



Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel

Herausgegeben von
Edith Franke

2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

INHALT

Vorwort der Herausgeber.....	7
Hubert Seiwert	
Wilde Religionen. Religiöser Nonkonformismus, kulturelle Dynamik und Säkularisierung in China.....	11
Jürgen Hanneder	
Zum Konzept der religiösen Minderheit im Hinduismus.....	28
Edith Franke, Leyla Jagiella	
Was macht die Akzeptanz einer religiösen Minderheit aus? Probleme und Grenzen religiöser Pluralität im islamisch geprägten Indonesien.....	36
Leslie Tramontini	
Riding the Islamic Tiger... Auswirkungen der Islamisierung auf religiöse Minderheiten in Malaysia	55
Christoph Werner	
Die Schia in Iran: Von der Minderheit zur Mehrheit.....	66
Ernst Halbmayer	
Szenarien peripherer Religionen und die Transformation von Zentrum-Peripherie-Ordnungen: Beispiele aus Venezuela	79
Kerstin Zimmer, Mathias Bös	
Transnationalismus im Leben von Juden in der Ukraine	102
Anne Maximiliane Jäger-Gogoll	
„Nur wer nicht im Zentrum steht, wird von ihm sprechen können“ Vom gesellschaftskritischen Potential deutsch-jüdischer Literatur.....	112
Angela Standhartinger	
Selbstbewusste Minderheit? Zur Selbstdarstellung hellenistischen Judentums in „Joseph und Aseneth“ und seiner Rezeption in der christlichen Mehrheitsgesellschaft	132
Sonja Fielitz	
“The sight of holy priests in vestments bleeding:” Zur Situation religiöser Minderheiten im England der Frühen Neuzeit.....	143

Wolf-Friedrich Schäufele	
Religiöse Minderheiten in Frankfurt am Main in der Frühen Neuzeit.....	160
Jörg Lauster	
Atheismus als Bedrohung?	
Minoritätsängste von Majoritätsreligionen in Deutschland.....	178
Winfried Schröder	
Das ‚A‘ im Atheismus.....	187
Thomas Noetzel	
Politische Religionen - Mehr als eine Metapher?.....	195
Rachid Ouaiassa	
Aufstieg und Transformation der islamistischen Bewegungen.....	209
Christoph Elsas	
Religionsgeschichtliche Überlegungen zu Assimilation und Integration.....	219
Udo Kelle	
Qualitative Sozialforschung in „fundamentalistischen“ religiösen Milieus – einige theoretische und methodologische Überlegungen	225
Sebastian Murken, Franziska Dambacher	
Neue Religiöse Bewegungen, Sekten oder religiöse Minderheiten?	
Anmerkungen zur öffentlichen Wahrnehmung kleiner religiöser Gruppierungen	237
Autorinnen und Autoren.....	251

Christoph Werner

Die Schia in Iran: Von der Minderheit zur Mehrheit

Die Schia stellt heute in Iran unbestritten die Mehrheitsreligion dar: Mindestens 90 % der Bevölkerung gehören der zwölferschiitischen Richtung des Islams an. Die religiösen Minderheiten – Zoroastrier, Juden, Christen verschiedener Konfessionen, Baha'is sowie kleinere Gemeinschaften wie die Ahl-e Haqq/Yaresan und die Mandäer – spielen nur eine begrenzte Rolle im gesellschaftlichen und politischen Leben des heutigen Iran.¹ Selbst die Muslime sunnitischen Bekenntnisses sind in dieser Konstellation mit einem Anteil von 8 - 9 % an der Gesamtbevölkerung als religiöse Minderheit zu betrachten, vor allem weil sie meist zugleich auch ethnische und sprachliche Minderheiten darstellen. So sind Kurden, Turkmenen oder Belutschen überwiegend Sunniten. Als innerislamische religiöse Minderheit in Iran betrachten sich bisweilen auch die Anhänger von Sufiorden, wie die Ne'matollahi.

Die in den folgenden Tabellen aufgeführten Angaben sind als Richtwerte zu verstehen.² Genaue Zahlen anzuführen ist schwierig, da Religionszugehörigkeit zu den statistisch „weichen“ Kriterien gehört und auch das Statistische Zentrum der Islamischen Republik Iran nur Zahlen der letzten Volkszählung aus dem Jahr 1385 (2006) zur Verfügung stellt.³

Bemerkenswert ist die hohe Zahl von Iranern, die in der offiziellen Statistik keine Aussagen zur Religionszugehörigkeit machen bzw. unter der Rubrik „Sonstige“ aufgeführt werden. Ältere Volkszählungen aus der Zeit vor der Revolution unterschieden noch zwischen Armeniern, Assyro-Chaldäern und anderen Christen, die Zahlenverhältnisse haben sich aber nicht grundlegend verändert und schon während der Schahzeit wurden weitere Religionen nicht

1 Einen knappen, aber sehr lesbaren Überblick über die in Iran in Geschichte und Gegenwart vertretenen Religionen bietet Foltz 2007 mit weiterführender Grundlagenliteratur. Zur gegenwärtigen Situation von religiösen Minderheiten in Iran vgl. Sanasarian 2000.

2 Angaben beruhen auf den Zahlen von Sanasarian 2000, S. 36 – 37, die sich mit den Zahlenangaben anderer Organisationen decken, vgl. <http://www.globalsecurity.org/military/world/iran/religion.htm> (Zugriff: 05.01.2011). Durch die steigende Emigration, die für Angehörige religiöser Minderheiten in der Regel leichter ist – aus kulturellen Gründen wie auch durch bessere Netzwerke im Ausland und Erleichterungen bei der Visavergabe – sind die Zahlen in Iran tendenziell eher rückläufig, während sie im Ausland zunehmen. Zu Angehörigen religiöser Minderheiten aus Iran in den USA vgl. Bozorgmehr/Douglas 2011, S.13-14.

3 Daten des Statistical Center of Iran (SCI), *Markaz-e âmâr-e Irân*, auf Grundlage der Volkszählung von 1385 (2006), Zahlen der persischen und englischen Daten sind identisch: <http://eamar.sci.org.ir>.

separat gelistet. Dazu zählen als größte Gruppe die Baha'is neben Christen anderer Konfessionen und Gruppen wie die Ahl-e Haqq, Sufi-Gemeinschaften und die Mandäer.

Religiöse Mehrheit Muslime zwölferschiitischen Bekenntnisses	ca. 90 %
Religiöse Minderheiten I • Muslime sunnitischen Bekenntnisses ◦ Anerkannte Minderheiten mit parlamentarischer Vertretung und rechtlich sicherem Status: ◦ Zoroastrier ◦ Christen (Armenier und Assyro-Chaldäer) ◦ Juden	ca. 8 – 9 % ca. 1 %
• Minderheiten ohne parlamentarische Vertretung und unklarem Status: ◦ Baha'is (hier sind Angaben am unsichersten) ◦ Christen anderer Konfessionen (Anglikaner, Katholiken, Protestanten) ◦ Mandäer ◦ Ahl-e Haqq und verwandte Religionen	ca. 1 %

Tabelle 1: Religiöse Mehrheit und Minderheiten in Iran (nach Sanasarian 2000)

Gesamtbevölkerung	Muslime	Zoroastrier	Christen	Juden	Sonstige	ohne Angabe
70.495.782	70.097.741	19.823	109.415	9.252	54.234	205.317

Tabelle 2: Statistical Center of Iran (Census 1385/2006)

Auch wenn die offizielle Statistik nicht zwischen Sunniten und Schiiten unterscheidet, besteht an der schiitischen Mehrheit in Iran kein Zweifel. Eine so solide Mehrheit sollte sich eigentlich von Minderheiten, die darüber hinaus – zumindest im Falle der Zoroastrier, Juden, Armenier und Assyro-Chaldäer – seit Jahrtausenden Teil der iranischen Gesamtkultur sind, keinesfalls bedroht fühlen. Man könnte daher eigentlich eine Politik relativer Toleranz und passiver Duldung von religiösen Minderheiten erwarten. Dies ist allerdings weder in Iran noch in anderen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens automatisch der Fall – auch eine überwältigende Mehrheit schließt Gefühle der Rivalität oder Bedrohung nicht aus.

In der Islamischen Republik Iran besteht eine offizielle, auch rechtlich festgeschriebene Duldung für die Angehörigen der „Buchreligionen“ im erweiterten Sinne, zu denen im iranischen Fall neben Juden und Christen auch die Zoroastrier⁴ zählen. Die Verfassung der Islamischen Republik Iran benennt in Artikel 12 die Zwölferschia als offizielle Staatsreligion und bekräftigt die Vorrangstellung der ja'faritischen (= zwölferschiitischen) Rechtsschule, erkennt aber die sunnitischen Rechtsschulen – und die Zaiditen – für privatrechtliche Fragen in den

⁴ In einigen Rechtsfragen und abhängig von der entsprechenden Auslegung finden sich bisweilen Differenzierungen, die die Zoroastrier den Angehörigen der anderen Buchreligionen nicht völlig gleichstellen.

Regionen des Landes, in denen sie die Mehrheit stellen.⁵ Die Artikel 13 und 14 bestätigen die traditionelle islamische Schutzgarantie für Christen, Juden und Zoroastrier, die als religiöse Minderheiten anerkannt werden, unter Berufung auf Koran 60,8: „Gott verbietet Euch nicht, gegen diejenigen pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen Euch gekämpft, und die Euch nicht aus Euren Wohnungen vertrieben haben. Gott liebt die, die gerecht handeln“ (übers. R. Paret). Dieser Schutzanspruch gilt allerdings nur unter dem Vorbehalt, dass sich die Minderheiten jeglicher Verschwörung gegenüber der Islamischen Republik oder dem Islam enthalten.

Die Sonderstellung der anerkannten religiösen Minderheiten zeigt sich auch in der ihnen gewährten parlamentarischen Vertretung. Laut Artikel 65 wählen sie insgesamt 5 eigene Vertreter, wobei auf die Armenier zwei Abgeordnete, auf Assyro-Chaldäer, Zoroastrier und Juden jeweils ein Abgeordneter entfällt.⁶ Die anerkannten Minderheiten haben auch das Recht eigene Schulen und soziale Einrichtungen (Altersheime, Krankenhäuser) zu führen.

Der Status der genannten weiteren religiösen Minderheiten wird dagegen in der Verfassung nicht angesprochen und auch die Stellung der sunnitischen Muslime wird bewusst vage gehalten. Gefühle der Bedrohung – Konspiration und Angriffe auf die muslimisch-schiitische Mehrheit – werden deutlich geäußert, obwohl sie angesichts der geschilderten Zahlenverhältnisse kaum glaubwürdig erscheinen mögen. Es sind vor allem Angehörige der nicht anerkannten religiösen Minderheiten, die staatlichen und nicht-staatlichen Repressionen ausgesetzt sind.⁷

Gründe für die schwierige und widersprüchliche Situation von religiösen Minderheiten in Iran sind zahlreich: teils sind sie durch die traditionelle Einstellung begründet, die der legalistische Islam gegenüber den Schutzbefohlenen der „Buchreligionen“ einnimmt, sowie dem Konversions- und Apostasieverbot. Bedeutsam ist auch die in den meisten islamischen Gesellschaften seit der Kolonialzeit angelegte Verschwörungsangst, die religiöse Minderheiten als potentielle Agenten ausländischer Mächte wahrnimmt.

Im Falle Irans jedoch könnte ein weiterer Grund ausschlaggebend sein, der sich von anderen islamischen Gesellschaften deutlich unterscheidet. Ist das gespannte Verhältnis des schiitischen Islams gegenüber den religiösen Minderheiten in Iran nicht auch in der Tatsache angelegt, dass die so überwältigend erscheinende zwölfschiitische Mehrheit in historischer Perspektive erst relativ jungen Datums ist? Musste sich die Schia in Iran diese Mehrheit nicht mühsam erkämpfen und sie auch danach noch verteidigen? Ist die problematische Einstellung der Schia in Iran gegenüber religiösen Minderheiten der Reflex einer ehemaligen Minderheit, die überraschend zur Mehrheit geworden ist?

5 Siehe Tellenbach 1985 für eine wissenschaftliche und kommentierte Übersetzung der Verfassung. Von der Islamischen Republik angefertigte Übersetzungen finden sich auch im Internet. Für die tiefgreifenden Änderungen nach dem Tod Khomeinis vgl. Tellenbach 1990.

6 Die eigenständige parlamentarische Vertretung der religiösen Minderheiten geht auf die erste Verfassung Irans aus der Zeit der Konstitutionellen Revolution (1905 - 1911) zurück.

7 Einen Überblick bieten u. a. die Länderberichte von Amnesty International: <http://www.amnesty.org/en/region/iran/report-2009>. Die Frage der Menschenrechte in Iran, auch der Status religiöser Minderheiten, ist allerdings nicht zu trennen von der politischen Auseinandersetzung in anderen Bereichen und wird teilweise bewusst instrumentalisiert.

Die Transformation der iranischen Schia zur absoluten Mehrheitsreligion hat den gesellschaftlichen Wandel in Iran vom 16. bis zum 18. Jahrhundert enorm beschleunigt und bleibt bis in die Gegenwart kulturell und sozial prägend. Auf einer übergeordneten Ebene stellt sich die Frage, ob gesellschaftlicher Wandel in der Frühen Neuzeit eine Folge von religiösen Konversionsprozessen ist oder ob umgekehrt religiöse Verschiebungen Ausdruck vollzogener oder sich vollziehender gesellschaftlicher Transformationen sind. Wie verändern sich religiöse Minderheiten, wenn sie zur Mehrheit – ernannt – werden und welche Bedeutung haben dabei Konzepte von Territorialität und Herrschaft? Die Herrschaftsbezogenheit von Religion, die Betonung von Orthodoxie und Prozesse von Elitentransformation sind dabei Kernkonzepte der Frühen Neuzeit, die in vielen europäischen und asiatischen Gesellschaften anzutreffen sind. Ich argumentiere im vorliegenden Beitrag, dass das spannungsgeladene Verhältnis zwischen religiöser Mehrheit und Minderheiten in Iran in vielfacher Hinsicht ein Echo von Entwicklungen ist, die in der Frühen Neuzeit anzusiedeln sind.

Wie konnte die Schia zur Mehrheit werden?

Die Schia als religiöse Mehrheit in Iran ist in der Tat ein relativ rezentes Phänomen. Noch im 15. Jahrhundert stellte sich die Situation ganz anders dar: Die überwiegende Mehrheit der iranischen Bevölkerung waren Sunniten – wenn man in der vormodernen Zeit überhaupt in diesen Kategorien denken kann. Die verbreitetsten Rechtsschulen in Iran waren die Hanafiya und die Shafi'iyā und trotz weit verbreiteter 'alidischer Sympathien – d. h. Verehrung für 'Ali, den Schwiegersohn Muhammads und nach schiitischer Sicht sein direkter Nachfolger, und Hochschätzung der Angehörigen des „Haus des Propheten“ – im Bereich der mystischen Orden und der volksreligiösen Praxis, war die orthodoxe Schia auf einige wenige Zentren schiitischer Gelehrsamkeit begrenzt.⁸ Die Bandbreite religiöser Praktiken und Vorstellungen war weit gespannt: Populäre epische Werke wie das *Khavaran-nameh* stellen 'Ali als Helden dar, der weit im Osten zahlreiche Abenteuer bestehen muss und wie die Helden des alten Iran dort Drachen und Dämonen bekämpft. Üppig illustriert präsentieren sie ein faszinierendes Amalgam von persischer Heldenepik, volksreligiösen Vorstellungen und Folklore.⁹ Gerade im Bereich der tribal organisierten, türkischen Gesellschaften Anatoliens und Westirans treffen wir im 15. Jahrhundert auf religiöse Hybridisierungen, die schamanistische Praktiken, islamische Mystik und heterodoxe Rituale miteinander verschmelzen. Unter dem Sammelbegriff *gholat*, 'übertreibende' Sekten, wurden sie von den legalistischen islamischen Gelehrten und Theologen mit Skepsis betrachtet.¹⁰

Im Jahr 1501 eroberten die Anhänger eines militanten Ordens, der nach ihrem Gründer Safi al-Din Ardabili (st. 1324) als Safaviya bekannt war, unter ihrem jungen Führer Esma'īl (reg. 1501 – 1524) die damalige Hauptstadt Westirans Tabriz (Täbris). Esma'īl wurde zum Begründer einer neuen Dynastie, der Safaviden, die zum großen Rivalen der Osmanen aufsteigen sollte und die Grundlagen des frühneuzeitlichen Irans legte. Höchst erstaunlich war allerdings die Entscheidung des gerade einmal 15 Jahre alten Esma'īl, der sich selbst in seinen

8 Im Überblick Halm 1988, S. 84-107.

9 Zum *Khavaran-nameh* Melville 2006; eine kritische Textedition liegt leider nicht vor, ein Teilreprint des illuminierten MS von Farhād Naqqāsh aus dem 15. Jh. Ebn Ḥesām (2002).

10 Vgl. Mazzaoui 1972; Arjomand 1981.

türkischsprachigen Gedichten u. a. als quasi-göttliche Inkarnation Abrahams, 'Alis und des Mystikers Hallaj bezeichnete und von seinen Anhängern entsprechend verehrt wurde, nunmehr die klassische Ausformung der Zwölfer-Schia zur ‚Staatsreligion‘ zu erklären.¹¹ Nicht die radikalen und unorthodoxen Ansichten seiner turkmenischen Anhänger sollten von nun an das religiöse Gesicht Irans prägen, sondern eine alternative Form traditioneller islamischer Rechts- und Religionsinterpretation – die der Zwölfer-Schia oder in ihrer Bezeichnung als Rechtsschule, Ja'fariya, benannt nach dem sechsten Imam der Schia, Ja'far al-Sadiq.

Doch natürlich konnte man das religiöse Bekenntnis einer so großen und heterogenen Bevölkerung wie der Irans nicht von einem Tag auf den anderen umstellen. Die Konversion zur Schia nahm mehr als zweihundert Jahre in Anspruch und war wohl erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts abgeschlossen. Es handelte sich dabei nicht nur um einen Prozess des Wechsels der Konfession, sondern es ging auch um die Kooptation der bisherigen (sunnitischen) religiösen Eliten, den Aufbau eines schiitischen Klerus mit einer völlig neuen Struktur und Hierarchie, die Neuformulierung mystischen Gedankenguts und die Unterdrückung von rivalisierenden oder opponierenden religiösen Gruppen.

Ich werde im Rahmen dieses Beitrags nicht im Detail schildern können, wie sich dieser durchgreifende Wandel von religiöser Minderheit zu religiöser Mehrheit vollzog. Nicht zuletzt, da über viele theologische, rechtliche, administrative und gesellschaftliche Aspekte bis heute in der Forschung kontrovers diskutiert wird. So betreffen Streitpunkte vor allem die Frage, von wem die Konversion der Mehrheitsbevölkerung durchgesetzt wurde, wie gewaltsam oder friedlich dies geschah und wie sich das Verhältnis der neuen schiitischen Orthodoxie gegenüber den früheren sunnitischen Eliten, den weit verbreiteten mystischen Strömungen und Orden und den radikalen religiösen Formen der tribalen Anhänger der Safaviden (den sogenannten *Qizilbash*) entwickelte.¹² Festzuhalten ist aber im Gesamtkontext dieses Bandes, dass der Prozess der Konversion nicht nur eine Verschiebung zwischen sunnitischen Muslimen, zwölferschiitischen Muslimen und heterodoxen islamischen religiösen Gemeinschaften umfasste. Gerade die Auseinandersetzung mit den nicht-islamischen religiösen Minderheiten spielte auf verschiedenen Ebenen eine entscheidende Rolle. Die schiitische Geistlichkeit benutzte die Minderheiten als Folie und Projektionsfläche für religiöse Polemik, als Ventil gewaltsamer Exzesse und Pogrome, aber auch als Partner kritischer theologischer Diskussionen. Die Safavidenzeit erlebt die erste von staatlicher Seite in Auftrag gegebene persische Übersetzung der Evangelien, die aus dem Arabischen mit Unterstützung christlicher Gelehrter in Isfahan erstellt wurde und erst jüngst in einer kritischen Edition in Teheran wieder neu verlegt wurde.¹³ Die Menschen der Safavidenzeit waren aber auch Zeugen grausamer Verfolgungen der jüdischen Minderheit und einer zunehmenden Diskriminierung der Zoroastrier.¹⁴ Die Religionspolitik des safavidischen Staates – als eines der drei großen Imperien der

11 Zur Frühgeschichte Shah Esma'is Aubin 1959. Zur historiographischen Darstellung in den frühen persischen Quellen Calmard 1993, S. 114-117. Zu den Gedichten Shah Esma'is Minorsky 1942.

12 Ausführlich Abisaab 2004.

13 Khātūnābadi 2006.

14 Im Überblick bei Khanbaghi 2006. Zur Verfolgung der jüdischen Gemeinde von Kashan aus der Perspektive der Opfer vgl. die Edition des Kitāb-i Anusi, Moreen 1987.

islamischen Welt in der Frühen Neuzeit – und insbesondere der Prozess der kontrollierten Schiitisierung Irans trug entscheidend zur Formung moderner iranischer Identität bei.

Phasen des religiösen Wandels

Die Aufteilung in drei abgegrenzte Phasen macht den Weg zur Schia als Mehrheitsreligion nachvollziehbarer. Am Anfang steht die religiöse Situation Irans zwischen der Mongolenzeit und der Machtübernahme der Safaviden im 14. und 15. Jahrhundert mit einer „sunnitischen“ religiösen Mehrheit und vereinzelt „schiitischen“ Gemeinschaften. Die Phase früher safavidischer Herrschaft im 16. Jahrhundert verfolgt auf mehreren Ebenen die Einführung der Zwölferschia als „Staatsreligion“ der neuen Dynastie. Sie endet mit der Abkehr von und der Unterdrückung der nunmehr häretisch und potentiell destruktiv erscheinenden heterodoxen religiösen Überzeugungen der ursprünglichen, turkmenischen Anhänger der Safaviden. In der dritten Phase, während des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, übernimmt der sich neu formierende schiitische – nunmehr iranische – Klerus die Weiterentwicklung schiitischer Lehren in Abgrenzung zum safavidischen Staat und unter Ausgrenzung aller anderen, vor allem auch nichtmuslimischer religiöser Minderheiten.

Die religiöse Landschaft vor der Machtübernahme der Safaviden ist weithin geprägt von den Folgen der Mongolenherrschaft in Iran (1256 – 1335), mit ihren zahlreichen radikalen Umbrüchen. Da die iranischen Mongolenherrscher, die Ilkhane, erst spät zum Islam konvertierten, treffen wir im Verlauf des 14. Jahrhunderts zumindest am Hof und unter den Herrschaftseliten auf eine enorm reiche religiöse Vielfalt. Verschiedene muslimische Konfessionen, darunter auch Schiiten, wetteiferten mit buddhistischen Mönchen, Schamanen und nestorianischen Christen um die religiöse Gunst der mongolischen Emire. Auch jüdische Gemeinden konnten sich frei entfalten und einige jüdischstämmige Iraner erreichten in der Verwaltung hohe Positionen. Mystische Orden formten das religiöse Leben der Bevölkerung im Alltag und übernahmen wichtige soziale Aufgaben in wirtschaftlich schwierigen Zeiten. Bei ihnen verschmolzen esoterische und heterodoxe Vorstellungen, und schiitische Aspekte durchdrangen die Lehren vieler Orden in wachsendem Maße¹⁵ Das Zentrum zwölfschiitischer Theologie lag bis ins 14. Jahrhundert in Hilla im heutigen Irak. Wir treffen aber auch zwölfschiitische Theologen in Mazandaran, Qom, Shiraz, Yazd und Kashan an. Sie wurden gestützt von den weitgehend unabhängigen Sayyid-Dynastien am Kaspischen Meer, den Mar'ashis und den Karkiya'i im 15. Jahrhundert. Der Trend zur Schiitisierung der Orden verstärkte sich im 15. Jahrhundert und betraf nicht nur die bereits erwähnte Safaviya sondern auch andere sunnitische Orden wie die Kobraviya¹⁶ Pro-schiitisch waren auch *Männer-Bünde* (*futuwwa*) in Anatolien, auch als *akhi* bekannt, die im städtischen Milieu von Gilden und Zünften angesiedelt waren. Auch spekulative Richtungen wie die Horufiya, die Elemente der Ismailiya aufnahmen und sie in ihrer komplexen Zahlensymbolik verarbeitete, wiesen zwölfschiitische Bezüge auf¹⁷

Während Orientalisten des 19. Jahrhunderts die Ansicht vertraten, dass die Schia primär als eine iranische Sonderform und innovative Neuprägung des Islam zu verstehen sei, führ-

15 Im Überblick Momen 1985, S. 91-97; Halm 1988, S. 79-83.

16 Calmard 1993, S. 111; Momen 1985, S. 96-104.

17 Momen 1985.

ten Neubewertungen vor allem des säkularen iranischen Nationalismus zu einem anderen Extrem. Nunmehr galt es die Schia als eine arabische Erfindung darzustellen. Erst durch die Safaviden und vor allem durch den Import von arabischen Theologen aus dem Libanon und anderen Gegenden habe die Schia in Iran etabliert werden können.¹⁸ Diese Sicht wiederum verschleiert die Bedeutung von Städten wie Qom für die frühe theologische Ausformung der Schia und die Bedeutung von zahlreichen Zentren innerhalb Irans, genauso wie die frühe Rolle einzelner herausragender schiitischer Theologen auf iranischem Territorium. Auf jeden Fall muss betont werden, dass in dieser frühen Zeit jeder Versuch ahistorischer und anachronistischer Konfessionalisierung zu Verzerrungen führt. Denn weder war Iran rein sunnitisch, noch war es überwiegend schiitisch geprägt, vielmehr existierte das Konzept solcher eindeutigen Zuschreibungen nicht. Stattdessen finden wir eine breite und sehr heterogene religiöse Landschaft vor, innerhalb derer auch religiöse Minderheiten ihren Platz finden konnten.

Die eigentliche Etablierung der Zwölfer-Schia als staatliche Religion in Iran folgte nicht von Anfang an einem klaren Plan, ist aber als zunehmend unumkehrbarer Prozess zu verstehen. Die Schiitisierung verlief auf verschiedenen Ebenen und hatte unterschiedliche Zielgruppen im Blick. Auf der populären Ebene spielte die Einführung von Ritualen eine große Rolle, die die breite Bevölkerung ansprechen sollte. Dazu zählte die rituelle Schmähung der von den Schiiten nicht anerkannten drei ersten Kalifen, Abu Bakr, 'Umar und 'Uthman durch professionelle „Schmäher“, die den Herrscher und den Hof begleiteten und auch nach der militärischen Übernahme von Städten wie Herat prominent auftraten. Schmähungen wurden ausgeglichen durch die Förderung von Lobpreisungen der Prophetenfamilie (*ahl al-bayt*) in verschiedenen rituellen Kontexten.¹⁹ Vor allem in der späteren Safavidenzeit war die Patronage von Trauer Ritualen, vor allem von Moharram-Zeremonien wie Umzügen, Passionsspielen (*ta'ziyeh*) und Rezitationen ein wichtiges Element der Popularisierung schiitischer Überzeugungen.²⁰

Auf der doktrinären Ebene führte der Import von arabischen schiitischen Theologen zu einer Festigung der zwölfschiitischen Lehre in Iran, aber auch zur Ausformulierung neuer Ansätze. Dieser Lehrimport richtete sich besonders an die „clerical estate“ ehemals sunnitischer Gelehrter,²¹ von denen viele gezwungen waren ins Exil, vor allem nach Indien, zu gehen, wenn sie den Wechsel zur Schia nicht mittragen wollten. Der erste und wichtigste dieser Gelehrten war al-Karaki (st. 1533), der auf Einladung Schah Esma'ils nach Iran kam. Er war der erste, der die Rolle der safavidischen Herrscher dahingehend legitimierte, dass das gemeinschaftliche Freitagsgebet auch in Abwesenheit des verborgenen zwölften Imams zulässig sei. Dies war so bedeutsam, da die Nennung des Herrschers im Rahmen des Freitagsgebets zu den traditionellen Insignien herrscherlicher Macht gehörte.²² Die Rolle der arabischen schiitischen Gelehrten, die vor allem aus dem libanesischen Jabal 'Amil nach Iran kamen, um dort einen staatsnahen, schiitischen Islam ‚aufzubauen‘ wird in der wissenschaftlichen Diskussion unterschiedlich bewertet. Waren die arabischen Theologen die treibende Kraft der Schiitisie-

18 Abisaab 2004, S. 1 (Introduction).

19 Calmard 1993 verwendet die Bezeichnung *exécrateurs*.

20 Calmard 1996.

21 Der Begriff der „clerical estate“ von Arjomand 1984, S. 123.

22 Abisaab 2004, S. 21-22; Younes 2010 mit weiteren Details der Debatte.

rung oder boten sie nur Anschubhilfe? Waren ihre Neuinterpretationen nur innerhalb des safavidischen Iran anerkannt oder hatten sie auch in ihrer Heimat Rückhalt?²³ Wie man auch ihren Beitrag im Einzelnen beurteilt, über die Bedeutung ihres Einsatzes in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts besteht kein Zweifel.

Die Festsetzung der Zwölferschia als „Staatsreligion“ durch Esma‘il konnte zuerst kein radikaler Schnitt sein, denn seine Anhänger verzichteten auch unter seinem Nachfolger nur langsam auf ihre eigenen Überzeugungen. Die Zwölferschia fügte der Legitimation des Herrschers allerdings ein weiteres Element hinzu. Während er zuerst seine primäre Legitimation als Führer seines Ordens bezogen hatte und sich eine quasi-göttliche Rolle zuschrieb bzw. zuschreiben ließ, kam mit der Begründung der neuen Dynastie die legitimierende Tradition des iranischen Königtums hinzu. Ein weiteres Element war nun die Konstruktion einer direkten Abstammungslinie, die die Safaviden über den Imam Musa al-Kazim direkt auf den Propheten zurückführte. In späterer Zeit wurde dies noch weiter ergänzt durch die Vorstellung, dass der Herrscher als Repräsentant des verborgenen Zwölften Imams zu herrschen vermöge. Hier entstanden auch interne Widersprüche und in der späten Safavidenzeit ergaben sich aus dieser Lehre zunehmend Spannungen zwischen staatlicher Autorität und der schiitischen klerikalen Hierarchie.

Zu Beginn bestand die staatlich sanktionierte neue schiitische Staatsreligion aber in der Tat wohl aus nicht viel mehr als der Nennung ‘Alis in der Freitagspredigt, der schiitischen Form des Gebetsrufs und der rituellen Verfluchung der ersten drei Kalifen. Bis weit in die Herrschaft des zweiten Safavidenschahs, Tahmasp als Nachfolger Esma‘ils, war die rituelle Verehrung des Schahs als Oberhaupt des safavidischen Ordens fester Bestandteil des Hofzeremoniells und der Praktiken der Qizilbash-Stämme.

So beschreibt der venezianische Reisende Membré um 1540:

When the Sophians wish to swear they say „Shah Bâshisi“, that is “By the head of the Shah”, and when one wishes to return thanks to another, they say “Shâh muradin versi” that is may the Shah give him his desire. So in these parts nothing is heard but Shah. They say that the said Tahmasp is the son of Ali, although Ali has been dead for 900 years. All the Lords that want to render thanks to the Shah whether in his presence or his absence, bow their heads to the ground and say Shâh, Murtada Ali.²⁴

Die Dualität zwischen heterodoxem Qizilbash-Islam und orthodoxem schiitischen Gelehrtenislam blieb noch bis in die Herrschaftszeit von Schah ‘Abbas (reg. 1588 – 1629) bestehen; ebenso wie auch der eigentliche safavidische Orden noch eine geraume Zeit neben und parallel zu safavidischem Staat und Dynastie existierte.

Der systematische Umbau des klerikalen Systems, der Aufbau neuer Lehreinheiten und die systematische Unterdrückung von nicht-konformen islamischen Gruppen begann bereits unter Schah ‘Abbas im Übergang zum 17. Jahrhundert. Eine neue Theologengeneration um-

²³ Vgl. den klassischen Beitrag von Newman 1993 zum Mythos der klerikalen Emigration und kontrastiv Abisaab 1994. Zu den wichtigsten Gelehrten aus dem Libanon in der Safawidenzeit, die nach Iran kamen vgl. Abisaab 2004, Abisaab 2006.

²⁴ Membré 1993, S. 42. Zu den Ritualen der Qizilbash, der turkmenischen Anhänger des Safavidenschahs auch Morton 1993.

fasste im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts Personen wie Mohammad Taqi al-Majlesi, dessen Schüler, Taher al-Qommi, sowie dessen Sohn Mohammad Baqer al-Majlesi. Vor allem die Auseinandersetzung mit den noch bestehenden Sufiorden, die als Gefahr für die populäre Religion betrachtet wurden, stand dabei im Vordergrund.²⁵ Dazu zählten auch die Reste des heterodoxen Milieus der Qizilbash, die politisch entmachtet wurden. Dies spitzte sich zu in der gewaltsamen Unterdrückung der Noqtavi-Bewegung im Jahre 1593, die mit ihren messianistischen Lehren eine offene Herausforderung für die safavidische Staatlichkeit war. Die gnostisch angehauchte Bewegung der Noqtavis nahm die Zahlenmythologie der Horufiya auf und war bemüht, Schah 'Abbas als die mutmaßliche Inkarnation des Mahdi, der Wiederkehr des erwarteten zwölften Imams, zu verehren. Anfängliche Sympathien für diese Bewegung von Seiten Schah 'Abbas schlugen in eine radikale Verfolgung und Ausrottung dieser Bewegung um.²⁶ Anstelle von eschatologischen Lehren und traditioneller Mystik, die die enge Bindung zwischen Schüler und Meister betonte, trat nun im 17. Jahrhundert die sanktionierte, von den Klerikern geförderte mystische Richtung des 'Erfan. Esoterisch ausgerichtet, beruhte sie nicht auf traditionellen Ordensstrukturen (*tariqat*) und Sufi-Ritualen, sondern hatte vor allem individuelle Spiritualität zum Inhalt.

Mit diesen Entwicklungen, der Ausschaltung heterodoxer Strömungen innerhalb des schiitischen Islams und der Institutionalisierung klerikaler Autorität, war gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Prozess der Konversion weitgehend abgeschlossen. Dieser Zustand konnte nur allmählich durch eine Homogenisierung des religiösen Milieus erreicht werden, der m.E. nach sehr viel mit universellen Prozessen von Zentralisierung in der Frühen Neuzeit zu tun hat und nur sekundär ein ‚schiitisches‘ Phänomen ist. Die Einführung der orthodoxen Schia in Iran wäre aus diesem Blickwinkel durchaus mit den Versuchen Scheich Ahmad Sirhindis (st. 1624) in Mogulindien zu vergleichen, der eine Rückführung zu schariarechtlichen Prinzipien auch in der Mystik anstrebte und mit seinen Vorstellungen die Naqshbandiya gegen den aus seiner Sicht ausufernden Synkretismus anderer indischer islamischer Orden abgrenzte. Denn aus der Sicht frühneuzeitlicher, proto-absolutistischer Staaten stellte unkontrollierte Religion auch immer ein Bedrohungspotential dar, das zum Träger von sozialen, bisweilen auch sozial-revolutionärer Bewegungen werden konnte.

Zwölferschia und nichtmuslimische religiöse Minderheiten

Während die Zwölferschia somit von einer kleinen Minderheit zur Mehrheitsreligion geworden war, hatte sich ihre Grundeinstellung in wesentlichen Punkten dennoch nicht geändert. Die Vorstellung zu den ‚Ausgewählten‘ (*khassseh*) innerhalb der muslimischen Gemeinde zu gehören, nicht zur breiten Masse (*'ammeh*), blieb erhalten.²⁷ Das Gefühl der Bedrohung, die neue gewonnene Stellung wieder verlieren zu können, beeinflusste besonders die neuen religiösen Eliten. Dies lässt sich in der Einstellung zu den religiösen Minderheiten besonders gut ablesen. Neben der heftigen, teils auch gewalttätigen Auseinandersetzung mit der innerislamischen Opposition, war es hier vor allem der Umgang mit den anderen Religionen.

25 Zum Verhältnis zu den Sufiorden, Newman 1999; Babayan 1996. Zur Biographie von Mohammad Taqi al-Majlesi, Brunner 2002.

26 Zum Begriff des „Qizilbash-Islam“ und zur Ausschaltung der Noqtavis vgl. Babayan 1994.

27 Momen 1985, S. XV.

Wie bereits erwähnt, verlief die Hauptlinie der Auseinandersetzungen zwischen staatsnahen orthodoxen schiitischen Klerikern und verschiedenen heterodoxen Strömungen (ob in ihrer Grundausrichtung sunnitisch oder schiitisch spielte hier weniger eine Rolle). Die Situation anderer religiöser Minderheiten war sehr unterschiedlich, jeweils in hohem Grad abhängig von Zeit und Ort. Am schwächsten waren Zoroastrier und Juden, da sie auf keine Unterstützung durch staatliche Autoritäten hoffen durften und auch materiell und ökonomisch schlecht da standen. Beide Gemeinschaften wurden verstärkt Opfer von Marginalisierung, wenn nicht gar Opfer aktiver und systematischer Verfolgung, wenn sie zur Konversion gezwungen wurden. Letzteres betraf vor allem die jüdischen Gemeinden, die in einigen Fällen gezwungen waren, zum Schein Muslime zu werden, und dann über Jahre hin als Krypto-Juden ihren Glauben ausübten.²⁸ Demgegenüber standen christliche Gemeinschaften zumindest in der Hauptstadt Isfahan im Zentrum von Elitenbildung, internationalem Handel und der Einführung neuer Technologien während der Safavidenzeit. Die Präsenz von katholischen Missionaren in Esfahan, aber vor allem die An- und Umsiedlung von Armeniern und die Anwerbung von georgischen Militärsklaven (-eliten) stärkte das christliche Element durch seine enge Anbindung an den safavidischen Hof. Die Kontakte zu Europa über transnationale Netzwerke spielten im Falle der Armenier eine wichtige Rolle; aber auch die georgischen Militäreliten bewahrten (trotz in der Regel erfolgter Konversion zum Islam) rege Kontakte zu ihrer Heimat.

Während die doktrinäre Auseinandersetzung zwischen der schiitischen Hierokratie und anderen islamischen Strömungen verlief, diente die Marginalisierung und Verfolgung von Juden und Zoroastriern und die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Christen als Folie für die Erprobung von Macht und Polemik. So betont der sicherlich wichtigste Kleriker der späten Safavidenzeit, Mohammad Baqer al-Majlesi (st. 1698), in seinem Traktat „Blitzschläge gegen die Juden“ die Regeln, die im Umgang mit Nichtmuslimen gelten sollen. Dazu zählt aus seiner Sicht insbesondere die Verpflichtung zur Zahlung der *jizya*, der Steuer für Schutzbefohlene. Während er das Tragen von speziellen Kleidern (gelbe Kleidung für Juden) nicht als islamrechtlich vorgeschrieben betrachtet, stellt er entsprechende Regelungen aber in das Belieben des Herrschers. Im Alltag diskriminierend waren vor allem die Regeln zur rituellen Unreinheit, die im schiitischen Islam strenger interpretiert werden. So sollte es besser vermieden werden, feuchte Lebensmittel von Nichtmuslimen anzunehmen oder mit ihnen ein Bad zu teilen. „Einige sagen sogar, es sei besser Nichtmuslime blieben bei Regen oder Schnee gleich ganz zu Hause“, schreibt Mohammad Baqer und verweist auf die weitestgehende Formulierung der Doktrin ritueller Verunreinigung durch den direkten Kontakt mit Nichtmuslimen.²⁹ Deutlich wird bei solchen Texten, dass sie auch der (theoretischen) Erprobung von Rechtsvorschriften dienten und ein Beweis für die wachsende Durchsetzungsmacht einzelner schiitischer Kleriker gegenüber staatlichen Autoritäten war – denn diese konnten die Durchsetzung solcher Regeln anordnen oder als unpraktisch verwerfen. Eine klare und eindeutige Politik gegenüber den religiösen Minderheiten lässt sich nicht ableiten, vieles war abhängig von lokalen Umständen und dem Fanatismus – oder der Toleranz – einzelner Personen. Diese bilden dann auch den Hintergrund für Fälle von Zwangskonversionen, wie sie Baba'i b.

28 Im Überblick Moreen 1981; Khanbaghi 2006, S. 93-158.

29 Moreen 1992, S. 192.

Lotf in seinem judeo-persischen Werk *Ketab-e anusi* für die Regierungszeit von Schah 'Abbas schildert.³⁰

Ausblick

Die Schia hatte sich im 18. Jahrhundert mehrheitlich in Iran so breit durchgesetzt, dass ein kurzzeitiger Versuch Nader Schah Afshars (reg. 1736 – 1747) die Schia nur als eine weitere Rechtsschule neben den vier kanonischen sunnitischen Schulen zu behandeln, nicht erfolgreich sein konnte. Dennoch drohte dem schiitischen Klerus im Laufe des 18. Jahrhunderts eine weitere Auseinandersetzung. Hierbei handelte es sich um eine innerschiitische Konfliktlage, die teils auf Gelehrtenebene, aber auch auf der Ebene von Gefolgschaften innerhalb städtischer Milieus ablief. Dies war die Auseinandersetzung zwischen zwei Richtungen innerhalb der Zwölferschia, den Osulis und den Akhbaris. Grob vereinfacht ging es dabei um Fragen der Rechtsfindung: Sollte es den schiitischen Juristen erlaubt sein, eigenständig neue Urteile zu fällen und neue Rechtsgrundlagen zu schaffen (so die Osulis), oder sollte ein skripturalistisches Verständnis im Vordergrund stehen, das sich auf die Aussagen und das Vorbild der Imame stützte.³¹ Letztlich ging es aber auch um die politische und gesellschaftliche Rolle des Klerus als Stand, den die Osulis deutlich prononcierter vertraten. Mit ihrem Sieg schufen sie allerdings zugleich eine neue Minderheit innerhalb der Zwölferschia und reagierten auf ähnliche Herausforderungen zunehmend nervös. Ihr Verhältnis zur neuen Dynastie der Qajaren ist daher einerseits geprägt von Kooperation mit der neuen Herrschaft, von der Ämter, Stipendien und Förderungen angenommen wurden, und offener Herausforderung staatlicher Macht andererseits, wie sie bei einzelnen, sehr mächtigen Klerikern schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu Tage tritt.³²

Nunmehr ging es nicht mehr nur um theoretische und abstrakte Lehrmeinungen, sondern auch um gesellschaftlichen Einfluss und konkrete Einnahmequellen, die der schiitische Klerus in einer sich rapide wandelnden Gesellschaft verteidigen musste. Während die schiitische Mehrheit in der Bevölkerung gesichert war, war die Führungsrolle, die sich die schiitische Geistlichkeit mühevoll erarbeitet hatte, zunehmend bedroht. Dies sollte die Einstellung der schiitischen Führungsschicht gegenüber den religiösen Minderheiten noch stärker als zuvor beeinflussen und so werden wir auch unter den Qajaren Zeugen von Verfolgungen und erzwungenen Konversionen. In einer Situation, in der die Einflüsse der Kolonialmächte auch in Iran spürbar wurden, entstanden neue Problemfelder. Die Gefahr, dass die Bevölkerung in ihrer Mehrheit wieder sunnitisch geworden wäre, stand zwar nicht auf der Tagesordnung. Aber die reale Gefahr drohte mit einer neuen innerschiitischen Richtung, den Sheykhi, die in der Tradition der Akhbaris standen, und ein neues elaboriertes Lehrgebäude vorstellten, in dessen Zentrum die Vorstellung stand, dass die Verbindung zum 12. Imam auch in seiner Abwesenheit nicht völlig unterbrochen sei.³³ Eine reale Bedrohung entstand aber aus einer anderen Bewegung messianistischen und eschatologischen Charakters, die unter der breiten Bevölkerung schnell zahlreiche Anhänger gewann. Die Bewegung des Bab in der Mitte

30 Moreen 1987.

31 Vgl. Gleave 2007 zu den Akhbaris und den theologischen Hintergründen der Auseinandersetzung.

32 Halm 1988, S. 124-132.

33 Zu den Sheykhi Momen 1985, S. 225-231.

des 19. Jahrhunderts, aus der sich später die neue Religion der Baha'is entwickelte, entfaltete eine enorme soziale Dynamik. Die Furcht des schiitischen Establishments von dieser neuen Minderheit abgelöst zu werden, ist in ihren scharfen und brutalen Reaktionen spürbar, die bis heute eine völlige Leugnung der religiösen Legitimität dieser ‚neuen‘ Glaubensrichtungen vertritt.

Mit dem Beginn der Moderne veränderte sich die Situation religiöser Minderheiten dramatisch und überwiegend positiv. Zum Teil konnten sie neue westliche Bildungsangebote besser nutzen, ja mehr noch, moderne Bildung und Schulen waren oft nur ihnen zugänglich – sei es über europäische, vorwiegend protestantische oder katholische Missionsschulen, die sich an Armenier und Assyrer wendeten, sei es über die Schulen der Alliance Israélite.³⁴ Sprachkenntnisse und kulturelle Nähe erlaubten vor allem Angehörigen der klassischen religiösen Minderheiten den sozialen Aufstieg und die weitgehende Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Ihre Situation änderte sich erst wieder im Zuge der Errichtung der Islamischen Republik ab 1979.

Das problematische Verhältnis der schiitischen Mehrheit in Iran gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften ist neben Erfahrungen der europäischen-westlichen Dominanz der eigenen historisch-kulturellen Erinnerung an die mühsame Eroberung und Verteidigung des Mehrheitsstatus geschuldet. Hierbei ist es weniger die Gemeinschaft der normalen schiitischen Gläubigen, sondern es sind die Führungseliten, der schiitische Klerus, die sich von neuen religiösen Entwicklungen bedroht sehen. Die relativ kurze Zeit des Mehrheitsgewinns stellt sich dabei für die Eliten der schiitischen Geistlichkeit als ein Grundmerkmal des Umgangs mit Minderheiten dar, das in ihrem historischen Gedächtnis tief verankert ist.

Literatur

- Abisaab, Rula Jurdi: „The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501 – 1736: Marginality, Migration and Social Change.“ In: *Iranian Studies* 27 (1994), S. 103-122.
- Abisaab, Rula Jurdi: *Converting Persia. Religion and Society in the Safavid Empire*. London: Tauris, 2004.
- Abisaab, Rula Jurdi: „History and Self-Image. The ‘Amili Ulema in Syria and Iran (Fourteenth to Sixteenth Centuries).“ In: *Distant Relations*, Hrsg. Houchang Chehabi, London 2006, S. 62-95.
- Arjomand, Said Amir: „Religious Extremism (ghuluww), Sūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501 – 1722.“ In: *Journal of Asian History* 15 (1981), S. 1-35.
- Arjomand, Said Amir: *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi‘ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1984.
- Aubin, Jean: „Etudes safavides. I. Šāh Ismā‘il et les notables de l’Iraq Persan.“ In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2 (1959), S. 37-81.
- Babayan, Kathryn: „The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi‘ism.“ In: *Iranian Studies* 27 (1994), S. 135-161.
- Babayan, Kathryn: „Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran.“ In: *Safavid Persia*, Hrsg. C. Melville, London 1996, S. 117-138.
- Brunner, Rainer: „Majlesi, Moḥammad-Taqi“, In: *Encyclopaedia Iranica*. Online Edition, 2002, unter <http://www.iranica.com/articles/majlesi-molla-mohammad-taqi-b-maqsud-ali-esfahani>.
- Bozorgmehr, Mehdi u. Daniel Douglas: „Success(ion): Second-Generation Iranian Americans.“ In: *Iranian Studies* 44 (2011), S. 3-24.

³⁴ Zu Bildungsangeboten in der Qajarenzeit übergreifend Ringer 2001.

- Calmard, Jean: „Les rituels shiites et le pouvoir: l'imposition du shiisme safavide, eulogies et malédictions canoniques.” In: *Etudes Safavides*, Hrsg. J. Calmard, Paris 1993, S. 109-150.
- Calmard, Jean: „Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion.” In: *Safavid Studies*, Hrsg. C. Melville, London 1996, S. 139-190.
- Foltz, Richard: *L'Iran, creuset de religions: de la préhistoire à la République Islamique*. [Quebec]: Les Presses de l'Université Laval, 2007.
- Gleave, Robert: *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari School of Imami Shiism*. Leiden: Brill, 2007.
- Halm, Heinz: *Die Schia*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1988.
- Ebn Ḥesām Khūsefi Bīrjandī: *Khāvarān-nāmeḥ, negāreh-hā va tazhibhā-ye Farhād Naqqāsh (seddeh-ye nohom-i hejri)*, Hrsg. Sa'īd Anwārī. Tehrān: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī, 1381/2002.
- Khanbaghi, Aptin: *The Fire, the Star and the Cross. Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*. London: Tauris, 2006.
- Khātūnābādī, Mir Moḥammad Bāqer b. Esmā'īl Hoseynī: *Tarjomeh-ye Anājil-e Arba'eh*, Hrsg. Rasūl Ja'fariyān, Tehrān: Mirās-e maktūb, 1375 (2006).
- Mazzaoui, Michel M.: *The Origins of the Ṣafawids. Ši'ism, Ṣūfism, and the Ġulāt*. Wiesbaden: Steiner, 1972 (*Freiburger Islamstudien* 3).
- Membré, Michele: *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539 – 1542)*, transl. with introduction and notes by A.H. Morton. London: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1993.
- Melville, Charles: „Ibn Ḥusām's Ḥāvarān-Nāma and the Šāh-Nāma of Firdawsī.” In: *Eurasian Studies* 1 (2006), S. 219-234.
- Minorsky, Vladimir: „The Poetry of Shāh Ismā'īl I.” In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1942), S. 1006a-1053a.
- Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale Univ. Press, 1985.
- Moreen, Vera B.: „The Status of Religious Minorities in Safavid Iran 1617-61.” In: *Journal of Near Eastern Studies* 40 (1981), S. 119-134.
- Moreen, Vera B.: *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism. A Study of Bābāi ibn Lut f's chronicle (1617 – 1662)*. New York: American Academy for Jewish Studies, 1987.
- Moreen, Vera B.: „*Risāla-yi Ṣawā'iq al-Yahūd* [The Treatise Lightning Bolts against the Jews] by Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī al-Majlisī (d. 1699).” In: *Die Welt des Islams* 32 (1992), S. 177-195.
- Morton, Alexander H.: „The *Chūb-i Ṭarīq* and Qizilbāsh Ritual.” In: *Etudes Safavides*, Hrsg. J. Calmard, Paris 1993, S. 225-245.
- Newman, Andrew J.: „The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran. Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karakī.” In: *Die Welt des Islams* 33 (1993), S. 66-112.
- Newman, Andrew J.: „Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran. The Authorship of the *Ḥadiqat al-Shi'a* Revisited.” In: *Iran* 37 (1999), S. 95-108.
- Ringer, Monica M.: *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*. Costa Mesa: Mazda, 2001.
- Sanasarian, Eliz: *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000 (*Cambridge Middle East Studies* 13).
- Tellenbach, Silvia: *Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979*. Berlin: Schwarz, 1985.
- Tellenbach, Silvia: „Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989.” In: *Orient* 31 (1990), S. 44-66.
- Younes, Miriam: *Diskussionen schiitischer Gelehrter über juristische Grundlagen von Legalität in der frühen Safawidenzeit. Das Beispiel der Abhandlungen über das Freitagsgebet*. Würzburg: Ergon, 2010 (*Arbeitsmaterialien zum Orient* 22).