

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. Urdibihist 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*. Darauf 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 übertroffen 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-hāw̄r*). 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 mannigfältigen 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 (Dāniškāda)* heraus und später das ministeriale Periodikum *Landwirtschaft und Handel (Falāḥat wa Tiġārat)*. 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 kennenzulernen 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 qājārischen 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, *Tadžid*). 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 Sarhangi“.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 Ğangalīyān 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 Ṣafwīdenherrschaft 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 Heldenamt.

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

Nafīsis 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 Nafīṣī 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 Kulturkreis 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 Kulturkreis 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 Quelltexten³⁶ 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 (*šāhī*) 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 Ḥusain 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 einige 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 Ibid. 6.

erte *čahāršamba-sūrī*, die sich laut Azarnūš „zweifellos nach der Islamisierung verbreitete, da Iranerinnen 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 Safawīyān 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 bedeuternder 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 Iraner·innen 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 *ğawānmard-i sifid-ğāma-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-ğawānmardischen* 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‘īd 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 Nafīṣī sich in seinem Nachdenken über Herrschaft auf tradierte Muster verlassen und diese neu arrangieren konnte.

Nafīṣīs Rīzā 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 Iṣfahān“⁶⁶ bereit. Nafīṣī verdeutlicht auch hiermit, dass Rīzā 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. Nafīṣī 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 Rīzā 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 Rīzā 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 Nafīṣī vorgenommene mannigfaltige Verwurzelung Rīzā Šāhs in der iranischen Geschichte.

⁶⁵ Grigor 2015: 231.

⁶⁶ Nafīṣī 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 Auslöschung 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 Ḥājān (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 Nafīsīs 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 Nafīsī 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 qāğārischer 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 Qāğāren oder die Pahlawīs von den Briten dominiert werden können, nicht aber beide. Eine Geschichte, in der die qāğārischen 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 Qāğāren 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 Qāğāren sei mithin zersplittert 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 Šāh ‘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 Šāh 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 Šāh 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 Rīzā 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 Rīzā Šāh, der – obschon Gastgeber – weitgehend ausgeschlossen wurde, demütigend. Die Anekdote 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 Rizā Šāh persönlich formuliert.

Die Lösungsstrategien der Qāḡārēn, mit denen sie der Rückschrittlichkeit des Landes beizukommen gedachten, verstrickten diese nach Ansicht Nafisīs 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

Rizā 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 Nafisī 1344/1965-66: 13.

¹⁰⁰ Catanzaro 2014: 44. So auch Nafisī 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.“ Nafisī 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 Nafīṣīs Text durch die Universität geleistet wurde. Nafīṣī 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, um Rīzā Šāh und das monarchische Herrschaftssystem zu legitimieren, 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 Nafīṣī 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 Nafīṣī 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 Sa'dīs 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. Rižā Šāhs besondere Leistung bestehe darin, dass es ihm gelungen sei, nach Jahrhunderten den Dichtern Firdausī und Sa'dī 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 Rižā 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 Sāsāniden 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 Šafawiden 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 Šafawīden 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 Rīzā 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 Qāğārenzeit dar. Die zahllosen Reformen während der Regierungszeit hinterließen ein erkläруngsbedürftiges Vakuum: Da die Herrscher der Qāğāren 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 qāğārischen Herrschern stehend, so dass die zeitgenössischen Gelehrten im Folgenden von der Marginalisierung der qāğārischen 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 Hāgḡ Mīrzā 'Alī Hān. Die Interessen der Pahlawīs – nämlich die Deklassierung der Qāğāren, 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 Ḥasan 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 Ḥasan 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 Rīzā 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 abzgrenzen. 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 Pírniyā einzelne Männer, mit denen die Entwicklungen von Jahrhunderten ihren Ausgang nehmen. Entsprechend urteilt Pírniyā, 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

Pírniyā 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 (*šuğāt-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 rāsiḥ*), 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 Pírniyā 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 Pírniyā 1395/2016-17: 687.

¹¹ Atabaki 2010: 75.

¹² Pírniyā 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 (*rāsiḥ*) 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 Institutionenausbaus 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 Riżā 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 Rīžā 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 wertegebunden 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 (*šakil*) 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 Ṭurayā Isfandiyārī Bahtiyārī 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 Zābīhullāh Ṣafā in einem Artikel über Ṣāḥ ‘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 Ṣāḥ ‘Abbās auch mit den Ṣafawīden bergab. Ṣāḥ ‘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 Ṣāhnāmas 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 Heldenhumus; ausführlich behandelt im Kapitel „Der Krieger Bābak-i Ḥurramdīn“ 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 Nafîsîs 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 Einschnitte 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, weshalb 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 Heroen 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 Pírniyā in seinen Arbeiten an Ranke anknüpfte.²³ Bemerkenswert ist in der Tat, dass Pírniyā, 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 qadim)* 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 Pírniyā beispielsweise betont, dass er „ohne Beweis und Beleg keine Behauptungen aufstelle“. Pírniyā 1395/2016-17: 1945.

²³ Azimi 2012: 376.

²⁴ Pírniyā 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 *Šahnāma* 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 Ḥusruw 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.

Ūrniyās 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 Ūrniyā 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 Ūrniyā, beginnen

²⁵ Ibid. 39.

²⁶ Ūrniyā 1395/2016-17: 687.

²⁷ Übrigens unter anderem dadurch, dass er die Menschen, mit denen er zusammenarbeitete, sorgsam wählte (Ūrniyā 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 Pahlawīs 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 Pírniyā 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. Pírniyā 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 Pírniyā 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. Pírniyā vergleicht ihn mit iranischen Herrschern und gelangt zu der Ein-

²⁸ Pírniyā 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 verachten 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 *Sāhnāma* 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 Thaïs 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 Nafisi 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 Ahmad.⁵⁰ In *Garbzadagī* 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, *Māziyār* 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 Nafisi [1335]/1956: 6.

⁴⁹ Ibid. 27.

⁵⁰ Näheres zu Āl-i Ahmad und dem Begriff *garbzadagī* im Kapitel „Heroische Gelehrsamkeit bei Āl-i Ahmad“ (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 *Ya'ğūğ wa-Ma'ğūğ*, 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 (*Ya'ğūğ-u Ma'ğūğ*) 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 Āl-i Ahmad 1385/2006: 35.

⁵² Freilich ist er nicht der einzige, der diesen Beinamen erhielt. In einem dem Historiker Ḥāwāndamīr 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 Ḥwārzmšāh (t. 614 h. q./1220), der freilich kein Bollwerk gegen die Mongolen darstellte, sondern floh, trägt zudem den Beinamen (*laqab*) Iskandar aṭ-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 deuten. 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 Hege monie 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 Gaffārī 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 Gaffāris um die Reinigung der persischen Sprache verdient machte. (Gaffāri 2535/1355/1976-77: 6 & EI₁, Behrūz, Dabīl). Bemerkenswert an Gaffāris 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 Gaffārī (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. Bihrūz 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 ȡamšid* (Persepolis) die *Grabstätte* der iranischen König-innen gewesen, die von ihnen einmal im Jahr an Naurūz zu Ehren ihrer Vorfahr-innen 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 Ṣafawīden. 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 Bihrūz 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 Zeitgenoss-innen wurde er für seine Alexandertheorie verspottet. Ibid. 940.

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

⁵⁹ Tavakoli-Targhi 2010: 10.

⁶⁰ Aslān Ġaffārī 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 (Ğaffārī 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 Bihrūz als Lehrer einigen Einfluss auf später bedeutende Persönlichkeiten ausübte. Zu nennen sind etwa der Politiker und Professor für Alte Sprachen und Literatur Ȣādīq Kiyā und der Sprachwissenschaftler Muḥammad Muqaddam (später umbenannt in Muqdām). Hinzu kommen aufgrund ihrer Lehrtätigkeit an der Militärakademie insbesondere spätere Offiziere. El_r, Behrūz, Dabīl.

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 Ĝaffāris 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 Riżā 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 undentreißt 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 Riżā Šāh in seiner Autobiographie aufgegriffene Gedanke, dass ‚Fremdherrscher‘ die vorgefundene 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 *garbzadagī* 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 anstrebt, 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 Ḥusainī 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 Zeitgenoss·innen 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 Tūda-Mitgliedschaften von Persönlichkeiten wie beispielsweise Sa‘īd Nafīṣī, der in der frühen zweiten Pahlawī-Ära dort partizipierte,⁷⁴ aber auch die wiederholten Versuche, einen Intellektuellen wie Ḡalāl 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 asāfir*), 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 Qājāren 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 Nafisīs 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 beinahe. Erst durch das Einschreiten schiitischer Geistlicher unter der Führung von Ḥusain Burūgirdī konnte das Blatt gewendet werden. Der Großayatollah war damals als Große Quelle der Nachahmung (*marǵ' at-taqlīd*) akzeptiert und rief zu Pro-Schah-Demonstrationen auf, die landesweit einen politischen Klimawechsel 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 Šāh. 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 adeligen 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 Karanja 1977: 66.

²⁰ Ibid. 50.

²¹ Hendelmann-Baaur 2019: 251.

²² Karanja 1977: 48.

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

²⁴ Karanja 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 den 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 Rizā Šāh herausstellt, mit einer Rasur. Auch hier betont Muḥammad Rizā 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 Rizā 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 Rizā 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 Rizā 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 Rizā Šāh der Biographie zufolge das Land von Jahrhunderte währender Lethargie.³⁸ Dass Muḥammad Rizā 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 Rizā 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 Rizā 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 Rizā 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 Zeittabschnitte unterteilt: die Vorislamische Periode, die Islamische Periode und die Moderne.⁴² Muḥammad Rizā Šāh isoliert aus jedem dieser Zeittabschnitte eine zentrale Herrscherfigur, die symbolisch für die gesamte Epoche steht. Kyros wird zum Sinnbild der Antike, Šāh ʻAbbās 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 Rizā Šāh in diesem Narrativ auch seine Vorgänger: So ist Šāh ʻAbbās beispielsweise grausam gegen seine Familie und baut keinen Thronfolger auf,⁴³ was Rizā 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 Rizā 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 Rizā 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 ʻAbbās Iqbāl, Ḥasan Pīrīyā und ʻIṣā 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 Muhammed 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. Muhammed 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 Pahlawī-Periode gab es also propagandistische Initiativen, den iranischen Herrscher in einem globalen Kontext zu verorten. Diese greift Muḥammad 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 Muḥammad Rizā Šāh als größte Errungenschaften seines Vaters die Vereinigung und Befriedung Irans betrachtet, die ihm durch den konsequenteren 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 durchdränkt 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.

auftaucht. 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 Sāhs 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 Sāhs 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 (*šuġā‘at*) und Geistesgröße (*‘azmat-i rūh-u fikr*) seien in ihnen vereint. All diese *pahlawānān* seien lebensfrohe (*hūšguzarān*) 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 *Šāhnāma* 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 (*ḥamāsa-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 Barqū, Māzyār und Afšīn, Bābak, Tāhir p. Ḥusain Fūšangī 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-Ḥusain Zarrīnkūb und Ẓabīḥullāh Ṣafā. Ǧulāmḥusain 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 *Mihr*, 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 Historikerinnen 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 Ḥurramī (t. Ṣafar 223 / Januar 838) war einer der Anführer der Ḥurramdīnī, die, aus der Region südlich des Flusses Aras operierend, für etwa zwanzig Jahre in kriegerische Auseinandersetzungen mit den Truppen des Kalifens 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-Ḫaṭṭāb (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. Ihsān Ṭabarī (1295-1368 h. § / 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 Aserbaid-schan 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 Zarrīnkūb, der meint, die Berichte über Bābak seien partiell und fabelhaft (*ḡaraż-ālūd wa afsāna-āmīz*). Zarrīnkūb 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 Ḫurāsān 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 İhsān Ȣabarī (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 (*muğizāna*) 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 Ȣabarī 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 (islami-
schen) Historiker weder Gutes noch die Wahrheit über jene *rādmard* (Hel-
den) 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 Rastāhīz* (*Die Arbeiter-innen*
der Rastāhīz) von 'Abbās Pazišgī deutlich, der die Geschichte der Rebellion
Bābaks von Bagdad aus erzählt: Der Kalif und seine Ratgeber sitzen bei-
sammen und schmieden Ränke, wie sie Bābak schlimmstmöglich diffamie-
ren 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 beraub-
ten. In dem fingierten Gespräch werden alsdann die verschiedenen Überlie-
ferungen, 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 Geschichtsfälschun-
gen 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 Žāhāk 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, Māhrū, 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 furchterlichen Rebellen gegeben haben müsse.³² Yūsuf

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 Ḥurāsān sein Unwesen trieb, soll nach einigen Überlieferungen ebenfalls einäugig gewesen sein, und Ṭāhir Zū l-Yamīnain 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 Bābaks bereits motivisch für eine Führerrolle je nach Narrator-in aus- oder eingeschlossen werden kann. Dazu passen die Versuche, Bābaks 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 Bābaks 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 Bābaks Vater ein Ölhändler, vielleicht aus Madāin.³⁹ Er zog an die Grenzen Aserbaidschans und verliebte sich

³³ EI_p, Bābak.

³⁴ Leube 2017: 223.

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

dort in die erwähnte einäugige Frau (*zanī a'war rā dīlbāhṭa 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 ḥūb mīdānad*) und ein kluger (*hūšīyār*) und gescheiter (*zīrak*) 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.“ Yūsufī 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 Anderorts auch als Hinweis auf seine Blutrüngstigkeit verstanden. So Zarrīnkūb 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 säkuläres Publikum und wollte herausstellen, dass Bābak gut „iranisch“ sprach. Hier sei auch an Aḥmad 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 *Rezenteren 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 *Šāhnāma*. Ṣafā 1396/2017-18: 245.

⁵¹ Crone 2012: 49.

die Religion Mazdaks wiederbeleben.⁵² Zum Zeichen ihrer Eheschließung warf Ğawīdāns 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

İḥsān Tabarī kritisiert, dass bestimmte Motive wie die Legalisierung von Unzucht verbreitete Unterstellungen zur Diskreditierung von Revolutions-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 Wandlermotive 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 Zarrīnkūb verkürzt diese Überlieferung; er lässt sowohl den Widerspruch der Anhänger-innen weg als auch die Affäre mit der Frau. Ğawīdān habe Bābak zu seinem Nachfolger (*ḥalifa-yi hūd*) ernannt, damit er über die Menschen (*ahl*) dieser Länder (*nawāhī*) herrsche, und ihm seine Führerschaft vermacht (*waṣiyat karda*), und der Geist (*rūh*) von Ğawīdān sei auf ihn übergegangen. Zarrīnkūb lässt die Frau mit den Worten schließen: „Er hat euch versprochen, dass jener [Bābak] euch zum Sieg (*fath-u ẓafar*) führe.“ Zarrīnkūb 1368/1989-90: 239.

⁵³ Nafīsī 1384/2005: 15.

⁵⁴ Crone 2012: 446.

⁵⁵ Ibd. 447.

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

⁵⁷ Nafīsī 1384/2005: 17.

⁵⁸ İḥsan 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 Kīmīyā'ī (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, Yüsöfī und Crone zeigen, dass Bābak auch in der nicht an iranischen Universitäten verorteten 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 ‘Awfīs⁶⁴ (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 (*azādi-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 ‘Awfī, Nūr ad-Dīn oder Ǧamāl ad-Dīn. Der Historiker und Literaturwissenschaftler lebte und wirkte überwiegend in Transoxanien, internahm ausge-dehnte 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. El_r ‘Awfī, Sadīd-al-Dīn.

⁶⁵ „Hamīn suḥānān rā bā andak tagīrī“ 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 Ḥwārazmshāh, 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 z-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 (*‘unsur-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 Kaliften erregen konnte. Denn Afšīn, so stellt Șafā fest, tritt in den Quellen überhaupt erst in Erscheinung, als er vom Kaliften 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. Afšīn 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 Anekdote betrifft die Folterung des Rebellen kurz vor seinem Tod:

Es ist überliefert, dass als man Bābak eine Hand abhackte, 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 ḥaml bar ḡaz' 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 Muhammed Rīžā Šāh, der an seinem Vater eine „iron determination“ feststellt. Pahlavi 1966: 12.

⁷⁵ Şafā 1385/2006: 327 f.

⁷⁶ Nafīsī 1384/2005: 139.

⁷⁷ Ibd.

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

⁷⁹ Nafīsī 1384/2005: 143.

⁸⁰ Ibd. 145.

⁸¹ Ibd. 140.

⁸² Ibd. 144.

⁸³ Ibd. 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. Ibd. 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 Ṭabarī urteilt, das Verhalten Bābak 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 Ča'farī und Ṭayyib Hāgg̃ Rīzā'i gab, die auf zeitgenössische und tagespolitische Entsprechungen zu den heroisierten Figuren der Pahlawī-Historiographie hinweist.⁹⁴ Die zentrale Fähigkeit

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ṭabarī 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 Ča'farī (t. 1385/2006), auch genannt der Hirnlose, war ein politischer Aktivist, der mit der damals noch weit verbreiteten Krafthauskultur (*zürhāna*) 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 Ča'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 Rizā 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 gewalttamen Demonstrationen zur Absetzung des Premierministers Muşadiq den Schah, weswegen er den epischen Titel ‚Königsmacher‘ (*tāğbahş*) verliehen bekam. Nach der Islamischen Revolution floh er in die USA, wo er verstarb. Tayyib Hägg Rizāī (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 Dissertationschrift 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 (*gāng*) 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 heroiserbar, 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 Ibid. Bereits an dieser Begriffssfindung 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 Ṣābān Ĝafārī wurde für seine Verdienste im *coup d'état* gegen Muşsadiq zum Direktor des *Instituts für Antiken Sports* ernannt und führte alljährlich zum Geburtstag Muhammad Rizā 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 Häfte 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 (*niżād*) 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 *Sāhnāma*. Wie bereits erwähnt, verdichten sich in ihnen alle iranischen Eigenschaften wie Patriotismus und Vaterlandsliebe (*mīhan-parastī, Irān-dūstī*), Gehorsam (*ītā'at*), Männlichkeit (*mardānagī*), Tapferkeit (*šuḡā'at*) und Geistesgröße (*azmat-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 (*rahāt 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 Şarwīn, damit er sie töte, und so wurde an einem einzigen Tag Ṭabaristān von den Männern des Kalifens gesäubert (*hālī 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 Zarrīnküb heißt es: „dar yak rūz mardum sarāsar-i Ṭabaristān bar ‘arabān bīrūn āmadand ānān rā bibād kuštār giriftand (...) ḥatā zanħāt az īrānīyān ki ba’qdzanāšawī-yi ‘arabān dar āmada būdand rīš-i šuhar-išān ḥud rā girifta az ħāna bar mī āwarand wa ba-dast-i mardān mīsipur dand ta ānhā rā bukušand.“ Zarrīnküb 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 (*rahāī yāftānd*). 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’*s, 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 (*šuğār*) Mann, kämpferisch (*laškar-kiš* wa *ğang-ğüyī*) und reaktionsfreudig (*sarı̄ l-aml*), und diese Eigenschaften verhalfen ihm zum Sieg. Seine große Schwäche (*ib*) aber war, dass er wie die meisten der dailamitischen und ṭabaristānischen Feldherren sehr streng (*sahtgīr*) und aggressiv (*hašin*) war, bis hin zur Blutrüngstigkeit (*hūnrı̄zı*) und Tyrannie (*zālim*), und diese schreckliche (*mazmūm*) Eigenschaft war der Grund dafür, dass die Herzen vor ihm entflohen (*ramīdīgī*) und sie zerstörte ihn letztendlich.¹²²

Ähnlich verhält es sich mit Tāhir Zū l-Yamīnain (t. 206/822). Dieser war ein tapferer (*zīrak*, *mudbir*, *fatīh*) 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-ğawānmardāna*) 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 *lūtīs* 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 Muzaaffar ad-Din Šāhs Heer als Musketier (*tufangdār*) 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 'Ali 1318 h. q. / 1901-02 in Nagaf 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 'Ali Šāhs Entthronung nach Iran zurück und wurde zum Gouverneur von Ardabīl 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 gewaltsaufgeladenen 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 Iranshahr GmbH Berlin-Gruenewald 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 Ṣafās 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 Adelkah 1999: 37.

¹⁴¹ Ṣafā 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. Șafâ bemerkt in Bezug auf die *pahlawānān* des *Šāhnāma*, dass sie allem Blutvergießen zum Trotz barmherzig und mild (*raḥīm-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 (*dīfā'*) der *šāhān* und ihrer Familien. Auch der Held Rustam erscheine trotz des Blutvergießens (*hūnrīzi*) 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 Șafâ, 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 (*dīwānagi*) und es reiche, „einmal im Jahr wahnsinnig zu sein“ (Şafâ 1385/2006: 99). Auch Ȣasan Pîrniyâ 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 (*sâdagi*) verlor (Pîrniyâ 1395/2016-17: 1005). In diesem Sinne kommentiert der späte Biograph des Schahs, Gholam-Reza Afkhami, dass Muḥammad Rīzā Šāh in seiner Ehe mit Turaiyâ Isfandiyârî Bahtiyârî (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 Șafâ 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 Zäl verweisen muss, eine Deutung die als etabliert gilt, sondern ursprünglich vermutlich Rustam der Trickreiche bedeutete (ibd. 43). Dies konterkariert freilich Șafâs Diktum, dass die *pahlawānān* Tricks und Intrigen ablehnen. Șafâ 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 gewalttätige 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. Ahmad Ahrār, Journalist bei *İttilā'at*, brachte 1346/1967 einen Roman über den Rebellenführer heraus. *Ein Mann aus dem Wald* (*Mardī az Čangal*) 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 *gawānnārd*-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 gewalttägliches Potenzial in friedfertige Bereiche

¹⁵⁸ Shakibi 2020: 120.

¹⁵⁹ Naficy 2011b: 268. Diese Phase des iranischen Films entwickelte sich synchron zum globalen Erfolg des Actionsfilms 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 Adelkhan 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 Ša'bān Ḍāfārī hieß ‚der Hirnlose‘ (*bī-muḥ*). Götz weist darauf hin, dass sowohl Ṭāyyib Ḥāggī Rīzāī als auch Ḍāfārī eine politische Agenda in der Geschichtsschreibung weitgehend abgesprochen wird (ibd. 166), und bestätigt, dass der bereits erwähnte Naṣīrī „ohne jegliche eigenen Ambitionen den Zwangsapparat des Shahs (und nur des Shahs) koordinierte und befehligte“ (ibd. 162 f.). Bezeichnenderweise galt sein in Ungnade gefallener Vorgänger Pakravān als Intellektueller: „General Hassan Pakravān had been named (...) as head of SAVAK in 1961, and the change was profound in terms of SAVAK's culture and image. Pakravān 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 Baghāi 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 Safrā, 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 Muqaffā' 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 *Kārgārān-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 *zūrīhāna* 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 *lūtī* 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 Pahlawi-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 Muṭahharī 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 Ṣafā 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 Ḥurrāmdīn „etwa landesweit in Iran“¹⁷⁹ verbreitet waren, von Ṭabaristān bis nach Balj, 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 Ibid. 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. Ibid.

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 Rizā 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

Unverblümmt 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 bleiben zwar als Epochenmarker 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 entrechten 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 Mar-dum*) 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 *Šāhnāma* 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 Muhammad 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 Rizā 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 Rizā 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 (*tāqabāhš*) 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 Rizā 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 Karanja 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 Riżā 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 Muḥammad Rizā Šāh postuliert, dass jener ein Philosophenkönig im Sinne Platons gewesen sei.⁴⁴ Tatsächlich werden im späteren Gespräch Elemente von Platons 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 Riżā Šāh ‘Krieg’ gegen die ökonomische und soziale Ungerechtigkeit.⁴⁷ Die Verbindung zu den Altvordenen wird so aufrecht erhalten, ihr gewaltvolles Agieren bei aller konstruierter 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 Nafīṣī es für Riżā Šāh anstrebte, identifiziert auch Muḥammad Riżā Šāh trotz seiner Abneigung, lebende Vorbilder auszumachen, historische Herrscher, deren (vermeintliches) Wirken er als Vorfürer 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 Nafīṣīs 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 Veränderungen in der Darstellung ausmachen, die auf ein abweichendes Verständnis 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 Wesenszugs 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-innenchaft 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'adi, Rūmī und 'Umar Hayyām. Der Schah bemerkt: „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 Großstädten (*šāhkār-hā*) die Einrichtung einer von Stämmen (*tawā'if*) besiedelten Grenzzone gehörte, 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 Rīzā Šāhs Anspruch nicht nur Iran, sondern gar die Welt zu gestalten. Wie gezeigt wurde, galt Nafīsīs 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 Nafīsī [1335]/1956: 12.

⁵⁴ Wizārat-i āmūzīš-u parwārīš 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 Anūšīrwān (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, Anūšīrwān 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 Ahmādīnīžād (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 qāḡārischen Einflüssen befreien sollte. Isfahan steht mit seiner durch ṣafawīdische Architektur geprägten Ambiance, die durch nicht weniger aufwendige Restaurierungsarbeiten der *Gesellschaft für das Nationale Erbe* von neuem erstand, für eine islamisch geprägte Hochkultur. Schon Șādiq 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 Millī), dem *Gremium zum Schutz der historischen Bauten Isfahāns* (Šūrā-yi Hafāzat-i Ātār-i Tārihī-yi Isfahān) und der *Internationalen Vereinigung der Iranistik* (Ittiḥādīya-yi Ğahānī-yi Irānīśināsī). Sein bedeutendstes Werk ist *Gangīna-yi Ātār-i Tārihī-yi Isfahān* (Speicher der historischen Monamente Isfahāns), mit dem er 1344 (1965-66) den Königlichen Preis für das Buch des Jahres (Ğāyīza-yi Kitāb-i Sāl-i Salṭanātī) 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 Qājāren, 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 Ṣafawīdenzeit 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. *ğim*.

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. Hunarfars 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 abzuwenden, 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 Heldenhumor 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 exzessionellen 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 Zabīhullāh Ṣafā, dass sich im Legendenteil (*dūrayi asatīrī*) des *Šāhnāma* zunächst die Regierung (*hukūmat*) 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 *lūṭīs* 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 Muḥammad Rīzā 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 Muḥammad Rīzā Šāh selbst als Historiker in Erscheinung tritt, indem er sein Leben und das Leben seines Vaters schildert, während jener diese Aufgabe noch dem Experten Sa‘īd Nafīsī überlassen hatte. Muḥammad Rīzā 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.

