor. Da das wesentliche Anliegen seines Textes ist, Rīzā Šāh als Retter- und Aufbruchsfigur der iranischen Nation zu inszenieren, umfassen seine Ausführungen auch grundsätzliche Betrachtungen über Größe und große Männer im Laufe der Geschichte, innerhalb derer Rīzā Šāh verortet wird.

Große Männer, konstatiert Nafīṣī, seien in der Jahrhunderte überspannenden Geschichte Irans zahlreich gewesen und in jeder Epoche, in der Bedeutendes geleistet wurde, zu entdecken. Er verknüpft folglich Größe und Leistung, wobei die von ihm vorgestellten ‚Errungenschaften‘ solche Leistungen bezeichnen, die seiner Vorstellung nach die Zivilisation voranbrachten und der Menschheit von Nutzen gewesen seien. Unter diesen großen Männern zeichneten sich einige besonders aus, da sie als „zivilisatorische Grundsteinleger“⁸ betrachtet werden können, die an der Schwelle von einer Epoche zur nächsten lebten. Sie führten das, was veraltet sei, zu einem Ende und bewirkten eine Zeitenwende, in dem sie eine stabile Grundlage für die kommenden Generationen schufen. Diese regelmäßig artikulierte Vorstellung einer beständigen Erneuerung, die sich Epoche um Epoche wiederhole, knüpft an die in islamischen Kontexten bekannte Überlieferung eines *muğaddid* (nämlich arab. ‚Erneuerer‘) an. Das überkonfessionell verbreitete Konzept des *muğaddid* bezieht sich auf ein *ḥadīt* (Ausspruch des Propheten), demzufolge jedem Jahrhundert eine Persönlichkeit geschickt werde, um den Islam zu reformieren. In der Vergangenheit wurden diverse Männer von ihren Anhänger·innen als *muğaddid* identifiziert, wie ‚Umar II. (r. 217-220/717-720), al-Ğazzālī (t. 505/1111) und as-Suyūṭī (t. 911/1505). Spätestens seit Ende des 13./19. Jahrhunderts gewann das Konzept abermals an Attraktivität, da es ermöglichte, islamische Themen und Traditionen im

⁶ Nafīṣī 1344/1965-66: 5.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. 15.

Kontext der aufkommenden Moderne neu zu denken.⁹ Nafīsī überträgt den Gedanken einer kontinuierlichen islamischen Erneuerung auf die iranische Geschichte, was deren Sakralisierung markiert. Im *Compendium Heroicum* ist notiert, dass religiöse Codierungen „ein schier unerschöpfliches Reservoir an Interpretamenten, Motiven und Topoi an [-bieten], um Heroisierungen suggestiv und ‚stark‘ zu kommunizieren.“¹⁰ Nafīsī überträgt religiöse Denkfiguren auf den nationalen Kontext und nutzt ihr Legitimationspotenzial, um heroische Figuren der nationalen Geschichte zu markieren. Solche Erneuerer seien, so Nafīsī weiter, keineswegs zahlreich. Rīzā Šāh Pahlawī allerdings sei einer von jenen Männern gewesen, die das Schicksal Irans und den Lauf der Geschichte veränderten. Daher werde die Epoche, in der er Schah war, stets als besondere Epoche in der Geschichte adressiert werden.¹¹ Die Etablierung von Rīzā Šāh als rechtmäßigem Herrscher erfolgt in Nafīsīs Text also über Zuweisung heroischer Eigenschaften an Rīzā Šāh, die ihn zu einem epochalen Neuerer erheben, aber auch durch die Behauptung, es habe – eben dank dieser Attribute – eine breite Zustimmung unter den Eliten des Landes und der allgemeinen Bevölkerung gegeben:

Am 9. Abānmāh 1304 beschloss (*rāī dād*) Irans nationales Parlament die Absetzung der qāgārischen Familie von der Herrschaft und es wurde ein Verantwortlichenrat begründet, der über das Schicksal des Landes entscheiden sollte. Am 21. Azarmāh übergaben Vertreter der iranischen Nation den dreitausendjährigen Thron an Šāhānshāh Rīzā Pahlawī.¹²

Rīzā Šāh wird also als erwählt und Iran als eine konstitutionelle Demokratie bestätigt. Seine bedeutendsten Leistungen für die iranische Nation bestanden nach Nafīsī darin, dass er das Land einte, die Grenzen sicherte, aber auch in kurzer Zeit Sicherheit innerhalb der Landesgrenzen gewährleistete¹³ und Irans Integrität nach außen verteidigte, in dem er sich von ausländischen Akteuren unabhängig machte. Die Fähigkeit Unabhängigkeit zu gewährleisten ist ein zentrales Element der Heroisierung, sofern sie die Fähigkeit zu staatlicher Integration und nationaler Zusammenführung einschließt. Beide Elemente gelten Nafīsī als Grundvoraussetzung zur

⁹ Später wurde die Idee eines *muğaddid* fruchtbar gemacht für die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Moderne und der sogenannten westlichen Kultur. Teils wurde Ayatullāh Ḥumainī als *muğaddid* des 14. Jahrhunderts in Betracht gezogen. (EI₂, *Tadjudid*). Auch schon Rīzā Šāhs Zeitgenoss:innen setzten sich mit dem *muğaddid* als Erneuerer des Islams in der neuen Zeit auseinander. Afshari 1993: 479.

¹⁰ CH, Sakralisierung.

¹¹ Nafīsī 1344/1965-66: 15.

¹² Ibid. 17. Muḥammad Rīzā Šāh wiederholt diese Beteuerung in ähnlicher Form in dem Interview mit Karanjia. Er meint dort, sein Vater sei vom Volk dazu angehalten worden, nicht Präsident einer Republik Iran zu werden, sondern König, da sie keine Republik akzeptieren würden. Karanjia 1977: 39.

¹³ Nafīsī 1344/1965-66: 23.

legitimen Gewaltanwendung, die wiederum ein Merkmal legitimer Herrschaft darstellt. Die Heroisierung Rizā Šāhs ist daher eng mit dem Militär verknüpft.

Der Schah als militärischer Führer

Vor diesem Hintergrund werden von Nafīsī als die wichtigsten Ereignisse im Leben von Rizā Šāh die Verleihung von militärischen Rängen genannt. Die ersten vier Punkte seiner tabellarischen Biographie zeigen deutlich diesen militaristischen Einschlag: „1257: Geburt; 1265: Tod des Vaters; 1278: Eintritt in den Dienst der Kosakenbrigaden, 1294: Beförderung zum Sarhangī“.¹⁴ Andere Ereignisse zwischen Geburt und der Militärlaufbahn werden, abgesehen von dem frühen Tod des Vaters, als irrelevant übersehen. Weibliche Bezugspersonen werden nicht aufgeführt, und erst im späteren Leben sind zivile Ereignisse so bedeutsam, dass Nafīsī sie anspricht. Diese sind dann ganz explizit mit der Nation verbunden, wie beispielweise die Gründung neuer Ministerien für Verkehr, Landwirtschaft und Handel und später die ersten Maßnahmen zum Bau eines landesweiten Schienennetzes.¹⁵ Weitere zentrale Ereignisse in Rizā Šāhs Leben sind die Feierlichkeiten zum 1.000-jährigen Jubiläum Firdausīs, die Gründung der Universität Teheran (1313/1934), die Errichtung einer Witwenschule (1314/1935), die Aufteilung des Landes in zehn Provinzen (1316/1937) und die Eröffnung einer Tabakfabrik (1316/1937), die auf diese Weise explizit dem Schah zugeordnet werden und als Teil seiner Biographie erscheinen. Zudem suggeriert der Lebenslauf auf diese Weise, dass militärische Stärke die Grundvoraussetzung für die Schaffung des zivilen Lebens darstellte. Die enge Verwobenheit zwischen der Biographie und dem Schicksal der iranischen Nation erzeugt einen Eindruck der Omnipräsenz des Herrschers und blendet andere politische Akteure aus. Gelegentlich werden passivische Formulierungen genutzt, um Rizā Šāhs herausragendes Agieren zu charakterisieren und dem Handeln einer anonymen Masse gegenüberzustellen. So heißt es über eine oppositionelle Bewegung in Gilān südlich des Kaspischen Meeres: „Danach wurden in Gilān die Čangalīyān bekämpft“¹⁶ und erst am Ende des Absatzes: „Viele Menschen flüchteten [aus Aserbaidschan] nach Tīhrān und Qazwīn, einige sogar zu Fuß. Schließlich griff Rizā Šāh ein, und der Aufstand flaute ab.“¹⁷ Das durch Auslassung der eigentlich entscheidenden Ereignisse beschleunigte Erzähltempo verstärkt den Anschein einer

¹⁴ Ibid. 8.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. 24.

¹⁷ Ibid.

singulären Kraft, die vom Schah ausgeht. Das *Compendium Heroicum* stellt fest, dass in heroisierenden Narrativen „der Held als individueller Akteur mit Gesicht, Körper, Geschlecht und Biographie“ erscheint, dessen Taten das Geschehen lenken. Andere Akteure hingegen werden ausgeblendet und somit „komplexe Wirkungs- und Handlungszusammenhänge vereinfacht“.¹⁸ Der Soziologe Tobias Schlechtriemen bemerkt außerdem, dass sich heroische Handlungsmacht dadurch auszeichne, dass sie sich auf menschliches Handeln einer Person beziehe, der die Vielen passiv gegenüberstehen, ein Handeln, das sich durch Aktivität und Stärke charakterisieren lasse.¹⁹ Schlechtriemen beobachtet, dass ein Teil des Heroisierungsprozesses darin bestehe, dass die Akteurschaft auf die eine Figur im Zentrum konzentriert und ihr der Tendenz nach die ganze Aktivität zugeschrieben wird.²⁰ Hierin wird die simplifizierende Erzählweise von Held-*innengeschichten* deutlich, die dazu geeignet sind, komplexe Vorgänge leicht zugängig darzustellen. Der Historiker Nafīsī kann sich dies in zweierlei Hinsicht zunutze machen: Erstens wird der Auftraggeber seiner Schrift, der Schah, dadurch in seiner Singularität bestärkt und zweitens sein Narrativ von störenden Faktoren bereinigt, die die von ihm erzählte Geschichte komplizierter und damit weniger eingängig machen würden. Rīzā Šāhs Strategien oder Handlungen, die dazu führten, dass die Unruhen niedergeschlagen wurden, bleiben daher unberichtet und die Befriedung (geradezu magisch) in seiner Person begründet. Interessanterweise werden in dem kurzen Passus aber auch die internen Differenzen der Gruppe angedeutet, worauf in der populistisch-empathischen Geschichtsschreibung i. d. R. verzichtet wird, die wahlweise den britischen oder den Angriff der iranischen Zentralregierung als kausal für die Niederschlagung der Bewegung sieht.²¹ Die Briten werden von Nafīsī ausgeblendet, und stattdessen wird die polyphone Konfliktsituation hervorgehoben. Das verstärkt den Eindruck, dass Iran sich in einer chaotischen wie gefährlichen Situation wiederfand, die mit dem endgültigen Scheitern der Konstitutionellen Revolution (ca. 1284-1290/1905-19011) und der Unfähigkeit der Politiker während des Ersten Weltkrieges, eine gemeinsame Stoßrichtung zu finden, ihren Ausgang genommen haben soll. Rīzā Šāh wird somit als einheitsstiftende Gründerfigur inszeniert, die durch militärische Stärke innenpolitische Sicherheit und außenpolitische Unabhängigkeit erlangte.

Die Rechtfertigung von Rīzā Šāhs Militarismus scheint auch in zunächst als zivil zu bezeichnenden Bereichen auf, was den bereits im tabellarischen

¹⁸ CH, Heroisierung.

¹⁹ CH, Handlungsmacht.

²⁰ Ibid.

²¹ Afary 1995: 11.

Lebenslauf erweckten Eindruck bestätigt. Die Landwirtschaftsreformen beispielsweise konnten nach Ansicht Nafīsīs erst verwirklicht werden, nachdem das Land befriedet war. Denn „die Banditen waren die Feinde der Landwirtschaft“²² was dazu führte, dass es in den Jahrhunderten zwischen dem Ende der Šafwīdenherrschaft und dem Beginn der Pahlawī-Zeit Missernten und Hungersnöte gegeben habe. Gleiches gilt für die „Errettung der Menschen aus dem nomadischen Leben“²³ die immer wieder aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet wird und nicht nur für das Land, sondern auch für die Nomad·innen selbst von Vorteil gewesen sein soll, da diese zuvor keine Perspektive im Leben hatten, als „ein Zelt in der Wüste aufzuschlagen“, und daher nicht an der Gesellschaft partizipieren konnten.²⁴ Insgesamt stellt Nafīsī daher fest:

Darum sind die Militärreformen die wichtigsten Arbeiten, die Rīzā Šāh während seiner Amtszeit umsetzte. Man sollte im Kopf behalten, dass das Wort Reform jedoch unpassend ist, da Reform bedeutet, dass etwas Vorhandenes verbessert oder verändert wird. Aber eigentlich bestand kein wirkliches Militär zur Qāğārenzeit und es musste aus dem Nichts neu erschaffen werden.²⁵

Nicht nur die Themen, auch der Duktus ist martialisch. So spricht Nafīsī in amikalen Zusammenhängen, wie beispielsweise der Familie, ebenfalls von Zerstörung, Beseitigung und Auslöschung,²⁶ wodurch der Eindruck erzeugt wird, dass Rīzā Šāh die Bevölkerung vor einer ubiquitären, bis in das Privateste hineinreichenden Bedrohung errettet hat. Gleichwohl fällt auf, dass das Militär selbst sowie Rīzā Šāhs Auftreten ohne nähere Hinweise auf Gewalt auskommen. Die Gewaltanwendung wird auf Seiten der Banditen, Nomaden und teils ausländischen Kräfte verortet. Zwar wird die Beschaffung von Waffen und der Ausbau des Militärs betont und als grundlegend für die Sicherheit betrachtet, doch gleichzeitig der Eindruck erzeugt, es handle sich hierbei um träge Gegenstände, deren Vorhandensein selbst Ordnung produziere. Die permanente Assoziation von Rīzā Šāh mit Frieden blendet das gewaltvolle Handeln im Vorlauf der Befriedung aus. Statt dessen handelt es sich um eine Abschaffung der Gewalt durch scheinbar magische Mittel, wie es schon der oben zitierte Passus über die Ğangalīyān gezeigt hat. Deutlich wird dies nicht zuletzt bei der Beschreibung der Qualitäten der Wehrpflicht, die Nafīsī hauptsächlich in Förderung von Bildung, Nationalgefühl und – dank körperlicher Ertüchtigung – Gesundheit sieht.²⁷ Eine Ausbildung im Waffengebrauch oder gar die gesundheitlichen Schä-

²² Nafīsī 1344/1965-66: 78.

²³ Ibid. 79.

²⁴ Ibid. 62.

²⁵ Ibid. 31.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid. 27.

den bis hin zum Verlust des Lebens im Falle von Kampfhandlungen finden keinen Eingang in Nafīsīs Darstellung, auch nicht in Form eines positiv konnotierten Begriff des Martyriums. Er rezitiert die Verse:

Das Vaterland ist dort, wo keine Schlacht stattfindet
und niemand mit niemandem im Streit liegt.²⁸

Die Gewaltanwendung wird also, wie aufgezeigt, einerseits durch die Kriminalisierung der Gegner, andererseits durch Bagatellisierung bzw. Auslassung legitimiert. Sein Sohn bestätigt in seiner Autobiographie diese Perspektive und konstatiert, dass die Machtergreifung Rīzā Šāhs ein „virtually bloodless coup“²⁹ war, was freilich auch an der Schwäche der Vorgängerregierung gelegen haben soll. Diese Beobachtung ist umso bemerkenswerter, als die Autor-innen des *Compendium Heroicum* konstatieren, dass Held-*innenerzählungen* die Möglichkeit böten, zu bestimmen, welche Gewalt als ehrenhaft, gerecht oder erforderlich erscheint. Damit zusammen hängt allerdings die Feststellung, dass physische Gewalt als eine Machtaktion wesensmäßig nach ihrer Legitimation strebe. Legitimierung *durch* Gewalt stehe damit im reziproken Verhältnis zur Legitimierung *von* Gewalt.³⁰ Der explizite Verweis auf die Anwendung von Gewalt würde hier jedoch auch einen Hinweis auf die Gewaltanwendung gegenüber der eigenen Bevölkerung, d. h. der Nation, beinhalten und ist nicht heroisierbar, mithin unerzählbar. Muḥammad Rīzā Šāhs Erinnerungen an die Zeit nach der Abdankung seines Vaters zwei Jahrzehnte nach dem ‚unblutigen Machtwechsel‘ bestätigt dennoch die Eroberungsleistung als Aspekt der Befriedung des Landes und macht damit das Spannungsfeld sichtbar, in dem sich der Themenkomplex Gewalt bewegt. Durch die ungewiss scheinende Zukunft und die Anwesenheit der Alliierten, notiert Muḥammad Rīzā Šāh, entstand ein vorübergehendes Machtvakuum im Land, dass die *tribes*, die sein Vater noch entmachtet hatte, nutzten, um sich wieder zu bewaffnen. Sie begannen die Dörfer mit geschmuggelten Waffen zu plündern, bis es Muḥammad Rīzā Šāh gelang, Frieden zu stiften.³¹ Einerseits wird hier Rīzā Šāhs Handeln endgültig gerechtfertigt, indem darauf verwiesen wird, dass bereits ein kurzes Nachlassen des Zentralstaates zu Gewaltexessen führte, andererseits vermeidet Muḥammad Rīzā Šāh so, hinter seinem Vater zurückzustehen. Hier scheint die Eroberung als tradiertes Motiv legitimer Herrschaft durch, und es gelingt dem Sohn, dieses Element so in die Erzählung zu verweben, dass es sowohl den Dynastiegründer legitimiert als auch die Vorstellung negiert, er habe das Land nur ererbt und nicht erworben.

²⁸ Ibid. 51.

²⁹ Pahlavi 1961: 39.

³⁰ CH, Gewalt und Heldenstum.

³¹ Pahlavi 1961: 76.

Neben der expliziten Heroisierung von Rīzā Šāh identifiziert Nafīsī auch heroische Vorbilder, die, wie bereits erwähnt, die Monarchie als System legitimieren und Rīzā Šāhs Handeln als einer natürlichen Gesetzgebung folgend erscheinen lassen.

Heroische Herrscher der Vergangenheit

Rīzā Šāhs Strategie erscheint damit nicht beispiellos, sondern wiederholt im Gegenteil die Geschichte, indem an die Vorvergangenheit angeknüpft wird. Diese Erzählstrategie ermöglicht es Nafīsī, die teils dramatischen Veränderungen der letzten hundert Jahre einerseits als zukunftsgewandt, andererseits als traditionsverbunden zu inszenieren. Das Neue, so der beruhigende Unterton, ist nicht neu, sondern die Errettung der Vergangenheit unter den veränderten Vorzeichen der Gegenwart. So veränderte etwa die Kalenderreform, die Rīzā Šāh – zu dem Zeitpunkt noch Premierminister – an Naurūz 1304/1925 durchführte, zwar die Zeitrechnung, doch ein derartiger Beschluss selbst sei durchaus bekannt gewesen, zumal die Herrscher, die solche Anpassungen vorgenommen hatten, stets in besonders ehrbarer Erinnerung gehalten worden seien. Dies zeige sich darin, dass die Kalender jeweils nach Herrschern benannt wurden, wie im Falle Yazdigird III. und Ğalāl ad-Dīn Šāh Salḡuqqī. Sie brachten Ordnung in die Zeit und sicherten, dass Naurūz auf die Tagundnachtgleiche fiel.³²

Nafīsīs Erwähnung der Kalenderreform verweist auf einen größeren gesellschaftlichen Diskurs, der einige Jahrzehnte um die veränderten Verhältnisse, Wahrnehmungen und damit auch Messungen von Zeit kreiste und bis heute noch nicht verwunden ist. Hamid Dabashi räsoniert in seiner kürzlich (2021) erschienenen Arbeit über den Intellektuellen Ğalāl Āl-i Āḥmad über seine persönliche Haltung zu den verschiedenen Kalendern, in denen er sich im Laufe seines Lebens bewegt hat, und ihren politischen Implikationen:

The fact that I signed my first reading of the book [*Sangī bar Gūrī*] in the Persian calendar very much describes my state of mind as a graduate student and a recent immigrant still living according to the calendar of my homeland while living in the US. More than forty years into my life in the US, I have now completely lost contact with both the Islamic and the Persian calendars, except for academic and scholarly purposes. The colonial conquest of the times of our lives has by now in fact reversed itself. The postcolonial world has confiscated the commonality of that European/Christian calendar to strike a chord of solidarity among all of us in Asia, Africa, and Latin America. That fact and the full recognition of its veracity is one fundamental

³² Nafīsī 1344/1965-66: 62.

difference between me and Al-e Ahmad. He was too close to the particularity of his nations encounter with the tragedy to realise we have triumphed over it.³³

Dabashis Ausführungen verdeutlichen, dass die Kalender einen Schnittstelle zwischen Politik und Gesellschaft kennzeichnen. Die Neujustierung von Chronologie und Zeit stellte bereits unter Nafīsī und seinen Zeitgenossinnen entsprechend nicht nur in der politischen Sphäre einen zentralen Aspekt dar, sondern manifestierte sich einerseits in der ausgeprägten wissenschaftlichen Beschäftigung mit Kalendern und andererseits in der scheinbaren Willkür der verwendeten Zeitrechnungen in historiographischen Texten. Ersteres deutet sowohl auf ein sich veränderndes Zeitverständnis hin, als auch auf das oben beschriebene Bewusstsein dafür, an einer Zeitenwende zu leben, die eine Neujustierung der Zeitrechnung erforderlich machte. Der Intellektuelle Ḥasan Taqīzāda (1257-1348/1878-1970), ein profunder Forscher in Kalenderfragen, erachtete die unterschiedlichen Zeitrechnungen als Instrument, um verschiedene Zivilisationen abzugrenzen.³⁴ Denn an der Zeitrechnung werde deutlich, welche besondere Vorstellung eine Gesellschaft von sich selbst und ihrem Ort in der Zeit hat. Die Auseinandersetzung mit den europäischen Quellen, aber auch europäischen Sekundärquellen, die die christliche Zeitrechnung verwendeten, bestärkte die Wahrnehmung, in einer eigenen Zeit, mithin einem abgegrenzten Kulturreich zu leben. Der aufkommende Nationalismus stellte jedoch auch die Validität dieser eigenen Zeitrechnung in Frage. Nachdem neuere archäologische Forschung im großen Maßstab eine bis dato weitgehend unbekannte *Geschichte* zutage gefördert hatte, schien eine Rekapitulierung der herkömmlichen Zeitrechnung notwendig. Wie Tavakoli-Targhi es auf den Punkt bringt, ging damit auch eine veränderte Vorstellung historischer Abläufe einher:

The narratological centrality of the entity 'Iran' signified the emergence of a new conception of historical time that differed from the prevalent cyclical arrangement found in chronicles. (...) Making Iran the 'ultimate referent' for the sequence of historical events allowed for the emergence of new modes of historical emplotment.³⁵

Die erwähnte Kalenderreform versprach, Sicherheit über die nationale Zeit in Abgrenzung zum islamischen Mondkalender zu bringen, der zunehmend mit einem nicht-iranischen Kulturreich assoziiert wurde. Entsprechend war es auch ein Anliegen der Geschichtswerke, Ordnung in die Zeit zu bringen, und vor allem Überblicksgeschichtsschreibung zielte darauf ab, den Ablauf der Ereignisse festzuhalten und festzulegen. Durch die Verwendung mehrerer Kalender innerhalb eines Texts entstand eine multidimensionale Zeit-

³³ Dabashi 2021: 83.

³⁴ Ansari 2012: 58.

³⁵ Tavakoli-Targhi 2001: 97.

sicht. Unterschiedliche Kalender können innerhalb einer Gesellschaft für unterschiedliche Zwecke benutzt werden und erschaffen je nach Kontext eine variierende Verortung und knüpfen insofern an verschiedene Wissensbestände an. Nafīsī – wie auch andere Autoren – orientiert sich weitgehend an den Quellentexten³⁶ und macht damit deutlich, dass er sich in den christlichen wie auch den islamischen Zeitrechnungen zurechtfindet.³⁷ Spätestens der Versuch, den islamisch konnotierten iranischen Kalender ebenfalls zu verwerfen und gegen eine königliche (*śāhī*) Zeitrechnung einzutauschen, macht deutlich, dass die Frage über Jahrzehnte hinweg gegenwärtig war. 1355/1976 erließ Muḥammad Rīzā Šāh eine neue Zeitrechnung, basierend auf dem reformierten Kalender seines Vaters, aber rechnend ab einem möglichen Beginn der Regierungszeit von Kyros dem Großen (r. ab 559 v. Chr.).³⁸ Zwar wurde der Kalender bis zur Revolution beibehalten, fand aber bekanntermaßen kaum Zuspruch, und nicht einmal in den Staatsverlagsschriften wird die Anwendung der neuen Zeitrechnung konsequent verfolgt. Im ultra-nationalistischen Lager gab es dennoch Rechtfertigungsdruck, was ursprünglich überhaupt die langjährige Verwendung des Mondkalenders begründet habe. Naṣr ad-Dīn Šāh Husain konstatiert beispielsweise in seiner kurzen Monographie *Die Besonderheiten der iranischen Kultur und ihr Einfluss auf die Unabhängigkeit des Landes*, dass der islamische Mondkalender eine iranische Kulturleistung sei und die Araber zuvor gar keinen Kalender kannten, sondern sich jeder Stamm an den großen Ereignissen seiner eigenen Vergangenheit orientierte³⁹ – ein Gedanke, der auch bei dem Kunsthistoriker Azārtāš Azārnūš auftaucht.⁴⁰ Beide Autoren gehen denn auch selbst der Frage nach, wann welcher Kalender Anwendung findet und inwieweit diese Kalender Ausdruck der eigenen kulturellen Anschauungen und Leistungen sind. Die Verquickung dieser sich aus unterschiedlichen Traditionen speisenden Zeitvorstellungen bringt aus ihrer Sicht wiederum Neues hervor. So sei Naurūz das iranische Nationalfest *par excellence*, und sein vorislamischer, mithin genuin iranischer Charakter findet stets besondere Betonung, ja, es sei „das einzige wirklich alte Fest aus der Antike“⁴¹ Anders stehe es um die einzige Tage vor Naurūz gefei-

³⁶ Nafīsī 1335/1956: *ha*.

³⁷ Dieser Gedanke sollte freilich nicht überstrapaziert werden, schließlich ist es auch keine ganz mühelose Kleinarbeit, Kalenderdaten hin und her zu rechnen. Jedoch ist es ein grundsätzlicher Hinweis, dass Nafīsī (und andere) sich in mindestens drei Kalendern (*hiğrī qamari*, *hiğrī şamsī*, *milādī*) orientieren konnten. Gelegentlich wurde auch der julianische Kalender verwendet, meist bezieht sich *milādī* jedoch auf den gregorianischen Kalender.

³⁸ Mit der zeitgenössischen Setzung dieses Terms ging der Schah übrigens sehr offen um.

³⁹ Husain 2536/1356/1977: 42.

⁴⁰ Azārnūš 1354/1975: 6 ff.

⁴¹ *Ibd.* 6.

erte *čahāršamba-sūrī*, die sich laut Azarnūš „zweifellos nach der Islamisierung verbreitete, da Iraner-innen Wochentage erst seit islamischer Zeit nach dieser Art zählen“.⁴² Zuvor habe jeder Monat einen Namen und jeder Tag innerhalb der Monate einen Namen gehabt. Das Konzept der Woche hingegen habe sich erst durch die *futūhāt*, die islamischen Eroberungen in der Spätantike, in Iran etablieren können.⁴³ Inzwischen wird die *čahāršamba-sūrī* mehr noch als das Neujahrsfest als genuin anti-islamisch verstanden und von der Islamischen Republik entsprechend inszeniert.⁴⁴ Nafīsīs Darstellung von Rīzā Šāhs Kalenderreform als königlicher Akt bzw. Merkmal von Königtum verfestigt sich folglich über die Jahrzehnte. Rīzā Šāh erfüllt die von Nafīsī postulierten Maßstäbe von Herrschaft, indem er Sicherheit und Ordnung über die Zeit sowie in der Zeit bringt, und setzt damit selbst die Maßstäbe für seine Nachfolger. Die kalendarische Ordnung blieb in den folgenden Jahrzehnten insofern strittig, als sie die zentrale Frage der Unabhängigkeit und damit der Souveränität berührte, mit der das Verständnis der eigenen Vergangenheit verwoben war.

Nicht nur in der Reformation des Kalenders, sondern auch in anderen Aspekten wiederholt Rīzā Šāh das ehrenvolle Verhalten seiner Vorgänger:

Die Verwaltung der Šafawīden war für die damalige Zeit die beste der Welt. Besonders unter Šāh ‘Abbās I. wurde das Land Iran, das damals die doppelte Größe von heute hatte, in aller Gerechtigkeit verwaltet, war ruhig und sicher. [Erst] als die Šafawīden in Folge von Revolutionen (*inqilāb-hā-yi dāhili*) zerschlagen wurden, fiel das Land in die schlimmste Phase des Chaos‘ und der Anarchie.⁴⁵

Der zitierte Passusbettet die Verwaltungsreformen der Ersten Pahlawī-Zeit in einen größeren Zusammenhang der iranischen Geschichte ein und deutet diese als Wiederherstellung eines vormaligen Zustandes. Der Verweis auf Šāh ‘Abbās I. etabliert die Vorstellung, dass Monarchen Frieden und Sicherheit herstellen, so dass die Unterstellung, Rīzā Šāh habe nach einer langen Phase der Unruhe und Gewalt das Land befriedet, ihn als Monarchen erkennbar macht und garantiert, dass er sein Amt rechtmäßig bekleidet. Sein Handeln ist mithin keineswegs contingent, sondern erfüllt historisch vorgesehene Abläufe, die an bestimmte Rollen geknüpft sind. Frieden und Sicherheit sind an einen funktionierenden und durchsetzungsfähigen Zentralstaat gekoppelt, der in dem Passus als Verwaltung zu Tage tritt. Dieser ist darüber hinaus mit einer Königsfigur identifiziert. Diese Feststellung wird von Nafīsī regelmäßig in verschiedenen Variationen wiederholt, wobei die Königsfigur zumeist im Mittelpunkt steht. Außerdem zeichnen sich die

⁴² Ibid. 7.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Funke 2017: 276–286. Funke zeigt und analysiert einige spektakuläre Darstellungen giftgrüner Dämonen, die Ausgeburten des Neujahrsfestes sein sollen.

⁴⁵ Nafīsī 1344/1965–66: 34.

Textabschnitte durch eine enorm beschleunigte Erzählzeit aus. So konstatiert Nafīsī beispielsweise innerhalb eines Absatzes, dass es Šāh ‘Abbās und Nādir Šāh gelang, Sicherheit herzustellen,⁴⁶ und gibt so eine raffende Darstellung einiger Jahrhunderte. Teil der Erzählstrategie ist es, die Phasen der Unruhe und Unsicherheit gesichtslos und passivisch zu halten: „*pas az ān andak andak Ṣafawīyān nātawān šudand wa az gūš-u kinār sarkišān bar-hāstand wa muntahī bi-fitna-yi Afġān šud*“.⁴⁷ Hier werden keine Personen namentlich aufgeführt, lediglich wird auf die Dynastie und die Afghanen als unspezifische Gruppe verwiesen. Allerdings werden die beiden Monarchen explizit benannt, so dass der Anschein erweckt wird, vor allem die Abwesenheit einer starken Persönlichkeit wäre kausal für die „dunklen Tage“⁴⁸ Irans. Die regelmäßige Erwähnung Nādir Šāhs verweist auch auf eine gute Kenntnis der königlichen Familie selbst, die durch mannigfaltige Vernetzung etabliert ist.⁴⁹ So konstatiert Milani, dass jener König und Eroberer Rīzā Šāhs „great hero“⁵⁰ war, da er Iran vereinte und versucht hatte, die Freiheiten des Klerus zu begrenzen.

Rīzā Šāhs zentrale heroische Taten bestehen, wie bereits ausgeführt, in der Befriedung des Landes, der Sicherung seiner Grenzen nicht nur gegen militärische Feinde, sondern vor allem gegen subtilere Formen der Einflussnahme durch ausländische Kräfte, und im Ausbau des Staates durch Reformen und die Bereitstellung der Infrastruktur. Die ihm zugeschriebenen heroischen Eigenschaften werden, wie oben ausgeführt, durch die Assoziation mit verschiedenen historischen Persönlichkeiten aufgerufen. Daher weisen die Taten Rīzā Šāhs jeweils verschiedene Vorläufer auf. Der scheinbar arbiträre Rückgriff auf diverse Ereignisse und Epochen der Vergangenheit erschafft multiple Verknüpfungen und damit eine breite Verwurzelung der Pahlawis in der iranischen Geschichte. Rīzā Šāh wird durch diese Mannigfaltigkeit der Bezüge als exzeptionell selbst unter den großen Männern der Geschichte konzipiert, da ihre Taten in Rīzā Šāh zu kulminieren scheinen. Dabei werden gezielt Eigenschaften mit ihm in Verbindung gebracht, die als Voraussetzung zur Bewältigung der oben genannten Aufgaben gelten sollen und seine Leistungen plausibilisieren:

⁴⁶ Ibid. 19.

⁴⁷ Ibid. Hervorhebung SSt. Übers.: „Danach wurden die Ṣafawiden zunehmend machtlos und erfuhrten in allen Regionen des Landes Niederlagen, was im Bürgerkrieg der Afghanen endete.“

⁴⁸ Nafīsī 1344/1965-66: 19.

⁴⁹ Nafīsīs Onkel, Mu’adib Nafīsī, beispielsweise war der letzte Leibarzt des Schahs (Milani 2011: 43), der allerdings bereits vor der Abdankung in Ungnade fiel (ibd. 91). Er reiste mit dem Kronprinzen in die Schweiz und verbrachte dort mit ihm die Jahre am Internat. Pahlavi 1961: 59.

⁵⁰ Milani 2011: 32.

Notwendig für diese Aufgabe [Sicherheit herzustellen] ist vor allem ein starker Wille, eine feste Absicht und unerschütterliche Standfestigkeit und Schaffenskraft, wie sie nur selten in großen Männern versammelt ist.⁵¹

Diese Eigenschaften ermöglichen es Rīzā Šāh, die großen Männer der Vergangenheit zu übertreffen, beispielsweise im Aspekt der innenpolitischen Sicherheit. Die Autor·innen des *Compendium Heroicum* haben in ihrem *lemma* zur Präfiguration festgestellt, dass diese Überbietung ein zentrales Element sei: Das Überbietungsverhältnis zwischen Ausgangsfigur und Zielfigur sei geeignet, eine „Erfüllung einer im Präfiguranten angelegten Verheißung erscheinen zu lassen.“⁵² Diese scheinbare Erfüllung bestärkt auch Rīzā Šāhs Legitimität. Nach Ansicht Nafīsīs könne jeder, der ein wenig die militärische Geschichte Irans studiere, feststellen, dass Iran stets ein Land mit einem Heer war, angefangen von der Zeit der Achämeniden, den Partthern und den Sāsānīden, aber auch in allen folgenden Epochen seiner alten Geschichte bis zur Zeit der Ṣafawīden, Nādir Šāh und Karīm Zand Ḥān. Dieses schützte nicht nur die Grenzen des Landes, sondern gebot auch den Rebellionen und Aufständen im Inneren des Landes Einhalt.⁵³ In Nafīsīs *Die zeitgenössische Geschichte Irans* weist er darauf hin, dass ein bedeutender Fehler von Šāh ‘Abbās, der letztlich zum Niedergang des Reiches führte, die Verkleinerung der Qizilbāš gewesen sei. Der Machtverlust dieser Schutztruppe der Ṣafawīden habe die Bewaffnung anderer Stämme, insbesondere der Afghanen, begünstigt, die schließlich Isfahan plünderten.⁵⁴ Rīzā Šāh reiht sich mit seinem starken Fokus auf das Militär also in die Riege dieser großen Männer und Dynastien ein, vollendet darüber hinaus jedoch auch angefangene Projekte, wie im Falle der iranischen Marine:

Es folgte der Aufbau der Marine, welche im Jahre 1311 [1932/33] soweit fortgeschritten war, dass der erste Seekrieg am Persischen Golf stattfand. Dieser Punkt ist für die iranische Geschichte ebenfalls von großer Bedeutung, denn Iran ist im Süden mit dem Indischen Ozean verbunden, und der hat eine große Bedeutung für den Handel und die Wirtschaft des Landes. In der langen Geschichte Irans hat es niemals eine starke, schlagkräftige Marine gegeben. In der Zeit der Achämeniden bat man die Griechen um Beistand aus dem Phönizischen Meer, und auch die Sāsānīden, die ein, zwei Kriege auf dem Meer führten, erbaten ebenfalls von anderen Hilfe. In der Zeit von Šāh ‘Abbās I. unterstützte die englische Flotte Iran im Krieg gegen Portugal. Nādir Šāh, der auch die Absicht hatte, eine Marine zu erschaffen, brachte diese Arbeit nicht zu Ende. Also wurde die erste Marine Irans in diesen [heutigen] Tagen erschaffen.⁵⁵

⁵¹ Nafīsī 1344/1965-66: 26.

⁵² CH, Präfiguration.

⁵³ Nafīsī 1344/1965-66: 26.

⁵⁴ Nafīsī [1335]/1956: 23. Freilich verbirgt sich da auch eine Warnung.

⁵⁵ Nafīsī 1344/1965-66: 32. Auch Muḥammad Rīzā Šāh betont in dem Interview mit Karanjia noch 1977, dass sein Vater die Marine und Luftwaffe gegründet habe, sowie den Rest der Armee stark reformiert bzw. iranisiert habe. Ganz im Stile des Schahs spricht er von „laid foundation“ und lässt damit Platz für seine eigenen Leistungen. Karanjia 1977: 50.

Der Absatz erhöht nicht nur Rīzā Šāh, sondern durchbricht auch den Verdacht einer zyklischen Geschichte, die ausschließlich von der Wiederholung lebt. Dies implizierte schließlich, dass Iran irgendwann wieder der Dekadenz anheimfallen würde. Es gilt also keineswegs, sich zurück in die Vergangenheit zu bewegen, sondern die nationalen Aufträge, an denen die Vorfäder scheiterten, zu vollenden, gewissermaßen den verlorenen Faden wiederaufzunehmen. Das erstreckt sich nicht nur auf die Verwirklichung lang gehegter Pläne, sondern auch auf die Überwindung bereits verkrusteter Gefangenheiten, die seine Vorgänger nicht zu beseitigen vermochten. Dies zeigt sich eindrücklich in dem Abschnitt über die Bekleidungsvorschriften für Frauen:

Die Befreiung der Frau und Abschaffung des *hijābs* erfolgte am 17. Daimāh 1314 [1936]. Man kann wagen zu behaupten, dass nirgends eine solch schwierige Aufgabe mit einer solchen Leichtigkeit vollbracht wurde und alle Welt zum Staunen brachte. Es besteht kein Zweifel, dass der große Mann, der dies veranlasste, selbst wenn er keine anderen großen Taten vollbracht hätte, stets zu den bedeutendsten Männern der iranischen Geschichte gezählt würde.⁵⁶

Der nachfolgende Textabschnitt offenbart, dass Rīzā Šāh mit seiner Reform keineswegs eine europäisierte Neuerung eingeführt habe, sondern den (vermeintlich) ‚arisch‘-zivilisatorischen Urzustand, von dem die Iranerinnen im Laufe der Geschichte durch (eine postulierte) ‚semitische‘ Infiltrierung abgerückt waren, wiederhergestellt habe. Obwohl Nafīsī nicht explizit darauf hinweist, bedeutet dies, dass der Schah auch hierin seine Vorgänger überbietet, das heißt, ein höheres Maß an Fortschritt erzielt, in dem er eine stärkere Verbundenheit mit den (vermeintlichen) iranischen Traditionen an den Tag legt. Dieses Paradox soll Rechtmäßigkeit erzeugen und zeigt, wie apologetisch die Schrift gleichzeitig ist. Die Verherrlichung des Schahs orientiert sich auch und ohne, dass kritische Stimmen jemals zitiert oder erwähnt werden, an Positionen von oppositionellen Strömungen, die entkräftet bzw. delegitimiert werden sollen, und weist daher, wie es bereits im Falle der Kalenderreform gezeigt wurde, mannigfaltige Verwobenheiten mit langfristig aktuellen Diskursen der iranischen Gesellschaft auf.⁵⁷ Die besonders drastische Sprache konterkariert die eigentliche Umstrittenheit dieses Gesetzes. Die Iranistin Bianca Devos bemerkt bezüglich der neuen Pahlawī-Kleidung für Männer, hinter der nicht einmal die Mitglieder der Regierung geschlossen standen,⁵⁸ dass die Leser.in propagandistischer Artikel „den Eindruck von allgemeiner Begeisterung und Akzeptanz bekom-

⁵⁶ Nafīsī 1344/1965-66: 56.

⁵⁷ Vgl. auch den Satz: „Kein billig denkender Mann (*mard-i munṣif*) in einer Ecke dieser Welt könne verleugnen, dass ...“ Nafīsī 1344/1965-66: 56.

⁵⁸ Devos 2006: 27.

men“⁵⁹ sollte. Dabei sei anfangs nicht einmal Rizā Šāh selbst frei von Skepsis gegenüber der europäischen Kleidung gewesen.⁶⁰ Der Stil des zitierten Passus weist damit Parallelen zur Rezeption anderer historischer Ereignisse auf. Etwa das Massaker des religiösen Führers Muqanna‘ (2./8. Jh.) an seinen Anhänger-innen und der anschließende Selbstmord stellen potenziell dessen Heroisierung in Frage, da sowohl Massenmord als auch Selbstmord im schiitischen Kontext als sündhaft (*ḥarām*) gelten. Um dem entgegenzuwirken, nahm Nafīsī in seiner Kurzgeschichte über die historische Heldenfigur eine besonders deutliche Bewertung vor. Er leitet die Schilderung der eigentlichen Entscheidung und Durchführung untypisch abschweifend ein, um die Leser-in darauf vorzubereiten, dass

jener *pahlawān-i niqāb-pūš*,⁶¹ jener *ḡawānmard-i sifid-ḡāma-yi* dilir,⁶² den nichts, nicht einmal Millionen tyrannischer Söldner, das Fürchten lehrte, dort am Rande jenes Brunnens am Fuße des Berges eine Entscheidung traf, wie sie in 1.200 Jahren nicht gewagt wurde. (...) Noch kein Mensch hatte eine Tat von solcher Größe durchzuführen vermocht. [Doch] sein iranisches Blut (*rag-i irānī-yi way*) erlaubte es ihm nicht, sich selbst und seine Nächsten in die Hände der *nā-ḡawānmardischen* Araber fallen zu lassen.⁶³

Ähnlich verhält es sich in dem Abschnitt über das Kopftuchverbot, in dem die massive Umstrittenheit, die letztlich zum Scheitern der Initiative führt, übergeangen wird.⁶⁴ Man kann folglich davon ausgehen kann, dass Sa‘id Nafīsī in der radikalen Überhöhung eine grundsätzliche Strategie zur Darstellung von kontroversen Sachverhalten sah, mit dem Ziel, divergierende Stimmen mundtot zu machen, gewissermaßen mit rhetorischem Pomp zu übertönen. Nafīsī blendet die eigentliche Gewalthandlung aus, ganz wie es schon für tatsächliche Kriegshandlungen gezeigt wurde. Die Konstruktion der Darstellung soll zudem das Fortschrittsversprechen einlösen und suggeriert, dass Rizā Šāh der Vollbringer der heroischen Pläne seiner Vorgänger ist.

Damit die Präfiguranten, auf die Nafīsī rekurriert, ihren Zweck innerhalb der Legitimationsstrategie erfüllen, müssen sie allerdings selbst als bedeutende Persönlichkeiten etabliert werden. Wie deutlich wurde, definiert die Größe ihrer Leistungen die Größe Rizā Šāhs Leistungen und naturalisiert diese. Dabei kann Nafīsī an Narrative über Herrscher anknüpfen, die spä-

⁵⁹ Ibid. 26.

⁶⁰ Ibid. 33.

⁶¹ Übers. etwa „verschleierter Held“.

⁶² Übers. etwa „tapferer, weißgekleideter Held“.

⁶³ Nafīsī 1334/1955: 26.

⁶⁴ Tatsächlich wurde das Gebot von einigen drastischen Maßnahmen begleitet; u. a. war es Prostituierten verboten sich zu entschleieren, damit Frauen sich ohne Schleier gar nicht erst auf die Straße trauten, da nun mit Schleier gesehen zu werden – so die Hoffnung des Gesetzgebers – als ehrenrührig empfunden werden konnte. Shakibi 2020: 124.

testens seit der Qāğārenzeit heroisiert worden sind. Die von ihm genannten Könige wie Šāpūr I., Šāh ‘Abbās I. und Karīm Ḥān Zand dienten auch schon der Vorgängerdynastie dazu, den Eindruck einer andauernden Institution zu erzeugen und durch die Kombination aus prä-islamischen und islamischen Herrschern ein Idealbild persischen Königtums zu zeichnen.⁶⁵ Die daher rührende Vertrautheit der Argumentation verstärkt ihre Plausibilität für die Leser·in und zeigt auf, dass auch Nafīsī sich in seinem Nachdenken über Herrschaft auf tradierte Muster verlassen und diese neu arrangieren konnte.

Nafīsīs Riżā Šāh rettet die iranische Vergangenheit auch in alltäglich erfahrbaren Bereichen, wodurch ebenfalls auf Vorwissen der Leser·in aufgebaut wird. Beispielsweise stellt er hohe „Summen zur Restauration des ṣafawīdischen Viertels in Isfahān“⁶⁶ bereit. Nafīsī verdeutlicht auch hiermit, dass Riżā Šāh sich explizit in der Nachfolge jener ṣafawīdischen Monarchen sieht, die Ordnung, Frieden und Gerechtigkeit hergestellt hatten. Da das Viertel über die Jahre hinweg zu einem bedeutenden touristischen Reiseziel avancierte, konnte sich die Leser·in gegebenenfalls selbst davon überzeugen, dass die Pahlawīs eben nicht einer europäischen Moderne entgegenseilten, sondern Fortschritt im Sinne der Nation und in Übereinstimmung mit ihrer Geschichte brachten. Nafīsī definiert auf diese Weise die Kriterien für eine legitime Herrschaft und naturalisiert sie durch Vergangenheitszuschreibungen.

Die beschriebene Parallelisierung von Königsfiguren hat nachhaltig das Denken über die rezente iranische Geschichte geprägt. Abbas Amanat schreibt noch 2017, dass Riżā Pahlawī der einflussreichste Herrscher seit Ismail I. sei, und bringt ihn mit dem umfangreichen Wandel durch Reformen in Verbindung, die die ṣafawīdische Gesellschaft, Kultur und Ökonomie betrafen.⁶⁷ Die Eroberer- und Reichsgründerfigur ist bereits in der Ersten Pahlawī-Zeit so erfolgreich in Riżā Šāhs Nähe gerückt worden, dass sich die Reproduktion dieses Wissens auch über ein Jahrhundert später noch anbietet. Auffällig ist dabei, dass es weniger um konkrete historische Persönlichkeiten geht, sondern um die Themenfelder Eroberung und Gesellschaftsreform, die relativ beliebig aktiviert werden können, solange die semantisch miteinander verknüpften Herrscher gleichermaßen mit diesen Themenfeldern assoziiert sind. Darin wiederholt sich die von Nafīsī vorgenommene mannigfaltige Verwurzelung Riżā Šāhs in der iranischen Geschichte.

⁶⁵ Grigor 2015: 231.

⁶⁶ Nafīsī 1344/1965-66: 59.

⁶⁷ Amanat 2017: 499.

Das Scheitern am Heroischen

Neben der expliziten Heroisierung von Rīzā Šāh und seinen königlichen Vorgängern stellt die Abwertung möglicher Konkurrenten und die Einbettung der Ereignisse und Handlungen in einen aus Gegensätzen gezeichneten historischen Kontext ein weiteres Element dar, um seine positiv markierten Eigenschaften zu umreißen. Der Soziologe Ulrich Bröckling schreibt:

Welche Figuren verdammt, verachtet, ignoriert oder verachtet werden, welche als schlechthin unheroisierbar gelten, das gibt Aufschluss darüber, welche Aspekte des Heroischen in einer spezifischen Konstellation besonders hervorgehoben werden.⁶⁸

Bröckling macht drei Grundmodalitäten der Negation des Heroischen aus: Die *Quantitative Privation* betreffe Figuren, die den heroischen Maßstab unterschreiten, bei der *Qualitativen Opposition* sind die moralischen Vorzeichen vertauscht, so dass die Figuren sich dem Bösen zuwenden. *Kategoriale Differenz* meint Figuren, die vom heroischen Kraftfeld unberührt bleiben.⁶⁹ Insbesondere die Qāğāren werden von Nafīsī als Kontrastfolie inszeniert, da es erforderlich war, ihre Ablösung zu rechtfertigen. Wie im Folgenden gezeigt wird, lassen sie sich unter die *Quantitative Privation* subsumieren. So bemerkt Nafīsī, dass die Herrschaft der Qāğāren einen so großen Schaden am Land verursachte wie selbst die zahlreichen ausländischen Eroberungen nicht.⁷⁰ Diese negativen Urteile führt er auch an anderer Stelle aus. In seiner *Zeitgenössischen Geschichte Irans* betont er die uniranische Herkunft der Qāğāren und ihre Geschichtsfälschungen, mit denen sie versuchten, sich als bedeutender zu inszenieren, als sie tatsächlich waren.⁷¹ Im zweiten Band konstatiert er, dass der Zustand der iranischen Gesellschaft so gewesen sei, dass jene, die sich an die „glanzvollen Tage der Šafawīden erinnerten, die Qāğāren für Fremdlinge“⁷² hielten. Die damaligen Verhältnisse, stellt Nafīsī wiederholt fest, seien heutzutage „unvorstellbar“,⁷³ so dass die dadurch entworfene Distanz geeignet ist, die Entwicklung kenntlich zu machen, die unter den Pahlawīs stattgefunden haben soll. Dabei lässt sich beobachten, dass es sich bei diesen Zuschreibungen um die Inszenierung eines Scheiterns am Heroischen handelt und nicht etwa um Gegen- oder Antiheldentum. Gegenhelden konkurrieren, nach der Definition Bröcklings, „mit den Helden auf einem antagonistischen Feld konträrer Wertordnungen und Handlungsorientierungen“,⁷⁴ während Antihelden „gegen

⁶⁸ CH, Antiheld.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Nafīsī 1344/1965-66: 15.

⁷¹ Nafīsī [1335]/1956: 25 ff.

⁷² Nafīsī 1354/1975: 144.

⁷³ Nafīsī 1344/1965-66: 10.

⁷⁴ CH, Antiheld.

die heroischen Verhaltensnormen⁷⁵ opponieren. Nichthelden hingegen „scheitern an den heroischen Anrufungen oder bleiben ihnen gegenüber immun.“⁷⁶ Die Qāgāren werden von Nafīsī also keinesfalls als Konkurrenz der Pahlawī-Dynastie explizit gemacht, sondern ihre Bedeutung wird marginalisiert. Damit entfällt auch eine Dämonisierung. Stattdessen erfolgt ihre Abwertung, wie noch zu sehen sein wird, durch latente Ridikulisierung.

Wie bereits erwähnt, betont der Historiker, dass es ausgerechnet seine Expertise in der Qāgārenzeit war, die ihn in den Augen der Zuständigen dafür qualifizierte, eine offizielle Darstellung der Pahlawī-Zeit zu erstellen. Daher wird im Folgenden darauf eingegangen, wie die Exzeptionalität Rīzā Šāhs in Abgrenzung von den Qāgāren konstruiert ist. Denn ihre Abwertung ist eine Gratwanderung, die nicht das monarchische System selbst in Frage stellen darf, auf das auch Rīzā Šāh angewiesen ist. Besonders vor dem Hintergrund der anfänglich in der Luft liegenden Frage nach der Republik stellte dies eine Herausforderung dar.⁷⁷

Nafīsī beginnt seine Erzählung mit den „dunklen Tagen Irans“⁷⁸ um die bereits im Titel versprochenen Fortschritte während der Pahlawī-Ära zu illustrieren, und verweist auch in der Folge auf die Periode der Qāgārenherrschaft als Ausgangspunkt von Rīzā Šāhs notwendig gewordem Eingreifen. Durch die Abwertung der Vorgängerdynastie gelingt es, einerseits den Machtwechsel als erforderlich zu beschreiben, da die Epoche zuvor eine Phase des „schlimmsten Abstiegs“ darstellte, die in die Auslösung der Nation zu münden drohte.⁷⁹ Andererseits werden so politische und reformerische Kontinuitäten überdeckt und – im Duktus des Textes: „Errungenschaften“ – ausschließlich Rīzā Šāh zugeschrieben. Nafīsī thematisiert zuvorderst die territoriale Integrität der Nation. Obgleich es Āqā Muḥammad Ḥān (t. 1211/1797) noch gelang, einige bedeutende Gebiete zurückzuerobern, dominierten aus Nafīsīs Sicht in dieser Zeit die militärischen Niederlagen, wie sie sich in den Verträgen von Gulistān (1228/1813) und Turkmānčay (1243/1828) manifestierten und eine Marginalisierung Irans nach sich zogen. Als besonders schmerhaft werden die Grenzverschiebungen empfunden, bei denen „ein Drittel Irans aus der Hand gegeben wurde.“⁸⁰ Die kriegerischen Auseinandersetzungen erstrecken sich jedoch auch auf die innenpolitischen Verhältnisse. Besondere Aufmerksam-

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Vgl. Kashani-Sabet 1999: 168-174.

⁷⁸ Nafīsī 1344/1965-66: 6. Augenscheinlich gibt es einen Zusammenhang zwischen europäischen Mittelalterdarstellungen und der Darstellung der Qāgāren, doch dies wäre an anderer Stelle näher zu untersuchen.

⁷⁹ Nafīsī 1344/1965-66: 6.

⁸⁰ Ibid. 12.

keit erfahren die „bewaffneten Nomaden im Norden und Süden Irans, die meistens Schützlinge von Ausländern waren und Tag für Tag dreister Straßenräuberei betrieben und Chaos stifteten.“⁸¹ Das flexible Regierungssystem der Qājāren⁸² wirkt nicht nur überholt, sondern erscheint als Wurzel allen Übels, was wiederrum das starke innenpolitische Durchgreifen Rizā Šāhs erklärbar und gerechtfertigt erscheinen lässt:

Noch schlimmer als der Zustand des Bürgerlichen Rechts war der des Strafrechts. Man kann sagen, dass es einfach kein Strafrecht gab und nicht nur bekannte Räuber und Verbrecher frei ihrer Arbeit nachgingen, von denen in dieser ganzen Zeit nicht einer verurteilt wurde, sondern auch jeder Abenteurer und Habgierige in seinem Schaffen frei war und am helllichten Tag in den Städten Leute getötet werden konnten. Die Geschichte jener Tage ist voll von schrecklichen Ereignissen, und manchmal waren die Staatsdiener mit den Übeltätern im Bunde. Und wenn doch einmal jemand gefasst wurde, wurde er nicht bestraft, und die Wehrlosigkeit des Staates machte die Straftäter noch frecher.⁸³

Die bloß angedeuteten Gewalttaten des Kosaken bleiben heroisierbar, weil das Gegenüber sie erst erforderlich macht. Sie werden in die Nähe einer Pflichterfüllung gerückt, deren Realisierung herausragende Eigenschaften abverlangt, und erscheinen damit legitim und verehrungswürdig zugleich.

Die Durchlässigkeit des qājārischen Staates bedroht in Nafīsis Darstellung zudem seine Widerstandskraft gegenüber ausländischen Interessen. Auffällig allegorisch ist die Anekdote um den Dorfältesten von Qulhak, einem Viertel im Teheraner Norden. Die Sommerresidenz des britischen Botschafters lag dort, weswegen „landesweit dieses Fleckchen Erde zu Großbritannien gezählt und nicht nur das iranische Gesetz dort außer Kraft gesetzt worden war, sondern sogar die Bestimmung des Dorfältesten von Qulhak durch die britische Botschaft erfolgte.“⁸⁴ Die Erzählung gewinnt dadurch an Attraktivität, dass sie ermöglicht, oppositionelle Erzählstrategien, denen zufolge Rizā Šāh selbst und nach ihm sein Sohn von den Briten inthronisiert wurde,⁸⁵ motivisch in das eigene Narrativ zu integrieren und dadurch implizit zu negieren. Blumenberg schreibt:

Vor allem darin, daß Präfiguration ein singuläres Instrument der Rechtfertigung in schwach begründeten Handlungssituationen ist, kommt es auf die Prägnanz der Bezugsfigur an; zugleich wird es im Maße ihrer Prägnanz schwierig, die Bezugsfigur in sachlich nicht abgestützten Entscheidungssituationen ungenutzt liegenzulassen, schon deshalb nicht, weil sie potentiell auch immer anderen zur Verfügung steht.⁸⁶

⁸¹ Ibid. 6.

⁸² Vgl. Martin, Vanessa: *The Qajar Pact: bargaining, protest and the state in nineteenth-century Persia*. London, 2005.

⁸³ Nafīsi 1344/1965-66: 42.

⁸⁴ Ibid. 11.

⁸⁵ Kashani-Sabet 1999: 157.

⁸⁶ Blumenberg 2014: 14.

Geschichten, und das gilt auch für die Pahlawī-Historiographie, entstehen nicht isoliert, sondern werden im Kontext anderer Geschichten erzählt. Da der von ausländischen Mächten designierte Herrscher zu den erwarteten Motiven innerhalb einer Geschichte der rezenten, d. h. sich im globalen Kontext des Kolonialismus verortenden, iranischen Vergangenheit zählt, wird dies aufgegriffen und im Zuge der Delegitimierung qāḡārischer Herrschaft verarbeitet. Genau wie Blumenberg es in anderen Zusammenhängen beobachtet, steht auch den Oppositionellen dieses Motiv zur Verfügung und wird dementsprechend von Nafīsī verarbeitet und besetzt. Dabei bedient sich der Historiker einer Denkfigur, derzufolge entweder die Qāḡāren oder die Pahlawīs von den Briten dominiert werden können, nicht aber beide. Eine Geschichte, in der die qāḡārischen Herrscher selbst von den Briten ermächtigt wurden, wäre schlechterdings unglaublich, doch so gelingt es, das System als gleichermaßen instabil wie desintegrativ darzustellen. Mit anderen Worten: Obzwar die Qāḡāren durch eigene Kraft an die Macht gekommen waren, seien sie nicht in der Lage gewesen, in die verschiedenen Gesellschaftsbereiche hineinzuwirken, sondern überließen dies ausländischen Akteuren. Der Staat der Qāḡāren sei mithin zersplittet und handlungsunfähig gewesen, was ihn anfällig für das Einwirken fremdländischer Interessen mache. Die Pahlawīs werden als Kontrastfolie hierzu etabliert und damit selbst als mögliches Verknüpfungsmoment für das Motiv unbrauchbar. Darüber hinaus wirkt die Anekdote nicht nur mit Blick auf die Pahlawīs legitimierend, sondern auch auf ihr Herrschaftssystem mit einem starken Zentralstaat, da autonom agierende politische Akteure – so der Text – eine Gefahr für die Integrität des Landes bergen. Dem Herrscher obliegt es, das Land gerecht zu verwalten und dabei seine Einheit sowie Unabhängigkeit auf internationaler Ebene zu wahren und auf nationaler Ebene Unabhängigkeitsbestrebungen zu vermeiden, da dies zu Anarchie und Rechtlosigkeit führe:

Zu dieser Zeit [nämlich unter Rīzā Šāh] wurde Iran in große und kleine administrative Einheiten unterteilt, und diese waren in abgesteckten Größen Beamten zugeteilt, was nach den geographischen und politischen Notwendigkeiten festgesetzt wurde. Zuvor hatte Iran keine festen administrativen Einheiten. Es kam daher gelegentlich vor, dass bestimmte Regionen übersehen wurden. Es war auch nicht so, dass die Kurden z. B. Kurdistān oder Lur Luristān beherrschten, sondern einige Gebiete waren aus unbekannten Gründen unabhängig. Es ist offensichtlich, dass so, wie es vorher war, niemand in Ruhe und Wohlstand leben konnte. Es ist klar, dass je kleiner eine Einheit ist, es desto leichter ist, sie zu verwalten und für Sicherheit und Ordnung zu sorgen, und deshalb gehört dies zu den wichtigsten Verwaltungsreformen.⁸⁷

⁸⁷ Nafīsī 1344/1965-66: 38.

Anders als den Qāğāren gelingt es Nafīsī zufolge Rīzā Pahlawī, die Eigenständigkeit der Ethnien und lokaler Gruppierungen zu wahren, indem er sie in den Nationalstaat integriert und die administrativen Tätigkeiten nach einem klaren Schlüssel verteilt. Daraus ergibt sich die strukturierte Eigenverantwortlichkeit, die die Pahlawī-Verwaltung angeblich auszeichnet.⁸⁸ Niedergang als Teil von Desintegration zeigt sich ebenfalls im nationalen Bewusstsein der breiteren Bevölkerung, das, so Nafīsī, in der iranischen Bevölkerung zwar stets latent vorhanden gewesen sei, doch durch die Ver nachlässigung des Staates seit Ende der Ṣafawīdenherrschaft erodierte.⁸⁹

Einen weiteren Faktor bildet die Darstellung von Zeit. Unterschiedliche Beschreibungen von Zeit und zeitlichen Abläufen tauchen wiederholt in Nafīsīs Erzählung auf und bieten ein weiteres Differenzmerkmal zu den Qāğāren:

Es ist sehr wichtig festzuhalten, dass die lange Episode der Rechtlosigkeit, des Chaos und der Rebellion, die nach Shāh ‘Abbās I. einsetzte und sich Tag für Tag zu neuen Exzessen ausweitete, in der kurzen Zeit von acht Jahren beseitigt wurde und im ganzen Land die Menschen, die keine Ruhe kannten, nun Sicherheit genießen können.⁹⁰

Die besondere Schnelligkeit der Reformen bzw. des Handelns von Rīzā Shāh wird als Qualität seiner als dynamisch und energisch gezeichneten Persönlichkeit und gleichzeitig des von ihm präferierten Herrschaftssystems hervorgehoben und mit einer angeblich schleppenden Langsamkeit der Qāğāren kontrastiert. Schnelligkeit und Dynamik tauchen auch in der Historiographie des nationalistischen Lagers wiederholt als heroisierbare Eigenschaften auf. Ṣafā beispielsweise konstatiert in einem Artikel über Abū Muslim aus der Ersten Pahlawī-Zeit, dass dieser „*in kurzer Zeit* die Herrschaft der ‘Abbāsiden errichtete und mit seinem Vorgehen Iran vor der Gefahr der endgültigen Vernichtung errettete.“⁹¹ Die Stereotypisierung beider Eigenschaften verhärtet sich über die Jahrzehnte im Diskurs über heroisierte Herrschaft, so dass Muḥammad Rīzā Shāh während der Hochzeit der Weißen Revolution die gleichen Motive bedient. In der berühmten Rede am Bauerntag postulierte er: „What has taken others centuries to perform (...), we are performing in a short period“.⁹² Im Gegensatz dazu stehen bereits bei Nafīsī die Qāğāren, die den Endpunkt eines schleichenden Niedergangs markieren:

⁸⁸ Im Zuge der Konstitutionellen Revolution wurde der Plural *mamālik* in *mamālik-i mahrūsa-yi Irān* durch den Singular *mamlakat* ersetzt, um den vereinten Nationalstaat von dem qāğārischen Herrschaftssystem abzugrenzen (Matin-asgari 2012: 184). Dem offiziellen Pahlawī-Narrativ gelang es, diese Stimmen zu integrieren und somit an Glaubwürdigkeit zu gewinnen.

⁸⁹ Nafīsī 1344/1965-66: 49.

⁹⁰ Ibid. 26.

⁹¹ Ṣafā 1385/2006: 64. Hervorhebung SSt.

⁹² Zitiert aus Ansari 2001: 15. Übers. derselbe.

In der Zeit der Ṣafawīden war Iran eines der mächtigsten und bekanntesten Länder der Welt, und sogar die großen Länder Europas folgten einige Male der Politik Irans. Die Iraner vertrieben die Portugiesen, die damals einen der mächtigsten Staaten der Welt hatten, vom Persischen Golf und beschränkten ihren Einfluss auf die Inseln im Persischen Golf. Aber nach und nach wurde Irans Machtlosigkeit deutlich, so dass am Ende des Ersten Weltkrieges bei den Friedensverhandlungen, wo die Vertreter vieler kleiner Länder akzeptiert wurden, die iranischen Vertreter nicht akzeptiert wurden und ihnen keinen Raum für ihre Reden gegeben wurde.⁹³

Der von Nafīṣī noch vorsichtig formulierte Gedanke, Wegweiser für andere Länder und deren Politiker·innen zu sein, wird im Laufe der Jahrzehnte ausgebaut. In seiner Autobiographie *Mission for my Country* (1961) knüpft Muḥammad Rīžā Šāh daran an, Einfluss und Respekt unter westlichen Politiker·innen zu genießen, und erinnert sich, wie er bei einem gemeinsamen Treffen mit Churchill diesem Hinweise in der Kriegsführung gegeben habe, die dessen Augen zum Leuchten brachten.⁹⁴ Das zweite Treffen mit Churchill im Rahmen der Teheran-Konferenz⁹⁵ 1322/1943 verlief für Muḥammad Rīžā Šāh, der – obschon Gastgeber – weitgehend ausgeschlossen wurde, demütigend. Die Anekdot ist also Teil eines Ermächtigungsnarratifs, in dem der Schah die Ereignisse zu seinen Gunsten neu deutet. Vor diesem Hintergrund kann die Idee der iranischen Nation, mithin des iranischen Herrschers, als Wegweiser für andere Staaten und Politiker·innen als Teil der Auseinandersetzung mit der ‚westlichen‘ Moderne verstanden werden. Der Feststellung, dass diese sich in den Augen des Königshauses und vieler Zeitgenoss·innen als nachahmungswürdig erwies, galt es etwas hinzuzufügen, sowohl um den eigenen Handlungsspielraum zu erweitern, als auch den eigenen Herrschaftsanspruch der Bevölkerung gegenüber glaubwürdig vertreten zu können. In eine ähnliche Kerbe schlägt der Schah mit seinem noch in der Autobiographie aufgestellten Postulat, die Iraner·innen seien genau wie Amerikaner·innen Individualist·innen, weshalb sie auch so gut miteinander zurecht kämen.⁹⁶ Ende der 1350er/1970er Jahre heißt es in einem Interview dann (nur) noch, die Iraner·innen gehörten zu den individualistischsten Menschen des Planeten.⁹⁷ Obgleich es in diesem Passus keineswegs um Nachahmung geht, verorten sich beide Aussagen im gleichen Unabhängigkeits-Diskurs und veranschaulichen die Suche nach einer

⁹³ Nafīṣī 1344/1965-66: 12.

⁹⁴ Pahlavi 1961: 79.

⁹⁵ Die Konferenz von Teheran im Jahr 1943 stellt das erste Zusammentreffen der Regierungschefs der Alliierten im Zweiten Weltkrieg dar. Es kamen Franklin D. Roosevelt (USA), Winston Churchill (GB) und Joseph Stalin (UdSSR) einschließlich militärischer Berater. Man entwarf neben weiteren Kriegsstrategien auch bereits Konzepte für eine Nachkriegsordnung.

⁹⁶ Pahlavi 1961: 29.

⁹⁷ Karanja 1977: 24.

geeigneten Positionierung *vis à vis* dem Westen. Abbas Milani notiert über die letzten Jahrzehnte der Pahlawī-Herrschaft:

It was a measure of the Shah's resilience as a politician that, in spite of the great chasm that separated his own vision from the new policy prescribed by the Americans, the Shah not only stayed a close ally of the United States for the next seventeen years, but also gradually forced a reconsideration of that policy.⁹⁸

Hierbei handelt es sich folglich nicht ausschließlich um Propaganda, sondern es wird der Selbstanspruch von Muḥammad Riżā Šāh persönlich formuliert.

Die Lösungsstrategien der Qāğären, mit denen sie der Rückschrittlichkeit des Landes beizukommen gedachten, verstrickten diese nach Ansicht Nafīsīs allerdings noch weiter in ungünstige Konstellationen:

Die Ausbildung vieler Iraner lag damals in den Händen von Ausländer·innen, was zu einer Zerrissenheit in der Bevölkerung führte, da der eine Bruder eine englische, der andere eine französische Bildung genoss, keiner jedoch eine iranische.⁹⁹

Riżā Šāh hingegen initiierte, wie bereits erwähnt, laut dem Historiker die Gründung der Universität Teheran. Als maßgeblicher Beweggrund, der Errichtung einer Universität zuzustimmen, wird angeführt, dass es jenseits der iranischen Staatsgrenzen selbstverständlich keine Ausbildung mit einer nationalistischen Ausrichtung gab. Absolventen solcher Institutionen waren jedoch notwendig für den Aufbau eines säkularisierten Nationalstaats und für seine Modernisierungsprojekte, wenn gleichzeitig vermieden werden sollte, in eine vollständige Abhängigkeit sog. ausländischer Kräfte zu geraten.¹⁰⁰ Der aktive Beitrag des Schahs war nach Untersuchungen der Iranistin Christl Catanzaros wohl sehr gering und bestand nur darin, Projektvorschläge abzunicken,¹⁰¹ zumal die Universität weniger eine Neugründung aus dem Nichts, als vielmehr eine Zusammenfassung bereits bestehender Einrichtungen gewesen sei. Insofern stellte die Eröffnung auch keinen Wendepunkt dar, sondern manifestierte die aktuelle Situation einer Entwicklung, die mit dem *dār al-funūn* eingesetzt hatte.¹⁰² Kennzeichnend dafür sei laut Catanzaro, dass es eben nicht in erster Linie die Intellektuellen mit

⁹⁸ Milani 2011: 265.

⁹⁹ Nafīsī 1344/1965-66: 13.

¹⁰⁰ Catanzaro 2014: 44. So auch Nafīsī über militärische Ausbildungseinrichtungen: „In früheren Zeiten schickte man die Soldaten zum Studium ins Ausland, insbesondere nach Frankreich, und auch zu Beginn dieser Epoche war das noch so. Doch nun gibt es zahlreiche Hochschulen und Universitäten, die jedes Jahr eine Anzahl von Absolventen verabschieden. Es ist offensichtlich, wie wichtig die technischen Universitäten für eine Armee sind, die die Unabhängigkeit des eigenen Landes verteidigen will.“ Nafīsī 1344/1965-66: 32.

¹⁰¹ Catanzaro 2014: 45.

¹⁰² Ibid. 49.

ihren oft phantastischen Modernisierungskonzepten waren, sondern die Pragmatiker, die die Modernisierung des Landes real initiierten und auch vorantrieben.¹⁰³ Der Unterricht, bei dem das unterschiedliche Lehrpersonal mit seinen diversen Ausbildungsbiographien aus aller Welt erstaunlich frei agieren konnte, war „a kind of patchwork teaching“¹⁰⁴ gewesen und bot keineswegs die lineare Ausbildung, die laut Nafīsīs Text durch die Universität geleistet wurde. Nafīsī spart die Aktivitäten, Rivalitäten und Initiativen seiner Zeitgenossen aus und verweist wiederum auf eine Wiederherstellung der Vergangenheit, indem er schreibt: „Keine Universität zu haben, war besonders niederschmetternd für Iran, da Iran die erste Nation gewesen war, die eine Universität gegründet hatte.“¹⁰⁵ Rīzā Šāh füllte folglich eine bis dahin schmachvolle Lücke, da Iran das Geburtsland der Institution Universität gewesen sei, die zur Zeit der Sāsānīden in Gundīšapūr eröffnet worden war,¹⁰⁶ und entkräf tet insofern den Verdacht der reinen Nachahmung europäisch-amerikanischer Bildungskonzepte.¹⁰⁷ Im Gegensatz zu der Universität Teheran, die als Projekt des Schahs bewertet wird, wird die positiv konnotierte Gründung des *dār al-funūn* dem Minister Amīr Kabīr zugeschrieben, der den Grundstein zu moderner Bildung in Iran legte. Auch der großseldschukische Minister Nizām al-Mulk (408-485/1018-1092) habe die Einrichtung etlicher Universitäten in so weit entfernten Städten wie Bagdad, Isfahan, Nīšāpūr, Balh, Marw und Awāz veranlasst.¹⁰⁸ Die Heroisierungsstrategien mit ihrem maßgeblichen Anteil an Abgrenzungsnarrativen, die das (vermeintliche) Scheitern der Qāḡāren thematisieren, schufen damit Platz für die Heroisierung weiterer Figuren, in diesem Fall des *Gelehrten* als Politiker. Atabaki stellt fest, dass die Historiker aller politischen Loyalitäten vereinte, dass sie

exclusively assigned the agency in history to the elite with a distinct class association, faith affiliation and political aspiration that in their multiplicity could be clerics, secular intelligentsias, colonialists and social or political institutions.¹⁰⁹

¹⁰³ Ibid. 47 f.

¹⁰⁴ Ibid. 49.

¹⁰⁵ Nafīsī 1344/1965-66: 94.

¹⁰⁶ Ibid. 94.

¹⁰⁷ Wie auch Christl Catanzaro die Vorstellung eines reinen Wissenstransfers von West nach Ost ablehnt, allerdings unter gänzlich anderen Vorzeichen. Sie spricht stattdessen von einer eigenständigen wie eklektizistischen Implementierung von Details, die Ergebnis eines Aushandlungsprozesses waren und entsprechend keine Eins-zu-eins-Übertragung eines bestimmten europäischen oder amerikanischen Universitätsmodells. Catanzaro 2014: 47 f.

¹⁰⁸ Nafīsī 1344/1965-66: 97.

¹⁰⁹ Atabaki 2010: 69 f.

Eine wesentliche Einschränkung dieser Perspektive stellt die monarchistische Lesart dar, die zwar grundsätzlich davon ausgeht, dass eine gebildete Elite der Prüfstein für den zivilisierten Status einer Nation ist, sie aber der Leitung eines starken Monarchen bedarf. Die Verdienste der Pahlawīs um die iranische Kultur verdeutlichen dies:

Dazu gehört die 1.000-Jahr-Feier von Firdausī, welche im Herbst 1313 [1934] stattfand und zu den internationalen Ereignissen gezählt wird, denn es wurde nicht nur in Iran ein pompöses Fest gefeiert und ein Kongress abgehalten, an dem viele Iranisten und Vertreter aus aller Welt teilnahmen und damit anwesend waren, als das Mausoleum von Firdausī durch den Šāh eröffnet wurde, sondern auch in den wichtigen ausländischen Hauptstädten selbst (...) wurde man auf die Ereignisse aufmerksam. Auf diese Weise wurde Iran und Irans Rang in der Welt bekannt. Zu nennen ist auch das Fest zur 700-Jahrfeier von Gulistān und Bustān im Jahre 1316 [1938], wodurch die GröÙe SaÙdis in der Welt bekannt wurde. Durch solche Ereignisse kehrte die verlorene Tapferkeit (*rūh-i mardī-u mardānagī*) zurück.¹¹⁰

Nafīsī verknüpft die ebenfalls junge Vorstellung, bei Firdausīs *Šāhnāma* handle es sich um ein Nationalepos,¹¹¹ das als solches Schutz und Pflege bedarf, mit jener von gerechter Herrschaft. Rīzā Šāhs besondere Leistung bestehe darin, dass es ihm gelungen sei, nach Jahrhunderten den Dichtern Firdausī und SaÙdī ihren gebührenden Platz in Iran und der Welt zuzuweisen. Wie exzeptionell diese Leistung ist, wird durch die negative Kontrastfolie der Qāgāren deutlich. So berichtet Nafīsī, dass zu ihrer Zeit der Staatshaushalt dermaßen desolat gewesen sei, dass ein *Šāhnāma*-Exemplar verkauft werden musste,¹¹² was von ihm als symptomatisch für den Ausverkauf der Nation gewertet wird. Durch die Verknüpfung dieser Vorstellungen wird eine reziproke Verstärkung bewirkt. Denn dass Rīzā Šāh den Gelehrten den Raum bietet, von der Welt geehrt zu werden, bekräftigt die Notwendigkeit dieser Ehrung. Gleichzeitig bespielt Nafīsī damit einen vorhandenen Diskurs: In einem zeitgenössischen Text konstatiert Šafā, dass Abū Muslim der größte Held (*qahramān*) der iranischen Geschichte sei, nicht etwa wegen seiner militärischen Leistungen, sondern da er die iranische Kultur mittelbar in der Welt verbreitete.¹¹³

Ohne das Korsett eines streng geführten Staates sei diese intellektuelle Elite allerdings geneigt, der Korruption anheim zu fallen. Die Integration elitärer Kreise in den (angeblich) zentralistischen Staat durch ihre Subordination folgt historischen Beispielen, in denen ein – so der Text – gerechtes Herrschaftssystem verwirklicht werden konnte:

¹¹⁰ Nafīsī 1344/1965-66: 53.

¹¹¹ Dabashi 2019: 106.

¹¹² Nafīsī 1344/1965-66: 67.

¹¹³ Šafā 1385/2006: 34.

Unter den Sāsānīden ging es ebenfalls gerecht zu, zumal die Priester sehr gebildet waren. (...) Sogar in der islamischen Zeit herrschte Gerechtigkeit, besonders unter Šāh 'Abbās. (...) In der Zeit der Ṣafawiden gab es eine breite Verwaltung in Iran und die Geistlichen waren in Ränge und Ämter unterteilt, und in jeder Region war einer für die Abwehr von Tyrannie und für die Rechtsprechung zuständig. Und als die Ṣafawīden schwächer wurden, geriet diese Sitte langsam in Vergessenheit und die Geistlichen judizierten nur noch aus Eigennutz und zur Selbstbereicherung.¹¹⁴

Die umstrittene Rolle der religiösen Elite in der Pahlawī-Zeit spiegelt sich in diesem Passus wider, und die von Rīžā Šāh angestoßenen weitreichenden Machtbeschränkungen finden eine historische Begründung, zumal eine herausragende Herrscherfigur mit einem Zeitalter der Blüte identifiziert wird.

Eine unhinterfragt angenommene Ausnahme stellt die Qāḡārenzeit dar. Die zahllosen Reformen während der Regierungszeit hinterließen ein erkläруngsbedürftiges Vakuum: Da die Herrscher der Qāḡāren aus narrativischen Gründen selbst keine *muğaddids* sein konnten, mussten die ‚Erneuerungen‘ ihrer Zeit anders erklärt werden. Die Gedanken und Arbeiten der Intellektuellen des 13./19. Jahrhunderts wurden als Vorbereitung auf die Konstitutionelle Revolution gedeutet und damit als in Opposition zu den qāḡārischen Herrschern stehend, so dass die zeitgenössischen Gelehrten im Folgenden von der Marginalisierung der qāḡārischen Regenten profitierten, indem sie die im 13./19. Jahrhundert erfolgreich umgesetzten Reformen Politikern, allen voran Ministern (die eng verknüpft mit dem *Gelehrten* sind), zuschreiben konnten. Besonders zu nennen sind hier Amīr Kabīr, der den Grundstein moderner Bildung in Iran gelegt habe und Ḥāgḡ Mirzā 'Alī Ḥān. Die Interessen der Pahlawīs – nämlich die Deklassierung der Qāḡāren, die ihren eigenen Machtanspruch nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar notwendig erscheinen lassen – korrelierten mit den Interessen der Intellektuellen, die Rolle des *Gelehrten* in der Gesellschaft auszubauen. Auf diese Weise gelang es den Wissenschaftlern und Intellektuellen, den gesellschaftlichen Ort ihrer eigenen Rolle zu definieren und sich als Säule des nationalen und herrschaftlichen Gefüges zu etablieren, obwohl sie sich in den Narrativen um die Universitätsgründung und andere Kulturreformen an den Rand gedrängt sahen.

¹¹⁴ Nafīsī 1344/1965-66: 40.

3. Der *Schah* bei Hasan Pīrniyā

Die Themen aus Nafīsīs Text finden sich auch in der Geschichtsschreibung jener Zeit verarbeitet, die sich nicht explizit mit Rīzā Šāhs Herrschaft befasst, aber im Kontext seiner Regierungszeit entstanden sind. Exemplarisch soll das Werk des Historikers und Politikers Hasan Pīrniyā herangezogen werden, der sich nach seinem Rückzug aus dem öffentlichen Leben vor allem mit der Antike beschäftigte.

Hasan Pīrniyā (1250-1314/1872-1935) entstammte der qāḡārischen Elite und absolvierte sein Studium in Moskau, wo er hauptsächlich Jura hörte. Folglich war er kein ausgebildeter Historiker, doch verdankte er seine methodisch skrupulöse und umsichtige Arbeitsweise vermutlich dieser Ausbildung. Er wirkte über 30 Jahre in der Politik, wo er diverse hohe Ämter, unter anderem mehrfach das des Premierministers bekleidete. Seine historiographischen Schriften sind angereichert von diesen Erfahrungen und ideologisch grundiert durch seinen Nationalismus, Konstitutionalismus und sein aktivistisches Interesse an juristischen Reformen.¹ Dabei zeigt Pīrniyā sich in seinen Arbeiten über dynastische Abfolgen von Ibn Ḥaldūn (732-808/1332-1406) beeinflusst. Der Detailreichtum und die akribische Aufbereitung der Quellentexte, die Grundlage seiner Studien sind, weisen, in seinem Bestreben, die Geschichte, so darzustellen wie sie eigentlich war, intellektuelle Verbindungen zu Ranke auf.² Sein umfassendes dreibändiges Werk zur alten Geschichte Irans (*Tārīh-i Irān-i Bāstān*, häufig gebrauchter Kurztitel: *Irān-i Bāstān*) verfasste er zwar nach dem Rücktritt von seinen politischen Ämtern, allerdings stellte die Beschäftigung mit der vorislamischen Zeit ebenfalls ein politisches Projekt dar, in dem er eine direkte Verbindung jener Epoche mit seiner Gegenwart herstellte.³ Touraj Atabaki hebt Pīrniyās Beobachtung hervor, derzufolge Irans territoriale Integrität „has been safeguarded by her own agents who act as savior rulers“.⁴ Diese Strukturen der Geschichte einer Nation sind geprägt durch Individuen, ihre Taten und ihre Eigenschaften, weswegen seine Betrachtung der iranischen Könige der Antike und die Bewertung ihrer Leistungen großen Raum in seiner Arbeit einnimmt. Dabei lässt sich eine deutliche Perspektivverschiebung gegenüber der bisherigen Geschichtsschreibung über jene Tage feststellen, eine Verschiebung, in der sich der neue Zeitgeist verdichtet. In der

¹ Azimi 2012: 370 f.

² Ibid. 376; Ranke 1874: vii.

³ Atabaki 2010: 74. Den dritten Band konnte Pīrniyā nach einem Herzinfarkt nicht mehr vollenden, er wurde aber dennoch publiziert. Auch Sa'īd Nafīsī, den er damit beauftragte, gelang es offenbar nicht. Azimi 2012: 375.

⁴ Atabaki 2010: 75.

Qāğārenzeit dominierte ein negatives Königsbild der vorislamischen Ära in den historiographischen Werken, in der die Herrscher grausam und brutal erscheinen, in rauen Mengen Alkohol tranken und Inzest pflegten.⁵ Zwar tauchen solche Motive weiterhin auf, doch bemisst Pīrniyā Erfolg, Charakter und Großmannstum nicht länger an islamisch-moralischen Maßstäben, sondern stellt den Dienst an der Nation in den Mittelpunkt seines Interesses. Ein typisches Narrativ in *Die Geschichte Irans in der Antike* berichtet von einem hervorzuhebenden Herrscher, der beständige Institutionen geschaffen habe, die auch Krisen überdauern konnten. Das Werk war Teil eines Mammutprojekts zur iranischen Geschichte, das sich auf drei Autoren verteilen sollte: Neben Pīrniyā war geplant, dass Ḥāfiẓ Șādiq und ˓Abbās Iqbāl Monographien publizieren, die sich jeweils mit der Mittleren Periode (Şādiq) und der Neuzeit (Iqbāl) befassen sollten.⁶ Pīrniyā war jedoch der einzige, der diese Aufgabe tatsächlich beendete. Der Premierminister hatte in Folge des Zerwürfnisses mit Rizā Ḥān sein Amt niedergelegt. Letzterer war zu dem Zeitpunkt noch Kriegsminister und hatte Pīrniyā angedroht, ihm den Zutritt zum Hof zu verweigern, wenn er nicht die von ihm herausgegebene Zeitung *Haqīqat* schließe.⁷ Im Anschluss an den vorübergehenden Rückzug aus der Politik widmete er sich geschichtlichen Themen und schrieb *Die Geschichte Irans in der Antike*, das über Jahrzehnte hinweg das Standardwerk für antike, iranische Geschichte blieb und auch in Bildungseinrichtungen verwendet wurde. In seinem Vorwort postuliert er, dass es zwei Möglichkeiten gebe, die Geschichte des alten Iran zu schreiben: zum einen, indem man sich auf die europäischen Arbeiten stütze, die im Laufe des letzten Jahrhunderts vielfach erschienen seien, da sich seit dieser Zeit die europäischen Gelehrten besonders für Iran interessierten. Die andere Möglichkeit sei, direkt zu den Quellen zurückzukehren. Er habe sich für letzteres entschieden, da das Zurückkehren zu den ursprünglichen Quellen oder ihren vertrauenswürdigen Übersetzungen gegenüber Informationen aus zweiter oder dritter Hand zu bevorzugen sei.⁸ Deutlich wird hieran der emanzipatorische Charakter dieser Quellenkompilationen, die dabei halfen, sich von den Interpretationen und Arbeiten der Orientalist-innen abzugrenzen. Denn wie Asgharzdeh konstatiert, waren „Orientalist methods of knowing and research (.) deeply imbedded in Iranian historiography“.⁹ Pīrniyā befreit sich durch diese Herangehensweise von den Interpretationen der europäischer Historiker und bleibt dennoch anschlussfähig an ihren Diskurs. Es gelingt ihm, eine Verschiebung der oben vorgestell-

⁵ Kazemi 2013: 53 f.

⁶ Vejdani 2015: 79.

⁷ Soleimani 2014: 182

⁸ Pīrniyā 1395/2016-17: Vorwort (ohne Seitenzahlen).

⁹ Asgharzadeh 2007: 79.

ten Annahmen zu erwirken und dabei an zeitgenössische Fragestellungen anzuknüpfen, die während seiner politischen Karriere virulent waren.

Der Schah als Nukleus des starken Staates

Die Singularität und zentrale Bedeutung der Herrscher ergibt sich in Formulierungen, wie sie bereits von Nafisi bekannt sind. Ähnlich wie dieser identifiziert Pīrniyā einzelne Männer, mit denen die Entwicklungen von Jahrhunderten ihren Ausgang nehmen. Entsprechend urteilt Pīrniyā, dass, wenn Darius I. (t. 468 v. Chr.) nicht den Thron bestiegen hätte, es wie einst bei den Medern bald zu Ende gewesen wäre mit den Achämeniden,¹⁰ während Darius I. den Untergang des iranischen Staates und mit ihm des kulturellen Lebens also vorerst abwenden konnte. Was ihn von anderen Autoren jedoch unterscheidet ist, dass in seinem Geschichtswerk diese großen Männer ausschließlich Herrscher sind. Auch Touraj Atabaki beobachtet, dass in *Die Geschichte Irans in der Antike* Irans Siege und Wohlstand sowie Niederlagen und Hungersnöte von der Weisheit und Tatkraft der Herrscher abhängen. Unter diesen Voraussetzungen sei es die wesentliche Aufgabe von „savior-rulers“, nach Phasen des Chaos und Verfalls Gerechtigkeit und Prosperität wiederherzustellen.¹¹

Pīrniyā beschreibt das Leben dieser Herrscher *en détail* und erstellt über sein Geschichtswerk hinweg eine flexibel-relationale Rangliste der Könige. Darin vergleicht er ihre Taten miteinander, lobt ihre Tapferkeit und ihren Mut (*šuḡā'-u ḡangi*) und kritisiert ihre Fehler. Tendenziell werden immer wieder die gleichen Eigenschaften referiert, neben den erwähnten kriegerisch konnotierten wie Tapferkeit auch Geschicklichkeit (*māhir*) und Entschlussfreude (*azmī rāsīh*), Güte, die sich nicht nur in der Rede zeige, sondern auch in Taten,¹² des Weiteren sind Vorsicht und sogar Kunstgeschmack gelegentlich thematisierte Qualitäten.¹³ Einige Herrscher zeichneten sich dadurch aus, dass sie unter schwierigen Bedingungen nicht aufgaben und trotz massiver militärischer Angriffe das Reich ohne territoriale Verluste an ihre Nachfolger übergeben konnten.¹⁴ Insgesamt lässt sich jedoch feststellen, dass militärische Ereignisse und ihre erfolgreiche Beantwortung sowie der Ausbau des Staatswesens für Pīrniyā erfolgreiches Königtum ausmachen.

Besonders deutlich artikuliert sich die kompetitive Bewertung der Könige in seiner Beurteilung von Darius III. (t. 330 v. Chr.), den er trotz seiner Nie-

¹⁰ Pīrniyā 1395/2016-17: 687.

¹¹ Atabaki 2010: 75.

¹² Pīrniyā 1395/2016-17: 2464 f.

¹³ Ibid. 2246.

¹⁴ Ibid. 2488.

derlage gegen Alexander den Großen (t. 323 v. Chr.) als einen der großen Könige Irans würdigt. Er sei ein guter Herrscher gewesen, der Iran aus der Misere führen wollte und dessen Pläne von dem Eroberungszug Alexanders durchkreuzt wurden.¹⁵ Doch war er eben nicht der Herrscher, den Iran zu diesem Zeitpunkt gebraucht habe.¹⁶ Nur eine außerordentliche Persönlichkeit wie Alexander, so Pīrniyā, habe Iran damals erobern können, und ohne ihn wären die Makedonier gewiss niemals erfolgreich gewesen. Zweifellos hätte es auch einer außerordentlichen Persönlichkeit bedurft, diese Eroberung abzuwenden, eines Kyros des Großen (t. 530 v. Chr.) oder eines Ardašīr III. (t. 630 v. Chr.), also eines Herrschers, der über Darius III. rangiere. Doch obgleich dieser weder ihren Verstand, noch ihre Willenskraft hatte, bewahrte er seinen Selbstrespekt bis zum letzten Atemzug und beendete sein Leben in Ehre.¹⁷

Wie hier schon deutlich wird, werden militärische Siege zwar positiv hervorgehoben, sind jedoch nicht ausreichend, um einen großen Herrscher zu konstituieren. So zeigte sich Farhād IV. (ca. r. 37-2 v. Chr.) im Krieg gegen das Römische Reich zwar als entschlussfest (*azmī*), unerschütterlich (*rāsīh*) und starken Herzens (*qawwat-qalb*), aber weil er auch grausam und tyrannisch war, legte er gleichzeitig den Samen für den Untergang des Reiches. So bewahrte er mit einer Hand das Partherreich davor, von den Römern eingenommen zu werden, und leitete mit der anderen den Niedergang des Staates ein.¹⁸ In dieser Darstellung wird die bedeutende Rolle der Staatsführung und des Institutionenausbau deutlich, welche Pīrniyā während seiner politischen Arbeit begleiteten und seinen Blick auf die Geschichte informierten. Eine der zentralen Persönlichkeiten der iranischen Geschichte ist nach Ansicht von Pīrniyā daher Kyros der Große (t. 530 v. Chr.), „einer der wenigen Männer aus der Geschichte der Antike, die den Menschen heute noch vertraut“¹⁹ seien. Er sei einer von dreien, deren Namen in einem Atemzug genannt werden: Kyros, Alexander und Julius Caesar. Eine denkwürdige Auflistung, die zum einen anschlussfähig an die Arbeiten europäischer Historiker jener Zeit ist, zum anderen den großen Männern Irans eine internationale Verortung bietet. Die Bekanntheit dieses Schahs unter den Menschen habe laut Pīrniyā mehrere Gründe: Sein hohes Ansehen bei den Juden (*banū isrā’il*) und seine vorteilhafte Beschreibung in ihren heiligen Texten sowie seine beeindruckenden Eroberungen, mit denen er das Reich vom Oxus bis nach Ägypten ausdehnte. Doch liege sein Ruhm eigent-

¹⁵ Pīrniyā 1395/2016-17: 1446.

¹⁶ Eben dieser Gedanke wird ja einige Jahre später ebenfalls von Muḥammad Rīzā Šāh in Bezug auf seinen Vater und sich artikuliert.

¹⁷ Pīrniyā 1395/2016-17: 1447.

¹⁸ Ibid. 2387.

¹⁹ Ibid. 474.

lich nicht hierin begründet, denn schon vor ihm hätten andere Herrscher bedeutende Gebiete in Ägypten, Babylon und Assur erobert. Vielmehr liege seine Bekanntheit an seinem Verhalten und seinem Stil, denn beides wurde im Alten Orient (*mašraq-i qadīm*) zum ersten Mal sichtbar. Er beseitigte die Tyrannie der vorhergegangenen Könige insbesondere aus Assur, die die eroberten Gebiete mit Schrecken überzogen, die Königsfamilie ermordeten und sogar die Tiere blendeten.²⁰ Kyros hingegen ließ die Könige und Prinzen am Leben, plünderte die eroberten Städte nicht und behandelte die Heiligtümer anderer Nationen mit Respekt und erbaute ihnen Tempel. Darüber hinaus achtete er die lokalen Herrschaftsstrukturen, indem er beispielsweise in Lydia einen Verwalter einsetzte, den die Bevölkerung selbst wählte. Aber dieses Verhalten sei nicht ausschließlich auf die Persönlichkeit Kyros' zurückzuführen, sondern hänge auch mit der alten iranischen Religion zusammen.²¹ Der Schah bietet damit also ein Exempel für ideale Herrschaft, wie sie auch noch in der Gegenwart des Historikers implementiert werden sollte; mit Augenmerk auf dem Spannungsverhältnis zwischen Zentralstaat mit seinen gebündelten Institutionen in der Hauptstadt und der Provinz mit ihren eigenen Anforderungen. Auch über die Eroberungen von Darius I. bemerkt Pīrniyā, dass es eine Erkenntnis der Geschichte sei, dass eine Nation, die allzu weit von ihrem Machtzentrum liegende Gebiete erobert, irgendwann kollabiere, weswegen es eine weise Entscheidung des Schahs gewesen sei, die Donau nicht zu überschreiten.²² Der Passus über Kyros weist insgesamt starke Parallelen zu der Darstellung von Rīzā Šāhs idealer Herrschaft und seinen Verwaltungsreformen nach Nafīṣī auf. Der Historiker wird damit auch zum Mahner, der darauf hinweist, welche Eigenschaften vorbildliche Herrschaft auszeichnen. Die Erwähnung der Religion ist keinesfalls arbiträr, sondern erinnert daran, dass auch der Schah wer- tegebunden agieren sollte und in einem kulturellen Kontext steht, der die Voraussetzung und das Fundament für gerechte Regierungsgewalt bildet. In solchen Textpassagen wird deutlich, dass sich insbesondere die frühe Geschichtsschreibung einiges an Unabhängigkeit bewahren konnte.

Militärische Überlegenheit bleibt aber eine Voraussetzung. So schreibt er über Ardašīr, dass dieser zwar ein gerechter Herrscher und seinen Untertanen gegenüber milde gewesen sei, tapfer (*dalīr*) und ein *ğawānmard*²³ – seine Zeit allerdings lieber mit Frauen verbrachte, als in den Krieg zu ziehen.²⁴ Insgesamt lässt sich beobachten, dass eine postulierte Anhänglichkeit gegenüber Frauen ent-männlichend ist und den Status einer starken

²⁰ Ibid. 475.

²¹ Ibid. 476.

²² Ibid. 690.

²³ Etwa „mutiger Mann“, Details siehe Teil I „Bābak als *lūṭī*“, p. 112-130.

²⁴ Ibid. 951.

Herrsscherfigur bedroht. Über Darius II. (t. 404 v. Chr.) urteilt Pīrniyā, dass jener keinerlei Ähnlichkeit mit seinem Großvater Darius I. gehabt habe und Frauen und Kastraten gestattete, sich in die Regierungsgeschäfte einzumischen.²⁵ Dieses Verhalten erschütterte laut Pīrniyā das Vertrauen seiner Truppen und führte zum Niedergang der militärischen Disziplin, so dass er Iran in einem degenerierten Zustand hinterließ.²⁶

Lobend hebt er allerdings einen der wenigen parthischen Könige hervor, der weder ein Vater- noch ein Brudermörder gewesen sei und danach trachtete, die Einheit und Harmonie der herrschenden Familie zu stärken,²⁷ was sich positiv auf den Zustand der Nation auswirkte, da die Herrscher ein Spiegelbild des Landes seien. Explizit wird der direkte Zusammenhang zwischen dem Zustand der Nation und den Eigenschaften des Herrschers bei König Irduwān, der cholisch (*tundhū*) und jähzornig (*šadīd al-‘aml*) war und zu dessen Regierungszeit das Land von Revolutionen und Bürgerkriegen erschüttert wurde.²⁸ An anderer Stelle erläutert er, dass daraus, dass Besos das Verbrechen beging, Darius III. zu betrügen und sogar umzubringen, nur geschlossen werden könne, dass es zu dem damaligen Zeitpunkt keine Einheit und keinen Zusammenhalt in Iran gab und die höfische Kultur verdorben war.²⁹ Pīrniyā bewertet den Erfolg einer Schahfigur entsprechend am Maßstab des nationalen Erhalts und konstatiert einen unmittelbaren Einfluss der Schahfigur auf die Nation. Ein gutes Leben der einfachen Bevölkerung könne dieser Vorstellung nach nur gewährleistet werden, wenn der Schah ein verbindendes Glied im politischen und sozialen Gefüge darstelle und nicht lediglich seinen eigenen Machterhalt forciere. Entsprechend werden Persönlichkeiten lobend hervorgehoben, die mit ihrem Umfeld kooperieren. Darius I. (t. 486 v. Chr.) etwa wählte die Menschen, die er mit der Erledigung bestimmter Aufgaben betraute, sorgsam aus (*ṣā’ib*) und machte hierin keine Fehler.³⁰ Im Gegensatz dazu stehe ein anderer König, der viele gute Eigenschaften in sich vereinte: Ein gutaussehender (*ṣakil*) und stattlicher Mann, dessen Verhalten edel und dessen Ansichten klug waren. Er war großzügig und tapfer, verstrickte sich aber mit seinen Nachfolgern in einen Krieg, der seine Schwäche offenbarte: Er wählte nicht die richtigen Personen in sein Umfeld und fehlte daher, so dass seine Herrschaft den Beginn

²⁵ Die Vorstellung, dass die Einmischung von Frauen in die Regierungsgeschäfte ein Zeichen für einen verweichlichten Herrscher sei, findet sich noch bei Gholam Reza Afkhami. Er konstatiert in seiner Muḥammad-Riżā-Šāh-Biographie, dass die zweite Ehefrau Turayā Isfandiyāri Bahtiyāri eine Probe für den jungen König gewesen sei – die er bestand, wie die Scheidung offenbarte. Afkhami 2009: 43.

²⁶ Pīrniyā 1395/2016-17: 989 f.

²⁷ Ibid. 2464 f.

²⁸ Ibid. 2413.

²⁹ Ibid. 1447 f.

³⁰ Ibid. 687.

des Niedergangs seiner Dynastie markierte.³¹ Auch hier wird der Historiker wieder zum Mahner, der den Rat und die Beratung als zentralen Aspekt von gerechter Herrschaft in den Raum stellt und dabei gleichzeitig sein eigenes politisches Milieu rhetorisch bestärkt.

Die militärische wie autoritäre Zeichnung des Schahs, der immer dann besonders erfolgreich ist, wenn es ihm gelingt, das Land zu befrieden und staatliche Strukturen auszubauen, wirkt auch in der Geschichtsschreibung dieser Phase in andere Epochen hinein. Dabei wird meist der (üblicherweise namentlich nicht genannte) Text Pīrniyās als Referenzquelle deutlich. So schreibt der Historiker und Literaturwissenschaftler Ẓabīhullāh Ṣafā in einem Artikel über Śāh ‘Abbās den Großen, dass dieser zweifelsohne einer der großen Herrscher Irans gewesen sei, gleichzusetzen mit Darius dem Großen, Ḥusruw I. und Anūšīrwān – die großen Namen, die schon Pīrniyā anführt. Besonders mit Anūšīrwān habe er eine große Ähnlichkeit, denn wie dieser habe er sein Erbe angetreten, als das Land im Chaos versank, und wie jenem gelang es ihm, dieser Probleme Herr zu werden, und genau wie Anūšīrwān nahm er wichtige Reformen in Angriff. Seine Herrschaft sei fraglos der Höhepunkt seiner Dynastie gewesen, die dank ihm in Kraft und Fortschritt erstrahlte. Und genau wie es nach Ḥusruw I. mit dem Staat bergab ging, so ging es nach der Regierung von Śāh ‘Abbās auch mit den Ṣafawīden bergab. Śāh ‘Abbās, konstatiert Ṣafā, sei ein mutiger und fähiger Herrscher gewesen, ein Mann der Reform und der Politik. Besonders förderte er den Handel und den Schutz der Wege, die das Land verbanden und die bis heute noch sichtbar seien.³² Hier wird auch wieder der Gedanke der Überdauerung deutlich, der Schaffung von Beständigem, das das Land über Jahrhunderte zu prägen vermochte. Auffällig ist auch, dass Ṣafā in seiner Studie zu Heldenepen zur Beschreibung der Könige des Śāhnāmas ein ganz ähnliches Vokabular verwendet wie der Historiker Pīrniyā. Seine Herrscherfiguren zeichnen sich durch die gleichen Eigenschaften aus, die auch der Literaturwissenschaftler in den heroischen Herrschern identifiziert. Hierzu zählt insbesondere der Begriff ḡawānmardī,³³ der die Herrscher bereits semantisch als Helden kenntlich macht. Neben der gezielten Preisung einiger Herrscher in der stets gleichen Systematik werden diese Qualitäten auch durch den Kontrast mit besonders negativ zu bewertenden Herrscherpersönlichkeiten deutlich. Alexander der Große stellt eine solche Figur dar. In der Auseinandersetzung mit dem Eroberer deutet sich auch erstmals eine besondere Herausforderung der nationalistischen iranischen

³¹ Ibid. 905.

³² Ṣafā 1385/2006: 394.

³³ Etwa: männliches Heldenamt; ausführlich behandelt im Kapitel „Der Krieger Bābak-i Ḥurramdin“ p. 97-133.

Historiker an. Sie bestand darin, dass das, was sie selbst als Iran definierten, in den Quellentexten oft als das Andere konstituiert wurde. Damit galt es umzugehen, wobei eine besondere Schwierigkeit darstellte, dass es zur Arbeitsweise der Historiker gehörte, die Quellen möglichst wörtlich zugänglich zu machen. Sie mussten folglich gegen historiographische Traditionen – die europäische oder die islamische – anschreiben. Deutlich wird dies in Pîrniyâs Bewertung Alexanders des Großen, den er zum Antihelden aufbaut und der explizit das Gegenteil eines guten Herrschers darstellt. Genau wie Nafîsis Qâgâren lässt er „*ex negativo* die disparaten Momente des Heroischen hervortreten.“³⁴ Anders als diese stellt Alexander der Große jedoch ein Skandalon dar und lässt sich nach Bröckling mit der *Qualitativen Opposition* fassen.³⁵

³⁴ CH, Antiheld. Hervorhebung i. O.

³⁵ Details siehe im Unterkapitel „Das Scheitern am Heroischen“ p. 90-105.

4. Exkurs: Die Genese eines Antihelden

Pīrniyā prägt mit seiner Darstellung das Verständnis von Alexander dem Großen über Jahrzehnte hinweg, ungeachtet der Tatsache, dass sie in starkem Widerspruch zu bis dahin mehrheitlich überlieferten Alexandervorstellungen stehen. Die Alexanderrezeption ist damit geeignet, einerseits ein Schlaglicht auf das Verhältnis zwischen *Šāhnāma* bzw. tradierten Geschichtsaufassungen und moderner Geschichtsschreibung in Iran zu werfen, andererseits die Entwicklung einer dämonisierten historischen Persönlichkeit über die Herrschaftsperiode der Pahlawīs nachzuzeichnen. Zunächst wird ein Überblick über die im *Šāhnāma* erzählte Geschichte und die Perspektiven der europäischen Geschichtsschreibung gegeben, um anschließend diese mit den Arbeiten von iranischen Historikern ins Verhältnis zu setzen.

Alexander der Große im Šāhnāma

Firdausī beginnt die Geschichte Alexanders mit den klandestinen Ereignissen um seine Zeugung und Geburt, deren Voraussetzung die erfolgreichen Feldzüge des persischen Großkönigs Dārāb sind. Dieser zog, nachdem er bereits die Araber besiegt hatte, gegen Filqūs, Philipp von Makedonien, in den Krieg. Philipp fürchtete um seine Hauptstadt und machte ihm ein Friedensangebot. Dārāb verlangte für seine Einwilligung dessen Tochter Nāhīd. Sie litt jedoch unter einer Krankheit, die Mundgeruch verursachte, und obwohl Dārābs Arzt eine Heilung hierfür in einer Pflanze namens Sikandar fand, schickte Dārāb, abgestoßen von ihrem Geruch, seine junge Frau zurück zu ihrem Vater. Dort gebar sie einen Sohn, den Filqūs für den seinen ausgab, da er sich schämte, dass Dārāb seine Tochter verschmäht hatte. Sie aber nannte ihren schön gewachsenen, lieblich duftenden Sohn Sikandar, nach dem Kraut, das sie hatte genesen lassen.¹ Bereits bei der ersten Begegnung der beiden fragt Dārā seinen Halbbruder ahnungsvoll: „What's your line and your lineage? The royal *farr* shines from your forehead as if you were a Kayanid prince.“² Und im Sterben liegend bittet er seinen Bruder, seine Tochter Rušanak zur Frau zu nehmen, die Feste Naurūz und Sada sowie die Traditionen zu ehren und jeden nach seinem Stand zu behandeln.³

Sekendar answered him, ‘Your heart is pure and your words are wise, O king. I accept all you have said, and I shall not stray from your words while I am within the borders

¹ Davis 2016: 560 ff.

² Ibid. 567.

³ Ibid. 576 f.

of your kingdom. I shall accomplish the good deeds you recommended, and your wisdom will be my guide.' The master of the world began to weep bitterly.

He kissed Sekendar's palm and said, 'I pray
That God will keep and guide you on your way.
I give my flesh to dust, to God my spirit,
My sovereignty is yours now to inherit.'⁴

Die enge Beziehung zwischen Alexander und seinem Bruder Dārā, der ihm das königliche Amt würdevoll überträgt, sowie Alexanders Abstammung als solche gewährleisten, dass nur eine mit *farr* ausgestattete Person Iran beherrscht. Die durchaus ambivalente Zeichnung der Figur, als „barbarous [sic!] conqueror and an ethically motivated searcher for enlightenment“⁵ wird davon nicht berührt. Insgesamt ist jedoch der Beobachtung der Komparatistin Olga Davidson zuzustimmen, die feststellt, dass Alexander „is treated with sympathy“, denn Firdausīs Epos „highlights the legendary life of Alexander and portrays him as legitimate ruler of Iran“.⁶

Alexander der Große in Europa

Dennoch lehnt die moderne iranische Geschichtsschreibung eine solche Überlieferung ab, ja, ignoriert sie sogar, obwohl Alexander der Große breiten Raum in der iranischen Geschichtsschreibung einnimmt und vor den islamischen Eroberungen und dem sogenannten ‚Mongolensturm‘ als erste der drei großen nationalen Heimsuchungen gilt.⁷ Diese angeblich radikalen Einschritte in der nationalen Geschichte Irans beschäftigten die Historiker zwar ebenfalls vor dem Hintergrund der Frage, wie ihr Land sie überdauern konnte, doch gilt die moderne, europäische Geschichtsschreibung, die nichts von einer Verwandtschaft zwischen Darius und Alexander weiß, als maßgeblich. Sie hält Alexander den Großen „für die letzte, herrliche Verkörperung des Griechentums“, dessen Verdienst es ist, dass das „hellenistische Licht sich ergoß über die Gestade Asiens und Afrikas bis weit ins

⁴ Ibid. 577.

⁵ Ibid. xxvii.

⁶ Davidson 2006: 15.

⁷ Safā identifiziert auch im *Šāhnāma* drei Heimsuchungen durch Völker, die jeweils von ihren Herrschern repräsentiert werden: Žāhhāk (Araber), Afrāsiyāb (Turaner/Türken) und Alexander (*ahl-i rūm* [Römer']). (Şafā 1396/2017-18: 257.) Bezüglich Alexanders führt er aus, dass dieser sogar mit Schimpfnamen (nämlich intriganter alter Wolf) bedacht werde, was im *Šāhnāma* sonst selten vorkomme (ibd. 209). Die Hervorhebung dieser Beobachtung deutet an, dass der Literaturwissenschaftler sein Unbehagen an der Alexanderfigur auch an das *Šāhnāma* herantrug. Seines Erachtens läutet Alexanders Ankunft auch im *Šāhnāma* eine Zeitenwende ein und führt die *dūrān-i pahlawī* zu einem Ende. Ibid. 220.

Land hinein und die Völker einander näherbrachte“⁸ und dessen Erben das römische Reich gründeten.⁹

Franz Leopold von Ranke (1795-1886) inspirierte mit seinem Anspruch, die Geschichte so darstellen zu wollen, wie sie eigentlich war, die iranischen Historiker·innen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein.¹⁰ In seiner zwischen 1881 und 1885 erschienenen *Weltgeschichte* führt er die europäischen Perspektiven des 19. Jahrhunderts auf den Eroberer und sein Verhältnis zu Iran, mit denen sich die iranischen Historiker auseinandersetzen mussten, zusammen: Alexander der Große, schreibt er, sah sich nach dem Sieg über den persischen Großkönig mit einer „uralten, durch Jahrhunderte vererbten einheimischen Religion“ konfrontiert, die in der Architektur Persepolis ihren Ausdruck gefunden hatte, aber nicht an diese gebunden gewesen sei. Die materielle Zerstörung durch Alexander vernichtete sie also keineswegs mit. Diese Religion aber, schreibt Ranke, sei mit der politischen Macht des Reiches untrennbar verwoben gewesen. Durch den Sieg über Darius trat Alexander nach Ansicht der persischen Untertanen an dessen Stelle, weswegen ihm nun die gleiche „anbetende Verehrung“¹¹ zuteil wurde, die das Reich für die göttliche Autorität des Königs vorsah.¹² An den jungen Eroberer trat „die Versuchung und vielleicht die politische Notwendigkeit heran, sich eben diesen Begriffen hinzugeben.“¹³

Konnte er aber, so muß man fragen, zugleich den orientalischen Despotismus adoptieren und ein König des Okzidents bleiben; konnte er zugleich Perser und Griechen sein? In seiner unmittelbarsten Umgebung stießen diese Differenzen aufeinander. Ihm gefiel es, in der Tiara und der Tracht der persischen Könige zu erscheinen, aber seinen Mazedoniern war es nicht genehm, die Perser nachzuahmen, ebensowenig den Griechen, die ihn begleiteten. Die mazedonischen Könige, obwohl von einer Herkunft, die sie auf die Helden zurückführten, hatten nie eigenmächtig, sondern nach mazedonischem Gesetz und Herkommen regiert.¹⁴

Der Passus zeigt, dass Alexanders Abstammung eindeutig als griechisch bewertet wird, während die dem Autor persisch scheinenden Elemente als politisches Kalkül und mögliche Charakterschwäche ausgelegt werden. Das Prinzip der Prärogative des persischen Königtums „steigerte sich in ihm durch die Unterwürfigkeit, die man ihm bewies“, die freilich unmittelbar

⁸ Ranke 1942: 7 (Einführung des Verlags).

⁹ Ibid. 8 (Einführung des Verlags).

¹⁰ Azimi 2012: 369.

¹¹ Ranke 1942: 62.

¹² Hierin ist Ranke sich mit dem *Šāhnāma* einig: „When the Persians saw how Sekandar honored Dara and mourned for him they offered the young king their homage and loyalty.“ Davis 2016: 578.

¹³ Ranke 1942: 62.

¹⁴ Ibid. 62 f.

mit seinem Charisma, dem Eifer, mit dem er die Geschäfte betrieb,¹⁵ und seinem Erfolg zusammenhingen. Diese Tendenzen kulminierten darin, dass er „nicht allein als Nachfolger des Großkönigs, sondern als dessen Rächer auftrat“¹⁶ Diese Entwicklung sei, wie bereits angedeutet, bedingt durch seinen Charakter gewesen. Denn Alexander war „durch und durch (...) leicht ergriffen von entgegengesetzten Erregungen“¹⁷ mit einem untrügerischen Sinn für „das Großartige und das wahrhaft Große“,¹⁸ so dass seine Siege „zugleich Fortschritte der allgemeinen Kultur, namentlich auch der technischen und kommerziellen“ waren.¹⁹ Seine Adaption des ‚Orientalischen‘ ist nach Ranke also eine Verquickung von Hybris, tatsächlicher Größe und dem Wunsch, eine „Verschmelzung beider Nationalitäten“²⁰ herbeizuführen, weswegen er die Perser zwar besiegte, ihre „religiösen Meinungen“²¹ jedoch nicht unterdrückte. Der im Europa des 19. Jahrhunderts noch von der Aufklärung getragene Diskurs zu Alexander dem Großen sah in dem Eroberer eine Figur humanistischen Fortschritts, die Asien bzw. den Orient aus Rücksichtlichkeit und Barbarei befreien sollte und insofern eng verwoben mit dem imperialistischen Ehrgeiz der europäischen Eliten und ihren orientalistischen Denkfiguren war.

Vor dem Hintergrund der seit dem 19. Jahrhundert prestigeträchtigen europäischen Geschichtsschreibung erwies sich die Perpetuierung der Annahme, Alexander sei der Halbbruder von Darius gewesen, als unhaltbar. Die iranischen Historiker hätten sich dem Vorwurf unmoderner und unwissenschaftlicher Methoden ausgesetzt, wenn sie sich nicht ebenfalls auf die griechischen Quellen, die europäische Historiker wie Ranke heranzogen, gestützt hätten.²² Der Historiker Fakhreddin Azimi vermutet sogar, dass Pīrniyā in seinen Arbeiten an Ranke anknüpfte.²³ Bemerkenswert ist in der Tat, dass Pīrniyā, der der Ansicht war, dass Sagen und Legenden tieferliegende Wahrheiten über die Geschichte einer Nation beinhalten,²⁴ in seiner Abhandlung *Die Legenden des antiken Iran (Dāstānhā-yi Irān-i qadīm)* aus dem Jahr 1307/1928 einen vor allem durch seine Kürze bestechenden Abschnitt dem Eroberer Alexander widmet. Darin stellt er knapp fest, dass das, was über Alexander gesagt oder geschrieben wurde, nicht historisch und von den Iraner·innen ausge-

¹⁵ Davis 2016: 34.

¹⁶ Ibid. 64. Indem er Bessos, den eigentlichen Mörder Darius', hinrichtete.

¹⁷ Ibid. 77.

¹⁸ Ibid. 77 f.

¹⁹ Ibid. 77.

²⁰ Ibid. 78.

²¹ Ibid. 77.

²² Pīrniyā beispielsweise betont, dass er „ohne Beweis und Beleg keine Behauptungen aufstelle“. Pīrniyā 1395/2016-17: 1945.

²³ Azimi 2012: 376.

²⁴ Pīrniyā 1307/1928: 2.

schmückt sei (*šāh-u barg-hā-yi afzūda-and*).²⁵ Er behandelt Alexander in seiner Geschichte der Antike zwar ausführlich, klammert dabei das *Šāhnāma* und den Alexanderroman jedoch gänzlich aus und stützt sich ausschließlich auf die Schriften der griechischen Historiker.

Alexander der Große in der Pahlawī-Ära

Seine Alexandererzählung in *Die Geschichte Irans in der Antike* unterscheidet sich dennoch maßgeblich von der Rankes. Dies gelingt, indem er die Ereignisse in die Perspektive einer *longue durée* rückt. Er verweist auf Darius I., der sein Reich neu begründete und in einer Weise strukturierte, die auch von Alexander dem Großen und später von den Arabern dankbar beibehalten wurde. Dies mache Darius zu einem der wichtigsten Herrscher Irans, der nur mit Ḫusruw I. (t. 579 v. Chr.) und ៥āh 'Abbās dem Großen (t. 1038/1629) verglichen werden könne.²⁶ Die enorme Beschleunigung des Erzähltempo, das mehrere Jahrtausende überspringt und markante Persönlichkeiten heraushebt, lässt Alexander den Großen wie ein kurzes Intermezzo erscheinen, dessen Wirken im Kontrast zu den dauerhaften Errungenschaften der erwähnten iranischen Herrscher steht.

Pīrniyās Ansicht nach verhinderte das starke iranische Staatswesen (bei Ranke die religiösen Meinungen), das von starken Herrschern geformt worden war, den völligen Zusammenbruch des Reiches im Angesicht eines schwachen Schahs wie Darius III. (Dārā). Darius I. (t. 486 v. Chr.) sei ein solch großer, willensstarker, entschlussfester und verständiger Herrscher gewesen, der sein Reich vor dem baldigen Untergang bewahrte.²⁷ Eine weitere Akzentverschiebung erfährt die Zerstörung Persepolis' gegenüber dem Text von Ranke. Aus dieser Tat sei laut Pīrniyā kein Nutzen für Alexander und die Griechen erwachsen, denn die darauffolgenden Kriege zwischen den Parthern und den Seleukiden sowie die Gegnerschaft der Sāsānīden und Roms seien eine Konsequenz dieser Tat gewesen. Berücksichtige man diesen Aspekt, sei festzustellen, dass der Feldzug des makedonischen Königs die Welt teuer zu stehen gekommen sei. Alexanders Ausruf, dass er mit der Zerstörung Persepolis' die Entzündung des Tempels in Athen rächen wollte, dürfe nicht überdecken, dass die Iraner·innen selbst das Niederbrennen der Heiligen Wälder vergelten wollten. Zweifellos, schließt Pīrniyā, beginnen

²⁵ Ibid. 39.

²⁶ Pīrniyā 1395/2016-17: 687.

²⁷ Übrigens unter anderem dadurch, dass er die Menschen, mit denen er zusammenarbeitete, sorgsam wählte (Pīrniyā 1395/2016-17: 687). Natürlich sollte man sich davor hüten, sich in Texten allzu sehr auf die Suche nach dem Autor zu machen, doch in diesem Fall scheint es angebracht, darin einen expliziten Fingerzeig auf die Pahlawis zu sehen.

beide Kriegsparteien ein Unrecht, das noch für ihre Nachkommen eine schwere Last bedeutete, doch seien es die Griechen gewesen, die die Iraner das Brandschatzen lehrten.²⁸

Kritische Distanz zu seinen Quellen erwirkt Pīrniyā gelegentlich, indem er ihre Unabhängigkeit in Frage stellt oder durch gezieltes Arrangement Kontraste setzt. So zitiert er Alexanders Ausruf, jener sei mit Feuer und Eisen (*āhan-u ātaš*) nach Asien gekommen, und bemerkt alsdann, dass der Herrscher laut seinen eigenen Historikern, also jenen Leuten, die Alexanders Taten zustimmten oder dazu berufen waren, ihn zu preisen, ein Mann von guter Statur, sehr klug und tapfer war, ein Mann von Entschlusskraft im Angesicht von Gefahr. Pīrniyā fügt hinzu, Alexander sei ein tatkräftiger *ğawāñmard* gewesen, leidenschaftlich und genial bis an die Grenze des Wahnsinns, aber auch grausam und blutrünstig, wenn es seinen Interessen diente. Ohne Zurückhaltung habe er Blut von Männern und Frauen, Jungen und Alten vergossen sowie ganze Städte versklavt.²⁹ Seine angeblich guten Eigenschaften werden so umrahmt von kriegerisch-blutrüstigen Aspekten und darüber hinaus in Frage gestellt, indem die Zuverlässigkeit seiner Historiker problematisiert wird. Daher subsumiert Pīrniyā die Eroberungen zwar unter Alexanders Errungenschaften, wirft jedoch die Frage auf, zu welchem Preis diese Taten vollbracht wurden.³⁰

Die Zerstörung von Persepolis, die Versklavung von Menschen und die Lahmlegung des Handels, Punkte, die bei Leopold von Ranke keinerlei Erwähnung finden oder seine Ansichten sogar konterkarieren, haben seines Erachtens schweren Schaden für die Menschheit angerichtet.³¹ Doch welchen Dienst habe Alexander der Menschheit erwiesen, fragt er weiter:

Baute er Straßen und Kanäle? Brachte er der Menschheit Nutzen oder Neuerungen in der Administration und einen neuen Lebenswandel? Nein, nichts davon ist der Fall! Es wird behauptet, dass er Alexandria in Ägypten und Städte gleichen Namens an anderen Orten errichtet habe und bedeutende Karten anfertigte. (...) Doch über Alexandria muss gesagt werden: wir glauben nicht, dass die Errichtung einer Stadt all diese Todesopfer ausgleicht. Wir sagen: die Erbauung *eines* Alexandrias, denn von den anderen Städten findet sich keine Spur, und selbst wenn es sie gäbe, wie könnte es all die Zerstörung und das Sterben ersetzen?³²

Alexander sei so von Krieg absorbiert gewesen, dass er keine Gelegenheit hatte, seine Pläne zu erfüllen, und daher auch kein guter Organisator war. Er habe nie angehalten und war, wenn er einmal Rast machte, doch bald gezwungen weiterzuziehen, um seine unzufriedenen Soldaten ruhig zu stellen. Pīrniyā vergleicht ihn mit iranischen Herrschern und gelangt zu der Ein-

²⁸ Pīrniyā 1395/2016-17: 1429.

²⁹ Ibid. 1939 f.

³⁰ Ibid. 1940.

³¹ Ibid.

³² Ibid. 1941 f.

sicht, dass Alexanders Regentschaft einen Rückschritt in der Weltgeschichte verursachte. Kyros der Große, schreibt Pírniyā, habe gewiss auch gemordet, aber lediglich zur Verteidigung seines Vaterlandes, und das sei etwas gänzlich Anderes, als in ein fremdes Land einzufallen. Waren die Inder, so fragt er, Alexanders Schuldner, oder haben sie ein Heer nach Griechenland geschickt? Wozu diente dann also all die Zerstörung und das Morden? Die Frage, warum Alexander nach Indien zog, sei hinfällig, er sei eben ein grenzenloser Mensch gewesen und stand, so Pírniyā, im Umgang mit den eroberten Nationen (*milal*) hinter seinen Vorgängern zurück. Die Makedonier hatten, wie wir gesehen haben, keinen Respekt vor der Moral der westasiatischen und indischen Bevölkerung.³³ Diese Ansicht widerspricht direkt Rankes Vorstellung der hellenischen Toleranz, die bereits Alexander gepflegt haben und die später Grundlage im Römischen Reich geworden sein soll. Solche Passagen verdeutlichen zudem die Aktualisierung der antiken Geschichte durch die konkreten politischen Verhältnisse in Pírniyās Gegenwart und stellen einen direkten Bezug zum Kolonialismus her.³⁴

Schließlich habe Alexander, um eine Revolte in seiner Armee zu verhindern, die Tage der eitlen Feste hinter sich lassen müssen und sei erneut in den Krieg gezogen. Vor dem Aufbruch versammelte der Eroberer seine Soldaten und verbrannte vor ihnen sämtliche seiner Luxusgüter und anschließend die Luxusartikel seiner Soldaten, wovon diese erst bestürzt und dann begeistert waren, weil sie, so Pírniyā, Materielles aus der Hand gaben, aber nicht den Mut und den Gehorsam der Armee.³⁵ So komme man fraglos zu dem Ergebnis, dass Alexander eine große Persönlichkeit war und viele gute und schlechte Eigenschaften hatte, aber mit seiner Maßlosigkeit viel Unheil und Leid über die Menschen seiner Zeit brachte, denn militärische Siege allein machen für ihn keinen großen Herrscher aus. Gleichwohl hält Pírniyā die Herrschaft Alexanders für eine Zäsur, die die Verhältnisse im ‚Alten Orient‘ neu ordnete.³⁶ Die besondere Betonung der Zerstörung von Städten ist sicherlich im Kontext der Zerstörung von Persepolis zu deuten, vor allem jedoch im Spannungsfeld der Heroisierungen zu lesen, da die Konstruktion von Infrastruktur und die Förderung von Bildung und Handel zu den zentralen, heroischen Handlungen in Pírniyās Text gehören. Die vorgebliche Kurzlebigkeit von Alexanders Reich und seine hervorstechende Position als Eroberer konterkarieren diese Ideale. Wie der Soziologe Ulrich Bröckling es für den Typ des Berserkers bemerkt, „verspielt [er] mit seiner Raserei gleichermaßen den Erfolg wie seine moralische Integrität“.³⁷

³³ Ibid. 1944 f.

³⁴ Das gilt natürlich auch für Ranke.

³⁵ Pírniyā 1395/2016-17: 1446.

³⁶ Ibid. 1946.

³⁷ CH, Antiheld.

Ferner ist Pīrniyā der Ansicht – und hier klingt Rankes Darstellung der Ereignisse an –, es sei notwendig gewesen, dass Alexander Darius umbrächte, da die Iraner·innen ihn andernfalls nicht als ihren Herrscher akzeptiert hätten. Außerdem sorgte Alexander sich, dass eine kleine Anzahl von Soldaten gegen die Truppen aufbegehren und sich ‚opferbereit‘ zeigen könnten, eine These, mit der Pīrniyā die Idee des angeblich Jahrtausende währenden Unabhängigkeitkampfes der iranischen Nation aufgreift. An dieser Stelle verweist Pīrniyā auf die im *Šāhnāma* verarbeiteten Legenden:

Die iranischen Geschichten berichten, dass Darius noch lebte, als Alexander ihn erreichte, und dass der König drei Dinge von Alexander wollte: erstens, dass er keine Fremdlinge zu Herrschern von Pārs mache, zweitens, dass er seine Mörder bestrafe, und drittens, dass er seine Tochter Rušnāk heirate. (...) Aber in Bezug auf Rušnāk muss erwähnt werden, dass sie nach den griechischen Historikern die Tochter eines sogdischen Edelmannes war und nicht die Tochter von Darius.³⁸

Damit gibt er seinen (und Rankes) griechischen Quellentexten den Vorzug. Auch die charakterlichen (*ahlāq*) Veränderungen Alexanders beschreibt Pīrniyā entlang der Orientalisierungsvorstellungen der europäischen Historiker des 19. Jahrhunderts und konstatiert, dass die antiken Historiker darin übereinstimmten, dass Alexander zu jener Zeit, da er die Höhe seiner Macht erreichte, sein Verhalten der neuen Umgebung angepasst und den Luxus und Glanz des persischen Hofes für sich angenommen habe. Zunächst beschaffte er sich eine Leibgarde, die er komplett mit Männern aus dem Königreich Iran besetzte. Darunter sei sogar Oxathres, der Bruder von Darius, gewesen. Außerdem trug er persische Kleidung und wählte schließlich, wie zuvor Darius, Konkubinen unter den schönsten Frauen Asiens aus. Aus Angst, dass ihn die Makedonier verachteten könnten, kehrte er gelegentlich zu seinen alten Gewohnheiten zurück, und wenn er merkte, dass sie sich beklagten, bestach er sie mit Geschenken. Nach Pīrniyās Ansicht – und auch hier ist seine Haltung kongruent mit der europäischen Geschichtsschreibung – war dies die Zeit, da Alexander die Kontrolle aus der Hand gab. Enthaltsamkeit und Askese, zwei Stärken, die die Zierde der glücklichsten Menschen seien, verkamen bei ihm zu Grobsinn und Arroganz. Er habe auch andere Sitten des Hofes übernommen, wie das Niederwerfen vor seinem Thron, Darius‘ Krone und persische Gewänder. Die Briefe, die er nach Europa schickte, signierte er zwar noch mit seinem Siegelring, aber die nach Asien mit Darius‘. Sogar seinen Truppen befahl er persische Kleidung zu tragen, doch das behagte den Söldnern nicht, und so weigerten sie sich.³⁹ Die griechischen Historiker seien sich zwar nicht sicher, konstatiert Pīrniyā, ob er die fremden Gewohnheiten annahm, weil er die Einheimi-

³⁸ Pīrniyā 1395/2016-17: 1446.

³⁹ Ibid.

schen für sich gewinnen wollte oder ob es daran lag, dass er Vergnügen daran fand, dass sich die Leute vor ihm niederwarfen.⁴⁰ Allerdings hießen seine Söldner es nicht gut. Es sei, schrieb einer von ihnen, als ob sich der Sieger den Hut des Besiegten aufsetze, wenn eine Person, die von Herakles abstamme, die Kleidung der Meder der Kleidung ihrer eigenen Vorfahren vorziehe. Die großen Taten Alexanders seien, führt er weiter aus, daher ein Lehrstück: Ein sterblicher Mensch,⁴¹ wie stark seine natürlichen Fähigkeiten sein mögen, wie sehr seine Abstammung (*nizād*) und das Glück (*iqbāl*) und seine Männlichkeit (*mardānagī*) strahlen mögen, leiste der Welt doch keinen Dienst, wenn die Gerechtigkeit in seinen Taten verlorengehe. Diese Rede, urteilt Pīrniyā, sei richtig (*sahīh*), denn die Erniedrigung der Täter vor der Hinrichtung und andere Dinge, die Alexander übernahm, betont er, seien eine der schlechten Angewohnheiten der iranischen Herrscher gewesen.⁴²

Pīrniyās Auseinandersetzung mit Alexander und seinem Charakter wird so zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Herrschaft und ihren Idealen. Er nutzt sie für Kritik an Kriegstreiberei, ohne sich dabei von den orientalisierenden Beschreibungen zu distanzieren, die er sich in seiner Alexander deheroisierenden Erzählung zu eigen machen kann. Es gelingt ihm, diesen Aspekt von Rankes Geschichtsschreibung herauszustellen und seine Alexanderfigur sowohl vom *Šāhnāma* als auch von der europäischen Heroisierung abzugrenzen und innerhalb des nationalstaatlichen Paradigmas neu zu bewerten. Alexander, der von den Waffen der Perser nicht geschlagen werden konnte, führt Pīrniyā aus, wurde von schlechten Sitten dahingerafft:

Feste zur Unzeit mit maßlosem Trunk und unerhörte Nächte mit leichten Frauen, alle diese Dinge zeigen, dass Alexander den fremden Sitten unterlag. Durch die Pflege dieser neuen Sitten respektierten ihn die anderen Makedonier nicht mehr als ihren König, und seine besten Freunde wurden seine schlimmsten Feinde.⁴³

Pīrniyās Perspektive auf Alexander, die darauf beruhte, orientalistische Stereotype in einem eigenen Narrativ fruchtbar zu machen, erwies sich lange als populär. In der Kurzgeschichte *Trunkene Nacht* (*Šabb-i Mastī*) von Šīn Partuw, die er gemeinsam mit Šādiq Hidāyat und Buzurg ‘Alawī in dem Kurz-

⁴⁰ Ibid. 1650.

⁴¹ Die Betonung von Alexanders Status als Mensch verweist auf die Vorstellung Alexanders als Halbgott, erinnert aber auch an die Bedeutung des Menschseins für die Deklaration zur Held-in. Im *Compendium Heroicum* heißt es dazu: Held-innen teilen, auch wenn sie vergöttert oder vergöttlicht werden, „mit gewöhnlichen Menschen körperliche und emotionale Eigenschaften, Handlungs- und Leidensfähigkeit.“ CH, Held.

⁴² Pīrniyā 1395/2016-17: 1721.

⁴³ Ibid. 1636.

geschichtenband *Anīrān*⁴⁴ herausgab, in dem die drei eingangs genannten großen Heimsuchungen, die Feldzüge Alexanders, die islamischen Eroberungen und die der Mongolen literarisch verarbeitet wurden, macht diesen Perspektivwechsel produktiv. Der erste Teil der Geschichte ähnelt einem historischen Abriss. Dies gelingt durch externe Fokalisierung und eine distanzierte Schilderung, die auf der Kenntnis von Pīrniyās Geschichtswerk zu basieren scheint. Erst der zweite Teil macht sich die Innenwelt der Figuren zu eigen und beleuchtet individuelle Handlungen, wodurch die Kurzgeschichte an literarischer Eigenart gewinnt. Im ersten Abschnitt werden die Iraner als moralisch überlegen eingeführt, da sie sich nicht verbrecherischen Kriegstaktiken wie dem Verbrennen der Felder anschließen wollen.⁴⁵ Der zweite Teil widmet sich der Zerstörung Persepolis' durch Alexander den Großen als Ergebnis einer jener durchzechten Nächte. Eine Sexarbeiterin mit dem Namen Taïs überzeugt den betrunkenen Alexander, die Palaststadt anzuzünden.⁴⁶ Im Gegensatz dazu steht die Alexander-Biographie von Leopold Ranke, der mit einiger Verlegenheit auf die Zerstörung zu sprechen kommt und den Gedanken der Rache in den Vordergrund rückt:

Und leugnen möchte ich nicht, daß er in diesem Sinne auch die Burg, die er anfangs zu schonen gedacht, im Rausche eines dionysischen Festes angezündet habe; denn er wollte nun einmal die griechischen Götter an den Persern rächen. (...) Man hat gleichsam eine Vollendung des Schicksals darin zu sehen geglaubt, daß Thais von Athen (...) als Geliebte dem König zur Seite die Fackel vorantrug.⁴⁷

Die Vorstellung der besonderen Größe Alexanders bleibt jedoch in vielerlei Hinsicht erhalten, wie sich bei Nafīṣī zeigt, der dem mongolischen Eroberer Ğahāngīr Bahtiyārī den Rang eines Alexander zubilligt,⁴⁸ Fath 'Alī Šāh aber abspricht, da dieser keineswegs die Größe Alexanders gehabt habe: dieser Vergleich seiner Anhänger*innen sei also schlicht eine Übertreibung.⁴⁹

Die endgültige Entfremdung von Iran erfährt Alexander jedoch in der Darstellung des Intellektuellen Ğalāl Āl-i Ahmād.⁵⁰ In Ğarbzadagī verfolgt er den sehnüchigen und unheilvollen Blick seiner Landsleute gen

⁴⁴ Șādiq Hidāyats Kurzgeschichte befasst sich mit dem sog. „Mongolensturm“. In einem von ihm verfassten historischen Theaterstück, *Māzīyār* aus dem Jahr 1307/1934, geht dem eigentlich unschuldigen Verrat durch den gutgläubigen Protagonisten interessanterweise auch Alkoholkonsum voraus (Hidāyat 1342/1963b: 117). Ganz ähnlich verhält es sich im *Šāhnāma*, wo auf die Katastrophe oft durch Weingenuss vorausgedeutet wird. Davis 1992: 60.

⁴⁵ Partuw 1313/1934-35: 4.

⁴⁶ Ibid. 15 f.

⁴⁷ Ranke 1942: 61.

⁴⁸ Nafīṣī [1335]/1956: 6.

⁴⁹ Ibid. 27.

⁵⁰ Näheres zu Āl-i Ahmād und dem Begriff ġarbzadagī im Kapitel „Heroische Gelehrsamkeit bei Āl-i Ahmād“ (p. 223-234) des zweiten Teils dieser Arbeit.

Westen weit in die Geschichte zurück und identifiziert Alexander den Großen als klassisches Übel, das aus dem Westen nach Iran eingedrungen sei, und die darauffolgende Herrschaft der Seleukiden als den ersten Fall von *garbzadagi*.⁵¹ Damit wendet er sich implizit gegen die Vorstellung einer Iranisierung Alexanders und treibt die Umdeutung angeblich orientalisch-despotischer Eigenschaften als westlich-kolonialistische auf die Spitze. Damit grenzt er sich sowohl von staatsnah-nationalistischen Narrativen, als auch von den orientalistischen Lesarten ab.

Die Dämonisierung Alexanders stellte die Historiker des Pahlawī-Regimes allerdings auch vor einige Herausforderungen. Da der Eroberer eine bedeutende Rolle in der Folklore, in Legenden und Sagen spielte, fand er bereits in der Vormoderne auch seinen Platz in der Koranexegese. Dort wird Alexander der Große gelegentlich mit *Zū l-Qarnain*, dem Doppeltehörnten, identifiziert.⁵² *Zū l-Qarnain* bekämpft ein grausam wütendes Volk und ihre Anführer, die sprichwörtlich gewordenen *Yağūğ wa-Mağūğ*, zu Deutsch Gog und Magog, indem er eine Mauer errichtet und sie so abwehrt. In Sure 18:83-101 heißt es, hier in der Übersetzung von Rudi Paret:

(93) Als er [der Doppeltehörnte] schließlich an die Stelle zwischen den beiden Wällen gelangte, fand er (diesseits) vor ihnen Leute, die, wenn man etwas zu ihnen sagte, es kaum verstanden. (94) Sie sagten: „Du mit den zwei Hörnern! Gog und Magog richten auf der Erde Unheil an. Sollen wir dir nicht eine Gebühr dafür aussetzen, daß du zwischen uns und ihnen einen Wall machst?“⁵³

Die Geschichte ist in ihren Elementen Teil des kulturellen Gedächtnisses, wie *Şafās Bericht über den ‚Mongolensturm‘ (sil)* verdeutlicht:

Von der Stadt Utrār am Ufer des Saihūn bis zu den wohlhabenden, bevölkerungsreichen und fruchtbaren Städten des antiken Ḫurāsān wurde alles zerstört und entvölkert, und unter all den Befehlshabern und Anführern der alten Nation Iran erhob sich niemand, um gegen die Kinder Gog und Margogs (*Yağūğ-u Mağūğ*) zu kämpfen und einen Wall (*sadd*) gegen sie zu errichten.⁵⁴

Die erfolgreiche Dämonisierung Alexanders macht es freilich unmöglich, eine Heldenfigur wie den Doppeltehörnten weiterhin mit Alexander zu identifizieren. Da *Zū l-Qarnain* im Koran positiv besetzt und der Islam von

⁵¹ Əl-i Ahmād 1385/2006: 35.

⁵² Freilich ist er nicht der einzige, der diesen Beinamen erhielt. In einem dem Historiker Ḥwāndamīr zugeschriebenen Text etwa heißt es: „[D]ann überfiel ihn Atārkarkis (= Artaxerxes), tötete ihn, ließ die Haut seines Kopfes gerben und trug sie (fortan) auf dem Kopf. Da zwei Zöpfe der Haut herabhingen, nannte man Atārkarkis den ‚Zweigehörten‘“. Bockholt 2021: 65.

⁵³ Nämlich: *fa-hal nağ’alu laka ḥarğan ’lā an tağ’ala bainanā wa bainahum saddan* bzw. auf Persisch: *saddī bibān*.

⁵⁴ Şafā 1385/2006: 309. Der damalige Herrscher ‘Alā’ ad-Dīn Muḥammad Ḥwārzmīsh (t. 614 h. q./1220), der freilich kein Bollwerk gegen die Mongolen darstellte, sondern floh, trägt zudem den Beinamen (*laqab*) Iskandar at-Tānī (Alexander II.).

den Pahlawīs als eine der beiden Säulen der iranischen Identität installiert ist, muss der Doppelgehörte zwangsläufig auch im regimenahen Narrativ eine positiv konnotierte Figur sein. Dieses Dilemma wird dadurch gelöst, dass Zū l-Qarnain zunehmend mit Kyros dem Großen identifiziert wird.⁵⁵ Dies weist nicht nur auf den enormen Bedeutungszuwachs des Herrschers in offiziellen Verlautbarungen seit Beginn der Weißen Revolution hin, sondern auch auf die zentrale Bedeutung islamischer Legitimierung. Der indische Wissenschaftler 'Abdu l-Kalām Azād gilt als erster, der, in seiner Schrift *Kyros der Große (Kurūš-i Kabīr)*, den achämenidischen Herrscher mit dem koranischen Helden identifiziert. Sa'īd Nafīsī, der das Vorwort zur ersten persischsprachigen Ausgabe verfasst hat, hält dort fest, dass damit ein Jahrtausendrätsel gelöst worden sei. Der Autor beweise zweifelsfrei, dass der Koran einen iranischen König in den höchsten Tönen lobe, wofür Iran und das iranische Volk dem Autor zu Dank verpflichtet seien.⁵⁶

Zeitgleich zu Āl-i Ahmads *Garbzadagī* entstanden ultranationalistische Lesarten, die die Feldzüge von Alexander dem Großen als Fabel deuteten. Dies wurde u. a. damit begründet, dass Makedonien anders als Iran, China oder Indien keine Kulturnation gewesen sei, sondern lediglich eine Provinz und zu einer solchen Leistung folglich nicht befähigt, zumal es unmöglich sei, dass ein ‚Knabe‘ all diese Taten vollbracht habe. Die griechische Geschichtsschreibung der Antike sei ohnehin Sagen ähnlicher als Historiographie – eine Aussage, die die vormals autoritativen griechischen Texte in die Nähe des als historische Quelle diskreditierten *Šāhnāma* rückt und so versucht, die Hegemonie der orientalistischen Geschichtsschreibung zu durchbrechen, indem sie nicht länger nur neue Zugänge zu ihren Quellen sucht, sondern ihr stattdessen die Grundlage entzieht. Als Belege dafür gelten die nach Ansicht der Autoren Zabīh Bihrūz⁵⁷ und Aslān Ğaffārī zweifelhaften Zahlen bezüglich der Soldaten und Truppen, die schwer nachvollziehbaren geographischen

⁵⁵ Merhavy 2019: 94-100.

⁵⁶ Ibid. 100.

⁵⁷ Zabīh Bihrūz (1269-1350/1889-1971) war ein iranischer Satiriker, der seine Werke hauptsächlich aus historischen Themen entwickelte. Er erwarb zunächst in Teheran und dann in Kairo eine traditionelle islamische Ausbildung. Während der zehn Jahre in Ägypten eignete er sich umfangreiche Kenntnisse der arabischen Literatur an und zog 1921 nach England, wo er Mathematik studierte und am Lehrstuhl von Edward Browne arbeitete. Vermutlich während seines fünfjährigen Aufenthalts in England entwickelte er seine anti-orientalistische und xenophobe Haltung. Zurück in Teheran nahm er Übersetzertätigkeiten auf und arbeitete für das Bildungsministerium, wo er sich nach Ansicht Ğaffārīs um die Reinigung der persischen Sprache verdient machte. (Ğaffārī 2535/1355/1976-77: 6 & EI₁, Behrūz, Dabīh). Bemerkenswert an Ğaffārīs Darstellung von Bihrūz' Biographie ist der gewohnt rege Kalenderwechsel zwischen der iranisch-islamischen, der islamischen und der christlichen Zeitrechnung. Der neue šāhī-Kalender taucht nur als Publikationsjahr auf. Aslān Ğaffārī (1296/1917-?) war Bankier, Historiker und einer seiner Schüler. Amanat bemerkt, dass Bihrūz' „ideas and theories often seem

Angaben sowie die unklare Chronologie der Ereignisse, aber auch mythische Tiere, die eben erwiesenermaßen nicht existiert haben. Bihruz konstatiert in diesem Zusammenhang, dass Persepolis keineswegs die Hauptstadt Irans gewesen sei, sondern Šūš, und zweifelt auch hierin die Autorität europäischer Geschichtsschreibung in ihren grundlegendsten Erkenntnissen an. Anders als behauptet, sei *taht-i ǧamšid* (Persepolis) die *Grabstätte* der iranischen Königinnen gewesen, die von ihnen einmal im Jahr an Nauruz zu Ehren ihrer Vorfahrinnen aufgesucht wurde. Archäologische Hinweise auf eine Stadt gebe es dort keine, so dass Alexander der Große auch unmöglich ihre Zerstörung zu verantworten habe.⁵⁸ Obgleich sich diese verschwörungs-ideologische Lesart in das bekannte Metanarrativ der permanenten Bedrohung Irans durch ausländische Kräfte ebenso problemlos einfügen ließe wie die angeblichen Verleugnungen, die Iran daran hindern soll, seinen Platz als ranghöchste Zivilisation einzunehmen, kann eine solche Erzählung jedoch keineswegs im Interesse der Pahlawī-Dynastie sein, die ihr eigenes Prestige eng mit der Symbolik von Persepolis verknüpft hat. Diese Verknüpfung hat sie freilich nicht erfunden. Schon der frühe Nationalist Mīrzā Fāth-‘Alī Ahundzāda (1191-1256/1812-1878) beispielsweise hielt eine Moschee als Logo für eine iranische Zeitung für ungeeignet, da sie ein Symbol für die *umma* sei. Er schlug stattdessen ein prä-islamisches Symbol wie eben Persepolis *und* eine ṣafawīdische Moschee vor.⁵⁹ Die Empfehlung zeigt einerseits, wie stark sich die Pahlawīs die Entwürfe der Intellektuellen zu Nutze machen konnten, denn das Regime verknüpfte seine eigene Legitimität bekanntlich in erster Linie mit der Antike und den Ṣafawiden. Andererseits wird deutlich, dass die Pahlawīs darauf angewiesen waren, an vorhandene materielle Kultur anzuknüpfen, die sich – genau wie in Ahundzādas Vorschlag – visuell verarbeiten lässt. Eine Diskreditierung oder Infragestellung ihrer Bedeutung konnte also selbst dann nicht gewürdigt werden, wenn der dahinterstehende Gedanke eine Verherrlichung Irans barg, wie es eben bei Bihruz der Fall ist.⁶⁰

to travel in the netherworld between genius and the absurd.“ (Amanat 2008: 937.) Das ist sicherlich auch hier der Fall. Bereits von einigen Zeitgenossinnen wurde er für seine Alexandertheorie verspottet. Ibid. 940.

⁵⁸ Gaffārī 2535/1355/1976-77: 151-157.

⁵⁹ Tavakoli-Targhi 2010: 10.

⁶⁰ Aslān Gaffārī weist im Vorwort auf die breite Ablehnung seiner Thesen hin und konstatiert, dass der zentrale Einwand die Frage sei, wer wenn nicht Alexander der Große Persepolis zerstört habe (Gaffārī 2535/1355/1976-77: 3). Paul Sprachman attestiert ihm trotz der oben genannten Einwände einen größeren Erfolg seiner Thesen, als angesichts ihrer Unwissenschaftlichkeit zu erwarten gewesen wäre, da Bihruz als Lehrer einigen Einfluss auf später bedeutende Persönlichkeiten ausübt. Zu nennen sind etwa der Politiker und Professor für Alte Sprachen und Literatur Ǧādīq Kiyā und der Sprachwissenschaftler Muhammād Muqaddam (später umbenannt in Muqdām). Hinzu kommen aufgrund ihrer Lehrtätigkeit an der Militärakademie insbesondere spätere Offiziere. El-, Behrūz, Dābīh.

Die Idee, dass Persepolis von einem als größten Feldherren der Weltgeschichte gepriesenen Mann zerstört wurde, erhöht jedoch die Symbolkraft des Ortes, der so gleichzeitig als Denkmal nationaler Größe und Mahnmal nationaler Trauer inszeniert werden kann. Entsprechend tauchen Ĝaffārīs und Bihrūz' Thesen in den staatsnahen Publikationen der Konferenz von Rāmsar in den 1350er/1970ern nicht einmal widersprochen auf.

Nicht ohne Bedeutung ist freilich auch der Adressat: So übergeht Muḥammad Rīzā Šāh in seiner an eine angelsächsische Leserschaft gerichteten Autobiographie, der er Erläuterungen über sein „ancient and modern homeland“⁶¹ vorangestellt hat, Alexanders Eroberungen nahezu: „In 331 B.C. came conquest by Alexander the Great but upon his death eight years later, the Greeks were unable to hold their newly won empire together.“⁶² Die wunderbare Hauptstadt des persischen Reiches, Persepolis, brannte nieder, so schreibt er, als Alexanders Truppen gerade in der Stadt ihr Lager aufgeschlagen hatten – „some say accidentally“,⁶³ fügt er hinzu und entreißt die Ereignisse nahezu dem kausalen Zusammenhang. Alexander nachfolgend gründeten die Seleukiden ein Reich, das auch Iran umfasste. Es war

in one sense a Greek occupation, but in a truer sense it was not, since the invaders adopted Persian customs and habits, relied on Persian administrators, married Persian women, and in the end were assimilated by the Persian culture.⁶⁴

Die einzige tatsächliche Heimsuchung stellen für ihn die Eroberungen der Mongolen dar, die die Bevölkerung dezimierten und seines Erachtens flächendeckende Zerstörungen anrichteten.⁶⁵

Der bereits in der Geschichtsschreibung angeklungene und auch von Muḥammad Rīzā Šāh in seiner Autobiographie aufgegriffene Gedanke, dass ‚Fremdherrscher‘ die vorgefundenen Strukturen übernehmen, wird im Laufe der Jahrzehnte immer weiter ausgebaut. Ende der 1350er/1970er heißt es in einer der Staatsverlagsschriften, dass Alexander anstatt Iran zu hellenisieren, selbst iranisiert wurde.⁶⁶ Die Geschichtsschreibung greift damit zwar wieder zurück auf eine schon im *Šāhnāma* angebotene Lösung, jedoch ohne Alexander und Darius zu Brüdern zu erklären. Die Argumentation ist kulturalistisch und betrifft nicht Alexanders Herkunft. Sie orientiert sich weiterhin an den griechischen Texten der Antike und entsteht also in Auseinandersetzung mit europäischer Geschichtsschreibung, deren Interpretationen zwar angegriffen werden, deren Grundlagen aber weiter-

⁶¹ Pahlavi 1961: 15-28.

⁶² Ibid. 22.

⁶³ Ibid. 27.

⁶⁴ Ibid. 22.

⁶⁵ Ibid. 24 f.

⁶⁶ Husainī 2536/1356/1977: 13.

hin als maßgeblich gelten. Alexanders Nachfolger, konstatiert Naṣr ad-Dīn Šāh Ḥusainī, versuchten zwar die griechische Kultur in Iran zu verbreiten und beispielweise Städte nach dem heimatlichen Vorbild zu errichten, doch konnten sie die edle iranische Kultur nicht vernichten. Hierin zeigt sich, dass die immer gleichen Motive aufgegriffen und neu überdacht werden. Bereits Pīrniyā, der Alexander als Gegenbild zum heroischen Erbauer entwarf, wies darauf hin, dass es mit einer Ausnahme am Mittelmeer keine Spur von alexandrinischen Städten gebe, und Ḥaffārī diente diese Feststellung als Beweis, dass die Eroberungen erfunden und nicht historisch seien. Ḥusainī jedoch verschiebt das Augenmerk von der institutionellen Beständigkeit auf die kulturelle Standhaftigkeit Irans, die es fremdländischen Akteuren verwehrte, langfristigen Einfluss geltend zu machen. Er beobachtet eine Iranisierung (und nicht etwa Orientalisierung) Alexanders nach der Eroberung von Persepolis, die darauf beruhe, dass der makedonische König die Bibliothek Darius' entdeckte, nach Alexandria transportieren ließ und dort Übersetzungen des gesammelten Wissens in Auftrag gab.⁶⁷ Sein Text steht damit nur noch in mittelbarer Auseinandersetzung mit orientalistischen Arbeiten. Zwar beziehen sich die iranischen Historiker wie Ḥusainī weiterhin auf einerseits antike, griechische Darstellungen, die Pīrniyā zugänglich gemacht hatte, und andererseits auf innereuropäische Diskussionen über die angeblich zunehmende Orientalisierung Alexanders, die ihn zu einem orientalischen Despoten korrumpte. Der zentrale Adressat sind jedoch *tiers-mondisme*-Texte⁶⁸ wie jene von Ḡalāl Āl-i Ahmād, der, wie bereits erwähnt, die Ereignisse in Persepolis zur Geburtsstunde der ḡarbzadagi erklärte. Ḥusainī widerspricht einer solchen Ansicht implizit. Die Epoche bedeutete zwar eine Phase intensiven Austausches zwischen Ost und West, doch sei vieles, was man heute für griechische Kultur halte, eigentlich iranischen Ursprungs.⁶⁹ Die Seleukiden werden von ihm als nahezu bedeutungsloses Intermezzo betrachtet, gegen die sich eine (man möchte sagen: die übliche) patriotische Bewegung der Iraner·innen formierte.⁷⁰ Mit Hellenismus, schreibt er, sei jene Kultur gemeint, die sich in Iran entwickelte und dann nach Kleinasien transferiert wurde.⁷¹ Pīrniyā konnte sich die negativ

⁶⁷ Ibid. 16.

⁶⁸ Der Begriff der ‚Dritten Welt‘ war zunächst in Misskredit geraten und später durch den – freilich ebenfalls nicht bedenkenlos zu verwendenden – Begriff des ‚Globalen Südens‘ ersetzt worden. Gemeint ist eine global agierende, politische Bewegung, die seit Mitte der 1950er Jahre eine Ermächtigung blockfreier Staaten im Kontext des Kalten Krieges anstrehte, und der Begriff bezeichnet damit eine spezifische historische Epoche. Die pejorative Konnotation, die durch die globale Hierarchisierung auf Grundlage des Modernisierungsparadigmas bedingt ist, wird hier abgelehnt.

⁶⁹ Husainī 2536/1356/1977: 14.

⁷⁰ Ibid. 13.

⁷¹ Ibid. 15.

bewerteten Eigenschaften von Alexander dem Großen noch patriotisch zu Nutze machen, indem er sie ebenfalls verurteilte, daraus aber einen okzidentalischen Schrecken erwachsen ließ und so die Notwendigkeit eines starken Staates verdeutlichte, der sich gegen derartige Angriffe zur Wehr setzen und gleichzeitig den Pahlawīs einen warnenden Fingerzeig in Fragen der gerechten Herrschaft und Tyrannie geben könne. Ḥusainī hingegen setzt sich ein halbes Jahrhundert später mit der unter seinen Zeitgenossinnen virulenten Frage einer schleichenden Korrumierung der iranischen Kultur auseinander. Daran zeigt sich das Bestreben des Pahlawī-Regimes, widerspenstige Diskurse zu vereinnahmen, um so die Oberhand über sie zu gewinnen. So war 1357/1978 das Wort ‚Revolution‘ seit zwei Dekaden ein konstanter Begleiter der iranischen Politik geworden⁷² und desorientierte die Anliegen oppositioneller Akteur·innen, indem ein für die Dynastie möglicherweise gefährliches semantisches Feld besetzt wurde. Ähnlich verhält es sich mit dem Authentizitätsdiskurs im Kontext des *tiers-mondisme*-Aktivismus. Dieser sah sich dem Dilemma ausgeliefert, einerseits den Nationalstaat stärken zu wollen, andererseits staatliche Macht grundsätzlich zu beschneiden, da diese oft in Konflikt mit individuellen Rechten stand. Hierin die Balance zu finden, war eine Herausforderung und einem ständigen Aushandlungsprozess unterworfen.⁷³ Die Debatten um die ‚authentische‘ Kultur wurden von der staatlichen Propaganda in großem Umfang aufgegriffen und reformuliert, in dem Bestreben, auf den Diskurs einzuwirken. Das Pahlawī-Regime zeigte in dieser Hinsicht von Beginn an eine hohe Flexibilität: Das erklärt einerseits Tüda-Mitgliedschaften von Persönlichkeiten wie beispielsweise Saīd Nafisi, der in der frühen zweiten Pahlawī-Ära dort partizipierte,⁷⁴ aber auch die wiederholten Versuche, einen Intellektuellen wie Ĕalāl Āl-i Ahmad in die staatlichen Institutionen einzubinden.

Zwischenfazit

Die Untersuchung der Alexanderrezeption hat gezeigt, dass die Annahme, das *Šāhnāma* gestalte das Geschichtsbewusstsein der Historiker, nicht die Unterstellung umfasst, dass die Historiker davon ausgingen, es handle sich bei dem Epos um Ereignisgeschichte. Tatsächlich wird sich gegen eine solche Vorstellung vielfach gewandt. Sowohl im *Šāhnāma* als auch in der nationalistischen Geschichtsschreibung stellt sich die Frage nach Kontinuität, wobei das zentrale Anliegen des *Šāhnāmas* ist, Kontinuität hinsichtlich der Herrschaftsverhältnisse zu kreieren, während die moderne Geschichts-

⁷² Milani 2011: 236.

⁷³ Christiansen/Scarlett 2013: 5.

⁷⁴ Naficy 2011b: 18.

schreibung sich mit dem ununterbrochenen Fortbestehen der Nation befasst. Für beide stellt Alexander der Große eine Herausforderung dar. Während das *Šāhnāma* die ununterbrochene Kette der königlichen Geschichte Irans rettet, indem es Alexander zum Halbbruder von Dārā (Darius) und Sohn des Dārāb erklärt, negiert die iranische Geschichtsschreibung der Pahlawī-Zeit einen Einfluss Alexanders auf die iranische Kultur weitgehend. Die literaturwissenschaftliche Forschung teilt das *Šāhnāma* seit der Dissertationsschrift von Zabiḥullāh Ṣafā *Die Entwicklung des iranischen Epos in Iran (Hamāsa-sarā'i dar Irān)* in drei große Abschnitte, nämlich in einen mythologischen Teil (*dūra-yi asātīr*), der sich möglicherweise maßgeblich auf mündliche Traditionen bezieht, einen kriegerischen Teil (*ahd-i pahlawānī*) und einen historischen Teil (*dūrān-i tārihī*), der sich vermutlich weitgehend auf schriftliche Quellen stützt.⁷⁵ Die Eroberungen Alexanders markieren diese Schnittstelle im Epos und werden trotz des legendenhaften Einschlags der Erzählung bereits zum historischen Teil gezählt.⁷⁶ Indem die iranischen Historiker sich nicht darauf berufen, sondern sich an Darstellungen der europäischen Geschichtsschreibung orientieren, positionieren sie sich in einem globalen, geschichtswissenschaftlichen Diskurs, der seinen Ausgang an den europäischen Universitäten genommen hatte und bedingt durch die politischen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts in die Welt diffundierte. Zwangsläufig geht eine völlige Neubewertung des Eroberers in der iranischen Historiographie damit einher. Prämisse dieses neuen Denkens ist, dass Irans Existenz – anders als im *Šāhnāma* – nicht an das Vorhandensein eines iranischen Herrschers gekoppelt ist. Innerhalb dieses erzählerischen Rahmens stellte es dennoch eine Herausforderung dar, eine nationale Kontinuität seit der Antike zu beweisen, die unabhängig von der Zerstörung des iranischen Machtzentrums und der darauffolgenden sogenannten Fremdherrschaft bestanden haben soll. Anhand von Alexander dem Großen konnte gezeigt werden, inwiefern die Dämonisierung als Umkehrung der heroisierten Eigenschaften einem historischen Wandel unterworfen war. Damit unterscheidet sie sich von dem Scheitern am Heroischen, das, wie gezeigt wurde, Nafīsīs Haltung gegenüber den Qāğāren kennzeichnete.

⁷⁵ Ṣafā 1396/2017-18: 216-224.

⁷⁶ Davis 2016: xxiv.

5. Rīzā Šāh als Vaterfigur

Die zeitgenössische Kontrastfigur des Antihelden und Nichthelden war freilich in erster Linie Rīzā Šāh. Die Bewertung des ersten Pahlawī-Herrschers war allerdings trotz der wiederholten Auflage von Nafīsīs Monographie auch staatlicherseits einem Wandel unterworfen, der vor allem auf einer Verschiebung in der Kontextualisierung seiner Inszenierung und weniger auf einer sich wandelnden Inszenierung selbst gründete. Maßgeblich ist das Bestreben seines Sohnes, sich von ihm abzugrenzen, aber auch die sich verändernden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen Iran sich wiederfand. Um deutlich zu machen, inwieweit Perspektiven auf Rīzā Šāh von Perspektiven seines Sohnes auf ihn und sich selbst abhängen, wird im Folgenden Muḥammad Rīzā Šāhs Selbstinszenierung untersucht.

Etwa ein Jahrzehnt nach dem *coup d'état* im Murdād 1332 / August 1953,¹ gab der Schah seine Autobiographie *Mission for my Country* heraus.² In den Jahren nach dem Coup war es ihm gelungen, seine Macht zu konsolidieren und unabhängige politische Akteure in den Hintergrund zu drängen. Der Text schließt daran an und ist Teil einer breit aufgestellten Propaganda, die beispielsweise auch die Krönung umfasst³ und sich gleichermaßen an das nationale wie an ein internationales Publikum richtete. Der Erfolg des iranischen Königshauses lässt sich an dem Kommentar eines britischen Diplomaten bemessen, der Schah sei bekannter als sein Land: „Persia was something associated with carpets, and the rest. But the Shah was an inter-

¹ Der Ausdruck *coup d'état* (im Volksmund auch einfach ‚coup‘) bezeichnet in den allermeisten Fällen den *coup d'état* im Jahre 1332/1953. Damals versuchte der Schah gemeinsam mit einer Mehrheit des iranischen Parlaments und mit Unterstützung des Militärs, des MI6 und der CIA, den iranischen Premierminister Muṣṣadiq abzusetzen. In den Jahren zuvor war es Muṣṣadiq gelungen, soviel Macht zu akkumulieren, dass er der royalistischen Fraktion als Bedrohung erschien. Eines seiner zentralen politischen Anliegen war die Verstaatlichung der iranischen Ölindustrie zum Schaden der britischen und amerikanischen Regierung, die sich daher bereit erklärten, den Schah zu unterstützen. Der *coup* scheiterte jedoch beinah. Erst durch das Einschreiten schiitischer Geistlicher unter der Führung von Ḥusain Burūgīrdi konnte das Blatt gewendet werden. Der Großayatollah war damals als Große Quelle der Nachahmung (*marǵ' at-taqlid*) akzeptiert und rief zu Pro-Schah-Demonstrationen auf, die landesweit einen politischen Klimawchsel initiierten.

² Das Buch ist von dem amerikanischen Ghost Writer Donald Wilhelm Jr. verfasst worden, der damals Gastdozent an der Universität Teheran war. Shakibi 2020: 153.

³ Milani wendet freilich ein, dass die Krönung im Vergleich mit der 2.500 Jahr-Feier eher bescheiden ausfiel, da der Schah „waste and extravagance“ abgelehnt hatte (Milani 2011: 321), aber die Krönung war dennoch ein „dazzling display of ceremonial grandeur“ und „one of the most widely covered international events of its time“. Hendelman-Baavur 2019: 257.

national face ... He was a glamorous figure ... the word wasn't invented in those days, but you could almost call him a ,pop figure.“⁴

Das Buch wurde zunächst auf Englisch und kurz darauf eine an einigen Stellen abweichende persische Version publiziert.⁵ Bereits 1961 erschien auch eine deutsche Ausgabe. Die global ausgerichtete Publikationsstrategie markiert bereits den veränderten Anspruch Muḥammad Rizā Šāhs. In dem englischen Text drückt der Schah sein Bedauern darüber aus, dass wenige „people of the West“⁶ über sein Heimatland informiert und ihnen die bedeutenden Beiträge Irans zum „progress of mankind“⁷ kein Begriff seien. Im Text fallen zudem Erklärungen auf, die eindeutig an eine angelsächsische Leser·innenschaft gerichtet sind, wie beispielsweise wer Imām ‘Alī war,⁸ während Muḥammad Rizā Šāh seine eigene Kenntnis des christlichen Glaubens und damit seine Weltgewandtheit *en passant* verdeutlicht. Er vergleicht Irans Salzwüsten mit denen Australiens,⁹ die Größe des Landes mit amerikanischen Bundesstaaten¹⁰ und seine Kultur mit der Chinas.¹¹ Mithin verortet er Iran in einem globalen Kontext und inszeniert sich selbst als Weltbürger. Iran fungiere dabei durch seine geographische Lage als historische Brücke der Kulturen. Allerdings ordnet er die Iraner·innen ‚rassisch‘ den Europäer·innen zu, da auch erstere ‚Arier·innen‘ seien.¹² Er weist darauf hin, dass die Verfassung nach belgischem Muster gebildet ist¹³ und die Justiz nach französischem.¹⁴ Die als dringend erkannte Notwendigkeit, sich vor einem globalen Publikum zu inszenieren und das eigene Herrschaftssystem zu rechtfertigen, ist kennzeichnend für das Selbstverständnis von Muḥammad Rizā Šāh. Außerdem weist die Biographie die Integration von Vorstellungen auf, die auch in historiographischen Schriften vermehrt eine Rolle spielen und folglich in die *Geschichte* eingeschrieben werden sollen. In ihr sind bereits die Grundzüge der staatlichen Geschichtsdarstellung und die Inszenierung von Königtum seit Beginn der Weißen Revolution

⁴ Iranian Oral History Collection, Harvard University, Desmond Harney. Interview Habib Ladjevardi: 4-5. Zitiert in Hendelman-Baaur 2019: 244. Auslassungen i. O.

⁵ Sofern nicht anders gekennzeichnet, wird die englischsprachige Version herangezogen, zum einen, um eine Einheitlichkeit der Quellen zu gewährleisten (siehe Interview mit Karanjia), zum anderen, da diese sich, wie beschrieben, an ein internationales Publikum wendet und insofern an sich Auskunft über die spezifische Selbstdarstellung des Schahs gibt.

⁶ Pahlavi 1961: 16.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. 54.

⁹ Pahlavi 1961: 17.

¹⁰ Ibid. 16.

¹¹ Ibid. 18.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. 169.

¹⁴ Ibid. 170.

angelegt. Daher wird hier und an anderen Stellen *Mission for My Country* herangezogen, um Verschränkungen zwischen der Selbstdarstellung von Muḥammad Rizā Šāh und den damit zusammenhängenden divergierenden Auffassungen von Königtum sowie der Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft aufzuzeigen. Um Entwicklungen sichtbar zu machen, wird außerdem ein fast zwei Jahrzehnte später publiziertes, mehrstündiges Interview mit dem indischen Journalisten Rustam Karanjia (1912-2008) herangezogen. Das bietet sich auch deshalb an, weil die Texte bereits von den Verfassern als zusammengehörend behandelt wurden: So verweist der Schah auf seine Memoiren,¹⁵ und es finden sich zahlreiche teils wörtliche Wiederholungen aus *Mission for My Country* in dem Interview.

Karanjia schreibt einleitend über das Interview: „This drama of a super monarch, re-enacted in the pages that follow, provides a working model from which leaders and people of the world may learn the lessons of history.“¹⁶ Der treffliche Hinweis Karanjias, dass der vorliegende Text als Interview den optischen Eindruck eines dramatischen Skripts biete, als solches das lebendige Geschehen ‚re-enacte‘ wird verknüpft mit dem „super monarch“, dem Helden dieses Dramas, das als Genre bereits der gehobenen Literatur zugerechnet wird und ursprünglich ausschließlich in adligen Kreisen zu spielen pflegte.¹⁷ Die an ‚superhero‘ angelehnte Bezeichnung eröffnet darüber hinaus ein breites Feld an Assoziationsmöglichkeiten, die den Personenkult um Muḥammad Rizā Šāh bestärken und das Interview semantisch an zeitgenössische Popkultur anschlussfähig machen. Dass die Leser-in den Eindruck gewinnen soll, einen ungefilterten Zugriff auf die Rede des Monarchen zu erlangen, da die Art der textlichen Gestaltung (nämlich als direkte Rede) den Anschein erweckt, unmittelbar in das Gespräch geworfen zu sein, drückt sich in eben dieser Formel aus. Bereits das globale Publikum, das einerseits durch den indischen Journalisten, andererseits durch die Wahl der globalen *lingua franca* Englisch als Zielgruppe imaginiert wird, lässt den globalen Horizont des Monarchen aufscheinen. Doch auch der Text selbst liefert mannigfache Hinweise auf Muḥammad Rizā Šāhs Anspruch, ein Weltpolitiker zu sein.

Der Stellenwert, den *Geschichte* auch in der Post-Muṣṣadiq-Zeit im Rahmen der Legitimation des Regimes einnahm, wird dadurch verdeutlicht, dass der Schah überhaupt in großem Stil auf zeitgenössische Geschichtsschreibung zurückgreift und sein Geschichtsverständnis erläutert, um sein Leben darzustellen. Nicht nur gibt der Schah in seiner Autobiographie

¹⁵ Karanjia 1977: 66.

¹⁶ Ibid. 16 f.

¹⁷ Dies gilt freilich für das europäische Drama, aber man kann hier Karanjias britische Bildung in Rechnung stellen.

neben Geographie und Naturwissenschaften Geschichte als sein Lieblingsfach an,¹⁸ sondern beantwortet außerdem in dem Interview die Frage, wie er Lösungsstrategien für drängende außenpolitische Probleme entwickelt habe, mit seiner „deep study of history and politics“.¹⁹ Im Zusammenhang damit steht, dass Muḥammad Rīzā Šāh die Vorstellung, bestimmte lebende oder zeitgenössische Persönlichkeiten hätten Einfluss auf seine Entwicklung genommen, ablehnt.²⁰ Ursache hierfür ist sicherlich, den Verdacht eines Mangels an Unabhängigkeit im Keim zu ersticken und sich durch das Bekenntnis, eine andere Person als Vorbild mithin, als größer als er selbst zu rezipieren, zu diskreditieren. Dies ist insofern mehr als eine Geste, als darin einstige Gerüchte verarbeitet werden, nach denen es dem Schah dermaßen an Selbstbewusstsein und Durchsetzungsvermögen mangelte, dass er sich bei jedem Schritt von älteren, erfolgreichen Männern Rat holte.²¹ Stattdessen werden in seiner Biographie Erlebnisse seiner Kindheit und Jugend in den Vordergrund gerückt, allen voran die Jahre in der Schweiz, die ihm zu Weltgewandtheit und demokratischen Einsichten verholfen haben sollen.²² Eine gezielte Ausnahme stellt allerdings sein Vater dar, von dem er angibt, dass er einen großen Einfluss auf seine Entwicklung gehabt habe.²³ Sein Vater, der Einheitsstifter und Kenner Irans, so scheint es, habe ihm seine Expertise vermacht, ihn ausgebildet, nicht zuletzt durch Reisen, die Vater und Sohn durch sämtliche Provinzen unternahmen, so dass er, der Sohn, gleich seinem Vater mit Klima, Geographie und der Geschichte des Landes wohlvertraut sei.²⁴ Damit bedient er ein etabliertes Motiv: Wie die amerikanische Historikerin Afsaneh Najmabadi notiert, wurde das iranische Territorium „also constructed through nineteenth-century travelogues, which described and marked the within and without of the homeland. Nasir al-Din Shah himself traveled widely and wrote about the land.“²⁵ Muḥammad Rīzā Šāh gibt folglich vor, die Kompetenzen seines Vaters als Erbe verinnerlicht und weiterentwickelt zu haben. Gleichwohl konstatiert er, dass, obschon sein Vater sowohl mit seiner Persönlichkeit als auch mit seiner Förderung einen großen Einfluss (*influence*) auf ihn gehabt habe, er in vielerlei Hinsicht gänzlich anders sei als dieser. Seine Darstellung oszilliert zwischen der Betonung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten, die seinen Vater und

¹⁸ Pahlavi 1961: 61.

¹⁹ Karanjia 1977: 66.

²⁰ Ibid. 50.

²¹ Hendelmann-Baavur 2019: 251.

²² Karanjia 1977: 48.

²³ Ibid. Eine Ausnahme, die natürlich auch in die Kindheit als Zeitpunkt erwünschter Beeinflussung passt.

²⁴ Karanjia 1977: 50.

²⁵ Najmabadi 2005: 106.

ihn auszeichnen.²⁶ Die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften sind dabei so gewählt, dass sie aufeinander aufzubauen scheinen und den Umständen entsprechen, das heißt beide im jeweiligen historischen Kontext die Eigenschaften zu verkörpern scheinen, die Iran zu dem Zeitpunkt am meisten dienten.²⁷ Dieses in der Autobiographie anklingende, aber noch nicht ganz ausgereifte Narrativ bringt der Schah 1356/1977 im Interview mit Karanjia auf den Punkt, indem er erklärt, dass die Persönlichkeit seines Vaters zu den Herausforderungen jener Zeit gepasst habe, seine eigenen Eigenschaften jedoch „are of greater service to my country now“.²⁸

Muhammad Rizā Šāh beschreibt seinen Vater als einfachen Mann mit klaren Zielen, die er kraftvoll und unbeirrt verfolgt habe. Dies schlug sich auch in seinen Lebensgewohnheiten nieder. Er beschreibt ihn als schlicht, aber sauber gekleidet, meist in Uniform. „His home-made stockings were not of very good quality, and he preferred well-worn short boots, which I remember were often in a poor condition“,²⁹ erinnert sich sein Sohn. Auch die Einrichtung seines Arbeitsraumes war anspruchslos, aber durch einen Teppich, eine „map of Persia [sic!]“³⁰ und das europäische Sofa lediglich „for visitors to sit upon“³¹ als iranisch markiert, wobei die geographische Karte darüber hinaus das nationalistische Blickfeld Rizā Šāhs definiert und sein militärisches Denken signalisiert. Außerdem pflegte er auf einer Matratze zu schlafen, die direkt auf dem Boden lag, und benutzte niemals ein Bettgestell. Sein Sohn stellt fest, dass er, obgleich die Möbel seines Palastes einen anderen Eindruck erwecken mögen, sich aufrichtig wünschte, in eben dieser Manier schlafen zu können.³² Dank der Bescheidenheit seines Vaters bezeichnete dieser sich selbst, sogar als er schon gekrönt war, noch

²⁶ Vgl. Pahlavi 1961: 27.

²⁷ Pahlavi 1961: 44.

²⁸ Karanjia 1977: 44. Kursivierung übernommen.

²⁹ Pahlavi 1961: 46.

³⁰ Ibid. Obgleich Rizā Šāh veranlasst hatte, dass das Wort Persien/Persia etc. in internationalen Kontexten durch Iran ersetzt werden sollte, verwendet Muhammad Rizā Šāh selber das Wort Persien und weist darauf hin, dass er „in response to a petition from a group of statesmen and scholars (...) approved the use of both names interchangeably for all purposes“ (Pahlavi 1961: 43). Auch damit inszeniert er sich als milder, kompromissbereiter und umgänglicher als sein Vater. Dabei erscheint er als weltmännisch-kenntnisreich in den Belangen und Gepflogenheiten der europäischen Kultur. Das scheint so bedeutsam, dass er es im Interview mit Karanjia wiederholt. (Karanjia 1977: 42.) Eine Skizze in einer iranischen Tageszeitung, die Ahāmd Šāh zeigt, wie er liebevoll auf eine Karte von Europa blickt, bildet entsprechend das Gegenstück zu dieser Beschreibung. Kashani-Sabet 1999: 174.

³¹ Pahlavi 1961: 46.

³² Ibid. In der nationalen wie internationalen Presse konkurrierten Bilder, die eine majestätische Aura ausstrahlen sollten, mit solchen, die häusliche Intimität und Familienleben zeigten und den Palast „cozy and homey“ (Hendelman-Baavur 2019: 259) erscheinen ließen.

als „simple soldier“³³ Auch die tägliche Routine seines Vaters sei simpel, aber geradezu mechanisch und arbeitsreich gewesen und begann bereits um fünf Uhr morgens, wie Muḥammad Rīzā Šāh herausstellt, mit einer Rasur. Auch hier betont Muḥammad Rīzā Šāh den militärischen Charakter seines Vaters, in der modernen Gepflogenheit der Rasur und der strikten und disziplinierten Organisation seines Alltags nach der Uhr – der Insigne der Moderne. Sein besonderes Zeitgefühl schlug sich auch in dem sicheren, staatsmännischen Gespür nieder, wann man ein Thema sofort angehen und wann man es ruhen lassen sollte.³⁴ Muḥammad Rīzā Šāh schreibt seinen Vater und mithin sein Land nicht nur in die Moderne ein, sondern konterkariert mit diesen Hinweisen auch orientalistische Stereotype.³⁵

Jedoch habe Rīzā Šāh große Anstrengungen unternommen „to revive interest in Persia’s great past, and he appealed to the people to modernize their country in a manner worthy of its ancient glory.“³⁶ Er modernisiert also, ohne dabei die Verbundenheit mit seiner Kultur aufzugeben. Anstatt sich gänzlich einem europäisierten Lebensstil zu verschreiben, scheint Rīzā Šāh Aspekte der modernen Askese mit jenen der traditionellen zu kombinieren und aus dieser Vereinigung seine besondere Leistungsfähigkeit zu beziehen. Er braucht offenbar weder Pausen noch Komfort. Die schlichte und abgetragene Kleidung dient nicht nur als Hinweis auf die Absage an Verschwendungsucht, sondern auch als Hinweis auf die anpackende und bodenständige Art des Vaters, die sich auch in einem permanenten Bewegungsdrang niederschlägt.³⁷ Mit dieser Schaffenskraft befreite Rīzā Šāh der Biographie zufolge das Land von Jahrhunderte währender Lethargie.³⁸ Dass Muḥammad Rīzā Šāh hierin eine Qualität sah, die allgemein bedeutende Persönlichkeiten auszeichnet, verdeutlicht sich an seiner Beschreibung Kyros des Großen, als „one of the most dynamic men in history“³⁹ Später rückt er seinen Vater explizit in die Nähe des einstigen Schahs, indem er seine erfolgreiche Umsetzung royaler Aufgaben ins Verhältnis zu anderen Herrschern setzt: Šāh ‘Abbās baute Straßen und unterdrückte Banditentum, bemerkt Muḥammad Rīzā Šāh, „just as Cyrus had done before him and my

³³ Pahlavi 1961: 36.

³⁴ Ibid. 48.

³⁵ Die er allerdings auch an vielen Stellen reproduziert. Er selbst weist zum Beispiel darauf hin, dass seine Landsleute gewöhnlich nicht nach der Uhr lebten. (Pahlavi 1961: 63.) Orientalistische Narrative bieten so die Möglichkeit zur Rechtfertigung seiner eigenen Handlungsweisen, wie beispielsweise die Vorstellung, Iran (der Orient) sei noch nicht bereit für Demokratie. (Vgl. Ansari 2001: 18 f.)

³⁶ Pahlavi 1961: 49.

³⁷ Ibid. 47.

³⁸ Ibid. 168.

³⁹ Ibid. 21.

father did after him“⁴⁰ Auf diese Weise naturalisiert Muḥammad Rīzā Šāh die Entscheidungen und Handlungen seines Vaters und lässt sie als zwingend erscheinen. Blumenberg notiert in einer Fallstudie über Hitler und Friedrich den Großen:

Diese Jüngerschaft wird aber noch nicht als Nutznießung des Schicksals, sondern als handelnde Identifikation aufgefasst: *Ihm* (Friedrich dem Großen) *eifert er* (Hitler) *bewußt und unbewußt nach*. Man wird auf das Wort ‚unbewusst‘ achten müssen, denn es ist der Beginn einer mehr schicksalhaften als tätigen Beziehung auf den Präfiguranten.⁴¹

Darin ist ausgedrückt, was von Muḥammad Rīzā Šāh angedeutet wird. Nämlich, dass sein Vater und auch er Kyros zwar als Vorbild identifizierten, eigentlich aber eine Schicksalsgemeinschaft mit ihm darstellen. Dabei knüpft er an etablierte Epochenbildungen an, denn die iranische Geschichte wird von den zeitgenössischen Historiker·innen üblicherweise in drei große Zeitabschnitte unterteilt: die Vorislamische Periode, die Islamische Periode und die Moderne.⁴² Muḥammad Rīzā Šāh isoliert aus jedem dieser Zeitabschnitte eine zentrale Herrscherfigur, die symbolisch für die gesamte Epoche steht. Kyros wird zum Sinnbild der Antike, Šāh ‘Abbās der Mittleren respektive Islamischen Periode, und sein Vater verkörpert die Moderne schlechthin. Damit werden drei Herrscher zu den maßgeblich prägenden Persönlichkeiten spezifischer Zeitalter erklärt und das Königtum zum verbindenden Glied dieser drei Epochen. Gelegentlich übertrifft Rīzā Šāh in diesem Narrativ auch seine Vorgänger: So ist Šāh ‘Abbās beispielsweise grausam gegen seine Familie und baut keinen Thronfolger auf,⁴³ was Rīzā Šāh mit seinem Sohn, den er bereits in seiner Jugend in die Staatsgeschäfte miteinbezieht,⁴⁴ weitsichtiger gelöst habe. Solche Textabschnitte sind praktische Hinweise auf den Anspruch, die Fallstricke vergangener Zeiten erkennen und aus der *Geschichte* lernen zu wollen, die einleitend von Muḥammad Rīzā Šāh theoretisch formuliert wurden.

Vereinzelt schimmert auch unkommentierte Kritik durch, die das ambivalente Verhältnis zu seinem Vater deutlich macht. Bereits im Vorfeld seiner Abdankung habe Rīzā Šāh realisiert, dass die Alliierten ihn nicht vollständig informierten:

Forgetting his dignity as a sovereign, he went so far as to request his minister in London to ask the Allies if they would please explain their real wants and needs. But by the time it was too late.⁴⁵

⁴⁰ Ibid. 25.

⁴¹ Blumenberg 2014: 38.

⁴² Vgl. z. B. das umfangreiche Projekt zur iranischen Geschichte von ‘Abbās Iqbāl, Ḥasan Pīrniyā und ‘Isā Ṣādiq zu Beginn der Pahlawi-Zeit, das eben dieser Einteilung folgt.

⁴³ Pahlavi 1961: 25.

⁴⁴ Ibid. 64.

⁴⁵ Ibid. 72.

Die Aussage oszilliert zwischen der Betonung eines lösungsorientierten Pragmatismus, der an das uneitle Gebaren des einfachen Soldaten anknüpft, und der Verkennung der realen Umstände durch die geringe Kenntnis internationaler Verhältnisse. Die besondere Betonung der Wahrung von Ehre und Würde, wie sie von anderen Autoren für Darius III. und weitere Herrscher beschrieben wurde, die unfreiwillig abdankten, macht diese Bemerkung umso erstaunlicher.⁴⁶ Rizā Šāh zeigt sich mit den neuen Gegebenheiten überfordert und gelangt zu dem Ergebnis, dass sein Sohn den zeitgenössischen Herausforderungen dank seiner Ausbildung und genauen Kenntnis der europäischen Kultur und Eigenarten besser gewachsen sei. Spätestens nach diesen Ereignissen sei ihm klar gewesen, dass es ihm, anders als seinem Sohn, unmöglich sein werde, mit den Alliierten zusammen zu arbeiten, weswegen ihm die Alliierten mit ihrer Rücktrittsforderung entgegen kamen: „You might say that Reza Shah was exiled by mutual desire and consent“⁴⁷ postuliert sein Sohn. Auf diese Weise räumt Muhammad Rizā Šāh Bedenken aus, er wäre bei der Amtsübernahme möglicherweise noch zu jung und nicht vorbereitet gewesen, etabliert seinen Vater allerdings auch – nun doch – als eben würdigen Gegenspieler der Alliierten, der ganz wie Darius III. ohne Ehrverlust und gewissermaßen aus freien Stücken abdankte. Solche narrativen Ungereimtheiten deuten auf die Unsicherheiten hin, die Abgrenzung und Vereinnahmung der Vaterfigur umgab. In dem Interview mit Karanjia, in dem sich viele Passagen nahezu wörtlich wiederholen, fehlt der Hinweis auf den Verlust der Würde, was die Festigung und Auslotung der Inszenierung illustriert. Muhammad Rizā Šāh behauptet stattdessen, sein Vater „smelt a rat long before the invasion took place. He therefore asked our representative in London to find out from the British Government what they really wanted from Iran and what their real motive was behind the threatening notes.“⁴⁸ Als klar wurde, dass die Situation anders nicht zu retten war, entschied der Schah „to sacrifice himself for the sake of his country and her people“⁴⁹. Die Abdankung seines Vaters, der das „symbol of independence“⁵⁰ gewesen sei, habe den damaligen Kronprinzen mit Verzweiflung erfüllt. Doch letztlich habe ihn eine „divine force“ unterstützt, in der schweren Stunde, da er das Erbe seines Vaters antrat.⁵¹ Sein Vater selbst, so gesteht er Karanjia, wollte ins Exil nach Indien gehen, „anot-

⁴⁶ Siehe *Der Schah bei Hasan Pîrniyâ*, p. 61-63.

⁴⁷ Pahlavi 1961: 75.

⁴⁸ Karanjia 1977: 53. Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass auch Bâbak (um das Sprachbild ins Deutsche zu übertragen) den Braten roch und Sahls Verrat vorhersehen konnte, ohne diesem jedoch etwas entgegensetzen zu können.

⁴⁹ Karanjia 1977: 56.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid. 56 f.

her ancient home of the Aryans“⁵² was aber die Briten verhinderten und ihn in einer Nacht-und-Nebel-Aktion nach Port Louis (Mauritius) einschifften. Die Betonung dieses Sachverhalts ist zwar einerseits zweifelsohne dem indischen Gesprächspartner geschuldet und fehlt in der Autobiographie, doch bietet sich darin andererseits auch eine gezielte Verknüpfung mit herrscherverherrlichenden Diskursen an. Vergleiche Rizā Šāhs mit Napoleon (1769-1821) drängen sich geradezu auf. So ruft denn auch Karanjia aus: „So like their behaviour with the great Napoleon! Obviously, the British were afraid of even an exiled Reza Shah!“⁵³ In *The Cruel Way* (1947) beschreibt Ella Maillart, wie sie während einer Reise durch Iran in den 1920er Jahren in einem Gasthaus residiert, in dem u. a. ein Kalender mit Rizā Šāh Pahlawī hängt. Dieser Kalender habe Bilder des frisch gekrönten Herrschers neben Bildern von Atatürk, Jesus, Edison und anderen internationalen Persönlichkeiten gezeigt.⁵⁴ Bereits in der Ersten Pahlawi-Periode gab es also propagandistische Initiativen, den iranischen Herrscher in einem globalen Kontext zu verorten. Diese greift Muhammad Rizā Šāh in dem Interview nun wieder vorsichtig auf und assoziiert seinen Vater explizit und ausschließlich mit europäischen Persönlichkeiten, die für militärische Erfolge bekannt sind. Gelegentlich wird dabei über das Ziel hinausgeschossen. So mutmaßt er, sein Vater mochte Hitler nicht, weil ein starker Mann den anderen gewöhnlich nicht leiden könne.⁵⁵ Eine Gleichsetzung mit Hitler allerdings wird zumindest ein europäisch-amerikanisches Publikum kaum goutiert haben. Das fügt sich ein in die Feststellung, dass Muhammad Rizā Šāh als größte Errungenschaften seines Vaters die Vereinigung und Befriedung Irans betrachtet, die ihm durch den konsequenten Aufbau des Militärs gelungen sei.⁵⁶

Das Militär und die damit assoziierte Kultur markiert den entscheidenden Unterschied in der Inszenierung von Vater und Sohn, der ein Umdenken in der Legitimation von Herrschaft kennzeichnet. In der Kapitelüberschrift „From Rustom zu Reza Shah“⁵⁷ aus Karanjas Publikation wird der Vater in die Nähe der Figur Rustam aus dem *Šāhnāma* gerückt, eine Genealogie, die in Bezug auf seinen Sohn bezeichnenderweise nicht erneut aktiviert wird und die in der Autobiographie ebenfalls noch nicht

⁵² Ibid. 57. Merhavy verweist auf die Verwobenheit indischer und iranischer Historiographie im Zeichen einer Emanzipation von ‚westlichen‘ Narrativen, die durchtränkt sind vom ‚arischen‘ Mythos und der damit verbundenen Idee einer gemeinsamen Herkunft. Merhavy 2019: 95 ff. Näheres zu rassistischen Konzepten unter iranischen Intellektuellen etwa bei: Zia-Ebrahimi, Reza: *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York, 2016.

⁵³ Karanjia 1977: 57.

⁵⁴ Maillart 2003: 84.

⁵⁵ Karanjia 1977: 49.

⁵⁶ Ibid. 40 f.

⁵⁷ Ibid. 30.

aufthaucht. Sie stellt somit eine Zuspitzung der kriegerischen Inszenierung des ersten Pahlawīs dar. Sein Sohn bemerkt, jener sei ein „great and brave son of Iran“⁵⁸ gewesen, womit er explizit den kriegerischen Wagemut seines Vaters in den Mittelpunkt rückt. Dies zeigt sich auch in seinen ausführlichen Charakterisierungen:

Everybody, even among his enemies, agrees that my father possessed a most amazing personality. He could be one of the pleasantest men in the world, yet he could be one of the most frightening. As I have already said, strong men often trembled just to look at him. He had an almost devastating ability to assess human nature. As though he possessed some secret electronic ray, he could almost instantly size up a man's strengths or weakness, his integrity or his slipperiness. No wonder many men feared to look him in the eye.⁵⁹

Diese Art der Charakterisierung ist angelehnt an Beschreibungen der zahlreichen Unabhängigkeitskämpfer, die vorgeblich die iranische Nation in ihrer langen Geschichte zu erhalten suchten. Diese Heldenfiguren sind eng verknüpft mit der Darstellung kriegerischer Fähigkeiten im *Šāhnāma*. Der Historiker Nafīṣī, der ja auch den Aufstieg Rīzā Šāhs für die Dynastie verschriftlicht hat, sowie der Literaturwissenschaftler Ṣafā haben sich in diversen Artikeln mit diesen Helden beschäftigt. Nach einer knappen Analyse, worin diese Beschäftigung gründete und welche Implikationen sie barg, wird eine dieser Kriegerfiguren exemplarisch vorgestellt, um den Umbruch in der Darstellung Rīzā Šāhs zu veranschaulichen.

⁵⁸ Ibd. 59.

⁵⁹ Pahlavi 1961: 45. Das wiederholt der Schah in dem Interview mit Karanjia nahezu wörtlich. Karanjia 1977: 31 f.

6. Der Krieger Bābak-i Ḥurramdīn

Allen Kriegerfiguren ist gemein, dass sie letztendlich besiegt werden und untergehen. Genau hierin liegt das große Interesse der Historiker an ihnen begründet. Dies ist keineswegs ungewöhnlich. Geschichtsschreiber*innen haben sich, bemerkt White, stets mit „solchen Ereignissen in der Geschichte ihrer Kultur befasst, die ‚traumatischen‘ Charakter besaßen“.¹ Wie Reinhart Koselleck festhält, besteht im Besiegtein ein „unausschöpfbares Potential des Erkenntnisgewinnes“² und da die Historiker sich und die iranische Nation auf der Seite derer wiederfanden, „die sich in Frage gestellt sahen“³ suchten sie nach Antworten darauf, weshalb „alles anders gekommen ist als geplant oder gehofft“.⁴ Explizit ist hier natürlich die Frage nach dem Überleben der iranischen Nation gemeint. Die postulierte Kontinuität des iranischen Selbst bis in die Antike hinein gerät in Beweisnot angesichts langer Perioden, die von den Autoren selbst als unter nicht-iranischer Herrschaft identifiziert wurden und die die Aneignung ‚fremder Kulturgüter‘ wie beispielsweise des Islams zur Folge hatten. Die Feststellung, Held*innen-Geschichten berichteten von einer agonalen Welt,⁵ zeigt sich in diesen Geschichten daher als zutreffend. Denn es stellt sich aus der Perspektive einer nationalistischen Geschichtsschreibung die Frage, wie die iranische Nation diese ‚Angriffe‘ überlebte und was sie unternahm, um sie abzuwehren. Ohne eine sinnvolle Klärung dieses Problems ist ein historiographischer Anschluss an die Antike nicht möglich, und so erklärt sich das nicht abflauende Interesse an diesen Krisenzeiten und ihren Helden. Darüber hinaus zeigt sich für die Historiker in deren Wirken eine zutiefst iranische Disposition. Nafīṣī macht dies explizit, wenn er schreibt, dass

unter den Bannerträgern dieser Nationalbewegung [des ersten und zweiten Jahrhunderts nach der *hīgrā*] einige waren, die zu den Lebenserhaltern Irans gezählt werden müssen. Darum betrachten die Iraner*innen sie als würdige Nachfolger von Zāl und Rustam sowie Bahman und Isfandyār.⁶

Durch die Verknüpfung mit dem *Šāhnāma* setzt er die narrativen Strukturen beider Genres gleich und billigt dem Epos eine über das Fiktive hinausweisende Wahrheit zu. Nach Ansicht des Literaturhistorikers Ṣafā sind die Kriegerhelden, die *pahlawānān* des *Šāhnāma*, die vorbildlichsten Iraner. Alle guten nationalen Eigenschaften wie Patriotismus und Vaterlandsliebe

¹ White 1986: 108.

² Koselleck 2003: 77.

³ Ibid. 69.

⁴ Ibid. 68.

⁵ Bröckling 2020: 34.

⁶ Nafīṣī 1384/2005: 11.

(*mīhan-parastī*, *Irān-dūstī*), Gehorsam (*itā‘at*), Männlichkeit (*mardānagī*), Tapferkeit (*šuğā‘at*) und Geistesgröße (*‘azmat-i rūh-u fikr*) seien in ihnen vereint. All diese *pahlawānān* seien lebensfrohe (*hūşguzarān*) Menschen (*mardum*), großspurig, tapfer, schlicht, prahlerisch, beredsam und kundig (*kār-āgāh*). Großer Appetit, Resilienz gegenüber Leiden und Qualen seien die Eigenschaften, die sie auszeichnen. Zusätzlich werden endlose Reisen zwischen den Grenzen und ein langes Leben aufgeführt. Sie liebten ihren König und betrachteten es als Sünde, von seinem Befehl abzuweichen. Zum Schutz des Thrones sei ihnen Leben und Besitz, Ruhe und Beständigkeit, Frau und Kind kein zu geringer Preis. Sie agierten rasch im Krieg und kennen keine Furcht vor dem Feind. Ein iranischer *pahlawān* fürchte jedoch die Lüge und die Zauberei (*ğāduwī*), und deshalb seien alle Zauberinnen und Magierinnen seine Feinde. Sie halten sich fern von Intrige, Gaukerei und Betrug, es sei denn zur Rettung Irans, des Schahs und zur Wahrung des Namens – und das auch nur, wenn sie keine andere Möglichkeit sehen. Sie ehrten im Krieg die Grundsätze der Männlichkeit und Tapferkeit, Flucht hingegen sei für sie eine große Schande, und eine Niederlage im Angesicht des Feindes treffe sie härter als der Tod.⁷ Nafīsīs Verknüpfung der nicht-kalifalen Militärführer der islamischen Frühzeit mit den *pahlawānān* des *Şahnāma* bewirkt, dass ersteren die von Şafā dargelegten Eigenschaften zugeschrieben werden. Zudem erzielt er eine Iranisierung jener Heldenfiguren, die keinesfalls selbstverständlich war, wie das Beispiel Bābak-i Ḫurramdīn zeigt, der sowohl in Iran als auch in Aserbaidschan als Nationalheld verehrt wird. Diese Figur und historische Persönlichkeit ist besonders geeignet, die kriegerischen Qualitäten dieses frühislamischen bzw. post-sāsānīdischen Pantheons darzustellen. Zum einen, da der ‚Hofhistoriker‘ Nafīsī sich intensiv mit diesem Helden befasst hat, zum anderen, weil er ihn als exzessionelle Persönlichkeit bewertet. Er schreibt:

Viele Epen (*hamāsa-hā*) huldigen den Anführern dieser großen Leute (*mardum-i buzurg*) wie Māh Afrīd und Sundbād und Muqanna‘, Abū Muslim und Ustāzāsīs, Ishaq, ‘Abdullāh p. Rāwanda und Ḥamza p. Āzrak, ‘Alī p. Muḥammad Barqī, Māzyār und Afšīn, Bābak, Tāhir p. Ḥusain Fūşangī und Marāwīz Dailamī, ‘Amr p. Lait, Rūyigar Sīstānī und Isma‘īl p. Aḥmad Sāmānī sowie die Pisarān-i Büya. In dieser Gruppe großer Männer nimmt Bābak-i Ḫurramdīn hinsichtlich der außergewöhnlichen Männlichkeit und aufsehenerregenden Tapferkeit einen hervorgehobenen Rang ein, ebenso aus der Perspektive maskuliner Standhaftigkeit und Unbeugsamkeit (*sarsaḥtī-u paydārī-u ustori-yi mardāna*). Die einzigen, die sich mit ihm messen können, sind Muqanna‘ und Māzyār.⁸

Er berichtet außerdem von drei Proben, die der Kalif während seiner Regierungszeit habe bestehen müssen, nämlich den Krieg gegen Rom, die

⁷ Şafā 1396/2017-18: 242 ff.

⁸ Nafīsī 1384/2005: 11.

Eroberungen Bābaks und die Auseinandersetzungen mit Māzyār. Wenn er bei einer dieser Proben unterlegen wäre, so Nafīsī, dann hätte es den Islam geschwächt (*zabūn*).⁹ Diesen Satz zitieren auch Muğtabā Minuwī und Șādiq Hidāyat in der Einleitung zu Hidāyats Theaterstück *Māzyār*, was darauf hindeutet, dass die drei Autoren eben daraus die große Bedeutung ableiteten, die sie den Rebellen beimaßen.¹⁰ Das allgemeine Interesse an Bābak unter Nafīsīs Zeitgenossen äußert sich in den zahlreichen Publikationen von weiteren namhaften Persönlichkeiten wie 'Abbās Iqbāl, 'Abd al-Husain Zarrīnkūb und Ấabīhullāh Şafā. Ȣulāmhusain Șādiqī veröffentlichte in Paris seine Dissertationsschrift, *Les mouvements religieux Iraniens au I et II siècle de l'hégire* (1938), die jedoch erst Jahrzehnte später ins Persische übersetzt wurde. Nafīsī ist jedoch der erste, der sämtliche Quellen über Bābak in persischer Sprache zugänglich gemacht hat.¹¹ Dies ist ein Verdienst, das ihm gerade wegen der herausragenden Bewertung Bābaks unter den Historikern hoch angerechnet wird.¹² Seine Arbeit erschien zunächst von 1312-1313/1933-1934 als Artikelserie in der Zeitschrift *Mehr*, die etwa zwanzig Jahre später zu einem Buch zusammengefasst und um Texte von anderen Autoren ergänzt wurde. Zuletzt hat Touraj Atabaki in seinem Artikel *Iranian History in Transition: Recasting the Symbolic Identity of Babak Khorramdin* aus dem Jahr 2012 nachgezeichnet, auf Grundlage welcher ideologischer Prämissen Bābak über die Jahrzehnte des letzten Jahrhunderts hinweg von Historiker·innen beurteilt wurde und wie dies die Darstellungsweise beeinflusste. In ihr zeige sich seines Erachtens die „endeavor to construct distinct national identities and craft histories based on political schemes.“¹³ In Bābak konzentrieren sich daher die multiplen Versuche, zu definieren, was Iranertum bedeutet.

Bābak-i Ḫurramī (t. Şafar 223 / Januar 838) war einer der Anführer der Ḫurramdīnī, die, aus der Region südlich des Flusses Aras operierend, für etwa zwanzig Jahre in kriegerische Auseinandersetzungen mit den Truppen des Kalifen in Bagdad verwickelt waren. Die sogenannten islamischen Eroberungen (*futūḥāt*) im Nordwesten des heutigen Iran bis nach Aserbaidschan waren bereits während der Regierungszeit 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭabs (t. 6/644) erfolgreich gewesen. Die gebirgige und schwer zugängliche Region erwies sich aber rasch als schlecht regierbar, so dass es regelmä-

⁹ Ibid. 141. Das Prestige generiert sich freilich durch die Gleichsetzung der iranischen „Rebellenführer“ mit dem mächtigen Römischen Reich.

¹⁰ Mīnūwī 1342/1963: 12.

¹¹ Nafīsī 1384/2005: 215.

¹² Siehe z.B. Ṭabarī 1387/2008-09: 280. İhsān Ṭabarī (1295-1368 h. š / 1917-1989) kritisiert allerdings, dass dieser die gesellschaftlichen Aspekte, für deren Verständnis ausschließlich eine marxistisch-leninistische Lesart geeignet sei, vernachlässigt habe.

¹³ Atabaki 2012: 75.

ßig zu Revolten gegen die kalifale Herrschaft kam. Ein Friedensvertrag schließlich sicherte den Bewohner·innen der Region Schutz ihrer religiösen Stätten und kulturellen Gepflogenheiten zu. Mit der Zeit erlangte Aserbaischan einen semi-autonomen Status und wurde über Jahrhunderte hinweg im Wesentlichen von lokalen Herrschern regiert. Bābak ist eine schon zu Lebzeiten prominente Persönlichkeit im Kontext dieser Auseinandersetzungen gewesen und wird von diversen bekannten muslimischen Historikern besprochen.¹⁴ Seine Herkunft und sein Lebensweg sind, wie Nafīṣī dennoch feststellt, unklar:

Unglücklicherweise liegen die Details dieses außerordentlich großen Mannes hinter einem Schleier des Fanatismus, Egoismus und der Selbstverherrlichung der Geschichtsschreiber verborgen.¹⁵

Der Historiker macht hier auf ein grundsätzliches Problem aufmerksam, mit dem sich das Fach konfrontiert sah: Man konnte den Quellen nur abringen, was die muslimischen Historiographen den ‚Feinden des Islams‘ zugebilligt hatten, um das Prestige zu erhöhen, sie vernichtet zu haben.¹⁶ Vermutlich wurden in der islamischen Geschichtsschreibung „ursprünglich regional-partikuläre Ereignisse im Überlieferungsprozess vor einem global-islamischen Horizont auserzählt“.¹⁷ Damit einher ging eine Dämonisierung bestimmter gegnerischer Militärführer, die zu Feinden des Islams aufgebaut wurden.¹⁸ In der Historiographie der Pahlawī-Zeit kam es jedoch zu einer nationalistischen Umdeutung dieser Personen, die nun als heroische Figuren rezipiert wurden. Die Quellentexte der Pahlawī-Historiker operieren allerdings zwangsläufig innerhalb des nun verblassten und weniger attraktiv gewordenen religiösen Bezugsrahmens. Diese Bedingung – die übrigens auch für die Antike gilt, da man sich in der ersten Hälfte des 14./20. Jahrhunderts bekanntlich gezwungen sah, sich auf Herodot und andere griechische Historiker zu stützen – bildete den Ausgangspunkt für den Umgang mit den Primärtexten. Ermöglichten in Bezug auf die Antike auch die archäologischen Funde ein Umschreiben der *Geschichte*,¹⁹ so ist es in Bezug auf islamische Historiographie vor allem der Perspektivwechsel, der eine Neubewertung einleitete. Die Umstrukturierung des Bezugsrahmens weg vom Religiösen und hin zu einem Nationalen führte zu einer Integration

¹⁴ Ibid. 64 f.

¹⁵ Nafīṣī 1384/2005: 11. So auch Zarrinkub, der meint, die Berichte über Bābak seien parteiisch und fabelhaft (*ḡaraż-ālūd wa afsāna-āmīz*). Zarrinkub 1368/1989-90: 236.

¹⁶ Eine Strategie, die auch den Autoren selbst nicht unbekannt war. So schreibt Ṣafā über die Osmanen, dass sie über eine mutige und fähige Armee verfügten – und die Ṣafawīden die Ersten waren, denen es gelang, diese zurückzuschlagen. Ṣafā 1385/2006: 387.

¹⁷ Leube 2017: 224.

¹⁸ Crone 2012: 48.

¹⁹ Koselleck 2003: 53 ff.

vorher randständiger Gestalten der *Geschichte*. Dies beschränkt sich freilich nicht auf Bābak. Șafā schreibt über den religiösen Führer Muqanna‘ (t. ca. 163/780) in Sogdien:

Wie bereits gesagt wurde, haben die islamischen Historiker Muqanna‘ in sehr schlechter Erinnerung behalten und von keinem Fluch und keiner übelen Nachrede über diesen Mann Abstand genommen. Offensichtlich ist der Grund für diesen heftigen Hass der große Schlag, den Muqanna‘ dem Islam zufügen wollte und nah dran war zuzufügen. Aus diesem Grund wurden seine schlechten Taten, die gewiss jeder einmal begeht, stets hervorgehoben, sowie jegliche Morde und Plünderungen ihm und seinen Anhängern zugeschrieben. Sie wissen über ihn nichts zu berichten als Heuchelei, Verrat, Anmaßung und List. Aber nach allem, was wir über das Verhalten der Geschichtsschreiber islamischer Konfession sahen, ist dies keine neue Erkenntnis. Man sieht rasch in diesen Büchern, dass jegliche Gruppierung, die sich gegen die islamischen Überzeugungen der Verfasser richtete, mit Diffamierungen und Beschimpfungen überzogen wurde. Wie soll es denn auch möglich sein, dass ein Mann, der dermaßen verdorben, bösartig und verlogen ist, in so wenigen Jahren eine solche Macht erlangt? Ja, sogar so viele Anhänger·innen um sich scharte, dass er die 'abbāsidischen Kalifen aus Bagdad nach Ḥurāsān lockte, um den Rebellen niederzuschlagen und Transoxanien anzugreifen.²⁰

Şafā reproduziert hier freilich auch den Gedanken, dass legitime Herrschaft die Zustimmung der breiten Bevölkerung verlangt. In die gleiche Kerbe schlägt der Marxist Ihsān Ṭabarī (1295-1368/1917-1989), einer der führenden Tūda-Theoretiker seiner Zeit, in Bezug auf Bābak und seine Anhänger·innen. Er bemerkt, dass eine Bewegung (*nahżat*), die solch hohes Ansehen in der Bevölkerung genossen habe, keinesfalls so verdorben und verkommen sein konnte, wie es die islamischen Historiker unterstellten.²¹ Zwar beschäftigten sich zahlreiche Quellen mit Bābak, doch da deren Verfasser im Dienste der herrschenden Schicht geschrieben hätten, seien die iranischen Revolutionäre (sic!) verunglimpft und ihnen jede Form von Gewalt und Unrecht angedichtet worden.²² Offensichtlich sei es also nicht möglich, die Persönlichkeit Bābaks unmittelbar aus den Quellen abzulesen, sondern die Wahrheit müsse aus den Lügengeschichten extrahiert werden. Diese befangene (*mugizāna*) Arbeitsweise der islamischen Historiker erschwere die Forschung zu Bābak. Die Bewegung, die jener anführte, sei allerdings, betont er, eine der bedeutendsten und großartigsten der islamischen Frühzeit. Dies sei, allen Versuchen der islamischen Historiker, die beeindruckenden Leistungen des Kriegers zu verschleiern zum Trotz, ersichtlich.²³

²⁰ Șafā 1385/2006: 120 f.

²¹ Ṭabarī 1387/2008-09: 285.

²² Ibid. 281.

²³ Ibid.

Die Analyse Ṭabarīs verdeutlicht, dass diese Einordnung der Quellen-texte sich fraktionsübergreifend durchsetzte.²⁴ Sie verhärtete sich zudem über die Jahrzehnte, so dass noch der Historiker ‘Abbās Parwīz Mitte der 1350er/1970er Jahre in einem im Staatsverlag erschienenen Text eine Grundhaltung darin erkennt und konstatiert, dass die Schriften der (islamischen) Historiker weder Gutes noch die Wahrheit über jene *rādmard* (Helden) zu sagen haben, die in dem Versuch, die iranische Unabhängigkeit zu erneuern, in Kriege verwickelt waren.²⁵ Besonders eindrücklich wird dies in dem Artikel der Parteizeitschrift *Kārgarān-i Rastahīz* (*Die Arbeiter-innen der Rastahīz*) von ‘Abbās Pazišgī deutlich, der die Geschichte der Rebellion Bābaks von Bagdad aus erzählt: Der Kalif und seine Ratgeber sitzen beisammen und schmieden Ränke, wie sie Bābak schlimmstmöglich diffamieren können. Dies sei unumgänglich, da es die einzige Möglichkeit darstelle, ihn zu besiegen. Die Überlegung am Hof ist, dass ein Iraner, der seine Ehre in Frage gestellt sehe, daran früher oder später zerbreche. Außerdem leide sein Ansehen bei den restlichen Iraner-innen derart, dass sie ihm fortan die Loyalität verweigerten. Die beste Strategie sei also nicht der offene Kampf, sondern Intrigen und falsche Propaganda, die Bābak seiner Würde beraubten. In dem fingierten Gespräch werden alsdann die verschiedenen Überlieferungen, die bei Nafīsī zusammengetragen sind, erdacht und entschieden, welche von Boten verbreitet werden sollen. Zu diesem Zweck mobilisiert der Kalif sein Spionagenetzwerk, das sich über ganz Asien spannt und an allen Ecken des Kontinents nun falsche Informationen über Bābak streut.²⁶

An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Geschichtsschreibung insgesamt nach Ansicht der Pahlawī-Historiker von „Verschmutzungen“²⁷ betroffen ist, nicht nur jene der islamischen Frühzeit, sondern insbesondere auch die rezente Geschichtsschreibung. Für diese könne man sich beispielsweise auf zahlreiche europäische Reiseberichte stützen, müsse diese jedoch mit Bedacht lesen, da das Eigeninteresse der Autor-innen die wahren Ereignisse vielfach verfälsche. Hieran wird deutlich, dass sich die Autoren mit einer Verschwörung umfassender Geschichtsfälschung konfrontiert wähnten, die *Geschichte* als solche fragwürdig und schwer zugängig erscheinen ließ. Das Nachdenken über *Geschichte* sah sich daher stets begleitet von der Frage, wer hier von welcher Darstellung profitierte. Hannah Arendt bemerkt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* aus dem Jahr 1951 die

skandalöse Tatsache, daß die Elite sich mit den phantastischen Geschichtsfälschungen totalitärer Propaganda und totalitärer Regierungen so leicht hat abfinden können.

²⁴ Eine Ausnahme stellt freilich die iranisch-islamische Geschichtsschreibung der Pahlawī-Zeit dar.

²⁵ Parwīz 1354/1975: 56.

²⁶ Kārgarān Nr 280: 48 ff.

²⁷ Nafīsī 1335/1956: 4.

Überzeugt, daß alle traditionelle Geschichtsschreibung, die ja notwendigerweise die Benachteiligten und Unterdrückten aus dem Gedächtnis der Menschheit ausschließt, ohnehin eine Fälschung sei, sahen sie in den faustdicken Lügen totalitärer Propaganda nur den faustdicken Spaß, der die Gültigkeit der überlieferten Geschichte überhaupt in Frage zog.²⁸

Wie hier angedeutet, lädt die Überzeugung, dass die Geschichtsschreibung ohnehin verzerrt und die Vergangenheit daher uneinsehbar bleibt, dazu ein, die überlieferten Geschichten entsprechend den eigenen Vorstellungen auszuerzählen. Das kann auch unter den Historikern der Pahlawī-Zeit beobachtet werden, für die die Diagnose der Geschichtsfälschung eine Einladung darstellt, die *Geschichte* nach ihren Prämissen neu aufzuziehen. Der aserische Historiker und Literaturwissenschaftler Rustam Əliyev (1308-1373; 1929/30-1994/95) stellt in diesem Sinne fest, dass es Nafīsī gelungen sei, all den Lügen und Verleumdungen der muslimischen Historiker zum Trotz das wahre Gesicht Bābak und seines Aufstands herauszuschälen.²⁹

Die islamische Frühzeit stellt die spezifische Herausforderung mannigfaltiger Überlieferungen. Georg Leube weist im Rahmen seiner Untersuchung zu den Kinditen in der arabisch-islamischen Geschichtsschreibung darauf hin, dass die überlieferten Texte jener Epoche als *unfest* betrachtet werden müssen, da sie im Erzählen und Abschreiben jeweils neu ausgestaltet und als veränderliche Größe betrachtet wurden.³⁰ Damit wendet er sich gegen die Vorstellung, dass es einen ursprünglich verbindlichen Text gegeben habe, der im Überlieferungsprozess verfälscht wurde. In Bezug auf Bābak lässt sich aus dieser Erkenntnis schließen, dass die Berichte über ihn durch narrative Muster geprägt sind. So tragen viele der mit seinem Lebensweg verknüpften Figuren sprechende Namen. Sein Vater beispielsweise soll nach einer Darstellung Mirdās geheißen haben, wie der Vater von Żahhāk aus dem *Šāhnāma*, was nach Ansicht mancher ‚Menschenfresser‘ bedeutet.³¹ Dies erinnert daran, dass Literatur und Geschichte bereits lange vor dem 14./20. Jahrhundert einen Kosmos bildeten und nicht getrennt voneinander gedacht werden konnten. Andere haben die Auffassung vertreten, der Name seines Vaters sei ‚Abdullāh gewesen, was ihn möglicherweise als Muslim markieren sollte. Nicht weniger ambig ist seine Mutter, Mährū, Mondgesicht, was ein Kompliment für eine schöne Frau war, obgleich sie nur ein Auge gehabt haben soll. Patricia Crone kommentiert den körperlichen Makel damit, dass es nach Ansicht der islamischen Historiker eben etwas Widerwärtiges an der Mutter eines so fürchterlichen Rebellen gegeben haben müsse.³² Yūsuff

²⁸ Arendt 2019: 713.

²⁹ Nafīsī 1384/2005: 219.

³⁰ Leube 2017: 54.

³¹ El, Bābak.

³² Crone 2012: 48.

hingegen hebt den Widerspruch zwischen Merkmal und Name hevor, den er für Sarkasmus hält.³³ Plausibler ist allerdings, dass die Sympathien und Antipathien der Überlieferer in den Narrativen verschmolzen sind. Leube spricht bezüglich der Kinditen von einer horizontalen Kontamination, womit gemeint ist, dass die einzelnen, widersprüchlichen Überlieferungen innerhalb der kontroversen Diskussion bereits vor der Niederschrift, spätestens aber in diesem Zuge gemeinsam gedacht wurden.³⁴ Bei der Einäugigkeit handelt es sich vermutlich um einen wiederkehrenden Topos, der dazu diente, die Übeltäter schon durch körperliche Makel kenntlich zu machen. Denn Muqanna', der in Ḫurāsān sein Unwesen trieb, soll nach einigen Überlieferungen ebenfalls einäugig gewesen sein, und Ṭāhir Zū l-Yāmīnain trug sogar den Beinamen al-A'war, der Einäugige.³⁵ Bei Prokop heißt es schließlich, dass Kāwūs seinen Sohn Zamasp von der Nachfolge ausschloss, da er ein Auge verloren hatte und daher von Gesetzes wegen nicht König der Perser werden konnte, obgleich nahezu alle „admired the manliness of Zamasp (for he was capable warrior)“³⁶ Doch eine makellose physische Erscheinung gehörte zu den Voraussetzungen des Königtums,³⁷ so dass Bābak bereits motivisch für eine Führerrolle je nach Narrator-in aus- oder eingeschlossen werden kann. Dazu passen die Versuche, Bābak's Stammbaum auf Abū Muslim bzw. iranische Könige zurückzuführen.³⁸ Die unterschiedlichen Überlieferungen lassen vermuten, dass es bereits in der islamischen Frühzeit selbst eine Kontroverse um die Bewertung Bābak gab, die Geschichtenerzähler-innen dazu anhielt, ihre Haltung durch die Anreicherung einschlägiger Topoi wie Schönheit versus Hässlichkeit der Frauen und verschiedene noble Abstammungen versus unbekannte Abstammungen kenntlich zu machen. Eine eingehendere Beschäftigung mit den denkbaren Abläufen der Ereignisgeschichte um Bābak verdeutlicht exemplarisch die narrativen Herausforderungen und Möglichkeiten, mit denen sich die Historiker konfrontiert sahen.

Einer Überlieferung zufolge war Bābak's Vater ein Ölhändler, vielleicht aus Madā'in.³⁹ Er zog an die Grenzen Aserbaidschans und verliebte sich

³³ EI, Bābak.

³⁴ Leube 2017: 223.

³⁵ Iḥsān Ṭabarī hält es für Verleumdung, dass die Mutter von Bābak als hässliche, einäugige Hure bezeichnet wird (Ṭabarī 1387/2008-09: 281). Auch Zarrinküb gilt vor allem dieser Passus als Beweis für die Parteilichkeit der Überlieferungen: „dar in rawāyat āṭār-i ḡaraż-u kīna-yi rawāyān āškār-st.“ Zarrinküb 1368/1989-90: 237.

³⁶ Procopius, Wars 1.11.2.-6 tr. Drewing/Kaldellis 2014: 23. Ergänzung i. O.

³⁷ Es sei hier noch einmal an Ṣafā erinnert, der ja ebenfalls feststellt, dass im Šāhnāma die šāhān zu den schönsten Wesen der Schöpfung zählten.

³⁸ Ṣafā bevorzugt letzteres (Ṣafā 1385/2006: 195). Diese Ansicht setzt sich auch durch und findet sich beispielsweise in dem Artikel der Arbeiter-innenzeitschrift Kārgarān (Nr. 280: 48).

³⁹ Nafīṣī 1384/2005: 12 ff. Zarrinküb folgt dieser Überlieferung. Zarrinküb 1368/1989-90: 237.

dort in die erwähnte einäugige Frau (*zanī a'war rā dilbāhṭa šud*), mit der er sich heimlich außerhalb des Dorfes traf, wo sie allein Wein tranken. Doch eine Gruppe von Frauen, die Wasser holen wollte, entdeckte das Paar. 'Abdullāh (sic!) floh Hals über Kopf, Māhrū aber wurde an den Haaren durch das Dorf gezerrt. Erneut weist Crone daraufhin, dass die Anekdote darauf abziele, „to sling mud at Bābak via his mother: it went without saying that the enemy of Islam was the son of a whore.“⁴⁰ Der Wein dient nicht nur an dieser Stelle und nicht nur in Bābaks gesamter Biographie, sondern auch in anderen Kontexten immer wieder als Omen – folgt auf den Alkoholkonsum doch stets Unheil. So hat Dick Davis für das *Šāhnāma* gezeigt, dass Trunkenheit der epischen Vorausdeutung dient und ihr eine Strafe meist durch Schicksalsschläge folgt.⁴¹ Darüber hinaus konstatiert er, dass „drunkenness by heroes is invariably a token of a fall from heroic status“.⁴²

Multiple Erzählbausteine ordnen die Figur ein. Eine berühmte Anekdote schildert, wie Bābaks Mutter ihn eines Tages nackt unter einem Baum schlafend findet und beobachtet, dass aus den Wurzeln seiner Kopf- und Brusthaare Blut hervorquillt. Doch als er erwacht, ist das Blut verschwunden. Da wusste sie, dass ihrem Sohn Großes bevorstand.⁴³ Eine andere Anekdote berichtet, dass Čawīdān p. Šahrak, der Anführer der Ḫurramīyān, einst in Bābaks Elternhaus einkehrte. Dort sah er, dass Bābak, trotz der widrigen Umstände, unter denen seine Mutter ihn hatte großziehen müssen, gebildet (*dānā*) war und, obgleich er stotterte, die iranische Sprache gut beherrschte (*bā ān ki zabāniš mīgīrad zabān-i irānī rā hūb mīdānad*) und ein kluger (*hūšiyār*) und gescheiter (*zirak*) Mann war.⁴⁴ Patricia Crone kommentiert die Stelle damit, dass Čawīdān ihn für klug hielt, obgleich „*ta'aqqud lisānihi bi l-a'jamīyya*, his tongue being tied by the fact that he normally spoke an Iranian language.“ Yūsofi hingegen übersetzt: Bābak „impressed Jāvīdān with his shrewdness despite his lack of fluency of speech.“⁴⁵ Gewiss werden Bābak und Čawīdān sich keineswegs auf Arabisch ausgetauscht haben, weswegen Bābaks Arabischkenntnisse für letzteren unerheblich gewesen sein dürften – genauso wenig allerdings auf Persisch, sondern vielmehr, wie auch Crone anmerkt, in einem aserischen Lokaldialekt. Der hier von Nafīṣī

⁴⁰ Crone 2012: 48.

⁴¹ Davis 1992: 60. Man denke auch an Alexander den Großen und die *šabb-i mastī*, die zur Zerstörung von Persepolis führt.

⁴² Davis 1992: 213.

⁴³ Andernorts auch als Hinweis auf seine Blutrünstigkeit verstanden. So Zarrīnküb 1368/1989-90: 238.

⁴⁴ Nafīṣī 1384/2005: 13.

⁴⁵ EI_r, Bābak.

zitierte Chronist Wāqid,⁴⁶ schrieb jedoch für ein arabisches Publikum und hob daher hervor, dass Bābak ein fürchterliches Arabisch sprach.⁴⁷ Hinzu kommt, dass Bābak sich als Stotterer für das Überbringen einer heiligen Botschaft disqualifizierte und damit als falscher Prophet enttarnt werden konnte. Nafīṣī hingegen schrieb für ein persophones und zunehmend säkulares Publikum und wollte herausstellen, dass Bābak gut „iranisch“ sprach. Hier sei auch an Ahmad Kasrawī erinnert, der das Experiment unternahm, das Aseritürkisch der indoeuropäischen Sprachfamilie zuzuordnen mit der eher politischen Absicht, es zu einem ‚iranischen Dialekt‘ zu erklären.⁴⁸ Nafīṣī urteilt mit ähnlichem Ansinnen in der *Rezendenten Geschichte Irans* (pers. Kurztitel meint: *Tārīh-i Mu‘aṣir*), dass die iranische Geschichte der beste Beweis dafür sei, dass die Türk·innen auch ‚Arier·innen‘ seien (und lange vor den Mongolen in Iran siedelten).⁴⁹

Beide Vaterfiguren Bābaks (nämlich der leibliche und der Anführer der Ḫurramīya) sterben zudem durch einen Hinterhalt, indem sie nach einer zugefügten Verletzung ihren Gegner noch töten und anschließend ihren eigenen Wunden erliegen. Die wiederholte Erzählung eines solchen Ablaufs deutet auf einen Topos hin, zumal die beiden Männer darin dem Helden Rustam gleichen, der arglos in eine Falle geht und stirbt, dabei aber noch seinen verräterischen Bruder tötet.⁵⁰ Zeichnet sich die Lebensspanne der Männer durch eine ausgesprochene Kürze aus, sind die Frauen in Bābaks Umgebung tendenziell sexuell verdorben. Ğawīdāns Ehefrau schmiedet bereits an seinem Sterbebett Pläne, wie Bābak seinen Platz einnehmen könne. Die Ehefrau seines verstorbenen Mentors hatte – „needless to say“⁵¹ – nämlich wohl noch zu dessen Lebzeiten eine Affäre mit Bābak. Nach seinem Tod verkündet sie den versammelten Anhänger·innen, dass Ğawīdān seinen Tod vorausgesehen und ihr prophezeit habe, dass seine Seele auf Bābak übergehen werde. Jener werde Gott auf Erden werden und

⁴⁶ Der umfangreichste Bericht über Bābak, *Überlieferungen über Bābak* (*Aḥbār-i Bābak*), wurde von einem gewissen Wāqid b. ‘Amr Tamīmī verfasst. Über den Autor ist nichts bekannt.

⁴⁷ Crone 2012: 51.

⁴⁸ Amanat 2008: 948.

⁴⁹ Nafīṣī 1335/1956: 6. Der Hamburger Iranist Bertold Spuler urteilt Anfang der 1950er Jahre, dass „Pāpāk selbst (...) nur mangelhaft persisch“ (Spuler 1952: 203) sprach, weshalb er eine nationale Gesinnung der Bewegung und ihres Anführers ausschließt. Damit knüpft er an die Diskussion über Bābaks Sprachkenntnisse an und bringt den ihr zugrundeliegenden Antrieb auf den Punkt. Spulers Einwand zeigt zudem, dass Arbeiten von Nafīṣī, Ṣafā und anderen iranischen Historikern sowie ihr Bezugsrahmen international zur Kenntnis genommen wurden.

⁵⁰ Ṣafā identifiziert das Motiv der Rache am Mörder bereits im Sterben als zentral im *Sāhnāma*. Ṣafā 1396/2017-18: 245.

⁵¹ Crone 2012: 49.

die Religion Mazdaks wiederbeleben.⁵² Zum Zeichen ihrer Eheschließung warf Čawīdāns Witwe alsdann Bābak einen Strauß Basilikum zu, den dieser auffing.⁵³ Crone vermutet, dass dies im Zusammenhang stehe mit einer Redewendung, derzufolge Frauen wie „fragrant herbs/basil sprigs or flowers“ seien, „that people passed around to sniff at“⁵⁴ man pflücke sie, die Frau, den Basilikum, wann man wolle „and after smelling it one greets one's brother with it“⁵⁵ denn „basil is for smelling, and so you may sleep with anyone, weather relatives or not, any woman who offers herself to you is your property, and there is no need for a marriage contract.“⁵⁶ Mit anderen Worten: nach Ansicht aller Quellen, auf die Nafīsī und Ṣafā sich berufen können und müssen, waren Bābak (und alle anderen ‚Unabhängigkeitskämpfer‘ der islamischen Frühzeit) sowie sein Umfeld moralisch und körperlich verdorben, nach religiösen Maßstäben insbesondere auch in sexueller Hinsicht. Über die religiösen Praktiken wird berichtet:

Dabei handelt es sich um jene Ḥurramīya, und sie haben in jedem Jahr eine Nacht, in der die Männer und ihre Frauen sich versammeln und alle Lichter löschen, und dann liegt ein jeder Mann bei jeder beliebigen Frau.⁵⁷

İhsān Tabarī kritisiert, dass bestimmte Motive wie die Legalisierung von Unzucht verbreitete Unterstellungen zur Diskreditierung von Revolutio-när-innen (sic!) seien, die sich durch die gesamte iranische Geschichte ziehe.⁵⁸ Auch Nafīsī selbst meint, dass es sich um die üblichen Diffamierungen der Araber handelte.⁵⁹ Die Quellentexte selbst bargen gleichzeitig aber auch Konternarrative, in die bekannte Wandermotive zur Markierung von Helden-tum eingewebt waren, wie der Rustam-Tod beider Vaterfiguren zeigt.⁶⁰ Dass Amoretti in ihrer Untersuchung aus den 1970er Jahren von einem „feminist

⁵² Zarrīnküb verkürzt diese Überlieferung; er lässt sowohl den Widerspruch der Anhän-ger-innen weg als auch die Affäre mit der Frau. Čawīdān habe Bābak zu seinem Nachfolger (*halifa-yi hūd*) ernannt, damit er über die Menschen (*ahl*) dieser Länder (*nawāhī*) herrsche, und ihm seine Führerschaft vermachte (*waṣiyat karda*), und der Geist (*rūh*) von Čawīdān sei auf ihn übergegangen. Zarrīnküb lässt die Frau mit den Worten schlie-ßen: „Er hat euch versprochen, dass jener [Bābak] euch zum Sieg (*fath-u ẓafar*) führe.“ Zarrīnküb 1368/1989-90: 239.

⁵³ Nafīsī 1384/2005: 15.

⁵⁴ Crone 2012: 446.

⁵⁵ Ibid. 447.

⁵⁶ Ibid. 448. Der Blumenstrauß ist außerdem sprichwörtlich für eine Frau mit wechselnden Liebhabern. Vgl. Najmabadi 1997: 453.

⁵⁷ Nafīsī 1384/2005: 17.

⁵⁸ İhsan 1387/2008-09: 281.

⁵⁹ Nafīsī 1384/2005: 18.

⁶⁰ Das Motiv kann sicher noch weiter zurückverfolgt werden. Wie Olga Davidson in ihren Arbeiten mehrfach aufzeigen konnte, weisen die iranischen Mythen vielfältige Verknüpfungen mit anderen indoeuropäischen Mythen auf (siehe Davidson 2006). Außerdem bleibt das Motiv bis in die Pahlawī-Zeit hinein lebendig, wie der Rustam-Tod von Dāš Ākul im Film von Mas'ūd Kimīyā'i (1320/1941) zeigt. Nacify 2011: 274.

trend which seems to underlie the Khurramiyya movement⁶¹ spricht und den Frauen in einigen Überlieferungen eine starke *agency* zubilligt,⁶² sowie die verschiedenen Stellungnahmen und Übersetzungen von Spuler, Yūsūfī und Crone zeigen, dass Bābak auch in der nicht an iranischen Universitäten vertretenen Wissenschaft bis weit ins 20. Jahrhundert hinein politisch und ideo-logisch aufgeladen werden konnte und wurde. Georg Leube bemängelt indes gerade die interne Schlüssigkeit einiger islamwissenschaftlicher Arbeiten zur Historiographie der islamischen Frühzeit und bemerkt, dass nahezu jegliche Interpretation plausibel sei, wenn man die einschlägigen Quellen heranziehe. Daraus resultiere allerdings, dass die einzelnen Positionen nur schwer einer Diskussion zu unterziehen seien, da „letztlich Quellenbeleg gegen Quellenbeleg“⁶³ stehe. Dies ist auch für beispielsweise Amorettis Interpretation zu beobachten, denn in weniger schmeichelhaften Überlieferungen als denen Wāqids wird durchaus ein anderes Bild von Bābaks Aufstieg zur Macht gezeichnet. So übersetzt Nafīsī aus Muḥammad ‘Awfī⁶⁴ (7./13. Jh.) *Sammlungen und Illustrationen von Geschichten (Ǧawāmi‘ ul-Ḥikāyāt wa Lawāmi‘ ur-Riwayāt)* einen Passus über Bābaks Rebellion (der Nafīsīs Auffassung nach bloß marginale Abweichungen von anderen Berichten aufweise), in dem es heißt, dass ein Nabatäer die Mutter vergewaltigt habe und sie bettelnd den Sohn habe großziehen müssen.⁶⁵ Mehr noch als schon bei Wāqid findet sich hier die Annahme niedriger und unwürdiger Tätigkeiten, mit denen die ‚Ungläubigen‘ ihren Lebensunterhalt bestreiten. Später, als Ǧawīdān ihn bei sich aufgenommen hatte, so die Überlieferung, verführte Bābak dessen Frau. Er agierte

⁶¹ Amoretti 1975: 508. Auch Əliyev stellt fest, dass „aus zahlreichen Quellen“ zu erkennen sei, dass Frauen dieser Bewegung gleichberechtigt und völlig frei (*azādī-yi kāmil*) gewesen seien und sogar in der Schlacht mitkämpften (Nafīsī 1384/2005: 222). Daran, dass auch Əliyev betont, dass Bābak nur eine Frau gehabt habe, nämlich die Witwe Ǧawīdāns, wird deutlich, wie zentral das Thema sexueller Integrität im Sinne der modernen Klein-familie für die Historiker war. Nafīsī 1384/2005: 222.

⁶² Bābak ist derjenige, der sowohl dem Plan seiner Mutter, ihn mit Ǧawīdān auf seine Festung zu schicken, als auch den Ehe- und Herrschaftsplänen seiner Geliebten lediglich zustimmt anstatt sie selbst anzuregen. Sogar den Basilikumstrauß wirft seine Frau ihm aus eigener Initiative zu, und sie lässt auch das Rind zum Schwur schlachten. Darin besteht übrigens eine Parallele zu Muqanna‘, der ebenfalls mit Hilfe seiner ‚gütigen Ehefrau‘ die anderen Frauen vergiftet und dessen Geschichte nur überliefert ist, weil eine Verräterin den dargebotenen Wein in ihren Kragen gießt, anstatt ihn zu trinken.

⁶³ Leube 2017: 12.

⁶⁴ Auch Sadīd ad-Dīn, Nūr ad-Dīn oder Ǧamāl ad-Dīn. Der Historiker und Literaturwissenschaftler lebte und wirkte überwiegend in Transoxanien, unternahm ausgedehnte Reisen und verstarb in Sind, wohin er zur Zeit der mongolischen Eroberungen geflüchtet war. In seinen *Sammlungen und Illustrationen von Geschichten* stellt ‘Awfī Prosaanekdoten, Briefe, Geschichten und Berichte zusammen. Neben dem zitierten Geschichtswerk ist nur noch ein weiteres Werk erhalten, *Das Herz der Herzen (Lubāb al-Albāb)*, die älteste überlieferte Anthologie persischsprachiger Dichter samt ihren Biographien. EI, ‘Awfī, Sadid-al-Dīn.

⁶⁵ „Hamin suhanān rā bā andak tagīr“ Nafīsī 1384/2005: 15.

strategisch, horchte sie zunächst aus und machte sie nach dem Ableben ihres Gatten zu seiner Marionette. Als bald verteilte er Waffen und ließ die gesamte muslimische Bevölkerung von seinen Anhängern ermorden. In den Herzen der Menschen, so 'Awfī, breiteten sich Angst und Schrecken aus. Die kraftstrotzende Maskulinität konterkariert die in Wāqids Bericht aufschimmernde Atmosphäre femininer Dominanz, die Bābak wohl ursprünglich diffamieren sollte.⁶⁶

Anders als im Roman, wo häufig auf multiperspektivische Erzählverfahren zurückgegriffen wird, drängt die Geschichtswissenschaft üblicherweise auf eine integrierende und synthetisierende Perspektive. Stephan Jaeger betont, dass die wenigen Ausnahmen eine „Reaktion auf die Repräsentationsprobleme“⁶⁷ der Historiker.in darstellten. Indem unterschiedliche Geschichten über dasselbe historische Ereignis berichtet werden, ohne dass die dadurch entstehenden Spannungen in einem geschlossenen Bild aufgelöst werden, entstehen textuelle Leerstellen, und die Leser.in wird mit der Vielfalt und den Widersprüchen der historiographischen Quellen konfrontiert.⁶⁸ Die zahlreichen und unvereinbaren Überlieferungen, die sich um Bābak ranken und die von Nafīsī zwar skrupulös wiedergegeben werden, denen aber das Urteil von Bābak als tapferen Helden (*qahramān-i dilīr*) vorgelagert ist, machen deutlich, dass für den Autor nicht der stringente Ablauf einer Geschichte im Mittelpunkt stand, sondern dass sich überhaupt *etwas ereignete*. Die Nation als Fluchtpunkt heroischen Strebens ist das Entscheidende und nicht, was sich genau ereignete. Dies bleibt aufgrund der ‚Geschichtsfälschung‘ der muslimischen Geschichtsschreiber ohnehin im Dunkeln verborgen. Einzig, dass sich Figuren wie Bābak um die Nation verdient machten und damit ihre Existenz in der Vergangenheit bezeugen, kann mit Sicherheit gesagt werden. Somit ist also nicht nur die eigentliche Heldengeschichte ungewiss, sondern des Helden gesamtes Umfeld. Er lebte, teilen uns die Quellen mit – und er hat zwei Dekaden erfolgreich gegen die Truppen der Kalifen gekämpft.

Nach zwanzig Jahren militärischer Auseinandersetzungen, die von Nafīsī *en détail* in mehreren Kapiteln geschildert werden, gerät Bābak schließlich in eine Falle, durch die er zunächst in Gefangenschaft und dann nach Bagdad gerät, wo er hingerichtet wird. Diese Wendung der Ereignisse umranken in Nafīsīs umfangreicher Studie einige Legenden; u. a. soll der Kalif in ein Kopfgeld über 10.000 Dirham eingewilligt haben,⁶⁹ da ihn nichts anderes beschäftigte, als wie er des Rebellenführers habhaft werden könne. Nach

⁶⁶ Najmabadi hat hervorgehoben, dass Geschichten weiblichen Heldenmuts bzw. weiblicher Dominanz Männer beschämen sollten. Najmabadi 2005: 221 ff.

⁶⁷ Jaeger 2002: 253.

⁶⁸ Ibid. 253 f.

⁶⁹ Nafīsī 1384/2005: 128.

einer anderen Überlieferung jedoch hat Bābak Sahl b. Sinbāt aus Hochmut und Selbstsucht heraus bei Tisch beleidigt und dieser ihn dann gefangen genommen.⁷⁰ Sahl benachrichtigte alsdann Afšīn,⁷¹ der sich sogleich mit 4.000 Mann auf den Weg machte.⁷² Șafā allerdings entscheidet sich in seinem Artikel über den Krieger für die Überlieferung, in der Bābak von Sahl aus ehrloser Habgier verraten wird. Bei einem gemeinsamen Jagdausflug treffen sie auf die von Afšīn angeführten Männer des Kalifen:

Da begegneten ihnen die beiden Männer von Afšīn, und Bābak fragt erneut voller böser Vorahnung, wer sie seien, und sie nannten ihre Namen, und Bābak rief: „Wusste ich es doch!“, stieg ab und sagte fluchend zu Sinbāts Sohn: „Du hast mich an diese *Juden* verkauft, obwohl du von mir mehr bekommen hättest, wenn du mich nach Besitz gefragt hättest, als was dieses Volk (*qaum*) dir gibt.“⁷³

Bābak ist freilich nicht der einzige Unabhängigkeitskämpfer, der durch Verrat eines Opportunisten in den eigenen Reihen scheitert. Im Gegenteil. Șafā konstatiert, dass wenn Ǧalāl ad-Dīn Mengübirtī, der letzte Sultan der Ḫ̄ārazmshāh, nicht durch Idioten (*sabuk-muğz-i nādānī*) in permanente Scharmützel verwickelt gewesen wäre, dieser „eiserne Mann (*mard-i āhanīn*)

⁷⁰ Ibid. 118.

⁷¹ Der ebenfalls iranisch gelesene Militärführer Afšīn dient sich in den Truppen des Kalifen hoch und versucht auf diese Weise für die Nation einzustehen, was ihm zwar zunächst gelingt, jedoch ebenfalls mit seiner Hinrichtung endet: „Unter jenen, die für die politische und militärische Unabhängigkeit Irans in der islamischen Zeit kämpften“, führt Șafā aus, „gab es eine Gruppe, die äußerlich (*alā ȝ-zāhir*) keinen Aufstand machte und in keine Schlachten zog. Doch aus der Position des Regierungsapparats und des Kalifats der Araber konnten sie wie ein fester Damm (*sadd-i āhanīn*) die Interessen der iranischen ‚Rasse‘ bewahren und gelegentlich Maßnahmen zum Nutzen ihrer eigenen Nation und Rasse ergreifen.“ (Șafā 1385/2006: 213.) Obwohl Afšīn nach Ansicht Șafās einen seiner größten Fehler beging, als er Bābak bekämpfte – versetzte er der iranischen Unabhängigkeit damit doch einen herben Rückschlag (Șafā 1385/2006: 215) –, konnte Afšīn in der Folge doch das Vertrauen des Kalifen gewinnen und erhebliche Macht akkumulieren. Dies brachte ihn in die Lage, gegen die Araber und die türkischen Elemente (*unşur-i turk*), die sich neuerdings im Machtapparat des Kalifats verbreiteten, vorzugehen (Șafā 1385/2006: 217). Bābak erfülle in Afšīns Strategie folglich die Funktion eines Bauernopfers, das gebracht werden muss, damit er überhaupt die Aufmerksamkeit des Kalifens erregen konnte. Denn Afšīn, so stellt Șafā fest, tritt in den Quellen überhaupt erst in Erscheinung, als er vom Kalifen nach Aserbaidschan entsandt wird, um die Rebellion niederzuschlagen. Nebenbei klingt außerdem an, dass es ohnehin eines Iraners bedurfte habe, um Bābak zu besiegen, denn gegen Afšīns Vorgänger, den *türkischen* Bağā l-Kabīr, war der Rebellenführer noch siegreich gewesen (Șafā 1385/2006: 215). Auch Nafīṣī urteilt, Afšīn sei ein standhafter Patriot gewesen, dessen Gedanken während all der Zeit, die er in Bagdad verbrachte, stets bei seinem eigenen Land weilten (Nafīṣī 1384/2005: 46). Dabei greift der Historiker sogar den Begriff des eisernen Dammes (*sadd-i āhanīn*) auf (ibd).

⁷² Nafīṣī 1384/2005:126.

⁷³ Șafā 1385/2006: 207. Hervorhebung i. O. Der hier sichtbar werdende Antisemitismus war weit verbreitet. So erläutert etwa Șafā selbst in einem anderen Zusammenhang, dass Bābak und seine Anhänger-innen die Muslim-innen als Jüd-innen bezeichneten, mit der Absicht, sie zu erniedrigen und zu verspotten (ibd. 202). Bei Nafīṣī heißt es: „Du hast mich billig verkauft an diese Juden.“ Nafīṣī 1384/2005: 125.

mit starker Tatze (*panğ-a-yi zürmand*) und ununterbrochenem Mut⁷⁴ den Mongolen die Stirn geboten und sogar das Königreich zurückerobert hätte. Doch die ganzen Bemühungen dieses stählernen Mannes (*mard-i pūlādīn*) wurden von einer „Handvoll Generälen“⁷⁵ durchkreuzt. Şafās Wahl des Verratsnarratifs ist daher vermutlich nicht beliebig, sondern verweist auf sein Geschichtsdenken und seine Positionierung Irans in einer agonalen Welt. Das Motiv des wiederholten Verrats verdeutlicht nicht nur die vulnerable Stellung der Nation, sondern setzt seinen Helden Bösewichte und Versager hinzu, die die heroischen Eigenschaften der Protagonisten erst herausschälen.

Auch Bābak's Tod ist in verschiedenen Versionen überliefert. Afşīn bittet den Kalifen Mu'taşim um dessen Leben,⁷⁶ Mu'taşim selbst bereut, ihn umgebracht zu haben,⁷⁷ Bābak und sein Bruder ritten auf einem indischen Elefanten und einer Kamelstute in Sāmara⁷⁸ ein, was wahlweise Bābak's Ruhm vergrößert⁷⁹ oder den des Kalifen.⁸⁰ Als Bābak vom Kalifen gefragt wird, ob er Bābak sei, antwortet er mit Schweigen,⁸¹ gibt dann jedoch nach und willigt in das Gespräch ein⁸² oder erwidert von vornherein *banda amīram* (Ich bin der Sklave meines Herren).⁸³ Einig sind Nafīsīs Quellen sich allerdings darin, dass er dem Kalifen begegnet ist und alsdann dem Tod kaltblütig entgegenblickte, woraufhin seine zerteilte Leiche im Reich zur Schau zirkulierte.⁸⁴ Eine besonders häufig zitierte Anekdoten betrifft die Folterung des Rebellen kurz vor seinem Tod:

Es ist überliefert, dass als man Bābak eine Hand abhakete, er mit der anderen eine Menge Blut auf seinen Wangen verteilte. Einige der Anwesenden fragten: „Wozu ist diese Bewegung?“ Er antwortete: „Ich fürchtete, ich könnte blass aussehen und die Leute dies für Angst halten (*mardum ħaml bar ġaz' kunand*).“⁸⁵

Der Literaturwissenschaftler Georg Feitscher bemerkt, dass „physische Leistungen eine wichtige Voraussetzung und häufig auch einen Anlass für Heroisierungsprozesse“⁸⁶ bilden. Die Körperlichkeit heroischer Figuren fungiere

⁷⁴ Şafā 1385/2006: 326. Siehe auch Muhammad Rīżā Šāh, der an seinem Vater eine „iron determination“ feststellt. Pahlavi 1966: 12.

⁷⁵ Şafā 1385/2006: 327 f.

⁷⁶ Nafīsī 1384/2005: 139.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ I. O. wechselnde Orthographie zwischen Sāmarā und Sāmara.

⁷⁹ Nafīsī 1384/2005: 143.

⁸⁰ Ibid. 145.

⁸¹ Ibid. 140.

⁸² Ibid. 144.

⁸³ Ibid. 142.

⁸⁴ Beispielsweise: Nafīsī 1384/2005: 144.

⁸⁵ Nafīsī 1384/2005: 118. An anderer Stelle erläutert Bābak, dass er wegen des Blutverlustes erblassen. Sein Gesprächspartner ist dort Mu'taşim, der ihn foltert, als er sich weigert, dessen Fragen zu beantworten. Ibid. 140 f.

⁸⁶ CH, Körperlichkeit.

zudem „als Vorbild und Projektionsfläche für kulturspezifische Ideale und Normen“.⁸⁷ Von dieser Überlegung ausgehend, lässt sich beobachten, dass in der Anekdote vormoderne Kennzeichen von Heldentum, die körperliche Stärke mit mutigem Charakter verknüpfen, und moderne Kennzeichen von Heldentum, in denen das standhafte Aushalten und Erdulden von Leid in den Vordergrund rücken, von Nafīsī verschmolzen werden.⁸⁸ Auch İhsān Tabarī urteilt, das Verhalten Bābaks seit seiner Gefangennahme und bis zu seinem tapferen (*mardāna*) Tod sei bis zur Legendenhaftigkeit (*rūh-i afsāna-āmīz*) heldenhaft, standhaft und unbeugsam.⁸⁹ Das eigentliche Scheitern der von den Autoren so deklarierten Unabhängigkeitsbewegung wird durch den heroischen Tod ihres Repräsentanten folglich überblendet. Mit den Worten Hannah Arendts: „In einer fiktiven Welt gibt es gar keine Instanz, die Mißerfolge als solche verbuchen könnte“.⁹⁰ Dass die Historiker jedoch keineswegs Zyniker waren, sondern ihre Schriften ernst gemeinte Überzeugungen propagierten, scheint auf, wenn beispielsweise Nafīsī seinen Sohn Bābak nennt – nach dem iranischen Nationalhelden.⁹¹ Die Idee, dass man sich nach dem Bild des Helden formen soll oder jedenfalls in Auseinandersetzung mit ihm, wird in dieser Geste auf die Spitze getrieben.

Bābak als lūtī

Eine prominente Figur, die die Ambivalenz der *Krieger* grundsätzlich verkörpert und sie damit anschlussfähig an gängige Strategien der Heroisierung macht, ist der *lūtī*.⁹² Olmo Götz zeigt in seiner Arbeit zu den *lūtī*, die er als „Fachleute im Verbreiten politischer Botschaften durch die Anwendung von Gewalt“⁹³ bezeichnet, dass es eine Beziehung zwischen dem Regime und damals bekannten *lūtīs* wie Šā'bān Ğa'farī und Ṭayyib Hāgg̃ Rizā'ī gab, die auf zeitgenössische und tagespolitische Entsprechungen zu den heroisierten Figuren der Pahlawī-Historiographie hinweist.⁹⁴ Die zentrale Fähigkeit

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Tabarī 1387/2008-09: 286.

⁹⁰ Arendt 2019: 812 f.

⁹¹ Der Name ist bis heute unter Iranern aus verschiedenen Regionen verbreitet.

⁹² Eine Verbindung, die schon in den Quellen selbst gezogen wird. Crone weist darauf hin, dass der von einigen der islamischen Historiker verwendete Begriff *ṣulūk* bereits diese Doppeldeutigkeit einfängt. Der Ausdruck *ṣulūk* „could be a term of flattery. But to most people *ṣa'ālik* were the very opposite of nobles“. Crone 2012: 56.

⁹³ Götz 2017: 165.

⁹⁴ Šā'bān Ğa'farī (t. 1385/2006), auch genannt der Hirnlose, war ein politischer Aktivist, der mit der damals noch weit verbreiteten Krafthauskultur (*zūrīhāna*) verbunden war. Im Krafthaus versammelten sich Männer – oft einer Nachbarschaft – zu traditionellen Leibesübungen. Wegen des hohen Ansehens, das sie genossen, konnten sie oft viel Macht akkumulieren, teils über die Grenzen ihres Viertels hinaus. So erlangte Šā'bān Ğa'farī

beider Persönlichkeiten lag in der Mobilisierung des subalternen Teheraner Milieus, das sie in den Dienst politischer Interessen stellten. Diese Befähigung zur Mobilisierung generiere sich, so Gölz, aus einem „Genderdiskurs im historischen Moment, der Maskulinität als eine Ideologie präsentiert und das Prinzip des Schutzes (...) als Prärogative des Mannes darstellt.“⁹⁵ Die politische Bedeutung der *lūtīs* bestand darin, dass seit der Absetzung Rīzā Šāhs bis in die 1340er/1960er Jahren alle politischen Fraktionen und Individuen einschließlich des Schahs zur Durchsetzung ihrer Ambitionen auf gewaltsame Akteure der Straße angewiesen gewesen waren. Der zentrale Begriff zu ihrer Charakterisierung ist *ğawānmardī*, ein Ausdruck, der auch zur Beschreibung der *pahlawānān* des *Šāhnāma* und der historischen Kriegerhelden herangezogen wird. *Ğawānmardī* ist eng verknüpft mit dem Begriff *mardānagī*, Männlichkeit, wobei letzterer eine Voraussetzung für ersteren ist, so dass sich in *ğawānmardī* auch die Geschlechterordnung ausdrückt.⁹⁶ Die üblichen Eigenschaften eines *lūtī* umfassten Ehre und Freundschaft, Klugheit und Güte sowie Gerechtigkeitssinn und Selbstaufopferung, Mut, Wahrheitsliebe, Loyalität und Frömmigkeit.⁹⁷ Olmo Gölz definiert den schwer fasslichen Begriff folgermaßen:

The term *lutigari* defines this specific configuration of masculinity idealizing strength, honour, action and the capability to protect areas, families or disciples – in short, being able to stand one's ground. It is a configuration formulated in opposition to state structures and elitism and hence it is mostly anti-intellectualist. The concept may also – but does not have to – include religious references, whereby piety is seen as a sign of ideal manhood. In addition, the term *lutigari* not only legitimizes deviant and insubordinate behaviour through its idealization of alternative orders but rather expects actions in opposition to rules and norms. Accordingly, the *luti* does not play by the rules of the state, he creates and enforces his own order – while allegedly only respecting the traditions of his environment and the *luti* concept itself.

während des *coup d'état* 1332/1953 gar nationale Bekanntheit. Er unterstützte im Rahmen der gewaltsmäßen Demonstrationen zur Absetzung des Premierministers Muşṣādīq den Schah, weswegen er den epischen Titel ‚Königsmacher‘ (*tāğbahş*) verliehen bekam. Nach der Islamischen Revolution floh er in die USA, wo er verstarb. Tayyib Hāgḡ Rīzāī (1342/1963) war ebenfalls ein bekannter politischer Aktivist dieses Milieus, der im Jahre 1332/1953 Aufsehen erregte. Entsprechend betrieb auch er traditionellen Sport wie Ringkampf und führte Schlägertrupps an. Für seine Gewalttaten, u. a. sogar Mord, saß er mehrfach im Gefängnis. Als Obst- und Gemüsehändler hatte er zudem zahlreiche Kontakte in den Bāzār. Wegen seiner Treue zu islamisch rezipierten Werten gilt er als Beispiel *par excellence* für die Lütikultur. Details zu beiden Akteuren sind nachzulesen in Gölz, Olmo: *Dangerous Classes and the 1953 Coup in Iran*. In: Stephanie Cronin (Hg.): *Crime, Poverty and Survival in the Middle East and North Africa: 'The Dangerous Classes' since 1800*. London et al., 2009; 177-90.

⁹⁵ Gölz 2017: 171.

⁹⁶ Rochard 2002: 318.

⁹⁷ Ibid. 339.

Welche Bedeutung dieses „Manichean image“⁹⁸ in der öffentlichen Wahrnehmung hatte, zeigt sich in Ṣādiq Hidāyats Kurzgeschichte *Dāš Akul* aus dem Jahre 1311/1932, die von Mas’ūd Kimīyā ī Anfang der 1350er/1970er verfilmt wurde.⁹⁹ Das Prosastück erzählt die Geschichte zweier *lūtī*, die jeweils eine der beiden möglichen Formen des Daseins als *pahlawān* darstellen. Der Protagonist Dāš Ākul erscheint als reine Verkörperung des ehrenhaften Beschützers, sein Antagonist Kākā Rustam als brutaler Bandit. Die historischen Ereignisse, von denen Hidāyat sich inspirieren ließ, weisen allerdings keineswegs diese Dichotomie auf, was auf ihre mediale Konstruktion hindeutet.¹⁰⁰ Philippe Rochard merkt an, dass die Ambiguität der *pahlawānān* vor allem von den idealisierten Texten röhre, die über sie geschrieben wurden. Etwa seit der Millenniumsfeier für den Poeten Firdausī bemühte sich der Staat um eine explizite Förderung dieser Kultur sowie ihres Milieus und der damit verbundenen Ideale.¹⁰¹

Auch der Literaturhistoriker Ṣafā konstatiert in seiner Dissertationsschrift zu iranischen Epen, dass die iranischen Könige des *Šāhnāma* vollumfänglich mit den Eigenschaften und Qualitäten der iranischen Krieger (*pahlawānān*) ausgestattet seien. Sie würden den *pahlawānān* weder im Krieg noch im Kampf (*mubāriz*) nachstehen, hätten jedoch Kämpfer (*pahlawānān*), die für sie in den Krieg (*ḡang*) zögen. Es sei die Pflicht einer jeden Iraner.in, dem König Treue und Gehorsam zu leisten, und das gelte auch für die *pahlawānān*.¹⁰² In seiner Analyse wird das Spannungsverhältnis zwischen der Herrscherfigur und der Kriegerfigur deutlich, die beide mit einem Führungsanspruch auftreten, weswegen auch in der Geschichtsschreibung die Grenzen zwischen beiden Typen oftmals verschwimmen. Der Assoziationsrahmen, den der *lūtī* bietet, mit dazugehörigen Eigenschaften, die ihn zwar heroisierbar, aber auch explizit dem Schah untertan machen, bietet die Möglichkeit, die wegen ihrer Gewaltaffinität moralisch fragwürdigen Führerfiguren sinnvoll in die historiographischen Narrative zu integrieren. Die einstigen ‚Feinde des Islams‘ können, dank der bereits bestehenden Verwobenheit mit dem *Šāhnāma*, im nationalistischen Bezugsrahmen als Helden gedeutet werden, ohne die schwierig zu verwer-

⁹⁸ Ibd. Bereits an dieser Begriffsfindung wird deutlich, wie sehr der *lūtī* als Kernstück iranischer Kultur und Identität verstanden und aufgebaut wurde.

⁹⁹ Der bereits erwähnte Ṣādiq Hidāyat (1281-1330/1903-1951) gilt als einer der einflussreichsten iranischen Schriftsteller des 14./20. Jahrhunderts und als Mitbegründer der modernen iranischen Literatur. Amanat 2008: 867-872.

¹⁰⁰ Siehe hierzu Naficy 1985: 244 ff.

¹⁰¹ Sa'bān Čafārī wurde für seine Verdienste im *coup d'état* gegen Muṣṣādīq zum Direktor des *Instituts für Antiken Sports* ernannt und führte alljährlich zum Geburtstag Muḥammad Rīzā Šāhs und ähnlichen Gelegenheiten synchronisierte Übungen hunderter Athleten im Stadium von Teheran auf. Chehabi 2002: 279 f.

¹⁰² Ṣafā 1396/2017-18: 244 f.

tenden Quellentexte vollständig verwerfen zu müssen. Damit passen sie in die Entstehungszeit dieser Arbeiten und verhandeln drängende Fragen ihrer Zeitgenoss·innen. Neben der Diskussion des bereits zuvor erwähnten geschichtstheoretischen Problems, stellen sie den Versuch dar, mit historiographischen Mitteln Antwort auf die Gegenwart zu geben.

In Bezug auf den Ersten Weltkrieg konstatiert George Mosse, dass dieser „eine Einladung zu Männlichkeit“¹⁰³ gewesen sei, eine Feststellung, die auf die Arbeiten der iranischen Autoren der ersten Hälfte der Pahlawī-Herrschaft übertragbar ist. Besonders Nafīsī und Ṣafā zeichnen ein kriegerisches Narrativ der iranischen Geschichte und arbeiten dabei Männlichkeitsideale heraus, die auf die von Gewalt geprägte Zeit seit der Konstitutionellen Revolution (ca. 1284-1290/1905-1911) bis hin zu den ‘āšūrā’-Protesten in den 1340er/1960er Jahren verweisen. Cornelia Brink und Olmo Götz bemerken, dass die Heroisierbarkeit einer Gewalttat Konjunkturen unterliege, da „der moralische Referenzrahmen, in welchem Gewalt verübt wird, (.) kontextgebunden“¹⁰⁴ ist. Die Vorbildfunktion, die der Heldenfigur *qua definitione* innewohne, mache bestimmte Formen der Gewaltanwendung erst denkbar bzw. fordere sie ein. Die Gewalttat, begriffen als Machtaktion, strebe wesensmäßig nach ihrer Legitimation, und Held·innenerzählungen, konstatieren die Autor·innen, leisten einen maßgeblichen Anteil bei der Festlegung, welche Gewalt als ehrenhaft, gerecht oder erforderlich erscheine.¹⁰⁵ Zweifelsohne ist es gerade die Auserzählung seiner Maskulinität, die es Nafīsī und Ṣafā ermöglicht, Bābak zum Helden zu erklären. Hierbei ist jedoch nicht die Ereignisgeschichte zentral, sondern die Aktivierung bestimmter semantischer Felder unabhängig von der Ereignisgeschichte. Dazu gehört die energiegeladene Fürchterlichkeit Bābaks, die Kraft und Wehrhaftigkeit signalisieren. Die permanente Furcht von Bābaks Widersachern verdeutlicht den Schrecken, den der Anführer in den Menschen erweckt:

Afšīn stellte an den Wegen (...), bei denen es möglich war, dass Bābak sie nutzte, eine Gruppe von Soldaten auf (...). Alsdann gab er den Befehl, dass in der Nacht der Weg beobachtet werden sollte, sodass niemand unbemerkt dort vorbeikommen könne, und dies ereignete sich, als ein Brief des Kalifen für Bābak eintraf. Daraufhin beorderte Afšīn einige von den gefangenen Jüngern Bābaks zu sich, unter denen auch der älteste Sohn des Rebellenführers war. Afšīn sagte zu ihnen: „Ich hätte mir nicht träumen lassen, dass der Amīr al-Mu’minīn Bābak einen solchen Brief schicken würde! Wer unter euch wird diesen Brief nehmen und ihn Bābak überreichen?“ Niemand jedoch wagte es, den Brief zu nehmen, und einer sagte: „Unter uns ist keiner, der sich trauen würde, Bābak gegenüberzutreten.“ Afšīn erwiderete: „Schande über euch! Er

¹⁰³ Mosse 1985: 138.

¹⁰⁴ CH, Gewalt und Heldenamt.

¹⁰⁵ Ibid.

wird über diese Tat zufrieden sein!“ Jener Mann sagte: „Gott hat den Amīr gütig (*nīkū*) gemacht, aber in dieser Angelegenheit sind wir wissender als Du!“ Afšīn meinte: „Dann seid ihr gezwungen, mir eure Leben und ihm diesen Brief zu geben.“ Unter den Leuten waren zwei, die meinten: „Schwört, dass Ihr unsere Frauen und Kinder schützen werdet!“ Afšīn schwor, und die beiden nahmen den Brief und gingen zu Bābak. Der Sohn von Bābak gab ihnen ebenfalls einen Brief für seinen Vater mit, in dem er ihn über die Situation in Kenntnis setzte und ihm riet, Schutz zu suchen. Die beiden Männer gaben Bābak zuerst den Brief seines Sohnes, und er las ihn und fragte: „Was habt ihr gemacht?“ Sie antworteten: „Unsere Frauen und Kinder wurden in jener Nacht gefangen genommen, und wir wussten nicht, wo Du warst, um zu Dir zu kommen, und wir waren in der Ortschaft und fürchteten gefangen genommen zu werden, und darum suchten wir Zuflucht.“ Da sagte er zu dem anderen, der den Brief von Mu'tāsim bei sich trug: „Davon weiß ich nichts, aber du, Sohn einer Hure, wie hast du es gewagt, von jenem Hurensohn zu mir zu kommen?“ Und dann erwürgte er ihn und legte den versiegelten Brief [des Kalifen] auf seine Brust, ohne ihn zu öffnen oder zu lesen und schrieb eine Antwort an seinen Sohn: „Wenn Du bei mir geblieben wärst und Deiner eigenen Mission (*da'wat*) gefolgt wärst, bis zu dem Tag, an dem die Arbeit in Deine Hand gefallen wäre, so wärst Du mein Sohn geblieben. Aber so bin ich der Verdorbenheit Deines Charakters und Deiner Herkunft (*nižād*) gewahr geworden. Es ist möglich, dass ich (nur noch) einen Tag am Leben bleibe und die Führung weiterzugeben habe, aber Du bist nicht unter den Leuten, die sich Gutes davon versprechen. Ich bezeuge, dass Du nicht mein Sohn bist. Wenn Du einen Tag in der Führerschaft (*riyāsat*) verweilst und dann stirbst, ist es besser, als wenn Du 40 Jahre lebst und ehrloser Sklave (*banda-yi zalīl*) bist.¹⁰⁶

Die aufbrausende und grausame Unerbittlichkeit Bābaks tritt hier nicht nur gegen seine Anhänger*innen, sondern sogar gegen seinen Sohn zutage. Sie oszilliert zwischen irrationaler Kompromisslosigkeit und aufrechter Prinzipientreue, für die er – und zwar wohl für beides – so berüchtigt ist, dass seine Anhänger nicht nur um ihr eigenes, sondern sogar um das Leben ihrer Familien fürchten. In einer von Nafīsīs Überlieferungen heißt es gar:

[Afšīn:] „Nun nimm diesen Brief und bring ihn deinem Vater.“ Der Sohn antwortete: „Ich werde nicht in die Nähe meines Vaters kommen, denn wo immer er mich sieht, wird er mich töten, dafür, dass ich mich von euch habe gefangen nehmen lassen.“¹⁰⁷

Şafā hat diesen Teil offenbar bewusst ausgelassen, denn darauf folgt der oben zitierte Abschnitt nah am Wortlaut von Nafīsīs Übersetzung. Das mag darauf hindeuten, dass auch Şafā Bābaks Härte gegen seinen Sohn nicht ganz geheuer war. Eine Anekdote aus der Anfangszeit der Kleiderreform, die sich einige Jahre vor Şafās Publikation zutrug, veranschaulicht die propagandistische Brisanz: Ein Verwaltungsbeamter, der damit beauftragt war, die neue Kleiderverordnung durchzusetzen und sich dabei der Sabotage seitens einiger Aktivisten ausgesetzt sah, verunglimpfte den Anführer dieser Gruppe, indem er

¹⁰⁶ Şafā 1385/2006: 203 f. Hervorhebung i. O.

¹⁰⁷ Nafīsī 1384/2005: 121.

behauptete, der „Fanatiker“¹⁰⁸ habe sogar seinen Sohn verstoßen, weil dieser Pahlawī-Kleidung trug. Durch das Verstoßungsmotiv soll der Aktivist Sympathien einbüßen und sein Anliegen diskreditiert werden. Es wundert folglich nicht, dass Ṣafā einen ähnlichen Passus über Bābak als unterschlagenswert erachtet. Gleichwohl ist es gerade diese grenzwertige Prinzipientreue Bābaks gegenüber seinem Sohn und seinen Vertrauten, die ihn von dem Verdacht der Parteilichkeit und egoistischer Machtgier freispricht. Bābak agiert in Ṣafās Erzählung in einer gewaltsamen Welt, „in der nur Stärke zählt und ausschließlich jene eine Chance haben, die kein Mitleid kennen“.¹⁰⁹ Der Soziologe Ulrich Bröckling konstatiert, dass Held·innenverehrung zwar ein moralisches Urteil voraussetze, aber keine Bewertung einer Gesamtpersönlichkeit impliziere. Auch zweifelhafte Existenzen können affizieren, denn das Entscheidende sei die Intensität der Gefühle und nicht der „makellose Lebenslauf“¹¹⁰ derjenigen, die sie hervorrufen. Nur wenn sich die außerordentliche Leistung mit dem selbstlosen Einsatz für ein höheres Ziel verknüpfe, werde diejenige, die Außerordentliches leiste, zur Held·in. In ihr verdichteten sich moralische Forderungen auf eine bewegende Weise. In der oben zitierten Anekdote wird offenbar, dass die Idee, für die Bābak nach Ansicht Ṣafās einsteht – nämlich die Idee der unabhängigen iranischen Nation – höher und größer ist, als er selbst und seine unmittelbaren Bedürfnisse. Das verweist auf Ṣafās Analyse der Eigenschaften der *pahlawānān* des *Šāhnāma*. Wie bereits erwähnt, verdichten sich in ihnen alle iranischen Eigenschaften wie Patriotismus und Vaterlandsliebe (*mīhan-parastī, Irān-dūstī*), Gehorsam (*ītā'at*), Männlichkeit (*mardānagi*), Tapferkeit (*šūgā'at*) und Geistesgröße (*āzmat-i rūh-u fikr*). Sie lieben ihren Schah und betrachten es als Frevel, von seinem Geheiß abzuweichen. Zum Schutz des Thrones, so Ṣafā, opfern sie Leben und Besitz, Ruhe und Beständigkeit, Frau und Kind.¹¹¹ Die Liebe zum Schah ist in der Geschichte um Bābak durch die Liebe zur Nation ersetzt, auf die sich seine heroischen Bestrebungen nun richten. Als Krieger ist er zudem kein gefälliger Redner; vielmehr bricht Moral und Wirklichkeit aus ihm hervor und zeichnet sich gerade deshalb durch ihre gewaltige Kraft aus. Dennoch ist Bābaks exzessionelle Gewalt freilich nur deshalb legitim und damit auch heroisierbar, weil sie im Kontext einer exzessionellen Situation erfolgt. Der Umstand, dass die lebensbedrohliche Situation nicht speziell Bābak meint, sondern darüber hinaus auf den Überlebenskampf der iranischen Nation verweist, legitimiert

¹⁰⁸ Devos 2006: 55.

¹⁰⁹ Bröckling 2020: 14.

¹¹⁰ Ibid. 53.

¹¹¹ Ṣafā 1396/2017-18: 242 ff.

sein gewaltvolles Agieren und lässt es notwendig erscheinen.¹¹² Als Nachweis der Gewaltanwendung zirkulierten verschiedene Anekdoten, in denen Bābak Auskunft darüber gibt, wie viele Menschen er umgebracht habe:

Da fragte Mu'tasim jenen Schwertkämpfer: „Bābak, wieviele Menschen (*kas*) haben in diesen zwanzig Jahren von deiner Hand ihr Leben gelassen?“ Er antwortete: „Jene, die von meiner Hand gegangen sind, zählen 255.500 Männer (*mard*).“¹¹³

Einer anderen Überlieferung zufolge antwortet Bābak, dass er 36.000 Muslime getötet habe.¹¹⁴ Şafā entscheidet sich in seinem Artikel für eine ausführliche Überlieferung, nach der er 255.500 Menschen umgebracht haben soll, unter denen auch einige bedeutende Generäle waren.¹¹⁵ 3.309 Menschen habe er gefangen genommen und 7.600 Frauen mit ihren Kindern von ihren muslimischen Ehemännern befreit (*rahāī yāftand*).¹¹⁶ Nafīsī übersetzt eine Quelle, bei der die Zahlen mit denen von Şafā übereinstimmen, wie folgt: „7.600 Frauen von Muslimen und ihre gemeinsamen Kinder sind in die Hände von Bābak gefallen (*ba dasta Bābak uftāda*).“¹¹⁷ Dabei wird die veränderte Perspektive durch den nicht mehr religiösen, sondern nationalistischen Erzählrahmen deutlich, der Şafā dazu anhält, die Frauen und Kinder als *befreit* zu betrachten. An anderer Stelle berichtet er:

Von einem Tag auf den anderen entledigten sich die Bewohner:innen von Ṭabaristān der Araber und Muslime und töteten sie. Sogar die Frauen, die Muslime geheiratet hatten, packten ihre Männer am Bart und warfen sie hinaus und übergaben sie Šarwīn, damit er sie töte, und so wurde an einem einzigen Tag Ṭabaristān von den Männern des Kalifens gesäubert (*ḥālī śud*).¹¹⁸

Şafā betont, diese Geschichte gehöre zu den wunderlichsten Ereignissen des Widerstands gegen die Araber in Māzāndarān. Bedeutend hieran ist, dass auch die Zivilbevölkerung im weitesten Sinne, nämlich jene, die von der ‚natürlichen Ordnung der Welt‘ explizit nicht zu Kampf und Verteidigung bestimmt sind, also Frauen, in der Anstrengung, die Fremdherrschaft loszuwerden, heroisch vereint auftreten. Selbst die Schwachen tragen ihren Teil bei, ohne

¹¹² Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die ‚Nomaden und Banditen‘ nicht mehr oder weniger gewaltvoll agieren, ihre Gewalt jedoch illegitim ist, da sie nach Ansicht der Autoren der höheren Idee entbehren.

¹¹³ Nafīsī 1384/2005: 135.

¹¹⁴ Ibid. 141.

¹¹⁵ Bei Nafīsī werden diese Generäle aufgezählt und gesagt, dass er ihnen Niederlagen zufügte (*sīkast dād*). Nafīsī 1384/2005: 138.

¹¹⁶ Şafā 1385/2006: 208 f.

¹¹⁷ Nafīsī 1384/2005: 138.

¹¹⁸ Şafā 1385/2006: 170. Bei Zarrīnkūb heißt es: „dar yak rūz mardum sarāsar-i Ṭabaristān bar ‘arabān bīrūn āmadand ānān rā bibād kuštār giriftand (...) ḥatā zanḥāī az īrānīyān ki ba’qdzanāšawī-yi ‘arabān dar āmada būdand rīš-i ūshar-išān ḥud rā girifta az ḥāna bar mī āwarand wa ba-dast-i mardān mīsipurānd ta ānhā rā bukušand.“ Zarrīnkūb 1368/1989-90: 231.

dass jedoch die zuvorderst gültige Autorität der männlichen Führungspersönlichkeit, hier verkörpert durch Šarwīn, in Frage gestellt wird. Solche Passagen wirken im Gegenteil legitimierend: Sie sind wichtig, weil sie die Loyalität der zeitgenössischen Bevölkerung gegenüber den Heldenfiguren der Geschichtsschreibung des 14./20. Jahrhunderts unterstellen,¹¹⁹ und erinnern daran, dass (ggf. fingierte) Zustimmung und Verehrung der Bevölkerung einen bedeutenden Aspekt legitimer Herrschaft in der Pahlawī-Zeit darstellen. Der Passus fungiert zudem offenbar als Blaupause für Ṣafā: Er legt diese Ereignisse der Interpretation von Bābaks Verhältnis zur Bevölkerung bzw. den Frauen und Kindern zu Grunde. Das ermöglicht es ihm, die aus muslimischer Perspektive geschilderten Ereignisse (*ba dasta Bābak uftāda*) in einen nationalistischen Kontext zu überführen (*rahāt yāftand*). Dies ließ sich dadurch rechtfertigen, dass, wie eingangs bereits festgestellt wurde, die Geschichtsschreibung von Verfälschungen betroffen sei. Blumenberg bemerkt: „Mythisierung heißt dann auch, wenn nicht vor allem: Dies braucht nicht bewiesen zu werden.“¹²⁰ So erübrigt sich für die Autoren dann auch der Quellennachweis, der der korrumptierten Historiographie nicht abgerungen werden kann. Auf der Ebene der Rezipient-in bedeutet dies zudem, dass sie sich durch Identifikation mit dem hier als nationale Gemeinschaft inszenierten Kollektiv in das Heroische einschreiben kann. Hierin liegt ein zentraler Aspekt der Legitimationsstrategie verborgen, zumal die Identifikation geeignet ist, sich stabilisierend auf die angestrebte Ordnung auszuwirken.

In der zitierten Anekdote tritt allerdings auch die geschlechtliche Dimension der sozialen Ordnung zu Tage. Bröckling bemerkt, dass die Stereotype der heroischen Geschlechterordnung „jenes hierarchische Regime sexueller Differenz“ spiegeln, „das den Kern patriarchaler Herrschaft ausmacht“.¹²¹ Dies zeigt sich nicht nur in Bābaks Darstellung, die bei aller Exzeptionalität keineswegs ein Einzelfall ist. Vielmehr wirkt die Ausgestaltung seiner

¹¹⁹ Bertold Spuler kommentiert die Anekdote damit, dass diese Frauen ihre arabischen Ehemänner „dem persischen Racheschwert des Fanatismus“ (Spuler 1952: 235) auslieferten. Dies verdeutlicht, wie stark diese Überlieferung im Kontext nationalistischen Denkens affizierte. Sowohl Ṣafā als auch Spuler gehen hier von einer rassisch determinierten Wesenhaftigkeit aus, die in der Szenerie zum Tragen komme. Doch während Ṣafā von einer unbeugsamen Würde und Freiheitsliebe ausgeht, klingt bei Spuler das Unbeherrschte, mithin Unzivilisierte an. Die Stichworte Racheschwert und Fanatismus sind eng verknüpft mit Darstellungen Irans in der europäischen Reiseliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts, beziehen sich in der Regel dann aber auf Beschreibungen *āṣūrā'*, beispielsweise bei Stratil-Sauer (1927: 107 ff.). Der Geograph mahnt allerdings an, diesen Kult nicht allzu leicht als „eine Barbarei fanatischen Wahnsinns“ (ibd. 114) zu verwerfen, und spart auch nicht an Lob für die „ausgezeichnete(.) Disziplin der Rihza-Chanschen Truppen“ (ibd. 110) und den Polizeichef, der „vorbildlich Ordnung“ (ibd. 111) schuf sowie den mit „äußerstem Geschick“ (ibd. 113) agierenden Soldaten.

¹²⁰ Blumenberg 2014: 36.

¹²¹ Bröckling 2020: 37.

männlich-heroischen Eigenschaften kontextualisiert durch das Pantheon post-sāsānīdischer Heldenfiguren geradezu schablonenhaft:

Asfār war ein tapferer (*šuqār*) Mann, kämpferisch (*laškar-kiš* wa *ġang-ġuyī*) und reaktionsfreudig (*sarī l-aml*), und diese Eigenschaften verhalfen ihm zum Sieg. Seine große Schwäche (*īb*) aber war, dass er wie die meisten der dailāmitischen und ṭabaristānischen Feldherren sehr streng (*sahtgīr*) und aggressiv (*hašīn*) war, bis hin zur Blutrüngstigkeit (*hūnṛīzī*) und Tyrannie (*zālim*), und diese schreckliche (*mazmūm*) Eigenschaft war der Grund dafür, dass die Herzen vor ihm entflohen (*ramūdīgī*) und sie zerstörte ihn letztendlich.¹²²

Ähnlich verhält es sich mit Tāhir Zū l-Yamīnain (t. 206/822). Dieser war ein tapferer (*zīrak*, *mudbir*, *fatiḥ*) Mann und der Grund für seine Siege müsse in seiner Schnelligkeit gesucht werden. Er konfrontierte seine Feinde meist selbst und hielt nichts davon, Burgen zu belagern. Dieser große iranische Feldherr war aber auch streng (*sahtgīr*) und hart (*ba šuddat*) im Umgang mit seinen Widersachern.¹²³ Auch hier erinnern sie wieder an Ṣafās Analyse der *pahlawānān* des *Šāhnāma*, die rasch im Krieg agieren und keine Furcht vor dem Feind kennen.¹²⁴

Mit Hannah Arendt lässt sich festhalten, dass Originalität „in der ideo-logischen Konzeption nur ein Hindernis“ ist.¹²⁵ Die Konstellationen des Heroischen im Widerstandskampf gegen fremdländische Angreifer werden von Ṣafā und Nafīsī so oft durchexerziert, dass ihre Regelmäßigkeit den Eindruck einer Regelmäßigkeit erweckt. Dadurch scheinen ihre Helden das Schicksal der iranischen Nation zu erfüllen, bzw. mit Hans Blumenberg gesprochen:

Wiederholung der Geschichte hieß nun nicht mehr, daß sie wiederholt werde, sondern daß sie sich wiederholen werde. Denn immer ist auch im Kalkül, die anderen werden für sich die Präfiguration akzeptieren und ihrer Rolle verfallen. Es gibt Verhaltensmuster, deren Realität auf dem Glauben beruht, dass es sie gibt; dazu gehört, daß Staaten Handlungssubjekte seien, die sich in ihrer Geschichte charakteristisch verhalten, in gleichen Situationen Bestimmtes nie, anderes immer getan hätten und tun würden. Die Selbstmythisierung fungiert unter der Bedingung, daß auch die anderen sie für sich vollziehen. Was so entsteht, ist eine Gegenwelt des Realismus.¹²⁶

Die Gegner dieser Helden hingegen wirken effeminiert und greifen zu meuchlerischen Methoden, um die iranischen Rebellen zu beseitigen: Abū Muslims Feinde brachten ihn heimtückisch (*nā-mardāna*) um,¹²⁷ und Afšīn wird vom Kalifen feige (*nā-ġawānmardāna*) vergiftet.¹²⁸ An anderer Stelle

¹²² Ṣafā 1385/2006: 149.

¹²³ Ibid. 163.

¹²⁴ Ṣafā 1396/2017-18: 242 ff.

¹²⁵ Arendt 2019: 762.

¹²⁶ Blumenberg 2014: 32 f.

¹²⁷ Ṣafā 1385/2006: 35.

¹²⁸ Ibid. 228.

berichtet Şafā, dass der bereits erwähnte Militärführer Tāhir al-Yamīnain acht Jahre nach der Eroberung Bagdads durch den Kalifen Ma'mūn die Regierungsgeschäfte im Osten übertragen bekam. Zwei Jahre später ließ al-Yamīnain den Namen des Kalifen während der *hutba* unerwähnt und verkündete auf diese Weise seine Unabhängigkeit. Doch noch in derselben Nacht schickte die Zentralregierung einen Mann, um ihn im Bett zu vergiften, und weil er erwachte und sogleich verstand, dass er vergiftet war, rief er: *dar marg nīz mard bāyad*.¹²⁹

Sowohl die Islamische Frühzeit als auch die rezente iranische Vergangenheit etwa seit der Konstitutionellen Revolution bis zum *coup d'état* 1299/1921 werden von den Historikern gleichermaßen als Phasen politischer und gesellschaftlicher Unruhe identifiziert, die Potenzial zum Verlust der nationalen Identität aufweisen. Der von den zeitgenössischen Verhältnissen geschulte Blick auf die *Geschichte* erklärt das große Interesse der Historiker für die sogenannten Widerstandskämpfer. Die Beschäftigung mit den kriegerischen Retterfiguren spiegelt die Lebenserfahrung der Autoren. Das macht sich beispielsweise an dem Militärführer Sattār Hān¹³⁰ fest, aber

¹²⁹ Ibid. 38. Etwa „Sei noch im Tod ein Mann / tapfer und unbeugsam!“

¹³⁰ Sattār Hān wird von Anja Pistor-Hatam als eine „mythical personage as lieu de mémoire“ (Pistor Hatam 2010: 35) beschrieben. Sie stellt heraus, dass der Tabrizer Kämpfer der Konstitutionellen Revolution zwischen Straßenräuber und verehrtem Nationalheld oszilliert (ibd 36). Sie bemerkt, dass die Erinnerung an Sattār Hān an etablierte Darstellungen der *lūtis* anknüpfe, die mit Gewalt, Glücksspiel und exzessivem Alkoholkonsum, aber auch mit Ehre, Gerechtigkeitssinn und Mut assoziiert werden (ibd 41). Sattār Hān (ca. 1284-1293 h. q. / 1867-1914) zog in seiner Jugend mit seiner Familie aus dem Heimatdorf fort nach Tabrīz, wo er bereits einige Jahre später erste Konflikte mit dem Gesetz hatte. Sein familiäres Umfeld prädestinierte ihn dafür: sein ältester Bruder war zu dem Zeitpunkt bereits wegen Wegelagerei hingerichtet worden und auch sein Vater unterhielt Kontakte in das kriminelle Milieu. Sattār saß wiederholt Straftaten oft in Verbindung mit Gewaltverbrechen im Gefängnis ab, nahm jedoch schließlich eine Position in Muzaffar ad-Dīn Sāhs Heer als Musketier (*tusangdār*) an, in dessen Dienst er Turkmenen bei Mašhad bekämpfte. Später nahm er jedoch sein Leben als Straßenräuber wieder auf und griff unter anderem das sunnitische Personal der schiitischen Pilgerstätten im Osmanischen Reich an, weil er sich von diesen ungebührend behandelt fühlte. Ermüdet von seinem Leben zwischen Wegelagerei, Flucht und Gefängnis, schwor er Imām 'Alī 1318 h. q. / 1901-02 in Nağaf ein gesetzestreues Dasein und begann, als Pferdehändler in Tabrīz zu arbeiten. Im Zuge der Konstitutionellen Revolution wurde er gemeinsam mit dem Maurer Bāqir Hān (t. 1295 h. š. / 1916) Mitglied der konstitutionellen Gendarmerie. Tabrīz wurde schließlich – zu dem Zeitpunkt nationales Zentrum der politischen Unruhen – von den Regierungstruppen belagert, und Sattār Hān entwickelte sich zu dem hervorstechenden militärischen Führer der Revolution. Die Belagerung wurde alsdann von russischen Truppen beendet, und der Pferdehändler erlangte besondere Berühmtheit mit seiner heroischen Weigerung zur Kapitulation. Ihm gelang die Flucht ins Osmanische Reich, doch kehrte er infolge Muhammād 'Alī Sāhs Entthronung nach Iran zurück und wurde zum Gouverneur von Ardabil ernannt, auf einen Posten, den er allerdings nicht länger als zwei Monate bekleidete: besiegt von starken externen Gegnern, aber auch der Aufgabe offenbar nicht gewachsen. So weist Pistor Hatam darauf hin, dass er regelmäßig trank und die Bevölkerung misshandelte. Nun wieder verschrien, sandte man ihn

sogar an Persönlichkeiten wie dem Widersacher Rizā Šāhs Muḥammad Taqīhān Pasīyān (1280-1300/1892-1921).¹³¹ Die von den Historikern als männlich rezipierten Eigenschaften werden auch mit Rizā Šāh selbst in Verbindung gebracht, der, wie Najmabadi feststellt, bereits zu Lebzeiten als „male savior“ eines „female vatan“¹³² inszeniert wurde:

Masculinity of the state and femininity of the homeland are symbolically constructed in numerous visual representations from this period. (...) Riza Khan as a hypermasculine savior of a female vatan is depicted in many other paintings, curtain drawings, and postcards of this period.¹³³

Sie führt aus, dass man dabei auf ein seit der Qāgārenzeit übliches Repertoire zurückgreifen konnte, das eng mit Rustam assoziiert war und ermöglichte, die „popular aura of Rustam's heroic chivalrous masculinity“¹³⁴ auf den Herrscher zu übertragen. An diese Überlegungen anknüpfend, lässt sich folgern, dass Rizā Šāh dezidiert mit den Eigenschaften eines Kriegers in Erscheinung tritt. Das kriegerische Element wurde damit zu einem Baustein der Legitimation seiner Herrschaft. Nafīsīs Darstellung hat, wie oben ausgeführt, militärische Erfolge und innere Befriedung als Grundbedingung jeder Herrschaft markiert und Rizā Šāh als in exzessioneller Weise diesen Herausforderungen gewachsen. Der Sohn Muḥammad Rizā Šāh greift in seiner Autobiographie *Mission to My Country* das Narrativ um seinen Vater als Mann des Militärs auf. Er knüpft daran an und erweitert das Bild seines Vaters zu dem eines Kriegerkönigs. Bereits zitiert wurde die zweischneidige Beschreibung von Seiten des Sohnes, derzufolge Rizā Šāh einer der liebenswürdigsten, aber auch einer der fürchterlichsten Männer sei.¹³⁵

Diesen Gedanken entwickelt er an verschiedenen Stellen seiner Autobiographie. So berichtet er, dass er nach Beendigung seiner Schulausbildung in der Schweiz seinen Vater täglich viele Stunden bei der Arbeit begleitete, um von ihm angelernt zu werden und wichtige Staatsgeschäfte zu diskutieren. „Yet the word discussion is really a misnomer“, konstatiert Muḥammad Rizā Šāh, „I and the officials of my father's Government, had such a respect

nach Teheran, wo er zu Beginn des Ersten Weltkrieges nach politischen und gewaltsauslösenden Unruhen verstarb (ibd. 35-39). Er galt als ungebildeter Analphabet, ein schlichter Mann, aber nobel und stolz, aufrichtig und ehrlich. Stets steche in Beschreibungen seines Charakters die Anerkennung für seinen Mut und seine Unbeugsamkeit hervor. Pistor-Hatam bezeichnet die iranischen Intellektuellen als verantwortlich für Sattār Hāns Überleben als Nationalheld, die ihm in ihren Schriften ein Denkmal setzten (ibd. 40).

¹³¹ Vgl. die hagiographische Biographie „einiger Freunde und Bewunderer“ *Colonel Mohammad Taghi Khan* des Orientalischen Zeitschriftenverlags Itranshähr GmbH Berlin-Grunewald aus dem Jahr 1306/1927.

¹³² Najmabadi 1997: 466 f.

¹³³ Najmabadi 2005: 128.

¹³⁴ Ibid. 74.

¹³⁵ Pahlavi 1961: 45.

for him and were so much in awe of him that ‘discussion’ with him had none of the give-and-take the word implies¹³⁶ Vermutlich um selbst nicht schwach zu wirken, schiebt Muḥammad Rīzā Šāh dann doch noch nach, dass sein Vater allerdings stets seinen Rat achtete.¹³⁷ Da der Schah diese Worte nahezu unverändert im Gespräch mit dem Journalisten Karanjia wiederholt,¹³⁸ scheint man auch 15 Jahre später keine Lösung für diesen Widerspruch gefunden zu haben. Dass die Darstellung dennoch beibehalten wurde, zeigt, wie zentral das kriegerische Element in der Abgrenzung von Vater und Sohn war, anhand dessen die Zeitenwende markiert werden konnte. Dazu gehört auch, dass Rīzā Šāhs Klugheit ungeschliffen und von bodenständiger Art gewesen sein soll. Sein Sohn bemerkt, er habe als „more than intelligent, (...) but by any means an educated man“¹³⁹ zu gelten. Beide Aspekte erinnern an Bābak, der sich scharfsinnig von seinen Instinkten leiten lässt, Sahls Verrat erahnt, ohne jedoch die Katastrophe abwenden zu können und über eine furchteinflößende Autorität verfügt.

Adelkah verweist auf die Bedeutung, die dem liebevollen Umgang in der Familie zukommt, und schreibt über einen bekannten *lūtī*, dass er „had a sense of family, of sharing, of giving and of justice, qualities crowned by the courage (*shoja'at*) which he proved by sacrificing his life“¹⁴⁰ Diese Beschreibung weist Parallelen mit Șafās Bābak auf, der von seiner Familie tränenreich verabschiedet wird. In Bagdad werden seine engeren Verwandten (*gurūhī az zanān-u ḥaramiyān-i Bābak*) zu ihm geführt, und als sie ihn sehen, fangen sie an zu klagen und zu schreien, schlagen sich ins Gesicht und rufen, dieser Mann habe ihnen Gutes getan.¹⁴¹ Diese Anekdote charakterisiert den gewaltbereiten und unnachgiebigen Bābak als den Schwachen – hier in Gestalt seiner Frauen und Kinder – zugewandt und gütig. Weitere Parallelen sind zu Muḥammad Rīzā Šāhs Darstellung von Rīzā Šāh erkennbar:

Yet contrary to what many believed, my father was kind and tenderhearted, especially towards his family. His forbidding sternness seemed to melt into love, kindness, and easy familiarity when he was with us.¹⁴²

Er mutmaßt weiter, dass die meisten wohl glauben, dass Rīzā Šāh keinen Humor besaß, was aber keineswegs der Fall war. Im Kreise seiner Familie

¹³⁶ Pahlavi 1961: 64. Das wiederholt der Schah nahezu wörtlich im Gespräch mit Karanjia 1977: 51.

¹³⁷ Pahlavi 1961: 65.

¹³⁸ Karanjia 1977: 51.

¹³⁹ Pahlavi 1961: 48.

¹⁴⁰ Adelkhan 1999: 37.

¹⁴¹ Șafā 1385/2006: 207.

¹⁴² Pahlavi 1961: 45. Das wiederholt der Schah in dem Interview mit Karanjia nahezu wörtlich. Karanjia 1977: 31 f.

scherzte er „in the most informal and affectionate manner“¹⁴³ Anders als einzelne Frauenfiguren, die unter Umständen als Prüfung des Mannes auftreten,¹⁴⁴ ist die Familie in ihrer Gesamtheit bedacht. Die Familie zeigt das Verhalten des Mannes gegenüber Schwachen auf, das geprägt sein sollte von Barmherzigkeit. Şafā bemerkt in Bezug auf die *pahlawānān* des *Šāhnāma*, dass sie allem Blutvergießen zum Trotz barmherzig und mild (*rahīm-u ruſ*) seien. Krieg und Morden sei im *Šāhnāma* nur auf die Feinde Irans gerichtet, und die Iraner-innen erheben die Schwerter nur zur Verteidigung (*dīfa'*) der *šāhān* und ihrer Familien. Auch der Held Rustam erscheine trotz des Blutvergießens (*hūnrīzī*) liebenswert.¹⁴⁵ Dick Davis hat zusätzlich darauf hingewiesen, dass die Krieger des *Šāhnāma* von dubioser Herkunft sind, als temperamentvoll und schlicht gelten. Rustam selbst wurde über Jahrzehnte in die Nähe der *lūṭī* gerückt und seine unpassenden Eigenschaften wurden abgedrängt.¹⁴⁶ Solche Anekdoten bieten die Möglichkeit, Grausamkeit und Gewalt als Instrument auszuweisen, dessen sich der Held zur Durchsetzung übergeordneter Interessen bedient, ohne jedoch mit dieser Gewalt identifiziert zu sein.

Ein wichtiger Unterschied in der Inszenierung von Rustam, Bābak und Rīzā Šāh, der deutlich macht, dass Rīzā Šāh vor allem ein Schah ist, betrifft das Temperament: „Contrary to common opinion, I think that during his entire reign he never really lost his temper. He was often angry when he thought it necessary, but he never lost control.“¹⁴⁷ Einerseits wird mit dieser Aussage zwar Rīzā Šāhs kraftvolles Temperament in den Raum gestellt, mithin reproduziert (anders sein Sohn, der gar nicht erst in die

¹⁴³ Pahlavi 1961: 50.

¹⁴⁴ So berichtet Şafā, dass es eine von Abū Muslims sonderbarsten Eigenschaften gewesen sei, dass er trotz seiner Jugend keinerlei Interesse an Frauen zeigte, denn er betrachtete regelmäßigen Umgang mit ihnen als Wahnsinn (*dīwānagī*) und es reiche, „einmal im Jahr wahnsinnig zu sein“ (Şafā 1385/2006: 99). Auch Ȣ-Hasan Pīrniyā konstatiert, dass Alexander der Große in seiner Jugend den Frauen derart abgeneigt war, dass seine Mutter fürchtete, er wäre impotent. Dies änderte sich erst nach seinen Eroberungen, als er seine Schlichtheit (*sādāgī*) verlor (Pīrniyā 1395/2016-17: 1005). In diesem Sinne kommentiert der späte Biograph des Schahs, Gholam-Reza Afkhami, dass Muḥammad Rīzā Šāh in seiner Ehe mit Ȣuraiyā Isfandiyārī Bahtiyārī (1311-1380/1932-2001) geprüft wurde, denn da er sie aus Liebe heiratete, erlaubte er ihr, sich in die Geschäfte einzumischen. Er bestand die Prüfung aber, ließ sich scheiden und behandelte alle anderen Frauen mit Gleichmut. Afkhami 2009: 53.

¹⁴⁵ Şafā 1396/2017-18: 257 f.

¹⁴⁶ Vgl. Davis 2012: 42 ff. Die trickreiche Schläue, die Rustam charakterisiert, sei lange in den Hintergrund geschoben worden und werde erst seit neuestem wieder thematisiert. Davis bemerkt, dass Rustam-i Dastan nicht unbedingt auf Zāl verweisen muss, eine Deutung die als etabliert gilt, sondern ursprünglich vermutlich Rustam der Trickreiche bedeutete (ibd. 43). Dies konterkariert freilich Şafās Diktum, dass die *pahlawānān* Tricks und Intrigen ablehnen. Şafā 1396/2017-18: 242 ff.

¹⁴⁷ Pahlavi 1961: 48.

Nähe potenziell überwältigender Gefühle gerückt wird), andererseits wird dieses jedoch auch negiert. Sein Zorn wird offenbar als Kalkül gewertet, der dann aufbraust, wenn es taktisch klug erscheint. Unter den Zeitgenossinnen wird Tyrannie bzw. Grausamkeit hingegen unter Umständen als explizit unmännlich bewertet. Nafīsī schreibt: „Es ist gewiss so, dass Kasterraten besonders hartherzig und grausam sind. Dies kann man auch an Aqā Muḥammad Ḥān erkennen.“¹⁴⁸

Über Abū Muslim, den möglichen Vorfahr Bābaks und eine legendäre Gestalt der ‘abbāsidischen Revolution, wird berichtet, dass er niemals lachte oder herumalberte, sondern stets die Contenance (*hūn-sardī*) bewahrte.¹⁴⁹ Abbas Amanat bemerkt, dass die Engländer im zeitgenössischen Kontext dieser Schriften in hohem, wenn auch ambivalentem Ansehen standen für ihre

discipline, devotion, and above all ‚self-control‘ (khunsardi; lit. ‚cold-bloodedness‘). These qualities, as they saw it, made it possible for the people of a small and far away European island to build a vast and durable empire all over the globe.¹⁵⁰

Kaltblütigkeit verweist also anders als das überschäumende Temperament Bābaks auf strategisches Handeln, das die Grundbedingung zur Erschaffung und Verfestigung von Herrschaft darstellt. Abū Muslim, führt Ṣafā aus, begegnete allen Dingen mit Gleichmut, sei es der größte Sieg oder der schlimmste Gram.

Mitte der 1340er/1960er Jahre gelang es dem Schah (bzw. der royalistischen Fraktion), den Sicherheitsapparat so auszubauen, dass die erwähnte Praxis, die in der Gewalt eine legitime Option zur Durchsetzung von Interessen sah, ein Ende fand.¹⁵¹ Die sogenannten ‘āšūrā’-Proteste stellen das Ende dieser Artikulationsformen von Politik dar.¹⁵² Der iranische Geheimdienst (SAVAK) begann nun, die zuvor vom Militär erfüllten Aufgaben der nationalen Sicherheit und Integrität zu übernehmen. Das klandestine Netzwerk verschob die Gewalt von der Straße hinter verschlossene Türen und machte sie unsichtbar. Ashkan Rezvani-Naraghi stellt klar, dass die *lūtī*-Kultur und die damit verknüpfte Gemeinschaft mit dem Ausbau institutionalisierter Staatsgewalt, wie beispielsweise der Polizei, ihre Aufgabe als Beschütze-

¹⁴⁸ Nafīsī 1335/1956: 55.

¹⁴⁹ Ṣafā 1385/2006: 99.

¹⁵⁰ Amanat 2012: 126 f.

¹⁵¹ Gölz 2016: 76 f.

¹⁵² Ibid. 1. Die ‘āšūrā’-Proteste nahmen ihren Ausgang, als der spätere Revolutionsführer Ayātullāh Ḥumainī 1963 in einer Rede während der religiösen Feierlichkeiten die Weiße Revolution des Schahs und die damit verbundenen Reformprogramme einer scharfen Kritik unterzog. Er wurde daraufhin verhaftet und des Landes verwiesen, was gewaltsame Demonstrationen auslöste, die ebenso gewaltsam niedergeschlagen wurden. Wegen der prominenten Rolle Ḥumainīs werden sie von der IRI bis in die Gegenwart zur Geburtsstunde der Revolution stilisiert.

rin ihres Stadtteils verlor.¹⁵³ Damit einher ging auch ein neuer Politikstil Muhammad Rizā Šāhs, der sich spätestens Mitte der 1340er/1960er Jahre gegen konkurrierende Fraktionen durchgesetzt hatte.¹⁵⁴ Dies schlug sich auch in der Art der Verehrung seiner Person in der staatlichen Propaganda sowie der Inszenierung von Herrschaft und der Figur des Schahs nieder, wobei Befriedung, d. h. Gewaltanwendung, und das Militär in den Hintergrund rückten. Dadurch verlor der *lūtī* – letztlich durch Marginalisierung – seine Rivalität gegenüber dem Staat. Während Rizā Šāh noch selbst Träger einer Form von Maskulinität war, in der die erfolgreiche Anwendung von Gewalt eine Rolle spielte, wird sie unter Muhammad Rizā Šāh zunächst ausgelagert – nämlich weg von seiner Person hin zu Gewaltakteuren, die in seinem Namen handeln. So lag der Ehrgeiz der besten *pahlawānān* nun explizit darin, dem Schah aufzufallen.¹⁵⁵ Damit steht der Träger dieser Eigenschaften nicht mehr in Konkurrenz zur Schahfigur, sondern ist ihr subordiniert. Dies ermöglicht zunächst eine Rehabilitation von historischen Persönlichkeiten, die einst – teils sogar unmittelbar – in einem Konkurrenzverhältnis zu Rizā Šāh standen. Besonders deutlich wird dies an Mīrzā Kučak Ḥān, Ahmād Ahrār, Journalist bei *Iṭṭilā'āt*, brachte 1346/1967 einen Roman über den Rebellenführer heraus. *Ein Mann aus dem Wald* (*Mardī az Čāngal*) vollzieht eine Neubewertung des Kämpfers, die möglich geworden ist, weil er ein Vorbild für eine nicht vom Schah, sondern seinen Schergen gepflegte Maskulinität und Autorität darstellt. Gleichzeitig fällt die Veröffentlichung auf einen Zeitpunkt der Historisierung der Ersten Pahlawī-Zeit und ihres Herrschers. Die Ereignisse liegen nun einerseits so lange zurück, dass die erfolglosen Gegner Rizā Šāhs neu bewertet werden können, andererseits ist es auch als Merkmal der dynastischen Festigung der Pahlawīs zu betrachten, dass die Heroisierung einer Gestalt wie Mīrzā Kučak Ḥān ertragen werden kann. Entscheidend dürfte aber sein, dass der Heldenotypus *Krieger* semantisch in der Nähe von Figuren wie Bābak und Muqanna' verbleibt, während der *Schah* fortan die begrifflichen Felder der Staatsverwaltung und Diplomatie besetzt, die Militärisches verdrängen.¹⁵⁶ Gölz hat darauf hingewiesen, dass die ehemaligen Gewaltakteure in der politischen Kultur marginalisiert und in Repräsentanten einer vergangenen Folklore umgedeutet wurden.¹⁵⁷ Die Strategie ist keineswegs neu, sondern wurde bereits im Rahmen der

¹⁵³ Rezvani-Naraghi 2018: 112.

¹⁵⁴ Gölz 2016: 78.

¹⁵⁵ Rochard 2002: 338.

¹⁵⁶ Ein ähnliches Vokabular wird auch für Sattār Ḥān bedient. Pistor-Hatam hat herausgearbeitet, dass der Revolutionär als dumm, ungebildet, roh, gewalttätig, wahrheitsliebend und furchteinflößend galt und diese Zuschreibungen in einer Wechselwirkung mit dem Konzept des *lūtī* standen, das zur Grundlage seiner Mythologisierung wurde. Pistor-Hatam 2010: 41 f.

¹⁵⁷ Gölz 2020: 190.

Kleiderreformen zur Anwendung gebracht. Man propagierte Bekleidung nach westlichem Modell und stellte gleichzeitig traditionelle iranische Kleidung in Museen aus, die so – kraft des Mediums – ausdrücklich der Vergangenheit zugeordnet wurden.¹⁵⁸ Die Integration des *lūtī* in die Popkultur zeigt sich nicht zuletzt im Film. Das Genre Tough-Guy Movies erlebte einen fulminanten Aufschwung und es wirkten auch viele tatsächliche *lūtīs* in diesen Filmen als Schauspieler mit.¹⁵⁹ Die stereotype Zeichnung der Figuren erzielte einen hohen Wiedererkennungswert. Auch in der popkulturellen Ausdeutung ist ein zentraler Aspekt, wie der iranisch-amerikanische Filmemacher und Medienwissenschaftler Hamid Naficy bemerkt, dass „*lutis* wield their power against their nemeses by means of violence, at the same time that they display gentleness toward children and sometimes towards women.“¹⁶⁰ In der Folge der Monopolisierung von Gewalt erfuhr auch die *ḡawānmard*-Ethik einen Richtungswchsel und verknüpfte sich mit einer anderen sich stetig wandelnden moralischen Anforderung: dem Menschen in der Gesellschaft (*ādam-i iğtimā ī*), der durch seine Einsatzbereitschaft für andere ausgezeichnet ist.¹⁶¹

Dieser Wandel war verortet in einer regen kontroversen Debatte über die Frage nach einer authentischen iranischen Kultur. Der Ringer und *lūtī* Ǧulāmriżā Tahtī (1309-1346/1930-1968) stellte einen Kristallisierungspunkt dar.¹⁶² Seine Herkunft aus einfachen Verhältnissen sowie seine Verbundenheit mit dem nationalistisch aufgeladenen Sport Ringen boten sich dafür an. Seine Fürsprecher·innen betonten, iranische Sportarten kombinierten, anders als in den zeitgenössischen westlichen Sportarten üblich, körperliche und geistige Ertüchtigung, was zu einer Stärkung von Moral- und Ehrgefühl führe. Dies unterscheide den *qahramān* von dem *pahlawān*; sei ersterer ein bloßer Sieger im technischen Sinne (das Wort hängt zusammen mit arab. *qahr*, Zwang, Bezwingen), so verweise *pahlawān* auf eben jene menschliche Ganzheit, die Körper und Geist zusammenführe. Die Verehrung eines Sportlers als *pahlawān* deutet bereits auf die Abstumpfung der Kraftvorstellung hin, deren gewalttätiges Potenzial in friedfertige Bereiche

¹⁵⁸ Shakibi 2020: 120.

¹⁵⁹ Naficy 2011b: 268. Diese Phase des iranischen Films entwickelte sich synchron zum globalen Erfolg des Actionfilms seit den 1960ern. Diese Filme wurden vor allem in den USA und Hong Kong produziert und propagierten einen ähnlichen Männlichkeits- und Körperkult wie die iranischen Tough-Guy Movies. Letztere boten nicht nur ein vermeintlich authentisch-iranisches Gegengewicht zu den ausländischen Filmen und fügten sich in genuin iranische gesellschaftliche Diskurse ein, sondern partizipierten auch an einem globalen Trend, der sich an Schauspielern wie Bruce Lee kristallisierte.

¹⁶⁰ Naficy 2011b: 292.

¹⁶¹ Adelkhah 1999: 5.

¹⁶² So wird einigen Darstellungen zufolge auch Tahtī von seiner verwestlichten Ehefrau in den Ruin bzw. Selbstmord getrieben. Shakibi 2020: 182.

transferiert wird. Gleichwohl verbirgt sich dahinter auch eine Ermächtigungsstrategie, die Iran *vis à vis* dem ‚Westen‘ nicht länger in einer alten kranken Mutter symbolisiert sieht,¹⁶³ sondern in einem muskulösen Kraftsportler. Auch die zunehmende Betonung der Spiritualität steht in Kontrast zu der Inszenierung von Nafīsī bzw. Ṣafās *pahlawānān*. Beiden Autoren galt die religiöse Komponente der Rebellion als vernachlässigbare Strategie, die dem eigentlichen Ziel, der handfesten Verteidigung, diente und keinen Wert an sich bildete. Die kriegerischen Helden werden zudem vermehrt mit Dummheit assoziiert und grenzen sich damit stark von der Inszenierung des Schahs ab.¹⁶⁴ Hierin zeigt sich nicht zuletzt die verringerte Legitimationskraft von Gewaltanwendung auf Herrschaft insgesamt. Muḥammad Rīzā Šāh und den Royalist-innen gelang es damit einerseits, den Schah von der Darstellung seines Vaters zu emanzipieren und ihm einen eigenen Platz in der Geschichte zuzuweisen, wie auch andererseits den veränderten globalpolitischen Anforderungen Rechnung zu tragen.

Die Verehrung des Gangsters als Helden findet sich mittels Figuren wie Bābak in historiographischen Werken gespiegelt. Er vereint das Oszillieren des „starken Mannes“ zwischen Edelmann und Verbrecher durch seine außergewöhnliche Unbeugsamkeit und sein Ehrgefühl mit martialischer Brutalität und liebevoller Barmherzigkeit gegenüber den schwachen Mitgliedern seiner Familie in idealisierter Weise. Die Darstellung der Unabhängigkeitshelden wie Bābak korreliert mit der Rezeption der heroischen Krieger des *Šāhnāma*. Das zeigt sich am Beispiel Rustam, der als Retter und Beschützer Irans gilt, aber auch oft voll unweisen Zorns erscheint. Dieser ist zwar Ausdruck seiner einschüchternden Kraft, evoziert jedoch auch immer wieder Probleme. Sichtbar wird dieser Konnex durch die enge semantische Verbindung mit den zeitgenössischen *lūtī* und den *pahlawānān* des

¹⁶³ Vgl. Iqbāl 1325/1946: 67.

¹⁶⁴ Dies gilt auch für die zeitgenössischen Handlanger Muḥammad Rīzā Šāhs, wie den SAVAK-Direktor Ni'matullāh Naṣīrī, der den Beinamen Gipskopf getragen haben soll (Götz 2016: 133), und Ṣā'bān Ḍā'fārī hieß ‚der Hirnlose‘ (*bī-muḥ*). Götz weist darauf hin, dass sowohl Ṭāyyib Ḥāgḡ Rīzāī als auch Ḍā'fārī eine politische Agenda in der Geschichtsschreibung weitgehend abgesprochen wird (ibd. 166), und bestätigt, dass der bereits erwähnte Naṣīrī „ohne jegliche eigenen Ambitionen den Zwangssapparat des Schahs (und nur des Schahs) koordinierte und befehligte“ (ibd. 162 f.). Bezeichnenderweise galt sein in Ungnade gefallener Vorgänger Pakravān als Intellektueller: „General Hassan Pakravan had been named (...) as head of SAVAK in 1961, and the change was profound in terms of SAVAK's culture and image. Pakravan was known as the intellectual of the Iranian security organizations. He was a man of considerable erudition and refinement himself, and some of Iran's well-known intellectuals, including famed writer Sadeq Chubak, acclaimed poet Mohammad Zohari, and Mozzafar Baghai were amongst his friends. Immediately after take over, he ordered an end to all torture in SAVAK prisons.“ (Milani 2011: 271.) Der Passus macht den Zusammenhang von Intellektualität und einer Ablehnung von Gewalt im Konstruktionsprozess der Narrative deutlich.

Šāhnāmas. Dies gelingt nicht nur durch rhetorische Gleichsetzung, beispielsweise, wenn bekannte *lūtīs* genau wie Rustam im Epos als *tāḡbahš*, Königsmacher bezeichnet werden,¹⁶⁵ sondern auch durch die materielle Kultur, die seit der Ersten Pahlawī-Zeit eine hohe Identifikation mit dem Šāhnāma erfährt.¹⁶⁶ In späteren Jahren gab es staatlich initiierte Versuche, den *lūtī* mit der iranischen Philosophie der Antike und dem Mithraskult zu verknüpfen¹⁶⁷ und den *lūtī* so zu einem historisch verbrieften Kernelement der iranischen Identität zu erheben. Dies führt zu einer Koppelung der Helden des Šāhnāma, der Krieger der iranischen *Geschichte* in den Erzählungen von Autoren wie Nafīsī und Safā, die, wie erwähnt, teils explizit als deren Nachfolger gehandelt werden, und zeitgenössischen *lūtī*. Letztere erfahren über die Jahrzehnte einen deutlichen Wandel in der öffentlichen Wahrnehmung, mit dem eine empfindliche Veränderung ihrer gesellschaftlichen Machtposition einhergeht, was auch zu Interessenverschiebungen innerhalb der Geschichtsschreibung führt. Die Historiographie verlor seit der politischen Marginalisierung der *lūtī* für Jahrzehnte das Interesse an den post-sāsānīdischen Helden. Zwar geht Naṣr ad-Dīn Šāh Husain in *Die Besonderheiten der iranischen Kultur und ihr Einfluss auf die nationale Einheit und Unabhängigkeit der Iraner* aus dem Jahr 2536/1356/1977 auf die Unabhängigkeitskämpfer ein, doch verlieren die Figuren sichtlich ihren Glanz. Muḥammad Čafrānī konzentriert sich in seinem Text *Die großen Männer Irans in der islamischen Frühzeit* aus dem Jahr 1354/1975 auf erfolgreiche Gelehrte wie 'Abd al-Ḥamīd Kātib oder Ibn Muqaffa' und verweist darüber hinaus auf von ihm so bezeichnete Gelehrtendynastien, wie die Āl-i Barmak und die Āl-i Nūbah̄t. Denn diese hätten einen großen Einfluss auf die islamische Kultur gehabt und seien der Stolz Irans.¹⁶⁸

In der Parteizeitschrift *Kārgarān-i Rastahīz* (*Die Arbeiter*innen der Rastahīz*) allerdings erschien eine ganze Serie über die post-sāsānīdischen Rebellenführer mit dem Titel *Die Generäle der Unabhängigkeit Irans*.¹⁶⁹ Diese Prosastücke begründeten und rationalisierten die widersprüchlichen Überlieferungen, um sie als zusammenhängende Geschichten auserzählbar

¹⁶⁵ Götz 2020: 183.

¹⁶⁶ Naficy weist ebenfalls auf diese Verbindung hin, die in dem von ihm analysierten Film *Qaisar* (1348/1969) aufgegriffen wird. Nahaufnahmen aus einem *zūrḥāna* zeigen die mythologischen Tattoos der Protagonisten; *lūtīs*, die sich ihre Helden aus dem Šāhnāma als Zeichen ihrer Bereitschaft, Schmerz zu ertragen, und als Zeichen ihrer Wertorientierung in den Körper eingeschrieben haben. Naficy 2011b: 295.

¹⁶⁷ Naficy 2011b: 266.

¹⁶⁸ Čafrānī 1354/1975: 5.

¹⁶⁹ Andere Serien reproduzieren Geschichten aus dem Šāhnāma bzw. der schiitischen Heilsgeschichte.

zu machen, die im historischen Kontext der Publikation Sinn ergaben.¹⁷⁰ Dies bestärkt jedoch eher den Eindruck der Marginalisierung, als dass er ihn konterkariert. Wie Meuser/Scholz bemerken, setzt die „im traditionellen Arbeitermilieu vorherrschende, körperliche Stärke akzentuierende Männlichkeit (...) zwar Standards für Männer, die diesem Milieu angehören, vermag aber nicht über Milieugrenzen hinweg das gesellschaftliche Männlichkeitsideal zu bestimmen.“¹⁷¹ Der *lūṭī* verweist einerseits auf Vorstellungen herausragenden Ehrgefühls, wie sie sich im *ğawāñmard*-Konzept verwirklicht sehen, steht im historischen Kontext der Pahlawī-Zeit andererseits jedoch einem Banditentum der urbanen Unterschicht nahe. Die in der Zeitschrift abgedruckten Bilder und Zeichnungen, die sowohl kräftige Männer bei körperlicher Arbeit und an Maschinen, als auch historische Unabhängigkeitskämpfer in dynamischen Bewegungen zeigen, etablieren Parallelen und verbinden Gewalt und Stärke mit subordinierten bzw. der Vergangenheit zugeordneten Konzepten von Männlichkeit.

Integrativer Regionalismus: Der aserische Iraner Bābak

Die besondere Bedeutung, die Bābak in der offiziellen iranischen Historiographie der Pahlawī-Zeit einnimmt, liegt nicht nur an den für die Legitimation des Staates zentralen Anknüpfungspunkten, die seine Geschichte bietet, etwa der Bedrohung durch ausländische Fremdherrschaft, die hier repräsentiert wird durch die Araber und der Abwertung des Islams mit seinen von einem iranischen Helden bekämpften Würdenträgern. Es galt auch, möglicherweise strittige Figuren – wie Bābak – in das Nationalnarrativ zu integrieren. Der Rebellenführer ist nicht nur ein iranischer, sondern auch ein aserbaidschanischer Nationalheld. Dort wurde seine Geschichte 1979 im damals sowjetischen Aserbaidschan von Eldar Guliyev (geb. 1951), heute einem aserbaidschanischen Parlamentarier, verfilmt. Inzwischen gibt es sogar einen Weinbrand namens *Babək*.¹⁷² Nicht nur im Staat Aserbaidschan, sondern auch in der iranischen Provinz wird der Unabhängigkeitskämpfer als aserischer, mithin regionaler Held verehrt. Bis in die Gegenwart

¹⁷⁰ Muqanna‘ beispielsweise, der der Legende nach den Mond aus dem Brunnen scheinen ließ, tritt hier nun explizit als Erfinder auf. Kārgarān Nr. 4.

¹⁷¹ Meuser/Scholz 2005: 217.

¹⁷² Das Getränk läuft mit der Intention exportfähig zu sein, entgegen der landesüblichen Terminologie nicht unter Cognac, sondern explizit unter Weinbrand. Dass ausgerechnet der *Babək*-Cognac exportiert werden soll, mag als Hinweis auf die identitätsstiftende Aufladung des Namens gewertet werden. Interessant ist natürlich auch die Konnotation von Weinbrand als besonders ‚maskulinem‘ Getränk und der rustikalen Männlichkeit des Rebellenführers. Es gibt eine Übersetzung von Nafisīs Monographie ins Aserbaidschanische, die direkt nach der Auflösung der Sowjetunion erschienen ist. Lohnenswert wäre sicherlich ein ausführlicher Vergleich mit dem persischen Original.

hinein findet alljährlich Anfang Juli ein Volksfest im Namen Bābaks statt. Der aserisch-iranische Aktivist Alireza Asgharzadeh beschreibt die Festlichkeiten, die nördlich des Dorfes Kalibar in Aserbaidschan-Provinz auf der einstigen Burg Bābaks und seiner Anhänger abgehalten werden als Ausdruck von aserischem Kulturbewusstsein:

The Azerbaijani Festival of Babek is a major decolonizing movement initiated by the people of Azerbaijan in an attempt to resist the Iranian government's politics of assimilation, and cultural/linguistic annihilation of non-Persian communities.¹⁷³

„Pilgrims [sic!]“ aus ganz Aserbaidschan kommen in jenen Tagen ins Herz des „sacred sanctuary that sheltered a local resistance movement centuries ago“, um den Geburtstag des „ancient hero“ zu feiern. Zelte werden um die Babak Qalası aufgestellt und die Männer, Frauen, Studierenden, Arbeiter:innen und Bäuer:innen erkunden die Burg, singen, tanzen, rezitieren Gedichte und versammeln sich um ein Feuerwerk.¹⁷⁴ Entsprechend dem prekären Stand des Festes, das immer wieder davon bedroht ist, seitens der Regierung abgesagt zu werden, birgt es nach Ansicht Asgharzadehs eine politische Haltung:

The Festival of Babek is a manifestation of the living soul of Azerbaijan's history. It embodies the continuous movement of the South-Azerbaijani people for equality and justice. We are all responsible to carry out this movement to its final destination within the guiding principles of democracy, human rights, and antiracist vision.¹⁷⁵

Asgharzadeh zitiert im Anschluss empört einen Bericht der *Iranian Cultural Heritage News Agency* vom 12. Juli 2004, der also kurz nach den Festlichkeiten publiziert wurde und sich – überraschend genug – an der Darstellung der offiziellen Historiographie der Pahlawī-Zeit orientiert.¹⁷⁶ Dort wird Bābak als „Iranian national hero resisting Arab Caliphs“ bezeichnet, der einer der ersten war, „to take arms against the Arab rulers during the reign over Iran“, und der „a purely Persian religion alternative to Islam“ propagierte. Jene, die sich heutzutage zu den Festlichkeiten an der Burg, bekannt als „Immortal or Republic Castle“, versammelten, seien „mostly Iranian nationalists“ und feierten unter anderem durch die Befolgerung von

¹⁷³ Asgharzadeh 2007: 181.

¹⁷⁴ Ibid. 179. Feuer, mithin auch Feuerwerk, ist in Anknüpfung an den Zoroastrismus für das aserische Nationalbewusstsein über den allgemein üblichen Ausdruck von Freudenfeuern etc. hinaus von Bedeutung. Symbolisch sind beispielsweise die *Flammenden Türme* in Baku.

¹⁷⁵ Asgharzadeh 2007: 182.

¹⁷⁶ Murtaza Muṭahhari schreibt schon in den 1960ern, dass die „newly discovered nationalist heroes such as Babak, Maziar or Sinbad“ die islamischen Helden wie 'Alī und Ḥosain niemals ersetzen könnten, wie auch der Ausdruck *millat* den Mythen einer inkohärenten Staatsideologie entspringe. Fischer/Abedi, 1990: 191 f.

„traditional rituals of ancient Persia“¹⁷⁷ Asgharzadeh kritisiert die Darstellung als einen „act of appropriation and falsification“, der zeige, dass

those in positions of power and authority are capable of presenting an upside-down version of reality, no matter how unethical, immoral and even ridiculous such an act may be. It also shows the importance of having power over the means of publication and dissemination of knowledge. Falsification of this magnitude leaves one wonder at the degree to which realities can be easily distorted and misrepresented by the dominant group.¹⁷⁸

Nafīsī und Şafa haben in Bābak freilich genauso wenig einen Verteidiger der aserischen Lokalkultur gesehen wie die Verfasser des Zeitungsartikels. Einen Schwerpunkt in Nafīsīs Darstellung bildet zudem die geographische Ausdehnung der Revolte und der von ihr eroberten Gebiete. So hält er fest, dass die Ḥurramdīn „etwa landesweit in Iran“¹⁷⁹ verbreitet waren, von Ṭabaristān bis nach Balh, Isfahan, Karağ, Hūzistān, Luristān, Hamadān und Baṣra, Armenien, Qumm, Kāšān und Ḥurasān. Er macht ferner deutlich, dass sich das Einflussgebiet von Bābak *zusätzlich* auf „einen Teil des Westens und des Zentrums des heutigen Aserbaidschans und den Südwesten des alten Arāns“¹⁸⁰ erstreckte, eine Region, die immer wieder einmal unter iranische Herrschaft gelangt sei. Das Herz seines Herrschaftsbereichs lag jedoch in Iran, in Ardabīl, Ĝulfa und Marand: den Städten, mit denen Nafīsī seine Aufzählung beginnt. Er verdeutlicht den iranisch-nationalen Bezugsrahmen Bābaks und macht ihn für separatistische Narrative unbrauchbar. Das auffällig große Interesse für heroisierte Krieger aus den Regionen und Gebirgszügen um das Kaspische Meer knüpft zudem an offizielle Stellungnahmen des Staates aus jener Zeit an, denen zufolge die Menschen aus Māzandarān, der Herkunftsregion Rīzā Šāhs, sich im Laufe der Geschichte weniger mit anderen ‚Rassen‘, wie Türk-innen, Araber-innen und Mongol-innen, gemischt hätten, weil sie besonders wehrhaft waren. Das mache die Familie Rīzā Šāhs zu reinen ‚Arier-innen‘.¹⁸¹ Noch Əliyev hält fest, dass die große Bedeutung Bābaks darin lag, dass er die kleinen und verstreuten Rebellionen vereinigte,¹⁸² und bekräftigt damit nicht nur dessen

¹⁷⁷ News Service: Iran July 12, 2004 8:36, zitiert nach Asgharzadeh 2007: 182. Das sollte jedoch nicht über die problematisierende Haltung des Regimes hinwegtäuschen, so wurden bei den Feierlichkeiten 2018 25 Personen festgenommen und wurde seit 2019 keine Genehmigung für das Bābak Festival erteilt.

¹⁷⁸ Asgharzadeh 2007: 182.

¹⁷⁹ Nafīsī 1384/2005: 34.

¹⁸⁰ Ibd. 42.

¹⁸¹ Die nämlich aus der Gegend kamen. Shakibi 2020: 109.

¹⁸² Nafīsī 1384/2005: 212. Die sowjetische Ausbildung des aserbaidschanischen Historikers und Literaturwissenschaftlers zeigt sich in der starken Betonung der anti-feudalistischen Ausrichtung von Bābaks Kriegszügen. Auch er konstatiert zudem, dass es kaum verifizierbare Informationen über Bābak gebe. Ibd.

Anspruch auf Führerschaft, sondern verweist auch auf die geographische Ausdehnung.

Durch die Ambivalenz der Figur ist ihre Vereinnahmung für eine national-iranische Geschichtsschreibung also nicht nur attraktiv, sondern ihre semantische Besetzung auch unumgänglich. Die Phase des Regionalismus nach Ende des Ersten Weltkrieges sorgte unter den Lokalhistorikern für ein hintergründiges Unbehagen gegenüber dem Regionalismus in den kommenden Jahrzehnten.¹⁸³ Nur eine Interpretation im Sinne des iranischen Nationalstaates vermochte die Kraft lokaler Traditionen so zu steuern, dass sie sich nicht gegen den Nationalstaat wenden und in Forderungen zu mehr Distinktion münden konnten. Es wird deutlich, dass lokale Geschichte immer nationale Geschichte ist – oder gar keine. Vejdani bemerkt, dass „[l]ocal histories championed the right of subnational communities to citizenship by virtue of their martial defense of the nation.“¹⁸⁴ Der Provinz Aserbaidschan kommt in der rezenten iranischen Geschichte jedoch eine besondere Bedeutung zu, die in der Geschichte um Bābak mitbedacht werden muss:

Azerbaijan, and Tabrīz in particular, had been at the forefront of Constitutional Revolution, and formed the second, if not the primary axis, along with Tehran, for political activity, agitation, and importance. That this was so reflected not only that Azerbaijan had traditionally been the seat of the heir apparent to the Qajar throne, and therefore in royal terms was second only to the capital in importance, but perhaps more important, its location as a frontier province bordering both the Ottoman and Russian empires. More than a trading, it was the gateway for new ideas and a refuge for failed revolutionaries.¹⁸⁵

Dass der Staat die Integration lokaler Heldenfiguren zur Wahrung seiner Einheit als notwendig erachtete, wird daran sichtbar, dass die Islamische Republik – wie sich aus den Ausführungen von Asgharzadeh ergibt – die Verehrung Bābaks latent beibehält, sogar unter Fortsetzung des Narrativs, das sich zumindest auf den ersten Blick wahrlich nicht für eine *Islamische Republik* anzubieten scheint.

Die im Kapitel zum *pahlawān* dargelegte Überschneidung von *Krieger* und *Schah* sowie die Bedeutung dieses Typus für die Wahrung von Unabhängigkeit und Einheit der Nation löst sich, wie bereits ausgeführt, mit der Machtkonsolidierung Muhammad Rīzā Šāhs auf. Die an seine Stelle tretenden Zuschreibungen an den *Schah* und seine Verortung im zeitgenössischen Diskurs werden im folgenden Kapitel untersucht.

¹⁸³ Vejdani 2015: 126.

¹⁸⁴ Ibid. 171.

¹⁸⁵ Ansari 2012: 121 f.

7. Die Verbeamtung des *Schahs*: Der Sohn

Q[uestions]: How did your Majesty feel as you ascended the throne of Cyrus, Darius, Nushirwan, Shah Abbas and Reza Shah? Could you summarise the state of your kingdom on the day of your accession.

A[nswer]: Well, you can just imagine a regime based on the prestige of my father tumbling down, the country going to pieces under the occupation by foreign troops, the resurgence of the feudal system, some of the tribal chieftains going back to their almost autonomous regime, the creation of imperialist colonies, the resurgence of the mullahs and their black reaction, and the breakdown of law and order. In effect the country was falling back about three to four hundred years.

Q: All that your father had built up was being destroyed?

A: True.¹

Unverblümt konstatiert Muḥammad Rizā Šāh hier, dass es seinem Vater seiner Auffassung nach nicht gelungen sei, einen tatsächlichen Staatsaufbau zu forcieren. Als charismatischer Kriegerkönig mit den starken Eigenschaften eines Eroberers und Kämpfers blieben Staat und Nation, so die Ansicht des Sohnes, mit dem Herrscher verbunden und an seine Regentschaft geknüpft. Sein erzwungener Rückzug ließ das Errichtete wie ein Kartenhaus zusammenbrechen, und es erstand das von Nafīsī beschriebene Chaos der Post-Revolutionszeit von neuem.² Diese Schilderung bot die Möglichkeit, das Legitimationsrepertoire des Sohnes durch eine Eroberungserzählung zu ergänzen. Der Schah versucht, die erste Zeit seiner Herrschaft, während der er sich weitgehend an den Rand gedrängt sah, zu reformulieren und die Ereignisse so in die bekannten Strukturen von Eroberungserzählungen einzufügen. Wie das vorangegangene Kapitel deutlich gemacht hat, büßte einer der tragenden Pfeiler der Legitimation von Rizā Šāhs Herrschaft seit der Weißen Revolution an Attraktivität ein, weswegen die Eroberungserzählung nicht das Kernstück von Muḥammad Rizā Šāhs Legitimationsnarrativ darstellt, sondern ein verknüpfendes Element mit dem Vater und die Garantie, den Thron nicht nur ererbt, sondern erworben zu haben. Das Narrativ zielt auf das Postulat ab, dass der Schah die Leistungen seines Vaters zunächst wiederholte und ihn dann kraft Verstaatlichung bzw. Bürokratisierung in seiner Herrschaft übertraf. Weitere Legitimität gewinnt der Schah, indem er konstatiert, der Erfüller der Pläne seines Vaters zu sein, und gleichzeitig

¹ Karanjia 1977: 62.

² Anders als noch in der Autobiographie fällt hier – obschon in der Frage, aber man kann davon ausgehen, dass auch die Fragen orchestriert waren – das starke Ungleichgewicht zu Ungunsten von Herrschern der Islamischen Periode auf. Šāh 'Abbās und Rizā Šāh blieben zwar als Epochentypen erhalten, doch auf ein breites Fundament antiker Herrscher gestellt.

kenntlich macht, dass Rīzā Šāh nach Auffassung seines Sohnes an dieser Vision eines sich selbst stabilisierenden Staates gescheitert ist:

Father suddenly disclosed his mind, saying that he wanted to improve the State's administrative machinery to such a perfect degree that if he should die the next day the entire process of administration would operate automatically from day to day without the need of supervision from the top. At that my young blood revolted. ,What does he mean?; I thought to myself. 'Does he think that if he were gone, I should not be able to take over and continue his work?' (...) [Y]et in a few months I realized the truth behind them, when Iran was plunged into chaos and he was obliged to abdicate and hand over the reins of power to me.³

Obgleich schon der Vater die Notwenigkeit staatlicher Institutionen erkannt hatte, sei das System zu seiner Regierungszeit an sein Charisma gebunden geblieben. Gelungen sei es Rīzā Šāh allerdings, seine Nachfolge vorzubereiten und einen Nachfolger zu installieren. Der Schah machte sich globale und inneriranische Verschiebungen im Diskurs zunutze, um sich von seinem Vater abgrenzen und seinen eigenen Politikstil vermarkten zu können. Abbas Amanat bemerkt, dass das Attentat von 1328/1949 und der sich vier Jahre später ereignende *coup d'état* den Schah transformierten von einem „reactive maneuverer into a shrewd, even devious, manipulator. Especially after the tumultuous Mosaddeq years he learned to dominate the political stage at the expense of any independent voice within or outside his immediate reach.“⁴ Seine anschließende Rückkehr ins Zentrum der Politik läutete eine neue Phase „more determined imperial rule“⁵ ein, die bis zur Revolution anhielt. In dieser neuen Verkleidung, so Amanat, war er der Erretter der entrichteten Bäuer·innen und Arbeiter·innen, eine nahezu revolutionäre Geste, die sein Image als Marionette des Westens konterkarieren sollte. Mit der *Weissen Revolution* bzw. der *Revolution von Schah und Volk* (*Inqilāb-i Šāh-u Mardum*) leitete die Regierung ein umfassendes Reformprogramm ein. Die alten Machtstrukturen sollten dabei dekonstruiert und vor allem Mittlerpersönlichkeiten, die zwischen den Herrschern und den Herrschaftsunterworfenen standen, eliminiert werden.⁶ Abgesehen von der Restrukturierung des Landbesitzes, betrafen die wichtigsten Reformen den Bildungssektor, wobei die Alphabetisierungsbestrebungen die weitreichendsten gesellschaftlichen Konsequenzen zeigten. Sie entzogen den 'ulamā' eine traditionelle Einflusssphäre und sorgten für einen fulminanten Anstieg der Grundbildung in der ländlichen Bevölkerung. Denn junge Menschen, vor allem jedoch junge Männer mit einem höheren Schulabschluss, konnten sich freiwillig oder als Ersatz zur zweijährigen Wehrpflicht für einen Lehreinsatz in abgelegenen Orten mel-

³ Karanjia 1977: 51.

⁴ Amanat 2017: 574.

⁵ Ibid. 584.

⁶ Ibid.

den. Dort bekleideten sie i. d. R. nach einer kurzen Einweisung prestigevolle Positionen im gemeinschaftlichen Gefüge des Dorfes.⁷

Im Zuge dieser Transformation markiert Muḥammad Rīzā Šāh die Eigenschaften seines Vaters als antiquiert bzw. einer vergangenen Zeit zugeordnet, in deren Kontext sie allerdings wegweisend gewesen sein sollen. Über die Eroberungserzählung hinaus werden bestimmte Eigenschaften, die an Rīzā Šāh als royal identifiziert wurden, herausgegriffen und in einem veränderten Assoziationsnetz aufbereitet. Dazu gehören insbesondere Aspekte der Körperlichkeit, deren Darstellung sich bei beiden Herrschern signifikant unterscheidet. Wie Georg Feitscher im *Compendium Heroicum* herausstellt, ist die Körperlichkeit von heroischen Figuren ein wichtiger Bezugspunkt von Heroisierungen. Zum einen werden die heroischen Eigenschaften eben von den Figuren verkörpert und im Habitus inszeniert, zum anderen „fungiert ihr Körper als Vorbild und Projektionsfläche für kulturspezifische Ideale und Normen“.⁸

Sport: Krieg in Friedenszeiten

Muḥammad Rīzā Šāhs zarte Statur als Kind und sein durch Fleiß und Hingabe errungener athletischer Körper werden der scheinbar natürlicherweise vorhandenen Kraft Rīzā Šāhs gegenübergestellt.⁹ Anders als sein Vater, der sogar als Säugling eine harte Winterwanderung überstand, ist Muḥammad Rīzā Šāh ein kränkliches Kind, das regelmäßig von Ärzten behandelt werden muss. Dennoch verweist der Schah auf eine vergnügte Kindheit:

I may not have been strong in those days, but I was certainly lively. (...) I was always running and jumping, climbing trees, playing with mud, and doing all the things that normal small boys anywhere seem to do. I began to enjoy wrestling (a major sport in my country), and I remember reprimanded for violating the principles of health by having wrestling matches just after meals. In winter we had fierce snowfights. (...) As I became more mature, I began to spend much time on horseback, riding and hunting. (...) We also played a game which we called bicycle polo.¹⁰

Bis ins Erwachsenenalter sind seine bevorzugten Freizeitvergnügen sportlich, wie Tennis Schwimmen, Volleyball, Ski, Golf, Reiten und Jagen, Fliegen und Autofahren.¹¹ Darin kommt einerseits seine Risikoaffinität zum

⁷ EI_P, Literary Corps.

⁸ CH, Körperlichkeit.

⁹ Vgl. Karanjia 1977: 45.

¹⁰ Pahlavi 1961: 53.

¹¹ Ibid. 319.

Ausdruck,¹² andererseits die beständige körperliche Ertüchtigung, beides Dispositionen, die als königlich rezipiert werden und gleichermaßen als modern gelten, wie sie auch auf das *Šahnāma* verweisen. Sie ordnen den Schah den Idealen hegemonialer Maskulinität zu. Wie Connel betont, verkörpert „hegemoniale Männlichkeit eine ‚derzeitig akzeptierte‘ Strategie“ und stellt kein kohärentes System dar. Vielmehr handelt es sich um eine Konfiguration von Praxis innerhalb eines Systems von Geschlechterverhältnissen, und sobald sich „die Bedingungen für die Verteidigung des Patriarchats verändern, wird dadurch auch die Basis für die Vorherrschaft einer bestimmten Männlichkeit ausgehöhlt.“¹³ In der Darstellung von Rizā Šāh und seinem Nachfolger lässt sich dieser Wandel nicht nur nachvollziehen, sondern wird auch als bewusstes Distinktionsmerkmal installiert.

Houshang Chehabi berichtet, dass Warzanda, der Begründer des modernen Sports in Iran in der frühen Phase der Pahlawī-Herrschaft, wegen seiner eher athletischen als massigen Statur vermutlich noch von Rizā Šāh selbst kritisch beäugt wurde, zumal die europäischen Sportarten bzw. alle Sportarten außer Ringen als effeminiert wahrgenommen wurden.¹⁴ Als bald jedoch wurden europäische Sportarten mit Disziplin, Offenheit und Gesundheit assoziiert, standen für die Wahl eines modernen Lebensstils und wurden als Katalysator für nationale Stärke, Unabhängigkeit und Fortschritt gehandelt.¹⁵ Seit der frühen Pahlawī-Zeit wurde der Diskurs von Regierungskreisen aufgegriffen und in die nationalen Curricula übernommen.¹⁶ Schließlich partizipierte Muḥammad Rizā Šāh in seinen Darstellungen selbst an diesem Wandel. Der Schah identifizierte sich durch seine Freizeitbeschäftigungen mit diesen Anliegen.¹⁷ Er definierte sich als Vorbild für die Durchschnittsbevölkerung, erhob sich selbst zum *heros* und blieb doch im unscheinbaren Leben der urbanen Mittelschicht nachahmbar. Die Diversität seiner Aktivitäten erinnert daran, dass sich körperliche Männlichkeit vor allem aus einer Kombination von Kraft und Können speist, wie

¹² Milani notiert, dass der Kronprinz in Le Rosey beim Fußballspiel zunächst Schwierigkeiten hatte, weil er davor zurückschreckte, Risiken einzugehen (Milani 2011: 47). Ohne entscheiden zu wollen, was wahrer gewesen sein mag, kann dies als Hinweis gewertet werden, wie zentral Risikoaffinität zur legitimen Darstellung eines (männlichen) Herrschers ist. Ähnlich argumentiert auch Hendelman-Baavur, die konstatiert, dass die breite mediale Darstellung des Schahs bei Risikosportarten den Verdacht von Schwäche und Effemination zerstreuen sollte (Hendelman-Baavur 2019: 252). Conell hat darauf hingewiesen, dass Risikofreudigkeit bei den Versuchen, Männlichkeit essentialistisch zu definieren, eine Rolle spielt. Conell 1999: 88.

¹³ Conell 1999: 98.

¹⁴ Chehabi 2014: 57 f.

¹⁵ Ibid. 60.

¹⁶ Ibid. 65.

¹⁷ Der Kronprinz wurde vor seiner Abreise in die Schweiz von ebenjenem Warzanda im Fechten unterrichtet. Chehabi 2014: 65.

sie laut der australischen Soziologin Raewyn Conell eben im Sport symbolisiert sei¹⁸ und die „verbunden ist mit einem umfassenden Muster von Entwicklung und Gebrauch des Körpers“¹⁹ da es stets der harmonische Einsatz des ganzen Körpers ist, der bewundert wird.²⁰ Koyagi notiert:

Physical education and sporting events in the Reza Shah period became an important measure through which the state, staffed and endorsed by the new middle class, attempted to create the modern Iranian man and woman in relation to each other and to present them to the wider public through the censored press, whose readership was principally constituted by the same new middle class.²¹

Sport diente folglich auch in diesem Kontext der Erziehung männlicher Werte,²² und Muḥammad Rizā Šāh schreibt sich ein in dieses Idealbild, das er im gleichen Zug mitgestaltet. Angesichts des zarten Körpers des jungen Muḥammad Rizā Šāh sind seine Hobbys auch eine auf Leistungsbereitschaft abzielende Erfolgsgeschichte, die über die Jahrzehnte an Gewicht gewinnt. In dem Interview mit Karanjia Ende der 1970er / Mitte der 1350er Jahre geht er auf die Mühen ein, die es ihn gekostet habe, Muskeln aufzubauen mit dem Ziel, eine gute Figur in den militärischen Uniformen zu machen.²³ Hier klingt auch die Nähe von Sport und Militär an, die es ermöglicht, Muḥammad Rizā Šāhs Talente als Verwirklichung kriegerischer Neigungen in zivilen Kontexten zu begreifen. Sport, konstatiert Mosse, sei als Test der Männlichkeit in Friedenszeiten zu betrachten.²⁴ Eine auf ausschließlich Militärisches rekurrernde Konstruktion von Männlichkeit ist in Iran seit den 1960er/1340er Jahren nicht länger funktional, kann aber durch sportliche Leistungsfähigkeit ersetzt werden. Denn ähnlich wie beim Militär beeinhaltet die institutionelle Organisation des Sports bestimmte soziale Beziehungen: Wettstreit und Hierarchie unter Männern, Ausschluss oder Unterordnung von Frauen.²⁵ Conell bemerkt, dass die „männliche Leistungsfähigkeit im Sport (...) zu einem symbolischen Beweis der männlichen Überlegenheit und ihrem Recht auf Herrschaft“²⁶ geworden ist. Die vom Schah präferierten Sportarten wurden (und werden) zudem als Beschäftigungen gehobener gesellschaftlicher Kreise betrachtet²⁷ und zeigen Muḥammad Rizā Šāh als in die globale Elite integ-

¹⁸ Conell 1999: 77.

¹⁹ Ibid. 74.

²⁰ Ibid.

²¹ Koyagi 2009: 1671.

²² Ibid. 1684.

²³ Karanjia 1977: 45.

²⁴ Mosse 1985: 165.

²⁵ Conell 1999: 74.

²⁶ Ibid.

²⁷ Genau aus diesem Grund waren sie nach der Revolution teils verpönt. Dies gilt zum Beispiel für Tennis (Chehabi 2002: 282). Fußball hatte unter den Revolutionär:innen gar den Ruf, „Opium für's Volk“ zu sein. Ibid. 291.

riert. Die Erfindung von Fahrradpolo ist besonders aufschlussreich, verortet sie den Schah doch einmal mehr auf der Schnittstelle zwischen Iran und der Welt, ohne darauf zu verzichten, den Schah im royalen Lichte erscheinen zu lassen. Das Polospiel gilt nicht nur als iranische bzw. parthische Erfindung (3. Jh. v. Chr.), sondern ist auch ein explizit königliches Spiel.²⁸ Dies verweist auf die milieuspezifische, mithin hierarchische Verortung bestimmter Sportarten. Polo ist assoziiert mit traditionsreichen und nationalistisch aufgeladenen Orten wie dem Naqš-i Čahān in Isfahan, wo noch heute die für das Spiel vorgesehenen Tore zu besichtigen sind. Das vom Schah hinzugefügte Fahrrad hingegen ist geeignet, die progressiven und innovativen Neigungen zu betonen – nichtsdestotrotz reitet der Schah auch: ein nicht nur nationalistisch wertbarer, sondern wegen der Kosten weltweit als gehoben geltender Sport.

Im Gegensatz dazu stellt Houshang Chehabi in seinem Artikel über das Ringen in persischen Epen heraus, dass „wrestling was not quite the right exercise for kings“²⁹ was insofern bemerkenswert ist, als Muḥammad Rīzā Šāh auch nur für seine Kindheit Ringen als Beschäftigung hervorhebt. Chehabi identifiziert drei königliche Ringkämpfe im *Šāhnāma*, wobei Dārāb das Ringen vor dem Erwachsenenalter pflegt, Bahram Gūrs Ringkampf inkognito stattfindet und Kay Ḫusruws Ringen gegen die Konvention verstößt.³⁰ Muḥammad Rīzā Šāhs Ringen, das ohnehin spielerischer Natur ist, setzt ihn folglich – auch in der Nachfolge Dārābs – als aufgeweckten Jungen ins Licht, der versucht, sich der Kontrolle durch Erwachsene zu entziehen. Ringende Erwachsene sind dem Schah durch den Beinamen Königsmacher (*taḡbahš*) explizit subordiniert und verkörpern zudem eine antiquierte Form von Männlichkeit.

All dies unterscheidet ihn deutlich von seinem Vater, der keinerlei Sport trieb und keinen Geschicklichkeit abverlangenden Freizeitbeschäftigungen nachging: „Perhaps once or twice a year he would go hunting for two or three hours.“³¹ Zweifelsohne ebenfalls eine Freizeitbeschäftigung der gehobenen Gesellschaft, erinnert das Jagen allerdings an Rīzā Šāhs Kriegertum und schlichte Traditionenverbundenheit. Die Befähigung zu körperlicher Kraft und Ausdauer ist bei dem ersten Pahlawī jedoch bereits durch seine militärischen Leistungen verbürgt. Der Sohn beweist mit seiner sportlichen Betätigung, dass er solchen Aufgaben in Zeiten, in denen es erforderlich wäre, ebenfalls gewachsen wäre. Gleichzeitig wird hiermit angedeutet, dass es eben dank der erfolgreichen Befriedung des Landes nicht länger notwendig ist.

²⁸ Chehabi 2002: 276.

²⁹ Chehabi 2019: 256.

³⁰ Ibid.

³¹ Pahlavi 1961: 47.

Muhammad Rizā Šāhs oben zitiert Hinweis, dass alle „normal small boys anywhere“ die gleichen Gewohnheiten wie er einst pflegen, ist, wie bereits kurz angedeutet, in dem Spannungsfeld der Pahlawī-Inszenierung angesiedelt, die zwischen gewöhnlicher Mittelschichtsfamilie und royalem Pomp oszilliert. Sie ist um den Spagat bemüht, gleichzeitig nachahmbar und entrückt zu erscheinen.³² Diesen Gedanken wiederholt der Schah später im Interview mit Karanija, wo festgestellt wird, dass seine Kindheit nicht anders als die eines „ordinary boy“ gewesen sei.³³ Auch in der nationalen wie internationalen Presse konkurrierten Bilder, die eine majestätische Aura ausstrahlen sollten, mit solchen, die häusliche Intimität und Familienleben zeigten und den Palast „cozy and homey“³⁴ erscheinen ließen. Beide Pole bildeten die Grundlage verschiedener Strategien, die Dynastie als verehrbar zu markieren und auf diese Weise in die Gesellschaft hineinzuwirken. Dass es der herrschenden Elite tatsächlich gelang, Sportarten einzuführen und gesellschaftsfähig zu machen, zeigt sich exemplarisch in der Etablierung ostasiatischer Kampfsportarten zunächst im Militär durch einen Neffen von Muhammad Rizā Šāh einige Jahre vor der Islamischen Revolution³⁵ und in den über die Jahrzehnte hinweg ansteigenden Zahlen sporttreibender Frauen gegen den konservativen Widerstand.³⁶ Hierbei bietet sich also über die für eine Inszenierung interessanten Attribute des Sports hinaus auch das Potenzial, den Schah als Anführer einer avantgardistischen Bewegung kenntlich zu machen. Damit lassen sich an den körperlichen Eigenschaften Muhammad Rizā Šāhs die im Umbruch begriffenen Ideale, die an Körper herangetragen werden, sowie die sich wandelnden Vorstellungen von Maskulinität ablesen. Sein starker Körper dient allerdings auch als Hinweis auf mentale Stärke, Disziplin und einen ausgebildeten Geist, die Herrschaft neuerdings als rechtmäßig erscheinen lassen sollen.

Bildung als Insigne

Das Talent des Schahs zum Sport hatte sich erst in dem Schweizer Internat Le Rosey (1931-1936) entwickelt, in dem der Kronprinz seine höhere Bildung erhielt. In Abwesenheit des strengen Vaters sei er aufgeblüht und entwickelte sich so, dass er diverse Preise erhielt, wohlgemerkt nicht nur für seine sportlichen, sondern ebenfalls für seine schulischen Leistungen.³⁷

³² Hendelman-Baavur 2019: 259.

³³ Karanija 1977: 43.

³⁴ Hendelman-Baavur 2019: 259.

³⁵ Chehabi 2002: 281.

³⁶ Ibid. 280 f.

³⁷ Pahlavi 1961: 60 f.

Damit unterscheidet er sich markant von seinem Vater, dessen schlichte Bildung legendär war und auch von Muḥammad Rīzā Šāh selbst hervorgehoben wird. Seine eigenen favorisierten Fächer waren Geschichte, Geographie, Naturwissenschaften und Französisch.³⁸ Die hervorragenden Leistungen in der Schule, sowohl fachlicher als auch sozialer Natur – so erinnert sich der Schah, dass sein „room became a meeting place for the boys, who often filled it to capacity“³⁹ –, eignen sich als Garant der unparteiischen und unabhängigen Bewertung. Auch hier in der Fremde wird der Kronprinz zum natürlichen Anführer, denn „the other boys tended to judge me by own merits and not according to my position“⁴⁰ Damit erfüllt der Schulaufenthalt in Europa im Narrativ eine ähnliche Funktion, wie die Zitation europäischer Historiker in den historiographischen Schriften seiner iranischen Zeitgenossen, nämlich die einer vermeintlich überparteilichen Kritikerin.

Zudem zeichnet sich der Schah durch Fleiß und Disziplin aus. Diese Darstellung ist informiert von dem modernen, eigentlich bürgerlichen Prestige, das Arbeit innewohnt und v. a. Führungskräften Legitimität verleiht. Laut Conell werden Männer der westlichen Mittelschichten seit Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend zu „Repräsentanten beruflicher Fähigkeiten, was in Zusammenhang steht mit einem tiefgreifenden historischen Wandel des Arbeitsmarktes, der wachsenden Bedeutung der beruflichen Qualifikation und eines Erziehungssystems, das nach Klassenkriterien fördert und selektiert.“⁴¹ Es ist zwar festzustellen, dass beide Herrscher, Vater und Sohn, als hart arbeitend dargestellt werden, doch grenzt sich der Sohn in seiner Selbstdarstellung auch hier von der seines Vaters ab. Bereits sein Arbeitstag beginnt einige Stunden später, gegen neun Uhr, und gleicht darin dem eines leitenden Büroangestellten, während sein Vater offenbar noch naturverbunden genug ist, mit dem beginnenden Tageslicht aufzustehen. In seiner Autobiographie wirft er ein, dass die Leser-in seinen Tagesablauf wohl für recht langweilig halten mag, er selbst aber Erfüllung in seiner Arbeit finde.⁴² Anders als seinem Vater ermöglichen ihm – so das Narrativ – sowohl seine Ausbildung als auch sein Charakter die staatsmännische und angemessene Bewältigung dieser Aufgaben. Das ist eine implizite Gegendarstellung zur verbreiteten Auffassung, er sei in den ersten Jahren ein „figurehead monarch who cared more for fast cars, fancy living, and pretty women than the tasks of kingship“⁴³ gewesen. Sowohl der Aspekt der hervorragenden Aus-

³⁸ Ibid. 61.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Conell 1999: 76.

⁴² Pahlavi 1961: 319.

⁴³ Hendelman-Baavur 2019: 267.

bildung als auch die Unterstellung, sein Arbeitsalltag sei wenig glamourös, gar langweilig, fügen sich in der späten Pahlawī-Zeit zu der Vorstellung zusammen, der Schah sei ein Philosophenkönig.

Die Bürokratisierung und Entmilitarisierung des Herrschaftskonzepts erforderte einen neuen ideologischen Überbau, der die Bedeutung der Eroberungen und der Etablierung des Gewaltmonopols in die Vergangenheit verschieben konnte. Vor diesem Hintergrund ist die Publikation des Journalisten Karanjia zu bewerten, der in seiner Einleitung zu dem ausführlichen Interview mit Muhammad Rizā Šāh postuliert, dass jener ein Philosophenkönig im Sinne Platos gewesen sei.⁴⁴ Tatsächlich werden im späteren Gespräch Elemente von Platos Theorie zum Philosophenkönig aufgegriffen. Dort heißt es:

[W]eißt du nicht, daß ehrgeizig und geldgierig zu sein für einen Schimpf gehalten wird und es auch ist? – Das wohl, sagte er. – Deshalb nun, sprach ich, mögen die Guten weder des Geldes wegen regieren noch der Ehre wegen. (...) Also muss ein Zwang vorhanden sein und eine Strafe, wenn sie sollen regieren wollen; daher denn freiwillig an die Regierung gehen und nicht eine Notwendigkeit abwarten beinah für schändlich gehalten wird. Die größte Strafe aber ist, von Schlechteren regiert zu werden, wenn einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren.⁴⁵

Der Schah selbst führt angelehnt an diesen Passus aus:

I became monarch immediately after the abdication of my father, as the Constitution bestowed on me the right to ascend the throne automatically, and I was assured that there was no alternative for me except to take over the responsibility. I was then 22 years old and I wondered whether I should be able to shoulder the tremendous burdens thrust on me. (...) Reza Shah's abdication was a bolt from the blue, and for a moment I felt that the ground had been cut from under my feet. At the same time, I thought I should be failing in my duty if I did not rise to the occasion and stand by my people in their hour of grave crisis. I felt I should not be doing justice to my father, under whose personal guidance I had been trained for the day when I would be called upon to govern in his place. Any hesitation on my part would have been nothing short of a betrayal of my dynasty, my people and my country.⁴⁶

Der Schah verdeutlicht, dass er selber keineswegs nach Macht gestrebt habe, sondern ihm diese als Teil seines Schicksals auferlegt wurde und qualifiziert sich erst hierdurch für das Amt. Zwar war die Vorstellung einer Notwendigkeit auch schon in Rizā Šāhs Legitimationsnarrativ angelegt, doch erst der Griff nach Macht, ihre Verwendung und Ausgestaltung galten, wie zuvor gezeigt, als Beweis seiner rechtmäßigen Herrschaft. Anders der Sohn, den nicht Ehrgeiz, sondern Alternativlosigkeit und seine jahrelange Aus-

⁴⁴ Karanjia 1977: 13.

⁴⁵ Platon 2016: 235.

⁴⁶ Karanjia 1977: 61.

bildung auf den Thron brachten. Der Hinweis auf das Chaos, die mögliche Zersplitterung des Landes und das damit einhergehende Aufkommen von eigentlich ehrgeizigen Lokalherrschern sowie ausländischen Kräften, die aus Einfluss- und Geldgier zur Desintegration des Landes beitragen, grenzt den Schah von diesen ab und lässt seine Amtsübernahme als zwingend erscheinen. Eine Verweigerung wäre dann sogar Vaterlandsverrat.

Der Journalist setzt alsdann die militärischen Auseinandersetzungen der antiken Könige ins Verhältnis zu Muḥammad Rīzā Šāh, ‚Krieg‘ gegen die ökonomische und soziale Ungerechtigkeit.⁴⁷ Die Verbindung zu den Altvor-deren wird so aufrecht erhalten, ihr gewaltvolles Agieren bei aller konstrui-erter Parallelität in Bezug auf den Schah aber in einen friedfertigen und mit nationalem Fortschritt assoziierten Zusammenhang gebracht, der den neuen Prämissen entspricht. Seine bereits beschriebene Ausbildung ist freilich der andere Aspekt, der ihn zum *Philosophenkönig* erhebt. Sie ermöglicht es ihm über die Jahrzehnte, Iran einen prominenten Platz im Gefüge der Staaten-gemeinschaft zu verschaffen.

Royale Eigenschaften historischer Persönlichkeiten

Wie bereits der Historiker Nafīsī es für Rīzā Šāh anstrebte, identifiziert auch Muḥammad Rīzā Šāh trotz seiner Abneigung, lebende Vorbilder aus-zumachen, historische Herrscher, deren (vermeintliches) Wirken er als Vor-läufer seines eigenen Schaffens betrachtet und die entsprechend ähnliche ‚Projekte‘ ins Leben gerufen haben sollen wie er selbst. Der Schah verortet sich auf diese Weise in der *Geschichte*, markiert seinen Vater wie sich selbst als zu einigen abzählbaren, bedeutenden Persönlichkeiten der nationalen *Geschichte* gehörend und sanktioniert gleichzeitig seine politischen und wirtschaftlichen Vorhaben. Dabei gibt es einige thematische und personelle Überschneidungen mit Nafīsīs Text, die insbesondere die Schaffung von Bau- und Infrastrukturmaßnahmen betreffen bzw. den antiken Herrscher Kyros den Großen (t. 530 v. Chr.). Darüber hinaus lassen sich auch Ver-änderungen in der Darstellung ausmachen, die auf ein abweichendes Ver-ständnis der Herrscherrolle schließen lassen:

For example, wherever Cyrus the Great conquered, he would pardon the very people who had fought him, treat them well, and keep them in their former posts. Even high administrators were often drawn from among the former enemy. Refusing to use these officials as puppets, our king would delegate real responsibility to them and at the same time encourage them to maintain their people's cultural and religious traditions.⁴⁸

⁴⁷ Ibid. 14.

⁴⁸ Pahlavi 1961: 164.

Administrative Aufgaben werden hervorgehoben und die Herrscher, wie es hier der Fall ist, in ein deutlich friedfertigeres Licht gerückt. Hier klingt einerseits bereits der internationale Rechtfertigungsdruck an, der sich während des Kabinetts Carter (1977-1981) zuspitzen sollte und aus dem der politisch forcierte Diskurs über Kyros den Großen als Erfinder der Menschenrechte erwuchs.⁴⁹ Auch andere iranische Könige wie Yazdgard I. (t. 651) zeichneten sich durch religiöse Toleranz aus,⁵⁰ so dass der Eindruck eines genuin iranischen Wesenzugs erweckt wird, der sich in bedeutenden Herrschern verwirklicht habe. Andererseits verweist er auch schon auf die zunehmende globale Verortung der iranischen Monarchie und auf die an Relevanz gewinnende Frage, welchen Beitrag die iranischen Herrscher bzw. die iranische Nation für die Menschheit geleistet haben. Fremde Kulturen, und auch das sei ein Verdienst der iranischen Toleranz, fanden stets Platz am Hof, da die iranischen Herrscher seit jeher Gelehrten einen Raum für ihre Forschung boten, eben selbst dann, wenn diese aus dem Ausland kamen.⁵¹

Nicht zuletzt verbirgt sich hinter den Worten über Kyros eine pointierte Apologetik, die Bezug auf orientalistische Diskurse zur persischen Despotie nimmt. Denn obwohl Iran zu dem Zeitpunkt von Kyros' Herrschaft nichts von demokratischen Institutionen gewusst habe, demonstrierte der Schah einige der Qualitäten, die die Stärke moderner Demokratien ausmachen.⁵² Die Darstellung knüpft darüber hinaus an zeitgenössische Darstellungen des Römischen Reiches an, dessen Erfolgsrezept gerade darin bestanden habe, dass es lokale Besonderheiten sowie die lokale Elite in seine Herrschaftsstruktur integrieren konnte. Das Prestige dieses Erklärungsversuchs für die Langlebigkeit und Größe des Römischen Reiches wird auf die iranische Geschichte übertragen, was insbesondere einer europäischen Leser·innenschaft Bezugspunkte bieten kann. Neben den Fragen nach religiöser Toleranz verknüpft sich der Passus auch mit dauerhaften Herausforderungen des iranischen Nationalstaats. Nafīṣī ist bereits auf die Frage der gerechten Administration der unterschiedlichen Ethnien innerhalb des iranischen Staatsterritoriums eingegangen, und die seines Erachtens von Rīzā Šāh konstruierte Lösung, kleinere Verwaltungseinheiten zu erschaffen (s. o.), wird hier in Bezug auf Kyros den Großen reproduziert. Eine ähnliche Interpretation zeigt Nafīṣī in seinem Werk *Die zeitgenössische Geschichte Irans*. Er stellt einen Zusammen-

⁴⁹ Ansari 2012: 176.

⁵⁰ Pahlavi 1961: 30.

⁵¹ Ibid. 31. Andersherum bezieht Iran auch Prestige aus dem internationalen Renommee solcher Dichter wie Firdausī, Hāfiẓ, Sa'adī, Rūmī und 'Umar Hayyām. Der Schah bemerkte: „Persia possesses the greatest body of fine poetry in any language“. Pahlavi 1961: 20.

⁵² Pahlavi 1961: 164.

hang mit den Sāsānīden her, zu deren besonders bemerkenswerten Großtaten (*šāhkār-hā*) die Einrichtung einer von Stämmen (*tawā'if*) besiedelten Grenzzone gehöre, die von diesen noch „mutig und tapfer“⁵³ verteidigt wurde, als das Zentrum bereits gefallen war. Er schreibt, diese Stämme seien von unterschiedlichen iranischen ‚Rassen‘ gewesen, und jeder Stamm lebte in relativer Unabhängigkeit und konnte seinen eigenen Anführer gemäß der eigenen ‚Rasse‘ bestimmen. Diese Fragestellung durchzog die gesamte Regierungszeit der Pahlawī-Dynastie. Noch in dem Persischlehrbuch für die erste Klasse aus dem Jahr 1353/1974-75 des *Ministeriums für Bildung und Erziehung* tanzen Kinder in verschiedenen Trachten Hand in Hand einen Reigen. Die kolorierte Zeichnung verweist auf die Vielfalt in der Einheit, das Mosaik, das für Iran charakteristisch sein soll.⁵⁴ Die kulturelle Blüte des vermeintlich Lokalen erscheint mithin als fest verankert in der iranischen Geschichte und der Schah als das verknüpfende Band:

Over this great time-span, the monarchy has brought unity out of diversity. We have always had differences of race, colour, creed and economic and political situation and conviction; but under the monarchy, the divergencies have been sublimated into one larger whole symbolized in the person of the Shah.⁵⁵

Konkrete Taten vergangener Herrscher bekräftigen auch Muḥammad Rizā Šāhs Anspruch nicht nur Iran, sondern gar die Welt zu gestalten. Wie gezeigt wurde, galt Nafisīs Interesse noch dem innernationalen Staatsaufbau und Reformen, die von Herrschern über die Jahrhunderte durchgeführt und von den Pahlawīs erneuert wurden. In den 1350er/1970er Jahren werden Reformen und Infrastrukturmaßnahmen *peu à peu* in einen internationalen Zusammenhang gerückt und neue Schwerpunkte sichtbar. In dem Interview wird nun als relevant hervorgehoben, dass Darius den ersten Suezkanal erbaute und dadurch das Rote Meer mit dem Mittelmeer verband.⁵⁶ Der *Schah* wird dem nationalen Kontext enthoben und tritt als Gestalter der Menschheitsgeschichte hervor.

Ideologisch daran anknüpfend, verweist Karanjia auf die überregionale politische Bedeutung der vom Schah initiierten Weißen Revolution, die beispielsweise die Schaffung einer ökonomischen Union im Indischen Ozean anvisierte.⁵⁷ Die welt- und zeitenumspannende Bedeutung seiner eigenen Person bekräftigt der Schah damit, dass er seine biographische Skizze im Gespräch mit dem Journalisten mit den ‚Ariern‘ am Kaspischen

⁵³ Nafisi [1335]/1956: 12.

⁵⁴ Wizārat-i āmūziš-u parwariš 1353/1974-75: 91. Die Kinder sehen, abgesehen von den Kleidern, bemerkenswerterweise alle gleich aus, insbesondere sind alle weiß, mithin als ‚arisch‘ zu lesen.

⁵⁵ Pahlavi 1961: 23.

⁵⁶ Karanjia 1977: 22.

⁵⁷ Ibid. 15.

Meer beginnen lässt.⁵⁸ Durch diesen propagandistischen Schachzug verankert er sich an den – vermeintlichen – Wurzeln der Nation und verknüpft diese mit der Herkunft seiner direkten Verwandtschaft, die aus der Region des Kaspischen Meeres kommt.

Ein Herrscher, der von Muḥammad Rizā Šāh wiederholt erwähnt wird, ist Anūširwān (t. 579), der ebenfalls als Philosophenkönig eingeordnet wird. Er sei einer der größten Könige der iranischen Geschichte gewesen, baute Straßen, Brücken und Karawansereien in Iran – und darüber hinaus.⁵⁹ Bereits in seiner Jugend orientierte sich Muḥammad Rizā Šāh nach eigenen Angaben an diesem Herrscher, den er für seine Zugänglichkeit und Verbundenheit mit der einfachen Bevölkerung geachtet habe.⁶⁰ Sowohl in *Mission for My Country* als auch im Interview mit Karanjia referiert der Schah eine populäre Geschichte mit einer Glocke, die der Herrscher an seinem Palast angebracht habe, um Beschwerden der Bevölkerung entgegennehmen zu können. Sich dies zum Vorbild nehmend, habe der Schah ein System ins Leben gerufen, das garantieren solle, dass auch einfache Leute sich direkt an ihn wenden können, ohne dass ihr eigenes Umfeld bzw. ihre Vorgesetzten möglicherweise den Informationsfluss beeinflussen können.⁶¹ Bei Besichtigungen von staatlich geförderten Projekten wie beispielsweise der Inspektion von neuen Flughäfen oder Fabriken versuche er gezielt, Kontakt zu den einfachen Arbeiter·innen aufzunehmen und die etablierten Hierarchien zu stören, indem er niedrig gestellten Personen Botschaften an ihre Vorgesetzten mitteile.⁶² In dem späteren Text, der auf dem Gespräch mit Karanjia beruht, spielen weitere Ergänzungen eine prominente Rolle, die sich in die bisher geschilderte zunehmende Globalisierung der iranischen Monarchie einfügen. So heißt es dort beispielsweise nun auch, Anūširwān habe gute diplomatische Kontakte nach Griechenland gepflegt.⁶³ Stellt Nafīsīs Geschichte der Pahlawī-Zeit noch dar, wie Rizā Šāh sein eigenes Land bereist, um sich des Fortschritts zu gewissern,⁶⁴ wird Muḥammad Rizā Šāh als globale Figur gezeichnet, die die Welt bereist. Im Laufe der Jahrzehnte setzt sich das Narrativ durch, dass Rizā Šāh die nationale Integration gelang und sein Sohn, darauf aufbauend, die Integration Irans in die Weltgemeinschaft bewirkte.

⁵⁸ Ibid. 23.

⁵⁹ Pahlavi 1961: 23.

⁶⁰ Ibid. 63.

⁶¹ Ibid. 177.

⁶² Ibid. 321. Dass diese populistische Initiative erfolgreich als genuin iranische Institution verkauft werden konnte, ist daran ersichtlich, dass sie von Mahmūd Ahmādīnžād (r. 1384-1392/2005-2013) aufgegriffen wurde. Funke 2017: 130.

⁶³ Karanjia 1977: 48. Außerdem habe er sich besonders um die Bäuer·innen gekümmert, was als Anschluss an die Landreformen gewertet werden kann: eine Vorstellung also, die die Organisation der Landwirtschaft als royale Aufgabe markiert.

⁶⁴ Nafīsī 1344/1965-66: 27.

8. Der *Schah* und die Weiße Revolution

Die Verschiebungen in der Darstellung von königlicher Herrschaft schlügen sich auch in der eigentlichen Geschichtsschreibung nieder. Das ist einerseits wenig überraschend, schließlich wurde die Autobiographie von bekannten Hofhistorikern ausgearbeitet, die ihrerseits am zeitgenössischen Nachdenken über *Geschichte* partizipierten, andererseits verweist dies auch auf die Strahlkraft der staatlichen Leitlinien für Historiographie. Im Folgenden wird eine zeitgenössische Monographie auf diesen Sachverhalt hin untersucht. Außerdem werden thematische Parallelen in der Darstellung zwischen den Texten und der Autobiographie ausgemacht.

Die erwähnte Schrift ist von dem Lokalhistoriker Lutfullāh Hunarfar (1298-1385/1920-2006) verfasst worden.¹ Seine Arbeit über die Stadt und Provinz Isfahan ist besonders geeignet für eine Analyse des *Schahs* in der Historiographie seit Beginn der sogenannten Weißen Revolution, weil der Stadt nationaler Symbolcharakter zugesprochen wurde. Sie gilt als Manifestation des ‚islamischen Irans‘ der Mittleren Periode, in gleicher Weise wie Teheran den modernen Iran und Persepolis die Antike symbolisieren. Jeder dieser Orte ist eng mit der Inszenierung spezifischer Herrscher verknüpft und stadtplanerisch entsprechend ausgestaltet. Für Persepolis ist natürlich an die Anstrengungen um die Ausgrabungsstätte gedacht und in Teheran an die aufwendige architektonische Umgestaltung, die das Stadtbild von den qāğārischen Einflüssen befreien sollte. Isfahan steht mit seiner durch şafawīdische Architektur geprägten Ambiance, die durch nicht weniger aufwendige Restaurierungsarbeiten der *Gesellschaft für das Nationale Erbe* von neuem erstand, für eine islamisch geprägte Hochkultur. Schon Šādiq Hidāyat begründet eine Reise nach Isfahan im Frühjahr 1311/1932 damit, dass es ihm, nach allem was er gehört hatte, als Stadt der Fabeln (*afsāna*) vorschwebte, wie ein Ort in den

¹ Hunarfar hatte den Lehrstuhl für Geschichte an der Universität Isfahan inne und gilt bis heute als herausragender Lokalhistoriker. Er studierte Geschichte und Geographie in Isfahan und Teheran, wo er auch promoviert wurde, leitete in Isfahan zunächst die städtische Antikenabteilung und unterrichtete später an der staatlichen Universität der Stadt. Er war Mitglied in der *Gesellschaft für das Nationale Erbe* (Anğuman-i Ātār-i Milli), dem *Gremium zum Schutz der historischen Bauten Isfahāns* (Šūrā-yi Hafāzat-i Ātār-i Tārīhiyi Isfahān) und der *Internationalen Vereinigung der Iranistik* (Ittiḥādīya-yi Čahānīyi Irānīnāsi). Sein bedeutendstes Werk ist *Gangīna-yi Ātār-i Tārīhiyi Isfahān* (Speicher der historischen Monamente Isfahāns), mit dem er 1344 (1965-66) den Königlichen Preis für das Buch des Jahres (Čāyīza-yi Kitāb-i Sāl-i Salṭanāti) gewann. Es gilt bis heute als das kunsthistorische Standardwerk für Isfahan und ist in zahlreichen Encyclopaedia-Iranica-Einträgen zitiert. Die hier herangezogene Lokalgeschichte ist eine komprimierte Version davon. Hunarfar selbst empfiehlt das umfangreichere Werk in der Einleitung von *Isfahān* als weiterführende Lektüre für jene, die sich besonders für die Bauwerke der Provinz interessieren. Hunarfar 1386/2007: *hašt*.

Geschichten aus 1001 Nacht, ein Ort, der zur Zeit der Ṣafawīden die größte Stadt der Welt gewesen war, deren Glanz und Blüte bis heute unversehrt ist.² Seine Worte erinnern nicht nur daran, dass Isfahan ein Symbol für Irans große Vergangenheit ist, sondern auch an den engen Zusammenhang zwischen Isfahan und einer romantisierten Vorstellung der Ṣafawīden. An Isfahan manifestiert sich das Nachdenken über Monarchie am stärksten. Denn anders als in Teheran kann ihr historisches Erbe hier uneingeschränkt positiv markiert werden, da die Ṣafawīden, im Gegensatz zu den Qāğāren, in keinem Konkurrenzverhältnis zur Pahlawī-Dynastie standen.

In Hunarfars Monographie offenbart sich darüber hinaus die Bedeutsamkeit der Lokalgeschichte für die Nationalgeschichte. Vejdani beobachtete bereits bei den Historikern der Frühen Pahlawī-Zeit einen integrativen Nationalismus, dessen Ansinnen es gewesen sei, ethnische, tribale, linguistische und religiöse Unterschiede in ein nationales Narrativ sinnvoll einzubinden.³ Er bemerkt, dass „Pahlavi-era historians of cities held up urban centers as the embodiment of both Iranian civilizational continuity and modernization.“⁴ Dies ist auch noch in *Isfahān* feststellbar. Hunarfar identifiziert lokale Besonderheiten, die er ihrerseits als Puzzleteile im Gesamtbild der Nation betrachtet. Dabei lässt sich feststellen, dass die Geschichte der Stadt allerdings auch nur dort von Bedeutung ist, wo sie mit der Nationalgeschichte kongruent ist, so dass Hunarfar konstatiert, der Naqš-i Čahān⁵ sei Zeuge der iranischen Geschichte.⁶ Tatsächlich befasst sich seine Geschichte Isfahans gemäß der eben vorgestellten Prämissen schwerpunktmäßig mit der Ṣafawidenzeit und sein Erzähltempo zeichnet sich nach deren Ende durch eine deutliche Raffung aus, da sie, als sie aufhört, royal-nationale Geschichte zu sein, nicht länger berichtenswert erscheint. So unterstreicht er, dass die Stadt nach dem Überfall der Afghanen der Vergessenheit anheim-

² Hidāyat 1342/1963: 60. Den Reisebericht veröffentlichte er im gleichen Jahr wie *Nairangistān*, ebenfalls ein Sachtext, der sich mit Volkslegenden beschäftigt. In seiner Arbeit verfolgte er das Ziel, die Bedeutung und Glaubwürdigkeit dieser Volkslegenden zu mindern und zu kritisieren. Krüger 1977: 67.

³ Vejdani 2015: 118.

⁴ Ibid. 137.

⁵ Den er genau so und nicht etwa, wie es gemäß der Staatsdoktrin korrekt wäre, als *Maidān-i Šāh* bezeichnet. Hunarfars Haltung wirkt dadurch weniger ideologisch und bietet ein Indiz dafür, dass es nie nur darum ging, Richtlinien von oben umzusetzen, selbst dort, wo es personelle Überschneidungen in den Institutionen bzw. persönliche Interessen der Autoren gab. Roxane Haag-Higuchi konstatiert auf einer breiteren Ebene, dass es durch eben diese institutionellen Affiliationen ebenso möglich wurde, dass politische Trends „not fully align with the straight-forward rhetoric of nationalism and modernization“ ihren Weg in die staatlichen Institutionen fanden (Haag-Higuchi 2014: 21). Es entstehen natürlich dennoch Brüche, und diese können als Erkennungsmerkmal der dankbaren Übernahme und freiwilligen Integration des eigenen Schaffens in den politischen Kurs betrachtet werden.

⁶ Hunarfar 1386/2007: 133.

fiel⁷ und sich unter den Qāḡāren, als sie den Status als Hauptstadt einbüßte, in einem unwürdigen Zustand befand.⁸ Damit fügt sich die Stadtgeschichte nahtlos in die herrschende Nationalgeschichtsschreibung ein. Erst wieder die Pahlawī-Zeit mit ihrer forcierten Industrialisierung erscheint ihm berichtenswert.

Hunarfars Monographie kann bereits an zuvor erschienene Lokalgeschichten Isfahans anknüpfen, die nicht nur ähnliche Schwerpunkte im Aufbau des Textes aufweisen, sondern auch einen ähnlichen Grundgedanken verfolgen. So schreibt Ḥusain Nūrṣādiqī im Vorwort zu seiner Geschichte Isfahans, dass er in seiner Jugend die Bauwerke der Stadt für sich entdeckte, und gibt damit den reiseführerähnlichen Anspruch seiner Monographie preis.⁹ Gerade der Anblick der Gebäude sei es während einer späteren Studienreise gewesen, der den Wunsch zum Verständnis der Stadtgeschichte in ihm weckte und den Entschluss begünstigte, die Monographie überhaupt zu verfassen.¹⁰ Darin gleicht er Hunarfar, der umfangreich die historischen Gebäude der Stadt bespricht und der Leser-in die bauliche Substanz der Stadt vergegenwärtigt. Muḥammad Rīzā Šāh selbst notiert: Šāh ‘Abbās der Große brachte „Persia prosperity such as she had not known for centuries. His splendid capital at Isfahan became known throughout the civilized world, and today you see it much as it was in those times.“¹¹ Dort könne man noch Zeuge werden von Jahrhunderte altem Handwerk wie traditionellen Herstellungsverfahren von Mehl und Schmiedewerk und der großartigen Architektur, die jene Zeit hervorgebracht habe.¹² Das verdeutlicht, wie sehr das Pahlawī-Regime in der Instrumentalisierung von Geschichte auch von ihrer Visualisierbarkeit abhing. Ganz wie später Hunarfar preist bereits Nūrṣādiqī, dass es den Pahlawīs gelungen sei, die Stadt aus einem ruinösen und unwürdigen Zustand zu erretten.¹³ Dadurch wirkt die bauliche Substanz der Stadt legitimierend auf die herrschende Dynastie, die mit der Königsstadt verbunden erscheint und sich zu ihren (vermeintlichen) historischen Wurzeln bekennt. Auch die bekannten Pole Erbauen und Erhalten werden in ein ausgewogenes Verhältnis gesetzt. In einem eigenen Kapitel erläutert Nūrṣādiqī die neu erstandenen Fabriken, die den Aufschwung seit dem Putsch versinnbildlichen,¹⁴ während Hunarfar umfangreich sowohl die Restaurationsarbeiten als auch die Staudammprojekte bespricht.¹⁵ Dar-

⁷ Ibid. 187.

⁸ Ibid. 191.

⁹ Nūrṣādiqī 1316/1938: *alif*.

¹⁰ Ibid. *gīm*.

¹¹ Pahlavi 1961: 25.

¹² Ibid. 27 f.

¹³ Nūrṣādiqī 1316/1938: *bā'*.

¹⁴ Ibid. 174-177.

¹⁵ Hunarfar 1386/2007: 187 ff.

über hinaus wird Isfahans Vorzug als monarchische Stadt deutlich, die nicht nur nicht durch die Qāğāren vorbelastet ist, sondern sich im Gegenteil in das offizielle Narrativ des Niedergangs durch die Qāğāren, die die Stadt laut Hunarfār und Nürşādiqī verfallen ließen, einbetten lässt.

Seit der Weißen Revolution gewinnt auch die Darstellung von überregional agierenden Schahfiguren zunehmend an Bedeutung. Dabei werden allerdings nicht andere, neue Persönlichkeiten herangezogen, sondern die bereits zu Heroen aufgebauten Herrscher beibehalten und ihr Lebenswerk neu gedeutet. Hunarfārs Šāh ‘Abbās beispielsweise wird in der ersten Szene des dritten Kapitels von *İsfahān* vorgestellt, in dem historische Stätten Isfahans behandelt werden. Die Szene spielt auf dem *maidān*, dem zentralen Platz, und berichtet, wie Šāh ‘Abbās der Große ausländische Gäste empfängt. Der Schah erscheint dabei als Mann von Welt, Förderer kultureller Diversität und herausragende Persönlichkeit, deren Würde und Weitsicht im Vergleich mit seinen Gästen hervorsticht. Die europäischen Gesandten treten als Bittsteller auf und ersuchen den Schah um die Genehmigung, eine Kirche bauen zu dürfen, die er sofort gewährt, wohl wissend, dass die christlichen Portugiesen Muslim·innen nicht den gleichen Großmut entgegenbringen. Der Schah geht als klarer politischer und moralischer Sieger aus der Anekdote hervor, nicht nur durch seine überlegene religiöse Toleranz, sondern auch weil er anders als fränkische Herrscher nicht treulos und wortbrüchig ist. Gleichwohl er um die Tücken seiner Gesprächspartner weiß, bewahrt er seine moralische Integrität und erscheint hierdurch umso überlegener.¹⁶ Das von Hunarfār so beschriebene Hofleben wirkt international und mithin der Ort international – eine Kontinuität, die in die Gegenwart zu reichen scheint, wenn Hunarfār versichert: „Nach allgemeiner Ansicht der ausländischen Tourist·innen ist dieser Platz einer der größten der Welt.“¹⁷ Außerdem haftet der Szene tatsächlich etwas Märchenhaftes an, das die Stadt und das Herrschaftssystem geheimnisvoll und prunkvoll erscheinen lässt.

Eine von Hunarfār ausführlich geschilderte Szene ist die Eroberung der Stadt Isfahan im Rahmen der *futūhāt*. Dabei spart er allerdings das eigentliche Schlachtgeschehen und die Entwicklungen im Vorfeld weitgehend aus und erhebt einen Zweikampf zwischen den Führungspersönlichkeiten zum zentralen Ereignis:

‘Abdullāh belagerte Ğay [Isfahan], und Pādūspān, der Herrscher von İsfahān, ritt hinaus vor die Stadt und schickte ihm die Botschaft, dass es besser sei, wenn weder aus seinem noch aus ‘Abdullāhs Heer jemand getötet werde. „Darum kämpfe Du persönlich gegen mich, und wenn ich getötet werde, ergibt sich meine Armee, und wenn ich

¹⁶ Ibid. 133.

¹⁷ Ibid.

Dich töte andersherum, oh A'râb!“ 'Abdullâh, der ein mutiger Mann war, stimmte dem Zweikampf zu, und als die beiden die Pferde bestiegen und sich gegenüber standen, da fragte Pâdûspân: „Beginne ich den Kampf oder Du?“ 'Abdullâh sagte: „Beginne Du.“ Pâdûspân ließ den Speer den Sattel hinunter, Sattel und Zaumzeug nahm er weg. 'Abdullâh tat es ihm ohne Zögern nach und stieg ohne Sattel und Zaumzeug wieder auf. Pâdûspân sagte: „Ich habe deinen Mut (*dilîrî*) und deine Männlichkeit (*mardânîgî*) gesehen, und von Anfang an wollte ich Dich nicht töten und meinen Speer in Deine Brust werfen. Doch jetzt, wo ich Deine Tapferkeit gesehen habe, reute es mich, Dich zu töten. Wir sind bereit zum Frieden. Ich kehre in meine Stadt zurück, und Du kehre zu Deiner Armee zurück, und wir bringen dies ohne Blutvergießen zu Ende. Wisse, dass meine Armee viele fähige und talentierte Bogenschützen hat.“ Pâdûspân kehrte zur Stadt zurück und 'Abdullâh zu seiner Armee, und so geriet Işfâhân unter die Herrschaft der Araber.¹⁸

Der Zweikampf konstituiert eine heroische Praxis, die dazu geeignet ist, den Mut und die Fähigkeiten der Kontrahent·innen sichtbar zu machen.¹⁹ Der Literaturwissenschaftler Şafâ beobachtet zudem, dass der Bericht von Zweikämpfen in den Kriegen des *Şâhnâma* von hervorgehobener Bedeutung ist und üblicherweise einem Muster folge: Die Kontrahent·innen stellen sich einander vor und versuchen, sich gegenseitig vom Kampf abzubringen, indem sie ihrem Gegenüber den nahenden Tod vor Augen führen. Alsdann greifen sie zu den Waffen, deren Reihenfolge wiederum weitgehend festgelegt ist.²⁰ Dieser Ablauf wird in der Schilderung angedeutet und dann kunstvoll durchbrochen. Der Zweikampf erfüllt sich bereits darin, Tapferkeit zu demonstrieren, so dass die eigentliche Gewalt abgewendet werden kann. Der iranische Herrscher Pâdûspân erscheint hier nicht nur als ebenbürtiger Gegner 'Abdullâhs, sondern als Akteur und Wortführer. Das vorausgegangene Gemetzel vor den Toren der Stadt bleibt unerwähnt, genauso wie der nahezu sichere Ausgang der Schlacht, hätte sie denn stattgefunden. Stattdessen wird implizit Pâdûspâns Mut und Männlichkeit (*mardânîgî*) herausgestrichen, denn er ist es ja – und nicht etwa der nachziehende 'Abdullâh – der Tapferkeit demonstriert, als er sich entblößt vor seinen noch bewaffneten Gegner stellt. Wie Brink/Götz bemerken, kann die „Gewalt einer Handlung (...) als Heldenat verschleiert werden“.²¹ Dies gilt insbesondere für den Zweikampf, in dem der Zusammenhang von Heldenhum und Gewalt explizit zur Geltung kommt. Da an diesem Nexus die hegemoniale Männlichkeit verhandelt wird, ist die Feststellung, dass die Gewalt im Sinne einer physischen und unmittelbaren Machtaktion hier umgangen wird, aufschlussreich für die herrschende Vorstellung sowohl von Maskulinität als auch von Herrschaft. Die gewaltfreie Lösung, die als Resultat von

¹⁸ Ibid. 91.

¹⁹ CH, Zweikampf.

²⁰ Şafâ 1396/2017-18: 240.

²¹ Brink/Götz 2020: 11.

Pādūspāns diplomatischem Geschick zu bewerten ist, steht als eigentlicher Triumph im Raum. Die ohnehin bereits verlorene Stadt wurde durch sein kluges Taktieren in Würde übergeben und überflüssiges, da vergebliches Blutvergießen unter den Menschen abgewendet. Aus einer Position der Schwäche heraus konnte so durch exzeptionellen Mut in Kombination mit weitsichtigem Verhandlungsgeschick weiteres Unheil abgewendet und die Würde des Herrschers und seiner Stadt bewahrt werden.

9. Zwischenfazit Teil I

Die Analyse der heroischen Eigenschaften und Leistungen von Herrschern des *Šāhnāma* und der Geschichtsschreibung hat gezeigt, dass die Betrachtung beider Textarten der gleichen Denkfigur folgt. Das erschafft Parallelen zwischen der Rezeption der Texte und der Lebenswirklichkeit der Historiker, die weit über die Schahfigur hinausgehen. In seiner Dissertationsschrift zu iranischen Epen aus dem Jahr 1321/1943 konstatiert der Historiker und Literaturwissenschaftler Zabihullāh Ṣafā, dass sich im Legendenteil (*dūrāyi asatīrī*) des *Šāhnāma* zunächst die Regierung (*ḥukūmat*) formiere und der Mensch dann ein Verständnis gewinne für die Zubereitung von Essen, Kleidung, Wohnstatt, die Entdeckung des Feuers und das Erlernen von Landwirtschaft und der Gewinnung von Wolle. Die Herrscher seien es, die den Menschen die Geheimnisse der Zivilisation vermittelten wie das Schreiben und das Erbauen von Häusern.¹ An dieser Stelle ist gut ablesbar, welchen Status die Regierung und der Zentralstaat auch in Ṣafās literaturwissenschaftlichem Denken einnehmen. Als erstes Element der Ereigniskette entsteht der Eindruck, der Staat sei die Voraussetzung für sämtliche folgenden Errungenschaften. Weiter führt er aus, dass die damals unruhigen Zeiten zu einem Ende kamen, nachdem die Menschen die Herrschaft von Tahmūrāt und Ğamšīd anerkannten. Sie seien es auch, die die Menschen in Klassen und Schichten einteilten und somit Ordnung in die Gesellschaft brachten.² Diese Lesart bildet sich parallel zu jener von der Befriedung und Einigung des Landes durch Rīzā Šāh sowie andere historische Herrscher. Später, fährt Ṣafā in seiner Analyse fort, stürzten die Menschen immer einmal wieder in Kriegsgeschehen und unruhige Zeiten, bis es anderen Herrschern erneut gelang, Land und Leute zu einen und zu befrieden.³ Das von Ṣafā im *Šāhnāma* identifizierte Narrativ korreliert nicht nur mit der großen Erzählung über die Gründung der Pahlawī-Dynastie, sondern bedingt auch die Prämissen der Geschichtsschreibung. Die eingehendere Untersuchung des Anti-Helden Alexander des Großen hat allerdings die Grenzen der Kausalität aufgezeigt und deutlich gemacht, dass historiographische und literarische Texte in einem gemeinsamen Diskurs verortet sind. Ihre Erzählungen sind jedoch nicht nach dem genauen Abbild eines etablierten Präfigurats geformt, sondern Präfigurat und Präfigurant stehen in einem reziproken Verhältnis zueinander. In der Inszenierung des heroischen, unheroischen und antiheroischen Herrschers haben sich mit dem gesell-

¹ Ṣafā 1396/2017-18: 216.

² Ibid. 217.

³ Ibid.

schaftlichen Wandel einhergehende Verschiebungen gezeigt, die teils eine bloße Schwerpunktverschiebung bedeuteten, teils eine Marginalisierung bis dato glorifizierter Eigenschaften, die als Legitimitätsträger des Systems aufgebaut worden waren. Zentral ist die Repositionierung von Gewalt, die sich in Muḥammad Rīzā Šāhs Geschichtsverständnis zeigt. Er bemerkt: „I have already made clear that while for many centuries we were famous as warriors, we have been even better known as a nation of civilizers.“⁴

Die weiterhin erforderliche Gewalt zum systemischen Erhalt wird zunehmend ausgelagert und auf Akteure verschoben, die in Anlehnung an die zeitgenössische Rezeption des *Sāhnāma* zum Königsmacher (*tāḡbāhs*) erhoben werden. Gölz erinnert daran, dass bestimmten politischen Akteuren, die als *lūtīs* bekannt sind, seit dem Coup im Jahre 1332/1953 und der Rückkehr des Schahs nach Teheran zum Dank der Unterstützung ebenjener Titel zugeschrieben wird.⁵ Darin liegt eine bemerkenswerte Neubewertung verborgen: Rīzā Šāh verkörperte noch selbst die ausgeübte Gewalt, und die Verweise auf Napoleon schließen das Bild der Krönung durch die eigene Hand ein, die einen *tāḡbāhs* nicht nur überflüssig, sondern wegen der Überschneidungen in den zugewiesenen Kompetenzen gar als Konkurrenz erscheinen lassen. Bereits Napoleon als Referenz enthält einen Hinweis auf die Verknüpfung mit Diskursen, die über die Landesgrenzen hinausreichen. Diese Verwobenheit verhärtet sich über die Jahrzehnte, und außenpolitische Faktoren werden zu einem maßgeblichen Kriterium in der nach innen gerichteten Inszenierung von Herrschaft, wobei insbesondere die erwähnte Diskreditierung von Gewalt als politischem Mittel zu nennen ist. Dass es sich hierbei um keinen unumkehrbaren, linearen Prozess handelt, zeigen die Entwicklungen seit der Islamischen Revolution: In seinem Artikel zu den Pāsdarān weist Olmo Gölz darauf hin, dass „sowohl die Kriegsgewalt als auch das heroische Selbstopfer“⁶ legitimiert und sogar zur Pflicht erhoben werden. Hier zeichnet sich die Rehabilitation von Gewalt als legitimem politischem Instrument ab, mit der sich auch die Neuauflagen der historiographischen und literarischen Beiträge über iranische Krieger erklären lassen.

Als Kontinuum ist der Ausspruch von Muḥammad Rīzā Šāh zu identifizieren, der Schah müsse als der „focal point for a unity that transcends all lesser interests“ dienen. Obgleich Iraner-innen von Natur aus Individualist-innen seien, so der Schah, habe die Geschichte bewiesen, dass „we can respond to the need for a higher loyalty“.⁷ Die damit herausgehobene Stel-

⁴ Pahlavi 1961: 30.

⁵ Gölz 2016: 197.

⁶ Gölz 2020: 169.

⁷ Pahlavi 1961: 328. Diesen Satz wiederholt der Schah im Interview mit Karanja nahezu wörtlich. Karanja 1977: 24.

lung des Herrschers, der allerdings im Dienst der Nation steht und sich der Zustimmung der Bevölkerung gewiss ist, bleibt über die Jahrzehnte erhalten und spiegelt sich auch in den historiographischen Werken. Fragwürdig ist ein Schah nur dann, wenn er den abgefragten Idealen nicht gerecht wird. In dem Versuch, über nationale Grenzen hinweg in den internationalen Diskurs hineinzuwirken und dies zum wesentlichen Element seiner Selbstdarstellung zu machen, unterscheidet Muhammad Rizā Šāh sich maßgeblich von der Inszenierung seines Vaters, dessen Wirkungskreis im Wesentlichen auf Iran beschränkt gezeichnet wird. Formale Bildung wird zeitgleich zu dieser Entwicklung ein immer wichtigeres Merkmal der Verehrung. Das wird nicht zuletzt daran deutlich, dass Muhammad Rizā Šāh selbst als Historiker in Erscheinung tritt, indem er sein Leben und das Leben seines Vaters schildert, während jener diese Aufgabe noch dem Experten Saīd Nafīsī überlassen hatte. Muhammad Rizā Šāh tritt nun an die Stelle dieses Experten, da sein Fachwissen es scheinbar unnötig macht, das Schreiben zu delegieren. Scheinbar – denn tatsächlich geschrieben wurden diese Texte freilich doch von Berufshistorikern. Nicht nur die konkreten historischen Persönlichkeiten, sondern mit ihnen auch der im zweiten Teil der Arbeit untersuchte Typus des *Gelehrten* werden so in den Hintergrund gedrängt und in ihrer Bedeutung beschnitten, da ihre Kompetenzen auf den Schah verschoben werden. Um diese Entwicklung nachvollziehbar zu machen, wird im zweiten Teil der Arbeit die Genese des *Gelehrten* dargestellt.

II

Der *Gelehrte*

1. Der Historiker als *Gelehrter*

Verehrte und geschätzte Leser·innen,
wir widmen dieses hervorragende Buch
mit allem Respekt und beiden Händen
**uns
selbst.¹**

Die Literaten Sādiq Hidāyat und Maṣ‘ūd Farzād greifen in der Widmung von *Waġ Waġ Sāḥāb* humoristisch die Autorität des Autors auf.² Die in der Textsammlung veröffentlichten *ḡażiyyas* befassen sich satirisch mit zeitgenössischer Literatur und stellten in vielerlei Hinsicht eine Herausforderung für die *literati* dar. Denn die Stücke parodieren deren linguistische Normen und verspotten ihren sozialen Status, „at a time when scholars would take themselves seriously for the sake of social status“³ wie der Komparatist Omid Azadibougar treffend erinnert. Solche parodistischen Dekonstruktionen waren ohne Präzedenzfall, unerhört „and did not sit well with the ethics and etiquette of literary and cultural establishments.“⁴ In der Forschung ist inzwischen unumstritten, dass die iranischen Intellektuellen sich seit mindestens der späten Qāġārenzeit als treibende Kraft gesellschaftlicher Transformation begriffen: als elitäre Avantgarde, die damit beauftragt war, die einfache Bevölkerung in die Moderne zu führen,⁵ so dass sie der Spott empfindlich traf. Doch nicht nur die *literati* störten sich daran. Bald nach der Publikation wurde Hidāyat von der Polizei verhört und vom Kulturminterium mit einem Schreibverbot belegt, was auf das politische Gewicht der humoristischen Textsammlung hinweist. Azadibougar bemerkt, dass Hidāyat Witz verwendete, um soziale und kulturelle Diskurse zu kommentieren.⁶ Er schreibt konkret über *Waġ Waġ Sāḥāb*:

¹ Hidāyat/Farzād 1341/1962-63: Widmung. Hervorhebung i. O.

² Die gemeinschaftlich veröffentlichte, parodistische Anthologie soll aus der Feder der Schriftsteller *Yaṁūğ-u Maġūğ-u Qūmpāni: limitid.* (Gog und Magog & Co. limited) sein. Sie besteht aus 35 Stücken, die von den beiden als *qażiyya* (Angelegenheit, Ereignis) bezeichnet werden, ein Genre, das Hidāyat erfunden hat. Es gibt keine konkrete Definition, was eine *qażiyya*, notabene eine Verballhornung von *qaṣīda*, eigentlich umfasst – abgesehen von der ihr eigenen parodistischen Pietätlosigkeit. Da das Genre keine Nachahmer·innen gefunden hat, bleibt es spezifisch für den Schriftsteller Hidāyat. Azadibougar 2020: 143.

³ Azadibougar 2020: 37.

⁴ Ibid.

⁵ Vgl. bspw. Epkenhans 2005 und Devos 2014.

⁶ Azadibougar 2020: 191.

The humorous element (...) changes the relationship between the author, the text, and the reader: The first is no longer the classical poet-prophet but a character who could either be whimsical or simply make mistakes; the second is not a storehouse of truths or moral lessons; and the third is forced into a position to interact with the text more actively.⁷

Umgekehrt, lässt sich hier herauslesen, galt es im historischen Kontext des Erscheinens von *Waġ Waġ Sāhāb* im Allgemeinen, den Autor als Propheten, den Text als Wissensspeicher und die Leser·in als weisungsbedürftig zu begreifen. Auf dieser Erkenntnis aufbauend, soll untersucht werden, wie sich diese Grundannahme in den Geschichtsbildern der intellektuellen Elite niederschlug, welche Zugänge sie zu dem historiographischen Material wählte und welche Narrative sie aufbereitete. Der Historiker Sa‘id Nafisi offenbart in seinem Geschichtswerk über die Erste Pahlawī-Zeit, dass auch Gelehrte in der Vergangenheit heroische Persönlichkeiten darstellen und perpetuiert gleichzeitig seinen Anspruch als Autor, mit seinen Texten einen wertvollen politischen Beitrag in der und für die Gesellschaft zu leisten:

Wichtig ist, dass (...) die Verehrung der Großen [Männer] gestärkt und die Namen der großen Wissenschaftler, Dichter und Gelehrten unsterblich gemacht wurden. Denn diese Gelehrten sind nicht nur das standhafte Pfand und der unsterbliche Stolz Irans, die das Wissen Irans und das Wissen um Iran in der Welt bekannt gemacht haben, sondern dies ist auch die beste Methode, wahrhaftigen Respekt in der Welt zu erlangen. Außerdem kann man sich die Großen [Männer] so zum Vorbild nehmen und sich mühen, ebenso große Taten zu vollbringen.⁸

Der Literaturhistoriker Šafā konstatiert, dass Gelehrte (*dānišmandān*) im *Šāhnāma* eine eigene Gruppierung heroischer Figuren darstellten. Besondere Bedeutung erlangten sie seines Erachtens im dritten Teil des Epos, den er als historischen Abschnitt (*dūrān-i tārīhi*) bezeichnet. In ihm spielten u. a. wissenschaftliche Debatten, das Übersetzen von Büchern, das Erfinden von Spielen, Krieg und politische Angelegenheiten sowie Konflikte am Hof eine Rolle. Die in dem Teil auftauchenden Gelehrten (*dānišmandān*) Irans lösten ihm zufolge die bedeutendsten Probleme der Welt und pflegten ein internationales Netzwerk. Der wichtigste Gelehrte (*dānišmand*) des *Šāhnāma* sei Buzurgmehr, der die Weisen (*dānāiyān*) und Gelehrten (*fāzilān*) Indiens und Roms durch seine exzentrische Klugheit und Bildung besiegt.⁹ Er bewertet ihn auch als herausragendes Beispiel für guten Rat, der in erster Linie den Schah in seinen Regierungsgeschäften unterstützen soll.¹⁰ Die Figur des Buzurgmehr informiert die iranische Geschichtsschreibung der Pahlawī-Zeit, die in der Ausbildung dieses Helden Typus

⁷ Ibid. 143.

⁸ Nafisi 1344/1965-66: 100.

⁹ Šafā 1396/2017-18: 257.

¹⁰ Ibid. 263.

eine genuine iranische Eigenart entdeckt, und damit auch das Selbstverständnis der Autoren.

Hayden White bemerkt, dass es eine gute Fachhistoriker-in auszeichne, der Leser.in die „unbegrenzte Revidierbarkeit“¹¹ mithin den vorläufigen Charakter der eigenen Arbeiten regelmäßig vor Augen zu führen. In den hier untersuchten Texten hingegen fällt auf, dass die Autoren ihre Quellenkommentare regelmäßig mit Redewendungen einleiten, die den Spielraum für Interpretationen stark einschränken. Der Historiker Ẓabīlullāh Ṣafā schreibt:

Es ist offensichtlich, dass die Gerichtsverhandlung nicht der Wahrheitsfindung diente, sondern der Kalif Afšīn loswerden wollte, denn dieser war von iranischer Abstammung und ,von Familie‘.¹²

Nafīsī schreibt:

Es ist offensichtlich dass 'Abdullāh Ḥān, der Gouverneur von Isfahān, das Ziel des Fabrikbaus vereiteln wollte, indem er Notwendiges nicht herbeischaffte, die Arbeiter anstachelte und auch zu illegalen Methoden griff.¹³

Und an anderer Stelle:

Es ist offensichtlich, dass die Übersetzung nicht gut ist. Außerdem ist klar, dass Mīrza Muḥammad Rīzā beim Unterschreiben etwas hinzufügen wollte.¹⁴

Dabei wird allerdings nicht herausgearbeitet, wieso es sich bei diesen Feststellungen um schlüssige Interpretationen handelt. Besonders deutlich wird dies in Zusammenhängen, die nicht auf die Quellenanalyse abzielen und in denen ebenfalls Floskeln zur Anwendung gebracht werden. Beispielsweise in seiner Geschichte der Ersten Pahlawī-Zeit schreibt Nafīsī: „Balūčistān ist zwar offensichtlich ein Teil Irans, war aber während der gesamten Qāgārenzeit unabhängig.“¹⁵ In dieser Schreibhaltung bringt sich die in der Einleitung geschilderte *Kooptation* im Modell von Gerschewski et al. zum Ausdruck, die ambivalente, vage und skrupulöse Interpretationen nicht gebrauchen kann, sondern danach strebt, Weltdeutungen im Sinne der politischen Führung anzubieten. Die Unzähmbarkeit der *Geschichte*, verantwortet durch ihre grundsätzliche Mehrdeutigkeit, wird von Nafīsī, Ṣafā und anderen mittels der oben genannten rhetorischen Wendungen konterkariert und die Prämissen ihres Denkens so als unverrückbar und unhinterfragbar installiert. Zudem manifestiert sich hierin die Gesinnung der Historiker und ihr Verhältnis zur Leser.innenschaft, von der erwartet wird, die Deutung des Autors zu übernehmen.

¹¹ White 1986: 102.

¹² Ṣafā 1385/2006: 227.

¹³ Nafīsī 1335/1956: 215.

¹⁴ Ibid. 270 f.

¹⁵ Nafīsī 1344/1965: 21.

An anderen Stellen verzichtet Nafīṣī auf eine ausführliche Argumentation und ersetzt diese ebenfalls durch den Ausdruck „offensichtlich“ (*paidāst*). In seiner Geschichte über den post-sāsānīdischen Rebellenführer Bābak zählt er die überlieferten Namen von Bābaks Bruder auf und erwähnt als letzten: „An einer Stelle heißt es, dass sein Bruder Ishaq b. Ibrāhīm geheißen habe. Aber es ist offensichtlich, dass dies nicht richtig ist.“¹⁶

Danach endet der Abschnitt, und Nafīṣī wendet sich dem Schicksal der Töchter Bābaks am Hofe des Kalifen al-Mu’taṣim zu. Ishaq b. Ibrāhīm (t. 235/850) war der Name eines engen Vertrauten und Beraters von al-Mu’tasim¹⁷ und der Widersacher Bābaks, der nach Ansichten einiger die Hinrichtung des Bruders beaufsichtigt haben soll. Dies wird von Nafīṣī an dieser Stelle jedoch weder erwähnt noch in Zusammenhang gebracht, sondern als bekannt vorausgesetzt. Die Leser-in ist aufgefordert, gedanklich daran anzuknüpfen und selbst zu kombinieren, dass der Hingerichtete vermutlich nicht den gleichen Namen wie sein Mörder getragen haben wird. Das Verschweigen der Argumentation sowie die Voraussetzung von Detailwissen deuten darauf hin, dass die Leser-in zumindest an dieser Stelle als Person mit grundsätzlich ähnlichem Bildungshintergrund imaginiert wird. Nichtsdestotrotz wird auch hier davon ausgegangen, dass die Leser-in sich der Haltung des Autors anschließt. Die Erzählrolle und mit ihr das Verhältnis zur Leser-in gestaltet sich, wie hieraus hervorgeht, als ambivalent und hängt von dem Publikationsort ab. Das macht es erforderlich, die Erzählrollen, die die Historiker einnehmen, näher zu beleuchten.

¹⁶ Nafīṣī 1384/2005: 152.

¹⁷ EI₂, Al-Mu’taṣim Bi’llāh.

2. Die Erzählrollen

Roland Barthes konstatiert, dass

le discours littéraire comporte très rarement les signes du ‘lecteur’, on peut même dire que ce qui le spécifie, c’est d’être – apparemment – un discours sans tu, bien qu’en réalité toute la structure de ce discours implique un ‘sujet’ de la lecture.¹

Das ist im Kontext der Pahlawī-Ära nicht der Fall. Wie zu sehen sein wird, spielt die direkte Ansprache in allen besprochenen Texten bis zu einem gewissen Grad eine Rolle, und man darf annehmen, dass die Historiker sich hierin – im Zweifel nicht intentional, wenn man White folgt – an den tradierten poetischen Konventionen orientierten, insbesondere an der traditionellen Erzählperformance *naqqalī*, in der die Zuschauer·innen üblicherweise durch Ansprache in die Erzählwelt einbezogen werden. Die wiederholte Ansprache der Leser·in deutet auf eine hohe Ausrichtung auf das Publikum hin, bei der das Erzählmedium sich als Mittlerfigur zwischen der Diegese und der Leser·in begreift. Durch direkte Ansprache wird nicht nur die Leser·in einbezogen, sondern auch die Erzähler·in sichtbar, wie in einem solchen Fall das Erzählmedium auch eher geneigt ist, etwas von sich selber preiszugeben. Hierfür gibt es berühmte Präzedenzfälle, nicht zuletzt in Firdausīs *Šāhnāma*, in dem der Erzähler beispielsweise den Tod seines Sohnes beklagt. Dabashi konstatiert, dass „such personal remarks are a veritable feature of the Persian epic, where we are always conscious and aware of the person and the poet behind his magnum opus.“²

Diese Erzählkonventionen ermöglichen es auch den Historikern, die Leser·in durch wiederholte Ansprache aktiv einzubinden und eine persönlich scheinende Verbindung zu entwerfen. Ali Gheissari deutet das Phänomen in *Iranian Intellectuals in the 20th century* (1989) mit dem Ausdruck „mental bridge“ an. Solche Einschübe leisteten seines Erachtens die „production and reproduction of a tactic criterion of trust“ und erfüllten den Anspruch der Intellektuellen, sich selbst als „distinct social type“ wahrzunehmen.³ Entscheidend für das Gelingen der Verbindung zwischen Autor·in und Leser·in ist die Gleichsetzung von Autor·in und Erzähler·in. Überdies ist sie eine unabdingbare Voraussetzung dafür, dass ein Text überhaupt als historiographische Schrift rezipiert werden kann.⁴ Damit ist nicht gesagt, dass es keine Erzähler·in, sondern nur die Autor·in gäbe, da auch die

¹ Barthes 1967: 68.

² Dabashi 2019: 11. Man beachte, dass der Erzähler und der Dichter nach dieser Auffassung allerdings als miteinander identifiziert betrachtet werden.

³ Gheissari 1998: 69.

⁴ Rüth 2005: 34. In fiktionalen Texten hingegen sind sie wegen des suspendierten Wahrheitsanspruchs üblicherweise dissoziiert. Rüth 2005: 32.

Historiker.in nicht mit einer irgendwie gearteten ‚authentischen‘ Stimme spricht, sondern, wie in der Rhetorik üblich, die Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen narrativen Rollen hat, die das Erzähler.innen-Ich auszeichnen.⁵ Der Historiker Axel Rüth unterscheidet daher zwei Erzählrollen. Zum einen die Detektiv.in, ein „akribischer Spurensucher, der sich auf einen kritischen Leser“⁶ ausrichtet, und zum anderen die Mystagog.in:

Unter einem Mystagogen ist ein Erzähler zu verstehen, der besonderen Wert auf die Anschaulichkeit der von ihm rekonstruierten Vergangenheit legt. Auf die Fußnoten kann er weitgehend verzichten, da er für einen tendenziell unkritischen Leser schreibt, der die Autorität des Historikers anerkennt und sich von ihm bereitwillig an die Hand nehmen lässt, um sich in die Tiefen der historischen Vergangenheit hinab führen zu lassen.⁷

Wie sich zeigen wird, hängt es mit dem Selbstbild der Historiker zusammen, sich in spezifischen Publikationen als Mystagogen zu inszenieren, in anderen als Detektiv. Inwieweit dies gelingt, hängt einerseits davon ab, wie überzeugend der Leser.in die gewählte Plotstruktur erscheint und anderseits von der eben erwähnten Verbindung, die die Historiker durch konsequente Vergegenwärtigung der Leser.in oder ggf. des Lesens etablieren. Maßgeblich ist dabei nicht nur die Gewissheit der Historiker, der zeitgenössischen Elite anzugehören, sondern auch die Imagination der Leser.in als signifikant jünger und weisungsbedürftig oder eben als Teil des gleichen Milieus. Exemplarisch sei auf den Historiker 'Abbās Iqbāl verwiesen, der konstatiert, Gelehrsamkeit sei kein Selbstzweck, sondern vielmehr Mittel zum Zweck und darum besonders für junge Menschen von Relevanz.⁸ Das politische Klima, in dem die Texte produziert werden, kann zudem einschränkend auf die Möglichkeit der Wahl wirken, da die detektivische Erzählrolle geeignet ist, etablierte Narrative herauszufordern.

⁵ Ibid. 35. Der Unterschied zu fiktiven Texten liegt vielmehr in der unmittelbaren Verantwortlichkeit der Autor.in für die Aussagen der Erzähler.in.

⁶ Rüth 2005: 194.

⁷ Ibid.

⁸ Iqbāl 1323/1944: 8.

3. Der Detektiv in der Fachzeitschrift *Yādgār*

Im Zeitraum von 1323/1944 bis 1328/1949 gab der bereits erwähnte Historiker und Staatsmann ‘Abbās Iqbāl (t. 1334/1953) ein geisteswissenschaftliches Periodikum mit dem Titel *Yādgār* heraus. Es umfasst insgesamt 50 Ausgaben und gilt bis heute als eine der bedeutendsten Fachzeitschriften Irans.¹ Im Vorwort der ersten Ausgabe heißt es, dass Iqbāl anstrebe, der Leser.in große Männer der iranischen Vergangenheit und ihren Lebensweg vorzustellen,² womit sich die Artikel besonders eignen Heroisierungen von historischen Persönlichkeiten nachzuspüren. Sie eignen sich zudem auch besonders zur Untersuchung des Detektivhistorikers, da sie sich an ein gebildetes, dem Autor als ebenbürtig imaginiertes Publikum wandten. Außerdem machen sich die Autoren umfangreiche Gedanken über die Bedeutung von Gelehrsamkeit und die Rolle des Gelehrten in der Gesellschaft, die auch außerhalb des Periodikums wirksam waren. Diese Gedanken entwickeln sich i. d. R. aus einer universalistischen Grundannahme.

Iqbāl etwa erläutert, dass es große Gelehrte und Kritiker der alten Wissenschaften gewesen seien, die Europa aus den verdunkelten Zeiten des Mittelalters gewiesen hätten. Namentlich führt er etwa Alexander von Humboldt, Charles Darwin, Ernest Renan an. Durch die Auflistung exzessioneller Persönlichkeiten, die mit dem Ursprung der ‚wahren Wissenschaft‘ verknüpft seien, wird diese genealogisch verfolgbar gemacht und ein ideeller Stammbaum konstruiert. Iqbāl begreift sich und seine Kollegen auf dem Fundament seines universalistischen Ansatzes als Nachfolger dieser großen Männer.³ Die Auflösung von kulturspezifischer Gelehrsamkeit zugunsten eines Universalismus der Größe zeigt sich auch, wenn europäische ‚große Männer‘ durch iranische ‚große Männer‘ erhöht werden. Der Schriftsteller Șādiq Hidāyat schreibt in dem Gedicht „Qažīya Freudism“ aus *Wağ Wağ Sāhāb*:

Wir wollen einen philosophischen Abschnitt vorlegen und präsentieren, damit ihr wissen möget, dass wir uns in die Worte und Überzeugungen der Großen der Welt versenkt haben und ihre Forschung und ihre Absichten aus diesen Tiefen hervorholen.

¹ Amanat etwa bemerkt, dass die Zeitschrift „one of the most influential literary journals of modern Iran“ sei. Außerdem war das Magazin ein besonderes Anliegen von Iqbāl: Als es im fünften Jahr aus politischen Gründen eingestellt wurde, verließ er frustriert das Land und migrierte erst in die Türkei und dann nach Italien. Amanat 2008: 945.

² Iqbāl 1323/1944: 1-4.

³ Hierin offenbart sich die Vorstellung einer Zeitachsenverschiebung, in der die Iraner.innen zwar global-räumlich gleichzeitig mit den Europäer.innen leben, aber historisch-zeitlich einige Jahrhunderte zurückversetzt sind. Tavakoli-Targhi spricht in diesem Zusammenhang treffend von einer „schizochronic conception of history“. Tavakoli-Targhi 2001: 4.

Herr Sigmund Freud, der bekannte österreichische (*namsa*) Autor, schrieb Bücher von der Größe (*buzurgi*) *Hamsas*, und was er sprach, hatte vor ihm noch keiner erdacht.⁴

Der Wiener Psychoanalytiker Freud (1856-1939) gewinnt hier an Prestige, indem er mit dem Literaten Nizāmī (t. 535/1141) und Freuds Werk mit dessen Epos *Hamsa* verglichen wird.⁵ Die Verbindung, die Hidāyat zieht, besteht in Nizāmīs Reputation, dem Epos eine „lyrische Haltung und (...) psychologische[n] Untergrund“⁶ beigefügt zu haben, während seine Werke „philosophische Vertiefung und soziales Verständnis“⁷ zur Wirkung brächten bzw. ein in der „Psychologie vollendetes Bild“ entwarfen.⁸ Dies fügt sich darin ein, dass die Intellektuellen zu dieser Zeit sehr damit befasst waren, welche iranischen *literati* in Europa Wirkung entfaltet hatten. Der Historiker ‘Abd al-Husain Zarrīnküb (1301-1378/1923-1999) etwa publizierte 1326/1947 in der Zeitschrift *Suhan* einen Artikel über den Einfluss des Lyrikers Sa‘dī in Europa. Angefangen bei den ersten Übersetzungen in verschiedene europäische Sprachen, spürt er der gedanklichen Auseinandersetzung europäischer Schriftsteller und Philosophen mit dessen Dichtung nach. Dabei bringt er „Sa‘dīs Weltruhm“⁹ in Zusammenhang mit der Weltliteratur und vor allem mit dem innereuropäisch konstruierten Kanon, wobei er sich im Wesentlichen auf die Einschätzungen europäischer Literaturwissenschaftler stützt und ihre Vergleiche mit Werken von beispielsweise Horaz (t. 8 v. Chr.) verfolgt. Er konstatiert, dass einige Strömungen wie etwa die Romantik ohne den iranischen Dichter undenkbar gewesen wären.¹⁰ Bis heute sei Sa‘dī in Europa unvergessen, schließt er, denn seine „Gedanken werden niemals alt“.¹¹ Solche historischen Formen kulturellen Austauschs genossen die Aufmerksamkeit der *literati*, die darin ihre zeit-

⁴ Hidāyat 1341/1962-3: 61. Eberhard Krüger bewertet die Zuschreibung von Hidāyat als Verfasser dieser Qaṣīya als zumindest fragwürdig (Krüger 1977: 40). Als weitere Autoren kämen am ehesten der Mitherausgeber Maṣ‘ūd Farzād oder Freunde der beiden aus der literarischen Gruppe Rāb‘a in Betracht.

⁵ Die Epopöe besteht aus fünf (arab. *hamsa*) eigentlich unabhängigen Dichtungen, die erst von späteren Generationen als zusammengehörig betrachtet wurden: *Mahzan al-Asrār* (Schatzkammer der Geheimnisse), *Husrau wa Širīn*, *Lailī wa Mağnūn*, *Haft Paikar* (Sieben Bilder) und das *Iskandarnāma* (die Alexandersage). Die Werke sind spätestens seit William Jones in den europäischen Sprachen rezipiert worden. 1798 legte Joseph von Hammer-Purgstall eine Nachdichtung ins Deutsche vor, durch die *Husrau wa Širīn* Eingang in die deutsche Literatur fand. Nizāmī gilt seither auch in Europa als universale und nicht kulturspezifische Größe.

⁶ Rykpa 1959: 204.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. 203.

⁹ Zarrīnküb 1326/1947: 573.

¹⁰ Ibid. 574. Er bemerkt außerdem, dass der beschriebene Transfer der Arbeit von Orientalisten, im besonderen Falle Sa‘dīs allen voran Henri Massé, zu verdanken sei. Zarrīnküb 1326/1947: 574.

¹¹ Zarrīnküb 1326/1947: 574.

genössische Praxis gespiegelt sahen. Der *Gelehrte* und die Konstruktion seines Habitus spielten eine kritische Rolle im Denken und Arbeiten der erwähnten *literati*. Daher sollen nun die genannten zentralen Aspekte in der Geschichtsschreibung der frühen zweiten Pahlawī-Zeit anhand eines Fallbeispiels aus der einflussreichen Historikerzeitschrift *Yādgār* untersucht werden.

Fallstudie: Don Juan von Iran

Vielelleicht ist der obige Titel jenen, die mit der westlichen Literatur bekannt sind, vertraut und sie stellen sich zunächst vor, dass sich dieser Artikel mit dem berühmten Don Juan befasst, über den schon zahlreiche Fabeln und Texte geschrieben wurden. Doch tatsächlich ist es so, dass sich dieser Artikel mit einem iranischen Literaten namens Don Juan befasst, der seine Erzählungen, wie wir sehen werden, vor einigen Jahrhunderten auf Spanisch veröffentlichte und von denen es in einer anderen Sprache lange keine Spur gab. Zweifellos werden die meisten Leser·innen der Zeitschrift *Yādgār* mit den Beziehungen zwischen dem ḡafawīdischen Iran und den europäischen Staaten vertraut sein und die berühmte Reise der Gebrüder Sherley an den Hof von Shāh 'Abbās ḡafawī in Erinnerung haben.¹²

Diese Zeilen erschienen im Abānmāh 1324 / Oktober-November 1945 in der Zeitschrift *Yādgār* und sind der Anfang eines Artikels von Muhammad Hasan Ganjī,¹³ in dem er sich mit der etwa zwei Jahrzehnte zuvor von Guy Le Strange

¹² Ganjī 1324/1945: 72. *Yādgār* thematisiert die Expedition tatsächlich in einem weiteren Artikel, in dem 'Abbās Iqbāl sich in einer mehrteiligen Serie mit dem Persischen Golf beschäftigt. In dem Artikel sind mehrere Bilder abgedruckt, aber nur drei Portraits: eines von Anthony Sherley, eines von Husain 'Alī Bīk und eines von Robert Sherley, was den Stellenwert der Anekdote herausstreckt (und die gute Dokumentationslage). Das Unterkapitel *Die Gesandtschaft der Gebrüder Sherley (Safārat-i Barādarān-i Sherley)* ist außerdem das am ausführlichsten geschilderte ‚Golfereignis‘. Allerdings ist der Artikel erst 1326/1947 erschienen, also nach Ganjīs Aufsatz. Es handelt sich folglich nicht um einen Hinweis darauf, dass der Leser·in die Ereignisse bereits aus der Zeitschrift selbst bekannt sind, sondern sie werden von Ganjī offenbar für kanonisches Wissen gehalten. Iqbāl 'Abbās: *Qismatī az Māğarā-yi Ḥalīq-i Fārs* (Ein Stück Geschichte des Persischen Golfs). In: *Yādgār*, Jahrgang 4, Ausgabe 3, Abān 1326 / Oktober-November 1947, 16-40. Șādiq Hidāyat veröffentlichte 1321/1943 den Kurzgeschichtenband *Sag-i Wilgard*, der auch eine Kurzgeschichte mit dem Titel *Don Juan* enthielt. Sie berichtet von einem Mann, der von seiner Geliebten für einen Namensvetter des europäischen Frauenhelden verlassen wird. Die Figur war zu dem Zeitpunkt offenbar nicht nur ein Begriff, sondern auch von gesteigertem Interesse.

¹³ Muhammad Hasan Ganjī wurde am 21. Ḥurdād 1291 / 11. Juni 1912 in Bīrānd geboren. In Erinnerung an seine Jugend schreibt er, dass er das Lesen von Zeitungen und Zeitschriften sehr genossen habe und gerne die öffentliche Bibliothek aufsuchte (Muhaqqaq 1385/2006-07: 11), wodurch angedeutet wird, dass er sich schon in frühen Jahren durch Wissensdurst ausgezeichnet habe. Das gesamte Leben in den Dienst der Bildung zu stellen, ist ein typisches Element in der Selbstdarstellung der *literati*. Besonders gilt dies für die Kindheit, aber auch für das Alter, in dem man sich üblicherweise mannigfaltiger Hürden (wie beispielsweise Blindheit) ausgesetzt sieht, weswegen sich der intrinsische

publizierten englischen Übersetzung der *Relaciones* von Don Juan von Persien befasst. Dabei handelt es sich um den Reisebericht eines ḡafawīdischen Höflings, der der Entourage eines von Ṣāḥ ‘Abbās dem Großen (978-1038/1571-1629) entsandten Diplomaten angehörte. Der von Ganġī geschickt gewählte Auftakt seines Artikels *Don Juan von Iran* (*Dūn Žūan-i Irān*)¹⁴ spielt mit der Neugier der Leser·in, stößt sie dazu an, ihr eigenes Leseverhalten zu beobachten und spricht die Vermutung aus, dass diese in der Erwartungshaltung, etwas über eine europäische, literarische Figur zu erfahren, mit dem Lesen begonnen habe. Stattdessen werde sie nun aber mit einer iranischen, historischen Persönlichkeit konfrontiert. Indem Ganġī diese – vermeintliche oder tatsächliche – Erwartungshaltung aufgreift, macht er sich zum Komplizen seiner Leser·in und verortet sich mit ihr in einem Milieu, das Zugriff zu fremdländischer Literatur und einen exklusiven Bildungshintergrund vorzuweisen hat. Die enttäuschte Erwartung der Leser·in, nun doch nichts über

Drang und die exzessionelle Hingabe besonders gut hervorheben lassen. In Teheran studierte Ganġī am Lehrerkolleg (*dār al-mu’alāmin-i ‘ālī*) Geschichte und Geographie. Zwei seiner Dozenten, erinnert er sich, haben einen bleibenden und formenden Eindruck auf ihn hinterlassen: der eine war sein Geschichtslehrer ‘Abbās Iqbāl und der andere der Geograph Maṣ‘ūd Gihān (*Saḥāb* 1389/2010-11: 54). An solchen Hinweisen zeigt sich die Bedeutung der Vernetzung für die Historiker, die sich weiterhin nicht an Institutionen, sondern bestimmten Persönlichkeiten festmachte. Als bester Schüler seiner Klasse erhielt er die Möglichkeit, seine Studien in Europa fortzusetzen und ging wegen seiner guten Englischkenntnisse an die Victoria Universität in Manchester, wo er sich im Fach Geographie einschrieb. Im Anschluss an seine Rückkehr nach Iran arbeitete er als Dozent an der Uni Teheran, wo er half, die Strukturen des Faches auszubauen, überhaupt Geographie als eigenständige Disziplin an der noch jungen Universität zu etablieren. Seiner Karriere stand jedoch letztlich der fehlende Doktortitel im Weg (*Muhaqqaq* 1385/2006-07: 19), weswegen er sich an der Clark Universität in Worcester, Massachusetts einschrieb, wofür er erneut ein Stipendium erhielt. Zwischen 1331/1952 und 1333/1954 absolvierte er dort sein Promotionsstudium in Geographie. Die Universität war bekannt für das Fach und zog Student·innen aus allen Ländern an. Aber nicht nur hinsichtlich der Erweiterung seiner fachlichen Kompetenzen und der Erfahrung, in einem internationalen Umfeld studieren zu können, sondern auch aus karrieristischer Perspektive sei es die richtige Entscheidung gewesen, bemerkt er in seinen Memoiren: Im Anschluss an seine Rückkehr nach Iran wurde er zunächst Assistent des Lehrstuhls und fünf Jahre später selbst auf den Lehrstuhl berufen und schließlich zum Direktor seiner Fakultät (*dāniškada-yi adabiyāt-u ‘ulūm-i insāni*) ernannt (*Muhaqqaq* 1385/2006-07: 21). Wegen seiner Anstrengungen in seinem Fachbereich bezeichnen ihn seine Kolleg·innen heute als den Vater der Geographie Irans, und so sei zu Recht, urteilt sein Biograph Mahdi Muhaqqaq, auf dem Gelände der Universität Kīš eine Statue von ihm neben 14 großen Persönlichkeiten (*pīskiswat*) anderer Fächer aufgestellt worden (*Muhaqqaq* 1385/2006-07: 58). Solche Statuen, wie sie für Ganġī und seine Kollegen aufgestellt wurden, aber auch Bezeichnungen wie Vater der Geographie Irans, die bis in die Gegenwart der Islamischen Republik virulent sind, verdeutlichen, wie erfolgreich man damit war, den *Gelehrten* als heroische Figur zu etablieren.

¹⁴ Ganġīs Entscheidung, Don Juan mit *žā’* zu transkribieren anstatt mit *hā’*, deutet darauf hin, dass er mit der spanischen Aussprache nicht vertraut war und sich daher an einem englischen J orientierte.

den fiktiven Don Juan zu erfahren, wird durch diesen rhetorischen Kunstgriff nicht nur kompensiert, sondern in Interesse an einem iranischen Gegenstand umgemünzt, mit dem sich die Leser-in von *Yādgār*, so wie Ganjī sie imaginiert, ebenfalls auskenne. Der Blick auf das vermeintlich Europäische wird damit überraschend zum Blick auf das Eigene¹⁵ und weist auf die Verschränkungen dieser Lebenswelten hin.

Diese Haltung zur Leser-in verweist auf die Vernetzung von Editor, Leser-innengemeinschaft und Autoren-gemeinschaft. Denn als einstiger Schüler des Herausgebers Iqbāl veröffentlichte Ganjī gelegentlich Artikel in *Yādgār*.¹⁶ Er selbst behauptet in der Rückschau, seine Artikel seien methodisch und thematisch innovativ und richtungweisend für die nachfolgende Forschung gewesen.¹⁷ Der Wissenschaftler macht nicht nur stolz seine ersten Erfolge als junger Akademiker deutlich, sondern rekuriert auch auf den Anspruch, den *Yādgār* erhob: neue Themen, neue Methoden und internationale Reputation. Die Zeitschrift verstand sich als Teleskop in die Welt, und Ganjīs Buchbesprechung, mit der er seine Englischkenntnisse kapitalisieren konnte, passte damit hervorragend in das Konzept. Don Juan bot zudem mit seiner Reise nach Europa eine Identifikationsfläche für den teils im Ausland ausgebildeten Wissenschaftler. Der Herausgeber der *Relaciones*, Guy Le Strange,¹⁸ hatte bereits einige Zeit zuvor in Iran Widerhall gefunden und der Artikel versprach daher, auf das Interesse der Leser-innenge-

¹⁵ Zum Begriff des Eigenen und Anderen bzw. Fremden und Vertrauten siehe Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York, 2005.

¹⁶ Neben dem hier besprochenen beispielsweise einen über seine Heimatstadt Bīrğānd im Jahre 1325/1946. Ganjī 1325/1946: 54-63.

¹⁷ Muhaqqaq 1385/2006-07: 44.

¹⁸ Der britische Orientalist Guy Le Strange (1855-1933) ist besonders bekannt für die Erforschung der vormodernen Geographie, für die er unter seinen Zeitgenossinnen breite Anerkennung genoss, obwohl er nicht an einer Universität studiert hatte. Zu nennen ist hier *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, das 1905 in Cambridge erschien. Dort wurde ihm 1913 auch ein Ehren-M.A. verliehen, und er pflegte engen Austausch mit Edward Browne (1862-1926). Zwar war er Autodidakt, doch hatte ihm seine Herkunft diverse Reisen ermöglicht, etwa in jungen Jahren nach Paris, wo er die führenden Orientforscher seiner Zeit kennenerlernte, und später einen dreijährigen Aufenthalt in Iran (1877-1890). Im Anschluss an diese Reise veröffentlichte er 1882 eine Übersetzung von Fath-‘Alī Ahundzādās Satire *The Vazír of Lankurán mit dem Untertitel A Persian Play: A Text-Book of Modern Colloquial Persian for the Use of European Travellers, Residents in Persia, and Students in India*, was Clifford E. Bosworth als Hinweis darauf deutet, dass Le Strange stets die praktischen Aspekte seiner Arbeit im Auge behalten habe (El, Guy LeStrange), aber auch sein Interesse an Reiseberichten aufzeigt. Neben den *Relaciones* (1926) übersetzte er noch einen Reisebericht aus dem Spanischen: *Embassy to Tamerlane, 1403-1406* (1928), der einen kastilischen Botschafter nach Zentralasien führt.

meinde zu stoßen. So hatte Ahmad Kasrawī¹⁹ 1305/1925 für die Zeitschrift *Āyanda Le Stranges Opus Magnum The Eastern Lands of the Caliphate* (1905) rezensiert. Wie die Überschrift *Peinliche Genauigkeit und Kleinlichkeit* schon andeutet, durchsucht er in der Besprechung Le Stranges Text nach Fehlern. Als Anlass hierfür gibt er den Wunsch eines Studenten an, Le Stranges Werk ins Persische zu übersetzen, was Kasrawī zwar begrüßt, weil das Buch „gut und gelehrig“²⁰ sei, doch für noch sinnvoller erachte er es schlechterdings, wenn jener Student seine eigene Forschung betreibe, um auf diese Weise die Fehler Le Stranges zu korrigieren.²¹ Die Rezension zielt damit weniger auf Le Strange, als sie vielmehr Kasrawīs iranische Kollegen mahnt, sich nicht ausschließlich auf europäische Wissenschaft zu verlassen und sich auf dieser auszuruhen, sondern stattdessen Vertrauen in die eigene Forschung zu entwickeln.²² Ganjī bespricht noch Jahrzehnte später in seinem Werk zur Geschichte der Disziplin Geographie in Iran ebenfalls Le Stranges Buch. Dort hält er es für das „beste und tauglichste über die historische Geographie“²³ des Vorderen Orients. Le Stranges Werke sind nach Ansicht Ganjīs deshalb von Bedeutung, weil weder vor noch nach diesem Gelehrten (*dānišmand*) weder iranische noch ausländische Wissenschaftler·innen mit solch einer Geduld, wissenschaftlichen Gelehrsamkeit (*sawād-i ‘ilmī*) und akademischer Tiefe (*umq-i tafahhus*) auf dem Gebiet der historischen Geographie gearbeitet haben.²⁴ Obzwar es eine Gruppe von Wissenschaftler·innen gebe, die das Buch schmähten, nachdem sie *The Eastern Lands of the Caliphate* detailliert (*‘amīqan*) studierten und sehr erhellende (*rūšankunanda*) und kluge (*sawadmand*) Kritikpunkte vorgebracht hatten, könne niemand, der sich für das Thema interessiere, dieses Buch außer Acht lassen.²⁵ Es zeige eben jene Fehler, die in vielen Werken der westlichen Orientalist·innen sichtbar werden, und Ganjī wolle diese Fehler nicht verteidigen, aber dennoch die wissenschaftlichen Leistungen und das Verdienst Le Stranges sowie seines Übersetzers Muhammād ‘Irfān würdigen.²⁶ Der explizite Hinweis auf den iranischen Übersetzer und seine Erwähnung in der Würdigung von Ganjīs Seite deuten auf die Imagination transnational-kollegialen Handelns in der Wissenschaft hin. Er

¹⁹ Der Historiker und Jurist wurde 1269/1890 in Tabriz als Sohn eines Händlers geboren. Gemäß der Familientraditon sollte er Kleiker werden, brach im Laufe seiner Ausbildung jedoch mit religiösen Vorstellungen.

²⁰ Kasrawī 1305/1925: 614.

²¹ Ganz wie oben bereits Ganjī stellt auch Kasrawī sich seine Leser·in als Abonnent·in der Zeitschrift, also regelmäßige Leser·in vor. Vgl. Kasrawī 1305/1925: 613.

²² Ibid.

²³ Ganjī 1380/2001-02: 224.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. 225.

²⁶ Ibid. 226.

artikuliert damit nicht nur Wertschätzung für die allgemeinen Verdienste der Übersetzertätigkeit, die Kasrawī zwar nicht bestreitet, aber auch nicht weiter beachtet, sondern lehnt auch eine Vorstellung von Hierarchien zwischen europäischen und iranischen Wissenschaftler*innen ganz in dem von Kasrawī intendierten Sinne ab.

Es ist allerdings davon auszugehen, dass sogar die meisten Leser*innen einer Zeitschrift wie *Yādgār* keinen Zugriff auf englischsprachige Bücher hatten.²⁷ Daher dürfte Gangīs Präsentation dieses Werks stark meinungsformend für den Leser*innenkreis gewesen sein. Überhaupt war es ein Anliegen der iranischen Intellektuellen in der ersten Hälfte des 14./20. Jahrhunderts, durch das Zeitungswesen die öffentliche Meinung zu prägen²⁸ – ein Umstand, der die Darstellung der Ereignisse um Don Juan-i Irān und die Auswahl seiner Übersetzungen als besonders bedeutsam vermuten lässt. Scot Aghaie konstatiert bezugnehmend auf die Geschichtsschreibung der Islamischen Republik, dass die andauernde Edition von Primärquellen und das Zusammenstellen von Kompilationen als wesentliche Arbeit der historischen Wissenschaften auch politisch begründet sein könne. In einem restriktiven Umfeld böten die Primärquellen die Möglichkeit, sich hinter diesen zu verstecken bzw. mittels des Zitats eine Distanz zwischen Text und Editor*in zu unterstellen, da sie sich vermeintlich auf die Wiedergabe von Fakten beschränkten. Tatsächlich begünstigten die Historiker*innen aber bereits durch die Wahl des Themas, ferner durch die Wahl der Dokumente und schließlich durch das Arrangement der Texte die erzählte Geschichte.²⁹ Dass übersetzte Texte unabhängig von den ursprünglichen Texten stehen und sogar konträr zur Intention des Autors politische Wirkung entfalten können, hat Hamid Dabashi am Beispiel von James Moriers *Hajji Baba of Ispahan* und dessen Übersetzer Mīrzā Ḥabib Isfahānī gezeigt.³⁰ Diese Beobachtung lässt sich auf die iranischen Historiker der Pahlawī-Zeit anwenden und gilt über die staatliche Zensur hinaus im besonderen Maße für die Übersetzungen von Arbeiten europäischer Historiker, da die Auseinandersetzung mit diesen, wie oben ausgeführt, maßgeblich für das Selbstverständnis der iranischen Autoren war. In dem an die *Introduction* angelehnten Reisebericht und in den übersetzten Textausschnitten wird daher der Überlegung nachgespürt, dass sich jede Mimesis bei genauerer

²⁷ Abrahamian schreibt, dass die am meisten verbreitete Fremdsprache im Parlament Französisch war – mit 35 Abgeordneten, die sie beherrschten (Abrahamian 2008: 67). Erst ab den 1960er Jahren verbreitete sich Englisch (Amanat 2008: 868). Auch gebildete Leser*innen werden folglich überwiegend auf persischsprachige Literatur beschränkt gewesen sein.

²⁸ Ghahari 2001: 3.

²⁹ Scot Aghaie 2010: 259-62.

³⁰ Dabashi 2019: 160-172.

Analyse als verzerrt erweist. Hier soll nun gezeigt werden, welche Auswirkungen die Übersetzungsleistung auf historiographische Texte sowie ihre Erzähl- und Heroisierungsstrategien nach sich zieht. Dies ist besonders bedeutsam, da Übersetzungen einen maßgeblichen Teil der oft kompilatorischen Werke der Historiker darstellen. Die Herangehensweise bietet folglich die Möglichkeit, einen Überblick über Ganğīs Arbeitsweise zu verschaffen, die exemplarisch für die Arbeitsweise seiner Zeitgenossen steht. Dabei werden ausgewählte Textabschnitte mit denselben Passagen aus Ganğīs Quelle verglichen und in den Kontext des gesamten Textes gesetzt.

Der Artikel *Don Juan von Iran* befasst sich mit einer diplomatischen Reisegesellschaft, die sich von Iran nach Europa aufmachte. Initiiert wurde sie von dem Engländer Sir Anthony Sherley (1565-1635), der im Jahre 1007/1599 gemeinsam mit seinem Bruder Robert Sherley (1581-1628) und weiteren Engländern in Iran eintraf. Zwar hatte er keinen Auftrag von Königin Elisabeth, stellte sich aber in ihrem Namen dem Schah vor und erreichte damit, dass er eine Delegation des Schahs in die Königreiche Europas geleiten sollte. Šāh ‘Abbās, der großes Interesse am Aufbau von diplomatischen Beziehungen mit den Königreichen des Westens zeigte, ernannte einen Botschafter mit dem Namen Ḥusain ‘Alī Bik sowie dessen Entourage, darunter auch Ulūg Bik p. ‘Alī Bik, den später zum Christentum konvertierten Don Juan-i Irān. Ganğīs Artikel orientiert sich zwar stark am Wortlaut von Le Stranges *Introduction*, verknüpft dessen Darstellung jedoch, was teils zu deutlichen Sinnverschiebungen führt. Unerwähnt bleibt etwa ein für Ulūg Bik's Taufe mittelbar bedeutendes Ereignis, das sich zu Beginn der Rückreise nach Iran ereignete: Ganğī verschweigt, dass der Mulla, „as one might say, the ambassador's travelling chaplain“³¹ wie Don Juan selbst erklärt, der die Reisegesellschaft laut Le Strange begleitete, damit die Muslime „walked in the path of Moslem orthodoxy“³² von einem „fanatic Spaniard“³³ wie Le Strange weiter urteilt, ermordet wurde. Ulūg Bik, den späteren Don Juan, schickte man in dieser Angelegenheit alleine zurück zum spanischen König, um Gerechtigkeit zu fordern, wo er dann konvertierte.³⁴ In dem von Le Strange übersetzten Text urteilt Don Juan, der Täter, der den Nachfahren des Propheten Muḥammad ohne Provokation und grundlos erstochen habe, sei von „insolent temper“ gewesen, „lacking bowels of compassion“³⁵. Der von Le Strange unterstellte religiöse Fanatismus als Tatmotiv gibt also zumindest der Text nicht her (auch wenn man sicher davon ausgehen kann, dass Don Juan ohnehin keinen christlichen Fanatiker in einem Werk beschworen hätte, das „his Most

³¹ Le Strange 1926: 297.

³² Ibid. 8.

³³ Ibid. 9.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. 297.

Catholic Majesty³⁶ gewidmet ist). Ganjī ignoriert den Vorfall jedoch vollständig, und bedenkt man, dass zuvor bereits Konflikte zwischen Sir Anthony und Ḥusain ‘Alī Bik von Ganjī knapp gehalten und stark bedauert wurden,³⁷ liegt der Schluss nahe, dass dem Geographen daran gelegen war, eine harmonische Reise, mithin eine harmonische Begegnung zwischen den Kulturen zu schildern. Die Konversion von Ulūg Bik führte Le Strange zufolge auch zu einigen Verwerfungen innerhalb der iranischen Reisegruppe, die von Ganjī nicht erwähnt werden.³⁸ Der Konvertit verbrachte den Rest seines Lebens in Europa, wo er 1013/1605 von einem Spanier ermordet wurde. Die von Le Strange geschilderten, besonders unschönen und ehrrührigen Umstände seiner Ermordung werden von Ganjī wiederum verschwiegen.³⁹

Nicht nur die Ermordung, sondern auch die Arbeit am Manuskript ist bei den beiden Historikern unterschiedlich dargestellt. Das ursprüngliche Buch *Rūwāyāt*, das von Don Juan-i Irān erhalten geblieben ist, erläutert Ganjī, sei auf Spanisch, in elegantem und poetischem kastilischem Dialekt verfasst und es sei offensichtlich, dass Ulūg Bik nicht persönlich dieses Spanisch verfasst habe:

Sein Freund Alfonso Remón, der in der Einleitung des Buches [nicht die *Introduction*] benannt wird und sich dort zu den engen Freunden Don Juans zählt, gibt, nachdem er zunächst Ulūg Bik für seine Gelehrsamkeit in der Geschichte, Geographie sowie den Sitten und Bräuchen Irans preist, an, dass er zur Unterstützung von Ulūg Bik sein Buch, das ursprünglich auf Persisch geschrieben worden war, Seite für Seite in poetisches Kastilisch übersetzt hatte. Aus dem Vorwort wird auch deutlich, dass er [Ulūg Bik] seit Beginn der Reise ein Tagebuch geführt hat, um Šāh ‘Abbās bei seiner Rückkehr berichten zu können, was er gesehen und erlebt hat, und es wird deutlich, dass Ulūg Bik diese Aufzeichnungen mündlich vortrug und Remón diese ins Spanische übersetzte.⁴⁰

Liest man den gleichen Passus aus der *Introduction* von Le Strange, die zweifellos von Ganjī herangezogen wurde, als er den obigen Abschnitt verfasste, fallen einige wichtige Auslassungen und Umformulierungen ins Auge, die eine völlig andere Bewertung nach sich ziehen:

Of the book of the *Relaciones* and how it got itself written, something must now be said. The work, as judged by competent critics, is composed in excellent Castilian, and Uruch Beg, as he then was called, had come to Spain at the close of 1601 knowing

³⁶ Ibid. 35.

³⁷ Ganjī 1324/1945: 75.

³⁸ Le Strange 1926: 301-4.

³⁹ Le Strange schreibt in der *Introduction*: „On the 15th of May of 1605, when still resident in Valladolid, he was involved in a scuffle with the men attending a law officer, an Alcalde de Corte, and in the brawl he came to be stabbed, cut down and killed. To spare embarrassing questions his body was then and there flung into a desolate gulley near the capital, where, as reported, it was eaten by the town dogs.“ Le Strange 1926: 10.

⁴⁰ Ganjī 1324/1945: 75.

no Spanish to speak of. The *Aprobación* to print is dated February 1604, and Señor Cotarelo is of opinion that during the previous two years Uruch Beg, now become Don Juan, was unlikely to have learnt Spanish enough to have composed it. How the book was produced is explained in a letter prefixed to the text of the *Relaciones*, in which the Licentiate Alfonso Remón, who states that he is an intimate friend of Don Juan's, introduces the book to the special notice of the Royal Chaplain and Almoner, Don Álvaro de Caravajal. This ecclesiastic had superintended the conversion of Don Juan in 1602, and had baptized him by royal command in the Palace Chapel at Valladolid. Remón, after praising his new friend, as a man well educated in accordance with eastern standards, stating further that his knowledge of the history and geography of Persia was astonishingly profound, continues that he, Remón, had recently been helping Don Juan to compose in Castilian the work following, translating it page by page from the original draft which Don Juan had written out in Persian. Now in the penultimate chapter of his *Relaciones* Don Juan has taken occasion to tell us that from the moment when he left Isfahan he had carefully kept his Diary, and daily had noted down during the long journey all incidents that had seemed to him of interest; in order, as he adds, that when he should return home to Persia this Diary might be presented to Shah 'Abbas and copied out for the instruction of his countrymen. This Diary, of course, had been kept in Persian, as indeed Remón mentions incidentally, adding that for many months after coming to Spain Don Juan was quite incapable of writing Spanish.

Während Ganjī das Bild einer Freundschaft zwischen zwei Männern entwirft, die sich auf Augenhöhe begegnen und einen gelehrten Austausch pflegen, geht Le Strange offenbar von einer klaren Hierarchie aus und weist eindringlich darauf hin, dass es dem iranischen Konvertiten unmöglich gewesen sei, in dieser kurzen Zeit überhaupt Spanisch zu lernen. Bereits der erste Satz des Passus legt Zeugnis über diese mahnende Haltung ab und stellt klar, dass in Le Stranges Augen seine folgenden Ausführungen den Wert des Textes und mithin die Leistung des Autors Don Juan einschränken. Da Le Strange den erwähnten Brief von Alfonso Remón an Don Álvaro de Caravajal (den Hofkaplan des spanischen Königs und der Königin) nicht ebenfalls übersetzt hat, konnte Ganjī nicht darauf zugreifen und sich ein Bild von dessen Wortlaut machen,⁴¹ doch der Ton deutet an, dass Le Strange eine mögliche Unsterblichkeit Don Juans, wie sie Ganjī postuliert, wenn überhaupt der mühevollen Arbeit seines Freundes Remón zu verdanken hätte. Dem an der zitierten Stelle nachgeschobenen Hinweis Ganjīs, dass Don Juan Remón den Text mündlich vorgetragen habe, geht bei Le Strange eine längere Beweisführung vorweg, mit der er die vielen Fehler in

⁴¹ Es ist nicht allzu vermessen davon auszugehen, dass Le Strange tatsächlich stark interpretierend eingegriffen habe dürfte, wenn man sich die Beschreibung der Ereignisse um die Ermordung des Faqīh Amīr vor Augen hält. Im Vorwort zu *The Land of the Eastern Caliphate* schreibt Le Strange, dass „a work almost entirely composed from eastern sources, many errors will doubtless be found“ (Le Strange 1930: vii), was doch stark an Remóns (angeblichen) Hinweis auf Don Juans passable Bildung nach „eastern standards“ erinnert. Ein Blick auf den Brief wäre sicher interessant.

der Orthographie der Ortsnamen erklären möchte.⁴² Zwar erwähnt Ganjī diese Fehler an anderer Stelle,⁴³ an dieser lässt er sie jedoch unerwähnt, obwohl so gar nicht nachvollziehbar ist, woran eigentlich ‚deutlich‘ wird, dass es sich um einen mündlichen Vortrag gehandelt haben müsse. Durch die Auslassung tritt allerdings das gleichzeitige Arbeiten an dem gemeinschaftlichen Buchprojekt in den Vordergrund.⁴⁴ Insofern es bei einer Übersetzung ja durchaus möglich ist, sich sukzessive Einzelarbeit vorzustellen, trägt Ganjīs Formulierung zur Vision eines lebendigen Austauschs zwischen den beiden Männern bei. So übernimmt er auch wörtlich Le Stranges Ausdruck ‚Seite für Seite‘, der durch den veränderten Kontext freilich ganz anders zur Geltung kommt. Da bei Ganjī die sprachliche Leistung Remóns im Vordergrund steht – betont er doch, dass das Kastilische sogar poetisch gewesen sei –, verweist der Ausdruck mithin auf die mühevoll Kleinarbeit des Übersetzungsprozesses, die auch eine implizite Auszeichnung von Don Juans Original darstellt. Denn offenbar befanden seine Zeitgenossen ihn für wert, diese Arbeit ‚Seite für Seite‘ durchzuführen. Le Strange hingegen hält Don Juans Vorarbeit lediglich für einen „draft“,⁴⁵ und das mühevolle Seite-für-Seite-Abarbeiten ist bedingt durch eben jene Unfertigkeit. Beim Schreiben der *Rūwāyāt* haben die beiden – nämlich Remón und Don Juan, die bei Ganjī wieder als Partner auftauchen, während Le Strange weiterhin davon ausgeht, dass dieser Teil im Wesentlichen von Remón verfasst wurde⁴⁶ – nach Ansicht des englischen Übersetzers sehr viel Gebrauch von einem Buch gemacht, das von Giovanni T. Minadot verfasst wurde. Der italienische Historiker hatte zuvor ein Buch über die osmanisch-iranischen Kriege veröffentlicht. Ganjī hingegen geht weiterhin davon aus, dass der Teil über die iranische Geschichte auf Don Juans Kenntnissen gründe.⁴⁷ Der Einwurf, dass an dieser Stelle explizit die Ansicht des englischen Übersetzers vorgetragen werde, kreiert eine gewisse Distanz, die strittig erscheinen lässt, wieviel Gebrauch Don Juan und sein Freund von dem Werk wirklich

⁴² Le Strange 1926: 12.

⁴³ Ganjī 1324/1945: 76.

⁴⁴ Wie freilich auch die verschiedenen Wissenschaftstraditionen, die zu einer sich unterscheidenden Imagination des wissenschaftlichen Betriebs führen. Für die islamischen Kulturen ist in diesem Zusammenhang insbesondere die *īgāza* zu nennen. Dabei handelt es sich um eine Lehrerlaubnis, die vergeben wird, nachdem der Student dem Lehrmeister das bei ihm Gelernte fehlerfrei mündlich vorgetragen hat.

⁴⁵ Diese Zusammenarbeit erinnert an ein weiteres berühmtes Paar, nämlich Ibn Battūta, den Weltreisenden des 8./14. Jahrhunderts, und Ibn Ğuzayy, seinen Sekretär, dem er die Arbeit diktierte. Die Methode des Diktats war nicht nur beim Abfassen von Reiseberichten, sondern im Kontext islamischer Gelehrsamkeit überhaupt verbreitet. EI₃, Ibn Battūta.

⁴⁶ Le Strange 1926: 13.

⁴⁷ Den zweiten in der *Introduction* erwähnten Historiker Giovanni Botero streicht Ganjī hier wie auch im Folgenden.

gemacht haben. *Ganğī* konstatiert, durch die Ergänzungen von Don Juans eigenen Erfahrungen und die über ihn tradierten Berichte von betagten Isfahaner·innen enthalte das Buch Informationen, die man in Geschichtsbüchern sonst selten zu lesen bekomme. Auch hier verändert *Ganğī* wieder den Wortlaut, der sich sonst nah an der *Introduction* bewegt, empfindlich, schreibt Le Strange doch: „Don Juan, however, has here and there added a few details of interest from personal recollections of his native land.“⁴⁸

Ganğī Interesse an *Ulûg Bik* bzw. *Don Juan-i Irân* macht sich daran fest, dass dessen Reisebericht ein frühes Gegenstück zu den europäischen Reiseberichten jener Zeit war und so betont er, dass der Autor durch das Buch unsterblich (*ğawidân*) wurde. *Ganğī* unterscheidet dabei zwei Felder, in denen dieser Bericht von Relevanz ist. Zum einen sei das Buch aus Sicht der iranischen Geschichte von Bedeutung, da der Verfasser an den meisten Kriegen zwischen Iran und dem Osmanischen Reich beteiligt gewesen sei und seine Erfahrungen und Beobachtungen in dem Reisebericht niedergeschrieben habe. Zum anderen sei es aus globalgeschichtlicher Perspektive von Bedeutung, da die Gedanken eines Iraners, der die Welt und einen bedeutenden Teil von Europa gesehen und bereist habe, darin zum Vorschein kommen. Daher erachtete er diesen Reisebericht als den bedeutendsten Reisebericht seiner Zeit nach dem von Marco Polo⁴⁹ und Magellan.⁵⁰ In diesen Ausführungen wird nun deutlich, dass sich auch *Don Juan* bereits in explizit zwei Bedeutungszusammenhängen bewegt haben soll, nämlich einem nationalen und einem internationalen, wie es bereits für die zeitgenössischen *literati* gezeigt wurde.

Ganğī bietet „der verehrten Leser·in [darüber hinaus] einige Ausschnitte aus diesem wichtigen historischen Buch“, die im Gegensatz zu den zum Teil wörtlich übersetzten Passagen aus Guy Le Stranges Einleitung als direkte Übersetzungen markiert sind, allerdings ebenfalls Kürzungen und Änderungen enthalten. Die Zitate sind von *Ganğī* sorgsam gewählt, größtenteils aus der Mitte der Kapitel gegriffen oder Puzzleteile aus mehreren Abschnitten von Don Juans Text. Die Wahl dieser Zitate erweist sich bei näherer Betrachtung als politisch bedeutsam.

Ein Textabschnitt etwa behandelt „den Stil der iranischen Regierung und Staatsbildung“.⁵¹ Dies ist ein Hinweis darauf, wie zentral der Gedanke an den Staatsbau in den 1320er/1940er Jahren war. Der wesentliche Aspekt

⁴⁸ Le Strange 1926: 13.

⁴⁹ Diese unverhohlene Bewunderung für Marco Polo steht in deutlichem Kontrast zu Ğalāl Āl-i Ahmads späterer Einschätzung, der christliche Händler sei nur zu den Mongolen gereist, um diese zum gemeinsamen Krieg gegen die Muslime aufzuwiegeln. Āl-i Ahmad 1339/1960: 71.

⁵⁰ Das sieht auch *Don Juan-i Irân* selbst so.

⁵¹ *Ganğī* 1324/1945: 78.

dieses Passus ist jener der Beratung und eng verknüpft mit den politischen Ereignissen der 1320er/1940er Jahre. Ganjī übersetzt:

Um Iran beschützen und regieren zu können, hält der Schah immer Rat mit den Adligen (*nuğbā*) Irans. Er bespricht alle persönlichen und staatlichen Fragen mit ihnen, seien es Angelegenheiten des Krieges oder der Gerichtsbarkeit, und dies sind die beiden wichtigsten Angelegenheiten in Iran.⁵²

Die Beratung und der Berater sind zentrale Bausteine in der Erzählung über königliche Herrschaft. Der Archetyp des weisen Beraters ist der auch historisch überlieferte Gelehrte Buzurgmehr, der im zweiten Teil von Firdausīs *Šāhnāma* eine entscheidende Rolle in Kisrā Nūšīn-Rawāns Herrschaft einnimmt. Dick Davis notiert, dass „much of Ferdowsi's account of Kesra's reign consists of Bozormehr's advice on how to rule“⁵³ Zahlreiche Geschichten ranken sich um die Figur, in denen sie den Ruhm Irans und seines Schahs mehrt.⁵⁴ Der Gedanke der Beratung taucht auch in anderen historiographischen Schriften auf und avancierte über die Jahrzehnte zum festen Baustein beim Erzählen über politische Strukturen. Das gilt bereits für das akademische Milieu der Zeitschrift *Yādgār*, in der 'Abbās Iqbāl konstatiert, dass kein Mann, wie erfahren er auch sein möge, ohne Rat auskomme und dies entsprechend besonders für die Staatsführung zu gelten habe. Denn Rat diene dazu, von der Lebenserfahrung anderer zu profitieren und ungewisses Terrain festen Schrittes zu beschreiten.⁵⁵ Auch der Parlamentarier Ḥasan Pīrniyā hält es, wie bereits erwähnt, für eine zentrale herrschaftliche Aufgabe, kluge und weitsichtige Männer in das eigene Umfeld zu befördern, um so von ihrem Rat zu profitieren.⁵⁶ Nafīsī pflichtet ihm darin bei, beispielsweise wenn er es Fath 'Alī Šāh als gravierendes Versagen ankreidet, dass er sich mit niemandem im Land beraten habe.⁵⁷ Noch in den Mono-

⁵² Ibid. „The method of government of the Persian kings being peculiar, we shall treat of the affairs of this kingdom in some detail in order to make the matter perfectly clear. The king of Persia for his support and guidance always has recourse to his nobles, this both for the service of his person, and for the government of the state in all affairs, both those pertaining to the administration of justice and to the conduct of war, and these two are the matters which in Persia take precedence over all others.“ Le Strange 1926: 45.

⁵³ Davis 2016: 801. Buzurgmehr gelangt noch als Heranwachsender an den Hof, nachdem der Schah im Schlaf einen Traum hatte, den ihm niemand erklären konnte. Er lässt im ganzen Land nach einem kundigen Deuter suchen. Schließlich wird durch einen Zufall der junge Buzurgmehr angetroffen, der mit Hingabe an seinen Studien sitzt, und als er hört, wonach gesucht wurde, angibt, er könne den Traum des Königs deuten. Er wird an den Hof gebracht, wo er Kisrās Gunst gewinnt und sein Wesir wie engster Vertrauter wird. Im Rahmen eines diplomatischen Austauschs mit dem indischen Hof errät Buzurgmehr die Regeln des Schachspiels und ersinnt im Gegenzug das Spiel *nard*.

⁵⁴ Davis 2016: 806-11.

⁵⁵ Iqbāl 1323/1944: 1.

⁵⁶ Vgl. diese Arbeit Teil I, *Der Schah als Nukleus des starken Staates*, p. 63-69.

⁵⁷ Nafīsī [1335]/1956: 57.

graphien des Staatsverlags, die im Zuge der Bildungsevolution während der 1350er/1970er Jahre entstanden sind, schreibt der Historiker 'Abbās Parwīz, dass der Schah zur Zeit der Parther ein Beraterremium aus Magiern und anderen großen Männern hatte.⁵⁸ Gute Berater zu wählen, bleibt also über die Jahrzehnte hinweg als Merkmal legitimer Herrschaft erhalten und wandelt sich von oppositioneller Mahnung zu einem festen Bestandteil des monarchistischen Narrativs. Als entscheidend hat hier zudem die starke Identifikation des *Gelehrten* mit der Figur des Beraters zu gelten, die bereits im Archetyp zusammenfallen. Der politische Aktivismus der hier vorgestellten *literati* und ihre enge Verzahnung mit den staatlichen Institutionen, in denen sie teils führende Positionen einnahmen,⁵⁹ schlug sich auch in ihrem geschichtswissenschaftlichem Schaffen nieder und ist im politischen Klima der Ersten Pahlawī-Zeit bzw. frühen Zweiten Pahlawī-Zeit noch in mindestens latent oppositionellen Kontexten verortet.⁶⁰ Die Auswahl des eben zitierten Passus kann in diesem Zusammenhang als Hinweis sowohl an die Leser-in als auch an die Dynastie verstanden werden, der iranischen *milliyat* nicht untreu zu werden, indem die (angeblich) tausendjährigen herrschaftlichen Institutionen wie etwa die Beratung missachtet werden.

Insgesamt fällt auf, wie sorgsam die zitierten Passagen gewählt wurden. An einigen Stellen ist aus einem ganzen Absatz lediglich ein Satz oder sogar ein Satzteil herausgegriffen und mit den anderen zu einem neuen Text zusammengefügt worden. In der Beschreibung der Stadt Čāzān etwa entschärft Ganjī die besonders starken Urteile des reisenden Diplomaten über die dortigen Bewohner-innen. Doch die Schilderung des ohrenbetäubenden Kirchengeläuts an Festtagen, mit der sich der Konvertit Don Juan offenbar kritisch gegen religiöse Übertreibung wendet, bleibt in der Übersetzung erhalten:

Nach zwei Monaten der Reise auf diesem Fluss kamen wir an eine wichtige Stadt, die hieß Čāzān, und in ihr wohnen 50.000 Familien oder 225.000 Personen. Sie sind alle Christen und die ganze Stadt ist voller unterschiedlicher Kirchen, die jede für sich zahlreiche Glocken hat, so dass es an Festtagen unmöglich ist, Schlaf zu finden oder in der Stadt zu verweilen, wegen des ganzen Glockengeläuts.⁶¹

Er ist damit ein interessantes Vorbild für Ganjī und seine Zeitgenossen, die sich von dem Verdacht, *farangī-ma'āb* zu sein, freimachen wollten, ohne

⁵⁸ Parwīz 1354a/1975: 19. Vgl. Farzin Vejdani, der herausgearbeitet hat, dass die Furūgīs das Partherreich als konstitutionelle Monarchie dargestellt haben. Vejdani 2015: 42.

⁵⁹ Bestes Beispiel ist der eben zitierte mehrfache Premierminister Hasan Pīrniyā, aber auch Ṣafā, Nafīsī und Ganjī hatten strategische und/oder kulturpolitische Ämter inne.

⁶⁰ Es sei daran erinnert, dass Pīrniyā begann, seine Geschichte der Antike zu schreiben, nachdem ihm der Zutritt zum Hof verweigert worden war. Siehe diese Arbeit Teil I, *Der Schah als Nukleus des starken Staates*, p. 63-69.

⁶¹ Ganjī 1324/1945: 79.

jedoch damit zur Abkehr vom Blick in den ‚Westen‘ aufzurufen. Ganjīs Text weist folglich in die Geschichte hinein nach, dass es eine Übernahme fremden kulturellen Wissens geben kann und gegeben hat, ohne dass dies zwangsläufig eine Untreue gegenüber der eigenen Kultur nach sich zieht. Schließlich bezeichnet sogar Le Strange ihn als „very patriotic Persian“.⁶² Auch die von Kasrawī geforderte Emanzipation von europäischer Wissenschaft, ohne diese gänzlich beiseite zu lassen, wird von Ganjī in die *Geschichte* verfolgt.⁶³ Er schildert die „Belagerung von Tabrīz, in der Don Juan selbst anwesend war“, und bemerkt, dass dieser dabei „die Geschichtsschreibung seiner Zeit kritisiert“.⁶⁴ Diese Korrekturen Don Juans beschreiben ein eigenständiges und unabhängiges Schaffen des Historikers. Der Gedanke der Kritik findet bei Le Strange kein Äquivalent, erinnert aber an Kasrawīs Diktum, der europäischen Geschichtsschreibung konstruktiv-skeptisch zu begegnen. Eine Methode, der Ganjī selbst im Laufe seiner Karriere offenbar treu geblieben ist, wenn er, wie bereits zitiert, Jahrzehnte später in seiner Fachgeschichte schreibt, dass man Kritik an Orientalist·innen üben und ihre Arbeiten dennoch verwerten und sogar wertschätzen könne. Diese Kritik wird als genuin konstruiert, indem sie von Ganjī in die Vergangenheit verschoben und an Don Juan-i Irān entdeckt wird. Dieser kritisiert und korrigiert die europäischen Historiker seiner Zeit, ohne ihre Arbeiten deshalb zu verwerfen, sondern tritt stattdessen in Ganjīs Textarrangement ebenso, wie es Ganjī vorschwebt, mit ihnen in einen Dialog. Mit anderen Worten: Ganjīs Zeitgenoss·innen müssen sich im Umgang mit europäischer Historiographie lediglich auf ihre eigenen historischen Vorbilder besinnen. Durch den Nachweis solcher Kontinuitäten findet gleichzeitig eine Legitimation des eigenen Handelns statt. Das historische Vorbild Don Juan-i Irān steht dabei als Patriot und Weltbürger an der gleichen Schnittstelle wie Ganjī und seine Zeitgenossen selbst. Denn der Text wandert zunächst durch zwei europäische Sprachen, bis er zumindest in Teilübersetzungen wieder in persischer Sprache vorliegt; an dessen Editionsprozess sind sowohl Iraner als auch Europäer beteiligt. Aber auch inhaltlich zeigte sich Ablehnung und Zustimmung jenseits des vordergründigen Bekenntnisses zu Le Stranges Arbeit in der Auseinandersetzung mit dem englischen Herausgeber sowohl in der Kompilation der übersetzten Abschnitte als auch in der Rezeption von

⁶² Le Strange 1926: 14.

⁶³ Die Auseinandersetzung mit der europäischen Orientalistik spielt auch an anderen Stellen in *Yādgār* eine Rolle. Besonders markant ist ein Artikel zur Geschichte der deutschen Orientwissenschaften von Dawūd Muṣīzāda, der zu dem Zeitpunkt in München war und der deutschen Orientalistik wie lange üblich eine entpolitisierte Sonderrolle zuschrieb. Der Artikel erschien in einer der letzten Ausgaben von *Yādgār* in der Kolumne „Ein Blatt über die Geschichte der Orientalistik“ in: *Yādgār*, Jahrgang 5, Ausgabe 8 & 9. Farwardīn-Urdibihīšt 1328 (April-Mai 1949); 73-81.

⁶⁴ Ganjī 1324/1945: 78. Hervorhebung SSt.

Guy Le Stranges *Introduction*. Ganđī vollbringt den Spagat, selber Teil der transnationalen Sphäre zu sein und dabei patriotische Interessen zu bedienen.

Zwischenfazit

Die Analyse des Artikels und der Vergleich der übersetzten Passagen mit Le Stranges Original hat gezeigt, mit welcher Sorgfalt der Text konstruiert wurde. Damit ist deutlich geworden, dass Ganđī nicht nur wissenschaftliche, sondern auch politische und habitusorientierte Anliegen verfolgte. Der Text wirft daher ein wichtiges Schlaglicht auf die genealogische Selbstverortung der iranischen *literati* der frühen Pahlawī-Ära. Der Historiker Kamran Safamanesh bemerkt, dass die Zeitgenossen von *Yādgār* in dem Bestreben, den Fortschritt (*progress*) so bald als möglich herbeizuführen, ungeduldig und hastig ihre Ziele verfolgten, und konstatiert eine „uncertainty in the correctness of their choices“.⁶⁵ Die Konstruktion einer Genealogie mit historischen Vorbildern muss also vor dem Hintergrund dieser Unsicherheit und des großen Bedarfs an Bestätigung und Bestärkung verstanden werden, die in direktem Zusammenhang mit der immer wieder artikulierten Bedrohung durch einen möglichen Rückfall in das Chaos stehen. Ganđī reproduziert den Anspruch auf Weltbildung und weist ein Bewusstsein für die politische Brisanz des eigenen Schreibens nach, indem die ausgewählten Passagen wahlweise eine blühende Vergangenheit beschreiben, Mahnungen für die Gegenwart enthalten oder aber gekürzt werden, wenn sie unliebsame Themen berühren. Auffällig ist, dass Ganđī sich in seiner Erzählerrolle als Sprachrohr der Vergangenheit inszeniert. Dies ermöglicht es ihm, hinter seine Quelle zurückzutreten. Er präsentiert seinen Leser·innen scheinbar willkürlich gewählte Passagen der Quellentexte und erweckt den Eindruck, ein möglichst breites Spektrum an behandelten Themen aufzufreien und vorzustellen. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass aus jedem Teil des Buches ein oder mehrere Abschnitte zitiert werden. Bei der näheren Betrachtung entpuppte sich jeder der Abschnitte als eng verwoben mit der politischen Gegenwart Ganđīs. Unterschiedliche editorische Strategien, wie die bereits eben erwähnte Vermeidung durch Herauskürzung, aber auch Hervorhebung durch Herauskürzung oder Nebeneinanderstellung, kamen dabei zur Anwendung. Bemerkenswert ist nicht zuletzt die bewusst konstruierte *mental bridge* zwischen Leser·in und Autor. Sie kommt ohne direkte Anprache aus, thematisiert jedoch das Lesen als Handlung und fordert die Leser·in so zur unmittelbaren Reflexion auf, was nicht zuletzt mit dem Verständnis von *Yādgār* als Wissenschaftszeitschrift und der Imagination einer

⁶⁵ Safamanesh 2010: 123.

mündigen Leser-in zusammenhängt. Es ist deutlich geworden, dass die Darstellung reisender Intellektueller und die voraussetzungslose Neugier in Iran weilender Gelehrter in der Begegnung mit Ausländern einen maßgeblichen Beitrag zum Fortschritt und dem Erhalt des Staates aufzeigen sollen. Eine kritische Haltung ist ein zentrales Element dieser Gelehrsamkeit, da sie die Unabhängigkeit des Geistes nachweist.

Iqbāl und die Wissenschaftsjournalisten, die in seinem Periodikum publizierten, waren auf der Suche nach historischen Vorbildern, die in den Zeiten des stark empfundenen Umbruchs Orientierung zu bieten vermochten und schufen eine Gelehrtengenealogie,⁶⁶ in die sie sich einfügen konnten. Damit einher ging die Legitimation des eigenen Handelns und der eigenen Ideale sowie eine Herausstellung des grundsätzlichen Wertes des *Gelehrten* und seiner politischen Bedeutung für die Gesellschaft nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Geschichte. Figuren wie Don Juan-i Irān schufen Sicherheit darüber, dass dieser Spagat für Ganjī und seine Zeitgenossen möglich war und sich in der Vergangenheit bereits ereignet hatte. Die Themenwahl der Historiker, ihr Augenmerk auf Gelehrte und deren Verhältnis zur Gesellschaft wie zur Welt, offenbart die Suche nach Strategien im Umgang mit der eigenen Gesellschaft. Damit stand die Historikerfachzeitung *Yādgār* im politischen Feld, was auch von der herrschenden Elite registriert wurde, die das Periodikum im fünften Erscheinungsjahr einstellte.⁶⁷ Die Historiker publizierten jedoch nicht nur in Fachzeitschriften, sondern wandten sich auch an die allgemeine Bevölkerung, teils mit populärwissenschaftlichen Artikeln, teils mit Kurzgeschichten. Daher wird im nächsten Kapitel das Verhältnis dieser beiden Textgattungen zueinander beleuchtet.

⁶⁶ Gelegentlich ist das sogar im Wortsinne zu verstehen, wenn beispielsweise Sa'īd Nafīsī in *Yādgār* einen Artikel über seinen Vater veröffentlicht. Siehe *Duktur 'Alī Akbar Hān Nafīsī Nāzim al-āṭābā'*, *Yādgār* Jahrgang 3, Ausgabe 4; 34-65.

⁶⁷ Amanat 2008: 945.

4. Historische Literatur und Geschichtsschreibung

Romane und Kurzgeschichten mit historischen Themen florierten seit der frühen Pahlawīzeit.¹ Zwar hofften die Autor*innen der wissenschaftlichen Arbeiten in der Regel auf die gleiche Breitenwirkung, die man auch mit literarischen Texten erzielen wollte, doch waren die Publikationen teils an verschiedene Zielgruppen gerichtet. Im Übrigen stammten auch die schöngeistigen Texte überwiegend von den Historikern selbst. Bereits Rīzā Šādiq führt in seiner Anleitung zum Lehrer*innenberuf aus den späten 1310er/1930er Jahren aus, dass man *Geschichte* lehren solle wie ein *naqqal*, eine Geschichtenerzähler*in, um die Aufmerksamkeit der Schüler*innen zu gewinnen und ihr Interesse an den Erklärungen zu wecken.² In diesem Sinne publizierte etwa Saīd Nafīsī einige Kurzgeschichten, die sich mit s. E. heroischen Gestalten der iranischen Geschichte auseinandersetzen. Diese Kurzgeschichten sind abgesehen von *Die Anhänger*innen der weißen Religion*, die sich mit dem Aufstand von Māzyār in Tabaristān befasst, in iranischen Zeitungen oder Journalen abgedruckt worden. Die erste Kurzgeschichte erschien 1312/1933 unter dem Titel *Nach tausend Jahren* anlässlich des Firdausī-Jubiläums und berichtet die Ereignisse um die Entstehung des *Šāhnāma*. Die anderen folgten Mitte der 1320er/1940er Jahre und den Abschluss bildete 1333/1954 *Der Mann von tausend Jahren*, eine Geschichte, die sich mit ‚Pūr Sīnā³‘ auseinandersetzt und ebenfalls mit einer von den Pahlawī organisierten Jubiläumsfeier zusammenfällt. Dass der Historiker zu beiden propagandistischen Großereignissen jeweils Geschichten publizierte, zeigt, wie sich Dynastie und Historikerzunft gegenseitig stabilisierten. Autoren wie Nafīsī gelang es u. a. mit solch leicht zugänglichen Kurzgeschichten, sich vor der Dynastie glaubhaft als Sprachrohr hin zur Bevölkerung zu inszenieren.

Die Faktualität des Literarischen

Saīd Nafīsī erläutert in dem Vorwort der ersten Auflage von *Māh Nahšab*,⁴ dem aus den einzelnen Publikationen erwachsenen Sammelband aus dem Jahr 1328/1950, dass er mit seinen „historischen Geschichten“⁵ beabsich-

¹ Gheissari 1998: 52.

² Vejdani 2015: 73.

³ Ibn Sīnā bzw. Avicenna, Universalgelehrter des 5./10. Jahrhunderts, ist besonders bekannt für seine Erkenntnisse im Bereich der Medizin.

⁴ Übers. Der Mond von Nahšab.

⁵ Nafīsī 1396/2017-18: 13.

tige, die „Iraner-innen zu erwecken (*bīdār*)“⁶ Besonders der tapferen und enthusiastischen (*puršūr*) Jugend sollen sie Vorbilder liefern, indem die Taten der „*pahlawānān*“ des altehrwürdigen Landes und ihre Hingabe und ihr Mut im Kampf gegen die Ausländer (*bīgānīgān*)⁷ geschildert werden. Die erste, 1.000 Exemplare umfassende Auflage sei, laut Nafīsī selbst im Vorwort zur zweiten etwas unbescheiden, „so schnell vergriffen [gewesen], wie die Buchhändler es noch nie erlebt hatten“⁸ Doch da er in anderer Arbeit zu ertrinken drohte, verschob er lange die „heilige Pflicht (*wazīfa-yi muqaddas*)“⁹ rasch eine zweite Auflage herauszubringen. In ähnlicher Manier entschuldigt er sich für die verzögerte Fertigstellung des zweiten Teils der *Zeitgenössischen Geschichte Irans*, von der ihn „zahlreiche Reisen“¹⁰ abgehalten hätten. Offenbar handelt es sich hierbei also um ein rhetorisches Mittel, das dazu dient, gleichermaßen die Bedeutung der Geschichtsvermittlung hervorzuheben wie auch die eigene Geschäftigkeit in den Vordergrund zu rücken. Die *Geschichte* soll der Leser-in in bester und einfachster Sprache, ins Gewand einer Geschichte gekleidet und ohne sie zu ermüden, nahegebracht werden.¹¹ Nafīsī röhmt sich denn auch damit, diesen „Dienst an Iran“ begonnen zu haben, und er hoffe umso mehr auf Nachahmer-innen, die sein Werk fortführten.¹² Obschon er gleich im ersten Satz von „Novellen“¹³ spricht und damit den literarischen Anspruch bestätigt, den er an seine Kurzgeschichten über die *pahlawānān-i buzurg* (großen Helden) hat, zeigt eine exemplarische Analyse von *Zeit* und *Raum* in der Geschichte über Maulanā, *Der absolute Gott* (1332/1953), dass gemäß des Anspruchs Geschichte zu vermitteln, ein starker Eindruck von Authentizität erzeugt werden soll. Die Geschichte beginnt mit dem Satz:

Am Sonntag, dem Fünften des Monats *ğumādā l-uhra* des Jahres 672 *qamārī*, vor siebenhundert Jahren, starb kurz vor Sonnenuntergang in der Stadt Konya in Kleinasien, das auf dem Boden der heutigen Türkei liegt, in einem Konvent, der noch heute, siebenhundert Jahre später, fast unverändert besteht, ein kranker Mann, der nicht nur einer der wundervollsten Männer seiner Zeit, sondern einer der erstaunlichsten Männer der Welt war.¹⁴

⁶ Ibid. 14.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. 17. Ein verbreitetes Motiv. Der Geograph Ganğī etwa schreibt ganz wie Nafīsī, dass sein Werk *Der klimatische Atlas* in allen großen Bibliotheken der Welt zu finden und seine Fachgeschichte bereits nach kurzer Zeit vergriffen gewesen sei. Muhaqqaq 1385/2006-07: 42.

⁹ Nafīsī 1396/2017-18: 17.

¹⁰ Nafīsī 1344/1965: ohne Seitenzahl.

¹¹ Nafīsī 1396/2017-18: 13.

¹² Ibid. 13 f.

¹³ Ibid. 13.

¹⁴ Nafīsī 1396/2017-18: 283.

Die exakten Angaben, insbesondere der Hinweis, dass sich dieses Ereignis vor siebenhundert Jahren zutrug, deren Früchte in Form des Konvents noch heute Bestand haben und im Nachbarland Türkei besichtigt werden können, erschaffen trotz der feierlichen Sprache eine sachlich-nüchterne Distanz zwischen der Leser-in und dem Protagonisten. Die Leser-in wird gemeinsam mit dem Erzähler in einer Zeit verortet, die die Gegenwart bezeichnet und von der Leser-in zwangsläufig als *real* wahrgenommen wird, der Protagonist hingegen wird einer Vergangenheit zugewiesen, die sich mehrere Jahrhunderte vor der Gegenwart der Leser-in zutrug und, da suggeriert wird, man befände sich auf einem Zeitstrahl, ebenso *real* erscheint. Zwar bezieht sich literarisches Erzählen oft auf eine angebliche Vergangenheit, doch erhebt der Erzähler hier Anspruch auf den Modus der Wahrhaftigkeit, indem er Verschränkungen von realer Gegenwart und erzählter Vergangenheit nachweist. Der Protagonist ist weder in einer fiktiven Zeit, noch in einer fiktiven Welt verortet, sondern in einer heute noch existierenden Stadt, in einem unverändert bestehenden Konvent und hat darüber hinaus durch seine Größe, die ihn zu einem der „erstaunlichsten Männer der Welt“ machte, in der realen Gegenwart der Leser-in Aktualität. Selbst die Nachfahr·innen des Protagonisten, so wird am Ende offenbar, leben noch heute in der Türkei.¹⁵ Diese besondere Form des Nachruhms, die sich in den erkennbaren Spuren der Gegenwart manifestiert, ist für Nafīṣī und Ṣafā ein entscheidendes Kriterium für Größe. So konstatiert Nafīṣī in seiner Kurzgeschichte *Der Held aus Ḫurāsān* über Abū Muslim aus dem Jahr 1325/1947, dass noch nach 1229 Jahren die Menschen die Erinnerung an diesen Großen Mann in ihren Herzen und Mündern trugen¹⁶ und über Muqanna‘ heißt es, dass der Baum, den er säte, noch heute unsterbliche Früchte trage,¹⁷ d. h. seine Glaubensgrundsätze noch heute unter den Menschen Ḫurāsāns verbreitet seien. Auch Ṣafā weist darauf hin, dass trotz der augenscheinlichen Niederlage sein Aufstand nicht ohne Folgen (*bī-aṭrī*) blieb.¹⁸ Die Wiederholung des Baum-Frucht-Motivs in beiden Geschichten zeigt, dass dies nicht zufällig gewählt ist, sondern in den Taten der Großen Männer ein Anstoß zu neuem Leben gesehen wird. Es handelt sich bei dem Konvent folglich um kein bloßes Denkmal, sondern es beweist die lebendige Gegenwart von Rūmīs Vision über die Jahrhunderte hinweg.

Der Protagonist aus *Der absolute Gott* lebte 68 Jahre und 89 Tage¹⁹ und davon seit 628 *hiğrī qamārī* 44 Jahre in Konya,²⁰ heiratete im Jahre 618 im

¹⁵ Ibid. 291.

¹⁶ Ibid. 34.

¹⁷ Ibid. 58.

¹⁸ Ṣafā 1385/2006: 112.

¹⁹ Nafīṣī 1396/2017-18: 283.

²⁰ Ibid. 284.

Alter von 14 Jahren²¹ und traf im Jahre 642 *hīgrī qamarī* seinen Weggefährten Šams ad-Dīn Muḥammad b. ‘Alī Malakdād Tabrīzī, was das „wichtigste Ereignis im Leben Maulanās“²² war. Diese Exaktheit erweckt den Eindruck von nachprüfbarer Historizität, die dem Rest der Geschichte, dem Narrativ, das um die vielen Zahlen gebildet ist, Glaubwürdigkeit verleihen und sie zu *Geschichte* machen soll. Darüber hinaus vermitteln auch die in voller Länge wiedergegebenen Namen, wie es schon im Falle von Šams ad-Dīn deutlich wurde, den Anschein hoher Expertise, nicht weniger jedoch auch die gegenwärtige Feststellung, dass über Maulanās Gefährten und die Art des Einflusses, den er auf ihn ausübte, „keine genauen Informationen überliefert sind“²³ böte das Genre der Kurzgeschichte doch fraglos die Möglichkeit, der Phantasie freien Lauf zu lassen. Aber das macht Nafīsī an dieser Stelle nicht. Denn hier möchte er präzise vorgehen, schließlich „schreiben etwa alle Bücher, die über Maulanā forschten (*bahs kardan*)“²⁴ was in seiner Novelle zu lesen stehe.

In dem vorliegenden Fallbeispiel ist festzustellen, dass sich die gedanklichen Prämissen und Schlussfolgerungen des historiographischen Textes über den Rebellenführer Muqanna‘ von Zabīhullāh Ṣafā (links) und des literarischen Textes von Sa‘īd Nafīsī (rechts) gleichen und sich teils kaum unterscheiden lässt, welcher der faktuale und welcher der fiktionale Text ist:

Die Glaubenssätze Muqanna‘s fanden rasch Verbreitung in Transoxanien, denn erstens liegt dieses Gebiet weit entfernt von den ursprünglichen islamischen Zentren und die Menschen hatten sich den Sitten des Islams noch nicht verschrieben und zweitens war die arabische Sprache für sie unverständlich und jene, die den Islam einst gebracht hatten, pflegten noch auf *pārsī* zu beten. Es ist offensichtlich, dass der Fortschritt (*pīšraft*) von jemandem, der mit den Menschen auf *pārsī* spricht, rascher ist als von jenen, die mit ihnen auf Arabisch (*tāzī*) sprechen. Zumal Muqanna‘ gute Missionare (*dāīyān*) hatte.²⁵

Zur damaligen Zeit hatten die Sitten, die die Araber mit sich brachten, noch keine Wurzeln in Ḥurāsān und Transoxanien geschlagen. Die Menschen beteten noch auf *pārsī* und nachdem sie den Zoroastrismus abgestreift hatten, hatten sie noch keine richtige Religion angenommen. Für jemanden wie Muqanna‘, dessen Ziel es war, sein geliebtes Iran aus den Klauen der Ausländer zu befreien, war es daher am klügsten dies zu tun, indem er den Menschen eine neue Religion brachte und so in ihren Herzen Platz fand.²⁶

²¹ Ibid. 286.

²² Ibid. 288.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid. 285.

²⁵ Ṣafā 1385/2006: 114.

²⁶ Nafīsī 1396/2017-18: 46. Übrigens ist anzumerken, dass diese Interpretation keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal iranischer Historiker ist, sondern eine im historischen Moment allgemein verbreitete Skepsis der Religion gegenüber zum Ausdruck bringt, die

Wie Umberto Eco feststellt, erkennen wir das künstliche, also fiktive Erzählen gewöhnlich am Paratext.²⁷ Da Texte nicht zwingend Fiktionssignale beinhalten, kann die Fiktionalität textintern nicht unbedingt entschieden werden, sondern ergibt sich erst aus dem kommunikativen Zusammenhang. Erst die Einbeziehung sowohl der Intentionen der Autor·in als auch der Leser·in und nicht zuletzt der Konventionen der Leser·innengemeinschaft kennzeichnen den Fiktionsgehalt eines Textes, der in einem bestimmten sozialen und historischen Kontext als fiktional erkennbar ist.²⁸ Auch der Name des Autors kann, wie Eco anmerkt, zum Paratext gehören.²⁹ Der Name des bekannten Historikers Nafīṣī ist dazu geeignet glauben zu machen, dass in den Geschichten eine große Fachkenntnis der *Geschichte* verborgen liegt, und hält den Text in einem Zustand der Liminalität. Die verschwommene Grenze zwischen faktualem und fiktionalen Erzählen wird folglich durch die Doppelidentität des Autors als Historiker und Romanizer verstärkt und ermöglicht die Übertragung des Wahrheitsanspruchs der Erzählstimme innerhalb der Diegese auf die Realität. Nafīṣī ist offenbar mit der Erzählerstimme gleichzusetzen. Hierfür liefert das bereits zitierte Vorwort des Sammelbandes weitere Anhaltspunkte. Dieses lässt einen Realitätsanspruch erkennen. In seinem Vorwort vergewissert Nafīṣī der Leser·in, dass er in dem Text mit seiner eigenen Stimme spricht und macht klar, dass er die Rolle des Erzählers auch in den Kurzgeschichten beibehält.³⁰

Wenn es Nafīṣī folglich in erster Linie darum ging zu belehren, weshalb schrieb er dann keinen Traktat? Die literarische Ausarbeitung von *Geschichte* macht sie flüssig erzählbar, wie ein Hinweis auf die im ersten Teil der vorliegenden Arbeit besprochenen Monographie über Bābak verdeut-

auch unter zeitgenössischen europäischen Historiker·innen verbreitet war. So wurde die römische Religion lange „bevorzugt als Instrument einer damit rational umgehenden Elite“ aufgefasst. Albrecht 2020: 62.

²⁷ Eco 2021: 37 f.

²⁸ Scheffel 1997: 42 f. Ein fiktionales Vorwort wäre freilich durchaus denkbar. Ein neueres Beispiel ist Amir Hassan Cheheltans *Der Kalligraph von Isfahan* (2015), in dem ein fiktiver Herausgeber seine Handschriftenedition erläutert.

²⁹ Eco 2021: 37 f.

³⁰ Nafīṣī 1396/2017-18: 13 f. Ein ähnlicher Fall stellt Ṣadiq Hidāyat's *Das sāsānidische Mädchen Parwin* aus dem Jahr 1309/1931 dar. Dort wird die Figurenrede gelegentlich durch Fußnoten ergänzt, um das Gesagte historisch-fachlich zu verifizieren (siehe z. B. Hidāyat 1342/1963a: 13). Die Fußnoten reißen die Leser·in aus der Diegese und halten sie dazu an, deren Fiktionalität zu überdenken. Seinem gemeinschaftlich mit Minuwī entstandenen Theaterstück über den Rebellenführer Māziyār (1307/1934) ist darüber hinaus eine von seinem Partner verfasste historische Einführung vorgeschaltet. Ein Unterschied zu dem Sammelband von Nafīṣī besteht darin, dass es in diesen beiden Texten allerdings einen Wechsel der Erzählerstimme gibt. Die sogar von einem anderen Autor in einer eindeutig in der Erzählerrolle eines Historikers verfasste Einleitung schwebt über dem fiktionalen Text und offeriert der Leser·in die Möglichkeit, den fiktiven Text mit historischen Ereignissen zu synchronisieren.

licht. Nafīsī bleibt dort einem Verständnis des Historikers als Quellensammler, mithin als ‚Detektiv‘ treu. Die Aufgabe – und Leistung – besteht dann darin, sämtliche Quellen zu Bābak in persischer Sprache zur Verfügung zu stellen und für sich selbst sprechen zu lassen. Die literarisierte Form bietet die Gelegenheit zur Abkehr von der Kompilation, ohne in den Verdacht der Unredlichkeit zu geraten. Auffällig in dem oben zitierten Fallbeispiel über Muqanna‘ ist zudem die sogar in der Übersetzung rasch erkennbare, einfachere Sprache im Vergleich mit dem historiographischen Text von Ṣafā. Der Leser·in werden die Widersprüchlichkeiten und die anspruchsvolle Sprache der von ihm sonst oft in voller Länge zitierten Quellen – i. d. R. seine eigenen Übersetzungen – erspart und eine vereinfachte Version präsentiert, die darüberhinaus eine Zuspitzung der Ereignisse ermöglicht.

In der Folge lassen sich Unterschiede zwischen den Quellentexten und den Kurzgeschichten ausmachen, die wichtige Hinweise auf das Geschichtsverständnis Sa‘id Nafīsīs liefern. Etwa durch die Bevorzugung eines bestimmten Quellentextes, Verknappungen oder Ergänzungen, wird ein flüssiges Narrativ entwickelt. Zusätzlich wird dem Quellentext, auf dem die Kurzgeschichte beruht und an den sie nicht selten eng angelehnt ist, die Subjektivität entzogen. Die Quelle berichtet nicht länger als eine Zeugin unter vielen möglichen, sondern ihre Worte werden der heterodiegetischen Erzählerstimme in den Mund gelegt, der eine besondere Ein- und Übersicht der Diegese zugebilligt wird.

Dies zeigt eine vergleichende Detailanalyse eines weiteren Abschnitts der Geschichte *Māh Naḥṣab* von Nafīsī (rechts) und eines Artikels von Ṣafā (links) über Muqanna‘ deutlich. Muqanna‘ Hāšim (oder Hišām) b. Ḥakīm (gestorben ca. 141/780) gilt als bedeutender Rebellenführer aus Ḥurāsān, der in der Nachfolge von Abū Muslim vierzehn Jahre lang Widerstand gegen die Truppen des Kalifen geleistet haben soll.³¹ Schließlich jedoch wurde der militärische Druck, den seine Feinde auf seine Gemeinschaft ausübten, zu groß:

Dies war der letzte Schlag (*latma*), der Muqanna‘ zugefügt wurde und er wusste, dass es nun keine Hoffnung mehr gab.

Sein [Muqanna‘s] iranisches Blut (*rag-i īrāni*) gestattete es ihm nicht, sich und seine Nächsten den *nā-ğawān-mardischen* Arabern (*tāzīyān*) zu überlassen. In der Nacht hatte er einen Plan geschmiedet und erhob sich also am frühen Morgen. Er feuerte (*garm bar-afrūḥt*) den großen Ofen (*tanūr-i buzurg*) an, dass er so heiß werde wie

³¹ Ṣafā 1385/2006: 111.

Also feuerte er (*garm bar-afṛūht*) den Ofen (*tanūr*) an und schmolz (*zūb*) Eisen und Kupfer (*āhan-u miss*) darin, und so wurde der Ofen drei Tage befeuert (*mušta'al*). Wir tragen nun vor, was Abū Bakr Muḥammad b. Ġa'far Narṣahī, der Verfasser der *Tāriḥ-i Buḥārā*, von einem Dihqān aus Kiš namens Abū 'Alī Muḥammad b. Hārūn, der es von seiner eigenen Großmutter, die eine von Muqanna's Frauen gewesen war, erzählt bekommen hatte:

„Eines Tages hieß Muqanna‘, wie es seine Gewohnheit war, die Frauen sich zu Speis und Trank (*ta'ām-u širāb*) zu setzen. In dem Wein war Gift (*zahr*), und zu den Frauen sprach er: „Während ich einen Schluck aus meinem Becher trinke, so trinkt ihr euren aus.“

So tranken alle (*pas hama ḥurdand*), aber ich trank nichts (*wa man naḥjur-dam*), sondern schüttete den Wein in meinen Kragen (*wa dar garibān-i ḥud rīḥtam*) und er merkte es nicht (*wa way nadānist*). Alle Frauen sanken zur Erde und starben (*hama-yi zanān biyuftādand wa bimurdand*), und auch ich sank zwischen ihnen nieder und tat so, als wäre ich tot, und er begriff nichts (*wa man nīz ḥʷiṣtan dar maiyān-i iṣān andāḥtam wa ḥʷiṣtan rā murda sāḥtam wa way ḥāl-i man nadānist*).

Da stand Muqanna‘ auf und schaute sich um und erachtete alle Frauen als verstorben.

der Mittelpunkt der Hölle. Er schmolz (*gudāḥta*) Eisen und Kupfer darin und steigerte die Hitze drei Tage lang. Am Ende des dritten Tages rief er seine gütige Ehefrau (*hamsar-i mihrabān-i ḥʷiṣ*) zu sich, die Tochter von 'Abdullāh p. 'Amar, der zu den treuesten Feldherren gehört hatte und der bei der letzten Schlacht um die Burg sein Leben gelassen und damit seinen Namen in die Herzen der *ḡawānmardān* eingeschrieben hatte.

Er sagte, heiß die Frauen sich zu Speis und Trank zu setzen, und dann füllte er Gift (*zahr*) in den Wein, und er gab jeder Frau einen eigenen Becher (*qadah*) und sprach: Wenn ich von meinem Becher (*ḡām*) trinke, müsst ihr euren Becher (*ḡām*) in einem Zug austrinken.

Unter all diesen Frauen war eine Verräterin, die den Tod fürchtete und ahnte, was ihr Schicksal sein sollte. Sie trank nicht von ihrem Becher, sondern schüttete den Wein in den Kragen (*az garibān-i ḥʷiṣ rīḥt*), stellte sich tot und ließ sich zwischen die anderen Frauen fallen (*wa ḥūd rā murda sāḥta wa dar maiyān-i zanān-i digar andāḥt*). Sie floh dann bei der ersten Gelegenheit, die sich ihr bot, in eine versteckte Ecke. Von dort aus beobachtete sie die Vorkommnisse. (...)

Der Anführer der *ḡawānmardān* erhob sich und warf einen Blick nach rechts und nach links, wo er niemanden sonst noch stehen sah. Er hob seine zierliche (*lāğar*) Hand an seine männliche (*mardāna*) Stirn und wischte sich den kalten Schweiß fort, der in den Brokat seines Schleiers sickerte. Er zog seinen Gesichtsschleier zur Seite und „Muqanna“ [Anf. i. O.] trat hinter dem Niqāb hervor. Die Welt konnte noch einmal das tapfere (*mardāna*) Antlitz dieses 50-jährigen sehen und sein schwarzes, warmes (*dil-ṣikāf*) Auge warf noch einen

Also trat er zu seinem *gūlām*, zog ein Schwert und enthauptete ihn (*wa šamšīr bīzad wa sar-way bar dāšt*) und trat an den Ofen, den zu befeuern er drei Tage lang befohlen hatte.

Er legte seine Kleider ab und warf sich in den Ofen. Es stiegen Rauchwolken auf (*dūdī bar-āmad*) und ich trat an den Ofen heran, sah aber keine Spur von ihm (*hič atri nadīdam*) und niemand in der Festung war noch am Leben. Der Grund dafür, dass er sich selbst verbrannt hatte, war, wie er stets gesagt hatte: damit meine Anhänger:innen aufrührerisch (*āsī*) werden, muss ich in den Himmel aufsteigen und dort die ruhigen Engel erzürnen. Er warf sich ins Feuer, damit das Volk sage, dass er in den Himmel gestiegen sei und die Engel uns zu Hilfe eilen und seine Religion auf Erden verbleibe.“

Da alle Bewohner:innen der Festung verstorben waren, öffnete die verbliebene Frau die Tore, und die Soldaten des Kalifen strömten in die Burg. Muqanna' und seine Nächsten waren abgesehen von dieser Frau nicht gefallen, aber alle Schätze und Besitztümer von Muqanna' fielen den Plünderern in die Hände.³²

Blick auf diese erstaunliche Welt. Er trat zu seinem *parda-dār*, der in der Festung immer in seiner Nähe blieb, und nahm das Schwert, das jener in der Hand hielt, und dessen Kopf rollte zu Boden, damit auch dieser letzte Verbliebene der Festung (*dāž*) Siyām nicht in die Hände des Feindes fallen möge. Danach schlang er seine Arme (*bagal*) um jeden einzelnen Mann und warf sie nacheinander in den brennenden Ofen und als schließlich niemand mehr übrig war, näherte er sich wieder dem Ofen und zog seine langen, weißen Kleider aus. Er warf einen letzten Blick auf den blutigen Himmel im Westen, wo bereits das Abendrot verglomm und langsam den jungen Mond zu erkennen gab, dessen Sichel drei Tage alt war. Er blickte in jede Richtung, Abschied nehmend von dem Himmel Irans, der Erde Irans, hob seine rechte Hand zu einem letzten Gruß zum Sonnenuntergang im Westen [nämlich in Richtung des heutigen Staatsterritoriums Iran] und warf sich mit einem Sprung in den Ofen und verschwand in der Asche des Feuers, das er so lange flammend gehalten hatte. Im selben Moment stieg eine Rauchwolke (*dūdī*) aus dem Ofen heraus, und sein zierlicher (*lägar*) Körper verbrannte, so dass auch von ihm nichts als Asche blieb. Jene Frau, die den Wein in ihren Kragen geschüttet hatte und so ihr Leben an all den Märtyrer:innen vorbeigeschmuggelt hatte, eilte in die Nähe des Ofens und sah keine Spur (*nišānī*) von seinem Leib.³³

Die Zeugin und Ich-Erzählerin wird von Nafīsī zum Verstummen gebracht und ihre in Ṣafās Quellentext noch erhaltene trickreiche Überlegenheit, dort kenntlich gemacht durch die wiederholte Aussage, Muqanna' habe nichts gewusst und nichts verstanden, eliminiert. Stattdessen wird sie zur Verräterin umfunktioniert, weil sie anders als ihre Mitstreiter:innen nicht ebenfalls das Martyrium wählt. Ṣafā sieht das zwar durchaus ähnlich, da er ja schlussfolgert, außer jener überlebenden Frau sei niemand gefallen bzw. erobert worden, doch ermöglicht die lange ‚Figurenrede‘ der Leser:in

³² Ṣafā 1385/2006: 118 f.

³³ Nafīsī 1396/2017-18: 55 ff.

eine von dem Erzählmedium unabhängige Rezeption des Geschehens. Die semantische Nähe der beiden Texte ist – trotz der sentimentalen Ausschmückungen Nafīsīs – offenkundig. Nafīsī hat den Bericht der Zeugin einer Erzählstimme mit olympischem Standort zugeeignet, die zwar keineswegs allwissend ist – über das Innenleben Muqanna's erfahren wir so gut wie nichts,³⁴ sondern sind darauf angewiesen, sein Handeln zu deuten –, aber wie schon der Erzähler in der Rūmī-Geschichte über eine Jahrhunderte überspannende Übersicht verfügt. Mithin ist auch dieses Erzählmedium in der Lage, die Zeiten vor und nach den Kernereignissen der Geschichte zu schildern und einzuordnen. Die Leser-in bleibt durch diese Erzähltechnik gewöhnlich auf Distanz zu den Figuren. Im Zusammenhang damit fällt auf, dass Nafīsīs Text weniger von arabischen Fremdwörtern durchzogen ist. So wählt er an Stellen, in denen Ṣafā arabische Termini verwendet, dezidiert persische: An zwei Stellen taucht dort, wo Ṣafā von *qadāḥ* spricht, *ḡām* auf; für das zusammengesetzte Verb *zūb šudan* steht bei Nafīsī *gudāḥtan* und *atṛī* ist bei Nafīsī *nišānī* usf. Abgesehen von der einleuchtenden Annahme, dass sich darin das nationalistische Anliegen der Geschichte spiegelt, offenbart sich auch eine Verschiebung in der Haltung der Leser-in gegenüber. William Beeman hat überzeugend dargelegt, dass sich selbst an der Aussprache fest ins Persische integrierter arabischer Termini soziale Faktoren ablesen lassen. Arabische Begriffe weisen auf eine formale, persische hingegen auf eine intimere Situation hin.³⁵ Folglich wird insgesamt eine größere Nähe zwischen Text und Leser-*innenschaft* kreiert und auf diese Weise das Potenzial zur Identifikation mit den Figuren verstärkt. Durch die Spannung zwischen distanzerzeugender Nullfokalisierung und intimer Erzählweise tritt die Größe der Figuren hervor: Nicht die Leser-in schwebt kraft des Erzählers über den Figuren, sondern die heroisierten Figuren thronen über der Leser-in. Die intime Lesesituation erreicht ihren Höhepunkt, als der Erzähler die Leser-in duzend anspricht: „Du sagst [vielleicht] Hišām p. Ḥakīm sei niemals auf dieser Welt gewesen. [Schließlich] ist keine Spur seines Körpers übriggeblieben. Anm. SSt.] Aber nein! Es gab niemals etwas (*čīzī*) Größeres auf der Welt als ihn!“³⁶ Das ist ein verbreitetes Verfahren fiktionaler Texte mit einer intimen Erzählsituation. In Sīmīn Dānišwars Kurzgeschichte *Wen grüße ich noch?* (1359/1980) sagt das Erzählmedium zu der Leser-in: „In

³⁴ Der Hinweis, er habe in der Nacht einen Entschluss gefasst, liegt irgendwo auf der Grenze zwischen Kenntnissen des Innenlebens und äußerer Beobachtung.

³⁵ Beeman 1986: 129. Allerdings gilt dies nicht grundsätzlich, nämlich dann nicht, wenn Wörter so mannigfaltig in den alltäglichen Wortschatz integriert sind, dass sie nicht mehr als Fremdwörter auffallen, bspw. *qadīm* vs. *bāstān* (ibd. 241), also gerade bei Wörtern, die nationalistisch aufgeladen sind und daher vor allem in elitären Kreisen Verwendung fanden.

³⁶ Nafīsī 1396/2017-18: 57.

der Nachbarschaft hatten sie ihm den Spitznamen (*laqab*) Herr Panīrpūr gegeben, denn er führte eine Käserei in der Žāla-Straße und er ließ niemanden anschreiben, nicht einmal Sie (*hatā šumā*) [würde er anschreiben lassen].“³⁷ Anders als im Falle von Nafīsī wird die Leser-in hier allerdings gesiezt. Dass Nafīsī seine Leser-innenschaft duzt, ist als Hinweis auf ein hierarchisches Gefälle zu verstehen. Im Vorwort ist bereits angedeutet, dass die Leser-in als leistungsbedürftig und womöglich jugendlich imaginiert wird, was sich auch im Text selbst noch als bedeutsam erweist.³⁸ Eine Deutung des persophilen Vokabulars als Versuch Nahbarkeit zu erzeugen, ist deshalb umso überzeugender, als auch Ṣafās Text fraglos ein nationalistisches Anliegen transportiert und auch Ṣafā an Schlüsselstellen im Text arabische durch persische Wörter ersetzt hat (etwa *‘arabī* und *tāzī* bzw. *fārsī* und *pārsī*). Solche persischen Neologismen wurden ursprünglich im Bereich der Literatur und Linguistik entwickelt, von frühen Historikern wie Ahmād Kasrawī und Ḥasan Pīrniyā aufgegriffen und fanden auf diese Weise schnell Verbreitung in historiographischen Schriften.³⁹ Die Wahl arabischer Begriffe in Kombination mit den persischen Schlüsselbegriffen in Ṣafās Text dürfte in Anschluss an Beeman ebenfalls eine kulturelle, mithin soziale Botschaft tragen: Die Wortwahl gibt Auskunft über das hohe Niveau des Textes und die Expertise seines Verfassers. Teils eröffnen sich durch die begrifflichen Abweichungen jedoch auch neue Assoziationsfelder wie im Falle des freilich der Bildungssprache zuzuordnenden Wortes *parda-dār*. Dessen semantisches Feld unterscheidet sich erheblich vom Bedeutungsbereich des von Ṣafā verwendeten Begriffs *gūlām*. Der Linguist ‘Alī-Akbar Dihhudā schreibt in seinem Wörterbuch der persischen Sprache:

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *gūlām* ist Junge oder Heranwachsender (*amrad*), weil aber Könige, Feldherren (*umara*) und Dichter *gūlām* als Diener in Krieg und Luxus verwendeten und mit den Schönen unter ihnen Liebesbeziehungen pflegten, wird *gūlām* in der persischen Literatur als Geliebter verstanden.⁴⁰

Die Definition von *parda-dār* geht eher in die Richtung des Pförtners, Aufsehers. Im *Šāhnāma* ist der *parda-dār* Begleiter eines *pahlawān*:

Bi-śud *parda-dār*-i *girāmī* rawān
Činīn tā ḥāna-yi *pahlawān*.⁴¹
Es eilte der verehrte *parda-dār*,
Bis er das Haus des *pahlawān* erreichte.

³⁷ Dānišwar 1380/2001: 68. Der Wortteil *panīr* im Namen Panīrpūr bedeutet Käse.

³⁸ Nafīsī 1396/2017-18: 15.

³⁹ Tavakoli-Targhi 2010: 16.

⁴⁰ Luḡatnāma-yi Dihhudā, *gūlām*. Das Wort taucht allerdings ebenfalls im *Šāhnāma* auf, genauso aber im Koran.

⁴¹ Luḡatnāma-yi Dihhudā, *parda-dār*.

Die Wahl von *parda-dār* bedeutet also eine semantische Einengung, die ausschließt, dass der junge Mann für einen Geliebten gehalten wird, wodurch die Möglichkeit, den Abschnitt mit Muqanna's angeblich freizügigem Sexualleben⁴² zu assoziieren, unterlaufen wird. Hinzu kommt die im Zuge der Feminisierung von Schönheit in Misskredit geratene Homoerotik, die vielen Autoren der frühen Pahlawī-Zeit mit einem modernen Lebensstil unvereinbar erschien und darum in ihrem Milieu überwiegend als rückschrittlich abgelehnt wurde.⁴³ Darauf deutet auch die von Nafīsī prominent inszenierte Ehefrau des Helden hin, die bei Şafā nicht auftaucht, bei Nafīsī aber Muqanna' vom Verdacht der Promiskuität sowie homoerotischer Praktiken freispricht. Die kriegerische anstatt dienende Funktion des *parda-dār* wird darüber hinaus durch das Schwert betont, dass er bereits in den Händen trägt. Die Einvernehmlichkeit des Geschehens wird durch Nafīsīs Ergänzung herausgestellt.

Bereits die Wahl des Quellentextes auf den Nafīsī seine Kurzgeschichte stützt, stellt eine Entscheidung für ein bestimmtes Narrativ dar: So wählt Muqanna' den Freitod offenbar mit Zustimmung seiner Gefährt-innen, als sich unverkennbar zeigt, dass er von seinen bzw. den Feinden Irans besiegt werden wird.⁴⁴ Durch die Selbstverbrennung verweigert sich der Rebellenführer noch im Tod seinen Bezwiegern, entzieht sich gewissermaßen der Bezungung, einerseits durch seinen Freitod und die Ermordung seiner Jünger-innen, andererseits indem er – anders als es Imām Husain (t. 61/680) vergönnt war – seinen Körper dem Sieger entzieht, was besonders für den Kopf als entscheidend zu gelten hat, der von den Muslimen als Beweis und Trophäe vom restlichen Körper abgeschlagen und dem Kalifen vorgeführt und oftmals verschandelt wurde. Noch im Tod verfügt Muqanna' also über seinen Körper und verkehrt damit seine Niederlage in einen Sieg, da seine Feinde weder über seinen Geist noch seinen Körper verfügen können. Die Textgattung Kurzgeschichte ermöglicht Nafīsī Überlieferungen, die davon ausgehen, dass Muqanna' sich wie alle anderen auf der Festung weilenden Menschen ebenfalls vergiftet habe und die Truppen des Kalifen Mahdī seinen Kopf nach Aleppo schickten außer Acht zu lassen.⁴⁵ Diese Lesart sollte sich zudem langfristig durchsetzen, wie sich an 'Abbās Parwīs Arbeit zeigt, der Mitte der 1350er/1970er Jahre in *Anstrengungen und Opferbereitschaft der Iraner-innen zum Schutz der monarchischen Tradition Irans* erläutert,

⁴² Es heißt, er habe unehelichen Geschlechtsverkehr für erlaubt (*mubāh*) erklärt. (Şafā 1385/2006: 113 und Nafīsī 1396/2017-18: 51.) Beide Autoren lehnen diese Ansicht ab.

⁴³ Siehe hierzu Najmabadis *Women With Mustaches and Men Without Beards* (2005).

⁴⁴ Nafīsī 1396/2017-18: 55 ff.

⁴⁵ Şafā 1385/2006: 120 f.

dass der Niqāb-dār-i Ḥurasānī (also Muqanna‘) sich selbst verbrannte, „damit seine Leiche nicht in Feindeshand“⁴⁶ falle.

Auch Auslassungen lassen sich feststellen: So bleibt bei Nafīsī die religiöse Begründung der Zeugin unerwähnt. Die Erklärung hierfür findet sich bereits vor dem dramatischen Ende Muqanna‘s:

Tag für Tag vergrößerte sich die Zahl der Weißkleider [also der Anhänger*innen Muqanna‘s]. Sie verbreiteten sich in Ḥurāsān und Transoxanien und erschütterten die Macht der tyrannischen Ausländer. Jene sahen keine andere Lösung, als die Weißkleider zu beschimpfen und als Ungläubige (*kāfir*) und Sektierer (*zandīq*) zu bezeichnen, um so die einfachen und ungebildeten Leute von ihnen abzubringen, und erstaunlicherweise sind 1.200 Jahre später noch immer in den Herzen der einfachen Menschen Spuren von dieser verleumderischen Nachrede zu finden.⁴⁷

Während Nafīsī die unliebsamen Elemente einfach streichen kann, widmet sich Ṣafā in einer ausführlichen Betrachtung der Wiederauferstehung (*ḥulūl*) und deren christlichen wie islamischen Formen insbesondere im Kontext der Mystik, wobei er auf den Ṣūfī Manṣūr al-Ḥallāq (t. 309/922) und seinen berühmten Ausruf *anā l-ḥaqq* (Ich bin die Wahrheit [respektive Gott]) und auf Reinkarnationsvorstellungen innerhalb der Schia eingeht.⁴⁸ So kommt er zu dem Ergebnis, dass *ḥulūl* unter den islamischen Glaubensrichtungen insbesondere abseits der Zentren und im Zirkel von Abū Muslim, dem Muqanna‘ entstammte, keine Neuheit darstellte, zweifelt jedoch gleichzeitig an, dass die Historiker über die Details der oft geheimen Glaubenssätze informiert gewesen seien.⁴⁹

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Kurzgeschichten die Hemmschwelle zur Lektüre senken und der jungen – oder vielleicht auch der alten – Leser*in einen leichten, beinah beiläufigen Einstieg in die *Geschichte* der Nation bereiten sollen. Die Texte büßen durch das allzu enge Zeitkorsett und die Dominanz der Erzählstimme, die insbesondere in Nafīsīs Kurzgeschichten selten die Figuren zu Wort kommen lässt, zudem ein wesentliches Merkmal von Literarizität ein: Sie präsentieren sich nicht länger als vieldeutig. Während fiktionale Texte prinzipiell polyvalent und damit auslegungsbedürftig sind, wird die Leser*in in den hier untersuchten literarischen Texten dazu angehalten, sich von der Deutung des Erzählers abhängig zu machen. Der freiere Umgang mit den Quellen – und auch dies

⁴⁶ Parwīz 1354/1975: 46.

⁴⁷ Nafīsī 1396/2017-18: 47. Ṣafā konstatiert, dass die islamischen Historiker Muqanna‘ in schlechter Erinnerung behalten haben und vor keiner Verleumdung und Verfluchung zurückgeschreckt seien, wofür er den enormen Rückschlag verantwortlich macht, den der Rebellenführer der Ausbreitung des Islams zugefügt habe. Doch es sei unsinnig zu glauben, dass jemand, der tatsächlich dermaßen niederträchtig sei, in so kurzer Zeit so viele Anhänger*innen habe gewinnen können. Ṣafā 1385/2006: 120.

⁴⁸ Ibid. 123 ff.

⁴⁹ Ṣafā 1385/2006: 128.

wird bei Nafīsī insbesondere in den Beschreibungen des Erzählmediums deutlich – ermöglicht eine Zuspitzung der vorbildhaften Eigenschaften der *qahramān* und ist somit geeignet, den Patriotismus und das Nationalbewusstsein des Publikums zu stärken. Denn wenn nur eine einzige seiner jungen Leser-innen einen einzigen *pahlawān* aus seiner Kurzgeschichtensammlung zum Vorbild wähle, schreibt er, wird es sein größter Stolz und sein größtes Verdienst (*pādāš*) sein.⁵⁰ Der Anspruch, sich an die Bevölkerung (*mardum*) zu richten, anstatt sich auf die Resonanz innerhalb eines elitären Zirkels zu konzentrieren, steht im Zusammenhang mit dem veränderten Denken über Textproduktion insgesamt, deren Ergebnisse nun einfach, verständlich und schlicht sein sollten.⁵¹ Nicht zuletzt stellen Nafīsīs ursprünglich in Zeitungen publizierte Novellen daher auch ein Experiment mit neuen Textformen dar, die von europäischen Vorbildern inspiriert sind.⁵² So konstatiert er selbst, dass seit Beginn der Pahlawī-Herrschaft die persische Literatur zu neuer Blüte kam, wodurch Irans Status in der Welt erhöht wurde.⁵³

Die Literarizität der Geschichte

Die Nähe zwischen Literatur und Geschichtsschreibung ist auch in den im engeren Sinne historiographischen Texten selbst ersichtlich. Noch in den 1340ern/1960ern beweist Lutfullāh Hunarfar, der im ersten Teil der Arbeit bereits besprochene Kunsthistoriker und Autor der Stadtgeschichte *Isfahān*, seine Nähe zu Literatur durch diverse Gedichte, die er zitiert. Zabīhullāh Ṣafās *Die Helden von Irans Unabhängigkeit* ist vor allem wegen seiner literarischen Sprache beispielhaft. Die erste Auflage des Sammelbands erschien unter dem Titel *Die tapferen Söldner* (*Dilīrān-i Čānbāz*) im Jahre 1353/1974. Das Buch fasst die seit den 1310ern/1930ern sukzessive in diversen Zeitungen erschienenen Artikel des Autors zusammen.⁵⁴ Auf sprachlicher Ebene stellen auch Ṣafās Arbeiten ein Experiment mit Textgestaltung dar. Bereits die Titel seiner Aufsätze, wie *Die Löwen von Herat* (*Šīrān-i Hirāt*) und *Der Armeebezwinger Sufi* (*Šūfī-yi Laškaršikan*), ebenfalls aus dem Jahr 1333/1954, deuten auf ein spannungsreiches, literurnahes Erzählen von

⁵⁰ Nafīsī 1396/2017-18: 15.

⁵¹ Tavakoli-Targhi 2010: 17.

⁵² Es wurde festgestellt, dass Übersetzungen die „primary source for changing the literary system, importing new form, and providing a space for literary modernization“ waren (Azadibougar 2020: 8). Da die hier vorgestellten Autoren alle auch als Übersetzer aus europäischen Sprachen wirkten, waren sie Teil dieses Transferprozesses.

⁵³ Nafīsī 1344/1965-66: 95.

⁵⁴ Die zweite Auflage ist als unveränderter Nachdruck im Jahre 1385/2006-07 unter dem erwähnten Titel veröffentlicht worden.

Geschichte hin. Die exemplarische Analyse eines Passus aus dem ebenfalls im Jahre 1333/1954 erschienenen Artikel *Der Krieger unter den Kriegern (Mubāriz-i Āl-i Mubāriz)* veranschaulicht die durchlässige Grenze zwischen Geschichtsschreibung und Literatur:

Šāh Manṣūrs blankes Schwert elektrisierte die Luft, als es um Timūrs Kopf schwang und wenn es beim Hinabsausen sein Ziel getroffen hätte, dann wäre eine der finsternen Seiten (*waraq-hā-yi siyāh*) in der iranischen Geschichte überblättert worden, und eine blühende Epoche des nationalen Lebens hätte begonnen.⁵⁵

Die atmosphärische und lebendige, eben literarische Sprache in einem als Sachtext intendierten Aufsatz überschreitet durch die Erzeugung von Parteilichkeit die Grenzen der wissenschaftlichen Analyse. Die romanhaft Spannung des Passus ergibt sich aus der starken Beschleunigung des Erzähltempo, die zunächst eine Szene in Zeitlupe schildert, um dann einen Ausblick in die Weite der Zeit zu ermöglichen. Zudem rückt die Metapher der Seiten *Geschichte* eindeutig in den Kontext des Buches. Zwei Figuren agieren nach vorgeschriebener Weise und bestimmen mit ihren Handlungen den Ablauf der *Geschichte* bis in die Gegenwart hinein. Denn wäre es in dem Moment anders gewollt gewesen und Timūrs Kopf gerollt, so wäre alles ganz anders gekommen – jedenfalls für die Dauer einiger Jahrhunderte, die es nun, dank dieses einen historischen Augenblicks, brauchte, bis sich die iranische Nation erholte. Einerseits ergibt sich aus dieser Vorstellung eine zwangsläufige wie permanente Verantwortung eines jeden Einzelnen für die *Geschichte* und andererseits findet auch die Idee vom Schicksal herausgehobener Persönlichkeiten hier ihre Bestätigung. Diese Art der Sinngestaltung hat sich tief eingeschrieben in die moderne iranische Geschichtsschreibung und zeigt sich auch in Muḥammad Rīzā Šāhs *Mission for My Country*, wo er nicht nur seine eigenen fröhlichen Nah-toderfahrungen herausarbeitet,⁵⁶ sondern auch die seines Vaters.⁵⁷ Sowohl aus dem Aufbau der Narration als auch den Redundanzen, die über die Lektüre der Autobiographie hinweg die Ereignisse in verschiedenen Kontexten aktualisieren, ergibt sich die Schlussfolgerung, dass sich aus dem Überleben von Vater und Sohn wider jede Wahrscheinlichkeit eine göttliche Vorherbestimmung und damit auch ein göttlicher Auftrag herleiten lasse. Pointiert zeigt sich dies in verschiedenen Anekdoten, die göttliche Einwirkung suggerieren. Nafīsī tradiert in *Die zeitgenössische Geschichte Irans* ein Bonmot aus Aqā Muḥammad Ḥāns Georgienfeldzug:

Zu jener Zeit [als Paul I. von Russland den Thron bestieg] nahm Aqā Muḥammad Ḥān die Vorbereitungen für den Marsch in den Kaukasus in Augenschein. Nach dem

⁵⁵ Šafā 1385/2006-07: 344.

⁵⁶ Pahlavi 1961: 54.

⁵⁷ Ibid. 36.

Tod Katharinas saß er an einem besonders kalten Abend am Rande eines Feuers und stocherte lange mit einer Zange darin herum. Er weilte die ganze Nacht in diesem Zustand und als der Morgen anbrach, warf er voller Zorn die Zange in die heiße Glut, so dass die Funken sprühten und rief: „Bei Gott! Vernichte sie oder mich!“ Und einige Tage später erreichte ihn die Nachricht vom Tode Katharinas.⁵⁸

Durch die Einbettung der Anekdote in den Erzählfluss der russischen Erb-nachfolge, die Aqā Muḥammad Ḥāns Nacht am Feuer rahmt, wird die Kontingenz dieses Ereignisses betont. Anders als es Muḥammad Rīzā Šāh für sich reklamiert, billigt Nafīsī dem Qāġārenherrscher keinen exklusiven Zugang zum Transzendenten zu, doch wird genau wie bei Ṣafā durch die Hervorhebung des Unwahrscheinlichen die Fügung umso plausibler. Vorsehung gestaltet den Lauf der *Geschichte*, der an bestimmte Persönlichkeiten geknüpft ist: Šāh Mansūrs Handeln markiert einen (gewissermaßen unsichtbaren) Wendepunkt, der Tod Katharinas II. wendet Schlimmeres von der iranischen Nation ab und Irans Schicksal gehört untrennbar mit dem der Pahlawīs zusammen. Eine solche Lesart der *Geschichte* negiert jedoch die unbegrenzte Revidierbarkeit der Annahmen von Historiker*innen. Insofern ist die Literarizität der iranischen Historiographie der Pahlawī-Zeit nicht nur bedingt durch ihre sprachliche Gestaltung, sondern auch durch die dramatische Zuspitzung.

Obwohl die Möglichkeit einer internen Fokalisierung für die Historiographie ausgeschlossen ist und die Einsicht in die Gedanken- und Gefühlswelt „ein Privileg des fiktionalen Erzählers“⁵⁹ entsteht eine empathische Nähe der Autoren zu den von ihnen gewählten historischen Figuren, die bis zur Identifikation reicht. Da die Autoren gemeinsame politische Ziele annahmen, bedeutet dies gelegentlich auch Kritik. So bemerkt Ṣafā, obzw. man nicht genau wisse, wann Afšīn in den Dienst des Kalifen getreten sei und obgleich er seinen Sieg über Bābak genutzt habe, um in der Administration der 'Abbāsiden aufzusteigen und dort die iranischen Interessen zu protegieren, sei sein Feldzug gegen den Rebellen „einer seiner größten Fehler, denn er war ein Schlag gegen die Unabhängigkeit Irans.“⁶⁰ Eine ähnliche Beurteilung erfährt Abū Muslim, der „als der größte Mann oder jedenfalls als einer der größten Männer der islamischen Geschichte Irans“⁶¹ gewertet werden müsse, aber am Ende seines Lebens einen „unverzeihlichen Fehler“⁶² zum Schaden der iranischen Nation begangen habe, als er dem Kalifen vertraute. Die oft rigoros und anklagend formulierten Bewertungen, in denen beurteilt wird, ob die Helden der Geschichte ihre Ziele (bzw. die der Historiker) erreicht haben und was sie

⁵⁸ Nafīsī [1335]/1956: 69.

⁵⁹ Rüth 2005: 38.

⁶⁰ Ṣafā 1385/2006-07: 215.

⁶¹ Ibid. 98.

⁶² Ibid.

scheitern ließ, erklärt sich damit, dass die hier besprochenen Kulturschaffenden auch politische Aktivisten waren, die sich einer Vorstellung von Kultur als Mittel der Politik verpflichtet fühlten. Vermeidbare Fehler, die zu meiden die *Geschichte* lehrt und sie studierenwert macht, werden einzelnen „großen Männern“ angekreidet, die durch ihren Irrtum den Lauf der Geschichte umlenken – oder hätten umlenken können.

Die Überschneidung von Geschichte und Literatur wird begünstigt durch die weitverbreitete Personalunion von Historiker, Poet und Literaturwissenschaftler, wie die Beispiele von Sa‘id Nafisi und Zabihullāh Ṣafā zeigen. Die daraus erwachsene wechselseitige Beeinflussung bzw. sogar Abhängigkeit von historischer Literatur und Historiographie führte zu Schriften, die teils nicht mehr eindeutig einem der beiden Genres zugeordnet werden können.⁶³ Zweifellos ist dabei jedoch festzustellen, dass die historiographische Literarizität mit den radikalen Entwicklungen, die sich spätestens seit der Pahlawī-Zeit in der persischsprachigen Literatur ergaben, nicht Schritt halten konnte.⁶⁴ Dafür ist sie zu eng verflochten mit der ebenfalls konservativen englischen und französischen bzw. in geringerem Ausmaß auch der deutschen Geschichtsschreibung.⁶⁵ Der damit etablierte Zusammenhang zwischen historischer Literatur und Historiographie soll als Grundlage dienen, um Fragen der Inszenierung des Heroischen zu untersuchen. Dabei wird davon ausgegangen, dass die spezifischen Eigenschaften eines Mediums beeinflussen, welche Dispositionen des Heroischen dargestellt werden und überhaupt dargestellt werden können.⁶⁶ Im Folgenden werden Texte der beiden bereits besprochenen Historiker Zabihullāh Ṣafā und Sa‘id Nafisi als Fallbeispiele herangezogen, in denen sie zum einen der Installation des *Gelehrten* als Nationalheld Vorschub leisten und sich zum anderen die Rolle des Mystagogen aneignen. Es wird davon ausgegangen, dass ein Kausalnexus zwischen diesen beiden Aspekten besteht.

⁶³ Dies ist nicht so ungewöhnlich, Jordan stellt ähnliches für die europäische Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert fest. Jordan 2018: 46.

⁶⁴ Man denke nur an den innovativen Stil Śādiq Hidāyats oder Nīmā Yūsīgs in ihren literarischen bzw. lyrischen Schriften.

⁶⁵ Vgl. Rüth 2005: 188 f. Während sich der avantgardistische Roman durch Erkenntniskritik, d. h. „intellektuelle[s] Spiel und Selbstthematisierung“ auszeichne, verlange die „Vergegenwärtigung des Vergangenen als ästhetische Illusion“ nach einem Darstellungsverfahren, das die „ganze Vielfalt menschlicher Handlungen“ abbilden könne. Hierfür hält Rüth traditionelle Varianten des Schreibens eher geeignet. Rüth 2005: 197.

⁶⁶ CH, Held.

5. Der Mystagoge im Dienst der Nation

Die Historiker der frühen Pahlawī-Zeit haben in ihren Schriften dem Typus des *Gelehrten* zu einer prominenten Rolle in der iranischen Historiographie verholfen, die sich dank der zentralen Bedeutung der *literati* für das *nation building*, die Reformprogramme und die bürokratischen Strukturen langfristig festigen konnte. Einige Gelehrtenfiguren entwickelten sich zu dieser Zeit zu Nationalhelden, die noch heute im nationalen Selbstverständnis eine maßgebliche Rolle spielen, wie beispielsweise der Universalgelehrte und Dichter 'Umar-i Ḥayyam (ca. t. 517/1131), die Dichter und Mystiker Sa'dī (ca. t. 690/1292) und Ḥāfiẓ (ca. t. 792/1390) und der Verfasser des bekanntesten *Šāhnāma* Abū l-Qāsim Firdausī (ca. t. 416/1020). Nationalheld·innen sind ein bedeutender Baustein in der Nationalstaatsbildung, da sie geeignet sind, die neu entstehenden Institutionen dabei zu unterstützen, einer großen Gruppe von Menschen erfolgreich zu suggerieren, eine Gemeinschaft zu bilden, obwohl sie einander unbekannt sind und sich größtenteils auch nie kennenlernen werden.¹ Hierfür bedarf es einer Symbolik, und Nationalheld·innen können diese Funktion erfüllen. Bereits in Ansätzen als solche etablierte Persönlichkeiten wurden darum von dem jungen Pahlawī-Regime dankbar aufgegriffen. Nationalheld·innen sind nach der Definition der Islamwissenschaftlerin Johanna Pink „Personen, denen zugeschrieben wird, ebendiese Nation mitbegründet oder verteidigt oder aber ihr zu Macht oder Ansehen verholfen zu haben.“² Die Figur der Held·in könne die Nation für ihre Mitglieder greifbar machen und ermögliche zudem eine Abgrenzung von anderen Gruppen, deren Mitglieder die Held·in nicht verehren und sie möglicherweise gar nicht kennen. Anders als in anderen Fällen wirkt diese Gleichgültigkeit nicht deheroisierend in Bezug auf die Figur, sondern konstituierend auf die im medialen Kontext der Held·innenverehrung angesprochene Gruppe. Der Zuschreibungsprozess sei jedoch meist konfliktbehaftet, da diverse staatliche, gesellschaftliche und mediale Akteure an ihm partizipieren. In der Nationalheld·in entwerfe die Gesellschaft ihr Selbstbild, mit dem sie in die Geschichte blicke, „um die Gegenwart aus der Vergangenheit zu rechtfertigen oder auch zu kritisieren“.³ Langewiesche führt aus, dass mit dem Geschichtsbild

immer auch Zukunft eingefordert wird, ganz gleich ob es die Gegenwart preist oder verwirft. Der Nationalheld dient dazu, diese Geschichtsvisionen, mit denen die Vergangenheit auf die Gegenwart ausgerichtet wird, vor aller Augen zu stellen, ihnen öffentliche Geltung zu verschaffen und damit Wirkungsmacht zu verleihen. In dem

¹ Vgl. Anderson 2006: 6.

² CH, Nationalheld.

³ Langewiesche 2004: 376.

Bild, das man von dem Nationalhelden zeichnet, werden die Eigenschaften formuliert, in denen sich ein Staat, eine Gesellschaft nach innen als Einheit erkennen will und mit denen sie sich nach außen abgrenzt. Im Angesicht des Nationalhelden entscheidet sich also, wer zur Nation gehört und wer nicht, wie sich diese Nation in ihrer Eigenheit bestimmt und was sie ausschließt. Deshalb ist der Nationalheld immer eine umstrittene Figur. Wer einen Nationalhelden erschafft, wer festlegt, welche Tugenden er verkörpert, für welche Vergangenheit und Ziele er steht, darf hoffen, im Deutungskampf um das Selbstverständnis der Nation zu siegen. Bei der Erschaffung von Nationalhelden geht es also um Machtkämpfe. Gekämpft wird um die politische Symbolik, in der sich die Nation repräsentiert sieht.⁴

Die Zielsetzung, der allgemeinen Bevölkerung Vorbilder zu präsentieren, die im Dienste der Nation gewirkt haben, schlägt sich ebenfalls in der Bewertung und Darstellung heroisierter Gelehrter nieder. Die Geschichtsschreibung, die sich einer nationalistischen Agenda verpflichtet sah, wurde nutzbar gemacht für eine heroische Überhöhung des *Gelehrten*. Die Gelehrten fungierten als eine der Säulen der iranischen Nation und garantierten deren Überdauern durch die Zeiten, besonders in Momenten des Staatsversagens oder militärischer Niederlagen. Dies soll im Folgenden veranschaulicht werden. Die Fallstudie untersucht eine heroisierte Persönlichkeit anhand einer Kurzgeschichte von Saīd Nafīsī aus dem Jahr 1312/1933.

Fallstudie: Nach tausend Jahren

Heute sind 1023 Mondjahre seit seiner Geburt und 936 Mondjahre seit dem Tod dieses großen Mannes vergangen. Seit mehr als 900 Jahren herrscht sein Wort über alle Landesteile Irans. Von allen Menschen, die sich in diesen 1.350 Jahren für Iran aufopferten, selbst von den 100.000 großen Männern, die ihr Blut gaben, auf dass es in unsere geliebte Erde sickere, und die Frauen, Kinder und Besitz für diesen Boden, der die Ruhestätte unserer Väter ist, opferten, selbst als diese ist er größer.⁵

Gemeint mit dieser Lobpreisung ist der Poet und Nationalheld Abū l-Qāsim Firdausī, der Verfasser des bekanntesten *Šāhnāma*. Er wurde um das Jahr 329/940 in Bāz, einem der Dörfer in Tābirān-i Tūs, geboren.⁶ Das (ungefähr)

⁴ Ibd. Zitiert bei CH, Nationalheld.

⁵ Nafīsī 1396/2017-18: 257.

⁶ Heute Tūs; die Ortschaft liegt nördlich von Mašhad. Sowohl der ‚bürgerliche‘ Name des Dichters als auch sein Geburtsdatum und die Einzelheiten seiner Herkunft sind unklar. Selbst der Künstlername Firdausī taucht nur einmal im *Šāhnāma* auf, so dass seine Bedeutung Gegenstand von Spekulation war (Dabashi 2019: 71). Ab dem 40. Lebensjahr soll er mit dem über drei Jahrzehnte währenden Projekt seines Epos begonnen haben. Zwar verfasste er wohl zuvor schon Lyrik, diese gilt jedoch als verloren (Şafā 1396/2017-18: 183-84). Darüber hinaus hat man versucht, biographische Details hat aus dem *Šāhnāma* zu extrahieren. Nach dieser Lesart wird der Erzähler im *Šāhnāma* mit dem Autor Firdausī identifiziert und die im *Šāhnāma* enthaltenen Hinweise auf die finanzielle bzw. familiäre Situation sowie die allgemeinen Lebensumstände des Erzählers als historische Situation des Autors erachtet. Da Firdausī das *Šāhnāma* nicht chro-

tausendjährige Jubiläum 1313/1934 nahm Rīzā Pahlawī auf Initiative einiger Historiker und Literaturwissenschaftler zum Anlass, ihm zu Ehren ein Gedenkfest ausrichten. Bei dieser Gelegenheit wurde auch ein neu errichtetes Mausoleum in Tūs eingeweiht und der Ort in Firdaus umbenannt. Das Denkmal knüpft an eine Anekdote um die Bestattung Firdausīs an, dem wegen seiner konfessionellen Zugehörigkeit zur Schia möglicherweise ein Grab auf dem Friedhof in Tūs verweigert worden war. Dem Totenkult kommt allerdings auch global betrachtet eine herausragende Bedeutung bei der Verehrung von Nationalheld·innen zu, wobei Pflege und Präsentation des Grabs, aber auch die Exhumierung und Umbettung sowie die Erinnerung an Jahrestage oder die Achtung bzw. Etablierung von Ritualen eine Rolle spielen. Dabei ist auf Ähnlichkeiten zu religiösen Kulten hingewiesen worden, die bestätigen, dass die Verehrung von Nationalheld·innen frühere, insbesondere religiöse Formen der Held·innenverehrung absorbiert hat.⁷ Der wiederholt bemühte Vergleich des *Šahnāma* mit dem Koran, die Vorstellung, das *Šahnāma* habe sich in gleicher Weise verbreitet wie der Koran oder sei sogar schlicht und ergreifend ein iranischer Koran,⁸ sakralisiert folglich nicht nur das *Šahnāma* selbst, sondern erhebt auch den Poeten in den Rang eines Propheten. Die geographische Nähe zu Mašhad war für die Pahlawīs von Interesse, da sie die Möglichkeit bot, eine alternative Pilgerstätte zu dem nahegelegenen Schrein Imām Rīzās zu etablieren.⁹ Es wurden zahlreiche Mausoleen und Denkmäler für gelehrte Nationalhelden errichtet, doch genoss Firdausī einen Sonderstatus, der sich auch in dem Jubiläum artikulierte. Etliche namhafte Wissenschaftler und Schriftsteller wie Ḥasan Taqīzāda und Muḥammad Qazwīnī nahmen publikatorischen Anteil an den Festlichkeiten. Der Historiker Saīd Nafīsī veröffentlichte neben einem wissenschaftlichen Text, *Dichtung und Prosa* (*Nazm-u Natr*), auch die Kurzgeschichte *Nach tausend Jahren*, die sich an ein breiteres Publikum richtete. In dem oben zitierten Passus erscheinen die *Krieger* als gesichtslose Masse, die zwar Großes vollbracht, aber einer Sisyphusarbeit gleich stets von neuem gegen den Untergang ankämpfen müssten, wohingegen es letztlich das Wort des Dichters sei, das über die Nation *herrsche* und ihren Zusammenhalt gewährleiste. Dies gelinge dem Dichter dadurch, dass er über der iranischen *Geschichte* throne und sie kraft seiner hervorgehobenen Position umfasse. Die Geschichte setzt mit dem Beginn der iranischen *Geschichte* ein, schildert im Mittelteil das Leben und Wirken des

nologisch schrieb, sondern die einzelnen Geschichten später in die jetzige Reihenfolge brachte (Ṣafā 1396/2017-18: 194), bieten sich *vice versa* insbesondere Kommentare über das Alter zur Rekonstruktion der Schreibabfolge an.

⁷ CH, Nationalheld.

⁸ Vejdani 2015: 165.

⁹ Abrahamian 2008: 87.

Dichters und endet in der Gegenwart. Der Anfang einer jeden Erzählung ist, wie Rüth treffend bemerkt, eine Setzung¹⁰ – und damit eine so notwendige wie aussagekräftige Entscheidung der Autor.in. Denn ohne diese Setzung geriete man in eine Endlosschleife des Rückgriffs, in welcher stets von neuem die Bedingungen des immer vorherigen Beginns geschildert werden müssten. Die Kurzgeschichte beginnt – anders als wir es bereits im Falle der zwanzig Jahre später publizierten Geschichte über Rūmī gesehen haben – nicht etwa mit einer Handlung des Protagonisten, sondern mit einer Darstellung des Sāsānīdenreiches. Die Figur Firdausī erscheint damit erstmalig am eigentlichen Höhepunkt der Erzählung. Ausführlich wird die Vorgeschichte erzählt, die zu Firdausīs Geburt führt und die offenbar bis nach Ktesiphon reicht. Die Beschreibung von Witterung und Landschaft sowie der geographischen Beschaffenheit nehmen dabei einigen Raum ein. Nafīsī beginnt seine Geschichte mit den Worten:

Vor 1.400 Jahren schien die goldene Sonne, die in diesen Zeiten für uns scheint und jeden Morgen den wolkenlosen Himmel schmückt, auf eine andere Welt (*gahānī*). Dieser silberweiße Mond, der jeden Abend die Geheimnisse aus dem Inneren der Häuser seinem Gedächtnis anvertraut, war der Zuschauer einer anderen Welt (*ālam*). Diese blinkenden Sterne, die jede Nacht die blaue Himmelsdecke golden besprengen und den Nächte durchwachenden Liebenden so vertraut sind wie dem bedürftigen Frühaufsteher, sahen diese Welt anders.¹¹

Nafīsī lässt die Geschichte durch ein Medium erzählen, das figürlich in Erscheinung tritt, wie das ‚uns‘ des ersten Satzes offenbart. Dadurch lässt er die Kaffeehausszenerie aufleben, in der das *Šāhnāma* traditionell erzählt wird. Darüber hinaus ist es zeitlich gebunden und verortet sich in der Gegenwart der imaginierten Leser.in, wie das Stichwort ‚heute‘ offenbart.¹² Es ist der Welt der Leser.innengemeinde dadurch näher als der erzählten Welt, deren Andersartigkeit sich durch die zeitliche Distanz ergibt. Durch die bereits im Kapitel zuvor ausgeführte Gleichsetzung von Nafīsī und dem Erzähler scheint zudem er selbst es zu sein, der die Rolle des *naqqal* einnimmt. Eine weitere Annäherung an das *Šāhnāma* gelingt dem Autor durch die empathischen Naturbeschreibungen, die ein charakteristisches Stilelement des Epos sind. Er verknüpft den Duktus des *Šāhnāma* mit seiner eigenen Prosa. Nafīsīs Natur nimmt dergestalt Anteil an Irans Schicksal, wie die Umwelt des *Šāhnāmas* Anteil an dem Schicksal ihrer Helden nimmt. So lassen Mond- und Sonnenverse am Beginn der Geschichten ihren Ausgang

¹⁰ Rüth 2005: 153.

¹¹ Nafīsī 1396/2017-18: 225 f.

¹² Dies ergibt sich ja aus der anlassbezogenen Veröffentlichung des Textes, die die Vorstellung einer tagesaktuellen Rezeption nahelegt. Ähnlich auch der Satz: „Dieses Dorf existiert noch heute in der Nähe von Tüs und ist in unserer Zeit unter dem Namen Bāž bekannt.“ Nafīsī 1396/2017-18: 240.

schon erahnen. Oftmals wird die Umgebung gar zur Akteurin im Geschehen, etwa wenn eine vom Sturm verwüstete Palastruine versucht, einen Bogengang nicht einstürzen zu lassen, weil König Dārāb dort Schutz vor dem Unwetter suchte. Erst als er sich wieder erhebt und darunter hervortritt, bricht sie endgültig ein.¹³ Şafā zufolge sind die beschreibenden Passagen des *Šāhnāma* von herausragender Bedeutung, da Firdausī mit ihnen die Leser-in in sein Narrativ einführe und ihr damit seine Perspektive auf die Ereignisse sanft aufzwinge, so dass die Leser-in schließlich dazu neige, sich dem Dichter in allen Urteilen anzuschließen.¹⁴ Sie machen seines Erachtens die besondere Qualität der Dichtung aus, da die Geschichten selbst, wie er schreibt, überliefert und nicht von Firdausī erfunden oder verändert seien.¹⁵ Der zuvor zitierte Passus ordnet folglich *en passant* auch die Gegenwart der Leser-in historisch ein und soll ihr Nafīsīs Perspektive aufzwingen. Der wolkenlose Himmel und die scheinende Sonne markieren eine Epoche der Blüte, die das Sāsānidenreich und die Pahlawī-Ära miteinander verbinden. Dies wird deutlich, wenn man den Textabschnitt ins Verhältnis zu einem weiteren Passus setzt, der bescheibt wie Iran unter Fremdherrschaft geraten sein soll:

Zu jener Zeit war es auch, dass sich der Himmel wieder mit Wolken zuzog und die Patriot-innen Irans finsternen Tagen entgegenblickten: Die Türken machten sich unter dem Befehl der Ausländer auf den Weg nach Iran.¹⁶

Auch während der sog. ‚islamischen Eroberungen‘ hatte sich der Himmel verdunkelt und der Glanz der Sonne sich verborgen.

Die Jahrhunderte Erzählter Zeit werden in *Nach tausend Jahren* von einer iterativ-durativen Raffung zusammengehalten.¹⁷ Die damit einhergehende Selektion bietet dem Verfasser die Möglichkeit, Schwerpunkte zu setzen, die den Informationsgehalt und die Kausalitäten seines Narrativs verdichten und an anderen Stellen lockern. Dieses sprunghafte Erzählen macht die wiederkehrenden Elemente, die das (vermeintlich) zyklische Schicksal der iranischen Nation prägen, überhaupt erst sichtbar. So kämpfen

¹³ Davis 2016: 555.

¹⁴ Şafā 1396/2017-18: 239. Das gilt auch für die Heldengeschichten um Rustam und Isfandiyār, die um Giw und Suhrāb sowie jene um Bižān und Farīdūn, die keinesfalls Firdausīs Phantasie entsprungen seien, sondern sich so, wie sie im *Šāhnāma* stünden, ebenfalls auf Überlieferungen beriefen. Şafā 1396/2017-18: 203.

¹⁵ Ibid. 265.

¹⁶ Nafīsī 1396/2017-18: 237.

¹⁷ Die Kurzgeschichte bzw. Novelle ist, wie das Wort selbst schon andeutet, aus dem europäischen bzw. angelsächsischen Kulturkreis entlehnt, doch muss es nicht stören, dass damit gegen die Grundprinzipien dieser Textart, nämlich einen dichten Zusammenhang zwischen Erzählzeit und Erzählter Zeit zu wahren, verstoßen wird. (Vgl. Petersen 1993: 45.) Hierin offenbart sich einmal mehr eine kreative Handhabung der Inspirationsquellen.

die „*pahlawānān-i Irān*“¹⁸ Tāhir Zu l-Yamanain, Ibn Muqann‘ und Ya‘qūb p. Lāt̄ zwar standhaft gegen die „*sīl-i tāzīyān*“¹⁹ die Flutwelle der Araber, die einst eine Stadt nach der anderen fortgespült habe, doch seien sie stets von neuem zurückgedrängt worden. Fanden sich die Bewohner·innen von Tūs durch die Anstrengungen von Isma‘īl Sāmānī und seinen Nachfolgern erneut in der Zeit der Sāsānīden wieder, die alle qualvollen Erinnerungen der vergangenen 260 Jahre unter Fremdherrschaft ausgelöscht habe, so blieb auch dieses Intermezzo eben nur ein Intermezzo. In diesen Zeiten, so berichtet der Erzähler, lebten die alten Sitten und Bräuche allerdings wieder auf; der sāmānīdische König etwa spielte Polo, ritt Pferde und kreuzte zum Vergnügen die Klingen. Er richtete Naurūz²⁰ und Mihrgān²¹ aus, entzündete an Sada²² die Feuer, und die alten Herrscher waren den Menschen wieder in Erinnerung.²³ Die beschriebenen Szenen höfischen Lebens, die Nafīsī aufgreift, fungieren als *pars pro toto* des Iranertums und sind eng verknüpft mit den Darstellungen königlichen Lebens im *Šāhnāma*. Bald sei dieses Leben zwar erneut von ausländischen Kräften bedroht gewesen, doch was die politische wie militärische Unterdrückung überstand, seien die Geschichten von Sām, Zāl und Rustam, über Suhrāb und Isfandyār, Bahman, Tūs und Siyāwāš gewesen, die man sich einst schon in den Säulenhallen von Ktesiphon (*Tsīfūn*) erzählt habe.²⁴ Bemerkenswert hieran ist, dass die Legenden des *Šāhnāma* einer anderen fiktiven Welt zugeordnet sind, als die Geschichte selbst darstellt. Die Legenden sind innerhalb des Narrativs nicht als historischer Ursprung zu begreifen, sondern ihr Erzählen als performativer Akt stellt diesen historischen Ursprung dar und perpetuiert das Iraner-
tum.²⁵ Daher wussten die Menschen in Transoxanien noch lange um Blüte

¹⁸ Nafīsī 1396/2017-18: 234.

¹⁹ Ibid. 229.

²⁰ Das u. a. im persischen Kulturraum gefeierte Neujahrsfest, das auf das Frühjahrsäquinoxium fällt.

²¹ Ein Herbstfest, das auf den Monat Mihr am Tag Mihr fällt. Im antiken Iran gab es keine Wochentage, sondern jeder Tag eines Monats hatte einen Namen. Hatte der Tag den gleichen Namen wie der Monat, wurde dies üblicherweise festlich begangen.

²² Ein Mittwinterfest, das 50 Tage vor Naurūz (*sad* bedeutet 100) mit großen Feuern gefeiert wird. Genau wie Naurūz taucht es auch im *Šāhnāma* auf. Pīrniyā 1307/1928: 15-17.

²³ Nafīsī 1396/2017-18: 235 f.

²⁴ Ibid. 227.

²⁵ Die Ansichten gehen hier auseinander. Ṣafā zufolge ist das Thema des *Šāhnāma* die Geschichte des antiken Iran seit Beginn der Zivilisation der iranischen „Rasse“ bis zur Zerstörung (*inqirāz*) ihrer Regierung (*hukūmat*) durch die Araber (*ārāb*). (Ṣafā 1396/2017-18: 216.) Zwar merkt er an, dass das *Buch der Könige* voller historischer und geographischer Fehler sei, gibt damit aber zu erkennen, dass das Epos von ihm letztlich als Geschichtsschreibung, wenn auch als fehlerhafte Geschichtsschreibung, noch ernst genommen wird. Als ursächlich hierfür erachtet er, dass sich Firdausī an die ihm zur Verfügung stehenden, teils ungenügenden Überlieferungen halten musste. So konstatiert Ṣafā, dass die überraschende Kürze, mit der die Parther abgehandelt werden, darin

und Glanz der ehrwürdigen Zeiten Ktesiphons, denn sie erzählten sich und ihren Kindern die Geschichten über die großen Kriege ihrer Vorfahren in Palästina und Kleinasien, die sie selbst von ihren Vätern gehört hatten. „Was weiß man, welche Empfindungen im Blut der Kinder dieser Familien in 500 Jahren Monarchie und Weltherrschaft (*ghestān-gīrī*) der Sāsānīden ange- sammelt wurden!“²⁶ ruft der Erzähler aus und bringt Nafīsīs Vorstellung einer Verbindung von Schah und Bevölkerung zum Ausdruck, die durch das Erzählen entsteht und bewahrt wird. Allerdings seien die Sitten und Bräuche stets in Gefahr, von den vergesslichen Menschen vernachlässigt zu werden. In diesen von Nafīsī diagnostizierten Zeiten national-kultureller Flaute erheben sich Kulturgroßen zur Bewahrung der iranischen Identität und Firdausī ist eine von ihnen. Um sich aus den „Klauen der Ausländer“²⁷ (*čangāl-i bīgānīgān*) zu befreien, schlägt der Dichter vor, einen Kulturmampf gegen sie zu führen. Die Menschen, so lässt Nafīsī ihn sprechen, müssten die Religion und Sitten ihrer Vorfahr-innen studieren. Indem Firdausī konstatiert, kulturelle Bildung sei das Fundament des iranischen Patriotismus, verweist die Figur Firdausī auf die hohe Relevanz von Nafīsīs eigener Arbeit. Denn im Schreiben folgt Nafīsī dieser Leitlinie der national-kulturellen Aufklärung und identifiziert sich auf diese Weise mit dem – so die Geschichte – größten aller Männer.²⁸ Seine Arbeit erfährt eine historische Legitimation durch eine in der Geschichte von ihm zum *heros* aufgebau- ten Figur. *Nach tausend Jahren* macht sich außerdem eine kulturelle Praxis der Zeitgenoss-innen zunutze. So beruft Firdausī für seinen Kulturmampf Sitzungen ein. Im Kontext des Abfassens dieser Geschichte bestehen infor- melle Patronagenetzwerke neben den modernen Institutionen und beein- flussen das politische und kulturelle Geschehen.²⁹ Die von Nafīsī Firdausī abgehaltenen politischen Sitzungen (*čalāsāt-i hīzībī*) gleichen der sozialen Praxis der Eliten der Pahlawī-Ära:

Dowreh (literally: circle) is the Persian word which has gained currency since the end of World War II to describe upper and middle class groups that meet regularly for reasons of common interest. The term *dowreh* has a general meaning of social circle,

begündet sei, dass Firdausī nur wenige Möglichkeiten zur Verfügung gestanden hätten, um diese Epoche zu studieren (Şafā 1396/2017-18: 216). Eine diplomatische Ansicht ist, dass die Legenden keine *Geschichte* im engeren Sinn seien, aber einen wahren Kern haben. Vgl. Pirniyā 1307/1928.

²⁶ Nafīsī 1396/2017-18: 235.

²⁷ Ibid. 241.

²⁸ Ähnlich deutlich wird dies in dem biographischen Film von 'Abd al-Ḥusain Sipanta, der als Produzent selbst die Rolle von Firdausī spielt (Marashi 2010: 110; der Film ist lei- der nicht auffindbar, worauf Marashi selbst schon hinweist, ibd. 290; ausführlich Nafīcy 2011a: 240 ff.). Hieran wird auch deutlich, dass es sich nicht zwangsläufig um eine per- sönliche Neigung Nafīsīs handelt, sondern eine verbreitete Praxis war.

²⁹ Vejdani 2015: 62.

salon or clique. (...) *Dowrehs* meet, as a rule, weekly, but some may meet only once a month, others more often. While most Iranians attend only one or two *dowrehs* a week, those who are socially or politically active will go to three or four each week.³⁰

Die Anzahl der Teilnehmer·innen während einer *daura* sei durch die Größe des Raumes begrenzt und da die Zusammentreffen für gewöhnlich in Privathäusern stattfanden, partizipierten in der Regel 12 bis 16 Personen.³¹ Die *dauras* substituierten das Fehlen politischer Parteien und waren aus den *anğumans* (Organisationen) der Konstitutionellen Revolution hervorgegangen. Diese *daura*-ähnlichen Vereinigungen hatten das Potenzial, große Teile der Bevölkerung zu mobilisieren und wurden daher im Laufe von Rīzā Šāhs Machtauwachs zurückgedrängt. An die Stelle der *anğumans* traten eben jene auf die Elite bzw. den Hof begrenzten *dauras*. Die Praxis erstreckte sich jedoch auf weite Teile der politisierten urbanen Bevölkerung und umfasste auch oppositionelle Gruppierungen.³² Die nationalistische Aufladung des Konzepts zeigt sich in William Green Millers Vergleich des *daura*-Systems mit dem *qanat*-System, „the ancient waterworks of Iran.“³³ Er konstatiert zudem, dass viele Iraner·innen die *daura* als eine der „native Iranian institutions“ bewerteten, die es unnötig mache, westliche Modelle zu imitieren.³⁴ Die Abwesenheit politischer, sozialer, ökonomischer und technischer Bedingungen, die gesellschaftliche Partizipation in größerem Maßstab möglich machen könnten, begünstigte die Langlebigkeit der Institution *daura*.³⁵

Wie gezeigt wurde, gilt das Werk Firdausīs gleichsam als ominipräsent.³⁶ Der Dichter scheint die nationale Geschichte zu umfassen, indem er ihre Anfänge in seinem Epos auferstehen lässt und bis in die Gegenwart transportiert. Das erhebt ihn zum größten Helden der iranischen Geschichte und den *Gelehrten* zum bedeutensten Heldenotypus der Nation. Das funktioniert natürlich nur deshalb, weil Firdausī auch außerhalb dieses spezifischen Textes, ja überhaupt außerhalb von Texten heroisiert wird. Die

³⁰ Miller 1969a: 163 f.

³¹ Ibid. 164.

³² Miller 1969b: 344 f.

³³ Miller 1969a: 164. Fraglos spielen dabei auch orientalistische Vorannahmen eine Rolle. So schreibt er, der Informationsfluss sei so „unperceived“ wie die unterirdisch gelegenen Kanäle. Ibid.

³⁴ Miller 1969b: 343.

³⁵ Bill 1973: 133.

³⁶ Dies scheint auch in Zabīhullāh Ṣafās Dissertationsschrift zur Entwicklung iranischer Epen, *Ḩamāsa-yi-sarāyī dar Irān*, auf. Außerdem verweist er wiederholt auf die enge Verwobenheit von Firdausīs Dichtung mit dem überliefertem Material und untersucht eingehend seine Quellen (Ṣafā 1396/2017-18: 214 ff.). Dabashi konstatiert noch 2019: „Before Abu a-Qasem Ferdowsi Tusi (...) was born in person he was born poetically – the literary imagination of the world into which he was born willed and gave birth to him.“ Dabashi 2019: 67.

Geschichte steht, wie eingangs erläutert, in einem Netz sich gegenseitig legitimierender und stabilisierender Bedeutungszuschreibungen. Gerade die außertextuelle Geschichte macht diese erfahrbar und verleiht ihr Gewicht. Firdausīs Bedeutung liegt innerhalb der Kurzgeschichte in seiner Funktion als Verbindungsglied begründet. Er hält nicht nur die iranische Geschichte zusammen, sondern gewährleistet eine dichterische Genealogie, die von Gelehrtem zu Gelehrtem tradiert wird. Firdausī wird zum herausragenden Glied einer genealogischen Kette stilisiert, die sowohl Bewahrung als auch Fortschritt möglich gemacht hat. Seine geistigen Vorfahren und Nachfahren schufen den Akteuren der politischen und militärischen Unabhängigkeit einen ideologischen Überbau, indem sie die Erinnerung an Irans einstige Größe wachhielten. Dieser Überbau ist die Voraussetzung aller militärischen Erfolge. In seiner Geschichte der Pahlawī-Zeit konstatiert Nafīsī:

Seit alters her war eine der natürlichen Eigenschaften der Iraner·innen, dass sich das Nationalgefühl auf Sagen und Legenden stützt, und seit jener Zeit gab es immer Bewegungen und edle Aufstände (*qiyām-hā-yi mardāna*), bei denen es darum ging, Ausländer·innen zu vertreiben.³⁷

Firdausī ist stets der Klügste, Weiseste und Gebildetste in seinem Debattierkreis, und seine Exzessionalität legitimiert seinen Machtanspruch. In seinen Qualitäten ist er zwar unerreichbar, doch auch er hat die Legenden von seinem Vater erfahren und lauschte seit seiner Kindheit den tradierten Ratschlägen von Burzūya und Buzurgmehr.³⁸ Damit ist sein Lebensweg und seine Haltung beispielhaft und nachahmbar. Nafīsī zeichnet ausführlich nach, wie die Sagen und Legenden Eingang in die epischen Vorgänger³⁹ des *Šāhnāma* fanden und so letztendlich in das *Šāhnāma* Firdausīs aufgenommen wurden. Firdausī war also keineswegs – wie man es bei einem Dichter meinen könnte – in erster Linie schöpferisch, sondern das konservative Gedächtnis der Nation.

³⁷ Nafīsī 1344/1965-66: 49.

³⁸ Nafīsī 1396/2017-18: 239. Burzūya lebte im 6. Jahrhundert und war wohl Arzt und Staatsmann unter Ḫusruw (r. ca. 531-579); als sein Hauptverdienst gilt aber eine Übersetzung von *Kalila wa Dimna* aus dem Sanskrit ins Pehlewi. Sein Zeitgenosse Buzurgmehr war Minister unter demselben König und gilt als herausragender Gelehrter, über den auch im *Šāhnāma* berichtet wird.

³⁹ Nämlich das *Hudāy-nāma* (Buch der Herrscher), ein vermutlich ehemals mittelpersischer Text, der sich mit der Säsānidenzzeit befasst und später ins Arabische übersetzt wurde, sowie das *Šāhnāma* des Poeten Abū Maṣṣūr Daqīqī (4./10. Jh.).

6. Held·innenverehrung um das Jahr 1332/1953

Bevor auf historiographische Arbeiten nach der politischen Wende eingegangen wird, soll kurz aufgezeigt werden, wie erfolgreich die Intellektuellen darin waren, den *Gelehrten* als Heldentypus zu etablieren. Dazu wird eine Studie von Irağ Aiman herangezogen, die er im Bahman 1332/1954 in der Zeitschrift *Suhan* publizierte. Er versucht mit Hilfe einer Umfrage Erkenntnisse darüber zu gewinnen, welche Persönlichkeiten sich iranische Jugendliche und junge Erwachsene zum Vorbild nehmen, und stellt fest, dass diese vor allem *literati* wählten.¹ Die Studie muss einmal mehr als Hinweis verstanden werden, dass das Heroische sowohl als integrative, aber eben auch als progressive Kraft einen Raum im Denken der Historiker und ihrer Kollegen aus verwandten Fächern einnahm. Aiman geht davon aus, dass sich anhand der Wahl der Held·innen erkennen lasse, welche Themen in der Gesellschaft verbreitet seien und welche Themen starke Emotionen hervorrufen.² Es fällt auf, dass die Personen, die von ihm namentlich angeführt werden, sich unter dem Heldentypus des *Gelehrten* subsumieren lassen. Persönlichkeiten aus nicht genauer betrachteten Kategorien stehen näher an der Politik. *Gelehrte* sind offenbar politisch unbedenklich, weswegen Aiman ihre Namen und die Häufigkeit ihrer Erwähnung explizit aufzählen kann. Zudem können sie anscheinend auch von den Befragten sogar unter widrigen politischen Bedingungen bedenkenlos genannt werden. Die Identifikation von Gelehrten wie Sa'dī und Firdausī mit der Nation bezeugt in der Umfrage ihre integrative Kraft über politische Grenzen hinweg. Anders verhält es sich mit den anderen Kategorien, die vermutlich nicht *en détail* besprochen wurden, da möglicherweise Muhammad Rizā Šāh nicht den ersten Rang unter den verehrten König·innen einnahm oder aber religiöse Würdenträger·innen verehrt wurden, die sich in die Nähe des politischen

¹ Die Wahl einer oder mehrerer Held·innen, die man sich in allen oder einigen Bereichen des Lebens zum Vorbild nehme, schreibt Aiman, einleitend sein Forschungsvorhaben begründend, sei ein bedeutendes Ereignis der Jugend. Heranwachsende Menschen fass-ten Zuneigung zu einer oder mehreren bedeutenden Persönlichkeiten oder auch zu sol-chen Menschen, die man als ‚durchschnittlich‘ bezeichnen mag, und wünschten sich, dass ihr eigenes Leben in ähnlichen Bahnen verlaufen möge. Auch wenn sich das bei jeder Person anders gestalte und unterschiedlich wichtig sei, übe das Verlangen, diesen Menschen nachzueifern, einen maßgeblichen Einfluss auf die eigene Lebensgestaltung aus, und frühen Held·innen bleibe manch eine·r bis zum Tod treu. Erwählte eine Person eine Held·in aus Kultur und Bildung, so orientiere sich auch ihr Leben an Fortschritt und Perfektion. Wählte sie hingegen jemanden aus der Gruppe der Kultur- und Bildungslosen, so näherte sich auch ihr Leben einem niedrigeren Niveau an. Diese Worte erinnern an Sa'dī Nafīsīs Feststellung, wie wichtig Heldenfiguren seien, und seinen Wunsch, die Wahl des Helden (Frauen schlägt er keine vor) zu beeinflussen.

² Aiman 1332/1954: 210.

Widerstands rücken lassen. Aufschluss darüber könnte nur Archivmaterial der Zensurbehörden geben. Auffällig ist zudem, dass sogenannte Unabhängigkeitskämpfer keinerlei Widerhall in der Umfrage finden. Dies mag daran liegen, dass militärische Führer gelegentlich auch als König·in eingeordnet werden könnten, wie beispielsweise Mardāwīg (t. 323 h. q. /935), oder als Politiker·in, beispielsweise Sattār Ḥān (t. 1293/1914). Es deutet aber ebenfalls darauf hin, dass – im Sinne Aimans – militärische Held·innen³ wenige Anknüpfungspunkte für das Leben der Heranwachsenden boten und der *Krieger* sowie seine heroische Eigenschaften nicht nur in der Historiographie, sondern auch in der breiten Gesellschaft an Relevanz verloren.

Dass Dichter·innen so häufig gewählt wurden, lasse laut Aimān vermuten, dass die Jugendlichen mit diesen besonders vertraut seien, da sie ihnen auf ihrem Bildungsweg regelmäßig begegneten⁴ – eine Ansicht, der man sich auch 70 Jahre später noch anschließen kann, wobei auch die häufige Nennung Ibn Sīnās im Jahr des Jubiläums darauf hindeutet, dass dieses von den Heranwachsenden wahrgenommen und rezipiert wurde. Darin kann man einen Hinweis auf den Erfolg der damit einhergehenden Propaganda sehen.

Doch in erster Linie muss die Tatsache Beachtung finden, dass die drei mit Abstand am häufigsten verehrten Persönlichkeiten iranische Nationalhelden aus der Kategorie Dichter·in sind und an vierter Stelle ein Philosoph steht. Auch das Spektrum in der Kategorie Dichter·in ist deutlich größer als in den anderen Rubriken.

Insgesamt kann diese Studie als Hinweis verstanden werden, dass die doppelte Strategie der Historiker, den *Gelehrten* sowohl als Nationalhelden erhöhten Ranges aufzubauen, als auch einen besonders nachahmungswürdigen Lebenswandel zu inszenieren, bei den Rezipient·innen Anklang gefunden hat. Nicht zuletzt ist es den Historikern auch gelungen, selbst in das Pantheon einzugehen, wie die Berücksichtigung Saīd Nafīsīs, Rīzāzāda Šafaqs, Muḥammad ‘Alī Furūgīs und Ahmād Kasrawīs deutlich macht. Zwar wurden sie nicht oft angeführt, aber dass sie überhaupt denkbar waren, kann als Ausgangspunkt für die Schlussfolgerung dienen, dass die Selbstheroisierung der Historiker von der Öffentlichkeit als glaubwürdig bewertet wurde. Das brachte den *Gelehrten* in Konflikt mit dem *Schah*.

³ Frauenfiguren werden m. W. im größeren Umfang erst seit jüngerer Zeit verehrt. Ein Beispiel hierfür ist Sāida Ḥātūn (r. 385-407 h. q.), von der Lutfullāh Hunarfars noch schrieb, dass sie mit Hilfe ihrer Söhne regierte (1386/2006-07: 108), und der 2019 im Kunstmuseum Isfahan eine Ausstellung mit Kunstwerken von Ğahāngīr Shāhdādī gewidmet wurde, wo sie als herausragende Herrscherin erschien.

⁴ Aimān 1332/1954: 215.

7. Der Gelehrte in der Krise

Der seit dem *coup d'état* von 1332/1953 zunehmenden politischen Enge zum Trotz nahmen Intellektuelle weiterhin eine zentrale Rolle im gesellschaftlichen Gefüge ein. Dabei wurden sie vermehrt als Konkurrenten der royalistischen Fraktion gehandelt. Gerüchten zufolge soll Muḥammad Rizā Šāh von „an-tellectuel“ bzw. „goh-tellectuel“ gesprochen haben, „the pun being that the first syllable in both terms meant ‘crap’ in Persian.“¹ Gleichwohl versichert sein Biograph Gholam-Reza Afkhami, dass der Schah obzwar er selbst kein Intellektueller gewesen sei, er Intellektuelle oft beeindruckt habe. Er verfolgte die Debatten islamischer und säkularer *literati* in den Medien, zeigte sich stets wissensdurstig und reagierte bewegt auf Rezitation.² Der Schah lud regelmäßig Intellektuelle ein, um ihren Diskussionen zu lauschen – in Afkhamis Augen ein weiterer Beleg für seinen Bildungsdrang. Milani bemerkt dazu, dass Muḥammad Rizā Šāh „despised their disposition, yet desired their approval“.³ Die Pahlawīs schwankten im Umgang mit der intellektuellen Szene zwischen Abwertung und dem Bestreben, die öffentlichkeitswirksamen Persönlichkeiten und ihre Positionen in die Staatsdoktrin zu integrieren. Dennoch gelang es deren Angehörigen, eine ungewöhnliche Autonomie zu bewahren,⁴ die einerseits auf ihrer internationalen Vernetzung, andererseits gerade auf ihren öffentlichkeitswirksamen Debatten fußte. Dies drückt sich auch in der Geschichtsschreibung seit den

¹ Afkhami 2009: 616.

² Der Biograph bemerkt selbst dazu: „Quoting verse was the way of tradition and of giving assurance that one's connection to Persian culture was firm and unpolluted.“ Afkhami 2009: 55.

³ Milani 2011: 329. Abbas Milani verhandelt das Thema an weitaus weniger prominenter Stelle, verweist aber ebenfalls darauf, dass der Schah anfangs noch versuchte, sich mit „men of intelligence and erudition“ zu umgeben, weswegen die meisten seiner frühen Berater „seasoned, thoughtful men of politics“ waren, mit den Jahren aber das Interesse an diesen Zirkeln verlor (Milani 2011: 180 f.). Afkhamis posthume Einschätzung verortet sich in dem Kampf der exilierten Familie um die Deutungshoheit ihrer Regierungszeit und der iranischen Geschichte im 13./20. Jahrhundert. Dies zeigt schon die Widmung, ein Vers von Rumi: „They knew me as they were, / Not as I am“. Angesichts der Kehrtwenden, die Muḥammad Rizā Šāh im Laufe seines politischen Lebens vollzog, kann Afkhamis Apologetik keineswegs als Hinweis darauf gelesen werden, wie es tatsächlich um die literarischen Neigungen des Schahs zu Beginn seiner Regierungszeit stand, sondern illustriert lediglich die langfristige Bedeutung der Position des Intellektuellen im gesellschaftlichen Gefüge. Als Beispiel für eine dieser Kehrtwenden mag genügen, dass im März 1975 dank eines Kraftakts des SAVAK sämtliche im Land verstreuten Exemplare *Misson for My Country* (1961) eingesammelt wurden, da der Schah in seinen Memoiren noch den fulminanten Wert eines Mehrparteiensystems bejubelt (Pahlavi 1960: 172 ff.), was nun nicht mehr zu der neuen Politik unter der Führung von *Rastahīz*, der ab dato einzigen Partei des Landes, passen wollte. Abrahamian 2008: 150.

⁴ Dabashi 2015: 190.

1330er/1950er Jahren aus, die sich stärker als zuvor repressiver Zensur ausgesetzt sah.

Der Wunsch des Schahs, an den Diskussionsrunden von Intellektuellen teilzunehmen, von denen bereits herausgearbeitet wurde, dass sie, als Modell verstanden, zu den heroischen Insignien des *Gelehrten* gehören, verweist auf deren symbolische Macht. Der Staat konnte den *Gelehrten* als Typus nicht ignorieren, und obgleich er die damit assoziierten zeitgenössischen Persönlichkeiten, wie bereits erwähnt, nur bedingt integrieren konnte, musste das Pahlawī-Regime ihn mit einer eigenen Semantik belegen und so nicht nur nutzbar, sondern auch beherrschbar machen. Dabei zeichnet sich jedoch eine zunehmende Aushöhlung der Figur des *Gelehrten* ab. Dies wird anhand der Monographie über Isfahan aus den 1340er/1960er Jahren und in einschlägigen Quellen des Staatsverlags aus den 1350er/1970er Jahren exemplarisch gezeigt. Das besondere Potenzial *Isfahāns* für die folgende Untersuchung liegt darin begründet, dass die Monographie sich auf Artikel aus *Yādgār* stützt. Damit steht die Weiterentwicklung des Gelehrtentypus in direktem Zusammenhang mit den zuvor besprochenen Arbeiten der Historiker im Umkreis von *Yādgār* und ist besonders geeignet, die unterschiedlichen Imaginationen von Gelehrtenfiguren hervorzuheben. Die progressive Kraft, die den Gelehrten in dem Milieu von *Yādgār* zugesprochen wird, verliert sich in *Isfahān*. Die Monographie knüpft stattdessen an die Darstellungsverfahren der frühen nationalistischen Agenda an, ohne jedoch dem *Gelehrten* die dort unterstellte Funktion als Säule der Nation zuzubilligen – eine Entwicklung, die mit dem seit Beginn der Weißen Revolution (1341/1963) endgültig veränderten politischen Klima korreliert.

Der gelehrige Verräter

Luṭfullāh Hunarfar widmet in seiner 1346/1967-68 erschienenen Monographie über Isfahan den Gelehrten der Provinz ein eigenes Kapitel. Gewiss ein Hinweis auf die Bedeutung, die er der Rolle des *Gelehrten* in der Geschichte beimaß. Er beschäftigt sich darin mit Prominenten (*mušahīr*), Gelehrten (*hukamā*), Philosophen (*failasūfān*), Mystikern (*irfān*), Wissenschaftlern (*dānišmandān*) und Historikern (*muwarrahān*). Das Kapitel fällt in der Anordnung aus dem Rahmen, denn anders als die anderen ist es nicht chronologisch, sondern enzyklopädisch angelegt, so dass sich kein zusammenhängendes Narrativ ergibt.⁵ Trotz diverser Querverbindungen steht jeder Eintrag für sich und darüber hinaus abseits der eigentlichen, der politisch-

⁵ Das ist schon in *Isfahān* von Nūrṣādiq (1316/1938) so, der ebenfalls den Gelehrten ein eigenes Kapitel widmet. Ein zentraler Unterschied ist, abgesehen von dem zahlenmäßig deutlich größeren Umfang von Hunarfars Enzyklopädie, dass Nūrṣādiq verstärkt auf die

militärischen Geschichte. Die Darstellung der Gelehrten in den Einträgen unterscheidet sich zudem stark von dem politischen Selbstverständnis der *literati* um *Yādgār*. Etwa über Ǧahāngīr Ḥān (1243-1328 / ca. 1827-1910) berichtet Hunarfār, dass er ein Gelehrter (*dānišmand*) mit vorbildlichem Charakter (*manīt at-ṭab'*) gewesen sei, gesittet (*munazzam*) und fest in der Religion, wie im Gang (*qadam*). Sein Herz war voller Güte (*mīhr*) und floss über an Liebenswürdigkeit (*lutf*) und Liebe (*'iṣq*). Seinen Schülern war er ein guter Vater und seine Sprache war klar und legte Zeugnis ab von seiner Moral. Donnerstags und freitags pflegte er Mathematik und Astronomie zu unterrichten und gelegentlich auch Rhetorik.⁶ Die Gelehrten in Hunarfārs Enzyklopädie verfügen über kein gesamtgesellschaftliches, progressives Transformationspotenzial mehr, weswegen eine Einordnung in ihren historischen Kontext überflüssig erscheint. Da sie im Schöngestigten verharren, sind sie als Vehikel des Fortschritts unbrauchbar.⁷ Allerdings gibt Hunarfār auch an, dass das Kapitel mit expliziter Unterstützung von Kolleg-innen entstanden sei.⁸ Dies offenbart die Diskussion und kollegiale Absicherung über die Frage, welchen *literati* es gebühre, in das Personenlexikon der Provinz aufgenommen zu werden. Das erscheint zunächst paradox: einerseits ist der *Gelehrte* aus der Geschichte abgeschoben, andererseits wird ihm ein Ehrenplatz zugewiesen. Die Gelehrten werden von ihm jedoch in den einzelnen Beiträgen als Bewahrer und Gedächtnis der Nation ausgestaltet, wie es schon bei Nafīsī angedeutet ist. Die Einträge zeigen die Gelehrten trotz breiter Kenntnisse in diversen Gebieten zwar nicht als Vordenker gesellschaftlicher und sozialpolitischer Fragen, aber als moralisches Vorbild.

Die Abgerücktheit des *Gelehrten* von der *Geschichte* verdeutlicht sich jedoch auch durch die Ausgestaltung von Gelehrsamkeit und gelehrten Personen innerhalb Hunarfārs politisch-militärischer Geschichte der Provinz. Eindringlich zeigt sich das ambivalente Verhältnis zu dem Typus und seinen Attributen in seiner Schilderung der Eroberung Isfahans durch die Mongolen, in die zwei berühmte Familien involviert gewesen sein sollen:

İsfahān wurde im Jahre 632 [1234], obgleich es bis dahin von den Mongolen verschont geblieben war, auf Grund der Feindschaft zwischen zwei Familien, die sehr bekannt waren, nämlich den Ṣā'īdī und den Ḥuḡandī, dem Ruin und dem Verfall anheimgegeben. Die Āl-i Ṣā'īdī waren Ḥanafiten und die Āl-i Ḥuḡandī waren Ṣāfi'iten. Die Zwistigkeiten dieser Familien, der Mord und Totschlag [der aus diesen hervorging], störte natürlich die Ruhe und den Frieden der Menschen der Stadt. Der berühmte zeitgenöss-

eigentlichen Arbeiten eingeht, indem er beispielsweise Auszüge aus Gedichten abdruckt. Nūrṣādiq 1316/1938: 178-260.

⁶ Hunarfār 1386/2006-07: 256 ff.

⁷ So beispielsweise der Mathematiker Ǧahāngīr Ḥān (t. 1328/1911) [Hunarfār 1386/2006-07: 256-257] oder der Mystiker Bābā Rukn ad-Dīn (t. 769/1367) [ibd. 231 f.] oder der Universalgelehrte Ḥazīn (t. 1181/1766) [ibd. 247].

⁸ Hunarfār 1386/2007: 23.

sische Dichter Kamāl ad-Dīn Ismā'il beklagte sich darüber mit den Versen: „Solange es Dardašt und Ğübāra gibt,⁹ gibt es auch Mord und Totschlag! O Gott der sieben Planeten, schicke einen blutrünstigen König, damit er aus Dardašt eine Steppe mache und einen Ort des Blutes aus Ğübāra! Multipliziere Deine Schöpfung, indem Du aus jeden von ihnen einhundert Fetzen machst.“

Der Fluch (*nafrīn*) Kamāl ad-Dīn Ismā'īls wurde erhört (*iğābat śud*) und im Jahre 633 *hiğrī* [1235], gleichzeitig mit der Regierungszeit von Uktaya Qa-An, dem Nachfolger von Ğingiz, kamen die Streitigkeiten zwischen den Šāfi'īten und Ḥanafiten zu einem Höhepunkt und die Šāfi'īten planten – obwohl die Stadt Isfahān bis zu dem Zeitpunkt noch von den Mongolen verschont geblieben war – ihnen die Tore zu öffnen. Unter der Bedingung nämlich, dass jene die Ḥanafiten umbrächten. Aber die Mongolen töteten die Ḥanafiten und Šāfi'īten nach der Öffnung der Tore gleichermaßen und Isfahān, das zuvor vor diesem blutrünstigen Volk verschont geblieben war, wurde dem Erdboden gleichgemacht. Kamāl ad-Dīn Ismā'il bemerkte dazu: „Es gibt niemanden, der seine Heimat so beweinte wie die korrupten Leute [selbst]; sie klagten über die Köpfe von zweihundert Leichen,¹⁰ doch heute gibt es niemanden mehr, der weint.“¹¹ Nach dem Morden in der Stadt verschanzte sich Kamāl ad-Dīn Ismā'il in einem Konvent, geriet aber zwei Jahre später ebenfalls in die Hände der Mongolen und wurde getötet. Sein Grab ist heute in Ğübāra, ebendort wo er starb.¹²

Gleich dreimal wird hier erwähnt, dass die Stadt von den Feldzügen der Mongolen und der oft damit einhergehenden vollständigen Entvölkerung und der Zerstörung der Bausubstanz durch einen glücklichen Zufall verschont geblieben war, bis schließlich die Streitigkeiten zweier traditionsreicher Familien verschiedener Rechtsschulen dem Frieden endgültig ein Ende setzten. Ihr Zwist verleitete sie zu einem Verrat an der städtischen Gemeinschaft, dessen Konsequenzen der Stadt über Jahrhunderte hinweg die Grundlage für Wohlstand und Prosperität entzogen. Die geschilderte Begebenheit erscheint Hunarfar daher auch so bedeutsam, dass er sie bereits in der Einleitung seines Kapitels in einer Fußnote erwähnt und dort auf den im Jahre 1325/1946 in der Zeitschrift *Yādgār* publizierten Artikel von Muḥammad Ṣadr Hāsimī verweist.¹³

⁹ Zwei Stadtteile in Isfahan, die mehrheitlich von den erwähnten Familien bewohnt wurden. Dardašt (was übrigens Steppe bedeutet) war schafitisch, Ğübāra hingegen hanafitisch. Auch in der Pahlawī-Zeit sind die Stadtteile noch übel beleumundet. Der Schriftsteller Hidāyat erfährt auf seiner Reise 1311/1932, dass es in Isfahan bloß zwei dreckige (*katif*) Stadtteile gebe, Ğübāra und Dardašt. Dort lebten jüdische Händler und Geldwechsler, die Nachfahren jener Jüd-innen, denen Kyros der Große Asyl gewährt habe. Der Tenor ist im 14./20. Jahrhundert also weiterhin konfessionell, aber antisemitisch. Des Weiteren zitiert er eine Variation des oben übersetzten Gedichts. Hidāyat 1342/1963: 79.

¹⁰ Gemeint sind die Toten aus vorherigen Kämpfen der verfeindeten Familien.

¹¹ Dieser Halbvers bezieht sich entsprechend darauf, dass im Anschluss an den Verrat in den Familien niemand mehr zum Trauern am Leben blieb.

¹² Hunarfar 1386/2006-07: 119 f.

¹³ Ibid. 53. Sa'īd Muḥammad Ṣadr Hāsimī gehörte zu den „herausragenden [sic!] Gelehrten, Schriftstellern und Journalisten Isfahāns“ (www.takhtefoulad.ir [zuletzt eingesehen: 21.01.2026, 18:16:11].

Der von Hunarfar zitierte Artikel mit dem Titel *Die Familie Huğand in Isfahān* wurde ebenda in der Rubrik *Berühmte Familien der Geschichte* im Šahrīvar 1320 (August-September 1946) publiziert und spürt den Äl-i Huğand durch die Epochen nach, von ihrer Migration aus der Stadt Huğand in Transoxanien nahe Samarkand bis zu ihrem Erlöschen in Isfahan. In dem genannten Artikel Şadr Hāsimīs erscheinen die oben zitierten Ereignisse allerdings in einem anderen Zusammenhang:

Aus dem, was die Historiker sagen, wird klar, dass die Streitigkeiten zwischen Šāfi‘iten und Hanafiten zur Zeit der Salgūqiyān in Iṣfahān das Ergebnis der Provokationen jener Huğand waren und es ließen einige dabei ihr Leben. So auch im Jahre 542 [1147; sic!], als in Iṣfahān konfessionelle Tumulte ausbrachen und Sultān Maṣ‘ūd b. Muḥammad Salgūqī die meisten Šāfi‘iten tötete und die Familie Huğand auch nicht ohne Schaden blieb. Die Familie war zu jener Zeit allerdings sehr mächtig und wohlhabend. Sie gehörte zu den Protégés der Salgūqiyān und der Kalifen. Die Salgūqiyān, die eine Weile ihre Hauptstadt in Iṣfahān hatten, mussten außerdem zwangsläufig mit ihnen verkehren, denn es waren die Huğand, die die administrativen und religiösen Geschicke der Stadt lenkten. Manchmal war deren Agitation aber auch zu ihrem Nachteil. Bandārī schrieb in der *Geschichte der Salgūqiyān*, dass, als Iṣfahān von dem rebellierenden Büzāba Wālī aus Fārs angegriffen wurde, Şadr ad-Dīn Huğandī ihm die Tore öffnete und ihm die Stadt übergab. Zu dieser Zeit war Nağm ad-Dīn der Gouverneur, der ein Feind der Šāfi‘iten war. Nağm ad-Dīn war so erbost, dass er die Huğand-Schule angriff und Şadr ad-Dīn nach Mausil fliehen musste. Die Bevölkerung schloss sich an, und auf diese Weise wurde die Bibliothek verbrannt und die Söhne der Familie Huğand verteilten sich auf der Flucht im Land.¹⁴

Später heißt es:

Der *wazīr* von Mauṣil gab ihnen [Şadr ad-Dīn und seinem Bruder Ğamāl] Zuflucht, so dass sie trunken wurden von seiner Großzügigkeit. Später ging Ğamāl nach Makka, doch Şadr ad-Dīn blieb noch eine Weile in Mauṣil. Zu Ehren des *wazīrs* und seiner Großzügigkeit dichtete er [in arab. Sprache]: „Einsam kam ich durch Dein Tor und verließ es mit Deinem Segen in einer Karawane.“ Dann kehrte er nach Iṣfahān zurück, und die Menschen empfingen ihn dort in Ehren und betrachteten es als ihre Pflicht,

12.01.2019]) seiner Heimatstadt, in der er 1284 h. š. / 1905-06 geboren und 1344/1965-66 auf dem alten Friedhof *taḥt-i fūlād* bestattet wurde. In Teheran studierte er französische und persische Literatur, Fächer, die er später sowohl an der Universität als auch am Gymnasium (*dabīristān*) unterrichtete. Zusätzlich publizierte er zahlreiche Artikel in verschiedenen nationalen und regionalen Zeitschriften bzw. Zeitungen und eine Zeitlang gab er das in Isfahan verlegte Periodikum *Čihil Sutūn* heraus. Die Pahlawīs betrauten ihn einige Jahre mit der Lehramministration in Zanğān. Seine „Liebe zu Büchern“ (ibd.) habe sich in der Betreuung der Stadtbibliothek Isfahans gezeigt und darin, dass er noch im Alter, als er langsam erblindete, das Lesen nicht aufgab; ein Motiv, das eine gängige Inszenierung von Gelehrsamkeit darstellt. Er leistete auch sporadisch Beiträge in der Zeitschrift *Yādgār* und stand offenbar in regem Austausch mit ‘Abbās Iqbāl, dem er beispielsweise eine Photographie von Bābā Rukn ad-Dīns Grab aus Isfahan übersandte, als dieser den im Kapitel zuvor erwähnten Artikel über das Gebäude verfasste. Iqbāl 1324/1945: 46.

¹⁴ Şadr Hāsimī 1325/1946: 13 f. Hervorhebung SSt.

ihm zu gehorchen. Nach kurzer Zeit war der Sultān zufrieden mit ihm, und Şadr ad-Dīn wurde um zwei Ränge erhoben.¹⁵

Durch die zeitliche Verschiebung des Ereignisses entsteht ein ganz anderes Narrativ, das andere Wirklichkeitsdeutungen bedingt.¹⁶ Da die Toröffnung sich bei Şadr Hāsimī knapp hundert Jahre früher im Kontext der militärischen Ambitionen von Būzāba Wālī ereignet, sind die Konsequenzen hier weitaus weniger drastisch, sowohl für Isfahan als auch für den Akteur. Şadr Hāsimī beschreibt wie Şadr ad-Dīn Huğandī versucht, die politischen Verhältnisse der Stadt zu seinen Gunsten zu verändern, indem er den seiner Familie feindlich gesonnen Herrscher besiegt. Da der Coup missglückt, schadet der Akteur in erster Linie sich selbst und seinen Angehörigen. Der überlegene Herrscher rächt sich, indem er die Bibliothek und das schulische Zentrum zerstören lässt. In dieser Darstellung wird die Familie allerdings nicht ausgelöscht, sondern lediglich zur Flucht gezwungen und versöhnt sich einige Jahre später sogar wieder mit Nağm ad-Dīn. Versuch einer politischen Einflussnahme, Scheitern, Flucht und triumphale Rückkehr tauchen hier in dem üblichen Zyklus der Hofpolitik auf und werden nicht einmal moralisch verurteilt. Ganz anders bei Hunarfar, der darin auch weniger eine politische Fehlkalkulation sieht, sondern Verrat. Die Historiker Jörg Leonhard und Stefan Schubert beschreiben Verrat konzeptuell als Gegenstück zur Held·innentat. Er stelle eine Handlung dar, die die Gemeinschaft moralisch als Vertrauensmissbrauch interpretiere oder als Treuebruch normiert habe. Als das Gegenstück zur Held·innentat provoziere Verrat entsprechend negative Reaktionen, denn erst durch die Illoyalität der Verräter·in wird die Gemeinschaft ihrer verletzten moralischen Grenzen gewahr.¹⁷ Besonders niederträchtig ist dieser Verrat, da er nicht nur heimtückisch die Gemeinschaft in Gefahr bringt, sondern auch die Motive, die die Täter·in antreiben, als moralisch verwerflich beurteilt werden müssen. Jegliche Ambivalenz in der Bewertung der Verräter·in wird daher von vornherein negiert. In der Figur der *Verräter·in* manifestiert sich, welche Normbrüche nicht akzeptiert werden. Es handelt sich folglich um ein soziokulturelles Zuschreibungsphänomen, in dem nicht nur die „Grenzen des Norm- und Wertgefüges einer Gemeinschaft, sondern auch die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft

¹⁵ Ibid. 17.

¹⁶ Was Hunarfar dazu bewog, die Geschichte sich knapp hundert Jahre später ereignen zu lassen und in den Kontext des sogenannten ‚Mongolensturms‘ zu stellen, obwohl er den Artikel von Şadr Hāsimī nicht nur nachweislich kannte, sondern sogar selbst auf ihn verwies, lässt sich nicht klären. Vermuten lässt sich, dass er an der Stelle unaufmerksam gearbeitet hat, denn Şadr Hāsimī erwähnt die Öffnung der Tore erstmalig kurz in seiner Einleitung und geht gleich darauf auf die Eroberung Isfahans durch die Mongolen ein.

¹⁷ CH, Verrat.

selbst¹⁸ markiert werden. Hunarfar konstruiert einen Vertrauensbruch an der städtischen Gemeinschaft, dessen Konsequenzen für die Stadt und die Gemeinschaft verheerend sind. Dieser Verrat erscheint als Folge religiösen Fanatismus, mangelnden Patriotismus und der Unfähigkeit des Staates, sein Gewaltmonopol durchzusetzen. Hunarfars Anklage an den Staat ergibt sich vornehmlich aus der Erwähnung der leidenden Stadtbevölkerung, auf die er explizit hinweist, anders als Șadr Hăsimī, der nur lapidar feststellt: „Und da die beiden [Familien] sich nicht ausstehen konnten, gab es einige Jahrhunderte immer wieder Unruhen (*fitna*) in Ișfahān.“¹⁹ Das beklagte Staatsversagen unterstreicht Hunarfar durch das Zitat des Dichters, dessen Urteil über die ‚korrupten Leute‘, die in seiner Darstellung in erster Linie mit religiösen Eiferern gleichgesetzt sind, er sich anschließt.

Auf semantischer Ebene äußert sich dies darin, dass Hunarfar, anders als Șadr Hăsimī, nicht die *nisba*,²⁰ sondern die konfessionelle Zugehörigkeit als Unterscheidungskriterium verwendet. Damit ordnet Hunarfar die Familie einem spezifischen Wertesystem zu, das ihre unpatriotische Handlung erklären kann. Ist es bei Șadr Hăsimī zudem das Oberhaupt der Gelehrtenfamilie, das die Tore öffnet, ist es dagegen bei Hunarfar das Kollektiv der Schafititen. Die Opposition der konfessionell verbundenen Gemeinschaft führt zu einer Missachtung der Stadtgemeinschaft, in die sie *de facto* eingebettet ist, und verleitet sie zu moralisch verwerflichen Sehnsüchten wie der Vernichtung ihres Gegners durch einen überlegenen Feind. Hunarfars Narrativ wirkt sich also letztlich delegitimierend auf zum Patriotismus in Konkurrenz stehende Wertesysteme aus. Maßgeblich dürfte dabei sein, dass es sich bei den Familien um zwei sunnitische Gruppierungen handelt. Die 12er-Schia hingegen ist seit der Konstitutionellen Revolution von der Verfassung als die Religion des Staates ausgewiesen und über die Jahrzehnte hinweg zum Bestandteil des iranischen Nationalismus und seiner Identitätspolitik geworden und spielt auch in den historiographischen Schriften immer wieder eine identitätsstiftende Rolle. Die Installierung der 12-er Schia in der damaligen Hauptstadt Isfahan durch die Șafawīden wirkt vor diesem Hintergrund wie eine befriedende Maßnahme, mit der ein Ausschluss destruktiver Elemente einhergeht.

Ferner wird der Eindruck, dass Șadr Hăsimīs Artikel Hunarfar eher einen Anhaltspunkt lieferte denn als Quelle diente, auch dadurch verstärkt, dass das zitierte Gedicht bei dem Kunsthistoriker einen Doppelvers (*bait*) länger ist als in seinem Quellentext. Eine semantische Nähe lässt sich in der direkten Einbettung des Gedichts erkennen. Șadr Hăsimī schreibt dort:

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Șadr Hăsimī 1325/1946: 12.

²⁰ Namensbestandteil, der den Herkunfts- oder Wirkungsort oder die Abstammung der Person angibt.

Die Folgen des Fluchs (*nafrīn*) von Kamāl ad-Dīn zeigten sich bald (*ba-īgābat mīrasad*), und die blutrückige Armee der Mongolen fiel in Iṣfahān ein, und beide Parteien, die Šāfi‘iten und der Ḥanafiten, wurden vernichtet. So wurden auch die šāfi‘ītischen Ḥuḡandīyān, die in Dardašt gewohnt hatten, beim Massaker an der Bevölkerung vernichtet. Ibn Abī l-Hadīd schrieb, dass die mongolische Armee die Stadt dergestalt in Brand setzte, dass sie in Asche verwandelt wurde.²¹

Beide Autoren betrachten das Gedicht als einen Fluch (*nafrīn*), dem entsprechend wurde (*īgābat šud* bzw. *ba-īgābat mīrasad*) und das dadurch den Charakter einer Prophezeiung erlangte.²² Hunarfar zitiert in seinem enzyklopädischen Eintrag zu Kamāl ad-Dīn Ismā‘īl erneut das Gedicht.²³ Die wiederholte Erwähnung der Verse verdeutlicht den Stellenwert, den Hunarfar ihm beimaß, so wie der brutale Tod die besondere Grausamkeit der Feinde und Verräter in den eigenen Reihen herausstreckt. Auch Ṣadr Hāšimī beschreibt die restlose Zerstörung der Bausubstanz mit drastischem Vokabular und die Mongolen, genau wie Hunarfar, als blutrückig.²⁴ Mit keinem Wort erwähnt er allerdings, dass Isfahan zunächst von den Mongolen verschont worden sei oder es Intrigen gegeben habe, die eine Eroberung erst ermöglichten. Dass die Stadt durch die Machtkämpfe der beiden Familien stark in Mitleidenschaft gezogen war, steht jedoch auch für ihn außer Frage.

Aus den variierenden Narrativen ergibt sich auch eine Varianz in ihren Affizierungspotenzialen. Hunarfars Narrativ hat das Potenzial, zu empören und zu polarisieren, indem er „aus einer komplexen sozialen Konstellation eine simple Opposition“ herausschält, an der nach Leonhard und Schubert „Kollektive ihre Identität und vor allem ihre Affekte orientieren können.“²⁵ Ṣadr Hāšimīs Kernanliegen ist hingegen, die Geschichte der Familie zu erforschen und darzustellen. Er wählt die Erzählrolle Detektiv-in, während Hunarfar als Mystagog spricht. Die Biographie Ṣadr ad-Dīn Ḥuḡandīs genießt deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil sie das am besten überlieferte Ereignis der Familiengeschichte darstellt. Seinen Artikel beginnt er mit den Worten:

Eine der Familien, die in den historiographischen Werken für ihre Wissensliebe und Kulturflege positiv verzeichnet sind, ist die Familie Ḥuḡand. Ihnen oblag für die Dauer von eineinhalb Jahrhunderten die religiöse und administrative Führung Iṣfahāns und sie wichen vor keiner Förderung der *literati* und Dichter zurück.²⁶

²¹ Ṣadr Hāšimī 1325/1946: 13.

²² Rykpa ist der Ansicht, dass Kamāl ad-Dīn Ismā‘īls Stil vor allem durch Satire gekennzeichnet ist, zu der ihn, seiner Auffassung nach, die Umstände seiner Zeit geradezu drängten (Rykpa 1959: 207). Außerdem hält er ihn für den „letzten größeren Dichter Esfahans aus älterer Zeit.“ Ibid. 206.

²³ Hunarfar 1386/2006-07: 265.

²⁴ Die Mongolen gelten meist als blutrückig (*hūnhwār*), siehe auch Pistor-Hatam 2014.

²⁵ CH, Verrat.

²⁶ Ṣadr Hāšimī 1325/1946: 10.

Der spätere Toröffner Şadr ad-Dīn, so zitiert er alsdann einen anderen Historiker, sei ein politisch aktiver, eigensinniger (*suturg*) Gelehrter, eloquenter Prediger und von edelmütigem Charakter gewesen.²⁷ Da in Hunarfars Narrativ ein Kollektiv die Stadttore öffnet und keine einzelne Figur, bleibt eine Charakterisierung des Gelehrten aus. Doch findet nicht einmal die Reputation der Ḥuḡand als mächtige Gelehrtenfamilie Eingang in seine Darstellung.²⁸ An beiden Stellen, an denen er sie in seiner Monographie erwähnt, benennt er lediglich ihre Konfession. Sie wirken demgemäß auch weniger wie Minister oder Rechtsgelehrte, sondern vielmehr wie *lūṭis*. Da es unmöglich scheint, dass Hunarfar direkt den ersten Satz und damit das ganze Ansinnen von Şadr Hāsimīs Artikel überlesen hat, ist die Begründung hierfür in seinem Verratsnarrativ und der den *Gelehrten* gewöhnlich umgebenden heroischen Semantik zu suchen, die einander diametral entgegenstehen. Leonhard und Schubert konstatieren:

Gerade bei heroisierten Akteuren wiegen Verratsvorwürfe und der darin implizierte Vertrauensbruch schwer, da davon ausgegangen werden kann, dass heroischen Figuren ein besonders hohes Maß an Vertrauen entgegengebracht wird. Ihre kontingenzerduzierende Funktion lässt sich nicht zuletzt auf diese soziale Ressource zurückführen, die essentiell für den gesellschaftlichen Zusammenhalt ist.²⁹

Eine Geschichte, in der ein Gelehrter – und sei es ein sunnitischer – für die Zerstörung Isfahans und die Ausrottung der Stadtbewölkerung verantwortlich ist, ist offenbar unerzählbar geworden. Sie konterkariert zum einen die Berufung des *Gelehrten* als Gedächtnis der Nation und spricht ihm zum anderen auch eine politische *agency* zu, die inzwischen (freilich als konstruktive Kraft) auf den *Schah* übertragen wurde. Der Hinweis auf Hunarfars Gelehrtenencyklopädie in *İsfahān* hat einerseits gezeigt, dass sich der *Gelehrte* als Heldentypus innerhalb der Geschichtsschreibung soweit etabliert hatte, dass er nicht mehr umgangen werden konnte. Andererseits wurde deutlich, dass die Pahlawīs Werke goutierten,³⁰ die eine semantische Umbesetzung vollzogen und den *Gelehrten* nicht länger als gestaltenden Akteur begriffen. Dabei konnte an bereits zuvor von den Historikern selbst etablierte nationalistische Ausdeutungen, wie sie sich bei Şafā und Nafīsī finden, angeknüpft werden.

²⁷ Ibid. 17.

²⁸ In seiner Gelehrtenencyklopädie erwähnt er lediglich in dem Eintrag des Erzählers (*gūyān*) Rafī ad-Dīn Lumbānī, dass dieser im Austausch mit der Familie Ḥuḡand stand. Hunarfar 1386/2006-07: 264.

²⁹ CH, Verrat.

³⁰ Es sei an dieser Stelle noch einmal daran erinnert, dass Hunarfar mit der ungekürzten Version 1344/1965-66 den Königlichen Preis für das Buch des Jahres (*Ğāyīza-yi Kitāb-i Sāl-i Saltanatī*) gewann.

8. Heroische Gelehrsamkeit bei Āl-i Ahmad

Die Aushöhlung der Gelehrtenfigur in Teilen der iranischen Geschichtsschreibung und die einsetzende Überschreibung durch monarchistische Narrative führten unter den *literati* erneut zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich Gelehrsamkeit manifestiert und wann sie als Vorbild taugt. Kernelemente der bisherigen Heroisierungsstrategien wurden dekonstruiert und die Bedeutung des Heroischen selbst in Frage gestellt. An anderen Stellen wurden Neuverortungen vorgenommen, die v. a. die Zugehörigkeit des *Gelehrten* zur Globalgemeinschaft und sein Verhältnis zum Staat betreffen. Beides sind Bereiche, in denen die Intellektuellen ein Machtungleichgewicht zu Ungunsten iranischer Wissenschaftler-innen beobachteten und die deshalb als kritische Momente der Verehrung nicht länger geeignet schienen. Die neuen Positionen konnten die bisherigen nicht verdrängen, wirkten sich jedoch delegitimierend auf sie aus. Für die Geschichtsschreibung war dafür der anhaltenden Stellenwert von *Geschichte* als „Leitwissenschaft“ für die kulturelle Orientierung der Gesellschaft¹ zentral und ferner, daraus folgend, die geglückte Verknüpfung von Geschichtswissenschaft und Staat, dessen Opposition daher nun versuchte, ihn über den Weg der Geschichtsschreibung anzugreifen. Die Autor-innen mussten in ihrer Auseinandersetzung mit *Geschichte* von der herkömmlichen Geschichtsschreibung auf publizistische Nischen ausweichen, da diese inzwischen weitgehend den Universitäten bzw. den staatlichen Institutionen zugeordnet war.

Als besonders einflussreich innerhalb dieses Diskurses erwiesen sich die Schriften von Ġalāl Āl-i Ahmad,² über dessen bekanntestes Werk *Garbzadagī* Mehrzad Boroujerdi schreibt, es sei gepriesen worden als „intellectual bombshell“³ und das „holy book for several generations of Iranian intellectuals“.⁴ Ali Mirsepassi urteilt, Āl-i Ahmad sei der „most powerful social critic of the last two decades of the Shah’s regime“.⁵ Er repräsentiere

¹ Jordan 2018: 36.

² Ġalāl Āl-i Ahmad (1302-1348/1923-1969) wurde in eine religiöse Teheraner Familie hineingeboren. Er besuchte ein städtisches Gymnasium und später das Polytechnikum (*dār al-funūn*). Im Anschluss studierte er an der Universität Teheran Persische Literatur, wo er seine spätere Ehefrau, die in dieser Arbeit bereits zitierte Schriftstellerin und Literaturwissenschaftlerin Sīmīn Dānišvar (1300-1390/1921-2012), kennengelernte. Der Lehrer und Essayist gilt als genauer Beobachter und versierter Kritiker der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse im Iran der Pahlawi-Zeit. Die jüngste ausführliche Darstellung seiner Biographie liefert Hamid Dabashi in *The last Muslim Intellectual* aus dem Jahr 2021 (9-64).

³ Boroujerdi 1996: 67.

⁴ Ibid. Man beachte hier wieder die Gleichsetzung von Autor und Prophet.

⁵ Mirsepassi 2000: 98.

eine Generation von iranischen Intellektuellen, die in ihrer frühen Schaffensphase eben jenen radikalen Universalismus für sich akzeptierten und als bestmögliche – oder gar einzige – Lösung für die drängenden Probleme ihrer Zeit erachteten, sich dann aber enttäuscht abwandten und sich stattdessen auf die Suche nach lokalen und ‚authentischen‘ Alternativen machten.⁶ Seine als exzessionell rezipierte intellektuelle Entwicklung steht damit auch programmatic für die seiner Zeitgenossen. Diese Zuschreibungen markieren ihn selbst als Kulturheros, weswegen zur Untersuchung alternativer Narrative eine exemplarische Analyse gerade seiner Texte besonders geeignet ist.

Seine Programmschrift *Garbzadagī* (etwa: *Verwestkrankung*) entstand in engem Austausch mit anderen Intellektuellen und nahe an den staatlichen Institutionen des Pahlawī-Regimes. Ursprünglich war sie als Bericht (*guzāraši*) für den *Rat für Bildung und Kultur in Iran* gedacht, der dem Bildungsministerium zugeordnet war. Die Kommission hatte Muḥammad Darahšāš ins Leben gerufen, der Präsident der *Lehrervereinigung Irans*, der im Kabinett von ‘Alī Amīnī gerade zum Bildungsminister ernannt worden war.⁷ Die zehnköpfige Kommission, der auch Āl-i Ahmads Mentor Ahmād Fardīd⁸ angehörte, diskutierte Āl-i Ahmads Bericht im Āzar und Day 1340 / Nov.-Jan. 1961-62 und entschied, dass dieser zu regimekritisch sei, um publiziert zu werden. Āl-i Ahmād bemerkte im Vorwort lapidar:

Es ist noch nicht die Zeit gekommen, da ein solcher Bericht von einer Kommission des Bildungsministeriums offiziell gedruckt werden kann, doch immerhin war schon die Zeit gekommen, da die verehrten Mitglieder der Kommission die Geduld hatten, sich mit einem solchen Bericht zu befassen.⁹

Er schildert die mühsamen Versuche, seinen Text zu publizieren, nachdem er nicht durch die Zensur gekommen war. Unter anderem schickte er sein Manuskript nach Europa (*farang*), wo er sein Buch von jungen Studenten, die dort niedergelassen waren, drucken lassen wollte.¹⁰ Der Plan misslang zwar, doch enthält die Auskunft eine Botschaft, die über die Publikationsschwierigkeiten hinausweist und Sinn ergibt, wenn vergegenwärtigt wird, wie fixiert Historiker wie Nafīsī und Ṣafā, aber auch Iqbāl auf die Jugend waren. Immerhin war das Lehrerausbildungskolleg lange der

⁶ Ibid. 98.

⁷ Boroujerdi 1996: 66 f.

⁸ Ahmād Fardīd war ein in Paris und Heidelberg ausgebildeter Philosoph und Schüler Martin Heideggers. Er prägte den durch Āl-i Ahmād bekannt gewordenen Begriff *garbzadagī*. Fardīd gelang es (vor allem dank seiner anti-demokratischen Grundhaltung), sich sowohl zur Zeit der Pahlawīs als auch noch während der Islamischen Republik als einflussreiche öffentliche Stimme zu behaupten.

⁹ Āl-i Ahmād 1385/2006: 9.

¹⁰ Ibid. 10 f.

Nukleus der 1314/1935 gegründeten Universität Teheran.¹¹ Der Lehrer Āl-i Ahmād konterkarriert den mystagogischen Duktus, indem er postuliert, dass er mit seinen Schriften nicht die Jugend beeinflussen und anleiten möchte, sondern auf ihre Unterstützung in gemeinsamer Sache hofft. Eine rhetorische Geste, die allerdings nicht nur dazu geeignet ist, sich von etablierten, zeitgenössischen Intellektuellen abzugrenzen, sondern auch Āl-i Ahmāds Verbundenheit mit der globalen *tiers-mondisme*-Bewegung andeutet. Zu dem Zeitpunkt war die Bewegung auf ihrem Höhepunkt in Fragen des Aktivismus und der globalen Vernetzung; auch unter Student*innen, wodurch Bildungsthemen im sogenannten Westen, aber auch in ehemaligen Kolonien ein zentrales Thema waren.¹²

Es ist folglich keineswegs so, dass die alternativen Narrative fernab der staatlichen Institutionen entstanden. Vielmehr entwickelten sie sich im unmittelbaren Austausch mit ihnen. Wie der Soziologe Heinrich Popitz treffend bemerkt, bleibt die Entmachtung nichtstaatlicher Mächte stets unvollkommen, da die Zentrale weder alle Normen setzen, noch alle Handlungen überwachen könne. Das Gewaltmonopol bleibe entsprechend unvollständig.¹³ Da auch die staatlichen Institutionen von einzelnen Akteur*innen geprägt werden, sind die Grenzen hierbei fließend. Wie bereits eingangs erwähnt, beobachten Gerschweski et al., dass es ausreicht, wenn sich eine gewisse Anzahl an Akteur*innen den Regeln und Normen, die die Interaktionsbeziehung zwischen den Herrschenden und Herrschaftsunterworfenen strukturieren, unterwerfen und somit Regelmäßigkeit, d. h. Stabilität erzeugen, womit die Kapazität gemeint ist, Herausforderungen flexibel zu begegnen.¹⁴ Der Fall Āl-i Ahmād zeigt, dass das Regime gezwungen war, sich mit divergierenden Auffassungen auseinanderzusetzen und sie u. U. in die Staatsdoktrin zu integrieren, um ihre politische Schlagfähigkeit zu entkräften. Daher wurde gegen Mitte der 1350er / Ende der 1970er Jahre *Garbzadagī* schließlich zur Publikation freigegeben, als der Staat sich die nativistische Rhetorik, die Āl-i Ahmāds Text auszeichnet, längst selbst angeeignet hatte.¹⁵ Problematisch an dem Text war zu dem Zeitpunkt (nur) noch, dass die Pahlawī-Dynastie darin als treibende Kraft der Verwestlichung und nicht als Schutz vor derselben erscheint. Der Staat hatte die

¹¹ Catanzaro 2014: 37.

¹² Christiansen/Scarlett 2013: 7. Damit soll jedoch im Anschluss an Christiansen/Scarlett nicht die verbreitete Ansicht reproduziert werden, es habe sich um eine Jugendbewegung gehandelt (ibd.). Wie der Fall Āl-i Ahmād selbst zeigt, waren diverse Individuen, Institutionen und Organisationen Teil der Bewegung.

¹³ Anter 2012: 86 f.

¹⁴ Gerschweski et al. 2012: 8.

¹⁵ Vgl. Shakibi 2020: 226.

Herausforderung, die die alternativen Narrative bedeuteten, erkannt und flexibel darauf reagiert.

Nicht nur in *Garbzadagī*, sondern auch in anderen Schriften wie *Verdienst und Verrat der Intellektuellen* beschäftigt sich Āl-i Ahmād intensiv mit der Bedeutung von Intellektuellen und Gelehrsamkeit in der iranischen Gesellschaft, was für den Literaturwissenschaftler mit einer widersprüchlichen Auseinandersetzung mit der iranischen *Geschichte* und Geschichtsschreibung verknüpft war. Seine Thesen waren geprägt von nationalistischen und nativistischen Vorstellungen, für die *Geschichte* unerlässlich ist. Doch war diese Geschichtsschreibung bekanntlich nicht ausschließlich im nationalen Raum entstanden und damit in seinen Augen diskreditiert. In *Garbzadagī* schreibt er:

Inzwischen ist es auch nicht mehr so, dass sie [die ‚Westler‘] kommen und Rohöl aus Hūzistān oder Qaṭar wollen (...), sondern es verhält sich so, dass wir Asiat:innen oder Afrikaner:innen unsere Kultur, Literatur, Musik und Religion bewahren sollen wie eine Antiquität, die aus der Erde gegraben wurde, bis die Herrschaften kommen und danach suchen und sie mitnehmen, um sie in die Museen zu bringen, wo sie ausrufen: Ja, dies ist [also] noch eine Art von Primitivität (*badawiyat*).¹⁶

In dem Passus ist auf den Punkt gebracht, wie die Machtverhältnisse innerhalb der *transnational public sphere* nach Ansicht von Āl-i Ahmād strukturiert sind und wo die Kerninteressen der ‚westlichen‘ Partizipant:innen liegen. Er bringt die ökonomischen mit den wissenschaftlichen Interessen in Verbindung, indem er sie semantisch gleichsetzt als das Aus-der-Erde-Gegrabene und damit eine inhaltliche Gleichsetzung erwirkt. Beide Aspekte dienen seines Erachtens also der Unterwerfung Irans und eignen sich damit nicht zur Heroisierung iranischer Gelehrter, die widerspruchslös in diesen Strukturen aufgingen. Selbst in nationalen Kernkompetenzen halte Iran sich für auf den ‚Westen‘ angewiesen und der ‚Westen‘ sich für überlegen. Im repetitiven Schlusssatz der Kapitel in *Garbzadagī* wird deutlich, dass *Geschichte* ihre Funktion als Sinnstifterin jedoch auch für ihn nicht einbüßt. Dort heißt es: „Bāz gardīm ba tārīh“,¹⁷ kehren wir zurück zur *Geschichte*.

In seiner Studie über die im Golf gelegenen Insel Hārg spielt die hier aufgezeigte Verknüpfung und damit auch die Dekonstruktion des transnationalen *Gelehrten* eine zentrale Rolle. Āl-i Ahmād erforschte fünf Jahre nach dem Versuch, die Erdölvorkommen zu nationalisieren, die Insel, deren Kultur und Lebensweise seit Beginn der Ölförderung starken Veränderungen ausgesetzt war. Die Krise hatte Āl-i Ahmads sogenannte ‚Zeit des Schweigens‘ beendet, die ausgelöst worden war durch seine Enttäuschungen wäh-

¹⁶ Āl-i Ahmād 1385/2006: 25.

¹⁷ Bspw. Āl-i Ahmād 1385/2006: 41.

rend der politischen Arbeit mit der Tüda-Partei. Mit einem Mitstreiter hatte er die *Dritte Streitkraft* ins Leben gerufen, eine linksnationale Gruppierung mit sozialdemokratischen und *tiers-mondisme*-Tendenzen. Doch nach dem *coup d'état* wandte er sich erneut enttäuscht von der Politik ab, „feeling disgusted at the impotence of organized politics“.¹⁸ Seine Studie über Härg fällt in diese ‚Zeit des Zweiten Schweigens‘ (1332-1342/1953-1962), in der er durch Iran reiste und ethnographische Studien anfertigte.¹⁹ Entsprechend pflegt er in der Monographie über weite Teile die Konventionen eines Reiseberichts. Sie ist allerdings eine explizit im politischen Widerstand zu verortende Schrift,²⁰ bilanziert die Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte und begegnet den Idealen der Intellektuellen mit ermüdeter Ironie.²¹ Äl-i Ahmads knüpft damit an vorhergegangene Arbeiten an, die insbesondere in den 1310er/1930er Jahren von seinem einstigen Mentor Hidāyat, aber auch von Dihhudā und anderen verfasst worden waren.²² Bereits diese Arbeiten hatten – im Kontext der Repression unter Rizā Šāh entstanden – eine Atmosphäre des Rückzugs aus dem Politischen mit erschaffen und stellten eine Antwort dar, auf die fürderhin unmöglich gewordene Partizipation am öffentlichen, urbanen Leben.²³

Äl-i Ahmads Forschung entstand zwar nicht im Umfeld wissenschaftlicher Institutionen, hatte aber großen Einfluss auf das urbane Milieu.²⁴ Auf diese Weise wurde die Universität Teheran auf ihn aufmerksam und beauftragte ihn damit, ihre ethnographischen Publikationen zu betreuen²⁵ – eine Arbeit, die er nach kurzer Zeit wieder aufgab, weil er nicht nach objek-

¹⁸ Mirsepassi 2000: 104.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Lenze 2008: 80.

²¹ Man beachte beispielsweise das Kapitel über das Nomandenleben in Zeiten der Ölförderung (Äl-i Ahmads 1385/2006: 36-43), in dem der Beschreibung der Zelte und dem entwurzelten Leben der Beteiligten, die aus aller Welt anreisen, breite Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der Historiker Nafīsī betont noch, dass die Nomad:innen keine andere Chance im Leben hatten, als „ein Zelt in der Wüste aufzuschlagen“ (Nafīsī 1344/1965-66: 62), und legitimiert so ihre Versesshaftigung durch Rizā Šāh und Muhammad Rizā Šāh. Äl-i Ahmads führt diese Vorstellung, sie an eine ‚moderne Zivilisation‘ heranzuführen, *ad absurdum*. Die Zelte des Ölkonsortiums stehen für eine moderne Form des Nomadismus, die eine unwirtliche Lebenswelt erschafft, der offenbar alle gleichermaßen entfliehen wollen.

²² Rypka 1959: 368. Čalāl Äl-i Ahmads wurde neben einer Reihe anderer junger Autoren von Hidāyat gefördert, der damals für die einflussreiche Kulturzeitung *Suhan* arbeitete. Hillmann 1982: 26.

²³ Lenze 2008: 82.

²⁴ Hillmann 1982: 17.

²⁵ Das ist nicht allzu ungewöhnlich. Ähnlich verhält es sich mit dem Autodidakten Čulām Rizā Inşāfpür (t. 1379/2000), einem Dichter und Betreiber eines traditionellen Kraft-hauses (*zürhāna*), der sich nebenher der Erforschung der im *zürhāna* betriebenen Sportarten (*warzaškārī-yi bāstāni*) widmete. Das Institut für Sozialwissenschaften der Universität Teheran wurde auf ihn aufmerksam und stellte ihn ein. Pistor-Hatam 2014: 18.

tiver Wissenschaft strebte, sondern nach politischem Aktivismus.²⁶ Lenze merkt an, dass Äl-i Ahmads Monographie durch eine genaue Kenntnis der Geschichte der Insel gekennzeichnet sei und als Sonde zur Untersuchung der Nationalgeschichte aufgefasst werde.²⁷ Äl-i Ahmads profunde Recherchen bieten den Ausgangspunkt für eine konsequente Dekonstruktion des Heroischen und Pompösen. Er zählt akribisch auf, in welchen bedeutenden Werken Härg nicht erwähnt wird,²⁸ und bekennt:

In 1.400 Jahren islamischer Geschichte hatten es nicht mehr als fünf, sechs Personen aus Härg halbwegs zu Berühmtheit gebracht und es in die Bücher und Biographien großer Männer geschafft.²⁹

Der Anthropologe William Orman Beeman untersucht in seiner einige Jahre nach der Islamischen Revolution erschienenen Studie den Zusammenhang von Sprache und Alltagskultur, der sich als aufschlussreich zur Einordnung dieses Passus erweist. Über die Funktionsweise von Humor stellt er fest, dass „a paradox is being created through the attempt to impose a proposition contrary to that which is clearly ‘known’ in a given situation.“³⁰ Äl-i Ahmad geht offenbar davon aus, dass der Leser·in in diesem konkreten Fall bewusst ist, dass „appropriateness conventions are being violated for the purpose of humor.“³¹ Hidāyats Reisebericht aus dem Frühjahr 1311/1932 liefert einen Hinweis darauf, dass Äl-i Ahmad in diesem Passus nicht nur die Konventionen der Geschichtsschreibung unterläuft, sondern darüber hinaus auch ihre Rezeption und damit den gesellschaftspolitischen Stellenwert dieser Texte einbezieht. In Mürçahūrt, schreibt Hidāyat, begegnete ihm ein Kaffeehausbesitzer, der Isfahans kluge und findige Einwohner·in·nen pries: Wenn es in der Welt vier Berühmtheiten gäbe, postuliert der Mann, dann wären zwei von ihnen aus Isfahan; Hidāyat kommentiert: „Es war offensichtlich, dass er den letzten Satz aus einem Buch auswendig gelernt hatte.“³² Beeman hat festgestellt, dass „by existing totally apart from normal language use, the clown allows the audience to distance itself from the structure of normal speech interaction and laugh at its conventions and mechanisms.“³³ Äl-i Ahmad distanziert sich gleichermaßen von den Konventionen der Geschichtsschreibung wie ihrer Obsession mit dem Heroi-

²⁶ Hillmann 1982: 17.

²⁷ Lenze 2008: 85. Dies erinnert ja auch an Hunarfars Schrift *Isfahān*.

²⁸ Äl-i Ahmad 1339/1960: 32.

²⁹ Ibid. 21. Darin knüpft er an den Stil seines einstigen Mentors an, dem nachgesagt wird, er habe die Literatur demokratisiert, indem er das Gewöhnliche als berichtenswert gekennzeichnet hat. Azadibougar bemerkt, Hidāyat habe damit die „irrelevance of classical narrativity“ herausgestellt. Azadibougar 2020: 143.

³⁰ Beeman 1986: 205.

³¹ Ibid.

³² Hidāyat 1342/1963: 74.

³³ Beeman 1986: 207.

schen und Pompösen, die sich schon während der ersten Pahlawī-Zeit als erfolgreiches Instrument der Geschichtspolitik erwiesen hatte. Durch die humoristische Ausgestaltung wendet er sich gleichzeitig auch gegen die Vorstellung der Autor.in als Mystagog.in und lädt die Leser.in ein, beide Konventionen gemeinsam zu entlarven und zu verlachen.

Āl-i Ahmād widmet sich in dem Text ausführlich den historischen Bauten, die Zeugnis von den vielen Gruppierungen ablegen, die auf der Insel sesshaft waren und teils bis in die Zeit der Achämeniden zurückreichen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er Muḥammad b. al-Ḥanafiyas (t. ca 81/ 700) Grabmal. Der Sohn von ‘Alī b. Abī Ṭālib und seiner Sklavin Ḥawla war in die politischen Machtkämpfe der islamischen Frühzeit verwickelt und anscheinend weitgehend gegen seinen Willen als möglicher Nachfolger des Propheten im Gespräch. Der Anführer einer pro-‘alīdischen Bewegung al-Muhtār b. Abī ‘Ubaid at-Taqafī (t. 67/687) erklärte ihn zum Mahdī.³⁴ Einigen Überlieferungen zufolge war er auch auf Ḥārg, wovon das Grabmal aus mongolischer Zeit sowie mehrere Inschriften Zeugnis ablegen sollen. Āl-i Ahmād bemerkt hierzu lakonisch:³⁵ „Obgleich Muḥammad-i Ḥanafiyas einstige Anwesenheit auf Ḥārg zu bezweifeln ist, kann man an die [einstige] Anwesenheit seiner Anhänger.innen [getrost] glauben.“³⁶

Auch üblicherweise heroisierte Figuren werden von ihm in ein ungünstiges Licht gerückt: Marco Polo, so Āl-i Ahmād, sei nur an die mongolischen Höfe gereist, um die dortigen Herrscher zum gemeinsamen Krieg gegen die Muslim.innen aufzuwiegeln,³⁷ und Ṣāḥ ‘Abbās ging seines Erachtens eine unheilige Allianz ein, als er die Portugiesen 1031/1622 mit Unterstützung der britischen und niederländischen Marine aus dem Golf vertrieb, die dies nicht aus Selbstlosigkeit (‘āšiq-i čišm-u abrū-yi Imām Qulīhān nabūdand) taten, sondern um ihren eigenen Konkurrenten vom Platz zu räumen (az maidān badar mīkardand).³⁸ Unheroisch ist auch die von Langeweile geprägte Gegenwart. Die Arbeiter auf der Insel erscheinen als Gefangene von sengender Hitze und trägem Trott, der keine Abwechslung und keine Unterhaltung bereithält. Das Erdulden der widrigen klimatischen Verhältnisse und Lebensumstände wird von Āl-i Ahmād – anders als es bei Ganjī zu beobachten war – keinesfalls heroisiert. Das Durchhalten der Anwesenden ist kein „aktives, duratives Tun“, dem „ein subjektiver Sinn“ innewohnt,

³⁴ van Ess 2017: 5; al-mahdī, arab. der Rechtgeleitete, Endzeitfigur.

³⁵ Mirahmadī bezeichnet gar Āl-i Ahmads gesamten literarischen Stil als *Lakonismus*, der ihr sowohl von Hidāyat als auch von französischer Literatur inspiriert scheint und für den besonders die elliptische Satzstruktur charakteristisch sei. Mirahmadī 1977: 138 f.

³⁶ Āl-i Ahmād 1339/1960: 69.

³⁷ Ibid. 71.

³⁸ Ibid. 72.

sondern nichts als „das Aufschieben einer später einzulösenden Tat“³⁹ nämlich der Flucht von einem Ort, an dem man deplaziert ist und den man aus nicht heroisierbaren, kapitalistischen Erwägungen aufgesucht hat. Gleichwohl ist die Insel in Äl-i Ahmads Text ein Schaukasten des Globalen. Er zeichnet eine Geschichte des Kommens und Gehens, des Eroberns und des Handels. Seines Erachtens ist die Insel nicht nur wegen der dort vorhandenen Rohstoffe von internationalem Interesse, sondern auch wegen der historischen Stätten, die dort erhalten sind. Er berichtet, dass diese bereits von Ernst Herzfeld⁴⁰ aufgesucht wurden und nun im Kontext der Errichtung eines Erdölterminals weiter Beachtung finden – ein Hinweis, dass er beide Entwicklungen als zusammengehörig betrachtet. Dies führt in seiner Darstellung zum vollständigen Ausverkauf der Insel respektive des iranischen Nationalstaates, sowohl hinsichtlich der Ressourcen als auch der kulturellen Identität. Dass er selbst ebenfalls auf Einladung des Internationalen Ölkonsortiums auf die Insel reist,⁴¹ zeigt genau wie schon die Entstehungsgeschichte von *Garbzadagī*, dass Äl-i Ahmad sich selbst nah an den Institutionen bewegt, an denen und im Austausch mit denen sich sein Unbehagen manifestiert. Darüber hinaus befindet er sich auch in Bezug auf die *transnational sphere* in einem Zwischenraum, da er sich einerseits als Iraner betrachtet, andererseits sein europäischer Bildungshintergrund Identifikationsmöglichkeiten mit den zahlreichen Ausländern bietet, die auf der Insel arbeiten. In seiner Studie beschreibt Äl-i Ahmad jedoch die Unmöglichkeit einer Zusammenarbeit mit diesen Ausländern und konterkariert damit die Idee der in den Jahrzehnten zuvor aufgebauten transnationalen Gemeinschaft. Er verdichtet diese Erkenntnis in der Rekonstruktion eines Gesprächs mit einem holländischen Geologen. Zunächst stellt er sich vor, dass seine Vorfahren möglicherweise bereits in der Neuzeit die Insel bereisten und deutet damit eine Genealogie an, wie sie von Historikern wie Iqbāl erdacht wurde (s. o.), in dieser Version aber eine historisch gewachsene, kontinuierliche Fremdheit beschreibt. Alsdann heißt es:

Ich wollte sehen, wie viel Persisch er eigentlich konnte. „Wie kommen Sie mit der Hitze klar?“ Er machte eine Pause, wohl um die Bedeutung des Wortes Hitze zu verstehen, und sagte: „Noch nicht warm [*hanüz garm na*.“ Gott sei Dank hatte er so viel Persisch gelernt. Er sah mich an und lachte. Er wartete. Aber worüber sollte ich noch reden? Über die Einsamkeit? Über das Wetter? Über den Alltag, den er selbst

³⁹ Vgl. CH, Durchhalten. (Das *lemma* beschreibt eigentlich das Durchhalten als heroische Handlung, und die Erkenntnisse der Autorinnen Claudia Müller und Isabell Oberle werden hier im Umkehrschluss angewendet.)

⁴⁰ Der Altorientalist lebte von 1879 bis 1948 und gilt als Begründer der Iranischen Archäologie. Er leitete u. a. die Ausgrabungen in Persepolis in den Jahren 1934-35. Vgl. Devos, Bianca: „*History is repeated*“: *The representation of Persepolis in the Iranian press of the 1930s*. In: Welt des Islams 58 (2018), 326-356.

⁴¹ Lenze 2008: 80.

kannte? Da kam er mir zu Hilfe: „Sie haben das Grabmal gesehen? [šumā duhma-hā dīd?]“ – „Seltsam. Hier sind alle Archäologen!“ – „Bitte?“ Ich hatte wahrscheinlich zu schnell gesprochen, er hatte mich nicht verstanden. Umso besser. Es war nichts, das zu wiederholen lohnte.⁴²

Die Kommunikation erscheint trotz der scheinbar geteilten Lebenswirklichkeit, die sich im Inselalltag ergibt, unmöglich. Zum einen weil der Holländer kaum Persisch spricht, zum anderen weil man sich auch nichts zu sagen hat. Üblicherweise erzeugt eine Ich-Erzählung durch die „Identität des Ichs in seiner Differenz“⁴³ eine Dipoligkeit des Leseerlebnisses, d. h. dass die Ich-Narrator-in von ihrer Möglichkeit, sich kritisch zum Erlebenden-Ich zu verhalten, Gebrauch machen kann. In diesem Passus folgt auf die Erlebte Rede, bei der sich der Erzähler die Blickrichtung der Figur stark zu eigen macht, darüber hinaus ein Moment, in dem er die Leser-in mit dem Erlebenden-Ich (und dem Geologen) allein lässt. Dieser vorübergehende Rückzug des Erzählers aus dem Geschehen in dem Abschnitt über die Grabtürme, der durch den Verzicht auf die *Inquit*-Formel einen szenischen Charakter annimmt, rückt nicht nur das rudimentäre Persisch des Geologen in den Vordergrund, sondern betont das Bruchstückhafte der Konversation insgesamt. Die Leser-in wird zur Zeugin des scheinbar unvermittelten Gesprächs und erfährt dessen Substanzlosigkeit über die Identifikation mit dem Erlebenden-Ich. Die Vision eines gemeinschaftlichen historiographischen Projekts, wie es beispielsweise von Muhammed Hasan Ganjī entworfen wurde, wird verneint. Ironie, oft erzeugt durch auf den ersten Blick unpassende Metaphern, unkonventionelle Einschübe oder elliptische Sprache, ist charakteristisch für den rhetorischen und literarischen Stil Äl-i Ahmads. In dem Passus zeigt sich dies, indem er eine ironische Brechung erzeugt, durch die Unterstellung, die Ölförderer und Geschäftsleute seien allesamt auch Archäologen. Dies bringt die Archäologie als Fach in Misskredit, wird sie doch zum Abfallprodukt der Industrie deklassiert, und deutet bereits die scharfe Kritik in dem zuvor zitierten Abschnitt aus *Garbzadagī* an. Ein gemeinschaftliches Projekt wäre allein deshalb möglich, weil dem Intellektuellen Äl-i Ahmad zwar die Kompetenz erhalten bleibt, sich wie ein ‚Westler‘ zu verhalten. Ein solches Verhalten implizierte jedoch eine Unterordnung unter die ‚westliche‘ Kultur.⁴⁴ Diese Fähigkeit bezeichnet folglich nicht länger die Schnittstelle der globalen und der nationalen Zeitachsen und gilt mithin nicht länger als erstrebenswert, so dass er seine Entscheidung, der englischen Sitte gemäß den Tee

⁴² Ibid. 100. Übersetzung Franz Lenze. Äl-i Ahmad 1939/1960: 42 f. Die *duhma-hā* bespricht Äl-i Ahmad ab Äl-i Ahmad 1939/1960: 62. Pers. Ergänzungen SSt.

⁴³ Petersen 1993: 56.

⁴⁴ Äl-i Ahmad 1939/1960: 41. Wörtlich: „wa man dar in fikr būdam ki farangī-ma'ābī buku-nam yā na“.

mit Milch zu trinken, auch gleich bereut.⁴⁵ Des Weiteren wird sie zu einer Möglichkeit unter vielen, die situationsbedingt passend sein mag, aber nicht der eigenen Identität inhärent ist.⁴⁶ Er ist den Ausländern zwar auch fachlich überlegen, da er anders als sie nicht nur Zugang zu englischer und französischer Literatur hat, sondern auch zu arabischer und persischer, was den Europäern wegen ihrer defizitären Sprachkenntnisse verwehrt bleibt, doch muss er angesichts ihrer nicht einmal feindseligen Ignoranz resignieren.⁴⁷ In einer *qażīya* aus *Waġ Waġ Sāḥāb* mit dem Titel *Ein sogenannter freundlicher Disput* treten die fiktiven Autoren Gog und Magog in ein philosophisches Streitgespräch, in dem sie sich – in für das Genre gewohnt satirischer Weise – Gedanken über den Literaturbetrieb, das Schreiben und die Gelehrsamkeit sowie den damit verknüpften sozialen Status machen. Wenn man *Geschichte* (*tārīḥ*) zu seiner Fachrichtung erwähle, bemerkt Magog, sei es gut, zunächst ein wenig von einer Fremdsprache zu erlernen, um dann mit Leichtigkeit die höchsten Ränge zu erreichen.⁴⁸ Dies ist eine scharfe Kritik am zeitgenössischen wissenschaftlichen Betrieb, die die Abhängigkeit der iranischen Geschichtsschreibung von der Orientalistik kommentiert. Gleichwohl deuten die beiden Erzähler an, dass die zeitgenössischen Historiker wegen ihres Mangels an Hingabe und der monetären Ausrichtung ihrer Interessen sogar hinter den ‚westlichen‘ Wissenschaftlern zurückbleiben. Dieser Tadel wird von Āl-i Ḥāmid aufgegriffen und gewendet. Hidāyat und Farzād kritisierten im Jahr 1313/1933-34 ihre iranischen Kollegen, die ihres Erachtens nicht an das damals noch postulierte Ideal der international vernetzten Gelehrtenfigur heranreichen. Āl-i Ḥāmid schließlich dekonstruiert dieses Ideal. Der Ich-Erzähler in der Studie erfüllt zwar die Kriterien der universalen Gelehrsamkeit in idealer Weise, muss aber dennoch scheitern. Der freundlich-tümbe Geologe wird in dem Gespräch zum *pars pro toto* der europäischen Wissenschaftler.in und sowohl diese als auch die Zusammenarbeit mit ihr vollständig deheroisiert. Es gibt keine Anknüpfungspunkte zwischen Iran und der Welt, die eigentlich auch selbst aus Iran entfliehen will, wie der Kalender des britischen Transportchefs

⁴⁵ Seine Reue röhrt daher, dass er gleich im Anschluss realisiert, dass es zwei Essensbereiche gibt, einen für Iraner und einen für die Ausländer, weswegen der Arzt des Zeltlagers sich nicht zu den Ausländern setzen darf, das System also rassistisch ist. Āl-i Ḥāmid 1939/1960: 41.

⁴⁶ Das Durchmischen von Arabisch und Persisch in den Gesprächen der Inselbewohner bewertet Āl-i Ḥāmid hingegen als positiv. Āl-i Ḥāmid 1339/1960: 73.

⁴⁷ Āl-i Ḥāmid 1339/1960: 37. So zeigt es sich ja auch im Lachen des Geologen, der im Gegensatz zu Āl-i Ḥāmid übrigens auch nur mangelhaftes Französisch spricht, was die Figur des Europäers als des schlechthin Überlegenen dekonstruiert und darauf hinweist, dass nicht jede Europäer-in *per se* einer gebildeten Elite angehört.

⁴⁸ Hidāyat/Farzād 1341/1962-63: 139 f.

zeigt, der jeden Tag, den er hinter sich gebracht hat, rot durchstreicht.⁴⁹ Der Intellektuelle Äl-i Ahmād verfällt angesichts der überwältigenden Ignoranz in eine stoische Resignation, wie nicht zuletzt das Gespräch mit dem Geologen zeigt. Er untergräbt den von Kasrawī formulierten Anspruch, die Fehler europäischer Wissenschaftler·innen zu korrigieren, und verweist auf die Sinnlosigkeit eines solchen Unterfangens.⁵⁰ Bemerkenswert ist zudem die autobiographische Gestaltung des Textes, die verdeckt, dass der Text hochgradig konstruiert und literarisierter ist, wie bereits der zitierte Passus zeigt. Eine Ich-Erzähler·in erweckt grundsätzlich einen hohen Anschein von Authentizität und erzeugt einen starken Eindruck von Unmittelbarkeit. Äl-i Ahmād überträgt dem Erzähler seine eigene Glaubwürdigkeit, und indem er explizit die Verantwortung für dessen Ansichten übernimmt, bestärkt er deren Authentizität. Es entsteht ein Raum der Vertraulichkeit zwischen Erzähler und Leser·in in Abgrenzung von den anderen Figuren, der der Leser·innenschaft die Identifikation mit seinem Anliegen erleichtert. Die Wahl des Ich-Erzählers ist folglich ein politischer Akt, der die Suche nach dem Authentischen durch eine authentische Erzählerstimme markiert. Obwohl Äl-i Ahmād explizit eine Erzählerstimme mit erhöhter Verlässlichkeit wählt, entspricht sie, wie bereits angedeutet, keinesfalls den Erzährlollen von Nafīsī oder Şafā. Er inszeniert sie weder als belehrender Mystagoge, noch als forschender Detektiv. Vielmehr erscheint er als tragischer Erzähler, der bereits vor seiner Ankunft weiß, was er an Erkenntnissen vorfinden wird, sich in diesem Vorwissen bestätigt sieht, sich aber innerhalb der Erzählung kein Gehör verschaffen kann. Er trägt dem Raum der Vertraulichkeit Rechnung, indem er das Identifikationsangebot an die Leser·in richtet. Wie bereits im Vorwort zu *Garbzādagī* festzustellen war, betrachtet Äl-i Ahmād sich als Mitglied einer (Leidens-)Gemeinschaft, die seine ihm ebenbürtige Leser·innenschaft einschließt. Die Erzählung artikuliert somit auch die Hoffnung, einen Weg in die Gesellschaft zu finden, indem der Raum der Vertraulichkeit zwischen Erzähler und Leser·in die Ausgrenzungserfahrung der Figur innerhalb der erzählten Welt konterkariert. Das soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass der *Gelehrte* als zentrale Figur in Äl-i Ahmads Denken erhalten bleibt. Doch ist nicht länger seine im globalen Raum verortete progressive Gelehrsamkeit verehrenswert, sondern seine authentische Stimme der Nationalkultur. Sie bildet das Fundament einer politischen Haltung, die danach strebt, das Durchschnittliche wie Alltägliche zu bewahren und Gerechtigkeit herzustellen. Die regime-

⁴⁹ Äl-i Ahmād 1339/1960: 37. (Wörtlich: „be diwār-i pahluwī taqwīmī āwihta dāšt ki har rūz guzašta-yi ānrā bāmdād qirmiz-u-bā diqqat kušta šud“).

⁵⁰ Äl-i Ahmād hat sich in seiner Jugend intensiv mit Kasrawī auseinandergesetzt, der seinem Denken eine neue Richtung gab (Lenze 2008: 20), und erwähnt ihn explizit in seiner autobiographischen Skizze. Hillmann 1982: 14.

treue Geschichtsschreibung ringt in den folgenden Jahren darum, diese kritische Haltung gegenüber ihren zentralen Bedeutungsträgern zu integrieren und dem Eindruck eines Ausverkaufs der sog. Nationalkultur entgegen zu wirken. Besonders eindrücklich zeigt sich dies in historiographischen Schriften, die explizit im Auftrag des Staates publiziert wurden.

9. Geschichtsschreibung im Staatsverlag

Im Jahre 1317/1938 wurde die *Organisation zur Erziehung der Gedanken* gegründet, nachdem die Regierung zu dem Schluss gekommen war, dass das erst etwa ein Jahr zuvor gegründete *Amt zur Förderung des Rechtschaffenen Schreibens*, von dem es inzwischen in allen Teilen des Landes Niederlassungen gab, nicht ihren Anforderungen gerecht werden konnte. Die Organisation bestand aus sechs Kommissionen: Presse, Klassische Literatur, Öffentliche Vorträge, Drama und Theater, Radio und Musik. Diese sollten nun zusätzlich zur Zensur die Möglichkeit erhalten, aktiv Schriften im staatlichen Interesse zu publizieren, Vorträge zu halten und ein kulturelles Programm auszurichten.¹ Ein Schwerpunkt lag auf den Schulbüchern, von denen explizit in der Satzung festgehalten wurde, dass sie so überarbeitet werden sollten, dass sie den Nationalstolz und die Loyalität zum Königshaus förderten. Entsprechend sollten auch Lehrer·innen und Universitätsdozent·innen auf die neuen Richtlinien eingeschworen werden.²

Die Organisation widmete sich noch in den 1350er/1970er Jahren diesen Zielen. Den Höhepunkt ihres Schaffens erreichte sie im Zuge der Bildungskonferenzen in Rāmsar (eine Stadt am Kaspischen Meer) während der 1350er/1970er Jahre. Dort verabschiedete man Leitlinien und gab explizit Texte bei renommierten Wissenschaftler·innen in Auftrag u. a. auch propagandistische Geschichtsschreibung. Die einzelnen Traktate (*rīsāla*) waren als Sammelhefte gedacht, obgleich der Umfang der Überblickswerke oft stark variiert. Es wird „der Leser·in empfohlen, sämtliche *rīsāla*, die unter der Nummer 39 publiziert werden, aufzubewahren und in einem gemeinsamen Buch zusammenzufassen.“³ Im Vorwort eines jeden Bandes heißt es, dass die Auswahl der Themen auf Veranlassung des Königs (*bi-farmān-i mubārak A‘ lihizrat-Humāyūn Šāhansāh Āriyāmīhr*) und gemäß dem Beschluss der sechsten und siebten Konferenz zur Evaluation der Bildungsrevolution (*inqilāb-i āmūzīšī*) in Rāmsar durch das *Zentrum für Studien und Kultur* und den *Hohen Rat für Kultur und Kunst* getroffen wurde. Darauf folgt stets eine Liste der bereits publizierten Titel, die dementsprechend in der Länge variiert, je nachdem, zu welchem Zeitpunkt der jeweils vorliegende Band gedruckt wurde. Bereits ein rascher Blick lässt mehrere Themenkomplexe ins Auge springen: zum einen die Einheit der Nation, die sich in solchen Titeln wie *Der geographische Raum (bastar) in der Geschichte Irans* (Band 24), *Verbundenheit des iranischen Lebens und*

¹ Soleimani 2014: 11.

² Ibid. 192.

³ Azarnūš 2535/1355/1976: i.

der Geschichte und der Kultur mit dem Land Iran (Band 27) und Besonderheiten der iranischen Kultur und ihr Einfluss auf die nationale Einheit und Unabhängigkeit der Iraner-innen (Band 28) oder auch ganz direkt Nationale Verbundenheit und Einheit der Iraner-innen (Band 21) ausdrückt. Ein weiterer Themenkomplex ist, ebenfalls wenig überraschend, die besondere Bedeutung der iranischen Monarchie, die gleich in den ersten Bänden besprochen wird, wie schon die Titel andeuten: *Die königliche Geschichte Irans und das Niveau seiner Moral* (Band 1), *Die Verbindung der königlichen Sitten mit dem Leben und den Überzeugungen der Iraner-innen* wird in Band 2 ausgeführt, Band 3 schließlich widmet sich der *Anstrengung und Hingabe der Iraner-innen zur Bewahrung der königlichen Sitten Irans*. Später folgen ähnliche Titel, nachdem sich einige Bände anderen Bevölkerungsschichten wie den Dorfbewohner-innen (Band 4) gewidmet haben. Weitere zentrale Themen, die wiederholt auftauchen, behandeln die Verortung der Nation Iran in der Welt und deuten auch auf den regen Austausch mit dieser Welt hin, wie beispielsweise in *Die Kultur Irans im Zusammentreffen mit anderen Kulturen* (Band 9) und mit Fokus auf militärische Auseinandersetzungen in *Gründe und Hintergründe der Siege und Niederlagen der Iraner-innen* (Band 7), während diplomatische Kontakte in *Eine kurze Geschichte der Beziehungen zwischen Iran und der Welt von Anbeginn bis heute* (Band 8) ausgeführt werden. Die meisten Schriften offerieren zudem gute Gründe für Patriotismus, geht es doch um die Errungenschaften der Iraner-innen, wie in *Der Anteil der Kultur und Zivilisation Irans am Fortschritt der Menschheit* (Band 14), aber auch wie in Band 13, *Reichtum und Segen des iranischen Bodens*, der nicht nur auf die Nutzung von Ressourcen in allen Epochen eingeht, sondern eine gute Zukunft prophezeit. Im Vorwort dieser Schriften ist das Ziel formuliert, vaterländische Bildung zu vermitteln und „nicht Forschung, denn es ist offensichtlich, dass Forschung zu diesen Fragestellungen mehr menschliche Kraft und Zeit verlangt“,⁴ als den Autor-innen in diesem Zusammenhang zur Verfügung stünde. Darin drückt sich nicht zuletzt eine Distanzierung von den Texten aus, deren wissenschaftlichen Standards einige Historiker-innen offenbar kritisch gegenüberstanden. Hinzu komme ferner, dass „deren Ergebnisse auch nicht auf diesen wenigen Seiten dargelegt werden“⁵ können; und obschon sich einige der Verfasser-innen, wie der *Hohe Rat für Kultur und Kunst* einräumt, dann doch auf Detailfragen und kompliziertere Themen einlassen, bewahrten „die meisten der anderen Kolleg-innen die Kürze, damit es für die Student-innen nicht zu schwierig werde.“⁶ Der geringe Umfang der Bücher, der selten 100 Seiten überschreit-

⁴ Beispielsweise Azarnūš 2535/1355/1976: iii.

⁵ Beispielsweise Azarnūš 2535/1355/1976: iii.

⁶ Ibid.

tet, soll dazu verhelfen, den Inhalt leicht im Gedächtnis zu behalten, und die Hemmungen senken, die Broschüren zu lesen. Im Folgenden werden die in den Texten dominanten Heldenotypen *Schah* und *Gelehrter* und ihre Funktion im Diskurs herausgearbeitet und zueinander ins Verhältnis gesetzt.

Schah und Gelehrter als Kulturheroen

Der in der vorliegenden Arbeit bereits oft herangezogene Historiker und Literaturwissenschaftler Zabihullāh Ṣafā steuerte ebenfalls mehrere Publikationen für den Staatsverlag (*Āmuziš-i Farhang-i Mihāni*) bei. Zwei dieser Schriften lohnen, ob ihrer Verschiedenheit in Bezug auf die Ausarbeitung des Heroischen, eine nähere Betrachtung. Beide Texte befassen sich im weiteren Sinne mit der iranischen Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. *Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie und Wissenschaften in Iran* erschien im Frühjahr 2535/1355/1976 und stellt eine stark verkürzte Version der bereits 1347/1968-69 erschienenen *Geschichte der iranischen Wissenschaft und Literatur* dar. Der Text steht zweifellos in der nationalistisch-mystagogischen Tradition, denn Ṣafās Ziel ist es, „junge Menschen überblickhaft mit den wissenschaftlichen Gedanken Irans“ vertraut zu machen, damit sie um die „Anstrengungen unserer Vorfäder (*iğdād-i mā*) auf diesem Boden“ wissen, die diese auf dem Weg des Fortschritts des Wissens (*dar rāh-i pīraft-i dāniš*) bewältigt haben und von denen die Weltbevölkerung (*ḡāhānīyān*) profitierte.⁷ Die andere Publikation wurde im Jahr 2535/1355/1976 vom Staatsverlag unter dem Titel *Geschichte der iranischen Sprachen und Literatur* herausgegeben. Darin schlägt Ṣafā einen Bogen von den frühen Sprachzeugnissen aus der Zeit der Besiedlung des Iranischen Plateaus bis in die Gegenwart hinein. Er verengt über die Jahrhunderte hinweg den Gegenstand seiner Untersuchung von der größtmöglichen Betrachtung iranischer Dialekte und Sprachen auf die offizielle Standardsprache des iranischen Nationalstaats im 20. Jahrhundert. Die anfänglich großzügige Beschreibung des Gebiets gehört zum Grundrepertoire der Texte und dient dazu, den Macht- und Einflussbereich der persischen Kultur zu vermessen, als dessen Zentrum das Gebiet des heutigen Iran imaginiert wird. Ṣafā unterteilt die iranische Sprachgeschichte in drei Phasen, die sich an politischen Umbrüchen orientieren, und spürt der kulturellen Blüte der alten, mittleren und neuen Formen nach, indem er ihre wichtigsten Zeugnisse identifiziert. Dabei befasst er sich zunächst mit einigen Sprachen und Dialekten wie beispielsweise dem Sogdischen,⁸ konzentriert sich in der neueren Zeit jedoch, wie bereits erwähnt, auf die Standardsprache des iranischen Nati-

⁷ Ṣafā 2535/1355/1976a: 1.

⁸ Ṣafā 2535/1355/1976b: 19 f.

onalstaates.⁹ Dies entspricht dem Einheitsgedanken der nationalistischen Agenda, die bestrebt ist, nicht-persische Sprachen oder Sprachvarianten innerhalb des Staatsgebiets weitgehend zu ignorieren. Die maßgeblichen sprachlichen und schriftlichen Kulturleistungen erweisen sich in seiner Darstellung als direkt mit der Figur des *Schahs* verknüpft: Die wichtigsten Schriftzeugnisse im antiken *pārsī*, erläutert Ṣafā, seien von den achämenidischen Königen mit Keilen in Stein gemeißelt worden.¹⁰ Es sei die Hof- und Schriftsprache gewesen und der bedeutendste erhaltene Text sei jener von Darius dem Großen und umfasse ganze 400 Zeilen.¹¹ Die wichtigsten Textzeugnisse des Mittelpersischen seien am sāsānīdischen Hof entstanden und erzählten die Geschichten (*tārīh-u dāstān*) der Nationalhelden, aber es entstanden auch Bücher über Heilkunst, Sport und Kindererziehung. Viele der Literatur- und Sprachzeugnisse seien während der arabischen (*tāzīyān*) Eroberungen zerstört worden. Was blieb, sei heute nur noch als arabische Übersetzung überliefert.¹² Der Nukleus von Kultur und Wissenschaft ist in Ṣafās Darstellung der Hof, weshalb die Desintegration von politischer Herrschaft auch zu einem Zusammenbruch der Kultur führt. Der andere Text von Ṣafā hingegen orientiert sich in der Epochenbildung nicht an Dynastien, sondern an Jahrhunderten, um die darin erwähnten Gelehrten Männer historisch einzuordnen.¹³ Dies schlägt sich auch im Narrativ nieder. So hat in dieser Erzählung der Zusammenbruch des sāsānīdischen Königreiches nicht den sofortigen Zusammenbruch jeglicher Kultur zufolge. Stattdessen berichtet Ṣafā, dass das Zentrum medizinischen Wissens in Ahwāz fortbestand¹⁴ und die großen Errungenschaften der iranischen Astronomen in der islamischen Frühzeit auf die Sāsānīdenzeit zurückzuführen seien.¹⁵ Bei dem Herrschaftswechsel werden also vor allem kulturelle und epistemische Kontinuitäten gewürdigt. In seiner Sprach- und Literaturgeschichte betont Ṣafā ostentativ, dass nach dem Ende der Sāsānīdendynastie Pahlawī nicht länger die offizielle Sprache der Herrschenden war und damit ein Niedergang die iranischen Kultur einherging.¹⁶ Die iranischen Gelehrten konzentrierten sich, so Ṣafā, deshalb auf die arabischen Sprache, dichteten auf

⁹ Ibid. 59.

¹⁰ Ṣafā 2535/1355/1976b: 13.

¹¹ Ibid. 11.

¹² Ibid. 26.

¹³ Gelegentlich werden auch Herrscher zur Orientierung genannt, wie beispielsweise Fath 'Alī Sāh (Ṣafā 2535/1355/1976b: 43) oder Anūširwān (ibd. 8). Einige seltene Erwähnungen beziehen sich auch auf Herrscher als Förderer von Wissenschaften, wie beispielsweise Malikshāh Salgūqī (t. 485/1092), in dessen Namen (*ba-nāma*) 'Umar-i Hayyām und Abū l-Muẓaffar Asfizārī ein Observatorium erbauten (ibd. 39). Freilich stehen auch an dieser Stelle die Gelehrten im Vordergrund.

¹⁴ Ṣafā 2535/1355/1976a: 9.

¹⁵ Ibid. 3.

¹⁶ Ṣafā 2535/1355/1976b: 50.

Arabisch und schrieben ihre wissenschaftlichen Werke auf Arabisch. Dies führte schließlich sogar zu einer Kontamination der persischen Sprache, die darum bis heute von arabischen Fremdwörtern durchzogen sei.¹⁷ Offenbar fehlte den Gelehrten ohne die Existenz des politischen Zentrums die Richtschnur. Sie stellten sich ohne die königliche Anleitung in den Dienst fremder Herren, obgleich dies nationale Interessen konterkarierte.¹⁸ Der Glanz der alten Zeiten ging damals entsprechend verloren und erst als die iranischen Sāmānīden im Nordosten die Macht errangen und einiges Geld (*dirham-u dīnār*) investierten, um die Dichter und Schriftsteller zu fördern, kam es zu einer erneuten Blüte der Kultur, erläutert Ṣafā in seiner *Sprach- und Literaturgeschichte*. Die sāmānidischen Herrscher unternahmen heroische Anstrengungen (*bā kamāl-i gawānmardī*), um die persischen (*pārsī*) Gelehrten zu fördern, und veranlassten gelegentlich sogar Übersetzungen arabischer Texte ins Persische wie beispielsweise die Weltgeschichte bzw. den Korankommentar von Ṭabarī¹⁹ oder *Kalīla wa Dimna* – also Texte, die der iranischen Kultur zugeordnet werden. Vor dem Hintergrund der zuvor postulierten Verirrung der Gelehrten wirkt es nun geradezu so, als eilten die sāmānidischen Herrscher zur Rettung herbei, nachdem der ‚Iraner‘ Ṭabarī – fehlgehend im zuvor beschriebenen Sinne – seine Werke auf Arabisch verfasst hatte. Die Übersetzungsleistungen ins Arabische sind nun keineswegs mehr die Rettung der iranischen Kultur und Sitte in widrigen Zeiten,²⁰ sondern Teil eines Verrats, der anscheinend hauptsächlich aus Rückgratlosigkeit erwuchs. In der fast zeitgleich erschienenen Wissenschaftsgeschichte bleibt Ṣafā der etablierten Vorstellung, die Gelehrten hätten die iranische Kultur gerettet treu und fügt auch Ṭabarī im Gegensatz zum oben besprochenen Text lobend in die iranische Genealogie der Gelehrsamkeit ein. Seine besondere Leistung liege darin, das damalige Weltwissen in sich vereinigt zu haben und neben iranischen unter anderem auch von indischen und griechischen Traditionen Kenntnis gehabt zu haben.²¹

In seiner Sprach- und Literaturgeschichte führt Ṣafā aus, dass die Methode der Sāmānīden, die persische Literatur erblühen zu lassen, gottlob Verbreitung bei anderen kleinen und großen Dynastien gefunden habe.

¹⁷ Ibid. 51.

¹⁸ Es sei noch einmal an das zitierte Gespräch Muḥammad Rizā Šāhs mit Karanja erinnert, in dem er konstatiert, dass die Presse unter der Besetzung der Alliierten „began betraying the country openly without shame, it was a disgusting situation which revolted me.“ (Karanja 1977: 72.) Die propagandistische Lesart der rezenten Vergangenheit bzw. Lebenserinnerungen des Schahs wird auch hier in die Historiographie hineingeschrieben.

¹⁹ Abū Ḥafṣ Muḥammad b. Ḥarīr at-Ṭabarī (t. 923) war ein Historiker und sunnitischer Korankommentator, der am Hofe des ‚abbāsidischen Kalifats in Bagdad wirkte.

²⁰ So noch Jahre zuvor Ṣafā selbst; vgl. Ṣafā 1385/2006-07: 51 ff.

²¹ Ṣafā 2535/1355/1976a: 18. Mit ‚unter anderem‘ sind möglicherweise vor allem arabische Traditionen gemeint.

Die persische Kultur hatte so über Jahrhunderte bis hin zu den Seldschuken Bestand. Einige der größten iranischen Dichter wirkten daher in dieser Zeit, und die wichtigsten Genres der persischen Literatur entstanden oder erhielten neue Formen. Auch die Nationalepen Irans erlebten einen Aufschwung (*bārwari*), und talentierte Dichter widmeten sich ihnen wie Daqīqī (t. ca. 368/980), Firdausī Ṭūsī (t. 411/1020) und Asadī Ṭūsī (t. ca. 465/1072) sowie einige andere, die in der Weltliteratur weniger bekannt seien.²² Im Gegensatz dazu würdigt Ṣafā in seiner Wissenschaftsgeschichte erneut die Übersetzungsleistungen²³ und macht für das abermalige Erblühen des Persischen als Hochkultursprache Gelehrte wie Ibn Sīnā und Abū Raiḥān verantwortlich ohne Herrscherpersönlichkeiten zu erwähnen.²⁴ In der Wissenschaftsgeschichte führt er außerdem aus, dass die Gelehrten selbst Machtpositionen bekleideten. Sie zogen in die politischen Zentren des Kalifats und wurden dort zu Feldherren, Ministern und Männern der Politik (*riğāl-i siyāsī*).²⁵

Hierarchische Aushandlungsprozesse der heroischen Typen

Wie passen diese trotz thematischer Überschneidungen völlig konträren Schriften etwa gleicher Länge vom selben Autor, nur um wenige Monate verschoben am selben Publikationsort verlegt, nun zusammen? Fraglos fällt auf, dass Ẓabīḥullāh Ṣafā seine beachtliche Karriere hindurch seinen Themen treu geblieben ist. Doch auch der Staat ist sowohl diesen Themen als auch seinen Intellektuellen treu geblieben, wie die Namen der Autor-innen zeigen, die im Staatsverlag veröffentlichten. Dabei wurden einige bereits zuvor publizierte Werke in die Reihe aufgenommen. Neben der besprochenen Geschichte der ‚iranischen‘ Wissenschaften von Ṣafā sind beispielsweise auch Schriften von Nafīsī wieder aufgelegt worden. Bei der Anpassung der Texte an die Vorgaben der Reihe ging man allerdings nicht allzu sorgfältig vor. Besonders auffällig ist, dass in Ṣafās Wissenschaftsgeschichte die abschließenden Worte aus der königlichen Staatspropaganda fehlen. Es scheint, als habe der Historiker bei der Neuauflage seines Werkes freiere Hand gehabt als bei dem neuen Text über die Sprach- und Literaturgeschichte.²⁶ Endet diese mit einem Ausblick auf eine strahlende Zukunft unter ‚Seiner Majestät dem Licht der Arier-innen‘, die nicht nur die persi-

²² Ṣafā 2535/1355/1976b: 55.

²³ Ṣafā 2535/1355/1976a: 11 f. & 30 f.

²⁴ Ibid. 17.

²⁵ Ibid. 10.

²⁶ In Marburg entsteht zurzeit unter der Leitung von Bianca Devos ein Projekt, das sich mit den Arbeitsweisen der Zensurbehörden in der Späten Pahlawī-Ära beschäftigt. Dies wird hoffentlich die Publikationsprozesse, die auch die vorliegenden Texte durchliefen,

sche Sprache, sondern auch das Leben der Bevölkerung revolutionieren,²⁷ so schließt Ṣafās Wissenschaftsgeschichte in der Qāğārenzeit, ohne Rīzā Šāh, geschweige denn Muhammad Rīzā Šāh überhaupt zu erwähnen.

Das Changieren der Bedeutung des *Gelehrten* in beiden Texten deutet auf den kontinuierlichen Aushandlungsprozess und die Verschiebung der Machtverhältnisse zwischen Dynastie, Staatsapparat und seinen obersten Bediensteten hin, denen es immer wieder, aber eben nicht immer gelingt – selbst im Herzen der Staatspropaganda –, ihren Platz zu behaupten, nicht zuletzt dadurch, dass sie, wie das Beispiel Ẓabīllāh Ṣafā zeigt, diese Stellen selbst besetzt hielten. Die Eigenschaften, die in den Jahrzehnten zuvor den *Gelehrten* auszeichnen sollten, wurden zudem in einigen Texten auf die iranische Bevölkerung übertragen, so dass sie nicht mehr den *Gelehrten*, sondern das Iranertum an sich kennzeichneten. Damit einher geht unweigerlich eine Degression des heroischen Potenzials des Gelehrtentypus. Etwa Sayyid Muhammad Bāqir Ḥuḡġatī erklärt in seiner Geschichte über *Irans Anteil am Fortschritt der Menschheit*, dass das zentrale Thema der iranischen Nation seit jeher Bildung und Erziehung der Jugend war. Dies sei nirgendwo sonst in den Ländern des Ostens ausgeprägt worden, behauptet er, und selbst im antiken Griechenland, das doch offensichtlich einen Beitrag zum Fortschritt geleistet habe, sei diese Art von Erziehung unbekannt gewesen.²⁸ Er präzisiert:

In der iranischen Geschichte gilt es vor allen anderen Dingen zu verstehen, dass der moralische und intellektuelle Geist, der das gesellschaftliche Leben der Iraner-innen dominiert, im Stil der Bildung und Erziehung begründet liegt. Diese Bildung und Erziehung seit frühster Kindheit an ist in Iran die Quelle des Guten und der Weg zu Wahrheit und Fortschritt.²⁹

in Zukunft erhellen. An dieser Stelle genügt es jedoch festzustellen, dass an der Oberfläche, das heißt in den Texten selbst und den Geschichten, die sie erzählen, der Machtkampf um die Deutung der *Geschichte* zu Tage tritt.

²⁷ Seine Sprach- und Literaturgeschichte endet in der Pahlawī-Zeit, die s. E. einen kulturellen Neuanfang begründete. Seit Beginn des 14. Jahrhunderts (ab 1921) führte unter anderem der Austausch mit Europa zu neuen Gedanken und einem völlig gewandelten Lebensstil, der sich auch auf die Literatur auswirkte, so dass ihr grundlegende Veränderungen widerfuhren. Ṣafā blendet die Entwicklungen der Qāğārenzeit aus und stilisiert den *coup d'état* von 1299/1921 zu einem Wendepunkt in der iranischen Literaturgeschichte. Er betont, dass all diese Ereignisse nicht nur in der ‚Revolution des Schahs und der Nation‘ (‘sāh-u millat) bzw. den synchronen Anstrengungen des Šāhanšāh Āriyāmīhr und der Bevölkerung zur nationalen Erweckung (*rastāhiz-i milli*) im Bahman 1341 (1963) mündeten (Ṣafā 2535/1355/1976b: 61), sondern auch eine völlig neue Position der Lyrik (*nazm*), Prosa (*natr*) und sogar der persischen Sprache hervorbrachten, die sich bald in einem neuen Denken und einem neuen Stil der persischen Dichter-innen und Schriftsteller-innen zeigen werde. Ṣafā 2535/1355/1976b: 62.

²⁸ Ḥuḡġatī 1354/1975: 1.

²⁹ Ibid. 14.

Kurz darauf erläutert er:

Die Ursache für Irans bemerkenswerte und einflussreiche Zivilisation ist zweifach: Zum einen hegen Iraner·innen eine natürliche Liebe (*īsq*) zu Kultur und Wissen, zum anderen genießt Wissen und Bildung große Anerkennung bei den Königen Irans, so dass ihre Förderung von Gebildeten und Gelehrten (*dānišmandān-u 'ulamā*) eine große Kultur hervorbrachte.³⁰

Der *Schah* wird in diesem Narrativ zu einem dynamischen Strategen von Gelehrsamkeit und Kosmopolitismus, der über einer friedlichen, gebildeten und weltgewandten Bevölkerung thront. Auch die engen Verbindungen mit der restlichen Welt und ihrem Geschehen, die für Iqbāl und seine Mitstreiter noch den modernen Gelehrten auszeichneten, hält Ḥuḡġatī für eine typische iranische Verhaltensweise:

Wenn man nun in alle vier Ecken der Welt schaut von China und Indonesien bis Europa, so findet man überall Familien, deren Name und Wurzel nach Iran reichen, weil ihre Vorfahr·innen Jahrhunderte zuvor aus Iran gekommen sind und in dem neuen Land Aufgaben übernommen und Familien gegründet haben.³¹

Auffällig ist auch die nahezu vollständige Verdrängung der kriegerischen bzw. militärischen Geschichte. Sowohl Eroberungserzählungen werden ausgespart, wie der eben zitierte Textausschnitt zeigt, als auch die früher zentralen ‚Unabhängigkeitskriege‘. Stellte sich in Ṣafās frühen Schriften der Kampf der Nation gegen die Fremdherrschaft noch in physischen Handlungen dar, wie das Beispiel der iranischen Frauen gezeigt hat, die ihre arabisch-muslimischen Ehemänner umbrachten, so ist es nun ihre mentale Stärke, die sie ihre Feinde überwinden lässt. Gemeinsam ist den Texten, dass sie den Eindruck einer sehr langen und immobilen Geschichte der iranischen Nation erwecken, die in einem statischen iranischen Wesen begründet liegt. Sie sollen einen tiefen Blick in die iranische Mentalität offerieren und den Status quo der gesellschaftlichen Organisation der 1350er/1970er Jahre legitimieren.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. 4.

10. Zwischenfazit Teil II

Der *Gelehrte* wurde in besonderem Maße nationalistisch aufgeladen, um Iran anschlussfähig an die Moderne bzw. das ‚Neuhinzuzulernende‘ zu machen. Diesen Typus zeichnet zudem aus, dass er politisch konnotiert sein kann, aber nicht sein muss. Das macht ihn gegenüber politischen Umbrüchen besonders resistent. Die erfolgreiche Etablierung des *Gelehrten* als *heros* ist bedingt durch die Identifikation der Autoren mit diesem Typus, den sie sich zum Vorbild und nach ihrem Ebenbild schufen. Anders als es für die anderen Typen des Heroischen gilt, handelt es sich hierbei eben um keine Fremdheroisierung, da die Personen, die sich mit diesen Figuren identifizieren, sie auch selbst historiographisch und literarisch ausgestalten. Zusätzlich zu den Artikeln mit einer eher elitistischen Stoßrichtung wie etwa in *Yādgār*, deren Texte sich vornehmlich an andere Akademiker-innen richteten, versuchten die Historiker mithilfe von Veröffentlichungen an breitenwirksamen Publikationsorten, die gebildete Mittelschicht zu erreichen, im Laufe der Jahrzehnte mithin an immer größere Teile der nach und nach alphabetisierten Bevölkerung. Zentrale Wirkorte ihrer Texte waren Schule und Universität, was sich in der Imagination der Leser-in als jugendlich und leistungsbedürftig niederschlug. Zielte die Erforschung der Bedeutsamkeit von Gelehrsamkeit mittels Geschichtsschreibung in *Yādgār* auf eine Selbstvergewisserung, deutete sie eher auf eine Suche und Selbstverortung hin, so dienten die an ein breiteres Publikum gerichteten Texte der Etablierung des eigenen Status im gesellschaftlichen und politischen Gefüge. Es gelang den Autoren zunächst, diese Anliegen der Bevölkerung gegenüber glaubhaft zu vertreten, wie die Studie von Irağ Aiman aufzeigt. In einer Glaubwürdigkeitskrise geriet der *Gelehrte* mit der Zeit allerdings durch die ihm eigene Nähe zur Politik. In der frühen Pahlawī-Zeit zeichnete ihn die Nähe zur königlichen Familie, dem Parlament und den Ministerien noch aus, da man überzeugt war, dass er dort eine gestaltende Funktion innehatte. Mit der zunehmend kritischer werdenden Haltung der Öffentlichkeit zur Tagespolitik wurde aber auch der *Gelehrte* diskreditiert, zumal man staatsnahe Intellektuelle nun als kraftlose Handlanger des Schahs wahrnahm, die ihre eigenen Anliegen nicht durchzusetzen vermochten. Dies führte zu einer Neuaußhandlung der Zuschreibungen an den *Gelehrten*, wie Texte von Ġalāl Āl-i Ahmād zeigen. Im Laufe der Jahrzehnte wurden die Attribute des *Gelehrten* auf die iranische Bevölkerung übertragen. Gelehrsamkeit und insbesondere Dichtung wurden in der Folge mit Iranertum und kultureller Blüte *per se* identifiziert, so dass sich im Typus des *Gelehrten* der iranische Volkscharakter zu verdichten scheint.

Schlussbetrachtungen

Die Heldenfiguren der iranischen Historiographie der Pahlawī-Zeit sollten authentische, nationale Eigenschaften verkörpern und ein Pantheon konsituiieren, das in seiner Gesamtheit die iranische Nation abbildet. Dabei haben sich die drei Heldenarten *Schah*, *Gelehrter* und *Krieger* herauskristallisiert, die von traditionellen, iranischen Erzählweisen präfiguriert werden. Sie gerieten in Konkurrenz zueinander, weil sie Interessengruppen der gestaltenden Elite zugeordnet waren, die diese Helden zu ihren Galionsfiguren erhoben. Jede Neuordnung einer Gesellschaft, wie sie sich spätestens nach der Konstitutionellen Revolution in Iran ergab, verlangt auch nach einer neuen Erzählung ihrer Vergangenheit. Die Herausbildung einer neuen Elite, deren Werte sich fundamental von jenen der Vergangenheit unterschieden, bedurfte nicht weniger einer Rechtfertigung als das neue Herrschaftssystem selbst. Die Geschichtswissenschaft etablierte sich daher als Legitimatitätsstifterin und bot die Narrative an, die die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu plausibilisieren vermochten. Auf diese Weise fanden auch tagesaktuelle Konflikte zwischen verschiedenen Interessengruppen Eingang in die Historiographie. Über die Jahrzehnte reagierten der akademische Betrieb und die Staatspropaganda flexibel auf neue Herausforderungen. Es gelang ihnen daher zunächst störende Denkfiguren und Erzählbausteine in das eigene Narrativ zu integrieren. Der *Schah* als zentrale heroische Figur des politischen Systems in Pahlawī-Iran durchlief den markantesten Wandel, als dessen entscheidende Zäsur sich das Verhältnis von Vater zu Sohn erwiesen hat, an deren Inszenierung sich die Transformationen hegemonialer Maskulinitäten ablesen lassen. Der Vater Rizā Šāh stand noch für eine kraftvoll-raue, von militärischen Qualitäten gekennzeichnete Männlichkeit, die durch ihren allmählichen Funktionsverlust in einem weitgehend befriedeten Land bald in den Hintergrund trat. Der Sohn Muḥammad Rizā Šāh übertrug diese Eigenschaften in einen zivilen, meist sportlichen Kontext und inszenierte ein von ‚westlich‘-bürgerlichen Idealen geprägtes Arbeitsethos. Die im engeren Sinne politische Geschichte wurde mit einem Modell stufenweisen Fortschritts behandelt. Diesem Modell zufolge ist Rizā Šāh für die Errichtung Irans als unabhängiges, geeintes Land verantwortlich, sowie dessen innere Befriedung und die Konstruktion eines starken Zentralstaats. Seinem Sohn hingegen wird das Verdienst zugeschrieben, Iran als ebenbürtigen Partner in die internationale Staatengemeinschaft integriert zu haben. Es lässt sich eine enge Verknüpfung des Personenkults sowie der damit verbundenen Darstellung der rezenten Geschichte und der heroischen Schahfiguren in der Historiographie ausmachen, die auch in den Herrschern vergangener Epochen jene Eigenschaften

heroisiert, die an Vater und Sohn identifiziert werden sollen, weswegen die thematischen Schwerpunkte aber vor allem die Zuschreibungen an spezifische Herrscher über die Jahrzehnte variieren. Die Pahlawīs scheinen diesen Erzählungen gemäß den vorgeschriebenen Lauf der Geschichte zu wiederholen und zu erfüllen, wozu sie dank ihrer jeweils im historischen Moment abverlangten Dispositionen fähig sind. Darin zeigt sich, dass Präfigurant und Präfigurat in einem reziproken Verhältnis zueinanderstehen und auch der Präfigurant in seinen Eigenschaften nicht fixiert ist, sondern entsprechend den jeweiligen Bedürfnissen aktualisiert wird.

Die Herrschenden waren auf die Kooperation der sich reformierenden Elite angewiesen. Diese definierte sich im Iran der frühen Pahlawī-Zeit maßgeblich über moderne Bildung und ihre vielfachen Verbindungen ins europäische Ausland. Ihr oblag es, die Legitimationsnarrative der herrschenden Dynastie zu entwerfen, eine Aufgabe, die sie mit ihrer Selbstrechtfertigung kombinierte. Das führte zu einer mannigfaltigen Verknüpfung beider Erzählstränge, was nicht zuletzt auch eine konstante Auseinandersetzung darüber beinhaltete, ob der *Schah* oder der *Gelehrte* in erster Instanz ursächlich für den Erhalt und den Zusammenhalt der Nation sei. Die Art des Nachdenkens über die Vergangenheit offenbart die Wechselbeziehung der Elite und der Dynastie, die in den Texten stets zusammen gedacht und mit sich verschiebender Gewichtung als abhängig voneinander gezeichnet werden. Durch den Anspruch, die Gesellschaft auch politisch zu gestalten, wird der *Gelehrte* in den historiographischen Schriften im Zentrum der politischen Macht positioniert. Die Ausgestaltung und interne Hierarchisierung der Heldenarten variierte jedoch über die Jahrzehnte und korrelierte mit den jeweils zeitgenössischen Debatten. Personelle Kontinuitäten in den Institutionen, die auch politische Umbrüche überlebten, begünstigten allerdings die erfolgreiche Etablierung von dauerhaft glaubwürdigen Narrativen.

Es hat sich gezeigt, dass das *Šāhnāma* die Perspektiven iranischer Geschichtsforschung prägt. Dies lässt sich bis in die jüngere Gegenwart hinein beobachten, so dass eine genauere Untersuchung der zeitgenössischen Historiographie diesbezüglich sicher aufschlussreich wäre. Etwa Abbas Amanat und Farzin Vejdani stellen ihrem Sammelband *Iran facing Others* aus dem Jahr 2012 die Geschichte von Rustam und seinem Sohn Suhrāb vorweg, aus der Amanat eine „politico-cultural message“ ableitet.¹ Ein

¹ Amanat 2012: 2. Anders als Firdausī vorschlage, sei nicht einfach Pech für das Schicksal der Figuren verantwortlich, sondern Suhrāb durch seine Herkunft aus der Peripherie mit Anīrān identifiziert. Deshalb müsse er als Bedrohung der Integrität des Systems Iran zwangsläufig von Rustam beseitigt werden. Dieser sei nicht nur der Hüter territorialer Unversehrtheit und Königsmacher (*tāḡbahš*), sondern auch „a champion of the Iranian self-asserting identity that resists powerful personal, familial, and ethnic appeals detrimental to the very essence of a constructed Self.“ Amanat 2012: 3.

weiteres rezentes Beispiel für die Überblendung von iranischer *Geschichte* mit den Geschichten des *Šāhnāma* ist Fereydoun Hoveydas *The Shah and the Ayatollah: Iranian Mythology and Islamic Revolution* (2003). Er argumentiert an Dick Davis' *Epic and Sedition* (1992) anknüpfend, dass Iran in einem Zirkel des Filizid gefangen sei, der sich ebenfalls in der Legende von Rustam und Suhrāb begründe. Um diesen zu durchbrechen, müsse Iran sich an dem gerechten Herrscher Kai Kawūs orientieren und seine Verbindung mit Rustam aufheben.² In beiden Beispielen zeigt sich die nationalistische Aufladung der Präfiguranten und das erneuerte Interesse an dem Krieger Rustam, die im publikatorischen Moment auf eine Relegitimierung von Gewalt im politischen Diskurs hindeutet.

Damit ist freilich nicht gemeint, dass sich das historische Erzählen in den poetischen Wissensbeständen des *Šāhnāma* erschöpft, zumal in den letzten Jahrzehnten signifikante Veränderungen in der Gestaltung von historischen Erzählungen gewirkt haben dürften. Die jüngere Gegenwart selbst hat ihre eigenen ikonischen Bilder und Präfiguranten hervorgebracht, in die sich moderne Formen des Erzählens von Geschichten eingewoben haben. Etwa der Märtyrerkult und damit verbunden der Iran-Irak-Krieg hat eine eigene Bilder- und Sprachwelt hervorgebracht, die sich mit der Schlacht von Karbalā' (41 h. q./680) und der frühschiitischen Heilsgeschichte verknüpft. Ein prägnantes Beispiel bietet die deutsche Islamwissenschaftlerin und Journalistin Katajun Amirpur in ihrem Buch über die Juristin und Menschenrechtlerin Šīrīn 'Ibādī (geb. 1326/1947). Während 'Ibādī noch in Paris weilte, erfuhren sie und die Welt, dass ihr der Friedensnobelpreis verliehen wurde:

Tausende Menschen warten auf Schirin Ebadi, als diese in die Hauptstadt der Islamischen Republik zurückkehrt. Sie kommt aus Paris, wo sie sich zu einer Konferenz über Menschenrechte aufgehalten hatte (...). Als die Boeing 747 in Teheran landet und Schirin Ebadi sich den Menschen zeigt, rufen diese ihr zu: „Freiheit ist süß, Unabhängigkeit ist süß, und Schirin Ebadi ist süß.“³

Der im Präsens verfasste Text verschafft der Erzählerstimme Amirpurs die Rolle einer Kommentatorin zum Zeitpunkt der Ankunft und versetzt die Leser.in in das der Vergangenheit enthobene Geschehen. Amirpur erzielt dadurch eine geradezu filmische Unmittelbarkeit, die eine Überblendung des Passus mit den Erinnerungen an die bekannten Bilder von Āyātullāh Ḥumainīs Rückkehr nach Teheran Jahrzehnte zuvor erzwingt. Die Islamwissenschaftlerin weist auch selbst darauf hin, dass es für viele, die zum Flughafen gekommen seien, einen „großen Symbolcharakter“⁴ habe, dass

² Hoveyda 2003: 102-105.

³ Amirpur 2004: 7

⁴ Ibid. 157.

‘Ibādī ausgerechnet aus Paris angereist sei, denn schon einmal habe eine Boeing der Air France „einen Iraner zurück gebracht, der alles verändert“⁵ habe. Spätestens seit der Revolution hatte sich der hier gemeinte Āyātullāh Ḥumainī als Volksheld und Revolutionär etabliert, sowie als „Referenzfigur explizit schiitisch formulierte[r] messianische[r] Bedürfnisse und Hoffnungen“.⁶ Seine Rückkehr nach Teheran im Moment der Abreise des Schahs bestärkte damals den Eindruck, dass es Ḥumainī war, der die Revolution und das Ende der Monarchie abgewickelt hatte.⁷ Šīrīn ‘Ibādī als Juristin und Frau mit religiöser Reputation wird in dieses bestehende Bild und seinen assoziativen Gehalt eingefügt und so zur Hoffnungsträgerin für eine neue Revolution in Verbindung mit einem freundlichen Islam, der garantiert, dass die schiitisch-iranische Identität nicht aufgegeben werden muss, wenn Menschenrechte und Demokratie gewürdigt werden. Amirpur modelliert die Darstellung entlang der Zuversicht, dass sich der zyklische Ablauf von Revolution und Befreiung an und durch ‘Ibādī erneut verwirklicht, wie sie in der ikonischen Rückkehr des religiösen Gelehrten Ḥumainī festgehalten ist und in der Rückkehr der Juristin vorgeblich neu belebt wird. Dass Šīrīn ‘Ibādī nicht als Heldenin gesehen werden wolle, bestätigt sie in Amirpurs Augen nur in diesem Status.⁸ Wie gezeigt wurde, werden durch wiederholtes Erzählen und der damit einhergehende Verfestigung von als zusammenhängend bzw. kausal wahrgenommenen Ereignisketten Präfiguranten und Präfigurate neu erschaffen. Dass Amirpur die Rolle einer Kommentatorin und eine filmische Erzählweise wählt, wundert angesichts der Diffusionswerkzeuge – nämlich mehrheitlich Nachrichtensendungen und Dokumentarfilme – des Präfiguranten nicht. Die amerikanische Anthropologin Narges Bajoghli verfolgt in *Iran Reframed* (2019), wie die Islamische Republik Iran in den vergangenen Jahren vermehrt von Text- auf Filmproduktion umgestiegen ist, um die inzwischen schauende statt lesende Bevölkerung mit ihren propagandistischen Inhalten zu erreichen. Interessant wäre vor diesem Hintergrund, inwiefern sich das historiographische Erzählen durch die starke Präsenz der neuen Medien auch in den inneriranischen Geschichtswerken inspiriert zeigt.

⁵ Ibid.

⁶ Pink/Gölz 2019: 238.

⁷ Ibid.

⁸ Amirpur 2004: 139.

Literaturverzeichnis

- Abedi, Medi / Fischer, Michael: *Debating Muslims. Cultural Dialogues in Post-modernity and Tradition*. Madison, 1990.
- Abrahamian, Ervand: *A History of Modern Iran*. Cambridge, 2008.
- Adelkhah, Fariba: *Being Modern in Iran*. Übers. Jonathan Derrick. London, 1999.
- Afary, Janet: *The Contentious Historiography of the Gilan Republic in Iran: A Critical Exploration*. In: *Iranian Studies*, 1995. Bd. 28, Nr. 1/2; 3-24.
- Afkhami, Gholam Reza: *The life and times of the Shah*. Los Angeles, 2009.
- Afshari, M. Reza: *The Historians of the Constitutional Movement and the Making of the Iranian Populist Tradition*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 1993, Bd. 25, Nr. 3; 411-494.
- Aiman, Irāqī: *Taḥqīqī darbāra-yi Qahramānḡūī dar Irān* (Untersuchung zur Heldenverehrung in Iran). In: *Suhan* 1332/1954; 210-218.
- Albrecht, Janico: *Die Religion der Feldherren: Vermittlung und Inszenierung des Krieges in der späten römischen Republik*. Berlin / Heidelberg, 2020.
- Āl-i Ahmād, Čalāl: *Durr-i yatīm-i Ḥalīq: Čazīra-yi Ḥārg* (Die Perle des Golfs: die Insel Ḥārg). Tīhrān, 1339/1960.
- : *Gharbzadegi [Weststruckness]*. 1. Aufl. 1340/1962 Übers. Ahmad Alizadeh / John Green. Lexington, 1982.
- : *Garbzadagī* (Verwestkrankung). Tīhrān, 1385/2006.
- Amanat, Abbas: *Eminent Persians*. Bd. 1 & 2. New York, 2008.
- : *Through the Persian Eye: Anglophilia and Anglophobia in Modern Iranian History*. In: Abbas / Farzin (Hg.): *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*. New York, 2012; 125-150.
- : *Introduction: Iranian Identity Boundaries: A historical Overview*. In: Amanat, Abbas / Vejdani, Farzin (Hg.): *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*. New York, 2012; 1-36.
- : *Iran: A Modern History*. New York, 2017.
- Amirpur, Katajun: *Gott ist mit den Furchtlosen. Schirin Ebadi – Die Friedensnobelpreisträgerin und der Kampf um die Zukunft Irans*. Freiburg / Basel / Wien, 2004.
- Anderson, Benedict: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, 2006.
- Ansari, Ali: *The Myth of the White Revolution: Mohammad Reza Shah, 'modernisation' and the consolidation of power*. In: *Middle Eastern Studies*, 2001, Bd. 37, Nr. 3; 1-24.
- : *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. New York, 2012.
- Anter, Andreas: *Theorien der Macht zur Einführung*. Hamburg, 2012.

- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München, 1986/2019.
- Asgharzadeh, Alireza: *Iran and the Challenge of Diversity. Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*. New York, 2007.
- Atabaki, Touraj: *Agency and Subjectivity in Iranian National Historiography*. In: Touraj Atabaki (Hg.): *Iran in the 20th century Historiography and Political Culture*. London / New York, 2010; 69-92.
- : *Iranian History in Transition: Recasting the Symbolic Identity of Babak Khurramdin*. In: Amanat, Abbas / Vejdani, Farzin (Hg.): *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspektive*. New York, 2012; 63-78.
- Azadibougar, Omid: *World Literature and Hedayat's Poetics of Modernity*. Singapore, 2020.
- Azarnūš, Azartāš: *Hunar-hā-yi Īrān wa Ātār-i Barḡasta-yi ān* (Die Kunst Irans und ihre erhabenen Zeugnisse) In: Šūrā-yi Ālī-yi Farhang wa Hunar. Tīhrān, 2535/1355/1976.
- : *Adāb-u Rusūm-i Millī-yi Īrān* (Irans nationale Bräuche und Sitten). In: Šūrā-yi Ālī-yi Farhang wa Hunar. Tīhrān, 2535/1355/1976.
- : *Farhang-i Īrān dar ḥūrd bā Farhang-ha-ya Dīgar* (Die iranische Kultur in der Begegnung mit anderen Kulturen). In: Šūrā-yi Ālī-yi Farhang wa Hunar. 2. Aufl., Tīhrān 2535/1355/1976.
- Azimi, Fakhreddin: *Historiography under the Pahlavis*. In: Charles Melville / Ehsan Yarshater (Hg.): *Persian Historiography*. London / New York, 2012; 367-429.
- Baberowski, Jörg: *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*. München, 2005.
- Bajoghli, Narges: *Iran Reframed: Anxieties of Power in the Islamic Republic*. Stanford, 2019.
- Barthes, Roland: *Le discours de l'histoire*. In: *Information sur les sciences sociales*. 1967, Bd. 6, Nr. 4; 63-75.
- Beeman, William: *Language, Status and Power in Iran. Advances in Semiology*. Bloomington, 1986.
- : *Iranian Performance Traditions*. Contra Costa, 2011.
- Bill, James: *The Plasticity of Informal Politics: The Case of Iran*. In: *Middle East Journal*, 1973, Bd. 27, Nr. 2; 131-151.
- Blumenberg, Hans: *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin, 2014.
- Bockholt, Philip: *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna. Ḥvāndamīrs Ḥabīb as-siyar im Handschriftenzeitalter*. Leiden / Boston, 2021.
- Boroujerdi, Mehrzad: *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse, 1996.
- Brink, Cornelia / Gölz, Olmo: *Das Heroische und Gewalt: Überlegungen zur Heroisierung der Gewalttat, ihres Ertragens und ihrer Vermeidung*. Einlei-

- tung. In: Brink / Gölz (Hg.): *Gewalt und Heldenstum*. Baden-Baden, 2020; 9-29.
- Bröckling, Ulrich: *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*. Berlin, 2020.
- Catanzaro, Christl: *Policy or Puzzle? The foundation of the University of Tehran between ideal conception and pragmatic realization*. In: Bianca Devos / Christoph Werner (Hg.): *Culture and Cultural Politics under Reza Shah. The Pahlavi State, New Bourgeoisie and the Creation of a Modern Society in Iran*. London / New York, 2014.
- Chehabi, Houshang: *The Juggernaut of Globalization: Sport and Modernization in Iran*. In: *The International Journal of the History of Sport*, 2002, Bd. 19, Nr. 2-3; 275-294.
- : *Mir Mehdi Varzandeh and the introduction of modern physical education in Iran*. In: Bianca Devos / Christoph Werner (Hg.): *Culture and Cultural Politics under Reza Shah. The Pahlavi State, New Bourgeoisie and the Creation of a Modern Society in Iran*. London / New York, 2014; 55-72.
 - : *Wrestling in the Shahnameh and Later Persian Epics*. In: A. A. Seyed-Ghorab (Hg.): *The Layered Heart. Essays on Persian Poetry. A Celebration in Honor of Dick Davis*. Washington DC, 2019; 237-282.
- Christiansen, Samantha / Scarlett, Zachary: *Introduction*. In: Samantha Christiansen / Zachary Scarlett (Hg.): *The Third World in the Global 1960s*. New York / Oxford, 2013; 1-22.
- Conell, Raewyn [Robert]: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Übers. Christian Stahl. Opladen, 1999.
- Crone, Patricia: *The nativist prophets of early Islamic Iran: rural revolt and local Zoroastrianism*. Cambridge, 2012.
- Dabashi, Hamid: *The Shahnameh. The Persian epic as World Literature*. New York, 2019.
- : *The Last Muslim Intellectual: The Life and Legacy of Jalal Al-e Ahmad*. Edinburgh, 2021.
- Davidson, Olga: *Poet and hero in the Persian Book of Kings*. Costa Mesa, 2006.
- Dānišwar, Sīmīn: *Ba kī salām bukunam* (Wen könnte ich noch grüßen?)
In: *Ba kī salām bukunam* (Kurzgeschichtensammlung), 1. Aufl. Tīhrān, 1359/1980, zitiert Tīhrān 1380/2001.
- Davis, Dick: *Epic and Sedition. The Case of Ferdowsi's Shahnameh*. Arkansas, 1992.
- : *Iran and Aniran*. In: Abbas Amanat / Farzin Vejdani (Hg.): *Iran Facing Others. Identity Boundaries in a Historical Perspective*. New York, 2012; 37-48.
 - : *Shahnameh: The Persian Book of Kings*. London, 2016.
- Devos, Bianca: *Kleidungspolitik in Iran. Die Durchsetzung der Kleidungsvorschriften für Männer unter Rīzā Šāh*. Würzburg, 2006.

- : *Engineering a modern society? Adoptions of new technologies in early Pahlavi Iran*. In: Bianca Devos / Christoph Werner (Hg.): *Culture and Cultural Politics under Reza Shah. The Pahlavi State, New Bourgeoisie and the Creation of a Modern Society in Iran*. London / New York, 2014; 266-287.
- Ebadi, Shirin / Moaveni, Azadeh: *Iran awakening*. New York, 2007.
- Eco, Umberto: *Verschwörungen. Eine Suche nach Mustern*. Übers. Martina Kempfer / Burkhardt Kroeber. München, 2021.
- Epkenhans, Tim: *Moral und Disziplin. Seyyed Ḥasan Taqīzāde und die Konstruktion eines „progressiven Selbst“ in der frühen iranischen Moderne*. Berlin, 2005.
- van Ess, Josef: *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra: a history of religious thought in Early Islam*. Übers. John O’Kane. Leiden / Boston, 2017.
- Funke, Christian: *Ästhetik, Politik und schiitische Repräsentation im zeitgenössischen Iran*. Leiden / Boston, 2017.
- Ĝafārī, Aslān: *Qiṣṣa-yi Sikindar wa Dārā: Pažūhiš-i Tārīḥ-i Pairāmūn Safar-i Ĝangī-yi Iskāndar Maqadūnī ba Ḥāwar bā Dībāča-yi Žarf az Ustād Zabīh Bihrūz* (Die Geschichte um Alexander und Dārā. Historische Forschung zu den Feldzügen Alexanders von Makedonien in den Osten mit einem profunden Vorwort von Zabīh Bihrūz). 2. Aufl. Tīhrān, 2535/1355/1976-77.
- Ĝafrānī, Muḥammad: *Buzurgān-i Irān dar dūra-yi nuḥastīn-i Islām* (Die großen Männer Irans in der islamischen Frühzeit). In: šūrā-yi ‘alī-yi farhang wa hunar. Tīhrān, 1354/1975.
- Ganğī, Muḥammad Ḥasan: *Dūn Žuān-i Irān* (Don Juan von Iran). In: Yādgār Jg. 2, Ausg. 3, Abānmāh 1324 / Okt.-Nov. 1945; 71-80.
- : *Inhīṭāt-i Šahr-i Bīrgānd* (Niedergang der Stadt Bīrgānd). In: Yādār Jg. 3 Ausg. 2, Mihrmāh 1325 / Sept.-Okt. 1946.
- : *Čuğrāfiyā dar Irān az Dār al-Funūn tā Inqilāb* (Die Disziplin ‚Geographie in Iran‘ vom dār al-funūn bis zur Revolution.) 1. Aufl. Isfahān / Tīhrān, 1367 (1987/88); zitiert 2. Aufl.: Isfahān / Tīhrān, 1380/2000-01.
- Gerschewski, Johannes / Merkel, Wolfgang / Schmotz, Alexander / Stefes, Christoph / Tanneberg, Dag: *Warum überleben Diktaturen?* In: PVS, Sonderheft 47/2012; 1-26.
- Ghahari, Karimdokht: *Nationalismus und Modernismus in Iran in der Periode zwischen dem Zerfall der Qāğāren-Dynastie und der Machtfestigung Reżā Schahs: eine Untersuchung über die intellektuellen Kreise um die Zeitschriften Kāweh, Īrānshahr und Ayandeh*. Berlin, 2001.
- Gheissari, Ali: *Iranian Intellectuals in the 20th Century*. Austin, 1998.
- Gölz, Olmo: *Gewaltakteure in Iran: Rackets, Racketeers und der Kampf um das Gewaltmonopol in Teheran 1941–1963*. Freiburg, 2016.
- / Pink, Johanna: *Die Drohung der ungewissen Zukunft. Der Tod Nassers und Khomeinis als Epochenumbruch*. In: Cornelia Brink / Nicole Falkenhay-

- ner / Ralf von den Hoff (Hg.): *Helden müssen sterben. Von Sinn und Fragwürdigkeit des heroischen Todes*. Baden-Baden, 2019, Bd. 10; 231-246.
- : *The Dangerous Classes and the 1953 Coup in Iran: On the Decline of lutgari Masculinities*. In: Stephanie Cronin (Hg.): *Crime, Poverty and Survival in the Middle East and North Africa. The 'Dangerous Classes' since 1800*. London / New York / Ofxord et al., 2020; 177-190.
 - : *Der Heroismus der Revolutionsgarden im Iran-Irak-Krieg. Von der Gewaltgemeinschaft zur Avantgarde des Martyriums*. In: Cornelia Brink / Olmo Götz (Hg.): *Gewalt und Heldenamt*. Baden-Baden, 2020; 151-178.
- Grigor, Talinn: *Kingship Hybridized, Kingship Homogenized: Revivalism under the Qajar and the Pahlavi Dynasties*. In: Sussan Babaei / Talinn Grigor (Hg.): *Persian Kingship and Architecture. Strategies of Power in Iran from the Achaemenids to the Pahlavis*. London, 2015; 219-254.
- Haag-Higuchi, Roxane: *Modernization in Literary History: Malek al-Sho'ara Bahar's Stylistics*. In: Bianca Devos / Christoph Werner (Hg.): *Culture and Cultural Politics under Reza Shah. The Pahlavi State, New Bourgeoisie and the Creation of a Modern Society in Iran*. London / New York, 2014; 19-36.
- Hendelman-Baavur, Liora: *Creating the Modern Iranian Woman. Popular Culture between Two Revolutions*. Cambridge, 2019.
- Hidāyat, Șādiq / Farzād, Maśūd: *Waḡ waḡ sāhāb, ba-aqalām: Ya'mūg-u Maḡūg-u Qūmpānī: līmitid*. (Waḡ Waḡ Sāhāb aus der Feder von Gog und Magog & Co. limited.) 1. Aufl. 1313/1934-5, zitiert 3. Aufl., Tīhrān, 1341/1962-63.
- : *Isfahān Niṣf-i Ğahān* (Isfahan, die Hälfte der Welt). In: Parwīn Duḥtar-i Sāsān ba-hamrāh-i Isfahān Niṣf-i Ğahān. Tīhrān 1342/1963; 57-118.
 - (a): *Parwīn, Duḥtar-i Sāsān*. Tīhrān, 1342/1963.
 - (b): *Māziyār*. Tīhrān, 1342/1963.
 - : *Būf-i kūr* (Die blinde Eule). Tīhrān, 1351/1973.
- Hedayat, Sadek: *Die blinde Eule*. Übers. aus dem Französischen von Gerd Henniger. Bonn, 2003.
- Hillmann, Michael C.: *Iranian Society. An Anthology of Writings by Jalal Al-e Ahmad*. Lexington, 1982.
- Hoveyda, Fereydoun: *The Shah and the Ayatollah: Iranian Mythology and Islamic Revolution*. London, 2003.
- Ḩuḡġatī, Sayyid Muḥammad Bāqir: *Sahm-i Farhang-u Tamaddun-i Īrān dar Pišraft-i Bašarīyat* (Der Anteil der Kultur und Zivilisation Irans am Fortschritt der Menschheit). In: Șūrā-yi 'Ālī-yi Farhang wa Hunar. 1354/1975.
- Ḩusainī, Naṣr ad-Dīn Șāh: *Wižagī-hā-yi Farhang-i Īrāni wa Tātīr-i ān dar Wahdat-u Istiqlāl-i Millī-yi Īrānīyān* (Die Besonderheiten der iranischen Kultur und ihr Einfluss auf die Einheit und die Unabhängigkeit der iranischen Nation). In: Șūrā-yi 'Ālī-yi Farhang wa Hunar. Tīhrān, 2536/1356/1977.

- Iqbāl, 'Abbās: *Qismatī az Māğarā-yi Ḥalīğ-i Fārs* (Ein Stück Geschichte von den Ereignissen des Persischen Golfs). In: Yādgār, Jg. 4, Ausg. 3, Abān 1326 / Okt.-Nov. 1947; 16-40.
- : *Mustašār-i hāriḡī* (Ausländische Berater). In: Yādgār, Jg. 1, Ausg. 2, Mihrmāh 1323 / September-Oktober 1944; 1-6.
- : *Mauz̄-i 'Ilm-i Tārīḥ* (Zum Thema der Geschichte als Wissenschaft.) In: Yādgār Jg. 5, Ausg. 1 & 2, Šāhbūr und Mihrmāh 1327, Sept.-Okt. 1948; 36-40.
- Jaeger, Stephan: *Erzähltheorie und Geschichtswissenschaft*. In: Ansgar Nünning / Vera Nünning (Hg.): Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär. Trier, 2002.
- Jordan, Stefan: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*. 4. Aufl. Paderborn, 2018.
- Karanjia, Rustam Khurshedji: *The Mind of a Monarch*. New Delhi / Bombay / Bangalore et al., 1977.
- Kashani-Sabet, Firoozeh: *Frontier Fictions: shaping the Iranian nation, 1804-1946*. Princeton, 1999.
- Kasrawī, Aḥmad: *Hurdā-gīrī wa Mū-šikāfī* (Peinliche Genauigkeit und Kleinlichkeit). In: Āyanda, Bd. 1, 1305/1925; 613-20, 692-97, 741-48.
- Kazemi, Mohammad-Reza: *Alte Mythen – neue Mythen: das iranische Geschichtsschulbuch von der späten Qadscharenzeit bis zur Islamischen Republik (ca. 1900-2003); eine textzentrierte und problemgeschichtliche Längsschnittanalyse*. Hamburg, 2013.
- Khaleghi-Motlagh, Djalal: *Zabihollah Safa und sein Werk*. In: Iranzamin, 1981, Bd. 1, Nr. 3-4; 40-42.
- Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, 2003.
- Koyagi, Mikiya: *Moulding Future Soldiers and Mothers of the Iranian Nation: Gender and Physical Education under Reza Shah, 1921-41*. In: The International Journal of the History of Sport, 2009, Bd. 26, Nr. 11; 1668-1696.
- Krüger, Eberhard: *Zum Verhältnis von Autor und Werk bei dem modernpersischen Erzähler Šādeq Hedāyat*. Freiburg, 1977.
- Langewiesche, Dieter: *Vom Scheitern bürgerlicher Nationalhelden. Ludwig Uhland und Friedrich Ludwig Jahn*. In: Historische Zeitschrift, 2004, Bd. 278, Nr. 2; 375-397.
- Lenze, Franz: *Der Nativist Čalāl-e Āl-e Aḥmad und die Verwestlichung Irans im 20. Jahrhundert. Eine Analyse der ethnographischen Monographien Awrāzām, Tāt-neśīnḥā-ye bolūk-e Zahra und Čazīre-ye Ḥārg, dorr-e yatīm-e ḥalīğ unter besonderer Berücksichtigung seiner Programmschrift Čarbzādeḡī*. Berlin, 2008.
- Le Strange, Guy: *Don Juan of Persia. A Shi'ah Catholic (1560-1604)*. New York / London, 1926.

- : *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*. Cambridge, 1905.
- Leube, Georg: *Kinda in der frühislamischen Geschichte: eine prosopographische Studie auf Basis der frühen und klassischen arabisch-islamischen Geschichtsschreibung*. Würzburg, 2017.
- Maillart, Ella: *Der bittere Weg. Mit Annemarie Schwarzenbach unterwegs nach Afghanistan*. Übers. Carl Bach, 1. Aufl. 1948, zitiert 3. Aufl., Basel, 2003.
- Matin-asgari, Afshin: *The Academic Debate on Iranian Identity: Nation and Empire En-tangled*. In: Abbas Amanat / Farzin Vejdani (Hg.): *Iran Facing Others*. New York, 2012; 171-190.
- Merhavy, Menahem: *National Symbols in Iran*. Syracuse, 2019.
- Meuser, Michael / Scholz, Sylka: *Hegemoniale Männlichkeit: Versuch einer Begriffsklärung aus soziologischer Perspektive*. In: Martin Dinges (Hg.): *Männer – Macht – Körper: Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*. Frankfurt / New York, 2005.
- Milani, Abbas: *The Persian Sphinx. Amir Abbas Hoveyda and the Riddle of the Iranian Revolution*. Washington, 2001.
- : *The Shah*. London, 2011.
- Miller (a), William Green: *Political Organization in Iran: From Dowreh to Political Party, Part II*. In: Middle East Journal, 1969, Bd. 23, Nr. 2; 159-167.
- (b): *Political Organization in Iran: From Dowreh to Political Party, Part II*. In: Middle East Journal, 1969, Bd. 23, Nr. 3; 343-350.
- Mīnūwī, Muqtābā / Hidāyat, Shādiq: *Māziyār: tārīh-i zindagānī wa a'māl-i ū* (Māziyār, sein Leben und seine Taten). Tīhrān, 1342/1963.
- Miraḥmadī, Maryam: *Analyse der Werke Ǧalāl-e Āl-e Ahmads unter Berücksichtigung sozialer Aspekte*. Berlin, 1977.
- Mirsepassi, Ali: *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. Cambridge, 2000.
- Mosse, George L: *Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen*. Übers. Jörg Trobitius. München / Wien, 1985.
- Muhaqqaq, Mahdi (Hg.): *Zandagīnāma wa Ḥidmāt-'ilmī-u Farhangī Duktur Muḥammad Ḥasan Ganjī* (Biographie und akademischer Werdegang von Muḥammad Ḥasan Ganjī). In: Anğuman-i Atār-u Mafāhir-i Farhangī. 1. Aufl. 1379/2001, zitiert 2. Aufl. Tīhrān, 1385/2006-07.
- Naficy, Hamid: *Iranian Writers, the Iranian Cinema, and the Case of "Dash Akol"*. In: Iranian Studies, 1985, Bd. 8, Nr. 2/4; 231-251.
- (a): *A Social History of Iranian Cinema. Vol. 1. The Artisanal Era, 1987-1941*. Durham / London, 2011.
- (b): *A Social History of Iranian Cinema. Vol. 2. The Industrializing Years, 1941-1978*. Durham / London, 2011.
- Nafīsī, Saīd: *Māh Nahšab* (Der Mond von Nahšab). 1. Aufl. 1328/1949, zitiert Tīhrān, 1396/2017-18.

- : *Tārīh-i Iḡtimāī-u Sīyāsī-yi Īrān dar Dūra-yi Muāṣir az Āḡāz-i Salṭanat-i Qāḡār-hā tā Pāyān-i Ğang-i Nuḥastīn bā Rūsīya* (Rezente Politische und Gesellschaftliche Geschichte Irans vom Beginn der Kascharen bis zum Ende des ersten Krieges gegen Russland). Tīhrān, 1335/1956.
 - : *Tārīh-i Ṣahriyārī Ṣāḥānšāh-i Rīzā Ṣāḥ Pahlawī* (Die herrschaftliche Geschichte Rīzā Ṣāḥ Pahlawīs). Tīhrān, 1344/1965.
 - : *Bābak-i Ḫurramdīn dilāwar-i Āzārbāiyğān* (Bābak Ḫurramdīn, der Held Aserbaidschans). Tīhrān, 1384/2005.
- Najmabadi, Afsaneh: *Women with mustaches and men without beards: gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. Berkeley / Los Angeles / London, 2005.
- : *The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and to Protect*. In: Comparative Studies in Society and History, 1997, Bd. 39, Nr. 3; 442-467.
- Nünning, Ansgar (Hg.): *Grundbegriffe der Literaturtheorie*. Stuttgart / Weimar, 2004.
- Nūrṣādīqī, Ḥusain: *Isfahān*. Tīhrān, 1316/1938.
- Pahlavi, (His Imperial Majesty) Mohamed Reza Shah (Shahanshah of Iran): *Mission for My Country*. London, 1961.
- Partuw, Šīn: *Šabb-i Mastī* (Trunkene Nacht). In: 'Alawī, Buzurg / Hidāyat, Šādiq / Partuw, Šīn (Hg.): *Anīrān* (Jenseits von Iran). Tīhrān, 1313/1934-35.
- Parwīz, 'Abbās: *Kūšīš-u Ğānbāzī-yi Irānīyān barāya Pāsdārī-yi Āyīn-i Šāhanšāhī-yi Irān* (Anstrengungen und Opferbereitschaft der Iraner:innen zum Schutz der monarchischen Tradition Irans). In: Šūrā-yi 'Āli-yi Farhang wa Hunar. Tīhrān, 1354/1975.
- Petersen, Jürgen: *Erzählsysteme. Eine Poetik epischer Texte*. Stuttgart, 1993.
- Pīrniyā, Ḥasan: *Dāstānhā-yi Irān-i qadīm* (Die Legenden des antiken Iran). Tīhrān, 1307/1928.
- : *Tārīh-i Irān-i Bāstān* (Die Geschichte Irans in der Antike). 1. Aufl. 1307/1928 zitiert 9. Aufl. Tīhrān, 1395/2016-17.
- Pistor-Hatam, Anja: *The Iranian Constitutional Revolution as lieu(x) de mémoire: Sattar Khan*. In: Houshang Chehabi / Vanessa Martin (Hg.): *Iran's Constitutional Revolution. Popular Politics, Cultural Transformations and Transnational Connections*. London / New York, 2010.
- : *Geschichtsschreibung und Sinngeschichte in Iran. Historische Erzählungen von mongolischer Eroberung und Herrschaft, 1933-2011*. Leiden / Boston, 2014.
- Platon: *Sämtliche Werke. Bd. 2. Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. Ursula Wolf (Hg.). Übers. Friedrich Schleiermacher. 35. Aufl. Reinbek, 2016.
- Ranke, Leopold von: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (= Sämtliche Werke 33-34) Leipzig, 1874.

- Rāwandi, Murtiža: *Zandagī Rūzmarra-yi Īrāniyān dar Hilāl Rūzīgārān* (Das tägliche Leben der Iraner-innen im Laufe der Epochen). In: Šūrā-yi 'Ālī-yi Farhang wa Hunar. Tīhrān, 1354/1975.
- Rezvani-Naraghi, Ashkan: *Middle Class Urbanism: The Socio-Spatial Transformation of Tehran, 1921-1941*. In: Iranian Studies, 2018, Bd. 51, Nr. 1; 97-126.
- Rižā, Ṭināyatullāh: *Paiwastigī-yi Āiyyn-i Šāhanšāhī bā Zandagī wa Mu'atqadāt-i Īrān* (Die Verbindung der königlichen Traditionen mit dem Leben und dem Glauben in Iran). In: Šūrā-yi 'Ālī-yi Farhang wa Hunar. Čāb II, Tīhrān 2536/1356/1977.
- Rīzwānī, Ismā'il: *Sīrī dar Tārīhčā-yi Rawābit-i Īrān bā Ğahān az Āğāz tā Imrūz* (Eine kleine Geschichte der Beziehungen Irans mit der Welt vom Beginn bis heute). In: Šūrā-yi 'Ālī-yi Farhang wa Hunar. Tīhrān 1354/1975.
- Rochard, Philippe: *The Identities of the Iranian Zürkhanah*. In: Iranian Studies, 2002, Bd. 35, Nr. 4; 313-340.
- Rüth, Axel: *Erzählte Geschichte. Narrative Strukturen in der französischen Annales-Geschichtsschreibung*. Berlin / New York, 2005.
- Rypka, Jan: *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig, 1959.
- Şadr Haşimī, Muhammed: *Hāndān-i Ḫurğand* (Die Familie Ḫurğand.) In: Yādgār, Jg 3, Ausg. 1, Tīhrān, 1325/1946; 10-31.
- Şafā, Zabiḥullāh: *Sīrī dar Tārīhī-yi Zabān-hā wa Adab-i Īrānī* (Iranische Sprachen und Literatur im Laufe der Geschichte). In: Šūrā-yi 'Ālī-yi Farhang wa Hunar. Tīhrān, 2535/1355/1976.
- : *Nażar-i ba Tārīh-i Hikmat wa 'Ulūm dar Irān* (Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie und Wissenschaften in Iran). Tīhrān, 2535/1355/1976.
 - : *Qahramānān-i Istiqlāl-i Irān* (Helden der Unabhängigkeit Irans). 1. Aufl. unter dem Titel: *Delīrān-e Ğānbāz* (Tapfere Krieger), 1355/1976. Tīhrān, 1385/2006.
 - : *Hamāsa-sarā-yi dar Irān az qadīmītarīn 'ahd-i tārīhī tā čahārdahum-i hiğrī* (Epen in Iran von der Frühzeit bis ins 14. Jahrhundert). 5. Aufl. Tīhrān, 1396/2017-18.
- Safamanesh, Kamran: *Architectural Historiography 1921-42*. In: Touraj Atabaki (Hg.): *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*. London / New York, 2010.
- Sahāb, Ǧulām Rižā: *Mard-i ġahānī az Bīrğand. Hāṭirāt-i Ayām-i Taḥsīl-i Duktur Muhammed Hasan Ganğī, Mard-i Sāl Hawāšināsī-yi Ğahān dar sāl 2001* (Ein Mann von Welt aus Bīrğand. Studienerinnerungen von Dr. Muhammed Hasan Ganğī, Mann des Jahres der Globalen Meteorologie 2001). Tīhrān, 1389/2010-11.
- Scheffel, Michael: *Formen selbstreflexiven Erzählens. Eine Typologie und sechs exemplarische Analysen*. Tübingen, 1997.

- Scot Aghaie, Kamran: *Islamist Historiography in Post-Revolutionary Iran*. In: Touraj (Hg.): *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*. London / New York, 2010; 233-264.
- Shakibi, Zhand: *Pahlavi Iran and the Politics of Occidentalism. The Shah and the Rastakhiz Party*. London / New York / Oxford/ New Delhi / Sydney, 2020.
- Soleimani, Karim: *Press censorship in the Reza Shah era, 1925-41*. In: Bianca Devos / Christoph Werner (Hg.): *Culture and Cultural Politics under Reza Shah. The Pahlavi State, New Bourgeoisie and the Creation of a Modern Society in Iran*. London / New York, 2014; 181-198.
- Spuler, Bertold: *Iran in früh-islamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*. Wiesbaden, 1952.
- Stratil-Sauer, Gustav: *Fahrt und Fessel. Mit dem Motorrad von Leipzig nach Afghanistan*. Berlin, 1927.
- Ṭabarī, Iḥsān: *Barḥī bar-rasī-hā darbāra-yi ḡahān-bīnī-yi-hā-u ḡunbiš-hā-yi iğtimāī dar Irān* (Studie über die Weltanschauungen der sozialen Bewegungen Irans). Zitiert 4. Aufl., Berlin, 1387/2008-09.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad: *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography*. St. Antony, 2001.
- : *Historiography and Crafting Iranian National Identity*. In: Touraj (Hg.): *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*. London / New York, 2010; 5-22.
- Vejdani, Farzin: *Making History in Iran. Education, Nationalism, and Print Culture*. Stanford, 2015.
- Wehler, Hans-Ulrich: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*. München, 2011.
- White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Übers. Brigitte Brinkmann-Siepmann. Stuttgart, 1986.
- : *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Übers. Peter Kohlhaas. 2. Aufl. Frankfurt, 2015.
- Wizārat-i āmūziš-u parwariš: *Fārsī, awwal-i dabistān* (Persischlehrbuch für die erste Klasse Grundschule). Tihrān, 1353/1974-5.
- Zarrīnkūb, ‘Abd al-Husain: *Sa‘dī dar Ūrūpā* (Sa‘dī in Europa). In: Suḥān, 1326/1947; 572-576.
- : *Dū qarn-i sukūt* (Zwei Jahrhunderte des Schweigens). 1. Aufl. Tihrān, 1330/1951-52, zitiert 6. Aufl. Saarbrücken, 1368/1989-90.

Lexika

- CH **Compendium Heroicum**
herausgegeben von: Sonderforschungsbereich 948 Helden
Heroisierungen Heroismen
<https://www.compendium-heroicum.de/>
- EI₁ **Encyclopaedia of Islam I**
herausgegeben von: M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset
und R. Hartmann
<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-1>
- EI₂ **Encyclopaedia of Islam II**
herausgegeben von: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth,
E. van Donzel und W.P. Heinrichs
<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>
- EI₃ **Encyclopaedia of Islam III**
herausgegeben von: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis
Matringe, John Nawas und Everett Rowson
<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>
- EI_r **Encyclopaedia Iranica**
herausgegeben von: Elton Daniel
<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-iranica-online>
- DWDS **Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache**
herausgegeben von: Berlin-Brandenburgische Akademie der
Wissenschaften
<https://www.dwds.de/>

