

## II

### *Der Gelehrte*



# 1. Der Historiker als *Gelehrter*

Verehrte und geschätzte Leser:innen,  
wir widmen dieses hervorragende Buch  
mit allem Respekt und beiden Händen  
**uns**  
**selbst.**<sup>1</sup>

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

---

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

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

<sup>3</sup> Azadibougar 2020: 37.

<sup>4</sup> *Ibd.*

<sup>5</sup> Vgl. bspw. Epkenhans 2005 und Devos 2014.

<sup>6</sup> Azadibougar 2020: 191.

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

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

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

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

---

<sup>7</sup> Ibid. 143.

<sup>8</sup> Nafīsī 1344/1965-66: 100.

<sup>9</sup> Šafā 1396/2017-18: 257.

<sup>10</sup> Ibid. 263.

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

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

Es ist offensichtlich, dass die Gerichtsverhandlung nicht der Wahrheitsfindung diene, sondern der Kalif Afšin loswerden wollte, denn dieser war von iranischer Abstammung und ‚von Familie‘.<sup>12</sup>

Nafīsī schreibt:

Es ist offensichtlich dass ‘Abdullāh Hān, der Gouverneur von Iṣfahān, das Ziel des Fabrikbaus vereiteln wollte, indem er Notwendiges nicht herbeischaffte, die Arbeiter anstachelte und auch zu illegalen Methoden griff.<sup>13</sup>

Und an anderer Stelle:

Es ist offensichtlich, dass die Übersetzung nicht gut ist. Außerdem ist klar, dass Mīrza Muḥammad Rizā beim Unterschreiben etwas hinzufügen wollte.<sup>14</sup>

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

<sup>11</sup> White 1986: 102.

<sup>12</sup> Ṣafā 1385/2006: 227.

<sup>13</sup> Nafīsī 1335/1956: 215.

<sup>14</sup> Ibid. 270 f.

<sup>15</sup> Nafīsī 1344/1965: 21.

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

Danach endet der Abschnitt, und Nafīsī wendet sich dem Schicksal der Töchter Bābaks am Hofe des Kalifen al-Mu‘taṣim zu. Iṣḥaq b. Ibrāhīm (t. 235/850) war der Name eines engen Vertrauten und Beraters von al-Mu‘taṣim<sup>17</sup> und der Widersacher Bābaks, der nach Ansichten einiger die Hinrichtung des Bruders beaufsichtigt haben soll. Dies wird von Nafīsī an dieser Stelle jedoch weder erwähnt noch in Zusammenhang gebracht, sondern als bekannt vorausgesetzt. Die Leser·in ist aufgefordert, gedanklich daran anzuknüpfen und selbst zu kombinieren, dass der Hingerichtete vermutlich nicht den gleichen Namen wie sein Mörder getragen haben wird. Das Verschweigen der Argumentation sowie die Voraussetzung von Detailwissen deuten darauf hin, dass die Leser·in zumindest an dieser Stelle als Person mit grundsätzlich ähnlichem Bildungshintergrund imaginiert wird. Nichtsdestotrotz wird auch hier davon ausgegangen, dass die Leser·in sich der Haltung des Autors anschließt. Die Erzählrolle und mit ihr das Verhältnis zur Leser·in gestaltet sich, wie hieraus hervorgeht, als ambivalent und hängt von dem Publikationsort ab. Das macht es erforderlich, die Erzählrollen, die die Historiker einnehmen, näher zu beleuchten.

---

<sup>16</sup> Nafīsī 1384/2005: 152.

<sup>17</sup> EI<sub>2</sub>, Al-Mu‘taṣim Bi’llāh.

## 2. Die Erzählrollen

Roland Barthes konstatiert, dass

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

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

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

<sup>1</sup> Barthes 1967: 68.

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

<sup>3</sup> Gheissari 1998: 69.

<sup>4</sup> Rütth 2005: 34. In fiktionalen Texten hingegen sind sie wegen des suspendierten Wahrheitsanspruchs üblicherweise dissoziiert. Rütth 2005: 32.

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

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

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

---

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

<sup>6</sup> Rüth 2005: 194.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Iqbāl 1323/1944: 8.



### 3. Der Detektiv in der Fachzeitschrift *Yādgār*

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

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

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

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

<sup>2</sup> Iqbāl 1323/1944: 1-4.

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

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

Der Wiener Psychoanalytiker Freud (1856-1939) gewinnt hier an Prestige, indem er mit dem Literaten Nizāmī (t. 535/1141) und Freuds Werk mit dessen Epos *Ḥamsa* verglichen wird.<sup>5</sup> Die Verbindung, die Hidāyat zieht, besteht in Nizāmīs Reputation, dem Epos eine „lyrische Haltung und (...) psychologische[n] Untergrund“<sup>6</sup> beifügt zu haben, während seine Werke „philosophische Vertiefung und soziales Verständnis“<sup>7</sup> zur Wirkung brächten bzw. ein in der „Psychologie vollendetes Bild“ entwarfen.<sup>8</sup> Dies fügt sich darin ein, dass die Intellektuellen zu dieser Zeit sehr damit befasst waren, welche iranischen *literati* in Europa Wirkung entfaltet hatten. Der Historiker ‘Abd al-Ḥusain Zarrīnkūb (1301-1378/1923-1999) etwa publizierte 1326/1947 in der Zeitschrift *Suḥan* einen Artikel über den Einfluss des Lyrikers Sa’dī in Europa. Angefangen bei den ersten Übersetzungen in verschiedene europäische Sprachen, spürt er der gedanklichen Auseinandersetzung europäischer Schriftsteller und Philosophen mit dessen Dichtung nach. Dabei bringt er „Sa’dīs Weltruhm“<sup>9</sup> in Zusammenhang mit der Weltliteratur und vor allem mit dem innereuropäisch konstruierten Kanon, wobei er sich im Wesentlichen auf die Einschätzungen europäischer Literaturwissenschaftler stützt und ihre Vergleiche mit Werken von beispielsweise Horaz (t. 8 v. Chr.) verfolgt. Er konstatiert, dass einige Strömungen wie etwa die Romantik ohne den iranischen Dichter undenkbar gewesen wären.<sup>10</sup> Bis heute sei Sa’dī in Europa unvergessen, schließt er, denn seine „Gedanken werden niemals alt“.<sup>11</sup> Solche historischen Formen kulturellen Austauschs genossen die Aufmerksamkeit der *literati*, die darin ihre zeit-

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

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

<sup>6</sup> Rykpa 1959: 204.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid. 203.

<sup>9</sup> Zarrīnkūb 1326/1947: 573.

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

<sup>11</sup> Zarrīnkūb 1326/1947: 574.

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

## Fallstudie: *Don Juan von Iran*

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

Diese Zeilen erschienen im Abānmāh 1324 / Oktober-November 1945 in der Zeitschrift *Yādgār* und sind der Anfang eines Artikels von Muḥammad Ḥasan Gangī,<sup>13</sup> in dem er sich mit der etwa zwei Jahrzehnte zuvor von Guy Le Strange

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

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

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

---

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

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

den fiktiven Don Juan zu erfahren, wird durch diesen rhetorischen Kunstgriff nicht nur kompensiert, sondern in Interesse an einem iranischen Gegenstand umgemünzt, mit dem sich die Leser-in von *Yādgār*, so wie Gangī sie imaginiert, ebenfalls auskenne. Der Blick auf das vermeintlich Europäische wird damit überraschend zum Blick auf das Eigene<sup>15</sup> und weist auf die Verschränkungen dieser Lebenswelten hin.

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

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

<sup>16</sup> Neben dem hier besprochenen beispielsweise einen über seine Heimatstadt Bīrğand im Jahre 1325/1946. Gangī 1325/1946: 54-63.

<sup>17</sup> Muḥaqqaq 1385/2006-07: 44.

<sup>18</sup> Der britische Orientalist Guy Le Strange (1855-1933) ist besonders bekannt für die Erforschung der vormodernen Geographie, für die er unter seinen Zeitgenoss-innen breite Anerkennung genoss, obwohl er nicht an einer Universität studiert hatte. Zu nennen ist hier *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, das 1905 in Cambridge erschien. Dort wurde ihm 1913 auch ein Ehren-M.A. verliehen, und er pflegte engen Austausch mit Edward Browne (1862-1926). Zwar war er Autodidakt, doch hatte ihm seine Herkunft diverse Reisen ermöglicht, etwa in jungen Jahren nach Paris, wo er die führenden Orientalforscher seiner Zeit kennenlernte, und später einen dreijährigen Aufenthalt in Iran (1877-1890). Im Anschluss an diese Reise veröffentlichte er 1882 eine Übersetzung von Fath-‘Alī Aḥundzādas Satire *The Vazīr of Lankurān mit dem Untertitel A Persian Play: A Text-Book of Modern Colloquial Persian for the Use of European Travellers, Residents in Persia, and Students in India*, was Clifford E. Bosworth als Hinweis darauf deutet, dass Le Strange stets die praktischen Aspekte seiner Arbeit im Auge behalten habe (EI<sup>2</sup>, Guy LeStrange), aber auch sein Interesse an Reiseberichten aufzeigt. Neben den *Relaciones* (1926) übersetzte er noch einen Reisebericht aus dem Spanischen: *Embassy to Tamerlane, 1403-1406* (1928), der einen kastilischen Botschafter nach Zentralasien führt.

meinde zu stoßen. So hatte Aḥmad Kasrawī<sup>19</sup> 1305/1925 für die Zeitschrift *Āyanda Le Stranges Opus Magnum The Eastern Lands of the Caliphate* (1905) rezensiert. Wie die Überschrift *Peinliche Genauigkeit und Kleinlichkeit* schon andeutet, durchsucht er in der Besprechung Le Stranges Text nach Fehlern. Als Anlass hierfür gibt er den Wunsch eines Studenten an, Le Stranges Werk ins Persische zu übersetzen, was Kasrawī zwar begrüßt, weil das Buch „gut und gelehrig“<sup>20</sup> sei, doch für noch sinnvoller erachte er es schlechterdings, wenn jener Student seine eigene Forschung betreibe, um auf diese Weise die Fehler Le Stranges zu korrigieren.<sup>21</sup> Die Rezension zielt damit weniger auf Le Strange, als sie vielmehr Kasrawīs iranische Kollegen mahnt, sich nicht ausschließlich auf europäische Wissenschaft zu verlassen und sich auf dieser auszuruhen, sondern stattdessen Vertrauen in die eigene Forschung zu entwickeln.<sup>22</sup> Gangī bespricht noch Jahrzehnte später in seinem Werk zur Geschichte der Disziplin Geographie in Iran ebenfalls Le Stranges Buch. Dort hält er es für das „beste und tauglichste über die historische Geographie“<sup>23</sup> des Vorderen Orients. Le Stranges Werke sind nach Ansicht Gangīs deshalb von Bedeutung, weil weder vor noch nach diesem Gelehrten (*dānišmand*) weder iranische noch ausländische Wissenschaftler-innen mit solch einer Geduld, wissenschaftlichen Gelehrsamkeit (*sawād-i ‘ilmī*) und akademischer Tiefe (*‘umq-i tafahḥuṣ*) auf dem Gebiet der historischen Geographie gearbeitet haben.<sup>24</sup> Obzwar es eine Gruppe von Wissenschaftler-innen gebe, die das Buch schmähten, nachdem sie *The Eastern Lands of the Caliphate* detailliert (*‘amīqan*) studierten und sehr erhellende (*rūṣankunanda*) und kluge (*sawadmand*) Kritikpunkte vorgebracht hatten, könne niemand, der sich für das Thema interessiere, dieses Buch außer Acht lassen.<sup>25</sup> Es zeige eben jene Fehler, die in vielen Werken der westlichen Orientalist-innen sichtbar werden, und Gangī wolle diese Fehler nicht verteidigen, aber dennoch die wissenschaftlichen Leistungen und das Verdienst Le Stranges sowie seines Übersetzers Muḥammad ‘Irfān würdigen.<sup>26</sup> Der explizite Hinweis auf den iranischen Übersetzer und seine Erwähnung in der Würdigung von Gangīs Seite deuten auf die Imagination transnational-kollegialen Handelns in der Wissenschaft hin. Er

<sup>19</sup> Der Historiker und Jurist wurde 1269/1890 in Tabrīz als Sohn eines Händlers geboren. Gemäß der Familientradition sollte er Kleider werden, brach im Laufe seiner Ausbildung jedoch mit religiösen Vorstellungen.

<sup>20</sup> Kasrawī 1305/1925: 614.

<sup>21</sup> Ganz wie oben bereits Gangī stellt auch Kasrawī sich seine Leser-in als Abonnent-in der Zeitschrift, also regelmäßige Leser-in vor. Vgl. Kasrawī 1305/1925: 613.

<sup>22</sup> Ibd.

<sup>23</sup> Gangī 1380/2001-02: 224.

<sup>24</sup> Ibd.

<sup>25</sup> Ibd. 225.

<sup>26</sup> Ibd. 226.

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

Es ist allerdings davon auszugehen, dass sogar die meisten Leser-innen einer Zeitschrift wie *Yādgār* keinen Zugriff auf englischsprachige Bücher hatten.<sup>27</sup> Daher dürfte Ganġīs Präsentation dieses Werks stark meinungsformend für den Leser-innenkreis gewesen sein. Überhaupt war es ein Anliegen der iranischen Intellektuellen in der ersten Hälfte des 14./20. Jahrhunderts, durch das Zeitungswesen die öffentliche Meinung zu prägen<sup>28</sup> – ein Umstand, der die Darstellung der Ereignisse um Don Juan-i Irān und die Auswahl seiner Übersetzungen als besonders bedeutsam vermuten lässt. Scot Aghaie konstatiert bezugnehmend auf die Geschichtsschreibung der Islamischen Republik, dass die andauernde Edition von Primärquellen und das Zusammenstellen von Kompilationen als wesentliche Arbeit der historischen Wissenschaften auch politisch begründet sein könne. In einem restriktiven Umfeld böten die Primärquellen die Möglichkeit, sich hinter diesen zu verstecken bzw. mittels des Zitats eine Distanz zwischen Text und Editor-in zu unterstellen, da sie sich vermeintlich auf die Wiedergabe von Fakten beschränkten. Tatsächlich begünstigten die Historiker-innen aber bereits durch die Wahl des Themas, ferner durch die Wahl der Dokumente und schließlich durch das Arrangement der Texte die erzählte Geschichte.<sup>29</sup> Dass übersetzte Texte unabhängig von den ursprünglichen Texten stehen und sogar konträr zur Intention des Autors politische Wirkung entfalten können, hat Hamid Dabashi am Beispiel von James Moriers *Hajji Baba of Isfahan* und dessen Übersetzer Mirzā Ḥabīb Isfahānī gezeigt.<sup>30</sup> Diese Beobachtung lässt sich auf die iranischen Historiker der Pahlawī-Zeit anwenden und gilt über die staatliche Zensur hinaus im besonderen Maße für die Übersetzungen von Arbeiten europäischer Historiker, da die Auseinandersetzung mit diesen, wie oben ausgeführt, maßgeblich für das Selbstverständnis der iranischen Autoren war. In dem an die *Introduction* angelehnten Reisebericht und in den übersetzten Textausschnitten wird daher der Überlegung nachgespürt, dass sich jede Mimesis bei genauerer

---

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

<sup>28</sup> Ghahari 2001: 3.

<sup>29</sup> Scot Aghaie 2010: 259-62.

<sup>30</sup> Dabashi 2019: 160-172.



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

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

<sup>31</sup> *Le Strange* 1926: 297.

<sup>32</sup> *Ibd.* 8.

<sup>33</sup> *Ibd.* 9.

<sup>34</sup> *Ibd.*

<sup>35</sup> *Ibd.* 297.



Catholic Majesty“<sup>36</sup> gewidmet ist). Gangī ignoriert den Vorfall jedoch vollständig, und bedenkt man, dass zuvor bereits Konflikte zwischen Sir Anthony und Ḥusain ‘Alī Bik von Gangī knapp gehalten und stark bedauert wurden,<sup>37</sup> liegt der Schluss nahe, dass dem Geographen daran gelegen war, eine harmonische Reise, mithin eine harmonische Begegnung zwischen den Kulturen zu schildern. Die Konversion von Ulūg Bik führte Le Strange zufolge auch zu einigen Verwerfungen innerhalb der iranischen Reisegruppe, die von Gangī nicht erwähnt werden.<sup>38</sup> Der Konvertit verbrachte den Rest seines Lebens in Europa, wo er 1013/1605 von einem Spanier ermordet wurde. Die von Le Strange geschilderten, besonders unschönen und ehrwürdigen Umstände seiner Ermordung werden von Gangī wiederum verschwiegen.<sup>39</sup>

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

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

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

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

<sup>36</sup> Ibid. 35.

<sup>37</sup> Gangī 1324/1945: 75.

<sup>38</sup> Le Strange 1926: 301-4.

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

<sup>40</sup> Gangī 1324/1945: 75.

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

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

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

der Orthographie der Ortsnamen erklären möchte.<sup>42</sup> Zwar erwähnt Ganġi diese Fehler an anderer Stelle,<sup>43</sup> an dieser lässt er sie jedoch unerwähnt, obwohl so gar nicht nachvollziehbar ist, woran eigentlich ‚deutlich‘ wird, dass es sich um einen mündlichen Vortrag gehandelt haben müsse. Durch die Auslassung tritt allerdings das gleichzeitige Arbeiten an dem gemeinschaftlichen Buchprojekt in den Vordergrund.<sup>44</sup> Insofern es bei einer Übersetzung ja durchaus möglich ist, sich sukzessive Einzelarbeit vorzustellen, trägt Ganġis Formulierung zur Vision eines lebendigen Austauschs zwischen den beiden Männern bei. So übernimmt er auch wörtlich Le Stranges Ausdruck ‚Seite für Seite‘, der durch den veränderten Kontext freilich ganz anders zur Geltung kommt. Da bei Ganġi die sprachliche Leistung Remóns im Vordergrund steht – betont er doch, dass das Kastilische sogar poetisch gewesen sei –, verweist der Ausdruck mithin auf die mühevollen Kleinarbeit des Übersetzungsprozesses, die auch eine implizite Auszeichnung von Don Juans Original darstellt. Denn offenbar befanden seine Zeitgenossen ihn für wert, diese Arbeit ‚Seite für Seite‘ durchzuführen. Le Strange hingegen hält Don Juans Vorarbeit lediglich für einen „draft“,<sup>45</sup> und das mühevollen Seite-für-Seite-Abarbeiten ist bedingt durch eben jene Unfertigkeit. Beim Schreiben der *Rūwāyāt* haben die beiden – nämlich Remón und Don Juan, die bei Ganġi wieder als Partner auftauchen, während Le Strange weiterhin davon ausgeht, dass dieser Teil im Wesentlichen von Remón verfasst wurde<sup>46</sup> – nach Ansicht des englischen Übersetzers sehr viel Gebrauch von einem Buch gemacht, das von Giovanni T. Minadoi verfasst wurde. Der italienische Historiker hatte zuvor ein Buch über die osmanisch-iranischen Kriege veröffentlicht. Ganġi hingegen geht weiterhin davon aus, dass der Teil über die iranische Geschichte auf Don Juans Kenntnissen gründe.<sup>47</sup> Der Einwurf, dass an dieser Stelle explizit die Ansicht des englischen Übersetzers vorgetragen werde, kreiert eine gewisse Distanz, die strittig erscheinen lässt, wieviel Gebrauch Don Juan und sein Freund von dem Werk wirklich

<sup>42</sup> Le Strange 1926: 12.

<sup>43</sup> Ganġi 1324/1945: 76.

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

<sup>45</sup> Diese Zusammenarbeit erinnert an ein weiteres berühmtes Paar, nämlich Ibn Baṭṭūṭa, den Weltreisenden des 8./14. Jahrhunderts, und Ibn Ġuzayy, seinen Sekretär, dem er die Arbeit diktierte. Die Methode des Diktats war nicht nur beim Abfassen von Reiseberichten, sondern im Kontext islamischer Gelehrsamkeit überhaupt verbreitet. El<sub>3</sub>, Ibn Baṭṭūṭa.

<sup>46</sup> Le Strange 1926: 13.

<sup>47</sup> Den zweiten in der *Introduction* erwähnten Historiker Giovanni Botero streicht Ganġi hier wie auch im Folgenden.

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

Ganġis Interesse an Ulūġ Bik bzw. Don Juan-i Irān macht sich daran fest, dass dessen Reisebericht ein frühes Gegenstück zu den europäischen Reiseberichten jener Zeit war und so betont er, dass der Autor durch das Buch unsterblich (*ġāwidān*) wurde. Ganġi unterscheidet dabei zwei Felder, in denen dieser Bericht von Relevanz ist. Zum einen sei das Buch aus Sicht der iranischen Geschichte von Bedeutung, da der Verfasser an den meisten Kriegen zwischen Iran und dem Osmanischen Reich beteiligt gewesen sei und seine Erfahrungen und Beobachtungen in dem Reisebericht niedergeschrieben habe. Zum anderen sei es aus globalgeschichtlicher Perspektive von Bedeutung, da die Gedanken eines Iraners, der die Welt und einen bedeutenden Teil von Europa gesehen und bereist habe, darin zum Vorschein kommen. Daher erachtete er diesen Reisebericht als den bedeutendsten Reisebericht seiner Zeit nach dem von Marco Polo<sup>49</sup> und Magellan.<sup>50</sup> In diesen Ausführungen wird nun deutlich, dass sich auch Don Juan bereits in explizit zwei Bedeutungszusammenhängen bewegt haben soll, nämlich einem nationalen und einem internationalen, wie es bereits für die zeitgenössischen *literati* gezeigt wurde.

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

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

<sup>48</sup> Le Strange 1926: 13.

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

<sup>50</sup> Das sieht auch Don Juan-i Irān selbst so.

<sup>51</sup> Ganġi 1324/1945: 78.

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

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

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

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

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

<sup>54</sup> Davis 2016: 806-11.

<sup>55</sup> Iqbāl 1323/1944: 1.

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

<sup>57</sup> Nafīsī [1335]/1956: 57.

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

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

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

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

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

<sup>59</sup> Bestes Beispiel ist der eben zitierte mehrfache Premierminister Ḥasan Pīrniyā, aber auch Šafā, Nafīsī und Ganġī hatten strategische und/oder kulturpolitische Ämter inne.

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

<sup>61</sup> Ganġī 1324/1945: 79.

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

<sup>62</sup> Le Strange 1926: 14.

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

<sup>64</sup> Ganġi 1324/1945: 78. Hervorhebung SSt.



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

### Zwischenfazit

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

---

<sup>65</sup> Safamanesh 2010: 123.



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

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

---

<sup>66</sup> Gelegentlich ist das sogar im Wortsinne zu verstehen, wenn beispielsweise Saʿīd Nafīsī in *Yādġār* einen Artikel über seinen Vater veröffentlicht. Siehe *Duktur ʿAlī Akbar Ḥān Nafīsī Nāẓim al-aṭābāʾ*, *Yādġār* Jahrgang 3, Ausgabe 4; 34-65.

<sup>67</sup> *Amanat* 2008: 945.



## 4. Historische Literatur und Geschichtsschreibung

Romane und Kurzgeschichten mit historischen Themen florierten seit der frühen Pahlawīzeit.<sup>1</sup> Zwar hofften die Autor·innen der wissenschaftlichen Arbeiten in der Regel auf die gleiche Breitenwirkung, die man auch mit literarischen Texten erzielen wollte, doch waren die Publikationen teils an verschiedene Zielgruppen gerichtet. Im Übrigen stammten auch die schöngeistigen Texte überwiegend von den Historikern selbst. Bereits Rizā Šādiq führt in seiner Anleitung zum Lehrer·innenberuf aus den späten 1310er/1930er Jahren aus, dass man *Geschichte* lehren solle wie ein *naqqal*, eine Geschichtenerzähler·in, um die Aufmerksamkeit der Schüler·innen zu gewinnen und ihr Interesse an den Erklärungen zu wecken.<sup>2</sup> In diesem Sinne publizierte etwa Sa'īd Nafīsī einige Kurzgeschichten, die sich mit s. E. heroischen Gestalten der iranischen Geschichte auseinandersetzten. Diese Kurzgeschichten sind abgesehen von *Die Anhänger·innen der weißen Religion*, die sich mit dem Aufstand von Māzyār in Ṭabaristān befasst, in iranischen Zeitungen oder Journalen abgedruckt worden. Die erste Kurzgeschichte erschien 1312/1933 unter dem Titel *Nach tausend Jahren* anlässlich des Firdausī-Jubiläums und berichtet die Ereignisse um die Entstehung des *Šāhnāma*. Die anderen folgten Mitte der 1320er/1940er Jahre und den Abschluss bildete 1333/1954 *Der Mann von tausend Jahren*, eine Geschichte, die sich mit ‚Pūr Sīnā‘<sup>3</sup> auseinandersetzt und ebenfalls mit einer von den Pahlawīs organisierten Jubiläumsfeier zusammenfällt. Dass der Historiker zu beiden propagandistischen Großereignissen jeweils Geschichten publizierte, zeigt, wie sich Dynastie und Historikerzunft gegenseitig stabilisierten. Autoren wie Nafīsī gelang es u. a. mit solch leicht zugänglichen Kurzgeschichten, sich vor der Dynastie glaubhaft als Sprachrohr hin zur Bevölkerung zu inszenieren.

### *Die Faktualität des Literarischen*

Sa'īd Nafīsī erläutert in dem Vorwort der ersten Auflage von *Māh Naḥṣab*,<sup>4</sup> dem aus den einzelnen Publikationen erwachsenen Sammelband aus dem Jahr 1328/1950, dass er mit seinen „historischen Geschichten“<sup>5</sup> beabsich-

---

<sup>1</sup> Gheissari 1998: 52.

<sup>2</sup> Vejdani 2015: 73.

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

<sup>4</sup> Übers. Der Mond von Naḥṣab.

<sup>5</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 13.

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

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

<sup>6</sup> Ibid. 14.

<sup>7</sup> Ibid.

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

<sup>9</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 17.

<sup>10</sup> Nafīsī 1344/1965: ohne Seitenzahl.

<sup>11</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 13.

<sup>12</sup> Ibid. 13 f.

<sup>13</sup> Ibid. 13.

<sup>14</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 283.

Die exakten Angaben, insbesondere der Hinweis, dass sich dieses Ereignis vor siebenhundert Jahren zutrug, deren Früchte in Form des Konvents noch heute Bestand haben und im Nachbarland Türkei besichtigt werden können, erschaffen trotz der feierlichen Sprache eine sachlich-nüchterne Distanz zwischen der Leser-in und dem Protagonisten. Die Leser-in wird gemeinsam mit dem Erzähler in einer Zeit verortet, die die Gegenwart bezeichnet und von der Leser-in zwangsläufig als *real* wahrgenommen wird, der Protagonist hingegen wird einer Vergangenheit zugewiesen, die sich mehrere Jahrhunderte vor der Gegenwart der Leser-in zutrug und, da suggeriert wird, man befände sich auf einem Zeitstrahl, ebenso real erscheint. Zwar bezieht sich literarisches Erzählen oft auf eine angebliche Vergangenheit, doch erhebt der Erzähler hier Anspruch auf den Modus der Wahrigkeit, indem er Verschränkungen von realer Gegenwart und erzählter Vergangenheit nachweist. Der Protagonist ist weder in einer fiktiven Zeit, noch in einer fiktiven Welt verortet, sondern in einer heute noch existierenden Stadt, in einem unverändert bestehenden Konvent und hat darüber hinaus durch seine Größe, die ihn zu einem der „erstaunlichsten Männer der Welt“ machte, in der realen Gegenwart der Leser-in Aktualität. Selbst die Nachfahr-innen des Protagonisten, so wird am Ende offenbar, leben noch heute in der Türkei.<sup>15</sup> Diese besondere Form des Nachruhms, die sich in den erkennbaren Spuren der Gegenwart manifestiert, ist für Nafisî und Şafâ ein entscheidendes Kriterium für Größe. So konstatiert Nafisî in seiner Kurzgeschichte *Der Held aus Hurāsān* über Abū Muslim aus dem Jahr 1325/1947, dass noch nach 1229 Jahren die Menschen die Erinnerung an diesen Großen Mann in ihren Herzen und Mündern trugen<sup>16</sup> und über Muqanna‘ heißt es, dass der Baum, den er säte, noch heute unsterbliche Früchte trage,<sup>17</sup> d. h. seine Glaubensgrundsätze noch heute unter den Menschen Hurāsāns verbreitet seien. Auch Şafâ weist darauf hin, dass trotz der augenscheinlichen Niederlage sein Aufstand nicht ohne Folgen (*bī-atrî*) blieb.<sup>18</sup> Die Wiederholung des Baum-Frucht-Motivs in beiden Geschichten zeigt, dass dies nicht zufällig gewählt ist, sondern in den Taten der Großen Männer ein Anstoß zu neuem Leben gesehen wird. Es handelt sich bei dem Konvent folglich um kein bloßes Denkmal, sondern es beweist die lebendige Gegenwart von Rūmīs Vision über die Jahrhunderte hinweg.

Der Protagonist aus *Der absolute Gott* lebte 68 Jahre und 89 Tage<sup>19</sup> und davon seit 628 *hiğrî qamarî* 44 Jahre in Konya,<sup>20</sup> heiratete im Jahre 618 im

<sup>15</sup> Ibid. 291.

<sup>16</sup> Ibid. 34.

<sup>17</sup> Ibid. 58.

<sup>18</sup> Şafâ 1385/2006: 112.

<sup>19</sup> Nafisî 1396/2017-18: 283.

<sup>20</sup> Ibid. 284.

Alter von 14 Jahren<sup>21</sup> und traf im Jahre 642 *hiğrī qamarī* seinen Weggefährten Šams ad-Dīn Muḥammad b. ‘Alī Malakdād Tabrizī, was das „wichtigste Ereignis im Leben Maulanās“<sup>22</sup> war. Diese Exaktheit erweckt den Eindruck von nachprüfbarer Historizität, die dem Rest der Geschichte, dem Narrativ, das um die vielen Zahlen gebildet ist, Glaubwürdigkeit verleihen und sie zu *Geschichte* machen soll. Darüber hinaus vermitteln auch die in voller Länge wiedergegebenen Namen, wie es schon im Falle von Šams ad-Dīn deutlich wurde, den Anschein hoher Expertise, nicht weniger jedoch auch die gegenteilige Feststellung, dass über Maulanās Gefährten und die Art des Einflusses, den er auf ihn ausübte, „keine genauen Informationen überliefert sind“<sup>23</sup> böte das Genre der Kurzgeschichte doch fraglos die Möglichkeit, der Phantasie freien Lauf zu lassen. Aber das macht Nafīsī an dieser Stelle nicht. Denn hier möchte er präzise vorgehen, schließlich „schreiben etwa alle Bücher, die über Maulanā forschten (*baḥs kardan*)“<sup>24</sup>, was in seiner Novelle zu lesen stehe.

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

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

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

<sup>21</sup> Ibid. 286.

<sup>22</sup> Ibid. 288.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. 285.

<sup>25</sup> Šafā 1385/2006: 114.

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

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

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

---

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

<sup>27</sup> Eco 2021: 37 f.

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

<sup>29</sup> Eco 2021: 37 f.

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

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

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

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

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

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

<sup>31</sup> Šafā 1385/2006: 111.



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>32</sup> Šafā 1385/2006: 118 f.

<sup>33</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 55 ff.

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

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

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

<sup>36</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 57.

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

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

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

Bi-šud parda-dār-i girāmī rawān  
Činīn tā ḡāna-yi pahlawān.<sup>41</sup>

Es eilte der verehrte *parda-dār*,  
Bis er das Haus des *pahlawān* erreichte.

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

<sup>38</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 15.

<sup>39</sup> Tavakoli-Targhi 2010: 16.

<sup>40</sup> Luḡatnāma-yi Dihḡudā, *ḡulām*. Das Wort taucht allerdings ebenfalls im *Šāhnāma* auf, genauso aber im Koran.

<sup>41</sup> Luḡatnāma-yi Dihḡudā, *parda-dār*.

Die Wahl von *parda-dār* bedeutet also eine semantische Einengung, die ausschließt, dass der junge Mann für einen Geliebten gehalten wird, wodurch die Möglichkeit, den Abschnitt mit Muqanna's angeblich freizügigem Sexualleben<sup>42</sup> zu assoziieren, unterlaufen wird. Hinzu kommt die im Zuge der Feminisierung von Schönheit in Misskredit geratene Homoerotik, die vielen Autoren der frühen Pahlawī-Zeit mit einem modernen Lebensstil unvereinbar erschien und darum in ihrem Milieu überwiegend als rückschrittlich abgelehnt wurde.<sup>43</sup> Darauf deutet auch die von Nafīsī prominent inszenierte Ehefrau des Helden hin, die bei Šafā nicht auftaucht, bei Nafīsī aber Muqanna' vom Verdacht der Promiskuität sowie homoerotischer Praktiken freispricht. Die krieglerische anstatt dienende Funktion des *parda-dār* wird darüber hinaus durch das Schwert betont, dass er bereits in den Händen trägt. Die Einvernehmlichkeit des Geschehens wird durch Nafīsīs Ergänzung herausgestellt.

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

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

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

<sup>44</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 55 ff.

<sup>45</sup> Šafā 1385/2006: 120 f.

dass der Niqāb-dār-i Ḥurasānī (also Muqannaʿ) sich selbst verbrannte, „damit seine Leiche nicht in Feindeshand“<sup>46</sup> falle.

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

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

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

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

<sup>46</sup> Parwīz 1354/1975: 46.

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

<sup>48</sup> *Ibd.* 123 ff.

<sup>49</sup> Ṣafā 1385/2006: 128.

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

## Die Literarizität der Geschichte

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

<sup>50</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 15.

<sup>51</sup> Tavakoli-Targhi 2010: 17.

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

<sup>53</sup> Nafīsī 1344/1965-66: 95.

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



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

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

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

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

<sup>55</sup> Šafā 1385/2006-07: 344.

<sup>56</sup> Pahlavi 1961: 54.

<sup>57</sup> Ibid. 36.



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

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

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

<sup>58</sup> Nafīsī [1335]/1956: 69.

<sup>59</sup> Rūth 2005: 38.

<sup>60</sup> Ṣafā 1385/2006-07: 215.

<sup>61</sup> Ibid. 98.

<sup>62</sup> Ibid.

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

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

---

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

<sup>64</sup> Man denke nur an den innovativen Stil Šādiq Hidāyats oder Nīmā Yūšīs in ihren literarischen bzw. lyrischen Schriften.

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

<sup>66</sup> CH, Held.

## 5. Der Mystagoge im Dienst der Nation

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

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

<sup>1</sup> Vgl. Anderson 2006: 6.

<sup>2</sup> CH, Nationalheld.

<sup>3</sup> Langewiesche 2004: 376.

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

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

### *Fallstudie: Nach tausend Jahren*

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

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

<sup>4</sup> Ibid. Zitiert bei CH, Nationalheld.

<sup>5</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 257.

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

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

---

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

<sup>7</sup> CH, Nationalheld.

<sup>8</sup> Vejdani 2015: 165.

<sup>9</sup> Abrahamian 2008: 87.

Dichters und endet in der Gegenwart. Der Anfang einer jeden Erzählung ist, wie Rūth treffend bemerkt, eine Setzung<sup>10</sup> – und damit eine so notwendige wie aussagekräftige Entscheidung der Autor·in. Denn ohne diese Setzung geriete man in eine Endlosschleife des Rückgriffs, in welcher stets von neuem die Bedingungen des immer vorherigen Beginns geschildert werden müssten. Die Kurzgeschichte beginnt – anders als wir es bereits im Falle der zwanzig Jahre später publizierten Geschichte über Rūmī gesehen haben – nicht etwa mit einer Handlung des Protagonisten, sondern mit einer Darstellung des Sāsānidenreiches. Die Figur Firdausī erscheint damit erstmalig am eigentlichen Höhepunkt der Erzählung. Ausführlich wird die Vorgeschichte erzählt, die zu Firdausīs Geburt führt und die offenbar bis nach Ktesiphon reicht. Die Beschreibung von Witterung und Landschaft sowie der geographischen Beschaffenheit nehmen dabei einigen Raum ein. Nafīsī beginnt seine Geschichte mit den Worten:

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

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

<sup>10</sup> Rūth 2005: 153.

<sup>11</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 225 f.

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

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

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

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

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

<sup>13</sup> Davis 2016: 555.

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

<sup>15</sup> *Ibd.* 265.

<sup>16</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 237.

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



die „*pahlawānān-i Irān*“<sup>18</sup> Ṭāhīr Zū l-Yamanain, Ibn Muqann‘ und Ya‘qūb p. Laīṭ zwar standhaft gegen die „*sīl-i tāzīyān*“,<sup>19</sup> die Flutwelle der Araber, die einst eine Stadt nach der anderen fortgespült habe, doch seien sie stets von neuem zurückgedrängt worden. Fanden sich die Bewohner·innen von Ṭūs durch die Anstrengungen von Isma‘īl Sāmānī und seinen Nachfolgern erneut in der Zeit der Sāsāniden wieder, die alle qualvollen Erinnerungen der vergangenen 260 Jahre unter Fremdherrschaft ausgelöscht habe, so blieb auch dieses Intermezzo eben nur ein Intermezzo. In diesen Zeiten, so berichtet der Erzähler, lebten die alten Sitten und Bräuche allerdings wieder auf; der sāmānīdische König etwa spielte Polo, ritt Pferde und kreuzte zum Vergnügen die Klingen. Er richtete Naurūz<sup>20</sup> und Mihr-gān<sup>21</sup> aus, entzündete an Sada<sup>22</sup> die Feuer, und die alten Herrscher waren den Menschen wieder in Erinnerung.<sup>23</sup> Die beschriebenen Szenen höfischen Lebens, die Nafīsī aufgreift, fungieren als *pars pro toto* des Iranertums und sind eng verknüpft mit den Darstellungen königlichen Lebens im *Šāhnāma*. Bald sei dieses Leben zwar erneut von ausländischen Kräften bedroht gewesen, doch was die politische wie militärische Unterdrückung überstand, seien die Geschichten von Sām, Zāl und Rustam, über Suhrāb und Isfandiyār, Bahman, Ṭūs und Siyāwaš gewesen, die man sich einst schon in den Säulenhallen von Ktesiphon (*Tsīfūn*) erzählt habe.<sup>24</sup> Bemerkenswert hieran ist, dass die Legenden des *Šāhnāma* einer anderen fiktiven Welt zugeordnet sind, als die Geschichte selbst darstellt. Die Legenden sind innerhalb des Narrativs nicht als historischer Ursprung zu begreifen, sondern ihr Erzählen als performativer Akt stellt diesen historischen Ursprung dar und perpetuiert das Iranertum.<sup>25</sup> Daher wussten die Menschen in Transoxanien noch lange um Blüte

<sup>18</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 234.

<sup>19</sup> Ibid. 229.

<sup>20</sup> Das u. a. im persischen Kulturraum gefeierte Neujahrsfest, das auf das Frühljahrsäquinoktium fällt.

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

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

<sup>23</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 235 f.

<sup>24</sup> Ibid. 227.

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



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

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

---

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

<sup>26</sup> Nafīsī 1396/2017-18: 235.

<sup>27</sup> Ibid. 241.

<sup>28</sup> Ähnlich deutlich wird dies in dem biographischen Film von ‘Abd al-Ĥusain Sipanta, der als Produzent selbst die Rolle von Firdausī spielt (Marashi 2010: 110; der Film ist leider nicht auffindbar, worauf Marashi selbst schon hinweist, ibd. 290; ausführlich Naficy 2011a: 240 ff.). Hieran wird auch deutlich, dass es sich nicht zwangsläufig um eine persönliche Neigung Nafīsīs handelt, sondern eine verbreitete Praxis war.

<sup>29</sup> Vejdani 2015: 62.

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

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

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

<sup>30</sup> Miller 1969a: 163 f.

<sup>31</sup> Ibd. 164.

<sup>32</sup> Miller 1969b: 344 f.

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

<sup>34</sup> Miller 1969b: 343.

<sup>35</sup> Bill 1973: 133.

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

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

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

Firdausī ist stets der Klügste, Weiseste und Gebildetste in seinem Debatteerkreis, und seine Exzeptionalität legitimiert seinen Machtanspruch. In seinen Qualitäten ist er zwar unerreichbar, doch auch er hat die Legenden von seinem Vater erfahren und lauschte seit seiner Kindheit den tradierten Ratschlägen von Burzūya und Buzurgmīhr.<sup>38</sup> Damit ist sein Lebensweg und seine Haltung beispielhaft und nachahmbar. Nafīsī zeichnet ausführlich nach, wie die Sagen und Legenden Eingang in die epischen Vorgänger<sup>39</sup> des *Šāhnāma* fanden und so letztendlich in das *Šāhnāma* Firdausīs aufgenommen wurden. Firdausī war also keineswegs – wie man es bei einem Dichter meinen könnte – in erster Linie schöpferisch, sondern das konservative Gedächtnis der Nation.

<sup>37</sup> Nafīsī 1344/1965-66: 49.

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

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



## 6. Held·innenverehrung um das Jahr 1332/1953

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

---

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

<sup>2</sup> Aiman 1332/1954: 210.

Widerstands rücken lassen. Aufschluss darüber könnte nur Archivmaterial der Zensurbehörden geben. Auffällig ist zudem, dass sogenannte Unabhängigkeitskämpfer keinerlei Widerhall in der Umfrage finden. Dies mag daran liegen, dass militärische Führer gelegentlich auch als König-in eingeordnet werden könnten, wie beispielsweise Mardāwīǧ (t. 323 h. q. /935), oder als Politiker-in, beispielsweise Sattār Ḥān (t. 1293/1914). Es deutet aber ebenfalls darauf hin, dass – im Sinne Aimans – militärische Held-innen<sup>3</sup> wenige Anknüpfungspunkte für das Leben der Heranwachsenden boten und der *Krieger* sowie seine heroische Eigenschaften nicht nur in der Historiographie, sondern auch in der breiten Gesellschaft an Relevanz verloren.

Dass Dichter-innen so häufig gewählt wurden, lasse laut Aiman vermuten, dass die Jugendlichen mit diesen besonders vertraut seien, da sie ihnen auf ihrem Bildungsweg regelmäßig begegneten<sup>4</sup> – eine Ansicht, der man sich auch 70 Jahre später noch anschließen kann, wobei auch die häufige Nennung Ibn Sinās im Jahr des Jubiläums darauf hindeutet, dass dieses von den Heranwachsenden wahrgenommen und rezipiert wurde. Darin kann man einen Hinweis auf den Erfolg der damit einhergehenden Propaganda sehen.

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

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

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

<sup>4</sup> Aiman 1332/1954: 215.

## 7. Der Gelehrte in der Krise

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

---

<sup>1</sup> Afkhami 2009: 616.

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

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

<sup>4</sup> Dabashi 2015: 190.

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

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

### *Der gelehrige Verräter*

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

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



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

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

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

---

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

<sup>6</sup> Hunarfar 1386/2006-07: 256 ff.

<sup>7</sup> So beispielsweise der Mathematiker Ġahāngīr Ḥān (t. 1328/1911) [Hunarfar 1386/2006-07: 256-257] oder der Mystiker Bāba Rukn ad-Dīn (t. 769/1367) [ibid. 231 f.] oder der Universalgelehrte Ḥazīn (t. 1181/1766) [ibid. 247].

<sup>8</sup> Hunarfar 1386/2007: 23.

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

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

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

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

<sup>10</sup> Gemeint sind die Toten aus vorherigen Kämpfen der verfeindeten Familien.

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

<sup>12</sup> Hunarfar 1386/2006-07: 119 f.

<sup>13</sup> Ibid. 53. Sa'īd Muḥammad Šadr Hāšimī gehörte zu den „herausragenden [sic!] Gelehrten, Schriftstellern und Journalisten Iṣfahāns“ (www.takhtefoulad.ir [zuletzt eingesehen:

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

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

Später heißt es:

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

---

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

<sup>14</sup> Šadr Hāšimī 1325/1946: 13 f. Hervorhebung SST.

ihm zu gehorchen. Nach kurzer Zeit war der Sultān zufrieden mit ihm, und Ṣadr ad-Dīn wurde um zwei Ränge erhoben.<sup>15</sup>

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

---

<sup>15</sup> Ibid. 17.

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

<sup>17</sup> CH, Verrat.

selbst“<sup>18</sup> markiert werden. Hunarfar konstruiert einen Vertrauensbruch an der städtischen Gemeinschaft, dessen Konsequenzen für die Stadt und die Gemeinschaft verheerend sind. Dieser Verrat erscheint als Folge religiösen Fanatismus, mangelnden Patriotismus und der Unfähigkeit des Staates, sein Gewaltmonopol durchzusetzen. Hunarfars Anklage an den Staat ergibt sich vornehmlich aus der Erwähnung der leidenden Stadtbevölkerung, auf die er explizit hinweist, anders als Šadr Hāšimī, der nur lapidar feststellt: „Und da die beiden [Familien] sich nicht ausstehen konnten, gab es einige Jahrhunderte immer wieder Unruhen (*fitna*) in Iṣfahān.“<sup>19</sup> Das beklagte Staatsversagen unterstreicht Hunarfar durch das Zitat des Dichters, dessen Urteil über die ‚korrupten Leute‘, die in seiner Darstellung in erster Linie mit religiösen Eifernern gleichgesetzt sind, er sich anschließt.

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

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

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Šadr Hāšimī 1325/1946: 12.

<sup>20</sup> Namensbestandteil, der den Herkunfts- oder Wirkungsort oder die Abstammung der Person angibt.

Die Folgen des Fluchs (*nafrīn*) von Kamāl ad-Dīn zeigten sich bald (*ba-iğābat mīrasad*), und die blutrünstige Armee der Mongolen fiel in Iṣfahān ein, und beide Parteien, die Šāfiʿiten und der Ḥanafiten, wurden vernichtet. So wurden auch die šāfiʿitischen Ḥuğandīyān, die in Dardašt gewohnt hatten, beim Massaker an der Bevölkerung vernichtet. Ibn Abī l-Ḥadīd schrieb, dass die mongolische Armee die Stadt dergestalt in Brand setzte, dass sie in Asche verwandelt wurde.<sup>21</sup>

Beide Autoren betrachten das Gedicht als einen Fluch (*nafrīn*), dem entsprochen wurde (*iğābat šud* bzw. *ba-iğābat mīrasad*) und das dadurch den Charakter einer Prophezeiung erlangte.<sup>22</sup> Hunarfar zitiert in seinem enzyklopädischen Eintrag zu Kamāl ad-Dīn Ismāʿīl erneut das Gedicht.<sup>23</sup> Die wiederholte Erwähnung der Verse verdeutlicht den Stellenwert, den Hunarfar ihm beimaß, so wie der brutale Tod die besondere Grausamkeit der Feinde und Verräter in den eigenen Reihen herausstreicht. Auch Šadr Ḥāšimī beschreibt die restlose Zerstörung der Bausubstanz mit drastischem Vokabular und die Mongolen, genau wie Hunarfar, als blutrünstig.<sup>24</sup> Mit keinem Wort erwähnt er allerdings, dass Isfahan zunächst von den Mongolen verschont worden sei oder es Intrigen gegeben habe, die eine Eroberung erst ermöglichten. Dass die Stadt durch die Machtkämpfe der beiden Familien stark in Mitleidenschaft gezogen war, steht jedoch auch für ihn außer Frage.

Aus den variierenden Narrativen ergibt sich auch eine Varianz in ihren Affizierungspotenzialen. Hunarfars Narrativ hat das Potenzial, zu empören und zu polarisieren, indem er „aus einer komplexen sozialen Konstellation eine simple Opposition“ herausschält, an der nach Leonhard und Schubert „Kollektive ihre Identität und vor allem ihre Affekte orientieren können.“<sup>25</sup> Šadr Ḥāšimīs Kernanliegen ist hingegen, die Geschichte der Familie zu erforschen und darzustellen. Er wählt die Erzählrolle Detektiv-in, während Hunarfar als Mystagoge spricht. Die Biographie Šadr ad-Dīn Ḥuğandīs genießt deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil sie das am besten überlieferte Ereignis der Familiengeschichte darstellt. Seinen Artikel beginnt er mit den Worten:

Eine der Familien, die in den historiographischen Werken für ihre Wissensliebe und Kulturpflege positiv verzeichnet sind, ist die Familie Ḥuğand. Ihnen oblag für die Dauer von eineinhalb Jahrhunderten die religiöse und administrative Führung Iṣfahāns und sie wichen vor keiner Förderung der *literati* und Dichter zurück.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Šadr Ḥāšimī 1325/1946: 13.

<sup>22</sup> Rykpa ist der Ansicht, dass Kamāl ad-Dīn Ismāʿīls Stil vor allem durch Satire gekennzeichnet ist, zu der ihn, seiner Auffassung nach, die Umstände seiner Zeit geradezu drängten (Rykpa 1959: 207). Außerdem hält er ihn für den „letzten größeren Dichter Esfahans aus älterer Zeit.“ Ibid. 206.

<sup>23</sup> Hunarfar 1386/2006-07: 265.

<sup>24</sup> Die Mongolen gelten meist als blutrünstig (*ḥūnḥʿār*), siehe auch Pistor-Hatam 2014.

<sup>25</sup> CH, Verrat.

<sup>26</sup> Šadr Ḥāšimī 1325/1946: 10.

Der spätere Toröffner Šadr ad-Dīn, so zitiert er alsdann einen anderen Historiker, sei ein politisch aktiver, eigensinniger (*suturg*) Gelehrter, eloquenter Prediger und von edelmütigem Charakter gewesen.<sup>27</sup> Da in Hunarfar's Narrativ ein Kollektiv die Stadttore öffnet und keine einzelne Figur, bleibt eine Charakterisierung des Gelehrten aus. Doch findet nicht einmal die Reputation der Ḥuḡand als mächtige Gelehrtenfamilie Eingang in seine Darstellung.<sup>28</sup> An beiden Stellen, an denen er sie in seiner Monographie erwähnt, benennt er lediglich ihre Konfession. Sie wirken demgemäß auch weniger wie Minister oder Rechtsgelehrte, sondern vielmehr wie *lūṭīs*. Da es unmöglich scheint, dass Hunarfar direkt den ersten Satz und damit das ganze Ansinnen von Šadr Hāšimīs Artikel überlesen hat, ist die Begründung hierfür in seinem Verratsnarrativ und der den *Gelehrten* gewöhnlich umgebenden heroischen Semantik zu suchen, die einander diametral entgegenstehen. Leonhard und Schubert konstatieren:

Gerade bei heroisierten Akteuren wiegen Verratsvorwürfe und der darin implizierte Vertrauensbruch schwer, da davon ausgegangen werden kann, dass heroischen Figuren ein besonders hohes Maß an Vertrauen entgegengebracht wird. Ihre kontingenzreduzierende Funktion lässt sich nicht zuletzt auf diese soziale Ressource zurückführen, die essentiell für den gesellschaftlichen Zusammenhalt ist.<sup>29</sup>

Eine Geschichte, in der ein Gelehrter – und sei es ein sunnitischer – für die Zerstörung Isfahans und die Ausrottung der Stadtbevölkerung verantwortlich ist, ist offenbar unerzählbar geworden. Sie konterkariert zum einen die Berufung des *Gelehrten* als Gedächtnis der Nation und spricht ihm zum anderen auch eine politische *agency* zu, die inzwischen (freilich als konstruktive Kraft) auf den *Šah* übertragen wurde. Der Hinweis auf Hunarfar's Gelehrtenenzyklopädie in *Isfahān* hat einerseits gezeigt, dass sich der *Gelehrte* als Heldentypus innerhalb der Geschichtsschreibung soweit etabliert hatte, dass er nicht mehr umgangen werden konnte. Andererseits wurde deutlich, dass die Pahlawīs Werke goutierten,<sup>30</sup> die eine semantische Umbesetzung vollzogen und den *Gelehrten* nicht länger als gestaltenden Akteur begriffen. Dabei konnte an bereits zuvor von den Historikern selbst etablierte nationalistische Ausdeutungen, wie sie sich bei Šafā und Nafīsī finden, angeknüpft werden.

<sup>27</sup> Ibid. 17.

<sup>28</sup> In seiner Gelehrtenenzyklopädie erwähnt er lediglich in dem Eintrag des Erzählers (*gūyand*) Rafī ad-Dīn Lunbānī, dass dieser im Austausch mit der Familie Ḥuḡand stand. Hunarfar 1386/2006-07: 264.

<sup>29</sup> CH, Verrat.

<sup>30</sup> Es sei an dieser Stelle noch einmal daran erinnert, dass Hunarfar mit der ungekürzten Version 1344/1965-66 den Königlichen Preis für das Buch des Jahres (*Ġāyiza-yi Kitāb-i Sāl-i Saṭṭanatī*) gewann.





## 8. Heroische Gelehrsamkeit bei Āl-i Aḥmad

Die Aushöhlung der Gelehrtenfigur in Teilen der iranischen Geschichtsschreibung und die einsetzende Überschreibung durch monarchistische Narrative führten unter den *literati* erneut zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich Gelehrsamkeit manifestiert und wann sie als Vorbild taugt. Kernelemente der bisherigen Heroisierungsstrategien wurden dekonstruiert und die Bedeutung des Heroischen selbst in Frage gestellt. An anderen Stellen wurden Neuverortungen vorgenommen, die v. a. die Zugehörigkeit des *Gelehrten* zur Globalgemeinschaft und sein Verhältnis zum Staat betreffen. Beides sind Bereiche, in denen die Intellektuellen ein Machtungleichgewicht zu Ungunsten iranischer Wissenschaftler:innen beobachteten und die deshalb als kritische Momente der Verehrung nicht länger geeignet schienen. Die neuen Positionen konnten die bisherigen nicht verdrängen, wirkten sich jedoch delegitimierend auf sie aus. Für die Geschichtsschreibung war dafür der anhaltenden Stellenwert von *Geschichte* als „Leitwissenschaft“ für die kulturelle Orientierung der Gesellschaft<sup>1</sup> zentral und ferner, daraus folgend, die geglückte Verknüpfung von Geschichtswissenschaft und Staat, dessen Opposition daher nun versuchte, ihn über den Weg der Geschichtsschreibung anzugreifen. Die Autor:innen mussten in ihrer Auseinandersetzung mit *Geschichte* von der herkömmlichen Geschichtsschreibung auf publizistische Nischen ausweichen, da diese inzwischen weitgehend den Universitäten bzw. den staatlichen Institutionen zugeordnet war.

Als besonders einflussreich innerhalb dieses Diskurses erwiesen sich die Schriften von Ġalāl Āl-i Aḥmad,<sup>2</sup> über dessen bekanntestes Werk *Ġarbzadagī* Mehrzad Boroujerdi schreibt, es sei gepriesen worden als „intellectual bombshell“<sup>3</sup> und das „holy book for several generations of Iranian intellectuals“.<sup>4</sup> Ali Mirsepassi urteilt, Āl-i Aḥmad sei der „most powerful social critic of the last two decades of the Shah’s regime.“<sup>5</sup> Er repräsentiere

<sup>1</sup> Jordan 2018: 36.

<sup>2</sup> Ġalāl Āl-i Aḥmad (1302-1348/1923-1969) wurde in eine religiöse Teheraner Familie hineingeboren. Er besuchte ein städtisches Gymnasium und später das Polytechnikum (*dār al-funūn*). Im Anschluss studierte er an der Universität Teheran Persische Literatur, wo er seine spätere Ehefrau, die in dieser Arbeit bereits zitierte Schriftstellerin und Literaturwissenschaftlerin Simīn Dānišwar (1300-1390/1921-2012), kennenlernte. Der Lehrer und Essayist gilt als genauer Beobachter und versierter Kritiker der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse im Iran der Pahlawī-Zeit. Die jüngste ausführliche Darstellung seiner Biographie liefert Hamid Dabashi in *The last Muslim Intellectual* aus dem Jahr 2021 (9-64).

<sup>3</sup> Boroujerdi 1996: 67.

<sup>4</sup> Ibd. Man beachte hier wieder die Gleichsetzung von Autor und Prophet.

<sup>5</sup> Mirsepassi 2000: 98.

eine Generation von iranischen Intellektuellen, die in ihrer frühen Schaffensphase eben jenen radikalen Universalismus für sich akzeptierten und als bestmögliche – oder gar einzige – Lösung für die drängenden Probleme ihrer Zeit erachteten, sich dann aber enttäuscht abwandten und sich stattdessen auf die Suche nach lokalen und ‚authentischen‘ Alternativen machten.<sup>6</sup> Seine als exzeptionell rezipierte intellektuelle Entwicklung steht damit auch programmatisch für die seiner Zeitgenoss:innen. Diese Zuschreibungen markieren ihn selbst als Kulturheros, weswegen zur Untersuchung alternativer Narrative eine exemplarische Analyse gerade seiner Texte besonders geeignet ist.

Seine Programmschrift *Ġarbzadagī* (etwa: *Verwestkrankung*) entstand in engem Austausch mit anderen Intellektuellen und nahe an den staatlichen Institutionen des Pahlawī-Regimes. Ursprünglich war sie als Bericht (*guzāraši*) für den *Rat für Bildung und Kultur in Iran* gedacht, der dem Bildungsministerium zugeordnet war. Die Kommission hatte Muḥammad Darāḥšāš ins Leben gerufen, der Präsident der *Lehrervereinigung Irans*, der im Kabinett von ‘Alī Amīnī gerade zum Bildungsminister ernannt worden war.<sup>7</sup> Die zehnköpfige Kommission, der auch Āl-i Aḥmads Mentor Aḥmad Fardīd<sup>8</sup> angehörte, diskutierte Āl-i Aḥmads Bericht im Āzar und Day 1340 / Nov.-Jan. 1961-62 und entschied, dass dieser zu regimekritisch sei, um publiziert zu werden. Āl-i Aḥmad bemerkt im Vorwort lapidar:

Es ist noch nicht die Zeit gekommen, da ein solcher Bericht von einer Kommission des Bildungsministeriums offiziell gedruckt werden kann, doch immerhin war schon die Zeit gekommen, da die verehrten Mitglieder der Kommission die Geduld hatten, sich mit einem solchen Bericht zu befassen.<sup>9</sup>

Er schildert die mühsamen Versuche, seinen Text zu publizieren, nachdem er nicht durch die Zensur gekommen war. Unter anderem schickte er sein Manuskript nach Europa (*farang*), wo er sein Buch von jungen Student:innen, die dort niedergelassen waren, drucken lassen wollte.<sup>10</sup> Der Plan misslang zwar, doch enthält die Auskunft eine Botschaft, die über die Publikationsschwierigkeiten hinausweist und Sinn ergibt, wenn vergegenwärtigt wird, wie fixiert Historiker wie Nafīsī und Šafā, aber auch Iqbāl auf die Jugend waren. Immerhin war das Lehrerausbildungskolleg lange der

<sup>6</sup> Ibid. 98.

<sup>7</sup> Boroujerdi 1996: 66 f.

<sup>8</sup> Aḥmad Fardīd war ein in Paris und Heidelberg ausgebildeter Philosoph und Schüler Martin Heideggers. Er prägte den durch Āl-i Aḥmad bekannt gewordenen Begriff *ġarbzadagī*. Fardīd gelang es (vor allem dank seiner anti-demokratischen Grundhaltung), sich sowohl zur Zeit der Pahlawīs als auch noch während der Islamischen Republik als einflussreiche öffentliche Stimme zu behaupten.

<sup>9</sup> Āl-i Aḥmad 1385/2006: 9.

<sup>10</sup> Ibid. 10 f.

Nukleus der 1314/1935 gegründeten Universität Teheran.<sup>11</sup> Der Lehrer Āl-i Aḥmad konterkariert den mystagogischen Duktus, indem er postuliert, dass er mit seinen Schriften nicht die Jugend beeinflussen und anleiten möchte, sondern auf ihre Unterstützung in gemeinsamer Sache hofft. Eine rhetorische Geste, die allerdings nicht nur dazu geeignet ist, sich von etablierten, zeitgenössischen Intellektuellen abzugrenzen, sondern auch Āl-i Aḥmads Verbundenheit mit der globalen *tiers-mondisme*-Bewegung andeutet. Zu dem Zeitpunkt war die Bewegung auf ihrem Höhepunkt in Fragen des Aktivismus und der globalen Vernetzung; auch unter Student:innen, wodurch Bildungsthemen im sogenannten Westen, aber auch in ehemaligen Kolonien ein zentrales Thema waren.<sup>12</sup>

Es ist folglich keineswegs so, dass die alternativen Narrative fernab der staatlichen Institutionen entstanden. Vielmehr entwickelten sie sich im unmittelbaren Austausch mit ihnen. Wie der Soziologe Heinrich Popitz treffend bemerkt, bleibt die Entmachtung nichtstaatlicher Mächte stets unvollkommen, da die Zentrale weder alle Normen setzen, noch alle Handlungen überwachen könne. Das Gewaltmonopol bleibe entsprechend unvollständig.<sup>13</sup> Da auch die staatlichen Institutionen von einzelnen Akteur:innen geprägt werden, sind die Grenzen hierbei fließend. Wie bereits eingangs erwähnt, beobachten Gerschewski et al., dass es ausreicht, wenn sich eine gewisse Anzahl an Akteur:innen den Regeln und Normen, die die Interaktionsbeziehung zwischen den Herrschenden und Herrschaftsunterworfenen strukturieren, unterwerfen und somit Regelmäßigkeit, d. h. Stabilität erzeugen, womit die Kapazität gemeint ist, Herausforderungen flexibel zu begegnen.<sup>14</sup> Der Fall Āl-i Aḥmad zeigt, dass das Regime gezwungen war, sich mit divergierenden Auffassungen auseinanderzusetzen und sie u. U. in die Staatsdoktrin zu integrieren, um ihre politische Schlagfähigkeit zu entkräften. Daher wurde gegen Mitte der 1350er / Ende der 1970er Jahre *Ġarbzadagī* schließlich zur Publikation freigegeben, als der Staat sich die nativistische Rhetorik, die Āl-i Aḥmads Text auszeichnet, längst selbst angeeignet hatte.<sup>15</sup> Problematisch an dem Text war zu dem Zeitpunkt (nur) noch, dass die Pahlawī-Dynastie darin als treibende Kraft der Verwestlichung und nicht als Schutz vor derselben erscheint. Der Staat hatte die

<sup>11</sup> Catanzaro 2014: 37.

<sup>12</sup> Christiansen/Scarlett 2013: 7. Damit soll jedoch im Anschluss an Christiansen/Scarlett nicht die verbreitete Ansicht reproduziert werden, es habe sich um eine Jugendbewegung gehandelt (ibd.). Wie der Fall Āl-i Aḥmad selbst zeigt, waren diverse Individuen, Institutionen und Organisationen Teil der Bewegung.

<sup>13</sup> Anter 2012: 86 f.

<sup>14</sup> Gerschewski et al. 2012: 8.

<sup>15</sup> Vgl. Shakibi 2020: 226.

Herausforderung, die die alternativen Narrative bedeuteten, erkannt und flexibel darauf reagiert.

Nicht nur in *Ġarbzadagī*, sondern auch in anderen Schriften wie *Verdienst und Verrat der Intellektuellen* beschäftigt sich Āl-i Aḥmad intensiv mit der Bedeutung von Intellektuellen und Gelehrsamkeit in der iranischen Gesellschaft, was für den Literaturwissenschaftler mit einer widersprüchlichen Auseinandersetzung mit der iranischen *Geschichte* und Geschichtsschreibung verknüpft war. Seine Thesen waren geprägt von nationalistischen und nativistischen Vorstellungen, für die *Geschichte* unerlässlich ist. Doch war diese Geschichtsschreibung bekanntlich nicht ausschließlich im nationalen Raum entstanden und damit in seinen Augen diskreditiert. In *Ġarbzadagī* schreibt er:

Inzwischen ist es auch nicht mehr so, dass sie [die ‚Westler‘] kommen und Rohöl aus Hūzistān oder Qaṭar wollen (...), sondern es verhält sich so, dass wir Asiat-innen oder Afrikaner-innen unsere Kultur, Literatur, Musik und Religion bewahren sollen wie eine Antiquität, die aus der Erde gegraben wurde, bis die Herrschaften kommen und danach suchen und sie mitnehmen, um sie in die Museen zu bringen, wo sie ausrufen: Ja, dies ist [also] noch eine Art von Primitivität (*badawīyat*).<sup>16</sup>

In dem Passus ist auf den Punkt gebracht, wie die Machtverhältnisse innerhalb der *transnational public sphere* nach Ansicht von Āl-i Aḥmad strukturiert sind und wo die Kerninteressen der ‚westlichen‘ Partizipant-innen liegen. Er bringt die ökonomischen mit den wissenschaftlichen Interessen in Verbindung, indem er sie semantisch gleichsetzt als das Aus-der-Erde-Gegrabene und damit eine inhaltliche Gleichsetzung erwirkt. Beide Aspekte dienen seines Erachtens also der Unterwerfung Irans und eignen sich damit nicht zur Heroisierung iranischer Gelehrter, die widerspruchslös in diesen Strukturen aufgingen. Selbst in nationalen Kernkompetenzen halte Iran sich für auf den ‚Westen‘ angewiesen und der ‚Westen‘ sich für überlegen. Im repetitiven Schlusssatz der Kapitel in *Ġarbzadagī* wird deutlich, dass Geschichte ihre Funktion als Sinnstifterin jedoch auch für ihn nicht einbüßt. Dort heißt es: „Bāz gardīm ba tāriḥ“,<sup>17</sup> kehren wir zurück zur *Geschichte*.

In seiner Studie über die im Golf gelegenen Insel Hārg spielt die hier aufgezeigte Verknüpfung und damit auch die Dekonstruktion des transnationalen *Gelehrten* eine zentrale Rolle. Āl-i Aḥmad erforschte fünf Jahre nach dem Versuch, die Erdölvorkommen zu nationalisieren, die Insel, deren Kultur und Lebensweise seit Beginn der Ölförderung starken Veränderungen ausgesetzt war. Die Krise hatte Āl-i Aḥmads sogenannte ‚Zeit des Schweigens‘ beendet, die ausgelöst worden war durch seine Enttäuschungen wäh-

<sup>16</sup> Āl-i Aḥmad 1385/2006: 25.

<sup>17</sup> Bspw. Āl-i Aḥmad 1385/2006: 41.

rend der politischen Arbeit mit der Tūda-Partei. Mit einem Mitstreiter hatte er die *Dritte Streitkraft* ins Leben gerufen, eine linksnationale Gruppierung mit sozialdemokratischen und *tiers-mondisme*-Tendenzen. Doch nach dem *coup d'état* wandte er sich erneut enttäuscht von der Politik ab, „feeling disgust at the impotence of organized politics“.<sup>18</sup> Seine Studie über Hārg fällt in diese ‚Zeit des Zweiten Schweigens‘ (1332-1342/1953-1962), in der er durch Iran reiste und ethnographische Studien anfertigte.<sup>19</sup> Entsprechend pflegt er in der Monographie über weite Teile die Konventionen eines Reiseberichts. Sie ist allerdings eine explizit im politischen Widerstand zu verortende Schrift,<sup>20</sup> bilanziert die Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte und begegnet den Idealen der Intellektuellen mit ermüdeter Ironie.<sup>21</sup> Āl-i Aḥmad knüpft damit an vorhergegangene Arbeiten an, die insbesondere in den 1310er/1930er Jahren von seinem einstigen Mentor Hidāyat, aber auch von Dihḥudā und anderen verfasst worden waren.<sup>22</sup> Bereits diese Arbeiten hatten – im Kontext der Repression unter Riżā Šāh entstanden – eine Atmosphäre des Rückzugs aus dem Politischen mit erschaffen und stellten eine Antwort dar, auf die fürderhin unmöglich gewordene Partizipation am öffentlichen, urbanen Leben.<sup>23</sup>

Āl-i Aḥmads Forschung entstand zwar nicht im Umfeld wissenschaftlicher Institutionen, hatte aber großen Einfluss auf das urbane Milieu.<sup>24</sup> Auf diese Weise wurde die Universität Teheran auf ihn aufmerksam und beauftragte ihn damit, ihre ethnographischen Publikationen zu betreuen<sup>25</sup> – eine Arbeit, die er nach kurzer Zeit wieder aufgab, weil er nicht nach objek-

<sup>18</sup> Mirsepassi 2000: 104.

<sup>19</sup> Ibd.

<sup>20</sup> Lenze 2008: 80.

<sup>21</sup> Man beachte beispielsweise das Kapitel über das Nomadenleben in Zeiten der Ölförderung (Āl-i Aḥmad 1385/2006: 36-43), in dem der Beschreibung der Zelte und dem entwurzelten Leben der Beteiligten, die aus aller Welt anreisen, breite Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der Historiker Nafīsī betont noch, dass die Nomad-innen keine andere Chance im Leben hatten, als „ein Zelt in der Wüste aufzuschlagen“ (Nafīsī 1344/1965-66: 62), und legitimiert so ihre Versesshaftigkeit durch Riżā Šāh und Muḥammad Riżā Šāh. Āl-i Aḥmad führt diese Vorstellung, sie an eine ‚moderne Zivilisation‘ heranzuführen, *ad absurdum*. Die Zelte des Ölkonsortiums stehen für eine moderne Form des Nomadismus, die eine unwirtliche Lebenswelt erschafft, der offenbar alle gleichermaßen entfliehen wollen.

<sup>22</sup> Ryḡka 1959: 368. Ġalāl Āl-i Aḥmad wurde neben einer Reihe anderer junger Autoren von Hidāyat gefördert, der damals für die einflussreiche Kulturzeitung *Suḥān* arbeitete. Hillmann 1982: 26.

<sup>23</sup> Lenze 2008: 82.

<sup>24</sup> Hillmann 1982: 17.

<sup>25</sup> Das ist nicht allzu ungewöhnlich. Ähnlich verhält es sich mit dem Autodidakten Ġulām Riżā Inšāfpūr (t. 1379/2000), einem Dichter und Betreiber eines traditionellen Krafthauses (*zūrḥāna*), der sich nebenher der Erforschung der im *zūrḥāna* betriebenen Sportarten (*warzaškāri-yi bāstāni*) widmete. Das Institut für Sozialwissenschaften der Universität Teheran wurde auf ihn aufmerksam und stellte ihn ein. Pistor-Hatam 2014: 18.

tiver Wissenschaft strebte, sondern nach politischem Aktivismus.<sup>26</sup> Lenze merkt an, dass Āl-i Aḥmads Monographie durch eine genaue Kenntnis der Geschichte der Insel gekennzeichnet sei und als Sonde zur Untersuchung der Nationalgeschichte aufgefasst werde.<sup>27</sup> Āl-i Aḥmads profunde Recherchen bieten den Ausgangspunkt für eine konsequente Dekonstruktion des Heroischen und Pompösen. Er zählt akribisch auf, in welchen bedeutenden Werken Hārg nicht erwähnt wird,<sup>28</sup> und bekennt:

In 1.400 Jahren islamischer Geschichte hatten es nicht mehr als fünf, sechs Personen aus Hārg halbwegs zu Berühmtheit gebracht und es in die Bücher und Biographien großer Männer geschafft.<sup>29</sup>

Der Anthropologe William Orman Beeman untersucht in seiner einige Jahre nach der Islamischen Revolution erschienenen Studie den Zusammenhang von Sprache und Alltagskultur, der sich als aufschlussreich zur Einordnung dieses Passus erweist. Über die Funktionsweise von Humor stellt er fest, dass „a paradox is being created through the attempt to impose a proposition contrary to that which is clearly ‘known’ in a given situation.“<sup>30</sup> Āl-i Aḥmad geht offenbar davon aus, dass der Leser-in in diesem konkreten Fall bewusst ist, dass „appropriateness conventions are being violated for the purpose of humor.“<sup>31</sup> Hidāyats Reisebericht aus dem Frühjahr 1311/1932 liefert einen Hinweis darauf, dass Āl-i Aḥmad in diesem Passus nicht nur die Konventionen der Geschichtsschreibung unterläuft, sondern darüber hinaus auch ihre Rezeption und damit den gesellschaftspolitischen Stellenwert dieser Texte einbezieht. In Mūrčāḥūrt, schreibt Hidāyat, begegnete ihm ein Kaffeehausbesitzer, der Isfahans kluge und findige Einwohner-innen pries: Wenn es in der Welt vier Berühmtheiten gäbe, postuliert der Mann, dann wären zwei von ihnen aus Isfahan; Hidāyat kommentiert: „Es war offensichtlich, dass er den letzten Satz aus einem Buch auswendig gelernt hatte.“<sup>32</sup> Beeman hat festgestellt, dass „by existing totally apart from normal language use, the clown allows the audience to distance itself from the structure of normal speech interaction and laugh at its conventions and mechanisms.“<sup>33</sup> Āl-i Aḥmad distanziert sich gleichermaßen von den Konventionen der Geschichtsschreibung wie ihrer Obsession mit dem Heroi-

<sup>26</sup> Hillmann 1982: 17.

<sup>27</sup> Lenze 2008: 85. Dies erinnert ja auch an Hunarfars Schrift *Isfahān*.

<sup>28</sup> Āl-i Aḥmad 1339/1960: 32.

<sup>29</sup> *Ibid.* 21. Darin knüpft er an den Stil seines einstigen Mentors an, dem nachgesagt wird, er habe die Literatur demokratisiert, indem er das Gewöhnliche als berichtenswert gekennzeichnet hat. Azadibougar bemerkt, Hidāyat habe damit die „irrelevance of classical narrativity“ herausgestellt. Azadibougar 2020: 143.

<sup>30</sup> Beeman 1986: 205.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Hidāyat 1342/1963: 74.

<sup>33</sup> Beeman 1986: 207.

schen und Pompösen, die sich schon während der ersten Pahlawī-Zeit als erfolgreiches Instrument der Geschichtspolitik erwiesen hatte. Durch die humoristische Ausgestaltung wendet er sich gleichzeitig auch gegen die Vorstellung der Autor-in als Mystagog-in und lädt die Leser-in ein, beide Konventionen gemeinsam zu entlarven und zu verlachen.

Āl-i Aḥmad widmet sich in dem Text ausführlich den historischen Bauten, die Zeugnis von den vielen Gruppierungen ablegen, die auf der Insel sesshaft waren und teils bis in die Zeit der Achämeniden zurückreichen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er Muḥammad b. al-Ḥanafīyas (t. ca 81/ 700) Grabmal. Der Sohn von ‘Alī b. Abī Ṭālib und seiner Sklavin Ḥawla war in die politischen Machtkämpfe der islamischen Frühzeit verwickelt und anscheinend weitgehend gegen seinen Willen als möglicher Nachfolger des Propheten im Gespräch. Der Anführer einer pro-‘alidischen Bewegung al-Muḥtār b. Abī ‘Uбайд at-Ṭaqafī (t. 67/687) erklärte ihn zum Mahdī.<sup>34</sup> Einigen Überlieferungen zufolge war er auch auf Ḥārg, wovon das Grabmal aus mongolischer Zeit sowie mehrere Inschriften Zeugnis ablegen sollen. Āl-i Aḥmad bemerkt hierzu lakonisch:<sup>35</sup> „Obgleich Muḥammad-i Ḥanafīyas einstige Anwesenheit auf Ḥārg zu bezweifeln ist, kann man an die [einstige] Anwesenheit seiner Anhänger-innen [getrost] glauben.“<sup>36</sup>

Auch üblicherweise heroisierte Figuren werden von ihm in ein ungünstiges Licht gerückt: Marco Polo, so Āl-i Aḥmad, sei nur an die mongolischen Höfe gereist, um die dortigen Herrscher zum gemeinsamen Krieg gegen die Muslim-innen aufzuwiegeln,<sup>37</sup> und Šāh ‘Abbās ging seines Erachtens eine unheilige Allianz ein, als er die Portugiesen 1031/1622 mit Unterstützung der britischen und niederländischen Marine aus dem Golf vertrieb, die dies nicht aus Selbstlosigkeit (*‘āšiq-i čišm-u abrū-yi Imām Qulīḥān nabūdand*) taten, sondern um ihren eigenen Konkurrenten vom Platz zu räumen (*az maidān badar mīkardand*).<sup>38</sup> Unheroisch ist auch die von Langeweile geprägte Gegenwart. Die Arbeiter auf der Insel erscheinen als Gefangene von sengender Hitze und trägem Trott, der keine Abwechslung und keine Unterhaltung bereithält. Das Erdulden der widrigen klimatischen Verhältnisse und Lebensumstände wird von Āl-i Aḥmad – anders als es bei Gangī zu beobachten war – keinesfalls heroisiert. Das Durchhalten der Anwesenden ist kein „aktives, duratives Tun“, dem „ein subjektiver Sinn“ innewohnt,

<sup>34</sup> van Ess 2017: 5; al-mahdī, arab. der Rechtgeleitete, Endzeitfigur.

<sup>35</sup> Mirāḥmadī bezeichnet gar Āl-i Aḥmads gesamten literarischen Stil als *Lakonismus*, der ihr sowohl von Hidāyat als auch von französischer Literatur inspiriert scheint und für den besonders die elliptische Satzstruktur charakteristisch sei. Mirāḥmadī 1977: 138 f.

<sup>36</sup> Āl-i Aḥmad 1339/1960: 69.

<sup>37</sup> Ibid. 71.

<sup>38</sup> Ibid. 72.



sondern nichts als „das Aufschieben einer später einzulösenden Tat“,<sup>39</sup> nämlich der Flucht von einem Ort, an dem man deplaziert ist und den man aus nicht heroisierbaren, kapitalistischen Erwägungen aufgesucht hat. Gleichwohl ist die Insel in Āl-i Ahmads Text ein Schaukasten des Globalen. Er zeichnet eine Geschichte des Kommens und Gehens, des Eroberns und des Handels. Seines Erachtens ist die Insel nicht nur wegen der dort vorhandenen Rohstoffe von internationalem Interesse, sondern auch wegen der historischen Stätten, die dort erhalten sind. Er berichtet, dass diese bereits von Ernst Herzfeld<sup>40</sup> aufgesucht wurden und nun im Kontext der Errichtung eines Erdölterminals weiter Beachtung finden – ein Hinweis, dass er beide Entwicklungen als zusammengehörig betrachtet. Dies führt in seiner Darstellung zum vollständigen Ausverkauf der Insel respektive des iranischen Nationalstaates, sowohl hinsichtlich der Ressourcen als auch der kulturellen Identität. Dass er selbst ebenfalls auf Einladung des Internationalen Ölkonsortiums auf die Insel reist,<sup>41</sup> zeigt genau wie schon die Entstehungsgeschichte von *Ġarbzadagī*, dass Āl-i Aḥmad sich selbst nah an den Institutionen bewegt, an denen und im Austausch mit denen sich sein Unbehagen manifestiert. Darüber hinaus befindet er sich auch in Bezug auf die *transnational sphere* in einem Zwischenraum, da er sich einerseits als Iraner betrachtet, andererseits sein europäischer Bildungshintergrund Identifikationsmöglichkeiten mit den zahlreichen Ausländern bietet, die auf der Insel arbeiten. In seiner Studie beschreibt Āl-i Aḥmad jedoch die Unmöglichkeit einer Zusammenarbeit mit diesen Ausländern und konterkariert damit die Idee der in den Jahrzehnten zuvor aufgebauten transnationalen Gemeinschaft. Er verdichtet diese Erkenntnis in der Rekonstruktion eines Gesprächs mit einem holländischen Geologen. Zunächst stellt er sich vor, dass seine Vorfahren möglicherweise bereits in der Neuzeit die Insel bereisten und deutet damit eine Genealogie an, wie sie von Historikern wie Iqbāl erdacht wurde (s. o.), in dieser Version aber eine historisch gewachsene, kontinuierliche Fremdheit beschreibt. Alsdann heißt es:

Ich wollte sehen, wie viel Persisch er eigentlich konnte. „Wie kommen Sie mit der Hitze klar?“ Er machte eine Pause, wohl um die Bedeutung des Wortes Hitze zu verstehen, und sagte: „Noch nicht warm [*hanūz garm na*]“. Gott sei Dank hatte er so viel Persisch gelernt. Er sah mich an und lachte. Er wartete. Aber worüber sollte ich noch reden? Über die Einsamkeit? Über das Wetter? Über den Alltag, den er selbst

<sup>39</sup> Vgl. CH, Durchhalten. (Das *lemma* beschreibt eigentlich das Durchhalten als heroische Handlung, und die Erkenntnisse der Autorinnen Claudia Müller und Isabell Oberle werden hier im Umkehrschluss angewendet.)

<sup>40</sup> Der Altorientalist lebte von 1879 bis 1948 und gilt als Begründer der Iranischen Archäologie. Er leitete u. a. die Ausgrabungen in Persepolis in den Jahren 1934-35. Vgl. Devos, Bianca: „*History is repeated*“: *The representation of Persepolis in the Iranian press of the 1930s*. In: Welt des Islams 58 (2018), 326-356.

<sup>41</sup> Lenze 2008: 80.



kannte? Da kam er mir zu Hilfe: „Sie haben das Grabmal gesehen? [*šumā duḥma-hā did?*]“ – „Seltsam. Hier sind alle Archäologen!“ – „Bitte?“ Ich hatte wahrscheinlich zu schnell gesprochen, er hatte mich nicht verstanden. Umso besser. Es war nichts, das zu wiederholen lohnte.<sup>42</sup>

Die Kommunikation erscheint trotz der scheinbar geteilten Lebenswirklichkeit, die sich im Inselalltag ergibt, unmöglich. Zum einen weil der Holländer kaum Persisch spricht, zum anderen weil man sich auch nichts zu sagen hat. Üblicherweise erzeugt eine Ich-Erzählung durch die „Identität des Ichs in seiner Differenz“<sup>43</sup> eine Dipoligkeit des Leseerlebnisses, d. h. dass die Ich-Narrator-in von ihrer Möglichkeit, sich kritisch zum Erlebenden-Ich zu verhalten, Gebrauch machen kann. In diesem Passus folgt auf die Erlebte Rede, bei der sich der Erzähler die Blickrichtung der Figur stark zu eigen macht, darüber hinaus ein Moment, in dem er die Leser-in mit dem Erlebenden-Ich (und dem Geologen) allein lässt. Dieser vorübergehende Rückzug des Erzählers aus dem Geschehen in dem Abschnitt über die Grabtürme, der durch den Verzicht auf die *Inquit*-Formel einen szenischen Charakter annimmt, rückt nicht nur das rudimentäre Persisch des Geologen in den Vordergrund, sondern betont das Bruchstückhafte der Konversation insgesamt. Die Leser-in wird zur Zeug-in des scheinbar unvermittelten Gesprächs und erfährt dessen Substanzlosigkeit über die Identifikation mit dem Erlebenden-Ich. Die Vision eines gemeinschaftlichen historiographischen Projekts, wie es beispielsweise von Muḥammad Ḥasan Ganḡi entworfen wurde, wird verneint. Ironie, oft erzeugt durch auf den ersten Blick unpassende Metaphern, unkonventionelle Einschübe oder elliptische Sprache, ist charakteristisch für den rhetorischen und literarischen Stil Āl-i Aḥmads. In dem Passus zeigt sich dies, indem er eine ironische Brechung erzeugt, durch die Unterstellung, die Ölförderer und Geschäftsleute seien allesamt auch Archäologen. Dies bringt die Archäologie als Fach in Misskredit, wird sie doch zum Abfallprodukt der Industrie deklassiert, und deutet bereits die scharfe Kritik in dem zuvor zitierten Abschnitt aus *Garbzadagī* an. Ein gemeinschaftliches Projekt wäre allein deshalb möglich, weil dem Intellektuellen Āl-i Aḥmad zwar die Kompetenz erhalten bleibt, sich wie ein ‚Westler‘ zu verhalten. Ein solches Verhalten implizierte jedoch eine Unterordnung unter die ‚westliche‘ Kultur.<sup>44</sup> Diese Fähigkeit bezeichnet folglich nicht länger die Schnittstelle der globalen und der nationalen Zeitachsen und gilt mithin nicht länger als erstrebenswert, so dass er seine Entscheidung, der englischen Sitte gemäß den Tee

<sup>42</sup> Ibid. 100. Übersetzung Franz Lenze. Āl-i Aḥmad 1939/1960: 42 f. Die *duḥma-hā* bespricht Āl-i Aḥmad ab Āl-i Aḥmad 1939/1960: 62. Pers. Ergänzungen SSt.

<sup>43</sup> Petersen 1993: 56.

<sup>44</sup> Āl-i Aḥmad 1939/1960: 41. Wörtlich: „wa man dar īn fīkr būdam ki farangī-ma’ābī buku-nam yā nā“.

mit Milch zu trinken, auch gleich bereut.<sup>45</sup> Des Weiteren wird sie zu einer Möglichkeit unter vielen, die situationsbedingt passend sein mag, aber nicht der eigenen Identität inhärent ist.<sup>46</sup> Er ist den Ausländern zwar auch fachlich überlegen, da er anders als sie nicht nur Zugang zu englischer und französischer Literatur hat, sondern auch zu arabischer und persischer, was den Europäern wegen ihrer defizitären Sprachkenntnisse verwehrt bleibt, doch muss er angesichts ihrer nicht einmal feindseligen Ignoranz resignieren.<sup>47</sup> In einer *qazīya* aus *Wağ Wağ Sāhāb* mit dem Titel *Ein sogenannter freundlicher Disput* treten die fiktiven Autoren Gog und Magog in ein philosophisches Streitgespräch, in dem sie sich – in für das Genre gewohnt satirischer Weise – Gedanken über den Literaturbetrieb, das Schreiben und die Gelehrsamkeit sowie den damit verknüpften sozialen Status machen. Wenn man *Geschichte* (*tārīh*) zu seiner Fachrichtung erwähle, bemerkt Magog, sei es gut, zunächst ein wenig von einer Fremdsprache zu erlernen, um dann mit Leichtigkeit die höchsten Ränge zu erreichen.<sup>48</sup> Dies ist eine scharfe Kritik am zeitgenössischen wissenschaftlichen Betrieb, die die Abhängigkeit der iranischen Geschichtsschreibung von der Orientalistik kommentiert. Gleichwohl deuten die beiden Erzähler an, dass die zeitgenössischen Historiker wegen ihres Mangels an Hingabe und der monetären Ausrichtung ihrer Interessen sogar hinter den ‚westlichen‘ Wissenschaftlern zurückbleiben. Dieser Tadel wird von Āl-i Aḥmad aufgegriffen und gewendet. Hidāyat und Farzād kritisierten im Jahr 1313/1933-34 ihre iranischen Kollegen, die ihres Erachtens nicht an das damals noch postulierte Ideal der international vernetzten Gelehrtenfigur heranreichen. Āl-i Aḥmad schließlich dekonstruiert dieses Ideal. Der Ich-Erzähler in der Studie erfüllt zwar die Kriterien der universalen Gelehrsamkeit in idealer Weise, muss aber dennoch scheitern. Der freundlich-tumbe Geologe wird in dem Gespräch zum *pars pro toto* der europäischen Wissenschaftler-in und sowohl diese als auch die Zusammenarbeit mit ihr vollständig deheroisiert. Es gibt keine Anknüpfungspunkte zwischen Iran und der Welt, die eigentlich auch selbst aus Iran entfliehen will, wie der Kalender des britischen Transportchefs

<sup>45</sup> Seine Reue rührt daher, dass er gleich im Anschluss realisiert, dass es zwei Essensbereiche gibt, einen für Iraner und einen für die Ausländer, weswegen der Arzt des Zeltlagers sich nicht zu den Ausländern setzen darf, das System also rassistisch ist. Āl-i Aḥmad 1939/1960: 41.

<sup>46</sup> Das Durchmischen von Arabisch und Persisch in den Gesprächen der Inselbewohner bewertet Āl-i Aḥmad hingegen als positiv. Āl-i Aḥmad 1339/1960: 73.

<sup>47</sup> Āl-i Aḥmad 1339/1960: 37. So zeigt es sich ja auch im Lachen des Geologen, der im Gegensatz zu Āl-i Aḥmad übrigens auch nur mangelhaftes Französisch spricht, was die Figur des Europäers als des schlechthin Überlegenen dekonstruiert und darauf hinweist, dass nicht jede Europäer-in *per se* einer gebildeten Elite angehört.

<sup>48</sup> Hidāyat/Farzād 1341/1962-63: 139 f.

zeigt, der jeden Tag, den er hinter sich gebracht hat, rot durchstreicht.<sup>49</sup> Der Intellektuelle Āl-i Aḥmad verfällt angesichts der überwältigenden Ignoranz in eine stoische Resignation, wie nicht zuletzt das Gespräch mit dem Geologen zeigt. Er untergräbt den von Kasrawī formulierten Anspruch, die Fehler europäischer Wissenschaftlerinnen zu korrigieren, und verweist auf die Sinnlosigkeit eines solchen Unterfangens.<sup>50</sup> Bemerkenswert ist zudem die autobiographische Gestaltung des Textes, die verdeckt, dass der Text hochgradig konstruiert und literarisiert ist, wie bereits der zitierte Passus zeigt. Eine Ich-Erzählerin erweckt grundsätzlich einen hohen Anschein von Authentizität und erzeugt einen starken Eindruck von Unmittelbarkeit. Āl-i Aḥmad überträgt dem Erzähler seine eigene Glaubwürdigkeit, und indem er explizit die Verantwortung für dessen Ansichten übernimmt, bestärkt er deren Authentizität. Es entsteht ein Raum der Vertraulichkeit zwischen Erzähler und Leser:in in Abgrenzung von den anderen Figuren, der der Leser:innenschaft die Identifikation mit seinem Anliegen erleichtert. Die Wahl des Ich-Erzählers ist folglich ein politischer Akt, der die Suche nach dem Authentischen durch eine authentische Erzählerstimme markiert. Obwohl Āl-i Aḥmad explizit eine Erzählerstimme mit erhöhter Verlässlichkeit wählt, entspricht sie, wie bereits angedeutet, keinesfalls den Erzählrollen von Nafīsī oder Šafā. Er inszeniert sie weder als belehrender Mystagoge, noch als forschender Detektiv. Vielmehr erscheint er als tragischer Erzähler, der bereits vor seiner Ankunft weiß, was er an Erkenntnissen vorfinden wird, sich in diesem Vorwissen bestätigt sieht, sich aber innerhalb der Erzählung kein Gehör verschaffen kann. Er trägt dem Raum der Vertraulichkeit Rechnung, indem er das Identifikationsangebot an die Leser:in richtet. Wie bereits im Vorwort zu *Ġarbzādagī* festzustellen war, betrachtet Āl-i Aḥmad sich als Mitglied einer (Leidens-)Gemeinschaft, die seine ihm ebenbürtige Leser:innenschaft einschließt. Die Erzählung artikuliert somit auch die Hoffnung, einen Weg in die Gesellschaft zu finden, indem der Raum der Vertraulichkeit zwischen Erzähler und Leser:in die Ausgrenzungserfahrung der Figur innerhalb der erzählten Welt konterkariert. Das soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass der *Gelehrte* als zentrale Figur in Āl-i Aḥmads Denken erhalten bleibt. Doch ist nicht länger seine im globalen Raum verortete progressive Gelehrsamkeit verehrensenswert, sondern seine authentische Stimme der Nationalkultur. Sie bildet das Fundament einer politischen Haltung, die danach strebt, das Durchschnittliche wie Alltägliche zu bewahren und Gerechtigkeit herzustellen. Die regime-

<sup>49</sup> Āl-i Aḥmad 1339/1960: 37. (Wörtlich: „be diwār-i pahluwī taqwīmī āwīhta dāst ki har rūz guzašta-yi ānrā bāmdād qirmiz-u-bā diqqat *kušta šud*“.)

<sup>50</sup> Āl-i Aḥmad hat sich in seiner Jugend intensiv mit Kasrawī auseinandergesetzt, der seinem Denken eine neue Richtung gab (Lenze 2008: 20), und erwähnt ihn explizit in seiner autobiographischen Skizze. Hillmann 1982: 14.

treue Geschichtsschreibung ringt in den folgenden Jahren darum, diese kritische Haltung gegenüber ihren zentralen Bedeutungsträgern zu integrieren und dem Eindruck eines Ausverkaufs der sog. Nationalkultur entgegen zu wirken. Besonders eindrücklich zeigt sich dies in historiographischen Schriften, die explizit im Auftrag des Staates publiziert wurden.

## 9. Geschichtsschreibung im Staatsverlag

Im Jahre 1317/1938 wurde die *Organisation zur Erziehung der Gedanken* gegründet, nachdem die Regierung zu dem Schluss gekommen war, dass das erst etwa ein Jahr zuvor gegründete *Amt zur Förderung des Rechtschaffenen Schreibens*, von dem es inzwischen in allen Teilen des Landes Niederlassungen gab, nicht ihren Anforderungen gerecht werden konnte. Die Organisation bestand aus sechs Kommissionen: Presse, Klassische Literatur, Öffentliche Vorträge, Drama und Theater, Radio und Musik. Diese sollten nun zusätzlich zur Zensur die Möglichkeit erhalten, aktiv Schriften im staatlichen Interesse zu publizieren, Vorträge zu halten und ein kulturelles Programm auszurichten.<sup>1</sup> Ein Schwerpunkt lag auf den Schulbüchern, von denen explizit in der Satzung festgehalten wurde, dass sie so überarbeitet werden sollten, dass sie den Nationalstolz und die Loyalität zum Königshaus förderten. Entsprechend sollten auch Lehrer·innen und Universitätsdozent·innen auf die neuen Richtlinien eingeschworen werden.<sup>2</sup>

Die Organisation widmete sich noch in den 1350er/1970er Jahren diesen Zielen. Den Höhepunkt ihres Schaffens erreichte sie im Zuge der Bildungskonferenzen in Rāmsar (eine Stadt am Kaspischen Meer) während der 1350er/1970er Jahre. Dort verabschiedete man Leitlinien und gab explizit Texte bei renommierten Wissenschaftler·innen in Auftrag u. a. auch propagandistische Geschichtsschreibung. Die einzelnen Traktate (*rīsāla*) waren als Sammelhefte gedacht, obgleich der Umfang der Überblickswerke oft stark variiert. Es wird „der Leser·in empfohlen, sämtliche *rīsāla*, die unter der Nummer 39 publiziert werden, aufzubewahren und in einem gemeinsamen Buch zusammenzufassen.“<sup>3</sup> Im Vorwort eines jeden Bandes heißt es, dass die Auswahl der Themen auf Veranlassung des Königs (*bi-farmān-i mubārak A' liḥizrat-Humāyūn Šāhanšāh Āriyāmīhr*) und gemäß dem Beschluss der sechsten und siebten Konferenz zur Evaluation der Bildungsrevolution (*inqilāb-i āmūzišī*) in Rāmsar durch das *Zentrum für Studien und Kultur* und den *Hohen Rat für Kultur und Kunst* getroffen wurde. Darauf folgt stets eine Liste der bereits publizierten Titel, die dementsprechend in der Länge variiert, je nachdem, zu welchem Zeitpunkt der jeweils vorliegende Band gedruckt wurde. Bereits ein rascher Blick lässt mehrere Themenkomplexe ins Auge springen: zum einen die Einheit der Nation, die sich in solchen Titeln wie *Der geographische Raum (bāstar) in der Geschichte Irans* (Band 24), *Verbundenheit des iranischen Lebens und*

<sup>1</sup> Soleimani 2014: 11.

<sup>2</sup> Ibd. 192.

<sup>3</sup> Azarnūš 2535/1355/1976: i.

der Geschichte und der Kultur mit dem Land Iran (Band 27) und Besonderheiten der iranischen Kultur und ihr Einfluss auf die nationale Einheit und Unabhängigkeit der Iraner-innen (Band 28) oder auch ganz direkt Nationale Verbundenheit und Einheit der Iraner-innen (Band 21) ausdrückt. Ein weiterer Themenkomplex ist, ebenfalls wenig überraschend, die besondere Bedeutung der iranischen Monarchie, die gleich in den ersten Bänden besprochen wird, wie schon die Titel andeuten: *Die königliche Geschichte Irans und das Niveau seiner Moral* (Band 1), *Die Verbindung der königlichen Sitten mit dem Leben und den Überzeugungen der Iraner-innen* wird in Band 2 ausgeführt, Band 3 schließlich widmet sich der *Anstrengung und Hingabe der Iraner-innen zur Bewahrung der königlichen Sitten Irans*. Später folgen ähnliche Titel, nachdem sich einige Bände anderen Bevölkerungsschichten wie den Dorfbewohner-innen (Band 4) gewidmet haben. Weitere zentrale Themen, die wiederholt auftauchen, behandeln die Verortung der Nation Iran in der Welt und deuten auch auf den regen Austausch mit dieser Welt hin, wie beispielsweise in *Die Kultur Irans im Zusammentreffen mit anderen Kulturen* (Band 9) und mit Fokus auf militärische Auseinandersetzungen in *Gründe und Hintergründe der Siege und Niederlagen der Iraner-innen* (Band 7), während diplomatische Kontakte in *Eine kurze Geschichte der Beziehungen zwischen Iran und der Welt von Anbeginn bis heute* (Band 8) ausgeführt werden. Die meisten Schriften offerieren zudem gute Gründe für Patriotismus, geht es doch um die Errungenschaften der Iraner-innen, wie in *Der Anteil der Kultur und Zivilisation Irans am Fortschritt der Menschheit* (Band 14), aber auch wie in Band 13, *Reichtum und Segen des iranischen Bodens*, der nicht nur auf die Nutzung von Ressourcen in allen Epochen eingeht, sondern eine gute Zukunft prophezeit. Im Vorwort dieser Schriften ist das Ziel formuliert, vaterländische Bildung zu vermitteln und „nicht Forschung, denn es ist offensichtlich, dass Forschung zu diesen Fragestellungen mehr menschliche Kraft und Zeit verlangt“,<sup>4</sup> als den Autor-innen in diesem Zusammenhang zur Verfügung stünde. Darin drückt sich nicht zuletzt eine Distanzierung von den Texten aus, deren wissenschaftlichen Standards einige Historiker-innen offenbar kritisch gegenüberstanden. Hinzu komme ferner, dass „deren Ergebnisse auch nicht auf diesen wenigen Seiten dargelegt werden“<sup>5</sup> können; und obschon sich einige der Verfasser-innen, wie der *Hohe Rat für Kultur und Kunst* einräumt, dann doch auf Detailfragen und kompliziertere Themen einlassen, bewahrten „die meisten der anderen Kolleg-innen die Kürze, damit es für die Student-innen nicht zu schwierig werde.“<sup>6</sup> Der geringe Umfang der Bücher, der selten 100 Seiten überschrei-

<sup>4</sup> Beispielsweise Azarnūš 2535/1355/1976: iii.

<sup>5</sup> Beispielsweise Azarnūš 2535/1355/1976: iii.

<sup>6</sup> Ibid.

tet, soll dazu verhelfen, den Inhalt leicht im Gedächtnis zu behalten, und die Hemmungen senken, die Broschüren zu lesen. Im Folgenden werden die in den Texten dominanten Heldentypen *Schah* und *Gelehrter* und ihre Funktion im Diskurs herausgearbeitet und zueinander ins Verhältnis gesetzt.

## Schah und Gelehrter als Kulturheroen

Der in der vorliegenden Arbeit bereits oft herangezogene Historiker und Literaturwissenschaftler Zabihullah Şafā steuerte ebenfalls mehrere Publikationen für den Staatsverlag (*Āmuẓiṣ-i Farhang-i Mīhanī*) bei. Zwei dieser Schriften lohnen, ob ihrer Verschiedenheit in Bezug auf die Ausarbeitung des Heroischen, eine nähere Betrachtung. Beide Texte befassen sich im weiteren Sinne mit der iranischen Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. *Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie und Wissenschaften in Iran* erschien im Frühjahr 2535/1355/1976 und stellt eine stark verkürzte Version der bereits 1347/1968-69 erschienenen *Geschichte der iranischen Wissenschaft und Literatur* dar. Der Text steht zweifellos in der nationalistisch-mystagogischen Tradition, denn Şafā's Ziel ist es, „junge Menschen überblickshaft mit den wissenschaftlichen Gedanken Irans“ vertraut zu machen, damit sie um die „Anstrengungen unserer Vorväter (*iğdād-i mā*) auf diesem Boden“ wissen, die diese auf dem Weg des Fortschritts des Wissens (*dar rāh-i pişraft-i dāniş*) bewältigt haben und von denen die Weltbevölkerung (*ġahānīyān*) profitierte.<sup>7</sup> Die andere Publikation wurde im Jahr 2535/1355/1976 vom Staatsverlag unter dem Titel *Geschichte der iranischen Sprachen und Literatur* herausgegeben. Darin schlägt Şafā einen Bogen von den frühen Sprachzeugnissen aus der Zeit der Besiedlung des Iranischen Plateaus bis in die Gegenwart hinein. Er verengt über die Jahrhunderte hinweg den Gegenstand seiner Untersuchung von der größtmöglichen Betrachtung iranischer Dialekte und Sprachen auf die offizielle Standardsprache des iranischen Nationalstaats im 20. Jahrhundert. Die anfänglich großzügige Beschreibung des Gebiets gehört zum Grundrepertoire der Texte und dient dazu, den Macht- und Einflussbereich der persischen Kultur zu vermessen, als dessen Zentrum das Gebiet des heutigen Iran imaginiert wird. Şafā unterteilt die iranische Sprachgeschichte in drei Phasen, die sich an politischen Umbrüchen orientieren, und spürt der kulturellen Blüte der alten, mittleren und neuen Formen nach, indem er ihre wichtigsten Zeugnisse identifiziert. Dabei befasst er sich zunächst mit einigen Sprachen und Dialekten wie beispielsweise dem Sogdischen,<sup>8</sup> konzentriert sich in der neueren Zeit jedoch, wie bereits erwähnt, auf die Standardsprache des iranischen Nati-

<sup>7</sup> Şafā 2535/1355/1976a: 1.

<sup>8</sup> Şafā 2535/1355/1976b: 19 f.

onalstaates.<sup>9</sup> Dies entspricht dem Einheitsgedanken der nationalistischen Agenda, die bestrebt ist, nicht-persische Sprachen oder Sprachvarianten innerhalb des Staatsgebiets weitgehend zu ignorieren. Die maßgeblichen sprachlichen und schriftlichen Kulturleistungen erweisen sich in seiner Darstellung als direkt mit der Figur des *Schahs* verknüpft: Die wichtigsten Schriftzeugnisse im antiken *pārsī*, erläutert Ṣafā, seien von den achämenidischen Königen mit Keilen in Stein gemeißelt worden.<sup>10</sup> Es sei die Hof- und Schriftsprache gewesen und der bedeutendste erhaltene Text sei jener von Darius dem Großen und umfasse ganze 400 Zeilen.<sup>11</sup> Die wichtigsten Textzeugnisse des Mittelpersischen seien am sāsānīdischen Hof entstanden und erzählten die Geschichten (*tārīḥ-u dāstān*) der Nationalhelden, aber es entstanden auch Bücher über Heilkunst, Sport und Kindererziehung. Viele der Literatur- und Sprachzeugnisse seien während der arabischen (*tāzīyān*) Eroberungen zerstört worden. Was blieb, sei heute nur noch als arabische Übersetzung überliefert.<sup>12</sup> Der Nukleus von Kultur und Wissenschaft ist in Ṣafās Darstellung der Hof, weshalb die Desintegration von politischer Herrschaft auch zu einem Zusammenbruch der Kultur führt. Der andere Text von Ṣafā hingegen orientiert sich in der Epochenbildung nicht an Dynastien, sondern an Jahrhunderten, um die darin erwähnten gelehrten Männer historisch einzuordnen.<sup>13</sup> Dies schlägt sich auch im Narrativ nieder. So hat in dieser Erzählung der Zusammenbruch des sāsānīdischen Königreiches nicht den sofortigen Zusammenbruch jeglicher Kultur zufolge. Stattdessen berichtet Ṣafā, dass das Zentrum medizinischen Wissens in Ahwāz fortbestand<sup>14</sup> und die großen Errungenschaften der iranischen Astronomen in der islamischen Frühzeit auf die Sāsānidenzeit zurückzuführen seien.<sup>15</sup> Bei dem Herrschaftswechsel werden also vor allem kulturelle und epistemische Kontinuitäten gewürdigt. In seiner Sprach- und Literaturgeschichte betont Ṣafā ostentativ, dass nach dem Ende der Sāsānīdendynastie Pahlawī nicht länger die offizielle Sprache der Herrschenden war und damit ein Niedergang die iranische Kultur einherging.<sup>16</sup> Die iranischen Gelehrten konzentrierten sich, so Ṣafā, deshalb auf die arabische Sprache, dichteten auf

<sup>9</sup> Ibid. 59.

<sup>10</sup> Ṣafā 2535/1355/1976b: 13.

<sup>11</sup> Ibid. 11.

<sup>12</sup> Ibid. 26.

<sup>13</sup> Gelegentlich werden auch Herrscher zur Orientierung genannt, wie beispielsweise Fath ‘Alī Šāh (Ṣafā 2535/1355/1976b: 43) oder Anūšīrwān (ibid. 8). Einige seltene Erwähnungen beziehen sich auch auf Herrscher als Förderer von Wissenschaften, wie beispielsweise Malikšāh Salgūqī (t. 485/1092), in dessen Namen (*ba-nāma*) ‘Umar-i Ḥayyām und Abū l-Muẓaffar Asfīzārī ein Observatorium erbauten (ibid. 39). Freilich stehen auch an dieser Stelle die Gelehrten im Vordergrund.

<sup>14</sup> Ṣafā 2535/1355/1976a: 9.

<sup>15</sup> Ibid. 3.

<sup>16</sup> Ṣafā 2535/1355/1976b: 50.



Arabisch und schrieben ihre wissenschaftlichen Werke auf Arabisch. Dies führte schließlich sogar zu einer Kontamination der persischen Sprache, die darum bis heute von arabischen Fremdwörtern durchzogen sei.<sup>17</sup> Offenbar fehlte den Gelehrten ohne die Existenz des politischen Zentrums die Richtschnur. Sie stellten sich ohne die königliche Anleitung in den Dienst fremder Herren, obgleich dies nationale Interessen konterkarierte.<sup>18</sup> Der Glanz der alten Zeiten ging damals entsprechend verloren und erst als die iranischen Sāmāniden im Nordosten die Macht errangen und einiges Geld (*dirham-u dīnār*) investierten, um die Dichter und Schriftsteller zu fördern, kam es zu einer erneuten Blüte der Kultur, erläutert Ṣafā in seiner *Sprach- und Literaturgeschichte*. Die sāmānīdischen Herrscher unternahmen heroische Anstrengungen (*bā kamāl-i gawānmarī*), um die persischen (*pārsī*) Gelehrten zu fördern, und veranlassten gelegentlich sogar Übersetzungen arabischer Texte ins Persische wie beispielsweise die Weltgeschichte bzw. den Korankommentar von Ṭabarī<sup>19</sup> oder *Kalīla wa Dimna* – also Texte, die der iranischen Kultur zugeordnet werden. Vor dem Hintergrund der zuvor postulierten Verirrung der Gelehrten wirkt es nun geradezu so, als eilten die sāmānīdischen Herrscher zur Rettung herbei, nachdem der ‚Iraner‘ Ṭabarī – fehlgehend im zuvor beschriebenen Sinne – seine Werke auf Arabisch verfasst hatte. Die Übersetzungsleistungen ins Arabische sind nun keineswegs mehr die Rettung der iranischen Kultur und Sitte in widrigen Zeiten,<sup>20</sup> sondern Teil eines Verrats, der anscheinend hauptsächlich aus Rückgratlosigkeit erwuchs. In der fast zeitgleich erschienenen Wissenschaftsgeschichte bleibt Ṣafā der etablierten Vorstellung, die Gelehrten hätten die iranische Kultur gerettet treu und fügt auch Ṭabarī im Gegensatz zum oben besprochenen Text lobend in die iranische Genealogie der Gelehrsamkeit ein. Seine besondere Leistung liege darin, das damalige Weltwissen in sich vereinigt zu haben und neben iranischen unter anderem auch von indischen und griechischen Traditionen Kenntnis gehabt zu haben.<sup>21</sup>

In seiner Sprach- und Literaturgeschichte führt Ṣafā aus, dass die Methode der Sāmāniden, die persische Literatur erblühen zu lassen, gottlob Verbreitung bei anderen kleinen und großen Dynastien gefunden habe.

<sup>17</sup> Ibid. 51.

<sup>18</sup> Es sei noch einmal an das zitierte Gespräch Muḥamad Riżā Šāhs mit Karanjia erinnert, in dem er konstatiert, dass die Presse unter der Besetzung der Alliierten „began betraying the country openly without shame, it was a disgusting situation which revolted me.“ (Karanjia 1977: 72.) Die propagandistische Lesart der rezenten Vergangenheit bzw. Lebenserinnerungen des Schahs wird auch hier in die Historiographie hineingeschrieben.

<sup>19</sup> Abū Ḡafar Muḥammad b. Ḡarīr at-Ṭabarī (t. 923) war ein Historiker und sunnitischer Korankommentator, der am Hofe des ‘abbāsīdischen Kalifats in Bagdad wirkte.

<sup>20</sup> So noch Jahre zuvor Ṣafā selbst; vgl. Ṣafā 1385/2006-07: 51 ff.

<sup>21</sup> Ṣafā 2535/1355/1976a: 18. Mit ‚unter anderem‘ sind möglicherweise vor allem arabische Traditionen gemeint.

Die persische Kultur hatte so über Jahrhunderte bis hin zu den Seldschuken Bestand. Einige der größten iranischen Dichter wirkten daher in dieser Zeit, und die wichtigsten Genres der persischen Literatur entstanden oder erhielten neue Formen. Auch die Nationalepen Irans erlebten einen Aufschwung (*bārwarī*), und talentierte Dichter widmeten sich ihnen wie Daqīqī (t. ca. 368/980), Firdausī Ṭūsī (t. 411/1020) und Asadī Ṭūsī (t. ca. 465/1072) sowie einige andere, die in der Weltliteratur weniger bekannt seien.<sup>22</sup> Im Gegensatz dazu würdigt Ṣafā in seiner Wissenschaftsgeschichte erneut die Übersetzungsleistungen<sup>23</sup> und macht für das abermalige Erblühen des Persischen als Hochkultursprache Gelehrte wie Ibn Sīnā und Abū Raiḥān verantwortlich ohne Herrscherpersönlichkeiten zu erwähnen.<sup>24</sup> In der Wissenschaftsgeschichte führt er außerdem aus, dass die Gelehrten selbst Machtpositionen bekleideten. Sie zogen in die politischen Zentren des Kalifats und wurden dort zu Feldherren, Ministern und Männern der Politik (*riḡāl-i siyāsī*).<sup>25</sup>

### *Hierarchische Aushandlungsprozesse der heroischen Typen*

Wie passen diese trotz thematischer Überschneidungen völlig konträren Schriften etwa gleicher Länge vom selben Autor, nur um wenige Monate verschoben am selben Publikationsort verlegt, nun zusammen? Fraglos fällt auf, dass Zabihullāh Ṣafā seine beachtliche Karriere hindurch seinen Themen treu geblieben ist. Doch auch der Staat ist sowohl diesen Themen als auch seinen Intellektuellen treu geblieben, wie die Namen der Autor:innen zeigen, die im Staatsverlag veröffentlichten. Dabei wurden einige bereits zuvor publizierte Werke in die Reihe aufgenommen. Neben der besprochenen Geschichte der ‚iranischen‘ Wissenschaften von Ṣafā sind beispielsweise auch Schriften von Nafīsī wieder aufgelegt worden. Bei der Anpassung der Texte an die Vorgaben der Reihe ging man allerdings nicht allzu sorgfältig vor. Besonders auffällig ist, dass in Ṣafās Wissenschaftsgeschichte die abschließenden Worte aus der königlichen Staatspropaganda fehlen. Es scheint, als habe der Historiker bei der Neuauflage seines Werkes freiere Hand gehabt als bei dem neuen Text über die Sprach- und Literaturgeschichte.<sup>26</sup> Endet diese mit einem Ausblick auf eine strahlende Zukunft unter ‚Seiner Majestät dem Licht der Arier:innen‘, die nicht nur die persi-

<sup>22</sup> Ṣafā 2535/1355/1976b: 55.

<sup>23</sup> Ṣafā 2535/1355/1976a: 11 f. & 30 f.

<sup>24</sup> Ibid. 17.

<sup>25</sup> Ibid. 10.

<sup>26</sup> In Marburg entsteht zurzeit unter der Leitung von Bianca Devos ein Projekt, das sich mit den Arbeitsweisen der Zensurbehörden in der Späten Pahlawī-Ära beschäftigt. Dies wird hoffentlich die Publikationsprozesse, die auch die vorliegenden Texte durchliefen,

sche Sprache, sondern auch das Leben der Bevölkerung revolutionieren,<sup>27</sup> so schließt Şafâs Wissenschaftsgeschichte in der Qâğärenzeit, ohne Rizâ Şâh, geschweige denn Muḥammad Rizâ Şâh überhaupt zu erwähnen.

Das Changieren der Bedeutung des *Gelehrten* in beiden Texten deutet auf den kontinuierlichen Aushandlungsprozess und die Verschiebung der Machtverhältnisse zwischen Dynastie, Staatsapparat und seinen obersten Bediensteten hin, denen es immer wieder, aber eben nicht immer gelingt – selbst im Herzen der Staatspropaganda –, ihren Platz zu behaupten, nicht zuletzt dadurch, dass sie, wie das Beispiel Zabîḥullâh Şafâ zeigt, diese Stellen selbst besetzt hielten. Die Eigenschaften, die in den Jahrzehnten zuvor den *Gelehrten* auszeichnen sollten, wurden zudem in einigen Texten auf die iranische Bevölkerung übertragen, so dass sie nicht mehr den *Gelehrten*, sondern das Iranertum an sich kennzeichneten. Damit einher geht unweigerlich eine Degression des heroischen Potenzials des Gelehrtentypus. Etwa Sayyid Muḥammad Bâqir Ḥuġġatî erklärt in seiner Geschichte über *Irans Anteil am Fortschritt der Menschheit*, dass das zentrale Thema der iranischen Nation seit jeher Bildung und Erziehung der Jugend war. Dies sei nirgendwo sonst in den Ländern des Ostens ausgeprägt worden, behauptet er, und selbst im antiken Griechenland, das doch offensichtlich einen Beitrag zum Fortschritt geleistet habe, sei diese Art von Erziehung unbekannt gewesen.<sup>28</sup> Er präzisiert:

In der iranischen Geschichte gilt es vor allen anderen Dingen zu verstehen, dass der moralische und intellektuelle Geist, der das gesellschaftliche Leben der Iraner-innen dominiert, im Stil der Bildung und Erziehung begründet liegt. Diese Bildung und Erziehung seit frühester Kindheit an ist in Iran die Quelle des Guten und der Weg zu Wahrheit und Fortschritt.<sup>29</sup>

---

in Zukunft erhellen. An dieser Stelle genügt es jedoch festzustellen, dass an der Oberfläche, das heißt in den Texten selbst und den Geschichten, die sie erzählen, der Machtkampf um die Deutung der *Geschichte* zu Tage tritt.

<sup>27</sup> Seine Sprach- und Literaturgeschichte endet in der Pahlawî-Zeit, die s. E. einen kulturellen Neuanfang begründete. Seit Beginn des 14. Jahrhunderts (ab 1921) führte unter anderem der Austausch mit Europa zu neuen Gedanken und einem völlig gewandelten Lebensstil, der sich auch auf die Literatur auswirkte, so dass ihr grundlegende Veränderungen widerfuhr. Şafâ blendet die Entwicklungen der Qâğärenzeit aus und stilisiert den *coup d'état* von 1299/1921 zu einem Wendepunkt in der iranischen Literaturgeschichte. Er betont, dass all diese Ereignisse nicht nur in der ‚Revolution des Schahs und der Nation‘ (*şâh-u millat*) bzw. den synchronen Anstrengungen des Şahanşâh Âriyâmîr und der Bevölkerung zur nationalen Erweckung (*rastâḥiz-i milli*) im Bahman 1341 (1963) mündeten (Şafâ 2535/1355/1976b: 61), sondern auch eine völlig neue Position der Lyrik (*naẓm*), Prosa (*naṭr*) und sogar der persischen Sprache hervorbrachten, die sich bald in einem neuen Denken und einem neuen Stil der persischen Dichter-innen und Schriftsteller-innen zeigen werde. Şafâ 2535/1355/1976b: 62.

<sup>28</sup> Ḥuġġatî 1354/1975: 1.

<sup>29</sup> *Ibd.* 14.

Kurz darauf erläutert er:

Die Ursache für Irans bemerkenswerte und einflussreiche Zivilisation ist zweifach: Zum einen hegen Iraner-innen eine natürliche Liebe (*‘išq*) zu Kultur und Wissen, zum anderen genießt Wissen und Bildung große Anerkennung bei den Königen Irans, so dass ihre Förderung von Gebildeten und Gelehrten (*dānišmandān-u ‘ulamā*) eine große Kultur hervorbrachte.<sup>30</sup>

Der *Šah* wird in diesem Narrativ zu einem dynamischen Strategen von Gelehrsamkeit und Kosmopolitismus, der über einer friedlichen, gebildeten und weltgewandten Bevölkerung thront. Auch die engen Verbindungen mit der restlichen Welt und ihrem Geschehen, die für Iqbāl und seine Mitstreiter noch den modernen Gelehrten auszeichneten, hält Ḥuḡḡatī für eine typische iranische Verhaltensweise:

Wenn man nun in alle vier Ecken der Welt schaut von China und Indonesien bis Europa, so findet man überall Familien, deren Name und Wurzel nach Iran reichen, weil ihre Vorfahr-innen Jahrhunderte zuvor aus Iran gekommen sind und in dem neuen Land Aufgaben übernommen und Familien gegründet haben.<sup>31</sup>

Auffällig ist auch die nahezu vollständige Verdrängung der kriegerischen bzw. militärischen Geschichte. Sowohl Eroberungserzählungen werden ausgespart, wie der eben zitierte Textausschnitt zeigt, als auch die früher zentralen ‚Unabhängigkeitskriege‘. Stellte sich in Šafās frühen Schriften der Kampf der Nation gegen die Fremdherrschaft noch in physischen Handlungen dar, wie das Beispiel der iranischen Frauen gezeigt hat, die ihre arabisch-muslimischen Ehemänner umbrachten, so ist es nun ihre mentale Stärke, die sie ihre Feinde überwinden lässt. Gemeinsam ist den Texten, dass sie den Eindruck einer sehr langen und immobilen Geschichte der iranischen Nation erwecken, die in einem statischen iranischen Wesen begründet liegt. Sie sollen einen tiefen Blick in die iranische Mentalität offerieren und den Status quo der gesellschaftlichen Organisation der 1350er/1970er Jahre legitimieren.

---

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid. 4.

## 10. Zwischenfazit Teil II

Der *Gelehrte* wurde in besonderem Maße nationalistisch aufgeladen, um Iran anschlussfähig an die Moderne bzw. das ‚Neuhinzuzulernende‘ zu machen. Diesen Typus zeichnet zudem aus, dass er politisch konnotiert sein kann, aber nicht sein muss. Das macht ihn gegenüber politischen Umbrüchen besonders resistent. Die erfolgreiche Etablierung des *Gelehrten* als *heros* ist bedingt durch die Identifikation der Autoren mit diesem Typus, den sie sich zum Vorbild und nach ihrem Ebenbild schufen. Anders als es für die anderen Typen des Heroischen gilt, handelt es sich hierbei eben um keine Fremdheroisierung, da die Personen, die sich mit diesen Figuren identifizieren, sie auch selbst historiographisch und literarisch ausgestalteten. Zusätzlich zu den Artikeln mit einer eher elitistischen Stoßrichtung wie etwa in *Yādgār*, deren Texte sich vornehmlich an andere Akademiker-innen richteten, versuchten die Historiker mithilfe von Veröffentlichungen an breitenwirksamen Publikationsorten, die gebildete Mittelschicht zu erreichen, im Laufe der Jahrzehnte mithin an immer größere Teile der nach und nach alphabetisierten Bevölkerung. Zentrale Wirkorte ihrer Texte waren Schule und Universität, was sich in der Imagination der Leser-in als jugendlich und leitungsbedürftig niederschlug.zielte die Erforschung der Bedeutsamkeit von Gelehrsamkeit mittels Geschichtsschreibung in *Yādgār* auf eine Selbstvergewisserung, deutete sie eher auf eine Suche und Selbstverortung hin, so dienten die an ein breiteres Publikum gerichteten Texte der Etablierung des eigenen Status im gesellschaftlichen und politischen Gefüge. Es gelang den Autoren zunächst, diese Anliegen der Bevölkerung gegenüber glaubhaft zu vertreten, wie die Studie von Iraǧ Aiman aufzeigt. In eine Glaubwürdigkeitskrise geriet der *Gelehrte* mit der Zeit allerdings durch die ihm eigene Nähe zur Politik. In der frühen Pahlawī-Zeit zeichnete ihn die Nähe zur königlichen Familie, dem Parlament und den Ministerien noch aus, da man überzeugt war, dass er dort eine gestaltende Funktion innehatte. Mit der zunehmend kritischer werdenden Haltung der Öffentlichkeit zur Tagespolitik wurde aber auch der *Gelehrte* diskreditiert, zumal man staatsnahe Intellektuelle nun als kraftlose Handlanger des Schahs wahrnahm, die ihre eigenen Anliegen nicht durchzusetzen vermochten. Dies führte zu einer Neuaushandlung der Zuschreibungen an den *Gelehrten*, wie Texte von Ġalāl Āl-i Aḥmad zeigen. Im Laufe der Jahrzehnte wurden die Attribute des *Gelehrten* auf die iranische Bevölkerung übertragen. Gelehrsamkeit und insbesondere Dichtung wurden in der Folge mit Iranertum und kultureller Blüte *per se* identifiziert, so dass sich im Typus des *Gelehrten* der iranische Volkscharakter zu verdichten scheint.

