

VON DEN STAATSTHEOLOGEN ZUM THEOLOGENSTAAT:
RELIGIÖSE FÜHRUNG UND HISTORISCHER WANDEL
IM SCHI'ITISCHEN PERSIEN *

Von Bert G. Fragner, Freiburg/Br.

Seit geraumer Zeit lenken Erforscher der neueren Geschichte Irans ihr Augenmerk auf ein für dieses Land charakteristisches Phänomen: Die hervorragende Rolle, die den Angehörigen der zwölferschi'itischen Geistlichkeit, den *'ulamā'*, im politischen Leben in den letzten zwei Jahrhunderten bis heute zugekommen ist und zukommt. Besonders deutlich wird dieser Umstand dadurch, daß in der neuen Verfassung der Islamischen Republik Iran das Prinzip *velāyat-e faqīh* verankert wurde¹. Diese von Rūhollāh Ḥomeynī geschaffene Doktrin begründet die Stellung eines hochrangigen zwölferschi'itischen Theologen, genauer gesagt eines Rechtsgelehrten (*faqīh*), der noch über den gewählten Institutionen – Parlament, Regierung, Präsident – die Oberhoheit im Staat ausübt; sie bedeutet also die Unterwerfung aller politischer Einrichtungen unter die Machtvollkommenheit eines institutionalisierten Gottesgelehrten. Entgegen verbreiteten Vorstellungen über die grundsätzliche Feindseligkeit gegenüber der weltlichen Macht bei den zwölferschi'itischen Staatstheoretikern ist *velāyat-e faqīh* allerdings erst eine junge theoretische Schöpfung, eine moderne Weiterentwicklung der schi'itischen Theologie, ohne die der Weg Irans durch die neuere und neueste Geschichte nicht denkbar ist.

* Viele Anregungen zu diesem Aufsatz verdanke ich Gesprächen und Diskussionen mit Christa Fragner, Erika Glassen, Birgitt Hoffmann und Hans Robert Roemer. Ich möchte ihnen dafür herzlich danken.

¹ KONRAD DILGER, „Die ‚Gewalt des Rechtsgelehrten‘ (walāyat-i faqīh) im islamischen Recht“, Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft 81 (1982) 39–62. – ROUHOLLAH RAMAZANI, „The Constitution of the Islamic Republic of Iran“, The Middle East Journal 34 (1980) 181–204. – SILVIA TELLENBACH, Die Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Freiburg/Br. 1982 (unveröffentlichte MA-Arbeit).

I.

Ausgangspunkt für islamische Theorien über staatliche Macht ist das Prinzip, daß alle Macht bei Gott liege; davon sei die Macht des Propheten Moḥammad, später die der Chalifen abzuleiten; die Macht von Statthaltern, Richtern und später lokalen Herrschern sei durch die Chalifen legitimiert. Ursprünglich galten die Chalifen als Nachfolger des Propheten Moḥammad und waren zuvörderst für die Durchsetzung der *šari'a* verantwortlich, des religiösen islamischen Rechts, zu dessen Erkenntnisquellen Koran sowie überlieferte Entscheidungen und Handlungen des Propheten (*hadīs*) zählen. Der Chalife hatte die Gemeinde der Gläubigen im Sinne der *šari'a* zu führen. Die Frage der Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Macht stellte sich in diesem idealen Konzept nicht.

Sie stellte sich aber in der historischen Realität, weil die Chalifen sich alsbald als absolute, weltliche Herrscher an der Spitze eines Staatsapparats erwiesen. Die islamischen Rechtsgelehrten rechtfertigten diesen Zustand schrittweise gemäß dem Grundsatz, daß für die politische Sicherung der muslimischen Gemeinde auch ein weltlicher Herrscher zu unterstützen sei. Damit war die Voraussetzung für eine Trennung zwischen Religion und weltlicher Macht bei islamischen Staatstheoretikern des Mittelalters gegeben. Der Untergang des Chalifats beförderte diesen theoretischen Wandel. Den religiösen Juristen, den *foqahā'*, kam bei der Neubewertung des Staates eine besondere Position zu. Als Hüter der *šari'a* stuften sie sich als „Stellvertreter“ (*nā'ib*) des Propheten ein, sahen sich aber den weltlichen Herrschern gegenüber vor allem als in Fragen der *šari'a* kompetente Sachwalter und Berater. Viele fanden sich mit der Existenzberechtigung weltlicher Staatsgewalt ab. Damit ging eine Entwicklung zur Einbindung der islamischen Theologen und Rechtsgelehrten in die Staatsorganisation einher. Im islamischen Osten wird sie besonders deutlich: Die Vertreter des religiösen Lebens wurden dort vom späten 14. Jahrhundert an einer vielfältig und hierarchisch gegliederten Behörde unterstellt, der ein hoher Beamter, der sogenannte *šadr*, vorstand. Eine vergleichbare Inkorporation der Funktionäre des religiösen Lebens in den Staatsapparat ist auch im Osmanischen Reich festzustellen.

Soweit einige knappe Gedanken über das Verhältnis von weltlicher zu religiöser Macht im sunnitischen Islam. Viele Beobachter, insbeson-

dere zeitgenössische Schi'iten – ich meine damit Anhänger der Zwölferschi'a oder Imāmīya – behaupten heutzutage, die Denker der Schi'a hätten eine vergleichbare pragmatisch-quietistische Rechtfertigung der weltlichen Staatsmacht nicht gekannt.

In der Tat unterscheiden sich die Voraussetzungen schi'itischen Staatsdenkens von denen der Sunniten. Die Imāmīya lehnt das Chalifat ab. Sie postuliert die Anerkennung 'Alīs, des Schwiegersohns Moḥammads, und elf weiterer Nachkommen 'Alīs als Nachfolger Moḥammads. Der Terminus für diese legitimen Führer der Gläubigen ist „Imam“. Die Imame, wie Moḥammad sündenfrei, gelten den Schi'iten durch ihre Entscheidungen und Handlungen genauso wie der Prophet als anerkannte Quelle der Rechtserkenntnis für die *šarī'a*. Da die Ansprüche der Imame auf die Prophetennachfolge mit Ausnahme 'Alīs niemals politische Verwirklichung gefunden haben, blieb es der schi'itischen Imamatstheorie erspart, so wie das Chalifatskonzept an die sich ändernden historischen Bedingungen angepaßt zu werden. Aber auch die schi'itischen Staatsrechtler mußten ihre Position gegenüber der weltlichen Macht absoluter Herrscher klären, und zwar nicht-schi'itischer Herrscher. Ihnen kam ja keinerlei Legitimität zu! Das verbindliche Beispiel insbesondere des sechsten Imams Ğa'faro ṣ-Šādeq lieferte allerdings den Zwölferschi'iten hinlängliche Argumente für eine quietistische Einstellung zu einem solchen unrechtmäßigen Staat, vor allem, wenn er Gewähr leistete, daß durch seine an sich illegitime Macht von der Schi'itengemeinde Unheil abgewendet werde. Die schi'itischen und sunnitischen politischen Theorien hatten also starke Parallelen, ungeachtet der unterschiedlichen Ausgangspunkte.

Solche tendenzielle Gemeinsamkeiten sind zunächst auch bei der Beurteilung der Rolle der Theologen, insbesondere der Juristen, in der islamischen Gesellschaft gegeben.

Nach zwölferschi'itischer Auffassung wurde der 12. Imam um das Jahr 874 der menschlichen Wahrnehmung entrückt. Nachdem er gemäß späterer Überlieferung durch vier Mittelsmänner mit seinen Anhängern kommuniziert hatte, brach deren Kette 941 ab. Der 12. Imam soll seither in der Verborgenheit weiterleben. Dereinst wird er nach schi'itischem Glauben als *mahdī* wiederkehren und ein irdisches Reich göttlicher Gerechtigkeit errichten. Er gilt als – im allgemeinen unzugänglicher – einziger legitimer politischer Führer dieser Welt. Was die religiöse Führung der schi'itischen Gemeinde seit der Entrückung

des 12. Imams angeht, setzte sich in der Schi'a allmählich der Standpunkt durch, daß diese Führungsrolle einigen wenigen, höchstqualifizierten theologischen Rechtsgelehrten zukomme, für die die Bezeichnung *moftahed* übernommen wurde. Aufgrund ihrer intensiven Ausbildung in Gottesgelehrsamkeit und Recht, ihrer Verstandeskräfte und ihrer Kenntnisse steht es den *moftaheds* zu, „selbständige Entscheidungen in Glaubens- und Rechtsfragen“ auf Grundlage der Vernunft (arabisch: *iqtihād*) zu treffen. Die praktischen Konsequenzen dieser Regelung liegen auf der Hand: Es war nunmehr möglich, sich im Bedarfsfalle mit der jeweiligen Staatsmacht abzufinden, ohne sich mit ihr zu identifizieren. Damit bekannten sich die imamitischen Autoritäten zu ähnlichen quietistischen Prinzipien wie viele sunnitische Staatstheoretiker. Die positive Beurteilung der Ordnungsfunktionen einer illegitimen Staatsmacht entspricht bei dem Schi'iten Našīro d-Dīn Ṭūsī (1201–1274) so sehr den sunnitischen Positionen, daß die im islamischen Osten um 1500 einflußreiche Schule des sunnitischen Theologen Ġalālo d-Dīn Davvānī (um 1470) sich ohne Schwierigkeiten an Ṭūsīs Lehren orientieren konnte.

Die Geschichte des neueren Persiens zeigt aber, daß diese theologischen Grundsätze nicht nur als Voraussetzung für politischen Quietismus, sondern auch für ganz andere staatstheoretische Vorstellungen erhalten konnten: Allmählich entstand bei vielen Zwölferschi'iten die Überzeugung, daß die *moftaheds* die legitimen Sachwalter des Verborgenen Imams (*nā'ebō l-emām*) in politischem Sinne seien. Dadurch wurde der hypothetische Herrschaftsanspruch des Verborgenen Imams auf die *moftaheds* übertragen. Diese These ist die Grundlage für Ḥomeynīs Prinzip *velāyat-e faqīh* und für dessen Praktizierung in der Islamischen Republik Iran².

² M. DWIGHT DONALDSON, *The Shi'ite Religion*, London 1933. – A. K. S. LAMBTON, „Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government“, *Studia Islamica* 5 (1956) 125–148, 6 (1956) 125–146. – DIESELBE, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists* (London Oriental Series 36), Oxford 1981. – A. FALATURI, „Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten“, Festschrift Werner Caskel, Leiden 1968, S. 62–95. – ERIKA GLASSEN, „Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. 1000–1501)“, *Religion und Politik im Iran – mardom nameh* (Redaktion: K. GREUSSING), Frankfurt 1981, S. 58–77. – HANS ROBERT ROEMER, „Historische Grundlagen der persischen Neuzeit“, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 10 (1972) 254–268. –

Unter welchen historischen Bedingungen hatten sich die zwölfer-schi'itischen Vorstellungen vom Staat so drastisch geändert? Die Antwort finden wir in den Entwicklungen der neueren und neuesten Geschichte Irans. Gerade in den letzten Jahrzehnten stehen für viele Iranhistoriker religionsgeschichtliche Fragen im Zentrum ihres Interesses. Neben theologischen sind vor allem politische, vereinzelt auch soziologische Gesichtspunkte des Verhältnisses der iranischen, schi'itischen '*ulamā*', der Theologen, zur staatlichen Macht eingehend erforscht worden³. Ich möchte hier, gewissermaßen als weiteren Beitrag, das Augenmerk auf einen bis jetzt noch wenig beachteten Aspekt der persischen Geschichte richten: die Frage nach der institutionellen Entwicklung der religiösen Führer der Zwölferschi'a in den letzten Jahrhunderten. Ich werde versuchen, einige Stationen der hohen schi'itischen Gottesgelehrten auf ihrem langen Weg bis zur Institutionalisierung des Prinzips *velāyat-e faqīh* nachzuzeichnen.

II.

Ein wichtiger Markstein in der Religionsgeschichte des islamischen Persiens war die Thronbesteigung des jugendlichen Esmā'īl Šafavī und seine Ausrufung zum Schah von Iran im Jahre 1501. Zu seinen ersten

SAID AMIR ARJOMAND, „Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: fourteenth to eighteenth centuries A. C.“, Archives européennes de sociologie 20 (1979) 59–109. – JOSEPH ELIASH, „The Ithnā 'asharī-Shī'ī juristic theory of political and legal authority“, Studia Islamica 29 (1969) 17–30. – YANN RICHARD, Le Shi'isme en Iran – Imam et Revolution, Paris 1980.

³ Mehrere Studien von HAMID ALGAR und HENRI CORBIN, ferner: ALESSANDRO BAUSANI, Persia religiosa, Mailand 1959; F. R. C. BAGLEY, „Religion and the State in Modern Iran“, 5e congrès international d'arabisant et d'islamisant (1970) 75–88 und Proceedings of the 6th Congress of Arabic and Islamic Studies (1972) 31–44. – S. A. ARJOMAND, „Shiite Islam and the Revolution in Iran“, Journal of Comparative Politics 16/3 (1981) 293–316. – NIKKI R. KEDDIE, „The Roots of the Ulama's Power in modern Iran“, Studia Islamica 29 (1969) 31–53. – H. R. ROEMER, „Die Islamische Republik Iran auf dem Weg zum Gottesstaat?“, Orient 1980 (Nr. 4) 465–478. – J. ELIASH, „Misconceptions regarding the juridical status of the Iranian 'ulamā'“, IJMES 10 (1979) 9–25. – LEONARD BINDER, „The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran“, Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (ed. G. MAKDISI), Leiden 1965, S. 118–140. – SHAHROUGH AKHAVI, Religion and Politics in Contemporary Iran. Clergy–State Relations in the Pahlavi Period, New York 1980, und viele andere.

Aktionen gehörte die Proklamation der Zwölferschi'a zur Staatsreligion. Als Oberhaupt eines militanten Derwischordens stand er an der Spitze ergebener, kampfbereiter Anhänger, zum großen Teil aus turkmenischen Nomadenstämmen. Der Ordensname wurde als Dynastiebezeichnung übernommen, wir sprechen von dem Staat der Safawiden. Innerhalb weniger Jahre umfaßte er ein Territorium, das die heutigen Grenzen Irans in sich einschloß. Die starken schiitischen Neigungen des Safawidenordens sind auch im Zusammenhang damit zu sehen, daß schon Esmā'īls Vorgänger für sich eine wohl apokryphe 'alīdische Abstammung in Anspruch genommen hatten, und zwar vom siebenten Imam der Zwölferschi'a. Die Frage, in welchem Ausmaß die Bevölkerung Irans auf die Übernahme der Schi'a vorbereitet war, wollen wir hier nicht weiter verfolgen. Die religiöse Rechtsprechung in Iran war bis dahin sunnitisch geprägt gewesen. Die Durchsetzung der Zwölferschi'a bedurfte daher neben dem Import hochgradiger Rechtsgelehrter aus den bisherigen schiitischen Gelehrtenzentren im Irak und im Libanon auch eines straffen, polizeiartig organisierten Apparats, der durch inquisitorische Mittel die Untertanen zum Konfessionswechsel zwang. Die gewaltsame Konversion und die Umstellung der Rechtsnormen wurden im frühen Safawidenstaat einer zentralen Behörde als Hauptaufgabe gestellt, die dieser von seinen sunnitischen Vorläufern in Iran übernommen hatte: der Behörde des bereits erwähnten *şadrs* (*dīvān-e şadārat*). Dieses Amt war mit ziemlicher Sicherheit unter Timur gegen 1380 entstanden. Ihm oblagen die „Förderung des islamischen Glaubens und die Durchsetzung des Religionsgesetzes“, die Repräsentanz „sämtlicher Turbanträger“, die „Verwaltung der frommen Stiftungen und die Sorge für die Instandhaltung der geistlichen und der für karitative Zwecke bestimmten Bauwerke“. Der *şadr* hatte für die Besetzung aller religionsgesetzlichen Ämter, auch der Richter, Sorge zu tragen, er regelte die Rangordnung innerhalb der religiösen Gruppen, die Besoldung von Seyyeds, Scheichen, Richtern, Theologen und Rechtsgelehrten und die funktionale Organisation des gesamten religiösen Lebens. Das Amt des *şadrs* war eines der wichtigsten Elemente der Staatsverwaltung. Dieser Behörde kam demnach für die Unterordnung des religiösen Lebens unter die Dominanz des Staates entscheidende Bedeutung zu⁴.

⁴ GOTTFRIED HERRMANN, „Zur Entstehung des Şadr-Amtes“, Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit (= Beirut Texts and Studies 22),

Die safawidische *şadr*-Behörde war nicht nur als hohes Amt der Zentralverwaltung konzipiert: Den *şadrs* an der Spitze entsprachen Provinzialşadrs; im gleichen Funktionsrahmen waren überdies auf Provinz-, Distrikts- und Städteebene Inhaber des sogenannten *şeyho l-eslām*-Amtes tätig. In der Rechtssprechung unterstanden die örtlichen Richter, die *qāzīs*, jeweils einem *qāzī l-qozāt*, der seinerseits wiederum einem *şeyho l-eslām* oder einem regionalen *şadr*, in letzter Instanz aber dem höchsten Reichs-*şadr* (manchmal gab es deren mehrere) untergeordnet war. Die Kompetenzen innerhalb dieser auf allen Ebenen durchorganisierten *şadr*-Behörde waren undeutlich verteilt. Oft standen ihr – auf Reichsebene – zwei *şadrs* vor, manchmal bei sachlicher, zuweilen bei regionaler Kompetenztrennung. Obliegenheiten der Provinzial-*şadrs* waren von denen eines *şeyho l-eslāms* nicht klar zu unterscheiden. Vom Ende des 16. Jahrhunderts an gingen viele Entscheidungsbereiche von den Reichs-*şadrs* auf mittlere, regionale Ebenen über – üblicherweise zugunsten der Träger des *şeyho l-eslām*-Amtes. Unter ‘Abbās I. verlor der *şadr* viele Tätigkeitsmerkmale zugunsten des *şeyho l-eslāms* der neuen Haupt- und Residenzstadt Isfahan. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts trat den *şadrs* ein weiterer hoher religiöser Beamter zur Seite, der *mollā-bāškī*. Um 1700 übertraf dieser den gleichzeitigen *şadr* an Ansehen ganz erheblich. Die häufigen Kompetenzverschiebungen innerhalb der *şadr*-Behörde dienten wohl der Vermeidung von Machtkonzentration einzelner Persönlichkeiten.

Nach der Durchsetzung der schiitischen Rechtsnormen verlor die *şadr*-Behörde gegen Ende des 16. Jahrhunderts einen wichtigen Aufgabenbereich. Allerdings verblieb ihr die Aufsicht über das gesamte Stiftungswesen, die Verteilung der daraus fließenden Einkünfte und die daraus zu bestreitenden Gehaltszahlungen aller Persönlichkeiten des religiösen Lebens sowie der Bediensteten der religiösen Institutionen. Auch die Rechtssprechung blieb, sofern sie auf der *şarī‘a* beruhte, in der *şadr*-Behörde organisiert. Damit war die feste Einbindung aller Belange des religiösen Lebens in die safawidische Staatsverwaltung gewährlei-

Beirut 1979, S. 278–295. – E. GLASSEN, „Schah Ismā‘īl I. und die Theologen seiner Zeit“, *Der Islam* 48 (1972) 254–268. – ROGER M. SAVORY, „The Principal Offices of the Şafawid State during the Reign of Ismā‘īl I“, *BSOAS* 23 (1960) 91–105 und DERS., „The Principal Offices of the Şafawid State during the Reign of Ṭahmāsp I“, *BSOAS* 24 (1961) 65–85. – MODARRESI-ṬABĀṬABĀṬI, „Mesālḥā-ye şodūr-e Şafavī“, Qom 1353š.

stet, wovon natürlich auch die Theologen betroffen waren; sie zählten genauso wie Richter, Scheichs, Stiftungsbedienstete, Moscheehüter und dergleichen zu dem durch die Organe der *šadr*-Behörde betreuten, entlohnten und überwachten Personenkreis.

Kurioserweise wurden im Verlauf des 17. Jahrhunderts die Organe dieser Behörde auch eingesetzt, als es darum ging, den Einfluß der *šarī'a*-mäßigen Gerichtsbarkeit schrittweise zugunsten der staatlichen, nicht religiösen Jurisprudenz (*orf*) zurückzudrängen. Das betraf vor allem das Straf- und das Verwaltungsrecht. Das Strafrecht ging im 17. Jahrhundert völlig in die Zuständigkeit der (weltlichen) Behörde des *dīvān-begī* über; im Rahmen der Rechtspflege durch ihn verblieben den *šadrs* und ihren Vertretern nur mehr repräsentative Funktionen. Noch deutlicher ist der Positionsverlust der religiösen Rechtsgelehrten im verwaltungsrechtlichen Bereich: Seit der Mongolenzeit war die Finanzverwaltung Persiens auf der Basis besonders vieler mit der *šarī'a* unvereinbarer Normen geregelt. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts war die Kritik dieser unislamischen Steuer- und Grundherrschaftsregelung ein wichtiges Thema der persischen Theologen. Immer wieder verlangten sie von den Herrschern, von den verwerflichen, allerdings für den Staat lukrativen Einkommensquellen zugunsten „islamischer“ Modelle abzurücken. Ungeachtet des hohen Ansehens der Theologen, vor allem einiger *moftaheds* im 17. Jahrhundert, verstummte diese Kritik nach 1600 weitgehend. Bis dahin war es auch üblich gewesen, daß der Staat sich stets darum bemüht hatte, den religionswidrigen, fiskalischen Normen wenigstens nach außen hin einen islamischen Mantel umzuhängen. Diese Tendenzen treten nach 1600 gleichfalls in den Hintergrund. Unter 'Abbās I. und seinen Nachfolgern bestand offenbar keine Notwendigkeit mehr, die „Islamität“ der Finanzverwaltung nach außen hin zu bekunden – wohl deshalb, weil diesbezügliche Kritiken seitens der Theologen ausblieben. Darüber hinaus fanden die Theologen im 17. und frühen 18. Jahrhundert überhaupt nichts mehr dabei, ihren eigenen Unterhalt und denjenigen religiöser Institutionen aus dem Aufkommen explizit *šarī'a*-widriger Einnahmequellen finanziert zu wissen. Dieser Zustand war für den späten Safawidenstaat charakteristisch, im krasen Gegensatz zu früheren Verhältnissen⁵.

⁵ JEAN AUBIN, „La politique religieuse des Safavides“, Le Shi'isme imamite, Paris 1970. – LAMBTON, Landlord and Peasant in Persia, London 1969,

Die persischen Theologen der Safawidenzeit, auch die hochangesehenen *moftaheds*, waren mithin stets der Kontrolle und Finanzierung durch die staatliche Behörde des *šadrs* ausgesetzt, ob sie wollten oder nicht. Es gibt aus allen Zeiten der Safawidenherrschaft Berichte über den großen Einfluß einzelner *moftaheds*, seien sie Gegner jeweiliger *šadrs* gewesen oder selbst Würdenträger im Rahmen dieser Behörde (oder beides). Dabei ist stets zu bedenken, daß auch die prominentesten *moftaheds* – wenigstens in materieller Hinsicht – von der *šadr*-Behörde abhängen. Es gab immer wieder *moftaheds*, die unverblümt ihren Anspruch auf die Führung der Gläubigen anmeldeten. Sie genossen höchste Verehrung, galten zuzeiten dem einfachen Volk als ebenso sündenfrei wie die Imame selbst und wurden in mehreren Fällen sogar von den Schahs als spirituelle Führer anerkannt. Nichtsdestoweniger waren diese *moftaheds* wie die anderen Gottesgelehrten safawidische Staatstheologen. Es ist kein Versuch eines *moftaheds* der Safawidenzeit bekannt, die organisatorische Struktur der staatlichen Institution des *šadrs* zu transformieren. Dieser offenkundige Verzicht der *moftaheds* auf die Institutionalisierung ihrer Herrschaftsansprüche wird oft mit zwei Tatsachen erklärt: Zum einen galten die safawidischen Herrscher als leibliche Nachkommen des siebenten Imams, woraus sie ihrerseits einen gewissen Anspruch auf Sachwalterschaft des Verborgenen Imams ableiteten, was die *moftaheds* in der safawidischen Spätzeit allerdings zurückwiesen. Ferner wird die hohe materielle Förderung der religiösen Stände hervorgehoben, durch die der Safawidenstaat sich gewissermaßen die politische Zurückhaltung der *moftaheds* und ihrer Anhängerschaft erkaufte. Das trifft allenfalls bedingt zu. Gerade durch die Regelung ihrer materiellen Versorgung waren die hohen Theologen in die Behörde des *šadrs* institutionell fest eingebunden. Die Realisierung des politischen Machtanspruchs der *moftaheds* hätte nicht mehr und nicht weniger als eine Umkrepelung einer der wichtigsten Institutionen des safawidischen Staates bedeutet, mit Auswirkungen auf die weltliche Gerichtsbarkeit und sogar die Finanzverwaltung. Die politische Zurückhaltung der *moftaheds*, ihr Zögern vor einer derartigen revolutionären Änderung der Staatsstruktur ist darauf zurückzuführen.

S. 121f. – B. G. FRAGNER, „Economic and Trade Affairs from the Mid-Fourteenth Century to the End of the Safavids“, The Cambridge History of Iran, vol. 6 (vorauss. 1983 oder 1984).

ren, daß die jeweiligen Machtverhältnisse offenbar stets zugunsten der Erhaltung dieser Struktur ausschlugen. Die Behörde des *şadr*s mit ihrer horizontalen und vertikalen Schichtung verhinderte bis zum Ende der Safawidenära einen Interessenszusammenschluß der persischen *'olamā'* zu einer einheitlichen Macht. Sie blieben nicht zuletzt durch das Wirken dieser Institution politisch uneins und gespalten, ungeachtet des beachtlichen Einflusses, den manche *moğtaheds* ausüben mochten.

Andererseits waren durch die Proklamation der Zwölferschi'a als Staatsreligion zum ersten Mal Bedingungen gegeben, in denen die schiitischen Theologen nicht mehr zuvörderst die Behütung ihrer minoritären Gemeinde innerhalb eines sunnitischen Staats- und Machtapparats im Auge haben mußten. Schon wenige Jahrzehnte nach dem safawidischen Machtantritt fand sich ein Theologe, der die Grundzüge der Theorie vom politischen Machtanspruch der *moğtaheds* deutlich formulierte: 'Alī b. 'Abd al-'Ālī al-Karakī al-Meysī, der die Beinamen „*moğtahed* der Zeit“ (*moğtahed-e zamānī*) und „Siegel der *moğtaheds*“ führte. Aber er bewirkte damit keinerlei Veränderung der Herrschaftsstruktur.

III.

Die für den späten Safawidenstaat typische Zurückdrängung des religiösen Sektors erreichte nach dem Untergang dieser Dynastie unter dem kriegereichen Afšāriden Nāder Šāh (1736–1747) ihren Höhepunkt. Hier ist nicht der Ort, auf Nāders innere und auswärtige Religionspolitik einzugehen. Im generellen läßt sich seine Innenpolitik als theologenfeindlich, ja antischiitisch bezeichnen, wofür eine bedeutende Aktion spricht: die Säkularisierung des größten Teils des sehr umfangreichen *vaqf*-Besitzes, also der religiösen Stiftungen, zugunsten des Staates bzw. des Herrschers. Durch diesen harten Schlag gegen den Theologenstand wurden erhebliche Mittel für Nāders aufwendige militärische Operationen freigesetzt. Damit war die letzte wichtige Kompetenz der *şadr*-Behörde hinfällig geworden. Folgerichtig wurde das Amt aufgelöst, der letzte *şadr* wurde sozusagen zwangspensioniert⁶.

Nāders brutale Gewaltherrschaft war nicht imstande, dem durch den Untergang der Safawiden eingeleiteten Zerfall der staatlichen

⁶ LAMBTON, Landlord, S. 131. – L. LOCKHARD, Nadir Shah, London 1938.

Macht in Persien entgegenzuwirken. Nach seinem Tod (1747) zerbrach alsbald sein Reich, und die darauffolgenden Jahrzehnte waren durch die Rivalität instabiler Regionalmächte gekennzeichnet. Um 1775 gelang es einem Führer der Qāğāren, eines turkmenischen Nomadenstammes, die Vorherrschaft in Iran zu erringen. Seine Dynastie führte den Stammesnamen – Qāğāren – als Selbstbezeichnung und herrschte das gesamte 19. Jahrhundert hindurch bis zu ihrer Ablösung durch das Regime Pahlavī (1925), in den letzten Jahren allerdings nur mehr nominell.

Das Staatswesen der Qāğāren entbehrte von Anbeginn einer augenfälligen Eigenschaft des versunkenen Safawidenreiches: der zentralistischen Verwaltungsstruktur. Der Abbau des früheren Zentralismus ist mit vielen Faktoren in Zusammenhang zu bringen, natürlich auch mit dem Niedergang der hochentwickelten persischen Bürokratie nach dem Sturz der Safawiden. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts gab es offenbar zu wenige professionelle Bürokraten, als daß sie zu den tribal bestimmten Herrschaftsvorstellungen der qāğārischen Führer ein Gegengewicht hätten bilden können. Die absolute Herrschaft der qāğārischen Schahs stützte sich weder auf eine effiziente Bürokratie noch auf eine schlagkräftige Militärmacht. Weder die eine noch die andere war im Persien des 19. Jahrhunderts nennenswert anzutreffen, sie wirkten im Vergleich mit ihren safawidischen Vorläufern wie eine dürftige Farce. Worauf gründete sich aber sonst die Macht der Qāğārenschahs, die ja immerhin etwa anderthalb Jahrhunderte in Iran herrschten?

Ein Blick auf die qāğārische Gesellschaft verhilft uns zur Antwort auf diese Frage. Die in vormodernen Gesellschaften oft anzutreffende Fragmentierung in zahllose kleine, voneinander isolierte oder einander entgegengesetzte, zuweilen in heftiger Rivalität befindliche Gruppen erreichte im Persien des 19. Jahrhunderts ein unerhörtes Ausmaß⁷. Darunter gab es feststellbare ökonomische Interessensgemeinschaften, zum guten Teil aber auch außerökonomisch bestimmte „Wir-Grup-

⁷ ERVAND ABRAHAMIAN, „Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran“, *IJMES* 5 (1974) 3–31. – LAMBTON, „Persian Society under the Qājārs“, *Journal of the Royal Asian Society* 48 (1961) 123–139. – AHMAD ASHRAF, „Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran“, *Studies in the Economic History of the Middle East* (ed. M. A. Cook), London 1970, S. 308–332. – LAMBTON, „The Tribal Resurgence and the Decline of the Bureaucracy in the Eighteenth Century“, *Studies in 18th Century Islamic History* (ed. T. NAFF and R. OWEN), London–Amsterdam 1977, S. 108–129.

pen“, oft mit bizarr anmutenden, irrationalen Distinktionen. Eine knappe Skizze der gesellschaftlichen Zusammensetzung persischer Städte soll diesen Sachverhalt verdeutlichen:

Die durchschnittlichen größeren Städte fielen zunächst durch die deutliche Gliederung ihrer Bevölkerung nach Zugehörigkeit zu einzelnen Stadtvierteln auf. Darüber hinaus galten die Berufskorporationen als wichtige Kategorie zur Bestimmung des Individuums, ferner Verwandtschaftsbeziehungen und die Zugehörigkeit zu einer der beiden damals überall in Persien anzutreffenden Faktionen der Ne'matīs und der Heydarīs⁸. Ihrer ursprünglichen, religiösen Unterscheidungskriterien war sich kaum mehr jemand bewußt; nichtsdestoweniger boten sie den Hintergrund für fanatische und blutige Gruppenpolarisierungen, in unseren Breiten neueren Entwicklungen des Verhaltens engagierter Anhänger von Fußballklubs vergleichbar. Es gab auch religiöse Parteiungen, zum Beispiel in Kermān die Šeyhīs und Bālāsārīs. Einzelne Stadtviertel wiesen auch ethnische oder linguistische Unterscheidungen auf. Manchmal deckten sich Stadtviertel- und Faktions-Zugehörigkeit. Die Stadtviertel waren mit den wichtigen Einrichtungen des städtischen Gemeinschaftslebens ausgestattet. Die Einbindung des einzelnen in administrative Strukturen erfolgte meistens über die berufsständischen Korporationen, in denen es auch wiederum Parteiungen gemäß Viertel-, Faktions- und sonstiger Gruppenzugehörigkeit gab. In allen Städten bestand eine korporierte, quasi lumpenproletarische, männerbündlerische Subkultur, die sogenannten *lūtīs*⁹, die sich in den Stadtvierteln und Faktionen aus Jugendlichen und Junggesellen rekrutierten und ihr rauhbeiniges Gemeinschaftsleben in fortwährenden Gruppenkämpfen, Mutproben und Gewaltakten bis hin zu kriminellen Handlungen verwirklichten. Die Konfrontation der verschiedenen Religionsgemeinschaften, oft durch Berufe, Wohnviertel, ethnisch oder sprachlich zusätzlich gekennzeichnet, ist nicht zu vergessen: Der schi'itischen Mehrheit standen regional unterschiedlich Sunniten, Zoroastrier, Ahl-e Haqq, Bahā'īs, Juden, armenische und andere Christen

⁸ HOSSEIN MIRJAFARI, „The Haydarī-Ni'matī Conflicts in Iran“, *Iranian Studies* 12/3-4 (1979) 135-162. Dazu eine Bemerkung von S. A. ARJOMAND in *Iranian Studies* 14/1-2 (1981) 128-131.

⁹ WILLEM M. FLOOR, „The Political Role of the Lutis in Iran“, *Modern Iran - The Dialectics of Continuity and Change* (ed. M. E. BONINE and N. R. KEDDIE), Albany (N. Y.) 1981, S. 83-95.

gegenüber, mit eigener Verwaltung und einem ausgeprägten Gruppenzugehörigkeitsgefühl. Dieses Gruppengefühl kennzeichnete das gesamte städtische Sozialleben, zusammen mit starker Gruppenisolation und Gruppenkonfrontation auf engem Raum, bei Brachliegen der ungehinderten Kommunikation.

Im Maßstab des ganzen Landes bot die Gesellschaft ein gleich strukturiertes Bild. Die Städte waren voneinander isoliert, der interurbane Handel lag in der Qāğärenzeit darnieder, Straßenverbindungen waren spärlich und unsicher. Die Dörfer waren im allgemeinen von der Außenwelt abgeschlossen. Die ethnisch differenzierten, meist nomadischen Stämme bildeten autonome, militarisierte Staaten im Staat. Vor uns erhebt sich das Bild einer atomisierten, diversifizierten, unkommunikativen Gesellschaft.

VI.

Diese Gesellschaftsstruktur bestand im Ansatz schon seit alters her und wäre hier nicht der Erwähnung wert, wenn nicht das System der qāğärischen Machtausübung ganz besonders dieser fragmentierten Sozialstruktur angepaßt gewesen wäre. Sie beruhte auf dem generellen Kommunikationsmangel, der Isolation und den Konfrontationen der Gruppen. Der safawidische Zentralstaat war im allgemeinen bestrebt gewesen, einer ähnlich gegliederten Gesellschaft die bürokratischen und militärischen Apparate von Staat und Krone überzustülpen und die Gesellschaft an diese Apparate anzupassen. Die Qāğären verzichteten weitgehend auf den Staatsapparat: Die Macht des Schahs verdünnte sich schon unweit der Hauptstadt (seit dem späten 18. Jahrhundert Teheran); Provinzstatthalter und Stammesführer herrschten autonom. Die Autorität des Schahs und der meist prinzlichen Statthalter hatte eine Stütze in dem einer Hausmacht gleichenden Stamm Qāğār. Im übrigen beruhte sie auf dem permanenten Ausspielen der zahlreichen Gruppen gegeneinander, auf der Fähigkeit der Machthaber, gleichzeitig als Schiedsrichter zwischen den Gruppen und als Schutzherr der Gruppen aufzutreten. Die patrimoniale Position des Herrschers wurde von den einzelnen Gruppen kaum als übergreifendes Band der Gemeinsamkeit empfunden, sondern als exklusives, gruppenspezifisches Verhältnis. Die Verwirklichung der Herrschaft erfolgte über mehr als ein Jahr-

hundert hinweg kaum durch aktive, bestimmende Machtausübung, vielmehr durch eine Abfolge raffinierter, politischer Balanceakte und durch das equilibristische Lavieren zwischen Erteilung und Entzug herrscherlicher Gunsterweise. Es ist hier nicht der Platz, die Geschichte Persiens, auch den Zugriff westlicher Mächte auf das Land, vor dem Hintergrund dieses gesellschaftspolitischen Tableaus zu entwickeln – so faszinierend eine solche Betrachtung auch wäre. Ich wollte nur mit der Skizze der dezentralisierten persischen Gesellschaft des späten 18. und 19. Jahrhunderts verständlich machen, warum die qāğārische Administration von der Installierung einer zentralen Verwaltung des religiösen Lebens wie der seinerzeitigen safawidischen *sadr*-Behörde abgesehen hatte. Der Qāğärenstaat beschränkte sich darauf, auf örtlicher, meist städtischer Ebene religiöse Funktionäre der mittleren Rangstufe einzusetzen: den *seyho l-eslām*, den *emām-e ħom'ū* (Vorbeter an der örtlichen Freitagsmoschee) und den *motavallī-bāšī*, der für die Abwicklung der lokalen Stiftungsangelegenheiten zuständig war.

In einem Vergleich der Angaben zweier berühmter Staatshandbücher aus der späten Safawidenzeit, des *Tazkerato l-molūk* und des *Dastūro l-molūk*, mit denen eines Leitfadens für Titulaturen und Rangfolgen der Würdenträger des Qāğärenstaates aus dem Jahre 1863 kommen die Unterschiede in der Organisation des religiösen Lebens in den beiden Staaten sehr schön zum Ausdruck¹⁰. In allen drei Werken werden die hohen religiösen Würdenträger vor den Inhabern von anderen Staats- und Hofämtern aufgeführt. Die beiden spätsafawidischen Handbücher vermitteln uns aus dem frühen 18. Jahrhundert das bereits vertraute Bild: Als höchst angesehener staatlicher Repräsentant der Religion galt der erst unter dem letzten Safawidenschah Solţān-Ĥoseyn geschaffene *mollā-bāšī*. Er galt als zuständig für theologische Fragen und solche des religiösen Rechts, seine Bedeutung für den religiösen

¹⁰ Tadhkirat al-Mulūk. A Manual of Şafavid Administration (circa 1137/1725), translated and explained by V. MINORSKY, GMS, N. S. 16, London 1943. *Dastūro l-molūk-e Mīrzā Rafīā, ba-kūšeš-e M. T. DĀNEŠ-PAZŪH* (zamīmā-ye šomārā-ye 5 va 6-e sāl-e 16-e mağallā-ye dāneškadā-ye adabīyāt va 'olūm-ensānī-ye dānešgāh-e Tehrān 1347š.). „Tašhīš va tarqīm-e alqāb ke ba-dastūr-e Nāsero d-Dīn Šāh dar sāl-e 1279 dastūro l'amal va ċāp šodā ast“, Farhang-e Irān-zamīn 19 (1352š.) S. 49–61 (eingeleitet von IRĀĢ AFŠĀR). Eine Auswertung des letztgenannten Leitfadens findet sich bei: AHMAD ASHRAF, „The Roots of Emerging Dual Class Structure in Nineteenth-Century Iran“, *Iranian Studies* 14/1–2 (1981) 5–27.

Unterricht bezog sich vor allem auf, wie wir heute sagen würden, Probleme der „Lehrinhalte“. Fragen der Stellenbesetzung und Berufung renommierter Gottesgelehrter für religiöse Hochschulen fielen in seine Kompetenz, insbesondere die Beurteilung der wissenschaftlichen und pädagogischen Qualität von in Betracht kommenden Persönlichkeiten. Ungeachtet seines hohen Ansehens verfügte er aber über keine eigene Kanzlei.

Auf ihn folgten die beiden *šads* für Staats- und Krongutsangelegenheiten, deren Behörde (*dīvān-e šadārat*) für organisatorische und finanzielle Fragen des religiösen Lebens zuständig waren. Die frommen Stiftungen unterstanden ihnen. Unter ihrer Leitung wurden nach wie vor die Besoldungs- und Einstellungsfragen religiöser Persönlichkeiten verwaltet und geregelt. Das spätsafawidische *šadr*-Amt nahm gewissermaßen die Personal- und Finanzverwaltung des religiösen Lebens wahr.

Dem *šadr* für Krongutsangelegenheiten unterstanden die im *Daštūro l-molūk* angeführten Verwalter der Stiftungsbetriebe (*motavallī*) der fünf meistverehrten Heiligtümer des Landes.

Der *šarī'a*-mäßigen Rechtssprechung des ganzen Landes stand der *šeyho l-eslām* der Hauptstadt Isfahan vor. Ihm waren untergeben der *qāzī* von Isfahan und der Heeresrichter. In den Provinzstädten tätige Träger des *šeyho l-eslām*-Amtes waren vom Isfahaner *šeyho l-eslām* lose abhängig. Die örtlichen *qāzīs* verhielten sich zu ihnen analog dem diesbezüglichen Verhältnis in der Hauptstadt. Von *moftaheds* ist in beiden Handbüchern keine Rede.

Völlig anders sah die Rangordnung der durch den Staat ernannten oder bestätigten religiösen Würdenträger Persiens um 1860 aus: Als ranghöchstes Amt galt der *emām-e ġom'ā*, der Vorsteher in der Freitagsmoschee der jeweiligen großen Stadt. Seine Träger repräsentierten allerdings nur das religiöse Leben der Residenz- und Provinzstädte und ihrer Umgebung. Die *emāmhā-ye ġom'ā* repräsentierten auf Provinzniveau gewissermaßen diejenigen Funktionen, die dem *mollā-bāšī* ehemals auf gesamtstaatlicher Ebene zugekommen waren.

Ihnen folgten die Träger des gleichfalls lokalen *šeyho l-eslām*-Amtes in zwei Rangstufen sowie die örtlichen religiösen Richter (*qāzī*). Diese Beschränkung entsprach der noch geringer gewordenen Bedeutung der *šarī'a*-mäßigen Rechtssprechung im 19. Jahrhundert.

Neu erscheint uns eine ganze Garnitur von religiösen Hofwürdenträgern, die, nach ihren Titulaturen zu schließen, direkt als Höflinge

bestallt worden waren, etwa der Hofprediger (*ḥaṭīb-e darbār*). Auch Derwisch-Scheichs gehörten zu den staatlich bestätigten Würdenträgern. Die Verwalter der renommierten Stiftungen (*motavallīs*) bei den Safawiden dem *ṣadr* unterstellt, treten nunmehr als autonome, keiner höheren Instanz zugeordnete Funktionäre auf. Hingegen repräsentieren unter den Qāğären die Vorsteher besonders prominenter örtlicher Stiftungen (die *motavallī-bāšīs*) die anderen Stiftungsverwalter in lokalem, allenfalls regionalem Rahmen.

Daraus wird deutlich, daß der qāğärische Staat auf eine umfassende staatliche Kontrolle der Geistlichen durch eine Zentralbehörde verzichtet hatte. Dieser Verzicht auf eine zentrale staatliche Organisation des religiösen Lebens kann uns nicht sonderlich verwundern, wenn wir uns die vorhin skizzierte Struktur des Qāğärenstaates in Erinnerung rufen. In ihm gab es über lange Zeit so gut wie keine zentrale Institution, vom Schah einmal abgesehen. Warum sollte ausgerechnet die zentralisierte Behörde des vormaligen *ṣadr*s, unter welcher Bezeichnung auch immer, weiter beibehalten werden?

V.

Ungeachtet dieser Entwicklung bestanden das Ansehen und die Gefolgschaft, die die Gottesgelehrten seit alters her genossen hatten, weiter, genauso wie ihr Anspruch auf allgemeine Autorität. Im religiösen Sektor der qāğärischen Gesellschaft bestand daher nunmehr ein Machtvakuum, das aufzufüllen sich niemand anderer als die *moftaheds* unverzüglich anschickten. Unser Leitfaden für formelle Anreden von 1863 dient uns auch dafür als Beleg: Der allerhöchste Rang im Lande kommt dort der Gesamtheit der *moftaheds* zu, oder, wie es dort formuliert ist, den „herausragenden Gottesgelehrten und allerehrwürdigsten *moftaheds*, den Herren des Bittgebets (für das Wohl des Herrschers), die über die Verleihung eines Amtes oder eines Amtstitels von seiten des Staates erhaben sind“. Die prunkvollen, allein ihnen vorbehaltenen Anreden sind für fünf Ränge von *moftaheds* konzipiert, deren Angehörige das exklusive Führungsgremium des religiösen Lebens in Persien bildeten, und zwar außerhalb des Staatsapparats, ohne staatliche Mitwirkung.

Wie hatte sich der Stand der *moftaheds* vom Untergang der Safawiden bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt?

Das Amt des *šads* war unter Nāder Šāh abgeschafft worden, und die Würde des *mollā-bāšī*, der ohnehin hauptsächlich repräsentative Funktionen innegehabt hatte, war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts abgekommen. In dem einzigen darauffolgenden, gefestigten persischen Staatswesen vor den Qāğären, dem des *vakīls* Karīm-Ḥān Zand (herrschte 1750–1779), war Nāders theologenfeindliche Politik in mancher Hinsicht fortgesetzt worden. Ohne in Nāders antischi'itische Exzesse zu verfallen, kam es unter Karīm-Ḥān zu keiner Wiederholung der zentralen religiösen Institutionen. Die von Nāder zerstörten religiösen Stiftungen erlebten unter Karīm-Ḥān ein gewisses Maß an Konsolidierung, die Verwalter der größten *ouqāf* wurden vom Herrscher ernannt. Im übrigen dachte Karīm-Ḥān nicht an eine Zentralbehörde für religiöse Belange. Theologen und religiöse Funktionäre dürften gehofft haben, der *vakīl* werde nach safawidischem Vorbild einen Verwaltungs- und Versorgungsapparat für 'ulamā' und *mollās* einrichten; sie wurden jedoch enttäuscht. Ein zeitgenössischer Beobachter legte Karīm-Ḥān die ernüchternden Worte in den Mund: „Wir sind Sachwalter des iranischen Staates. Wir haben keine Mittel, um sie den *mollās* und Theologiestudenten zukommen zu lassen... Die Staatseinnahmen brauchen wir (vielmehr) zur Ausrüstung eines starken Heeres und für die Sicherung der Grenzen.“ Einem angesehenen Theologen, der Klage geführt hatte, er müsse seinen Lebensunterhalt durch das Annähen von Knöpfen verdienen, soll er erwidert haben, die Propheten und alle anderen heiligmäßigen Persönlichkeiten hätten sich stets durch Ausübung profaner Berufe ernährt. Im späteren 19. Jahrhundert dürfte sich die Erkenntnis unter den Theologen durchgesetzt haben, daß mit einer Regelung ihrer materiellen und institutionellen Verhältnisse nach safawidischer Art auf absehbare Zeit nicht mehr zu rechnen war¹¹.

Zu eben jener Zeit fand unter den hohen schi'itischen Gelehrten eine theologische Auseinandersetzung statt, deren Ausgang den *mojtaheds*

¹¹ *mollā-bāšīs* wurden als gesamtstaatliche Repräsentanten der religiösen Funktionsträger (*ahl-e amā'em*), nicht jedoch als Vorsteher einer Behörde, noch von Nāder-Šāh sowie von 'Alī-Mardān-Ḥān Baḥtyār ernannt. Karīm-Ḥān verzichtete hingegen auf die Bestallung eines *mollā-bāšīs*. Über den Niedergang dieser Würde s. S. A. ARJOMAND, „Religion, Political Action...“. – JOHN R. PERRY, Karim Khan Zand. A History of Iran 1747–1779, Chicago 1979, S. 220. – MOḤAMMAD HÄŞEM AŞAF ROSTAMO L-ḤOKAMĀ', Rostamo t-tavārīḥ (hrsg. M. Mošīrī), Teheran 1348š., S. 309.

ein theoretisches Instrument dafür bieten sollte, mit der völlig veränderten Lage ihres Standes fertig zu werden. Ich meine den Disput zwischen den Schulen der *oṣūlīs* und der *aḥbārīs*. Theologischer Gehalt und politische Implikationen dieses Disputs haben die Aufmerksamkeit vieler Islamwissenschaftler auf sich gezogen. Es liegt nahe, die Konfrontation der *oṣūlīs* mit den *aḥbārīs* auch im Zusammenhang mit den institutionellen Veränderungen im religiösen Leben nach dem Untergang der Safawiden zu betrachten. Worum ging es bei diesem Streit? Ich resümiere so kurz wie möglich: Die *oṣūlīs* verteidigten das Prinzip der Anwendung der Vernunft in der Rechtsfindung, die *aḥbārīs* wollten demgegenüber ausschließlich die Überlieferungen des Propheten und der ersten elf Imame gelten lassen. Der jahrhundertealte, aber jetzt zugespitzte Streit entzündete sich an dem von den *oṣūlīs* vorgetragenen Konzept von der konkreten politischen Rolle der *moḡtaheds*, das frühere diesbezügliche Vorstellungen schärfer formulierte. Dieses Konzept, gegen den Widerstand der *aḥbārīs* schließlich durchgesetzt, bewirkte eine erhebliche Stärkung der Autorität der *moḡtaheds* bei den Gläubigen. Angesichts der verlorengegangenen Zentralverwaltung hatte der durch den Sieg der *oṣūlīs* über die *aḥbārīs* gegebene Autoritätszuwachs der *moḡtaheds*, die keinerlei Bindung mehr an den Staat hatten, unmittelbare und eminente Bedeutung für die weiteren politischen Verhältnisse in Persien.

Worin bestand der Autoritätszuwachs der *moḡtaheds*? Die *oṣūlīs*, ihnen voran der *moḡtahed* Āqā Moḡammad Bāqer Behbehānī (1705–1803), präzisierten die bisherigen Konzeptionen von der Bedeutung der *moḡtaheds* in dem Sinn des erwähnten frühsafawidischen al-Karakī.

Die *moḡtaheds* wurden in allen Fragen der Religionsausübung als Sachwalter des Verborgenen Imams (*nā'ebō l-emām*) im jeweiligen Zeitalter bekräftigt, ohne allerdings als unfehlbar zu gelten. Für die einfachen Gläubigen wurde die Pflicht postuliert, diesen vorbildhaften *moḡtaheds* durch „Nachahmung“ (*taqlīd*) zu folgen. Jeder Gläubige hatte sich einem zeitgenössischen *moḡtahed* anzuschließen, Nachahmung eines gestorbenen *moḡtaheds*, mochte er noch so angesehen gewesen sein (*taqlīd al-mayyit*), war unrecht und verpönt. Vorbild sollte derjenige *moḡtahed* sein, der seitens der Gläubigen, möglichst gemeinsam, als der gelehrteste und gerechteste seines Zeitalters erkannt worden war. In diesem Streben nach im Idealfall einem einzigen, einhellig anerkannten

höchsten *moftahed* ist eine Tendenz zur Hierarchisierung der *moftaheds* zu erkennen. Die Durchsetzung der Lehre der *oşūlīs*, die um die Wende zum 19. Jahrhundert in vollem Gang war, hatte zur Konsequenz die theoretische Institutionalisierung einer außerstaatlichen, höchsten Autorität für die imamitische Bevölkerung Irans, eine Autorität in allen religiösen Fragen, also auch in der Wahrung der politischen Legitimität des Zwölften Imams und seiner Sachwalter gegenüber dem weltlichen Herrscher. Sir John Malcolm schildert diese Autorität um 1815 idealtypisch wie folgt:

„Es ist nicht leicht, Personen zu beschreiben, die kein Amt innehaben, nicht ernannt werden, keine festgelegten Pflichten haben, aber dennoch ob ihrer hohen Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit in stiller, einmütiger Übereinkunft von den Bewohnern des Landes, in dem sie leben, als ihre religiösen Führer und ihre Beschützer gegen die Gewalt und Unterdrückung ihrer Herrscher anerkannt werden...“

Als Bezeichnung für den Träger dieser neuen Institution eines *moftaheds* als verbindliches Vorbild für die Zwölferschīiten bürgerte sich der Terminus *marǧa'e taqlīd* (Vorbild oder Quelle der Nachahmung) ein¹².

VI.

Durch die Anerkennung der neuen Doktrin stellten die *'olamā'* und ihre Anhängerschaft nunmehr ein beachtliches gesellschaftspolitisches Potential dar. Das Konzept vom *marǧa'e taqlīd* lieferte die Voraussetzung für eine weithin respektierte, nicht-staatliche Institution, die den Ausbau einer zentralen, vielleicht sogar der einzigen zentralen Autorität im qāǧārischen Herrschaftsbereich ermöglichte. Mithin war dem auf

¹² HAMID ALGAR, *Religion and State in Iran 1785–1906*, Berkeley–Los Angeles 1969, S. 33ff. – GIANROBERTO SCARCIA, „Intorno alle controversie tra Aḥbārī e Uşūlī presso gli Imāmīti di Persia“, *RSO* 33 (1960) 211–250. – DERSELBE, „Shī'ism and Iran in the Eighteenth Century“, *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (ed. NAFF and OWEN), S. 288–303. – S. A. ARJOMAND, „The Shī'ite Hierocracy and the State in Pre-modern Iran: 1785–1890“, *European Journal of Sociology* 22 (1981) 40–78. – SIR JOHN MALCOLM, *History of Persia II*, London 1815, S. 443. – C. FRANK, „Über den schiitischen Mudschahid“, *Islamica* 2 (1926) 176–192. – BINDER, „The Proofs of Islam“.

gesellschaftlicher Desintegration aufgebauten Herrschaftssystem der Qāğären eine integrative Gegenmacht erwachsen.

Um 1800 dürfte es in Persien insgesamt nur etwa fünf *moftaheds* gegeben haben. Angesichts der Bedeutung, die diesem Stand für das religiöse Leben fortan zuwuchs, gewann in der Folge die „Karriere“ eines *moftaheds* stark an Attraktivität. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es in allen mittleren und größeren Städten Persiens mehrere *moftaheds*, manche von beachtlicher regionaler Bedeutung. Ihre Anzahl war zu jener Zeit längst mindestens dreistellig geworden. Sie etablierten sich auf den meisten Ebenen der iranischen Gesellschaft. So ist auch zu verstehen, daß in dem erwähnten Leitfaden für Titulaturen von 1863 fünf Ränge von *moftaheds* unterschieden werden. Die angesehensten waren natürlich die *marāḡe'-e taqlīd*, die „Vorbilder der Nachahmung“. Den Idealfall eines einzigen *marḡa'*, eines *marḡa'-e moṭlaq*, hat zum ersten Mal Šeyḡ Mortazā al-Anṣārī dargestellt (gest. 1864), der allerdings, wie viele andere hohe *moftaheds*, in Nağaf, also im damals osmanischen Irak residierte. Gleichfalls hochangesehene *moftaheds* von überregionaler Bedeutung residierten dazumal üblicherweise auch in Isfahan, in Teheran und Qom. Ungeachtet der Autorität eines einzigen oder mehrerer *marāḡe'* kann man aber nicht von einem hierarchischen Apparat der anderen *moftaheds* im Sinne von vertikaler Abhängigkeit sprechen. Ihre Bedeutung war vor allem durch ihre regionale Anhängerschaft bestimmt. Viele waren gleichzeitig Träger „staatlicher“ Religionsämter (z. B. *emām-e ḡom'ū* oder *šeyḡo l-eslām*), sie bemühten sich um verstärkten Zugriff auf die finanziellen Ressourcen, die aus den Stiftungsgütern flossen, wußten darüber hinaus auch ihre Anhänger zur Ablieferung frommer Abgaben zu motivieren, vor allem der kanonischen Almosensteuer (*zakāt*) und des *ḡoms*, des fünften Teils des jährlichen Reinertrags jeglicher Erwerbstätigkeit¹⁸. Viele *moftaheds* des späten 19. Jahrhunderts dürften es zu beachtlichem Besitz gebracht haben, hauptsächlich durch Landerwerb und Spekulationsgeschäfte. Gesellschaftliches Ansehen scheint in solchen Fällen in wachsendes Vermögen umgemünzt worden zu sein. Sie kümmerten sich um alle örtlichen religiösen Einrichtungen, unterhielten eine Art Gemeindeleben und fungierten als lokale Führer und

¹⁸ A. SACHEDINA, „Al-Khums: The Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System“, *Journal of Near Eastern Studies* 39/4 (1980) 275–289.

Sprecher der Bevölkerung, oft in Konfrontation, in vielen Fällen aber auch in Kooperation mit den Vertretern der Staatsmacht. Viele lokale *mojtaheds* unterhielten auch Privatmilizen in Form von besoldeten Schlägertrupps, die aus den schon erwähnten, subkulturellen *lūṭīs* rekrutiert worden waren. Gleichzeitig hielten sie in der Bevölkerung die allgemeine Ergebenheit für die hohen Autoritäten, die *marāḡe 'e taqlīd*, wach¹⁴.

In politischer Hinsicht waren keineswegs alle *mojtaheds* erklärte Gegner des Staates, aber es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß sie immer wieder in das politische Leben eingriffen und dabei, dank ihrer ergebene Anhängerschaft, öfters erfolgreich abschnitten. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts verschärfte sich diese Konfrontation zwischen *mojtaheds* und dem Staatsapparat insbesondere auch an Fragen des Übergreifß westlicher Mächte in das innere Geschehen Persiens, wobei Hof und Staat im allgemeinen mit guten Argumenten des Verrats nationaler Interessen bezichtigt wurden.

Die unter maßgeblicher Beteiligung einiger *mojtaheds* siegreiche persische Revolution von 1905 und 1906 war ein vorläufiger Höhepunkt zahlreicher politischer Aktionen, in denen die *mojtaheds* ihre integrative Rolle als „Volksführer“ gegen die absolutistische Herrschaft erfolgreich praktiziert hatten. Als ihren einstweiligen Triumph zu Beginn des 20. Jahrhunderts kann man die Tatsache beurteilen, daß in der damaligen iranischen Verfassung die Mitwirkung von Fachleuten des religiösen Rechts in der Gesetzgebung verankert wurde¹⁵.

In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts ging die Qāḡārenherrschaft zu Ende. Der Aufstieg der *mojtaheds* hatte sich in dieser Ära zum guten Teil in der Auseinandersetzung mit den Herrschenden vollzogen, an deren Niedergang die hohen Theologen und ihre Anhängerschaft einigen Anteil hatten. Die *mojtaheds* hatten sich zu einem an die politischen Gegebenheiten der Qāḡärenzeit gut angepaßten Machtfaktor entwickelt. Die höchsten unter ihnen saßen meistens im Irak. Ihre Autorität erstreckte sich zeitweise auf das ganze persische Volk, wie Ḥasan-e Širāzīs berühmt gewordenes Rechtsgutachten und seine Fol-

¹⁴ HEINZ-GEORG MIGEOD, Über die persische Gesellschaft unter Nāširu 'd-Dīn Šāh (1848–1896), Diss. phil. Göttingen 1956 (unpubliziert), S. 132–171.

¹⁵ ABDUL-HADI HAIRI, „Why did the 'ulamā participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905–1909?“, Die Welt des Islams 17 (1976–77) S. 124–154.

gen anlässlich der Affaire um die Tabakregie 1890/91 zeigte¹⁶. Ähnlich umfassenden Einfluß übten hohe *moftaheds* aus, die in Persien selbst residierten, ohne im *marǰa*-Rang zu stehen; man denke etwa an die religiösen Führer der Konstitutionalisten, 'Abdollāh Behbehānī und Moḥammad Ṭabāṭabāī, wahrscheinlich die ersten Träger der Anrede Āyatollāh¹⁷. Die regionalen *moftaheds* traten weitgehend autonom auf, als Aktivisten des Gemeindelebens, als Träger quasifiskalischer Funktionen, ja sogar als Organisatoren milizartiger Truppen. Die staatlichen religiösen Einrichtungen waren ihrer Autorität ausgesetzt. Der verächtlichste Vorwurf, der einem Theologen gemacht werden konnte, war der, ein „Staats-*mollā*“ (*mollā-ye doulatī*) zu sein. Integrative Bemühungen und Ansprüche der *moftaheds* traten in der zersplitterten persischen Gesellschaft deutlich in Erscheinung. Ḥomeynīs Machtergreifung sollte erst ein gutes halbes Jahrhundert später stattfinden. Durch die Etablierung der führenden '*olamā*' als Machtfaktoren außerhalb des Staatsapparats als nationale, regionale und lokale Autoritäten mit fiskalischen und sogar exekutiven Funktionen bestanden aber schon im ersten Viertel unseres Jahrhunderts die entscheidenden institutionellen Voraussetzungen für den Sieg von Ḥomeynīs Konzept *velāyat-e faqīh*.

VII.

Der Herrschaftsantritt Reżā Šāhs (1925) markierte eine Wende in der Geschichte des Landes. Die revolutionäre Verfassungsbewegung hatte es nach ihrem Sieg nicht vermocht, die qāǰārischen Verhältnisse in Staat und Gesellschaft so zu ändern, daß die Entwicklung einer integrierten modernistischen iranischen Nation hätte gewährleistet sein können. Die Pahlavī-Ära war von Anbeginn durch einen straffen, diktatorischen Zentralismus gekennzeichnet, der die pluralistischen Tendenzen des frühen 20. Jahrhunderts abrupt ablöste. Erklärtes Ziel dieses Regimes war die technologische, wirtschaftliche und organisatorische Anpassung des Landes an Standards, die für diejenigen entwickelter westlicher Industriestaaten gehalten wurden. In gesellschaftspoliti-

¹⁶ N. R. KEDDIE, *Religion and Rebellion in Iran. The Tobacco Protest of 1891-1892*, London 1966.

¹⁷ JEAN CALMARD, „Āyatullāh“, *EI*², Supplement (Leiden 1980ff.), S. 103f.

scher Hinsicht ist in der Pahlavī-Ära eine eigentümliche Widersprüchlichkeit festzustellen: Im kulturellen Bereich und in Fragen des Verhaltens des einzelnen wurde ein scharfer Kurs äußerlicher Angleichung an westliche Normen eingeschlagen; hingegen änderte sich die traditionelle Struktur der Gesellschaft, die durch Fragmentierung und Kommunikationsmangel gekennzeichnet war, kaum. Die Neigung zur Erhaltung der aufgesplitterten Gesellschaft stand sicherlich mit den absolutistischen Methoden der Machtausübung in Zusammenhang. Die vom Pahlavī-Regime vertretenen nationalistischen Ideologien waren als Instrument der gesellschaftlichen Integration untauglich: Der verordnete Nationalismus beschränkte sich auf äußerliche technische, organisatorische und kulturelle Belange. Die überkommene Fragmentierung der Gesellschaft wurde vielfach beibehalten, wenn auch nach mitunter erheblich geänderten Teilungslinien.

Vom Ende der zwanziger Jahre an hatte sich die Staatsführung die rigorose Einengung des religiösen Sektors im öffentlichen Leben Irans zum Ziel gesetzt. Schritt für Schritt übernahm der Staat gesellschaftliche Funktionen der *'ulamā'* – vor allem im Bereich des Schulwesens, der Jurisprudenz und des Notariatswesens. Dadurch und durch die Unterordnung der Frommen Stiftungen, der *ouqāf*, unter direkte staatliche Verwaltung (1934), wurden Ansehen, Aktionsradius und auch materielle Grundlagen vieler *'ulamā'* berührt. Bemühungen von staatlicher Seite, die Popularität der religiösen Institutionen zu untergraben, waren in den letzten fünfzig Jahren gang und gäbe.

Welchen Einfluß hatte diese geänderte Situation auf die Institutionen der persischen *'ulamā'*? Bis Anfang der sechziger Jahre änderte sich, oberflächlich gesehen, wenig. Das aus dem 19. Jahrhundert stammende, lose und dennoch autoritätsbestimmte Organisationschema der *moftaheds* bot die besten Voraussetzungen, sich zunächst abseits der Öffentlichkeit und diskret zu formieren. Die direkte Konfrontation mit dem Staat wurde dabei im allgemeinen vermieden. Die zentrale Persönlichkeit dieser Phase war der 1960 verstorbene Äyatollāh Seyyed Moḥammad Ḥoseyn Borūġerdī. Borūġerdī wurde von den vierziger Jahren bis zu seinem Tode als einziger *marġa'-e taqlīd* anerkannt, nachdem sich vor ihm mehrere *moftaheds* diesen Rang geteilt hatten. Dem Staat gegenüber trat Borūġerdī als ein auf Ausgleich bedachter Quietist auf, erwies sich aber als moralischer und organisatorischer Reformers in religiösen Belangen. Die weiterbestehende, traditionelle Isolation der

sozialen Gruppen untereinander ermöglichte nunmehr die Reorganisation des religiösen Lebens unter neuen politischen und zivilisatorischen Voraussetzungen ohne wesentliche Störung von außen. Besonderes Augenmerk wandte Borūġerdī finanziellen Angelegenheiten zu: Er baute eine straffe Organisation zu dem Behufe auf, die von vielen Gläubigen freiwillig geleistete religiöse Quasi-Steuer, den kanonischen *homs*, respektive *sahm-e emām*, den „Imams-Groschen“, regelmäßig einzuheben und durch korrekte Buchführung genau zu erfassen. Sein Augenmerk galt ferner der Reform der theologischen Ausbildung an den schi'itischen Hochschulen, etwa der Einführung von Regelstudienplänen. Dem iranischen religiösen Leben der fünfziger Jahre verlieh er neue Impulse durch sein Engagement für den schi'itisch-sunnitischen Dialog¹⁸.

Die politische Formierung des religiösen Lebens fand zunächst unterhalb der Ebene der höchsten Theologen statt: In der Tradition der Privatmilizen lokaler *moġtaheds* des 19. Jahrhunderts, entstand in den vierziger Jahren die paramilitärische, extremistische Organisation der *fedā'iyān-e eslām*, deren politisches Engagement in der Zusammenarbeit mit einem *moġtahed* mittleren Ranges, dem berüchtigten, aber neuerdings zu Ehren gekommen Äyatollāh Kāšānī, in der Staatskrise von 1953 ihren vorläufigen Höhepunkt fand. Die politische Stoßrichtung Kāšānīs war noch keineswegs eindeutig gegen die Pahlavī-Herrschaft gerichtet: Nach zeitweiliger Unterstützung von Mošaddeq Nationaler Front ergriff er die Partei des Schahs¹⁹.

Offenbar wurden unter Borūġerdī die organisatorische Effizienz der überkommenen religiösen Institutionen zielstrebig verbessert und die Instrumente ihres Einsatzes präzisiert und ausgefeilt. In den fünfziger und frühen sechziger Jahren sahen sich viele *'olamā'* und *mollās* in der Lage, dank dieser Maßnahmen Massenbewegungen zu organisieren, die deutlich in politische Belange eingriffen, etwa gegen die gesellschaftliche Position der Bahā'īs in Iran, gegen die rechtliche Gleichstellung der Frau sowie die ersten Ansätze zur Landreform.

¹⁸ AKHAVI, Religion and Politics (zweites und drittes Kapitel).

¹⁹ YANN RICHARD, „Ayatollah Kashani – ein Wegbereiter der Islamischen Republik?“, und WILLEM M. FLOOR, „Iranische Geistliche als Revolutionäre – Wunschdenken oder Wirklichkeit?“, beide in Religion und Politik im Iran – mardom nameh (Redaktion: K. GREUSSING), Frankfurt 1981 (S. 277–305, 306–336).

Entgegen den Zielen des Pahlavī-Regimes hatte der religiöse Sektor der persischen Gesellschaft ungeachtet einer deutlich religionsfeindlichen Politik nicht abgenommen. Als Borūžerdī 1960 starb, hinterließ er auf der Grundlage der Institutionen, wie sie sich in der Qāğärenzeit etabliert hatten, eine nahezu parallel-staatliche, straffe Organisation mit bürokratischen Einrichtungen, einer inoffiziellen, fiskalischen Behörde und einem komplexen Kommunikationssystem, das bereits im politischen Einsatz, sei es in Einzelaktionen, sei es in der Mobilisierung der Massen erfolgreich getestet worden war. Mit den *fedā'iyān-e eslām* hatte es eine militante Formation gegeben, die in mancher Hinsicht Vorläufer der heutigen *pāsdārān-e enqelāb* gewesen war, der milizartigen „Hüter der Revolution“ unserer Tage.

VIII.

Damit waren Voraussetzungen zu einem weiteren Schritt gegeben: Die Forderung nach der direkten Ausübung der politischen Macht im Staat durch den *marǧa'-e taqlīd*, den führenden schi'itischen Theologen in Iran.

Zum ersten Mal wurde dieses Prinzip in Stellungnahmen hoher Theologen und oppositioneller, frommer Politiker im Jahr 1962 ausgesprochen. Unter ihren Autoren finden wir Namen wie Mehdī Bāzargān, den Teheraner *moǧtahed* Āyatollāh Maḥmud Ṭāleqānī, den Reformtheologen Mortazā Moṭahhari. Die Regelung der Ermittlung des *marǧa'-e taqlīd* wurde diskutiert, die Funktion des *marǧa'* als politischer Führer wurde abgehandelt. Ṭāleqānī schlug damals etwa vor, den *marǧa'-e taqlīd* als kollektives Gremium zu institutionalisieren²⁰.

Bei den von religiösen Kräften gelenkten politischen Unruhen des Frühlings 1963 tat sich ein bis dahin eher als Lehrer und Philosoph bekannter *moǧtahed* als Führer hervor: Rūḥollāh Homeynī. Verfolgt, inhaftiert und verbannt, brachte er alsbald ein detailliertes Konzept zu Papier, das die Aufforderung zum Sturz des usurpatorischen Pahlavī-Staates und zur Gründung einer Islamischen Republik enthielt²¹. In

²⁰ Bahǧī dar bārā-ye marǧa'iyat va rūḥānīyat, Teheran 1962. – LAMBTON, „A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlīd and the Religious Institution“, *Studia Islamica* 20 (1964) 115–135.

²¹ In zahlreichen arabischen und persischen Ausgaben erschienen unter den Titeln *al-Hukūma al-islāmīya* und *Wilāyat al-faqīh* (respective den persischen Entsprechungen).

ihr sollte die letztlich Entscheidung über das politische Geschehen zuvörderst dem kompetentesten, frömmsten und weisesten Rechtsgelehrten, den die Gläubigen als Vorbild anerkennen – also dem herkömmlichen *marǧaʿ-^e taqlīd* – exklusiv zukommen. Aus dem religiös-moralischen Oberhaupt des vom Staate unabhängigen religiösen Lebens, als das uns der *marǧaʿ-^e taqlīd* der frühen Qāǧārenzeit entgegengetreten war, sollte nach Ḥomeynī das absolute, uneingeschränkte Staatsoberhaupt werden, der Sachwalter des Verborgenen Imams in konkretem, staatspolitischem Sinn. Dieses Prinzip nannte Ḥomeynī *velāyat-^e faqīh*. Heute, etwas mehr als ein Jahrzehnt später, ist *velāyat-^e faqīh* das verfassungsmäßig verankerte, zentrale Prinzip der Herrschaft des führenden *moǧtaheds* in der Islamischen Republik Iran, und Ḥomeynī ist der erste Träger dieser Institution. Zum ersten Mal in der Geschichte der Zwölfer-Schiʿa ist die politische Führerrolle des höchsten *moǧtaheds* verfassungsmäßig geregelt, desgleichen auch der Modus seiner Erwählung. Frühere theologische Erwägungen, zum Beispiel Ṭāleqānīs Konzept vom kollektiven *marǧaʿ-^e taqlīd*, haben dabei ihren Niederschlag gefunden.

Ich habe versucht, mit einer summarischen Skizze der institutionengeschichtlichen Entwicklung des religiösen Lebens in Persien unsere Kenntnis von der jahrhundertelangen Vorgeschichte der Islamischen Republik zu erweitern. Wir verfolgten die persischen Theologen und ihre Einrichtungen vom 16. Jahrhundert bis heute: die beamteten Staatsdiener der Safawidenzeit, ihre Existenzkämpfe im 18. Jahrhundert, die Grundlegung ihrer Autonomie in der Qāǧārenzeit. Im 19. Jahrhundert wurde das Instrumentarium geschaffen, das es den führenden *ʿulamāʿ* in unserer Zeit schließlich ermöglicht hat, in einer welt- und innenpolitisch, wirtschaftlich und kulturell einzigartigen Krisensituation Persiens die Macht an sich zu reißen und ihren eigenen Staat zu etablieren. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Islamische Republik Iran als zwar nicht notwendiger, aber folgerichtiger Endpunkt einer Entwicklung, die mit dem Zusammenbruch des Safawidenreiches und dem Ausschluß der Theologen aus dem Staatsapparat begonnen hatte. Die späten Nachfolger der safawidischen Staatstheologen sind zu Gründern und Führern ihres eigenen Staates geworden. Wie immer Irans Zukunft ausschauen wird – ein langer Akt persischer Religionsgeschichte ist abgeschlossen.