



Universität Potsdam

Azadeh Zamirirad | Arash Sarkohi

**Herrschaft und Moderne
im politischen Diskurs Irans**

Azadeh Zamirrad | Arash Sarkohi
Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Irans

WeltTrends *Papiere* | 17

Azadeh Zamirirad | Arash Sarkohi

Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Irans

Universitätsverlag Potsdam

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Die Publikation erfolgt mit freundlicher Unterstützung der Potsdam Graduate School.

Universitätsverlag Potsdam 2011

<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Universitätsverlag Potsdam, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Tel. +49 (0)331 977 4623, Fax -3474

E-Mail: verlag@uni-potsdam.de

Die Schriftenreihe **WeltTrends Papiere**

wird herausgegeben von Azadeh Zamirirad, M. A., Universität Potsdam,
im Auftrag von WeltTrends e. V.

Band 17 (2011)

Azadeh Zamirirad/ Arash Sarkohi: Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Irans

Produktionsleiter: Kai Kleinwächter

Satz: pertext – Enrico Wagner

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

Das Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.

Alle Nutzungsrechte liegen bei WeltTrends e. V.

ISSN (print) 1864-0656

ISSN (online) 2190-7587

ISBN 978-3-86956-127-1

Ab Juli 2012 parallel online veröffentlicht auf dem Publikationsserver
der Universität Potsdam

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2011/5184/>

URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus-51846](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-51846)

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-51846>

Inhalt

Zur Transkription	6
Der Elefant im dunklen Haus	8
Einführung	11
I. Herrschaft und Moderne in der Kadscharenzeit	15
II. Herrschaft und Moderne in der Pahlavizeit	35
III. Herrschaft und Moderne in der Islamischen Republik	53
Abschließende Betrachtungen	79
Literaturverzeichnis	91

Azadeh Zamirirad M.A., geb. 1981, studierte Politikwissenschaft und Amerikanistik an der Universität Potsdam. Sie ist Stipendiatin und Lehrbeauftragte der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der UP. Thema der Promotion: Der nuklearpolitische Diskurs in Iran.
E-Mail: zamiri@uni-potsdam.de

Arash Sarkohi M.A., geb. 1981, studierte Philosophie (Magister) und Informatik (Diplom) an der Freien Universität Berlin. Er ist Stipendiat der Friedrich-Ebert-Stiftung und Doktorand am Philosophischen Institut der FU. Thema der Promotion: Universalität der Menschenrechte am Beispiel des Diskurses religiöser Reformer in Iran.
E-Mail: asarkohi@zedat.fu-berlin.de

Zur Transkription

Das Papier richtet sich an eine über Iranisten und Islamwissenschaftler¹ hinausgehende Leserschaft und nutzt daher eine vereinfachte Schreibweise, die die Lesbarkeit erleichtern soll. Die Transkription erfolgt dabei in Anlehnung an die vom *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) genutzte Schreibweise, ohne ihr in allen Punkten zu folgen. Auf Diakritika wird verzichtet. Als einzige Ausnahme wird < ā > für < ȁ > in Unterscheidung zum kurzen Vokal < a > für < ' > verwendet. Ezafe-Konstruktionen werden mit < -e > gebildet, so beispielsweise in < fadāiyān-e eslām >.

Feststehende arabische Begriffe wie < muharrām > werden in Anlehnung an ihre arabische Aussprache transkribiert. Andere arabische Termini, die in dieser Form nur im Persischen gebräuchlich sind, werden gemäß der persischen Sprechweise wiedergegeben. So heißt es im Text < velāyat-e faqih > und nicht < vilāyat al-faqih >. Der arabische Artikel wird in Form von < al- > stets beibehalten. An dieser Stelle wird von einer phonetischen Transkription abgesehen – so beispielsweise bei < al-dowleh > statt < ad-dowleh >.

Persische und arabische Begriffe, die als Lehnwörter in die deutsche Sprache Eingang gefunden haben, werden nicht transkribiert. So heißt es beispielsweise „Schia“, „Scharia“ oder „Ayatollah“. Geografische Bezeichnungen werden gemäß ihrer gebräuchlichen Form im Deutschen wiedergegeben, so etwa „Nadschaf“.

Iranische Namen werden nach der persischen Phonetik transkribiert. Dies führt dazu, dass es < Muhammed > heißt, wenn vom Propheten des Islams die Rede ist, aber < Mohammad >, wenn der iranische Ex-Präsident Mohammad Khatami gemeint ist. Bezeichnungen von Personen, die selbst eine Schreibweise ihres Namens in lateinischer Schrift verwenden (so etwa auf ihren Webseiten), werden nicht transkribiert. Gleiches gilt für Namen, die in der deutschen

1 Zugunsten einer besseren Lesbarkeit wird im Text darauf verzichtet, weibliche Endungen gesondert auszuweisen.

Sprache geläufig sind. So heißt es im Papier Shirin Ebadi statt Shirin Ebādi und Khatami statt Khātami.

Mit Ausnahme von Namen werden transkribierte Begriffe im Text stets klein geschrieben und kursiv gesetzt, um leichter erfasst werden zu können. Dies gilt auch für transkribierte Titel von Werken.

* Zu den Zitaten im Papier:

Sämtliche aus fremdsprachlichen Quellen entnommene Zitate wurden, sofern nicht anders angegeben, von den Autoren des Papiers ins Deutsche übersetzt – so auch der Auszug unter dem Titel „Der Elefant im dunklen Haus“.

Der Elefant ward in einem dunklen Haus,
wo Inder einst ihn stellten aus,

Viele Menschen kamen, ihn zu sehen.
Ins Dunkel mussten alle gehen.

Unmöglich da dem Aug' zu spähen,
allein die Hand blieb nun bestehen.

Der, dessen Hand über den Rüssel fuhr,
Sprach: Eine Rinne ist die Kreatur.

Der, dessen Hand am Ohr gewesen,
Sprach: Wie ein Fächer ist dies' Wesen.

Der, dessen Hand berührt' das Bein,
Sprach: Ein aufrechter Pfeiler kann's nur sein.

Der, dessen Hand auf den Rücken stieß,
Für den ein Thron das Tier nun hieß.

So wie jeder zu seinem Teil gelangt',
Wurd' dieser, was er davon verstand.

Je nach Standpunkt so bunt das Meinungsbild,
dass dem Einen Dāl, dem Andern Alif gilt.*

Doch erhielt ein jeder eine Kerze in die Hand,
solch Verschiedenheit der Ansicht wär' verbannt.

Wahrnehmung der Hand der des Auges nur gleicht,
Da die Hand alles zu fassen nie ausreicht.

Rumi (1207-1273)

Masnavi-e Molavi, drittes Buch, Verse 1259-1269

* Dāl und Alif sind zwei Buchstaben des persischen Alphabets.

پیل اندر خانه تاریک بود
عرضه را آورده بودندش هنود

از برای دیدنش مردم بسی
اندر آن ظلمت همی شد هر کسی

دیدنش با چشم چون ممکن نبود
اندر آن تاریکی اش کف می بسود

آن یکی را کف به خرطوم او فتاد
گفت همچون ناودانست این نهاد

آن یکی را دست بر گوشش رسید
آن بر او چون باد بیزن شد پدید

آن یکی را کف چو بر پایش بسود
گفت شکل پیل دیدم چون عمود

آن یکی بر پشت او بنهاد دست
گفت خود این پیل چون تختی بدست

همچنین هر یک به جزوی که رسید
فهم آن می کرد هر جا می شنید

از نظرگه گفتشان شد مختلف
آن یکی دالش لقب داد این الف

در کف هر کس اگر شمعی بدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی

چشم حس همچون کف دست است و بس
نیست کف را بر همه او دسترس

مولوی (604 تا 672 هجری قمری)
مثنوی مولوی، دفتر سوم، ابیات 1259 تا 1269

Einführung

Nichts prägt den herrschaftspolitischen Diskurs Irans stärker, kontroverser und nachhaltiger als der Einzug der Moderne. Kein anderes Phänomen der Neuzeit wirkt sich so unmittelbar auf die gesellschaftspolitischen Debatten des Landes aus, keines kann so dauerhaft Auseinandersetzungen provozieren. Von Ākhundzādeh bis Mesbāh Yazdi haben sich iranische Denker und Intellektuelle, Kleriker und Säkulare, Reformer oder Traditionalisten mit ihr befasst. Doch wie ist die Moderne zu fassen und wie ist ihr zu begegnen? Vielfach rezipiert, nur selten definiert, zeigt sich die Obskürität des Begriffes nirgends besser als in Rumis berühmten „Elefanten“.² Mit dem Gleichnis des persischen Dichters Rumi (1207-1273), innerhalb Irans vor allem als Molavi bekannt, beschreibt der Schriftsteller Dāriush Āshouri das persische Bild der Moderne wie folgt: „So haben wir [Iraner] in der Dunkelheit den Elefanten ertastet und für jeden war er das, was er ertastete. Für den einen war das Geheimnis des westlichen Fortschritts die politische und soziale Freiheit sowie die Herrschaft des Gesetzes, für den anderen die Wissenschaft, für den dritten die Technik. Doch keiner konnte den Elefanten vollständig sehen, da uns ein Anblick des Ganzen unmöglich war“ (Āshouri 1998: 156).

Die vollständige Sicht auf das unbekannte Wesen bleibt versperrt – es sprachlich zu fassen, ein Anliegen, dem sich kaum ein Denker annimmt. Die Moderne wird vorausgesetzt, als gegeben hingenommen. Von Interesse ist nicht das *was*, sondern das *wie*. Antworten auf die Moderne stehen in ihrem Umfang und ihrer Vielfältigkeit dem eklatanten Ausbleiben einer konkreten Begriffsbestimmung gegenüber.³ Weitgehend beliebig verwendet, bedeutet Moderne im

2 In der Geschichte vom „Elefanten im dunklen Haus“ wird den Bewohnern eines Dorfes zum ersten Mal ein Elefant vorgeführt. Bei Nacht und in völliger Dunkelheit versuchen sie das fremde Tier zu ertasten, wodurch divergierende Vorstellungen des Wesens entstehen (siehe das vollständige Gedicht zu Beginn des Papiers).

3 Die Schwierigkeit der Bestimmung von Begriffen wie Moderne oder Modernisierung hält bis heute an – wobei die Problematik keine morgenländische Spezifik darstellt. Diskussionen zum Umgang werden in der islamischen Welt vermehrt theoriegeleitet und konzeptionell geführt. Vergleiche dazu die Debatte in WeltTrends 44 zum Thema „Modernisierung und Islam“ (2004), in der beispielsweise für den Terminus Modernisierung u. a. Begriffe wie „Restrukturierung“ oder *nowsāzi* (Neuaufbau) vorgeschlagen werden.

iranischen Diskurs mal technische Errungenschaft, mal Bürokratisierung, hier Gesetzgebung, dort Rationalisierung, häufig gesellschaftlichen Fortschritt, doch stets und mit Nachdruck Anlass zur Debatte. Diese ist weitläufig und facettenreich. In der Pluralität der Antworten auf das Thema Moderne liegt die eigentliche Faszination und Relevanz des Themas. Pluralismus und Kontroverse sind wesentlicher Bestandteil des politischen Diskurses Irans – bis heute. Entgegen einer weitläufigen medialen Wahrnehmung stellt das theokratische Iran kein geschlossenes Glaubens- oder Gedankensystem dar. Dem polit-religiösen Dogma unterliegt im Kern eine seit über hundert Jahren anhaltende Debatte, die bis zum heutigen Tag – obgleich unter anderen politischen Bedingungen – kontrovers geführt wird.

Im Papier werden diese Debatten in ihren ideengeschichtlichen Kontext eingeordnet. Dabei wird Moderne über den Epochenbegriff hinaus als radikale Transformation der traditionellen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Sphäre verstanden, die das private und öffentliche Leben nachhaltig prägt. Zu Recht weisen Morandi und Triebel darauf hin, dass zum Verständnis der vielgliedrigen Diskussionen im heutigen Islam „das vertraute semantische Netz akademischer Klassifikationsbegriffe“ verlassen werden müsse (Morandi/Triebel 2004: 23). Der Begriff der Moderne wird im Papier daher lediglich als technisches Hilfsmittel zur semantischen Orientierung genutzt. In der Betrachtung der iranischen Denker und ihrer Konzepte wird versucht, deren jeweiliges Verständnis im Kontext ihres schöpferischen Schaffens zu beleuchten, um so zu einer Fülle individueller inhaltlicher Zuschreibungen zu gelangen. Dabei stehen weder die umfangreichen Debatten der abendländischen Philosophie über das Phänomen Moderne noch die politologischen Auseinandersetzungen um verschiedene Modernisierungstheorien im Zentrum der Betrachtung. Vielmehr kommt der Moderne, als Schlüsselbegriff des politischen Diskurses, die Funktion eines ideengeschichtlichen Schirms zu, der zur Analyse entstehender Herrschaftskonzepte herangezogen wird.

Im Zentrum steht die Entstehung verschiedener Herrschaftsmodelle von der Kadscharenzeit bis heute. Wo liegen Kontinuitäten, wo Brüche? Welche Themen bestimmen den politischen Diskurs und wer sind die

Diskursträger? Dabei wird im Papier weder auf deutsche oder französische Denkschulen der Diskurstheorie rekurriert noch eine poststrukturalistische Diskursanalyse praktiziert. Mit dem Papier wird kein Eintritt in das komplexe Feld der Auseinandersetzungen um den Begriff und seine Nutzung angestrebt. Unter Diskurs verstehen wir faktisch ein soziales Gefüge argumentativen Austauschs, in dem die Akteure durch Sprech- und Schreibakte prominent – infolge der Rezeption durch andere – über ihr Verständnis von (in diesem Fall) Herrschaft vor dem Hintergrund der Moderne debattieren, wobei deren Fragestellung von gesamtgesellschaftlicher Tragweite ist. Im Zentrum der Betrachtung steht der herrschaftspolitische Diskurs des Landes seit dem Einzug der Moderne im Iran des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die Debatte um das Thema Moderne ist dabei kein spezifisch iranisches Phänomen, sondern hält in nahezu allen vormodernen Staaten der Welt Einzug. Bemerkenswert am iranischen Beispiel ist jedoch die theoretische Reichweite der Diskussion, die sich keineswegs in einer ausschließlichen Reaktion auf das Eindringen externer Einflüsse oder Mächte selbst beschränkt.

Grundlegend haben sich iranische Denker über eine reine Abwehr- oder Annahmehaltung hinaus mit der metaphysischen Basis der (westlichen) Moderne auseinandergesetzt (Vahdat 2002: 212 f.). Die Auseinandersetzung mit der importierten Moderne ist eine der drei zentralen Themen des herrschaftspolitischen Diskurses in der neueren Geschichte Irans. Sie ist zugleich eng an ein weiteres Feld gebunden, welches die Bestimmung – zuweilen durch Rückbesinnung – des authentisch Persischen ausmacht. Diese mittels Rückgriff auf vorislamische Zeiten bereits unter den Kadscharen beginnende Tendenz hält an und ist in Form einer neuen Nationalitätsromantik unter Präsident Mahmoud Ahmadinejad wieder hoch aktuell. Die dritte, und angesichts der iranischen Geschichte zugleich bedeutsamste Thematik, stellt die Diskussion um die Vereinbarkeit und Rolle von Islam und Staat dar – eine Frage, die bis heute sowohl politisch als auch religiös ungeklärt ist. Die Diskurstrias prägt das gesellschaftliche und politische Iran der Neuzeit. Dabei kann weder von einem monolithischen noch von einem homogenen Diskurs gesprochen werden. Den Diskursraum in seinem historischen Kontext zu erkunden und seine Aktualität in einer seit mehr als dreißig Jahren bestehenden Theokratie aufzuzeigen, ist Anliegen dieses Papiers.

I. Herrschaft und Moderne in der Kadscharenzeit

*Of all the political and socio-economic transformations
Iran has undergone in its long history, none has been
more central in determining the character of the country
in the twentieth century than the drive to modernize.*

Mehrdad Kia, 1994

Unter der Herrschaft der Kadscharen (1794-1925) betritt Persien erstmals die Bühne der Moderne. Der entscheidende Impuls für den Willen zur soziopolitischen Erneuerung geht dabei von externen Akteuren und Faktoren aus. Die Einsicht des absolutistischen Herrschaftsapparates in die Notwendigkeit grundlegender Änderungsprozesse erwächst aus der unmittelbaren Erfahrung der Unterlegenheit gegenüber europäischen und asiatischen Mächten. Schwere militärische Niederlagen gegen das zaristische Russland zu Beginn des 19. Jahrhunderts führen zu einem gravierenden Bedeutungsverlust in der geopolitischen Arena. Die russisch-persischen Kriege haben die Verluste weitreichender Gebiete um den Kaukasus zur Folge; ungleich schwerer jedoch wiegt der mit den kriegerischen Auseinandersetzungen einhergehende Verlust. Die deutliche Unterlegenheit des einstigen persischen Großreiches tritt offen zutage und löst in der agrarischen Gesellschaft der Kadscharendynastie einen breiten Modernisierungsdiskurs aus. Der persischen Armee wird mangelnde Modernität attestiert. Sie ist nicht hinreichend ausgestattet und chronisch unterversorgt. Transportwege und Feldrouten fehlen, eine effiziente militärische Ausbildung findet nicht statt.

Der militärische Sektor ist nur einer von vielen Bereichen des Landes, die grundlegende Defizite aufweisen. Als erster Perserkönig (Schah) der Moderne unternimmt Naser al-Din Schah Reisen nach Europa und zeigt sich vom dortigen technologischen Fortschritt beeindruckt. An die Debatte über militärischen Fortschritt knüpft sich

eine umfassendere Debatte über gesamtgesellschaftliche Strukturen des patrimonialen Systems an und mündet in einen breiten Diskurs über den Umgang mit der Moderne. Eine genaue Bestimmung des Begriffs bleibt indes aus. Vielfach werden Moderne, Modernität oder Modernisierung synonym verwendet. Im 19. Jahrhundert findet der Begriff als *tajaddod* Eingang in den persischen Diskurs und meint hier vor allem Erneuerung. Moderne wird diesem Verständnis nach nicht als soziologisches Konzept begriffen, sondern als bestmögliche Inkorporation nicht-traditioneller Werte und Glaubensvorstellungen unter Wahrung der nationalen Kultur (Behnam 2004: 9). Diesem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnenden neuen Diskurs unterliegt im Kern das Trauma der Bedeutungslosigkeit, das mit den militärischen Niederlagen und dem Zerfall von Territorien seinen bis dato deutlichsten Ausdruck gefunden hatte. Wie war der vermeintliche Niedergang Persiens zu erklären? Wie konnte er aufgehalten und revidiert werden? Diese Fragen aufzuwerfen bedeutete zugleich, sich Fragen nach dem Selbstbild und der eigenen Identität zu stellen. Die Identitätsfindung und Bestimmung des „authentisch“ Persischen wird zum zentralen Leitmotiv. Die nationale Definierung eines Reiches, das etliche Ethnien, Glaubensrichtungen und Sprachen umfasst (wobei persisch lediglich von der Hälfte der Bevölkerung gesprochen wird), stellt eine Herausforderung dar, der sich zeitgenössische Denker auf unterschiedliche Weise annehmen.

Die persische Renaissance

Die Schaffung eines kollektiven Bewusstseins ist eng an die Bestimmung des Fremden gekoppelt: Das Andere kann als nachahmungswerte Referenz ebenso dienen wie als abschreckendes Beispiel oder Feindbild. Das Verhältnis zum Anderen oszilliert im Diskurs der Kadscharenzeit zwischen Nachahmung und Zurückweisung. In der Auseinandersetzung mit dem Fremden entstehen mit den Bildern des Arabers und des Europäers zwei wichtige Bezugsmotive im Identitätsdiskurs. Zugleich erlebt das Kadscharenreich des 19. Jahrhunderts eine doppelte Renaissance: Im Zuge einer Renaissance des Islams wird eine progressive Politik (*andisbeh-ye tarraqikhâhi*) basierend auf einem

islamischen Rationalismus und eine Reform des Glaubens proklamiert (Behdad 1997: 42). In einer entgegengesetzten Renaissance werden islamische Terrains verlassen und die vorislamischen Wurzeln wiederentdeckt. Nationale Authentizität wird nunmehr untrennbar mit der vorislamischen Ära der Perserreiche verknüpft (Marashi 2008: 55).

Die Dissoziation von Iran und Islam durch selektive Rückbesinnung auf vorislamische Zeiten vollzieht sich sowohl narrativ als auch sprachlich. Während „Iran“ eine narrative Zentralität erfährt, gewinnt *farsi* als Sprache an Bedeutung. Nirgends kommt die Verbindung beider Motive besser zum Ausdruck als in *shahnameh* (Buch der Könige), das vom persischen Dichter Ferdowsi um 1000 n. u. Z. verfasst wurde. Das Nationalepos gehört zu den bedeutendsten Werken der persischen Literatur. In Semantik wie Symbolik erschafft Ferdowsi eine alternative Grundlage persischer Identität und wird im 19. Jahrhundert über die Grenzen des Kadscharenreiches hinaus breit rezipiert. Die Popularität der Schrift wird in der Aussage des kadscharischen Ministerpräsidenten Amir Kabir deutlich, der zum König Naser al-Din Schah gesagt haben soll: „Ihr solltet wissen, dass für alle Iraner gleich welchen Ranges *shahnameh* als das beste aller Bücher gilt“ (zit. nach Tavakoli-Targhi 1990: 80). Die Überhöhung *shahnamehs* ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der Symbolik des Werkes zu sehen. Ferdowsi erschafft in seinen Sagen nicht nur Mythen und Helden, die sich tief in das iranische Bewusstsein festsetzen, er bedient sich auch, aufgrund des weitgehenden Verzichts auf arabische Begriffe, einer als „rein“ geltenden persischen Sprache. Der Verzicht auf als fremd und oktroyiert empfundene arabische Begriffe führt im 19. Jahrhundert zu einer grundlegenden Debatte über eine Sprachreform sowie die Festlegung einer gemeinsamen Sprache (*farsi*) und schlägt sich in der Schaffung von Neologismen nieder.

Von der schiitischen Nation zur iranischen Nation

Historisierungsprozess und Sprachdebatte gehen mit einem grundlegenden Änderungsprozess im Selbstverständnis der gesellschaftlichen Ordnung einher. Die Entstehung des Begriffs der Nation

legt Zeugnis über den Einzug moderner Konzepte und Begriffe in Iran ab. Noch Ende des 19. Jahrhunderts meint *mellat* die *umma*, die Gemeinschaft der Muslime. *Mellat* ist in Abgrenzung zur *dowlat* (Begriff für die Regierung, den Staat und respektive das Königshaus) zu sehen. *Mellat* und *dowlat* stehen sich dabei als gegensätzliche, zuweilen als unvereinbar betrachtete Pole gegenüber. Anfang des 20. Jahrhunderts wird der Begriff der Nation ins Persische importiert und mit *mellat* übersetzt. Die Durchsetzung der semantischen Zuschreibung erweist sich anfänglich als schwierig. Der Begriff wird je nach Autor in unterschiedlichen Bedeutungen genutzt, zuweilen sogar innerhalb einer Textpassage. So wird an einer Stelle im Programm der demokratischen Partei Irans um 1900 „die Gleichheit aller Mitglieder der *mellat* [im Sinne der Nation] gegenüber der *dowlat* und vor dem Gesetz ohne Unterscheidung in Rasse, Religion und *mellat* [im Sinne der *umma*]“ gefordert (zit. nach Afshār 1980: 364). Die Entkonfessionalisierung des Begriffs stößt innerhalb der Geistlichkeit auf Ablehnung. So verwendet der Großteil der Ulama⁴ *mellat* gemäß seiner ursprünglichen Bedeutung und das Adjektiv *melli* als Synonym für „islamisch“ (Ājoudāni 1999: 168 ff.). Den Einzug des neu geprägten Terminus in die 1906 entstehende Verfassung vermag sie jedoch nicht aufzuhalten. Aus der *mellat-e shi'e-ye asnā ashari* (Zwölferschiitische Nation) wird die *mellat-e irani* (iranische Nation). Damit versteht sich die persische Nation, in der die Schia seit 1501 Staatsreligion ist, gemäß ihrer Verfassung nicht länger als eine Religionsgemeinschaft, die namentlich durch die staatliche Selbstbezeichnung, nicht-schiitische Glaubensrichtungen als „Andere“ konstituiert (Tavakoli-Targhi 1990: 93).

Faszination Europa

Als einer der herausragenden Literaten seiner Zeit ist Mirzā Fathali Ākhundzādeh maßgeblich an der Sprachdebatte beteiligt und zugleich einer der führenden Köpfe der Rückbesinnungsbewegung.

4 Ulama meint im engeren Sinne Kleriker, die darüber hinaus als religiöse Gelehrte gelten. So ist beispielsweise der ehemalige iranische Präsident Rafsanjani zwar Geistlicher, wird aber nicht den Ulama zugerechnet.

Äkhundzādeh ruft die vorislamische Zeit der Achämeniden und Safawiden in Erinnerung, in der Persien eine geopolitisch herausragende Rolle einnahm. In seinem 1864 erscheinenden Werk *maktubāt: nāmeḥā-ye kamāl al-dowleh be shābzādeh jamāl al-dowleh* (Schriften: Die Briefe des Kamāl al-Dowleh an den Prinzen Jamāl al-Dowleh) macht er die Invasion arabischer Muslime für den Niedergang eines goldenen Zeitalters der Perser verantwortlich: "Schade um dich, Iran. Wo ist deine Größe? Deine Stärke? Dein Glück? Die hungrigen und nackten Araber machen dich seit 1280 Jahren unglücklich. Dein Boden ist zerstört, deine Einwohner unwissend. Du weißt nichts von der Zivilisation der Welt, genießt nicht die Gabe der Freiheit. Dein König ist ein Despot" (Äkhundzādeh 1985: 11). Im arabischen Islam sieht er die Ursache für zivilisatorischen Stillstand, der notwendigerweise aus einer despotischen Monarchie und der Einführung fanatischer Religionsgelehrter entstehen musste. Die schiitische Ausprägung des Islams betrachtet er dabei als besonderen Unglücksfall, da der Schiismus durch das Martyrium Husseins⁵ bereits ein frühes Trauma der Niederlage und Kontemplation in sich trage, das sich in bigotten Trauerzeremonien in Form der *muharram*⁶ widerspiegeln. Eine national organisierte Trauer um Personen, mit denen weder der Ursprung der Sprache noch der Ethnie (*jens*) geteilt werde und die demnach nur als Fremde (*bigāneh*) bezeichnet werden könnten, weist er als Absurdität zurück (Cole 1996: 40 ff.).

Seiner arabophoben Ablehnung des Schiismus stellt er ein Ideal entgegen, dessen Nachahmung er als wichtigen Triebfaktor für persischen Fortschritt betrachtet: Europa. So ist er als radikaler Verfechter einer Mimesis zu verstehen, die einem europäischen Ideal der Progressivität folgt und der vermeintlichen Rückschrittlichkeit des Islams entgegenstellt. Als überzeugter Säkularist gilt ihm die europäische Genese einer Trennung von staatlicher und religiöser Sphäre als wichtige Referenz. Dabei ist er zu den ersten muslimischen

5 Nach schiitischer Auffassung starb der 3. Imam, Hussein ibn Ali, 680 n. u. Z. in der Schlacht von Kerbala einen Märtyrertod, als er sich den Truppen des Kalifen Yazid mutig entgegen stellte. Das Martyrium Husseins ist ein zentrales Motiv des schiitischen Glaubens.

6 Muharram (1. Monat des islamischen Kalenders) ist das bedeutendste Trauerfest der Schiiten, das jährlich in Gedenken an den Märtyrertod Husseins begangen wird. Für eine detaillierte Darstellung schiitischer Rituale und ihrer Bedeutung in der Islamischen Republik vgl. Good 1988.

Autoren zu zählen, die die Vereinbarkeit von Islam und liberalem Konstitutionalismus offen in Zweifel ziehen (Hairi 1977: 25). Den Herrschaftsapparat der Kadscharen greift er scharf an, zieht jedoch auch das persische Volk zur Verantwortung: „Früher haben Propheten, Philosophen und Dichter Herrscher dazu aufgerufen, [das Volk] nicht zu unterdrücken, doch moderne Denker wie Voltaire, Rousseau, Montesquieu und Mirabeau haben erkannt, dass nicht länger an den Unterdrücker appelliert werden sollte; die Unterdrückten selbst sollten ermutigt werden, zu rebellieren und der Unterdrückung ein Ende setzen“ (zit. nach Hairi 1977: 26).

Mit dem Rückgriff auf vornehmlich europäische Denker steht Ākhundzādeh in der Tradition einer mimetischen Bewegung, der auch der Literat Mirzā Āqā Khān Kermāni zuzurechnen ist. In Einklang mit Ākhundzādeh hält Kermāni den Einfluss der Araber für die wesentliche Ursache der persischen Rückständigkeit. Der Umgang mit dem Anderen verläuft unter eurozentristischen Modernisten in einem dualen Prozess der Projektion und Introjektion: Unlieb-same und für rückschrittlich befundene Bräuche werden den Arabern und dem Islam zugesprochen, während man präferierten, europäischen Gepflogenheiten einen vermeintlich persischen Ursprung attestiert (Tavakoli-Targhi 1990: 83). In dieser Denktradition fordert auch der Intellektuelle und Politiker Hasan Taqizādeh: Iraner müssten „von Kopf bis Fuß westlich“ werden, um in die Moderne eintreten zu können (Taqizādeh 1993: 78). Die bedingungslose, häufig unreflektierte Hinwendung nach Europa⁷ stößt aber auch auf kritische Stimmen, die von vorsichtiger Mahnung bis zum Vorwurf der „Verwestlichung“ reichen – einem Begriff, der im 20. Jahrhundert zu einem gewichtigen Schlagwort einer neuen, antimodernistischen Bewegung wird.⁸

Islamische Reformation

Der antiarabische und zuweilen antireligiöse Diskurs vollzieht sich neben der Entstehung einer neuerlichen Besinnung auf den schiitischen

7 So wird bei Ākhundzādeh beispielsweise die europäische Kolonialpolitik nicht problematisiert.

8 Mehr zu dem von Al-e Ahmad geprägten Begriff in Abschnitt II.

Glauben und dessen Reformierbarkeit. Mit seiner Institutionalisierung unter den Safawiden (1501) erlangt der Schiismus im Perserreich den Status einer Staatsreligion und ist seither bedeutender gesellschaftlicher Bestandteil des Landes. Politische Verantwortung trägt die schiitische Geistlichkeit hingegen nicht. Als traditionelles Grundprinzip der Zwölferschia sieht der Quietismus lediglich eine beratende Funktion für die Geistlichkeit vor. Zwölferschiiiten folgen einer Linie von zwölf Imamen, die als rechtmäßige Nachfolger des Propheten Mohammed anerkannt werden. Der zwölfte und damit letzte Imam, Mohammed ibn Hasan al-Mahdi, gilt seit 941 n.u.Z. als verschollen und lebt nach schiitischer Auffassung in der Verborgenheit (*qeibat*). Allein die messianische Figur des Mahdi, auf dessen Wiederkehr bis heute gewartet wird, ist zur Herrschaft befugt. In der Zeit seiner Abwesenheit ist die Übernahme politischer Posten durch Geistliche nicht gestattet,⁹ doch nehmen die Ulama einen Teil der politischen Sphäre ein. Bis zur Rückkehr von Mahdi gilt eine vereinbarte Aufgabenteilung: Dem Klerus obliegt der Bereich der Scharia, dem König die Regierungsgewalt (J. Kadivar 2000: 258). Dieses Treuebündnis ist lange von Bestand; erst Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt sich eine vorsichtige Formierung klerikalen Aufgebührens gegen das Herrscherhaus (Keddie 2003: 43).

Deutlich früher beginnt die Wiederentdeckung der Religion, die es in Einklang mit der Moderne zu bringen gilt. Diese Wiederentdeckung wird vom Klerus als Chance und Bedrohung zugleich betrachtet. Der islamische Staat sei vom Christentum besiegt worden, der Islam in Gefahr. Konservative Kleriker wie Sheikh Fazlollah Nouri sehen allein die Abschottung und Rückbesinnung auf alte traditionalistische Werte als probates Mittel der Einhalt an. Islamische Modernisten wie Jamal al-Din al-Afghani¹⁰ werben dagegen für eine Reform des Islams und eine Versöhnung von Religion und Wissenschaft. In seinem 1881 erscheinenden Hauptwerk *haqiqat-e mazhab-e neychari va bayān-e hāl-e neychariyān*¹¹ (Die Wahrheit über den Neychari-Glauben und

9 Dies ist die vorherrschende Auffassung unter der schiitischen Geistlichkeit, bis Ayatollah Khomeini in den 1960er Jahren basierend auf seinem Konzept eines Islamischen Staates mit dieser Tradition bricht (siehe Abschnitt III).

10 In Iran als Jamāl al-Din Asadābādi bekannt.

11 1986 als *al-radd 'ala al-dahriyyin* (Widerlegung der Materialisten) ins Arabische übersetzt und heute vor allem unter diesem Titel bekannt.

eine Erläuterung der Neycharis), einer Sammlung von Polemiken, ruft Afghani zu einer pan-islamischen Bewegung auf, die sich dem westlichen Imperialismus entgegenstellen müsse. Mit seinen Schriften gilt er als einer der Begründer des modernen Antikolonialismus muslimischer Prägung. Als selbsternannter Verfechter der Religion setzt er sich zum Ziel, den Islam gegen Zweifler, Rationalisten und Materialisten¹² zu verteidigen, die er für den Niedergang der *umma* verantwortlich zeichnet. Seinem Anspruch zum Trotz weist seine Zuschreibung islamischer Attribute vor allem säkulare Elemente auf, so die Förderung der Wissenschaft oder der Anspruch politischer Teilhabe. Folgerichtig gesteht er ein, dass seine Auffassung des Islams mit dem Islam seiner Zeit wenig gemein habe (Keddie 1962: 289). Religion wird bei Afghani zur Weltauffassung; Islam zur Ideologie¹³ (Haim 1962: 10). Zugleich ist er um die Einheit der islamischen Welt bedacht und damit auch um die Einheit von Schia und Sunna. Gemeinsam müsse ein Herrschaftswechsel vollzogen werden; imperialistische Mächte, allen voran Großbritannien, dürften nicht länger hofiert werden. In einem offenen Brief an die Ulama ruft er diese dazu auf, dagegen vorzugehen, dass Iran an Ungläubige veräußert werde (Keddie 1983: 39). Das Aufbegehren gegen den Einfluss externer Mächte findet im Tabakaufstand von 1891 seinen vorläufigen Höhepunkt.

Der Versuch, das Land in die Moderne zu führen, wird innerhalb der politischen Elite der Kadscharen vor allem von Ministerpräsident Amir Kabir unternommen. Gegen Widerstand aus Teilen des Königshauses ist er bestrebt, Persien in das Zeitalter der Industrialisierung zu führen. Ein umfangreiches Reformpaket soll den Übergang der agrarischen Gesellschaft in einen modernen Staat einleiten. In Teheran entstehen die ersten Hochschulen, Privilegien der Aristokratie sollen eingeschränkt und die Leibeigenschaft abgeschafft werden. Doch sein Vorhaben findet ein abruptes Ende. König Nasser al-Din Schah lässt Amir Kabir ermorden und genießt als absolutistischer Herrscher uneingeschränkte politische Macht. Wirtschaftspolitisch öffnet er Persien gegenüber dem Westen; Konzessionen werden an

12 Gemeint ist hier der erkenntnistheoretische Materialismus, den er in *haqiqat* scharf kritisiert.

13 Die Ideologisierung des Islams wird in den 1960er Jahren prominent vom Religionssoziologen Ali Shariati vorangetrieben; Khomeini führt diese Tendenz fort (siehe Abschnitt II).

ausländische Unternehmen vergeben. Die Vergabe der Tabakkonzession an Großbritannien führt zu Unruhen und zahlreichen Demonstrationen; persische Handelsleute verweigern sich der Kooperation mit den Briten. Der Tabakaufstand vereint Kaufleute und Klerus, die sich gemeinsam gegen die allgemeine Konzessionspolitik des Kadscharenkönigs stellen. Der geeinte Widerstand stellt die Weichen für eine konstitutionelle Revolution, die zu Beginn der Jahrhundertwende die Herrschaftsfrage neu aufwirft.

Religion und Herrschaft – Unvereinbare Zwillinge?

Die sich in der Kadscharenzeit bereits vollziehende gesellschaftliche Transformation bedeutet auch einen Wandel der politischen Kultur. Dieser Wandel, der mit einer Phase der Institutionalisierung einhergeht, führt zum Bedeutungsverlust der ehemals vorherrschenden „Zwillingsschaft“ von Staat und Religion. Die Idee einer Zwillingsschaft lässt sich auf vorislamische Zeiten zurückführen. Prominenz erhält sie durch den im 11. Jahrhundert vom persischen Wesir Nezām al-Molk verfassten Fürstenspiegel *siāsatnāmeḥ* (Buch der Staatskunst). Darin schreibt er: „Staat und Religion sind Zwilling Brüder. Wann immer es zu Unruhen im Land kommt, leidet auch die Religion: Häretiker und Übeltäter treten in Erscheinung. Wann immer religiöse Angelegenheiten im Chaos versinken, führt dies zu Konfusion im Land: Übeltäter erlangen Macht und lassen den Herrscher ohnmächtig und geschlagen zurück“ (zit. nach Tavakoli-Targhi 1990: 94). Der Gefahr der Anarchie kann nach Ansicht religiöser Reformer durch eine islamisch begründete Herrschaft begegnet werden.

Entgegen der Auffassung säkularer Intellektueller wie Äkhundzādeḥ oder Kermāni, hält eine reformistische Strömung innerhalb des Schiismus, der auch Afghani zugerechnet werden kann, die Vereinbarkeit von Religion und Moderne für möglich. Als einer der ersten iranischen Denker verkündet Mirzā Malkam Khān die Kompatibilität von universellen Menschenrechten und der Scharia, während er konzeptionell eine Synchronisierung von islamischen Werten und europäischen Rechtsvorstellungen zu erreichen sucht. In seinen

frühen Schriften strebt er das „Übernehmen der westlichen Zivilisation ohne sie zu iranisieren“ an (Ādamiyat 1961: 99). In der westlichen Wissenschaft und Regierungsorganisation sieht er den Siegeszug des Abendlandes begründet. Nach der konstitutionellen Revolution von 1905 vollzieht er jedoch einen Sinneswandel. Er wendet sich von der Mimesis ab und verfolgt das Ziel, Gesetze, Wissenschaft und Regierungswesen des Westens aus dem Islam zu extrahieren. Sein religiös begründetes Konzept sieht die Einsetzung eines Klerikers als oberste Instanz des Staates vor: „Der religiöse Führer der *mellat* [der *umma*] muss viel höher als jeder König stehen“. An anderer Stelle lässt er in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *qānun* (Das Gesetz) in einem fiktiven Dialog über Herrschaftsformen rufen: „Also sagt doch gleich, dass ihr einen *mojtahed*¹⁴ zum König Irans machen wollt“ (zit. nach Ājoudāni 1999: 334).

Seine Schriften entstehen in der Überzeugung, dass nur eine religiös begründete Herrschaft in Persien Erfolg haben könne, da nur diese von den Massen akzeptiert werde. Die pragmatische Haltung Malkam Khāns und seine Nähe zu Ākhundzādeh lassen heute Zweifel daran aufkommen, dass er tatsächlich von einer religiös fundierten Herrschaftsform überzeugt war. Die Frage ist mit seinem Nachlass nicht eindeutig zu beantworten. Gesichert ist jedoch seine Auffassung, dass einzig ein nicht-säkulares Herrschaftsmodell über Legitimationspotenzial verfüge. Die strategische Einbindung von Religion findet sich im Diskurs der Kadscharenzeit vielfach wieder. So greift Kermāni in seinen Werken die Religion zwar scharf an. Die Ungleichheit der Geschlechter als wesentliches Moment des Islams sei für eine fortgeschrittene Zivilisation nicht hinzunehmen: Die „Menschheit [ist] nicht vollkommen, solange Männer und Frauen nicht in sämtlichen Bereichen des Lebens gleichberechtigt sind“ (zit. nach Ādamiyat 1992: 259 f.). Während des Tabakaufstandes schreckt jedoch auch er nicht davor zurück, den Klerus für seine Zwecke einzuspannen. Gemeinsam mit Malkam Khān ruft er in einem Brief Großayatollah

14 In der schiitischen Tradition des Klerus erhält ein Student nach fünfzehn bis siebzehn Jahren die Erlaubnis zum Erstellen von Rechtsgutachten (*fatwa*). Von diesem Zeitpunkt an ist der Student *mojtahed* und darf den Titel *hojjat al-eslām* (Beweis der Religion) tragen. Kann er in Folge eine große Anhängerschaft um sich versammeln und wird von einigen gleich- oder höher gestellten Geistlichen anerkannt, wird er fortan als Ayatollah (Zeichen Gottes) angesprochen (Amirpur 2003: 2).

Mirzā Shirāzi dazu auf, für „die Erfüllung des Islams“ auch „bis zum Äußersten zu gehen“ (zit. nach Ājoudāni 1997: 149). Dies ist als klare Aufforderung an die Geistlichkeit zu sehen, politisch aktiv zu werden und den König zu stürzen.

Durch sein soziales Ansehen und seine politische Rolle im Herrschaftsapparat ist der Klerus ein gewichtiger gesellschaftlicher Akteur, der nur schwer ignoriert werden kann. Die Verbreitung von Thesen und Ideen, die auf islamischem Grund fußen, lassen eine breitere Rezeption erwarten. Auch um dem Vorwurf der Häresie zu entgehen, ist die Verwendung islamischer Begriffe sowie der Versuch, eigene Konzepte in Einklang mit islamischen Werten zu setzen, ein weit verbreitetes Mittel unter iranischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts.

Ein Wort: Gesetzgebung!

Der persische Modernitätsdiskurs ist von Anbeginn an eine Frage geknüpft, deren Beantwortung tiefgehend in das Selbstverständnis des iranischen Staates greift. Die Frage wird von Politikern und Intellektuellen der Zeit gleichermaßen aufgeworfen; vielfach und unterschiedlich formuliert kann sie wie folgt benannt werden: Worin liegt die Ursache für die Rückständigkeit Irans gegenüber Europa und modernen Staaten?

Während neben dem negativen Einfluss der Araber und des Islams vor allem der technologische Fortschritt und die daraus abgeleitete wirtschaftliche und militärische Macht Europas als Erklärungsansatz weit verbreitet sind, ist für den Diplomaten und Intellektuellen Mirzā Yusef Khān Mostashār al-Dowleh ein anderer Faktor entscheidend. Die Grundsatzfrage seiner Zeit beantwortet er in seinem 1870 in Paris erscheinenden Werk *yek kalameh* (Ein Wort) titelgetreu mit einem einzigen Wort: Gesetzgebung. In seiner vergleichenden Analyse zieht er vor allem Russland als Beispiel heran, dessen militärische, politische und soziale Erfolge er herausstellt. Dieser Thematik widmet er sich verstärkt, um der verbreiteten Zurückweisung einer Überlegenheit anderer Länder entgegenzuwirken. Den erfolglosen Aufstand

in Dagestan gegen das Zarenreich gebraucht er als warnendes Beispiel für ein mögliches iranisches Schicksal, sollte es sich nicht alsbald dem Fortschrittsgedanken gegenüber öffnen. Das Geheimnis des russischen Erfolges sieht er in der politischen Ordnung des Landes, die auf Gesetzen beruhe. Denker seiner Zeit würden die Bedeutung der Industrie überschätzen und übersehen, dass nicht Technologie und Wissenschaft, sondern politische und administrative Organisation sowie ein Rechtsapparat die eigentliche Ursache – vor allem des europäischen – Fortschritts darstellten. Dieser basiere auf einem Rechtssystem, das jeden Bürger – vom einfachen Bauern bis zum König – der Gesetzgebung unterwerfe (Kia 1994: 758). So stellt er in seiner Forderung an ein persisches Herrschaftssystem fest: „Der Ursprung der Autorität der *dowlat* liegt im Willen der *mellat*“ (zit. nach Atabaki 2000: 20). Vom europäischen Rechtsmodell politischer Herrschaft zeigt er sich beeindruckt. Der Einfluss seines Pariser Umfeldes schlägt sich in seinem Versuch nieder, Prinzipien des französischen *loi* direkt aus dem Koran abzuleiten und einzelne Gesetze islamischen Versen gegenüberzustellen. Wie die Verfassung Frankreichs konzediere auch der Islam die Freiheit des Individuums, der Meinungsäußerung und der Versammlung sowie den Respekt vor der Würde und dem Eigentum anderer (Kia 1994: 763). Die Gegenüberstellung von französischen Gesetzen und Koranversen kann als Instrument der Akzeptanzsicherung gesehen werden. Ein Aufruf zur Abschaffung islamischer Gesetze und zur Einführung eines säkularen, europäischen Modells hätte offene Ablehnung von Seiten des Klerus zur Folge und würde die Erfolgsaussichten seiner Ideen schmälern. In einem Brief an den befreundeten Ākhundzādeh schreibt Mostashār al-Dowleh, sein Werk solle dazu beitragen, dass „andere nicht sagen, dieses und jenes verstoße gegen islamische Regeln oder der Islam würde Fortschritt und Zivilisation verhindern“ (zit. nach Ādamiyat 1970: 155).

Repräsentative Herrschaft

Die Frage nach der geeigneten Form politischer Herrschaft beschäftigt neben Mostashār al-Dowleh auch Denker wie Mirzā Yaqub Khān. Dieser ist vor allem als Vater von Mirzā Malkam Khān bekannt,

während seine eigenen Texte von der Forschung¹⁵ bislang wenig Beachtung fanden (vgl. hierzu Masroori 2001). Sein Essay *tarh-e arizeh-i ast keh beh khākpā-ye mobārāk mahramāneh bāyad arz shavad* (Eine Bitte, die auf geheime Art seiner gesegneten Exzellenz überbracht werden soll) aus dem Jahre 1874 stellt eine der frühesten persischen Texte dar, in denen repräsentative Herrschaft eingefordert wird. Dabei plädiert er nachdrücklich für die Ausarbeitung einer Verfassung. Ein Regime ohne Verfassung gleiche einem Land ohne Wasser: So wie es einem Gärtner ungeachtet seiner Mühen nie gelingen könnte, auf solchem Boden zu ernten, sei es einem Schah nicht möglich, ein Land voranzubringen, dessen Belange nicht konstitutionell verfestigt seien. Yaqub Khāns Kritik an der persischen Monarchie des 19. Jahrhunderts fällt deutlich und scharf aus. Den König ruft er offen auf, die Plünderung des Landes zu beenden und ein Rechtssystem einzuführen, das für alle gelte – auch für den Schah. Eine Absetzung des Monarchen bezweckt er jedoch nicht. Vielmehr strebt er eine Form von Gesellschaftsvertrag¹⁶ zwischen König und Bürgern an, der nur innerhalb eines konstitutionellen Gefüges zum Wohl und Schutze des Landes zu verwirklichen sei (Masroori 2001: 93).

In seiner Schrift tritt er offen für eine Form repräsentativer Herrschaft ein. Diese stoße in Iran auf besonders günstige Bedingungen, da das Land über die schiitische Institution des *ijtihad* (Prozess religiöser Rechtsfindung) verfüge. Jeder Schiit folge einem *mojtahed* (Religionsgelehrten), der aufgrund seiner religiösen Ausbildung als befähigt gilt, richtige Ableitungen aus den Gesetzen Gottes zu erzielen. Da *mojtaheds* nicht nur gut ausgebildete Entscheidungsfinder seien, sondern auch über eine Gefolgschaft verfügten, stellen sie nach Mirzā Yaqub Khān auch die natürlichen Repräsentanten der iranischen Gesellschaft dar. In seiner Herrschaftskonstruktion wird den *mojtaheds* damit eine explizit politische Rolle zuteil. Eine solche Zuweisung verleiht der Idee eines legislativen Gremiums, das von Seiten der Ulama abgelehnt wird, religiöse Legitimität. Der bis dato vorherrschende Widerstand

15 Selbst in Ādamiyats Standardwerken zur Epoche findet sich kaum ein Hinweis auf ihn.

16 An dieser Stelle sei Yaqub Khāns Behauptung erwähnt, seine Großmutter teile die Abstammung mit Jean-Jacques Rousseau – eine Verbindung, die nach Hamid Algar möglich sein könnte (Masroori 2001: 89).

gegen ein gesetzgebendes Organ wird mit der allumfassenden Reichweite des Islams begründet, der alle Lebensbereiche ausreichend regle (Masroori 2001: 93f.). Dem Vorwurf der Häresie vermag Mirzā Yaqub Khān durch sein Konzept quasi-konstitutioneller Hierokratie vorzubeugen. Die Integration der Ulama bedeutet aber auch die Möglichkeit, die Massen zu erreichen und durch die bereits bestehenden organisatorischen Strukturen des Klerus breit zu mobilisieren. Ungeachtet der großen Bedeutung, die dem Klerus in diesem Prozess zukommt, grenzt Mirzā Yaqub Khān die Befugnisse der Geistlichen ein. Ihre Aufgabe bestehe in der Unterstützung des Schahs und der Regierung in allen Bereichen. Die bisherige Geistlichkeit bezeichnet er als opportunistisch und äußeren Angelegenheiten des Staates gegenüber gar als ignorant (Masroori 2001: 94).

Die Ulama als politische Akteure

Der Vorwurf einer klerikalen Passivität wird lange aufrecht erhalten; bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein ist der Klerus selten aktiv an herrschaftskritischen Auseinandersetzungen beteiligt. Außerhalb des persischen Territoriums befindliche schiitische Zentren, die sich der Autoritätssphäre des Königs entziehen, beginnen jedoch, vermehrt gegen den Schah zu agitieren (Keddie 1962: 290). Die aktive Beteiligung der Geistlichkeit am Tabakaufstand 1891 leitet schließlich einen grundlegenden Wandel ein. In Ablehnung der Zollpolitik entstehen unter der Herrschaft von Mozaffar al-Din Schah im Jahr 1905 erste Protestmärsche und Streiks, denen sich auch die Händler (*Basaris*) anschließen. Es ist der Beginn einer konstitutionellen Revolution, die nach blutigen Auseinandersetzungen 1906 in der ersten persischen Verfassung und der Gründung eines Parlaments (*majles*) mündet. Das Kadscharenreich wird darin zur konstitutionellen Monarchie erklärt. Die hart erkämpften Errungenschaften halten jedoch nicht lange an. Schon kurz nach Unterzeichnung der Verfassung droht der neue König, Mohammad Ali Schah, die erworbenen Rechte zu beschneiden. Unterstützung findet er bei Teilen der Ulama unter Führung von Sheikh Fazlollah Nouri, der die konstitutionelle Monarchie zugunsten einer islamisch begründeten Herrschaft abzuschaffen beabsichtigt.

Im Zuge der konstitutionellen Bewegung erlangt die Geistlichkeit eine neue Bedeutung im politischen Gefüge Irans. Während sie dem Tabakaufstand durch eine Fatwa Auftrieb gegeben hatte, nimmt sie nun direkt am politischen Geschehen teil und beeinflusst den politischen Diskurs im Iran des 20. Jahrhunderts nachhaltig.

Die Bedeutung der Ulama für die persische Moderne ist angesichts ihres gesellschaftlichen Status nicht überraschend. Im 19. Jahrhundert stellen sie die Mehrheit der Intellektuellen des Landes dar. Der Großteil der gut ausgebildeten Perser gehört ihr an. Ihr Betätigungsfeld ist dabei nicht auf die Predigt beschränkt; Geistliche sind Lehrer, Verwalter oder Mitglieder der Rechtsprechung. Die Ulama können als Machtgruppe in direkter Konkurrenz zu säkularen Verwaltern angesehen werden und verfügen im Vergleich zu diesen über höheres Ansehen. Trotz der in Teilen der Gesellschaft bestehenden antiklerikalen Ressentiments, genießen sie weithin Respekt und Anerkennung (Keddie 1962: 289).

Eine Revolution in Spaltung

Das neu entdeckte politische Bewusstsein der Geistlichkeit schlägt sich auf den Herrschaftsdiskurs der konstitutionellen Bewegung (1905-1911) nieder. Die Revolution ist von Anbeginn gespalten: in Vertreter einer konstitutionellen Monarchie (*mashrouteh*) und Vertreter einer islamisch legitimierten Monarchie (*mashroueh*).

In dieser Zeit entsteht ein neuartiges schiitisches Konzept, in welchem die Rechte der Bevölkerung und deren Teilhabe am Regieren postuliert werden (M. Kadivar 1997: 126). Die Herrschaft ist diesem Konzept nach noch immer göttlichen Ursprungs, wird jedoch um die Sphäre der Bevölkerungsteilhabe ergänzt (J. Kadivar 2000: 257). Ein Großteil der Ulama, allen voran die Groß-Ayatollahs Māzandarāni und Khorāsāni, unterstützt die *mashrouteh*-Bewegung im Sinne einer konstitutionellen Monarchie, in der die Geistlichkeit über die Einhaltung der islamischen Gesetze wacht. Die Wahrung des islamischen Staates (*hefz-e beyze-ye eslām*) ist ihr wesentlicher Beweggrund.

So begründen die Groß-Ayatollahs Māzandarāni und Khorāsāni in einem Telegramm an den Schah ihre Unterstützung für die konstitutionelle Bewegung mit ihrer Sorge um „schiitische Gebiete“, die schon zu Zweidritteln den russischen und englischen Ungläubigen zugefallen seien (N. Kermāni 1970: 229 ff.). Die konstitutionelle Herrschaft ist ihrer Auffassung nach der tyrannischen vorzuziehen, da sie gerechter sei und damit im Einklang mit islamischen Werten stehe (Nā'ini 1980: 6 ff.).

Ungeachtet der eindeutigen Positionierung großer Teile der Ulama zugunsten der *mashrouteh* entsteht eine Strömung innerhalb des Klerus, die unter dem Begriff der *mashroueh* die Aufrechterhaltung des alten Systems anstrebt. Für sie ist das Herrschaftssystem zweipolig: Der Klerus kontrolliert die Belange des Volkes und die Gesetze der Scharia, während der „gottesfürchtige“ König diese Gesetze ausführt und den islamischen Staat gegen äußere Feinde verteidigt (Nouri 1983: 110 f.). Vertreter dieser Strömung unterstützen anfänglich die *mashrouteh* auf Grundlage des gemeinsamen Anspruchs, den islamischen Staat wahren zu wollen. Mit der Zeit wenden sie sich unter Führung von Nouri jedoch ab und sehen in der konstitutionellen Revolution die Gefahr der Aushöhlung islamischer Gesetze. Die zunehmende Macht nicht-religiöser Denker und Politiker bereitet ihnen Sorge. Auch die zentralen Forderungen der *mashrouteh* nach Freiheit (*āzādi*) und Gleichheit (*mosāvāt*) lehnen sie als unislamisch ab. Im Verständnis der *mashrouteh* sind Freiheit und Gleichheit „Gottes Geschenk“ (Nā'ini 1980: 37). Freiheit meint die Freiheit von der Tyrannei, Gleichheit die Gleichstellung von König und Bürgern vor dem Gesetz (Mahallāti Qaravi 1995: 521 ff.). Zu einer entgegengesetzten Interpretation hingegen gelangt die *mashroueh*. Hier wird Freiheit als Freiheit zur Anarchie und Gottlosigkeit verstanden, und Gleichheit sei mit den Bedingungen der Scharia nicht vereinbar. So könnten gemäß islamischer Gesetzgebung weder Mann und Frau noch Muslime und Ungläubige gleichgesetzt werden (Nouri 1983: 265).

Auch in der Deutung der Rolle eines Parlamentes besteht eine deutliche Kluft. Ein Parlament als Gesetzgeber weist die *mashroueh* zurück, da eine solche legislative Funktion nicht in Einklang mit der Scharia

gebracht werden könne. Hierzu schreibt Nouri: „Der islamische Staat [kann] nicht unter dem Gesetz der *mashrouteh* regiert werden, ohne den Islam zurückzuweisen“ (Nouri 1995: 167). Während Vertreter der *mashrouteh* die Institution eines Parlamentes und demokratische Entscheidungsfindungen religiös zu begründen suchen, argumentieren ihre Gegner, dass nur Gott und sein Prophet zur Gesetzgebung befugt seien, ein Parlament daher nur der Ausführung dieser Gesetze dienen könne. Der Kampf um religiöse Deutungshoheit spiegelt sich im 1907 veröffentlichten Schreiben der Groß-Ayatollahs Māzandarāni und Khorāsāni wider, die sich damit den religiösen Angriffen der *mashroueh* entgegenstellen. Darin definieren sie das Parlament, dessen Rolle „die Beseitigung von Unrecht (...) und die Wahrung des islamischen Landes“ sei, als unabdingbar im Sinne der Scharia und setzen Widerstand gegen das Parlament mit der Widersetzung gegenüber der Scharia gleich (Nouri 1984: 52).

Beide Lager eint die Überzeugung, dass in einem muslimischen Staat wie Iran islamische Gesetze gelten müssten. Diese Überzeugung findet in der lagerübergreifenden Unterstützung eines von Nouri eingebrachten Gesetzesentwurfs ihren Ausdruck, der die Einrichtung eines Wächterrates vorsieht.¹⁷ Dieser aus fünf Religionsgelehrten bestehende Rat solle Gesetzesvorschläge des Parlamentes auf ihre Vereinbarkeit mit dem Islam prüfen. Die solidarische Einheit ist kurzweilig; schnell spitzt sich die Auseinandersetzung der beiden Lager zu. Ein Versuch der Typologisierung von Herrschaft verdeutlicht das tiefe Misstrauen. Der Geistliche Mohammad Hossein Tabrizi, Anhänger der *mashroueh*, unterscheidet drei Arten politischer Herrschaft: die Tyrannei, die *mashrouteh* und die *mashroueh*. Seiner Auffassung nach ist sogar die Tyrannei der *mashrouteh* vorzuziehen (Tabrizi 1995: 134f). Nouri schreckt nicht davor zurück, Unterstützer der *mashrouteh* als Apostaten (*mortad*) zu diffamieren (Nouri 1995: 167). Die Ansichten von Denkern wie Nouri und Tabrizi stehen exemplarisch für die Radikalität, mit der sich ein polit-religiöser Antagonismus abzeichnet.

17 Der Entwurf enthält weiterhin den Zusatz, dass der Wächterrat bis zum Erscheinen des 12. Imams unabänderlich in der Verfassung festgeschrieben wird und durch eine parlamentarische Mehrheit weder aufgehoben noch modifiziert werden kann.

Die Debatte um die Rolle der Religion im Zuge der konstitutionellen Bewegung bleibt nicht auf den Klerus beschränkt. Auch nicht-religiöse Denker wie Mirzā Malkam Khan oder Taqizādeh beteiligen sich an der hitzig geführten Diskussion. Zur Erreichung der eigenen Ziele wird eine Führungsrolle der Ulama während der Revolution weitgehend anerkannt (J. Kadivar 2000: 343f). Der Unterstützung wird von religiösen Gelehrten, auf Seiten der *mashroueh* ebenso wie auf Seiten der *mashrouteh*, mit Skepsis begegnet. So schreibt Ayatollah Māzandarāni in einem Brief, dass während die Geistlichen für die „Rettung der Ehre des Islams, Erhaltung der Religion und Befolgung religiöser Gesetze“ an der Revolution teilgenommen hätten, andere Akteure „verdorbene Zwecke“ verfolgten (Afshār 1980: 209).

Die unterbrochene Revolte

Die Auseinandersetzungen eskalieren in den ersten Jahren nach der Revolution. Die konstitutionelle Bewegung, die mit einem Dialog zwischen Säkularismus und Islamismus begann, endet in einem Bürgerkrieg (Tavakoli-Targhi 1990: 101). Zwar gelingt es den Konstitutionalisten, erstmals eine Verfassung, eine grundlegende Gesetzgebung sowie ein Parlament einzuführen und damit die absolutistische Herrschaft des Kadscharenkönigs vorerst abzuschaffen. Doch die erkämpften Errungenschaften halten nicht lange an. 1908 lässt der König das Parlament mit Kanonen beschießen und löst es zugunsten einer beratenden Versammlung, bestehend aus ausgewählten Mitgliedern der Oberschicht, auf. Nachdem sich Vertreter der *mashroueh* trotz anfänglicher Treuebekundungen gegen die *mashrouteh* stellen und mit dem König kollaborieren, wenden sich zahlreiche Anhänger der *mashrouteh* von ihnen ab. Sie formieren sich neu und erobern Teheran 1909 zurück. Der Schah muss zugunsten seines zwölfjährigen Sohnes abdanken und flieht, während Gegner der *mashrouteh*, unter ihnen Nouri, zum Tode verurteilt werden. Im Zuge des ersten Weltkrieges werden Teile des Landes von russischen und britischen Truppen besetzt, jedoch gelingt es dem Oberkommandierenden Reza Khān, diese Anfang der 1920er Jahre zum Abzug zu drängen, separatistische Bewegungen niederzuschlagen und die

Teheraner Zentralregierung zu stärken. Nachdem die Arbeit des Parlaments 1921 wieder aufgenommen wird, beschließt dieses vier Jahre später die Abschaffung der Kadscharendynastie und setzt Reza Schah Pahlavi als neues Staatsoberhaupt ein. Die Einsetzung leitet die Herrschaft der letzten Perserdynastie ein, an dessen Ende die Fortführung des unabgeschlossenen gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses steht, der die Ära der konstitutionellen Bewegung maßgeblich prägte.

Die Diskussion um das Verhältnis von Islam und Herrschaft sowie die Vereinbarkeit von Islam und freiheitlich liberalen Rechten wurde während der konstitutionellen Bewegung erstmals ausführlich und öffentlich geführt. In zahlreichen Schriften haben sich religiöse und säkulare Modernisten der Herrschaftsfrage angenommen und den politischen Diskurs im Iran des 20. Jahrhunderts damit maßgeblich geprägt. Die Erfahrung einer direkten Einmischung der Religion, in Form der Ulama, in die Politik beeinflusst die Debatte um das Verhältnis von Islam und Politik noch heute. Der in der Kadscharenzeit begonnene Herrschaftsdiskurs wird unter den Pahlavis unter neuen Vorzeichen fortgeführt.

II. Herrschaft und Moderne in der Pahlavizeit

*To be or not to be Westernized is not the question.
To portray modernity as illness and call it Westernization
will not resolve any problems of Iran. The aim is to
become competent to live in the contemporary world,
while maintaining cultural identity.*

Jamshid Behnam, 2004

Mit der Thronbesteigung Reza Khans beginnt unter der neuen Dynastie der Pahlavis ein radikales Modernitätsprogramm. Ziel des neuen Schahs ist die Bildung einer modernen iranischen Nation nach türkischem Vorbild.¹⁸ Im Zuge des *nationbuilding*-Prozesses wird die Zentralisierung des Staates vorangetrieben, die Infrastruktur ausgebaut und das Rechtssystem reformiert. Ein neuer nationalistischer Diskurs rekurriert auf das Erbe eines vormodernen Irans. Zugleich dient er einem Vereinigungszweck in dem durch Bürgerkrieg, Weltkrieg und Separatistenbewegungen zerrütteten Land. Die Rückbesinnung auf vorislamische Zeiten, ganz im Sinne von Ākhundzādeh und Kermāni, vollzieht sich in allen gesellschaftlichen Bereichen. Mit der Einführung einer neuen Zeitrechnung wird die *hijra*¹⁹ (Auswanderung) Mohammeds als Anbeginn der persischen Zeit durch das Krönungsjahr des Achämenidenkönigs Kyros des Großen ersetzt. Extensive Forschung auf dem Gebiet altiranischer Geschichte wird an den Universitäten zu einem neuem Schwerpunkt erhoben. Geprägt vom deutschen Nationalismus und späteren Nationalsozialismus werden auch in Persien Groß-Iran-Phantasien artikuliert; der arische Ursprung der Perser erfährt eine neue Zentralität in einem chauvinistisch geprägten Diskurs.

18 Mustafa Kemal (Atatürk) und sein umfangreiches Reformprogramm zur Schaffung einer modernen und zudem säkularen türkischen Republik sind explizites Vorbild von Reza Khan. Wie Atatürk betrachtet er die Religion sowie die aus seiner Sicht rückwärtsgewandten Ulama als Hindernis für jeglichen Fortschritt (Martin 2000: 9).

19 Die *hijra* bezeichnet die Auswanderung Mohammeds von Mekka nach Medina im Jahre 622. Die Umstellung der Zeitrechnung wird 1978 nach Protesten der Ulama wieder rückgängig gemacht. Die *hijra* bildet noch heute die Grundlage des iranischen Kalenders.

Der Rekurs auf vorislamische Zeiten bedeutet zugleich die Abnahme der Bedeutsamkeit von Religion. Wichtige Bereiche des öffentlichen Lebens, das Erziehungswesen und die Rechtsprechung werden dem Klerus entzogen und unterliegen nun der Fürsorge des Staates. Religiöse Verschleierung wird unter Strafe gestellt (*kashf-e hejāb*). Stark unter Druck geraten, versucht der Klerus vergeblich, durch Proteste gegen seine Entmachtung in Bildungswesen und Justiz vorzugehen. Auch das Aufbegehren gegen die Zwangsentschleierung bleibt erfolglos. Ein Sitzstreik im Schrein des Imam-Reza in Maschhad wird von der Armee gewaltsam beendet. Der Angriff auf ein schiitisches Heiligtum bedeutet einen gravierenden Tabubruch. Die Geistlichkeit wird nicht länger verbal angegriffen, der König geht offen gewaltsam gegen sie vor und schreckt vor der Entweihung ihrer religiösen Institutionen nicht zurück. Zahlreiche schiitische Geistliche emigrieren nach Nadschaf. Zeitgleich beginnt mit der Gründung der *howze-ye elmīyeh-ye qom* (Wissensbereich Qom)²⁰ durch Ayatollah Abdolkarim Hā'eri Yazdi der Aufstieg Qoms zu einem Zentrum der schiitischen Geistlichkeit in Iran. Durch ihre Ohnmacht gegenüber der staatlichen Obrigkeit gelingt es den Ulama jedoch erst Jahre später, sich ihrer defensiven Haltung zu entledigen und Raum im politischen Diskurs zurück zu erobern.

Der Einzug neuer Technologien und Wissenschaften geht unvermindert weiter und schlägt sich auch sprachlich nieder. So heißt das Gerichtswesen nicht länger *adlieh* (abgeleitet vom arabischen *adl*, Gerechtigkeit), sondern *dād-gostari* (abgeleitet vom persischen *dād*, Gerechtigkeit). Unter dem Justizminister Ali Akbar Dāvar entstehen neue Gesetzbücher nach westlichem Vorbild, die sich nicht länger an der Scharia orientieren. Während der europäische Einfluss erhalten bleibt, schlagen sich auch Errungenschaften der Osmanen nieder, vor allem im Bildungs- und Militärwesen. Das nationalistische Projekt mündet 1935 in einer neuen Namensgebung. Fortan wird die Bezeichnung Iran²¹ als offizieller Name im diplomatischen Verkehr eingefordert. Das Nationen-Projekt Reza Khans findet 1941

20 Schiitisches Zentrum der Ausbildung von Geistlichen.

21 Die Bezeichnung Persien geht auf die Zeit der Achämeniden (6. Jhd v. u. Z.) zurück; Iran ist der historisch ältere Name und wird auch schon in der Kadscharenzeit des 19. Jahrhunderts als Selbstbezeichnung genutzt.

mit der anglo-sowjetischen Invasion im Zuge des zweiten Weltkrieges sein vorzeitiges Ende. Reza Khan muss zugunsten seines Sohnes Mohammad Reza Pahlavi abdanken. Dieser führt den Modernisierungskurs seines Vaters fort, ohne jedoch dessen antiklerikale Linie zu übernehmen. Vielmehr ist er um eine Ausgleichspolitik mit dem Klerus bemüht und fordert hohe Geistliche zur Rückkehr aus Nadschaf auf. Seine Annahme, die iranische Geistlichkeit sei integrale Stütze und überzeugte Anhängerschaft der Monarchie, sollte sich als fataler Irrtum erweisen.

Gefahr von links

Während das antimonarchistische Potenzial des Klerus vom neuen Schah unterschätzt wird, richtet er seine Aufmerksamkeit auf herrschaftskritische Bewegungen im linken Spektrum, die durch die Anwesenheit sowjetischer Truppen im Land Auftrieb erhalten. Die vom deutschen Kommunismus geprägte Gruppe 53²² wird durch die Herausgabe der Zeitschrift *donya* (Die Welt), in der vorwiegend theoriegeleitete Debatten geführt werden, bereits unter Reza Khan als Gefahr für die Monarchie eingestuft und zerschlagen. Zeitgleich formiert sich ein Offizierskreis, der sich einer sowjetnahen Politik verschreibt. 1942, nach dem Einmarsch der Alliierten in Iran, der Absetzung Reza Khans und der Freilassung von politischen Gefangenen, geht aus der Gruppe 53, dem Offiziersring und sozialdemokratischen Gruppierungen die sowjetnahe Partei *hezbe tudeh* (Die Volkspartei) hervor.

In der Denktradition sowjetischer Dritte-Welt-Theorien betrachtet *tudeh* sich nicht als klassische kommunistische Partei, sondern als Volksfront gegen den Imperialismus (Jami 1983: 151). Dies ändert sich im Verlauf der 1950er Jahre, als nach einem Putsch gegen den gewählten Premierminister Mohammad Mossadegh zahlreiche Anhänger in das sowjetische Exil gehen, woraufhin die Volksfront sich als Partei neu formiert. Politisch bleibt sie dabei geschwächt, weiterhin staatlicher Repression ausgesetzt und nach Ansicht anderer linker

22 Benannt nach 53 Denkern und Politikern, die sich in den 1930er Jahren zusammenschließen.

Gruppierungen durch ihre Nähe zu Moskau diskreditiert. Marxistische und maoistische Gruppen setzen sich von der *hezbe tudeh* ab und werfen ihr eine unsozialistische Agenda vor. Zu ihren Kritikern gehört vor allem die „sozialistische Partei des dritten Weges“ unter Führung von Khalil Maleki, die sich von den zwei Lagern des kalten Krieges abzusetzen sucht.

Mit der *sāzemān-e cherik-hā-ye fadāi-e khalq-e irān* (Organisation der Volksfadāyin²³ Guerilla Irans) entsteht 1971 innerhalb der Linken eine Guerilla-Bewegung nach lateinamerikanischem Vorbild. Die geistigen Führer der *fadāiyān* grenzen sich scharf von der chinesischen und sowjetischen Lesart des Kommunismus ab, betrachten sich als Vorhut der Revolution und versuchen die „Waffe der Kritik“ durch die „Kritik der Waffen“ zu ersetzen.²⁴ Ihr militanter Ansatz findet unter Intellektuellen trotz ausbleibender Erfolge großen Anklang.

Von Gruppierungen aus der islamischen Linken wird das Staatsmodell hingegen nicht in Frage gestellt. Vielmehr stehen soziale Utopien ohne ausgearbeitete politische Programmatik im Zentrum der Betrachtung. So entsteht eine der ersten großen Sozialutopien dieser Epoche in der linksislamistischen Gruppe der *fadāiyān-e eslām*, die in den 1940er Jahren von dem Studenten Navvāb Safavi nach dem Vorbild der Muslimbrüder in Ägypten gegründet wird. Die 1950 verfasste *barnāmeḥ-ye enqelābi-ye fadāiyān-e eslām* (Revolutionäres Programm der *fadāiyān-e eslām*) stellt eine islamische Utopie ohne eigenes Staatsmodell dar. In einem detailgetreuen Plan werden die grundlegenden Merkmale der neuen Ordnung herausgestellt. Eine Gesellschaft nach Vorbild der *fadāiyān-e eslām* ließe niedrige menschliche Instinkte und damit soziale Konflikte nicht entstehen. Die Monarchie wird als Staatsform anerkannt, der Schah als Vater der Familie und der Nation propagiert. Solange die Monarchie den gläubigen Muslim in der Ausführung seiner religiösen Hingabe nicht behindert, besteht nach Auffassung der *fadāiyān-e eslām* kein Anlass, mit ihr zu brechen (Behdad 1997: 55).

23 *Fadāi* bezeichnet eine Person, die sich für einen höheren Zweck zu opfern bereit ist.

24 Das Zitat geht auf Karl Marx zurück: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch materielle Gewalt.“ Karl Marx (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, S. 385.

Der Ruf nach radikaler gesellschaftlicher Transformation und Systemveränderung von Seiten linksislamistischer und linksrevolutionärer Gruppierungen bleibt von konkreter oder zumindest eigener herrschaftspolitischer Konzeption nahezu unbegleitet. Die Herrschaftskonstruktionen kommunistischer Organisationen wie *tudeh* oder *fadāiyān* zeichnen sich durch mangelnde Ausarbeitung eigener Konzepte oder Adaption externer Modelle (wie das sowjetische oder chinesische Modell) aus. Eine indigene Konzeptualisierung von Herrschaft, die den sozio-ökonomischen Gegebenheiten Irans gerecht wird, bleibt indes aus.

Ungeachtet mangelnder staatspolitischer Konzeptionen werden linke Bewegungen seitens des Staates als Bedrohung wahrgenommen. Der gesellschaftliche Einfluss kommunistischer Gruppierungen unter sowjetischer Unterstützung ruft über die staatlichen Grenzen hinaus Besorgnis bei politischen Entscheidungsträgern hervor. Auch die Verstaatlichung der Ölindustrie, die unter dem Premier Mossadegh verfolgt wird und auf breite Unterstützung in der Bevölkerung und Teilen der politischen Eliten stößt, wird als gefährlicher Linksruck des Landes verstanden. Die Sorge externer Akteure um ihre Einflussphären in Iran wächst. Mit der Operation Ajax intervenieren der britische und amerikanische Geheimdienst 1953 in die unmittelbare Regierungsarbeit und setzen in Kollaboration mit Mohammad Reza Schah den vom Volk gewählten Premier Mossadegh ab. Der Coup d'État von 1953 wird zum nationalen Trauma einer als fremdbeherrscht perzipierten iranischen Gesellschaft, das bis heute anhält.

Die Rückkehr des Klerus

In der Auseinandersetzung mit linksrevolutionären Bewegungen wird der zuvor in seinem Status degradierte Klerus als effektive Gegenfront von staatlicher Seite wiederentdeckt. Qoms Einfluss wächst stetig; die Stadt entwickelt sich zu einem bedeutenden Konkurrenten Nadschafs als Zentrum der Schia. Zahlreiche nach Irak geflüchtete Geistliche kehren zurück. Der wiedererlangte Status spiegelt sich in

der unmittelbaren Einflussnahme der Ulama in die Politik des Landes wider. So macht Ayatollah Qomi seine vom Schah gewünschte Rückkehr nach Iran von einem Verbot der unter Reza Khan eingeführten gemischten Schulen abhängig. Dieser Forderung kommt Mohammad Reza nach. Der Wandel im politischen und gesellschaftlichen Umgang mit den Ulama zeigt sich in den jährlichen königlichen Besuchen des Imam Reza Schreins in Maschhad. Auch lässt sich der Schah wiederholt beim traditionellen Handkuss für hohe Geistliche fotografieren. Ungeachtet der von ihm verfolgten Politik des Fortschritts und der Moderne befragt der König vor einem milliarden schweren Kauf amerikanischer Kampffjets den Koran als Orakel.²⁵ Die augenscheinliche Verbundenheit des Schahs mit religiösen Werten ist der Versuch, die Ulama zu besänftigen und als stabilen Bestandteil der Monarchie gegen Gefahren von links zu etablieren. Der königliche Aufruf zur politischen und gesellschaftlichen Beteiligung der Ulama erfolgt in einer Zeit, in der Iran mit Ayatollah Hossein Boroujerdi den ranghöchsten Geistlichen der Schia stellt. Als *marja'-e ām*²⁶ ist Boroujerdi der einflussreichste schiitische Gelehrte der islamischen Welt und damit bedeutende religiöse Leitfigur. Aus dem neuen religiösen Selbstbewusstsein gehen wichtige schiitische Werke hervor: Der Geistliche Allāmeḥ Tabātābāi verfasst 1953 seine große philosophische Abhandlung *usul-e falsafeh va ravesh-e reālism* (Grundwerte der Philosophie und die Methode des Realismus), in der sich ein selbstbewusster Islam auch auf theoretischer Ebene mit westlichen Denkschulen misst.

Zugleich führt eine Strömung innerhalb des religiös-reformistischen Lagers einen wissenschaftlichen Diskurs, dessen Anfänge bereits in der Herrschaftszeit von Reza Khan zu finden sind. Die aus dem Westen importierten Wissenschaften und Technologien stellen den rückschrittlichen und oft abergläubischen Klerus vor große

25 Ein entsprechender Hinweis findet sich in der 1. Auflage der Memoiren des Hofministers Alam. In späteren Auflagen ist die Stelle gestrichen.

26 Jeder *mojtahed*, der eine große Anzahl von *muqalled* (Gläubige, die einen *marja'-e taqlid* als Quelle der Nachahmung erwählen) um sich versammelt, im Besitz einer Sammlung von religiösen Gutachten sowie einer praktischen Abhandlung ist und von mehreren *marja'-e taqlid* (Quelle der Nachahmung) für würdig befunden wird, kann seinerseits *marja'-e taqlid* werden. Ragt ein *marja'* unter allen anderen heraus, wird er als *marja'-e ām* (allgemeine Quelle der Nachahmung) bezeichnet (Amirpur 2003: 2).

Erklärungsnot. Denker wie Mehdi Bāzargān oder Yadollāh Sahābi, gelernte Naturwissenschaftler, versuchen in ihren Werken, die Vereinbarkeit von Islam und Wissenschaft zu belegen. Es erwächst der Anspruch, bereits im Koran Hinweise auf neuzeitliche Erkenntnisse der Wissenschaft zu finden. So behauptet Bāzargān in seinem Werk *zarre-ye bienteḥā* (Das unendliche Partikel), dass die Beschreibungen und Eigenschaften von Engeln im Koran mit Eigenschaften von Energie (als Gegensatz zu Materie) übereinstimmen (Bāzargān 1998: 498). An anderer Stelle setzt er die Aufhebung des Entropie-Prinzips²⁷ mit dem Beginn des Tags des Jüngsten Gerichts gleich (Bāzargān 1998: 508). Sahābi vertritt die Auffassung, dass im Bereich der Evolutionstheorie „zwischen dem Koran und dem Stand der Wissenschaft überhaupt kein Widerspruch und keine Differenz besteht“ (Sahābi 1972: 103). So versucht er in seinem Werk *khelqat-e ensān* (Die Erschaffung des Menschen) mit Hilfe von Suren aufzuzeigen, dass der Koran Hinweise auf die Evolutionstheorie enthalte.

Unter einer neuen Generation iranischer Intellektueller stößt der klerikale Bedeutungsgewinn auf Ablehnung. Denker wie Ahmad Kasravi kritisieren in ihren Werken die Rückkehr des Klerus in die Politik und verfolgen einen antireligiösen Rationalismus. Kasravi verfasst 1940 nicht nur das bis heute als Standardwerk geltende Buch *tarikḥ-e mashrouṭeh-ye irān* (Geschichte der iranischen *mashrouṭeh*), sondern setzt sich kritisch mit unterschiedlichen Religionen auseinander. So verfasst er unter anderem Texte zur Schia, zum Sufismus oder zum Bahaismus. Das 1942 erscheinende *shi'egari* (Der Schiismus) wird – als Reaktion auf massive Proteste von Seiten des Staates sowie der Geistlichkeit – in späteren Auflagen nur noch unter dem Namen *bekḥānid va dāvāri konid* (Leset und Urteilet) publiziert. Darin schreibt Kasravi zur Schia: „Die Einforderung von Begründungen oder das Vertrauen auf die Vernunft haben in der Schia nie existiert und existieren weiterhin nicht“ (Kasravi 1942: 5). Infolge seiner scharfen Kritik am Schiismus fällt er 1945 einem von Mitgliedern der *fadāiyan-e eslām* verübten Attentat zum Opfer.

27 Gemeint ist in diesem Zusammenhang die Zunahme der Unordnung im Universum.

Intellektuelle Metamorphose

Mit dem durch die Modernisierungspolitik eingeleiteten gesellschaftlichen Wandel geht auch eine Änderung des Bildes des Intellektuellen und seiner sprachlichen Bestimmung einher. Der arabische Begriff des *monavvar al-fekr* wird durch das persische *rowshanfekr* ersetzt.²⁸ Zu den frühen *monavvar al-fekr* können Ākhundzādeh und Kermāni gezählt werden. *Monavvar al-fekr* wurde als Begriff für politische Denker, Gebildete und Literaten verwandt, die nicht den Ulama angehörten und imstande waren, Ideen wie den Nationalismus oder Konstitutionalismus in die Gesellschaft einzubringen oder zu übertragen. Im Mittelpunkt stand dabei die Vormacht der Vernunft gegenüber dem Glauben. Der Intellektuelle neuen Typs verfolgt ein weit über die Übertragung von Ideen hinausgehendes Ziel: das aktive Aufrütteln der Gesellschaft. Das Konzept des *rowshanfekr* tritt mit der Gründung der *hezbe tudeh* in Erscheinung. Der neue Intellektuelle begreift sich als Linker, *rowshanfekr* wird zum politisierten Kampfbegriff. Trotz der schwindenden Bedeutung der *tudeh* als linke Kraft bleibt *rowshanfekr* als eine Figur der Auflehnung gegen Obrigkeit bestehen. Der neue Intellektuelle strebt nicht länger Reformen an, er fordert die Abschaffung des bestehenden Systems (Nabavi 1999: 335 f).

Die Debatte um die Rolle und Verantwortung Intellektueller ist in den 1960er Jahren eng an die Politik des Schahs geknüpft. Mit der weißen Revolution leitet dieser 1962 ein umfangreiches Reformpaket ein, in dessen Zentrum eine rigide Bodenreform steht. Die Reform gilt als endgültiger Bruch mit dem Feudalismus und markiert den Eintritt Irans in das kapitalistische Zeitalter. Insbesondere die Einführung des Frauenwahlrechts stößt bei den Ulama auf lautstarken Protest. Mit den Reformen der weißen Revolution wendet sich die Monarchie erneut vom Klerus ab. Dieser hat mit dem Tod Boroujerdis erst kurz zuvor ihren ranghöchsten Großayatollah verloren. Ein würdiger Nachfolger ist nicht in Sicht. Ayatollah Ruhollah Khomeini, ein bedeutender Schüler Boroujerdis, wird aufgrund seiner Brandreden gegen das weiße Reformpaket des Landes verwiesen und geht ins Exil nach Nadschaf.

28 Beide Begriffe bedeuten sinngemäß Helldenker.

Die Modernisierung des Landes schreitet mit der weißen Revolution voran, doch die Errungenschaften der Moderne erreichen nicht alle Schichten. Ausreichende medizinische Versorgung oder finanzielle Begünstigungen werden der großen Masse der Gesellschaft nicht zuteil. Die Reform stößt landesweit auf Ablehnung und ruft Widerstand hervor. Die Anforderungen einer so umfassenden Reform stehen nicht im Einklang mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten eines Landes, dessen Erfahrungen mit der Moderne noch jung sind. Die Bedingungen für gesellschaftliche Akzeptanz der Neuerung sind gering, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass sie nicht aus der iranischen Gesellschaft heraus entstanden.²⁹ Während in westlichen Nationen der Geist der Moderne häufig im Gleichschritt mit dem Wandel in Politik, Kunst und Technologie vonstatten geht, kehrt er in Iran nur in Teilbereichen ein. Das schwierige Verhältnis der Iraner zur Moderne zeichnet Dāriush Āshouri in einem Gleichnis nach, in dem Rumis berühmter Elefant zur gesellschaftlichen Metapher wird. Die Moderne wird hier zu einem diffusen Begriff, den jeder zu fassen glaubt. Ungeachtet ihres belasteten Namens wird sie von der Pahlavi-Dynastie mit aller Macht forciert.

Die Zwangsmodernisierung löst in den 1960er Jahren soziale Unruhen aus. Vor diesem Hintergrund steht die Rolle des Intellektuellen erstmals eindringlich zur Diskussion. Dem Vorwurf der Bedeutungslosigkeit ausgesetzt, vollzieht sich ein Sinneswandel, der in einer Neudefinierung des Intellektuellen mündet. *Rowshanfekr* ist nicht länger, wer hohe kulturelle und akademische Qualifikationen vorweisen kann, sondern derjenige, der soziale Verantwortung übernimmt. Im Zentrum steht nun das Aufbegehren; *mobarezeh* (Widerstand) wird zum neuen Schlagwort. So vollzieht sich eine Transformation des Intellektuellen vom Gelehrten zum Aktivisten (Nabavi 1999: 342).

Die Neudeutung des Begriffs hat seine Vorbilder im Westen. Bedeutende Intellektuelle der Zeit wie der Politiker Ali Asqar Hāj Seyyed Javādi oder der Schriftsteller Jalāl Āl-e Ahmad sind von Denkern wie Jean-Paul Sartre, Régis Debray oder Bertrand Russell beeinflusst.

29 Die weiße Revolution ist erheblich durch den Druck der Kennedy-Regierung geprägt, die umfassende Reformen als Voraussetzung für gute bilaterale Beziehungen einforderte.

Dieser Einfluss erfolgt weniger auf Grundlage ihrer wissenschaftlichen Konzepte, als vielmehr aufgrund ihrer politischen Schriften und Aktivitäten – so Satres Ablehnung des Literaturnobelpreises 1964 oder die offene Kritik westlicher Linker am Vietnamkrieg. Amir Parviz Puyān, führender Aktivist der *fada'iyyān*, übernimmt von seinem Vorbild Régis Debray, der in den 1960ern Jahren an der Seite von Che Guevara kämpfte, die Idee der „Revolution in der Revolution“ und die Ersetzung der „Waffe der Kritik durch die Kritik der Waffen“. Fanons Dritte Welt Diskurs findet sich bei Javādi wieder, der dessen Idee des *commitment* (intellektuelle Hingabe) und die Bedeutung von Rebellion und gewaltsamer Aktion übernimmt (Nabavi 1999: 346). So wird der iranische Intellektuelle zu einem wichtigen politischen Akteur der Pahlavizeit.

Qarbzadegi – Die Krankheit der Moderne

Dem Modernisierungskurs des Schahs steht eine traditionalistische, antimoderne Bewegung gegenüber, die sich keineswegs auf die klerikale Sphäre beschränkt. Der Bewegung sind sowohl nationalistische Denker wie der Philosoph Dāriush Shāygan und Intellektuelle wie Āl-e Ahmad als auch religiöse Denker zuzurechnen. Das Augenmerk dieser heterogenen Bewegung liegt, ganz in der Denktradition ihrer Zeit, auf der Frage nach dem Umgang mit der Moderne sowie deren Einzug und Einfluss in Iran. Vorherrschend ist dabei die von Āl-e Ahmad vertretene Auffassung, der Westen sei mit dem Projekt der Moderne vom richtigen Wege abgekommen und schreite seinem Niedergang entgegen. Im Westen habe der Materialismus über den Idealismus gesiegt, die Vernunft Gott abgelöst. Diese Entwicklung habe nicht zu verbesserten gesellschaftlichen Bedingungen, sondern zu Kriegen und Katastrophen geführt. Seinem Glauben beraubt, werde der westliche Mensch zum Nihilisten. Untermuert wird die Auffassung durch Heranziehung kritischer westlicher Denker – so aus der Frankfurter Schule um Horkheimer und Adorno, aber auch Nietzsche, Heidegger oder Ernst Jünger³⁰. Die politischen Ansichten, erkenntnistheoretischen

30 Für Erläuterungen zu Jünger vgl. Āl-Ahmad 1964: 15; zu Nietzsche vgl. Shāygan 1999: 14.

Grundlagen oder Ursache und Zweck ihrer Kritik werden von Āl-e Ahmad und Shāygan bei der Betrachtung dieser Autoren ausgeblendet. Ihr Interesse ist allein deren Darstellung westlicher Fehlentwicklungen als Bestandteil des eigenen Argumentationsgerüsts.

Der Import der Moderne als westliches Fremdprodukt stößt vielfach auf Ablehnung und Kritik, die sich in dem Vorwurf der *qarbzadegi* (Verwestlichung) als neues Schlagwort niederschlägt. Der nationalistische Denker Shāygan definiert 1977 den Begriff in seinem Werk *asiā dar barābare qarab* (Asien gegen den Westen) nicht als „Kenntnis vom Westen, sondern als Unkenntnis der wahren Identität des westlichen Denkens. Eine Unkenntnis, die zu Selbstentfremdung führt“ (Shāygan 1999: 8). Für Shāygan ist die wahre Identität des Westens sein Nihilismus, zu dem er verdammt sei. Verdammnis werde auch das Schicksal des Ostens sein, wenn er seinem falschen Vorbild weiter folge. Shāygan plädiert daher für einen starken Osten – bestehend aus „Iran und der islamischen Welt, Indien, China und buddhistischen Kulturen“ – als Gegenmacht zum Westen (Shāygan 1999: 183). In diesen Ländern spielten Spiritualität und die Beziehung zwischen dem Menschen, der Natur und dem Schöpfer noch immer eine gewichtige Rolle. Durch Rückbesinnung auf diese Werte könne der Osten sich gegen den nihilistischen Westen behaupten.

Deutliche Kritik am westlichen Hegemonialeinfluss übt der Denker Āl-e Ahmad. Desillusioniert von der Tudeh-Partei klagt er säkulare iranische Intellektuelle als Komplizen und Mitläufer westlicher Mächte an. Auf dem Weg der Verwestlichung sei weder eine effektive noch eine authentische iranische Modernisierung möglich. Stattdessen postuliert er einen Rückgriff auf islamische Kulturwerte, die für den Übergang in die Moderne abseits eines Gefühls der Entfremdung unabdingbar seien (Mirsepassi 2000: 96). *Qarbzadegi* beschreibt er dabei wie folgt: „Ich spreche von Verwestlichung wie von der Cholera (...) oder wie vom Käferbefall des Weizens. Habt ihr gesehen, wie [der Käfer] den Weizen attackiert? Von innen. Die Hülse ist unversehrt, doch übrig bleibt nur die Hülle. Wie der Kokon eines Schmetterlings, der an einem Baum hängengeblieben ist“ (Āl-e Ahmad 1964: 21).

Die iranische Modernisierung wird hier als Krankheit begriffen, die Iran von außen befallen und von innen beschädigt habe. Marxistische, nationalistische und existenzialistische Ideen lässt er als Bewegungen mit geringem politischem Wertschöpfungspotenzial hinter sich. Chancen auf politischen Machtgewinn und Authentizität meint er hiernach im schiitischen Islam gefunden zu haben. Bestätigt fühlt er sich durch die jüngere Geschichte Irans. Jedes Aufbegehren des 19. und 20. Jahrhunderts in Iran sei unter Beteiligung des Klerus vollzogen worden, so der Tabakaufstand, die konstitutionelle Revolution, selbst Mossadeghs Nationalisierung der Ölindustrie. Allein die Zusammenarbeit mit der Geistlichkeit könne das notwendige symbolische Gefüge für politische Änderungsbestrebungen schaffen (Mirsepassi 2000: 106). Aus dieser Weltsicht heraus greift er Intellektuelle der frühen Moderne scharf an. Denker wie Mirza Malkam Khan hätten „Irrwege beschritten“ (Āl-e Ahmad 1964: 80). In seiner 1968 erscheinenden Schrift *dar khedmat va khiānat-e rowshanfekrān* (Zu Verdienst und Verrat der Intellektuellen) rechnet er auch mit Denkern wie Maleki oder Kasravi ab und wirft ihnen vor, aufgrund ihrer *qarbzadegi* gegen den Klerus und die Religion Stellung bezogen und so dem Land geschadet zu haben.

Ideologisierung der Schia

Die Ablehnung des Westens und der aus ihr stammenden Moderne entspringt auch einer traditionalistischen Strömung innerhalb des Klerus. Geistliche wie Ayatollah Lotfollāh Golpāyegāni sind der Überzeugung, dass Iran durch den Import der Moderne großer Schaden zugefügt werde. Diese Ansicht ist innerhalb des Klerus jedoch eine Mindermeinung. Andere diskursbestimmende Kleriker der Zeit präsentieren aus ihrer Sicht zeitgemäße Interpretationen und Modifikationen des Islams als Antwort auf die Moderne.

Wichtiger Vertreter einer der einflussreichsten Modifikationen der Religion als Antwort auf die Moderne ist der in Paris ausgebildete Soziologie Ali Shariati, der Vorreiter einer Radikalisierung und einer mit ihr einhergehenden Ideologisierung des schiitischen Islams ist.

Vom Sozialismus inspiriert, entwickelt er eine islamische Verteilungstheorie, wobei er jede Form der Institutionalisierung der Religion ablehnt. Der Islam als gesellschaftliche Bewegung, der Islam Alis, des ersten Imams der Schiiten, ist sein Ideal. Diesem Islam stellt er den der Safawiden gegenüber: eine zur Institution gewordene Religion, die zwangsläufig korrumpieren musste. Dem Klerus und seiner Rolle in diesem Institutionalisierungsprozess macht er schwere Vorwürfe: „Mit der Wandlung der Schia von einer Bewegung zu einer Institution (...) werden die *alem* (religiöse Gelehrte) zu [gewöhnlichen] *rouhāni* (Klerikern)“ (Shariati 1971: 224). Unter Berufung auf Hegel und Marx plädiert er für einen iranischen Islamismus. Den revolutionären Jargon des Marxismus verbindet er mit bekannten persischen Idiomen und religiösen Symbolen – eine Mischung, die sich als erfolgreiches massenmobilisierendes Moment im Iran des 20. Jahrhunderts erweisen sollte. Entgegen seiner Intention stellen seine Gedanken eine wesentliche Rechtfertigungsgrundlage für Kleriker dar, die ihr Herrschaftskonzept auf eine revolutionäre islamische Ideologie stützen. Dadurch trägt Shariati unverhofft zu einer religiösen Institutionalisierung – in Form der *velāyt-e faqih* – bei (Jahanbakhsh 2003: 245).

Ayatollah Mahmoud Tāleqāni, ein Anhänger Shariatis, nimmt dessen Wirtschaftskonzeptionen auf und arbeitet diese für ein islamisch gerechtes ökonomisches System aus. In diesem Modell vereint der islamische Staat alle Ressourcen in einer Hand und verteilt diese gemäß den Gesetzen des Islams. In seinem Werk *eslām va mālekiyat* (Islam und Besitz) greift er Probleme von Grundbesitz, Erbrecht, freiem Handel und Zinszahlung auf. Zu natürlichen Ressourcen wie Erdöl schreibt er, dass unbegrenzter Besitz nur Gott zukomme: „Land und natürliche Ressourcen gehören keiner Privatperson und keiner Gesellschaft; nur der Führer der Muslime überwacht diese Güter gemäß dem Wohle der Gemeinschaft“ (Tāleqāni 1965: 146). Der Führer der Muslime dürfe sich diese Güter aneignen und Steuern erheben, solange dies dem Wohle der Gemeinschaft diene (Tāleqāni, 1965: 147).

Unter ihrem politischen und geistlichen Führer Masoud Rajabi beschreiten die militanten *sāzemān-e mojabedin-e khalq-e irān*

(Organisation der Volksmujahedin³¹ Irans) einen ähnlichen Weg wie Shariati. Auch hier wird versucht, den Koran so zu interpretieren, dass daraus Rechtfertigungen für den Kampf gegen die großen Tyrannen der Zeit abgeleitet werden können. Ebenfalls vom Marxismus beeinflusst, werden sie gelegentlich als islamische Marxisten tituliert und erfreuen sich in dieser Zeit großer Popularität in weiten Teilen des Klerus.

Die Ideen Shariatis bereiten den Boden für eine radikale Neuinterpretation des schiitischen Glaubens. In seinem Bestreben, Lehren aus der konstitutionellen Revolution zu ziehen, bezeichnet Ayatollah Khomeini diese als „Ohrfeige“ für den Klerus. Diesem wirft er vor, unnötig Macht aus der Hand gegeben und damit die antiklerikale Monarchie des Reza Khan erst möglich gemacht zu haben.³² Während Khomeini in frühen Jahren selbst als Verfechter einer konstitutionellen Monarchie auftritt, wendet er sich allmählich von einer auf Ausgleich bedachten Haltung ab. Der Monarchie stellt er nun die Idee einer Republik islamischer Prägung entgegen. Die Gründung eines Staates nach dem Prinzip einer *velāyat-e faqih* (Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten) ist sein erklärtes Ziel. Die Idee einer *velāyat-e faqih* wird bereits vor ihm von Klerikern wie Ahmad Narāqi und Nā'ini aufgegriffen. Der religiöse Führer ist bei diesen Denkern jedoch nicht mit umfangreichen Machtbefugnissen ausgestattet (Nā'ini 1980: 98 ff).

Khomeini ist der erste Denker, der dieses Prinzip als Idee eines politischen Herrschaftskonzepts aufgreift und entwickelt. Ihm reicht eine religiöse Nebenrolle des Klerus innerhalb der Sphäre des Politischen nicht aus. Religiöse Gelehrte sollten nicht länger nur die Gesetze der Legislative und die Programme der Exekutive auf ihre Übereinstimmung mit islamischen Regeln überprüfen, so wie es die Verfassung der konstitutionellen Ära vorsieht. Sie sollten selbst die Regierungsgeschäfte übernehmen und stellvertretend für den 12. Imam in seiner

31 Mujahed bezeichnet einen Kämpfer Gottes.

32 So zählt Khomeini auch nicht etwa die Großayatollahs Māzandarāni und Khorāsāni, sondern den *mashroueh*-Anhänger Nouri zu den eigentlichen Helden der konstitutionellen Revolution; umso mehr, da Nouri im Zuge des Kampfes den Märtyrertod starb. In der Islamischen Republik ist heute eine Teheraner Straße nach ihm benannt.

Abwesenheit Sorge für die Einhaltung religiöser Gebote tragen. Eine solche Regierung bliebe konstitutionell, jedoch nicht im Sinne der *mashrouteh*: „Die Regierenden [sollen] bei der Verwaltung und Legislative an durch Koran und Tradition des Propheten Mohammed gegebene Gesetze gebunden“ sein (Khomeini 1979: 52 f.). So sieht er für Iran eine auf einer Verfassung beruhende islamische Republik vor, die sich den Gesetzen des Islams verschreibt.

Dabei weist er entschieden darauf hin, dass in einer islamischen Regierung die Gesetzgebung nicht Volks- oder Königsvertretern, sondern einzig und allein Gott vorbehalten sei. Während Shariati einen islamischen Staat vorsieht, der durch aufgeklärte Intellektuelle geleitet wird, ohne dem Klerus hohe politische Posten zu verleihen, weist Khomeini den Klerikern explizit die Rolle der neuen politischen Elite zu.³³ Damit bricht er mit der quietistischen Tradition der Schia, nach der den Geistlichen herrschaftliche Posten untersagt sind. So stoßen seine Ideen anfänglich auf breite Ablehnung. Die Mehrheit der Geistlichkeit folgt der Linie von Klerikern wie Ayatollah Kāzem Shari'atmadāri, die eine Nichteinmischung des Klerus in Staatsangelegenheiten bei gleichzeitiger Beachtung islamischer Gesetze predigen. Zu den frühen Anhängern der khomeinistischen Schule können mit Ayatollah Morteżā Motahari und Ayatollah Hossein Ali Montazeri jedoch zwei Geistliche gezählt werden, die noch wesentlich zur Debatte um die politische Architektur einer neuen islamischen Staatsordnung beitragen sollten.

Die heterogene Opposition

Auch religiös-reformistische und liberale Kräfte wie die *nehzat-e āzādi* (Die Freiheitsbewegung) oder die *jebhe-ye melli* (Die Nationale Front) nehmen sich der Herausforderung der Moderne an. Denker wie Bāzargān widmen sich in der Pahlavizeit vermehrt gesellschaftlichen wie wirtschaftlichen Fragen und versuchen die Rolle der Religion in der Herrschaftsordnung zu definieren. Bāzargān gelangt

33 Zur Ausarbeitung und weiteren Entwicklung des Konzeptes siehe Abschnitt III.

zu dem Schluss, dass der Islam sich in die politischen Angelegenheiten einmischen und die Politik bestimmen sollte, um diese „zu reformieren und zu verbessern“ (Bāzargān 1964: 74). In seinen Büchern sieht er sowohl den Staatskommunismus als auch den Liberalismus von Adam Smith als Fehlentwicklungen an und plädiert für einen islamischen Liberalismus in der Wirtschaftspolitik, der die Gier durch moralische Werte ersetze (Bāzargān 1965: 76). Stark von Bāzargān beeinflusst, nimmt sich auch der Politiker Abolhasan Banisadr dem Thema Wirtschaft an, wobei er dessen Kritik am Kapitalismus und Sozialismus teilt. Auch in seinem Wirtschaftskonzept stehen islamische Werte im Mittelpunkt (Banisadr 1977).

Neben friedlichen und militanten Gruppierungen der Linken sowie reformistischen und radikalen religiösen Bewegungen stellt der national-liberale Block um Denker wie Bāzargān und Javādi eine weitere wichtige Strömung innerhalb einer breit entstehenden Opposition gegen die Pahlavi-Monarchie dar. Mitte der 1970er Jahre beginnt die Protestbewegung, sich lautstark gegen den Schah zu erheben. Neben liberalen Forderungen wie dem Recht auf Meinungs- und Redefreiheit sowie der Freilassung politischer Gefangener werden Rufe nach der Rückkehr Khomeinis aus dem Exil und einer Rückbesinnung auf islamische Werte laut. Die weite gesellschaftliche Oppositionsbewegung ist durch einen hohen Grad an Heterogenität gekennzeichnet. Forderungen, Ideale und Herrschaftskonzeptionen gehen weit auseinander. Vereint ist die Bewegung einzig in ihrem Willen, den Schah zu stürzen und ein neues Herrschaftsmodell zu etablieren. Nach einem Jahr zunehmender Protestaktionen, Demonstrationen und des zivilen Ungehorsams sieht sich der Schah gezwungen, dem Druck nachzugeben. Die weitgehend unblutige Revolution der Iraner hat Erfolg, 1979 verlässt der Schah das Land und ebnet so den Weg für ein neues Herrschaftsmodell.

Früh deutet sich an, dass religiöse Bewegungen über das größte Mobilisierungspotenzial und damit über die besten Aussichten verfügen, ihre Vorstellungen eines politischen Herrschaftsgefüges durchzusetzen. Doch auch die schiitisch begründete Opposition ist durch stark divergierende Auffassungen von Religion und ihrer Rolle

im Staat gekennzeichnet. So kann nicht von einer monolithischen islamischen Konzeption gesprochen werden. Verschiedene miteinander im Wettstreit stehende Interpretationen des Islams als politische Ideologie stehen sich zum Teil unvereinbar gegenüber. Neben einem radikalen Islam in Form eines islamischen Sozialismus, wie er von Ali Shariati vertreten wird, findet sich das Konzept einer theokratischen Herrschaft, wie sie Khomeini postuliert. Beide befürworten die Anwendung von Gewalt innerhalb des gesellschaftlichen Transformationsprozesses zur Erreichung einer islamischen Utopie. Eine dritte Gruppe vertritt einen liberalen Islam, der die Religion gewaltlos in die Moderne führen will. Als herausragender Vertreter dieser Richtung ist Mehdi Bāzargān zu nennen. Solch rivalisierende Fraktionen finden sich bereits zu Zeiten der konstitutionellen Revolution zusammen. Ihr Erstarren während der Pahlavi-Dynastie stellt das postrevolutionäre Iran vor die große Herausforderung, ein einheitliches Herrschaftskonzept zu etablieren.

III. Herrschaft und Moderne in der Islamischen Republik

The revolution of 1978-79 has no near parallel in the modern West, where leaders of orthodox religions have neither spurred mass revolutions nor claimed, as does Ayatollah Khomeini, that men with high religious positions should be direct rulers.

Nikki Keddie, 1981

Die Euphorie einer als nativistisch verstandenen Befreiungsrevolution, getragen von der breiten Masse der Bevölkerung, weicht bereits in der Frühphase des postrevolutionären Irans der Ernüchterung. Vom Einheitsethos der gesamtgesellschaftlichen Bewegung verdeckte Konflikte treten bei der Ausarbeitung der neuen Verfassung offen zutage. Die unter dem Kadscharenkönig Naser al-Din Schah beginnenden Debatten um eine Herrschaftsordnung, die den Herausforderungen der Moderne gewachsen ist, ohne das kulturelle Erbe Persiens zu negieren, haben 1979 erstmals in der Geschichte des Landes die Chance, sich abseits eines monarchistischen Gefüges politisch niederzuschlagen. Rivalisierende Fraktionen reichen von kommunistischen Parteien über bürgerliche Liberale bis zu Anhängern einer ideologisierten Geistlichkeit und werfen divergierende republikanische Herrschaftsmodelle auf. In der Auseinandersetzung um die richtige Ordnung gelingt es einem der prominentesten Köpfe der Revolution durch eine geschickte Bündnispolitik, die Weichen für einen theokratischen Staat zu stellen. 1979 aus dem Exil zurückgekehrt und mit großem Jubel empfangen, stellt sich Ayatollah Khomeini der Aufgabe, ein neues Herrschaftssystem zu formieren.

Die bürgerlich orientierte *nehzat-e āzādi* wird von Ayatollah Khomeini durch direkte Beteiligung eingebunden, ihr Führer Mehdi Bazārgān zum Premierminister ernannt. Zugleich werden jungen Geistlichen Staatsposten in Aussicht gestellt. Khomeini baut seine

Anhängerschaft innerhalb der Gemeinde islamischer Gelehrter aus. Die Mobilisierung dieser ist unabdingbar, will er sich als einer unter vielen Ayatollahs gegenüber höherrangigen Geistlichen wie Ayatollah Schari'atmadāri als oberste religiöse Führungsinstanz durchsetzen. Der Großayatollah, ein Gegner des von Khomeini postulierten Konzepts der *velāyat-e faqih*, wird erfolgreich verdrängt. Mit der Durchsetzung Khomeinis und seiner Vorstellung einer von islamischen Geistlichen geführten Gesellschaft beginnt eine Ära, in der die Frage nach der Anpassung und Reform eines politischen Islams zum ausschlaggebenden Impuls im Herrschaftsdiskurs wird. Was mit den Auseinandersetzungen zwischen Khomeini und Schari'atmadāri in der Frühphase einer möglichen theokratischen Ordnung beginnt, wird unter dem Pragmatiker Rafsanjani ebenso fortgeführt wie unter dem als Reformler geltenden Präsidenten Khatami und hält bis heute an. Im Kern steht die Frage, wie der einer quietistischen Tradition folgende schiitische Islam und eine Politik unter den Bedingungen der Moderne miteinander in Einklang gebracht werden können.

Das khomeinistische Herrschaftsideal

Das kontroverse Konzept der *velāyat-e faqih* wird von Khomeini erst Anfang der 1960er Jahre vertreten. Zuvor ist er als Anhänger einer konstitutionellen Monarchie zu sehen, der den Herrschaftsanspruch eines Königs über die weltliche Sphäre nicht in Zweifel zieht. Dem Klerus falle die Rolle eines Korrektivs anheim, welches Gesetze auf ihre Übereinstimmung mit islamischen Regeln überprüft. Erst nach dem Tod von Boroujerdi (1961), dem letzten großen *marja'-e ām*, wendet Khomeini sich von dem Gedanken einer monarchistischen Gesellschaftsform ab, in der der Klerus lediglich eine Nebenrolle spielt, und vollzieht einen grundlegenden Wandel. Der Geistlichkeit obliegt nach Khomeini nun die Rolle der Regierenden. Diese Rolle versucht er aus koranischen Versen und der Sunna abzuleiten. Nach Kadivar (1997: 22) stellen vier Grundsätze die Pfeiler seines politischen Konzeptes dar:

- (1) Der Islam muss für die Umsetzung der islamischen Gesetze eine Regierung bilden.

- (2) Die Bildung einer islamischen Regierung und deren Vorbereitung – so der Kampf gegen die Tyrannei – ist eine religiöse Pflicht.
- (3) Eine islamische Regierung bedeutet *velāyat-e faqih*. Der *valiy-e faqih* (oberster Rechtsgelehrter) ist gerecht, wird von Gott auserwählt und erhält die gleichen herrschaftlichen Rechte wie der Prophet und die zwölf Imame.
- (4) Die Regierung und die *abhkām-e hokumati* (Vorschriften der Regierung) sind islamisch und haben gegenüber abgeleiteten islamischen Vorschriften (*abhkām-e far'i-ye*) Vorrang.³⁴ Die Erhaltung der islamischen Regierung ist religiöse Pflicht.

Als einer der wichtigsten Architekten der *velāyat-e faqih* kann neben Khomeini Ayatollah Montazeri betrachtet werden. In zahlreichen Werken arbeitet er die von Khomeini nur skizzierte Idee des Herrschaftsmodells aus (Kadivar 1997: 148). Seine Konzeption der *velāyat-e faqih*, die auch Ayatollah Motahari weitgehend teilt, unterscheidet sich jedoch an einigen Stellen von Khomeinis Verständnis. Kadivar macht den Unterschied daran fest, dass bei Khomeini eine *velāyat-e entesābi-ye motlaqe-ye faqih* (absolute Herrschaft des Rechtsgelehrten, der entdeckt wird) postuliert wird, während Montazeri eine *velāyat-e entekhābi-ye moqayyade-ye faqih* (bedingte Herrschaft des Rechtsgelehrten, der gewählt wird) fordert. Im Verständnis Khomeinis wird der *vali-ye faqih* von Gott bestimmt. Ziel eines Expertenrates ist lediglich die „Entdeckung“ des Auserwählten. Der *vali-ye faqih* wird in Folge auf Lebenszeit gewählt, ist nur Gott gegenüber Rechenschaft schuldig und steht über der Verfassung. Im Konzept von Montazeri, das Ayatollah Motahari

34 Im Islam wird zwischen den *usul-e din* (Prinzipien der Religion) und *furu'-e din* (die Ableitungen der Prinzipien) unterschieden. Die *usul-e din* stellen in der Schia die Einheit Gottes (*towhid*), Muhammad als sein Prophet (*nobovvat*), die Existenz des Tags des Jüngsten Gerichts (*mo'ād*), die Gerechtigkeit Gottes (*edālat*) und die 12 Imame als Nachfolger von Muhammad (*emāmat*) dar. Zu den *furu'-e din* gehören u. a. das Beten, das Fasten, die Hajj (Pilgerfahrt nach Mekka) oder die Entrichtung von Almosen (*zakāt*).

grundlegend mitträgt, wird der *vali-ye faqih* durch Wahl, nicht durch Entdeckung ermittelt. Zu diesem Zweck wählt ein Expertenrat einen Rechtsgelehrten aus einem Kreis geeigneter Kandidaten. Die Dissoziation des *vali-ye faqih* von göttlicher Bestimmung hat direkte Implikationen für seinen Herrschaftsanspruch. Er ist dem Expertenrat – und damit implizit auch der Bevölkerung, die diesen wählt – Rechenschaft schuldig und kann seines Postens enthoben werden. Seine Herrschaft ist demnach nicht zwangsläufig unbegrenzt (Kadivar 1997: 151 ff). Montazeris Auffassung der *velāyat-e faqih* kann sich jedoch nicht gegen Khomeinis Konzept durchsetzen.

Institutionalisierter Khomeinismus

Trotz intensiver Beschäftigung mit einem herrschaftspolitischen Ideal klerikaler Prägung hat Khomeini selbst zur Zeit der Revolution noch keine spezifische Vision eines solchen politischen Gebildes (Martin 2000: 127). Noch vor 1979 versichert er, weder er selbst noch der Klerus würden hohe Machtpositionen in einem möglichen neuen Staat anstreben: „Ich werde in der Zukunft (nach dem Sieg der Revolution) die gleiche Rolle behalten wie jetzt: Ich werde leiten und helfen (...), doch ich selbst werde in der Regierung keine Rolle übernehmen“ (zit. nach Kadivar 1998: 142). An anderer Stelle heißt es: „Ich und andere Kleriker werden keine Posten innehaben, die Aufgabe des Klerus ist [allein] die Anleitung (*ershād*) der Regierungen“ (zit. nach Kadivar 1998: 143).

Tatsächlich ist im ersten Entwurf einer neuen Verfassung nach der Revolution von der *velāyat-e faqih* noch keine Rede. Nach dem Vorbild der konstitutionellen Verfassung von 1906 ist lediglich die Einsetzung eines Wächterrates geplant. Ranghohe Ulama wie Golpāyegāni, Montazeri und Khomeini sprechen sich jedoch offen für das Prinzip der *velāyat-e faqih* aus. Ein vom Volk gewählter Expertenrat, in dem 55 der 72 Mitglieder Geistliche sind, schreibt die endgültige Verfassung nieder und nimmt die *velāyat-e faqih* als konstituierendes Grundprinzip auf. In Artikel 5 heißt es: „In Zeiten der Verborgenheit des zwölften Imams übernimmt der *valiy-e faqih* die Führung der Umma.

Dieser muss gerecht, mutig, tugendhaft, zur Führung befähigt und von der Mehrheit der Bevölkerung als islamischer Führer anerkannt und bestätigt worden sein.“ Damit setzen sich Khomeini und seine Anhänger endgültig mit ihrem theokratischen Modell durch. Mit der Konzeption einer islamischen Republik betritt Khomeini politisches Neuland in der Schia. Kein religiöser Denker vor ihm hat die Idee einer islamischen gesellschaftlichen Ordnung mit dem Modell einer Republik zu verbinden vermocht. Das neue politische Gefüge stellt erstmals einen Geistlichen an die Spitze des Staates. Als oberster Rechtsgelehrter stellt der religiöse Führer die oberste politische und religiöse Instanz dar, die allen wichtigen Organen vorsteht und uneingeschränkt über die Leitlinienkompetenz verfügt. Wie bereits in der Verfassung von 1906 festgeschrieben, wird die Institution des Wächterrates geschaffen, dessen politische Rolle in der Islamischen Republik jedoch enorm an Bedeutung gewinnt. So stellt er neben dem religiösen Führer das zweite wichtige Herrschaftszentrum des Staates dar. Das Parlament bleibt als Institution bestehen und bildet die republikanische Komponente zu den theokratischen Elementen des Staates.³⁵

Das Konzept der *velāyat-e faqih* bedeutet eine einschneidende Reform der schiitischen Glaubensauffassung, da der religiöse Gelehrte in diesem System die Möglichkeit erhält, um des Wohls der Allgemeinheit und des Systems willen (*maslehat-e nezām*), islamische Gesetze zeitweise außer Kraft zu setzen. Dazu heißt es: „Die [Aufrechterhaltung der islamischen] Regierung (...) ist eine primäre Vorschrift [*ahkām-e avvali-ye*] und hat gegenüber allen abgeleiteten Vorschriften [*ahkām-e far'i-ye*], sogar gegenüber Beten und Fasten und die Hajj-Fahrt, Vorrang“ (zit. nach Kadivar 2000: 129). Die Einsetzung des Prinzips der *maslehat-e nezām* steht exemplarisch für Khomeinis Pragmatismus, der ihm einen hohen Grad an religiöser und politischer Flexibilität ermöglicht. Von dieser Möglichkeit muss er in den ersten Jahren nach der Revolution verstärkt Gebrauch machen, um den islamischen Staat an die politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Wirklichkeit anzupassen. Unter Berufung auf die *maslehate nezām* wird nicht nur das Wahlrecht für Frauen legitimiert, auch der

35 Für eine ausführliche Betrachtung des politischen Systems in Iran vgl. Zamirirad 2011.

Einsatz von Hadd-Strafen³⁶ wird eingeschränkt. Obduktionen, zuvor religiös nicht legitim, sind nun möglich. Auch umgeht er auf diese Weise das Problem, aus religiösen Gründen keine Zinsen erheben zu dürfen und ermöglicht damit die Gründung einer islamischen Bank.

In der Wirtschaftspolitik bestimmen die islamischen Linken unter Khomeini den Diskurs. Unter der Regierung von Mir-Hossein Mousavi wird die Wirtschaft weitgehend verstaatlicht und die Unterstützung der Armen (*mostaz'afân*) in den Vordergrund gerückt. Die Politik der islamischen Linken führt zu Auseinandersetzungen mit dem konservativen Klerus und den Bazaris, die sich in heftigen Streitigkeiten in dem von den Konservativen dominierten Parlament niederschlagen. Bezeichnend ist hier der Umstand, dass Mousavi 1984 in drei Wahlgängen keine Mehrheit im Parlament erhält, dem zu dieser Zeit Ali Khamenei vorsitzt. Erst durch eine Intervention Khomeinis wird er Ministerpräsident. Die hohe Autorität Khomeinis vermag die harsche Kritik der Konservativen an der Staatswirtschaft bis zu seinem Tod im Zaum zu halten.

Die beginnende Theokratie und das Ende der Linken

Auf Seiten der Linken finden sich in den ersten Jahren der neuen Republik neben offenkundigen Gegnern der neuen Ordnung, die zielgerichtet verfolgt und hingerichtet werden, auch unterstützende Kräfte wie die Mujahedin. Die Transformation einiger Marxisten zu Islamisten lässt sich an fünf Merkmalen nachzeichnen, die beiden Strömungen gemein ist: 1) Anti-Despotismus, 2) Anti-Imperialismus, 3) Anti-Monarchismus, 4) revolutionärer Anspruch und 5) Märtyrerkult. Auffällig ist die terminologische Nähe theokratischer und marxistischer Gruppierungen. Die Aufnahme eines linksrevolutionären Vokabulars in das sprachliche Repertoire islamischer Kräfte erweist sich bereits unter Ali Shariati als herausragendes Mobilisierungsmoment. Ist es erklärtes Ziel der Marxisten, den Imperialismus zu bekämpfen, verfolgt die islamische Linke einen

36 Rigide Ahndung der im Koran festgeschriebenen Straftaten wie Diebstahl oder Unzucht beispielsweise durch Amputation oder Steinigung.

heiligen Kampf gegen die *estekbār-e jahāni* (globale Tyrannei). Beide Seiten stellen den Unterdrückten ins Zentrum der Betrachtung. Es gelte, die Belange der einfachen Arbeiter und der *mostaz'afān* ins Auge zu fassen. Durch die Aneignung revolutionärer Rhetorik und die Aufnahme zentraler Kritiken an gesellschaftlichen Missständen verliert die marxistische Linke ihre Position als Speerspitze des Widerstands gegen eine ungerechte und repressive Politik. Ihre Bedeutung nimmt nach der Revolution weiter ab. Eine Neuformierung und politische Teilhabe wird ihnen durch die staatliche Repressionspolitik verwehrt. Verboten, verfolgt oder geduldet sinkt die marxistische Linke in die Bedeutungslosigkeit.

Durch eine pragmatisch ausgerichtete Grundprinzipienpolitik, die Einbindung bürgerlicher und zu Teilen marxistischer Kräfte, die Ausschaltung kommunistischer und jeglicher anderer Oppositionsgruppen sowie die Marginalisierung potenzieller Herausforderer seines religiösen Führungsanspruchs gelingt es Ayatollah Khomeini, die iranische Revolution fortwährend zu islamisieren und sein Herrschaftskonzept der *velāyat-e faqih* gegen rivalisierende Konzepte durchzusetzen. Dabei trägt vor allem sein Charisma dazu bei, Akteure unterschiedlichster politischer und religiöser Ausrichtung unter seiner Ägide zu vereinen und so vorerst eine stabile Allianz zu bilden (Ashraf 2001: 239). Zum Zeitpunkt seines Todes 1989 ist die *velāyat-e faqih* bereits fest in der Islamischen Republik verankert; doch sollte die Verankerung nicht zum Ende der Herrschaftsfrage führen. Bereits vor seinem Ableben wird sein postuliertes System von seinem designierten Nachfolger Ayatollah Montazeri in Frage gestellt. Lange Zeit hatte er von offener Kritik abgesehen. Erst kurz vor Khomeinis Tod greift er die Staatsführung scharf an und kritisiert die Hinrichtungswelle der 1980er Jahre. Infolge seiner kritischen Äußerungen wird er von Khomeini nicht länger als Nachfolger in Betracht gezogen. Seine Absetzung hinterlässt zunächst ein Machtvakuum. Kein anderer Geistlicher erfüllt zu diesem Zeitpunkt alle Voraussetzungen für die Übernahme der Rolle des *valiy-e faqih*. Hier zeigt sich ein Mal mehr die pragmatische Haltung Khomeinis, dessen politische Zielsetzung auf Beständigkeit – weit über die Zeit seiner charismatischen Herrschaft hinaus – ausgerichtet ist. Um der Gefahr bergenden Nachfolgeproblematik

zu begegnen, wird die Verfassung geändert. Der *faqih* muss nicht länger *marjā'* und damit höchste religiöse Instanz sein. Auch der Titel eines Ayatollahs wird als ausreichend deklariert. Um den präferierten Nachfolger Ali Khomeini zum religiösen Führer ernennen zu können, wird diesem im ad-hoc-Verfahren der Titel eines Ayatollahs verliehen. Die mangelnde religiöse Autorität Khomeinis ist bis heute unverkennbar. Damit ist nach Khomeini erstmals ein Geistlicher an der Spitze, der nicht die höchste religiöse und politische Macht in sich vereint (Amirpur 2003: 51). Bereits in den ersten Revolutionsjahren wird die Möglichkeit einer adäquaten Nachfolge grundsätzlich in Zweifel gezogen, so unter anderem von Bärzargān und Sahābi. Ayatollah Makārem-Shirāzi schreibt hierzu: „Die Verfasser [der Konstitution] (...) denken, dass für immer ein großer Mann wie Imam Khomeini an der Macht sein wird. Die Verfassung ist [jedoch] eine allgemeingültige Angelegenheit, [die] für alle Zeiten und Orte [Bestand haben muss]“ (zit. nach Kadivar, 1998: 193). Zum geflügelten Wort wird die Phrase: „Der *valiy-e faqih* ist ein Gewand, das Khomeini auf den Leib geschneidert wurde.“ Eine Übertragung des Postens ist dieser Auffassung nach ebenso wenig möglich wie die Übertragung seines Charismas.

Postrevolutionäre Ernüchterung

Mit dem Tod Khomeinis und dem Ende des iranisch-irakischen Krieges ändern sich nicht nur die politischen, sondern auch die wirtschaftlichen Gegebenheiten des Landes. Die nahezu zusammengebrochene Staatswirtschaft ruft erneut eine Debatte über die Wirtschaftspolitik des Landes hervor. Unter dem Druck der Weltbank schwenkt Präsident Rafsanjani in seiner zweiten Amtszeit wirtschaftspolitisch nach rechts. Die folgende Phase der Privatisierung geht mit einigen persönlichen Freiheiten für die Bürgerschicht einher. Das Erstarken der islamischen Konservativen bedeutet zugleich ein Scheitern der islamischen Linken, die auch im Parlament weiter an Macht einbüßen. In ihrer Oppositionsrolle beginnt eine Phase der inneren Auseinandersetzung und Kritik, die sich in der Gründung des Kiān-Zirkels³⁷ nieder-

37 Benannt nach der Zeitschrift Kian, in der die religiösen Reformer ihre Debatten und Schriften veröffentlichten.

schlägt. Religiöse Denker wie Shariati und Hasan Yousefi Eshkevari gehen mit ihrer Kritik weiter und stellen die Rolle des Klerus im System in Frage. Nach dem Tod von Bāzargān avanciert Sahābi zum politischen Kopf dieser Bewegung. Andere nicht-religiöse intellektuelle Zirkel beginnen sich im Zuge des abnehmenden Repressionradius der postkonsolidierenden Phase neu zu formieren. Reflektiert wird vor allem die Rolle der marxistischen Linken in der Revolution, die mehrheitlich kritisiert wird. Die Ernüchterung über diese als gescheitert betrachtete Form politischer Teilhabe mündet in der Losagung von linksrevolutionären Konzepten und der Konzentration auf vornehmlich kulturelle Aktivitäten, so beispielsweise auf die Gründung eines Schriftstellerverbandes. Die Aktivitäten des Verbandes gipfeln im Verfassen des „Briefes der 134“ (*matn-e 134*) im Jahr 1994, in dem 134 iranische Schriftsteller, Journalisten, Übersetzer, Dichter u. a. Presse- und Redefreiheit einfordern. Dabei definieren sie sich explizit als Kulturschaffende, die von politischen Organisationen unabhängig sind.

Die postrevolutionäre Ernüchterung trifft Intellektuelle, islamische Linke und weitere Revolutionsanhänger zugleich. Die Ideale einer islamischen Gesellschaft, die weder Armut noch soziale Ungleichheit oder Unterdrückung kennt, stehen im rigorosen Widerspruch zur Realität der 1980er Jahre: Ein Jahrzehnt der politischen Verfolgung und Unterdrückung, kriegerischer Auseinandersetzung mit beträchtlichen Opferzahlen, gravierender Armut und katastrophaler Wirtschaftslage lässt eine anfänglich demoralisierte Generation zurück, die die Herrschaftsfrage schon bald erneut aufwirft.

Rafsanjanis Privatisierungspolitik und verbreitete Vetternwirtschaft rufen in der Bevölkerung gewaltsamen Widerstand hervor. Die große wirtschaftliche Not führt zu zahlreichen Aufständen, vor allem in den armen Bezirken und Slums von Teheran. Der wachsende gesellschaftliche Druck und die Besinnungsphase enttäuschter Revolutionsanhänger bilden den Boden für eine neue politische Bewegung, die sich als Reformkraft begreift und Mohammad Khatami zur Leitfigur erhebt. Die Strömung, die mit dem Griff auf das Präsidentenamt 1997 machtpolitisch ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht, beginnt

sich bereits ein Jahrzehnt zuvor zu formieren. Der Verfall klerikaler Legitimität, das Aufkommen anti-fundamentalistischer, liberal-reformistischer Interpretationen des Islams durch junge Theologen und religiöse Intellektuelle, der Widerstand zahlreicher Iraner gegen eine gesellschaftlich und kulturell restriktive Politik sowie der globale Anstieg demokratischer Ideale wie individuelle Freiheit, Pluralismus und Toleranz schlagen sich auf die vornehmlich jungen Intellektuellen nieder. Der Kandidat des Rafsanjani-Lagers, Nāteq-Nouri, hat bei den Wahlen um das Präsidentenamt gegen den charismatischen Khatami keine Chance. Wirtschaftspolitisch wenig von anderen Gruppierungen divergierend, führt Khatami politisch mit seiner Idee einer religiösen Volksherrschaft (*mardomsālari-ye dini*) ein neues Konzept in die Debatte ein. Dabei vermeidet er bewusst den Begriff der Demokratie, um dem Vorwurf der Verwestlichung zu entgehen. Vielmehr soll die *mardomsālari-ye dini* gegenüber einer *demokrāsi-ye dini* verdeutlichen, dass die Idee nicht westlichen, sondern islamischen Ursprungs sei oder zumindest einer nicht-westlichen Quelle entsprungen sein könne. Seine reformerischen Positionen werden vor seiner Wahl in verschiedenen Artikeln und Diskussionen in der Zeitschrift Kiān verbreitet und einem größeren Publikum bekannt gemacht. Kiān wird zu einem wichtigen Organ für religiöse Reformer. Vertreten wird ein moderater Islam, der mit Demokratie vereinbar sei. Als konzeptionelle Ideengeber und philosophische Wegbereiter der Reformbewegung sind vor allem Abdolkarim Soroush, Mohammad Shabestari, Mohsen Kadivar und Eshkevari zu nennen.

Generation Reformer

Bereits in den 1990ern beginnt ein Okzidentalismus mit intellektuellen Zirkeln (um Khatami), welche die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Moderne neu aufwerfen. Dies geschieht in einem wiedererwachten Rekurs auf den Okzident. Khatamis Buch *az donyā-ye shahr ta shahr-e donyā: seiri dar andisheh-ye siyāsi-ye qarb* (Von der Welt der Stadt zur Stadt der Welt: Eine Reise in das politische Denken des Westens) aus dem Jahre 1994 gibt einen Überblick über westliche politische Philosophie, u. a. über Aristoteles, Locke

und Marx. Neue Printmedien tragen wesentlich zur Verbreitung der Idee einer religiösen Zivilgesellschaft³⁸ bei. Diskutiert wird eine neue Bestimmung des Sakralen ebenso wie die Grenze religiöser Jurisprudenz. Insbesondere unter linken Geistlichen entfachen tiefgehende Debatten über die geeignete Form religiöser Herrschaft (Bayatrizi 2007: 23 ff.).

Auch die Schriften des Philosophen Soroush erscheinen zuerst in Kiän, so seine Hauptwerke *qabs va bast-e teorike shari'at* (Die theoretische Kontraktion und Expansion der Scharia) sowie *serāt-hā-ye mostaqim* (Die geraden Pfade³⁹). Sein Buch zur Scharia steht in der Denktradition anderer reformistischer Denker der islamischen Welt. Hier trifft er eine Unterscheidung zwischen Religion und dem menschlichen Verständnis von Religion. Der Islam ist nach Soroush ewig, absolut, unveränderbar. Das menschliche Verständnis des Islams ist jedoch von der menschlichen Kenntnis der Welt und der Natur abhängig. Da sich die menschliche Erkenntnis mit der Zeit verändert, ändert sich auch das menschliche Verständnis der Religion. Demnach sei auch das Verständnis von der Scharia relativ, zeitlich, veränderlich. Soroush betont aber auch, dass die Religion nicht beliebig zu interpretieren sei, Koran und Sunna seien keine „leere[n] Gefäße, die mit allem aufgefüllt werden [können]“ (Soroush 1996a: 367).

Soroushs Verständnis von Religion ermöglicht ein neues Verständnis von Herrschaft. Seine Idee eines islamischen Staates nimmt das Konzept der Demokratie auf, die religiös begründet wird. Ein islamischer Staat könne und müsse eine religiöse Demokratie sein. Entscheidend sei, dass der Staat entsprechende Gegebenheiten schaffe. Solange primäre Bedürfnisse wie Nahrung oder Behausung gedeckt seien, könnten Menschen ihren sekundären Bedürfnissen wie Religion und Spiritualität ungehindert nachgehen. Die Aufgabe einer religiösen Regierung ist „die Schaffung einer günstigen Atmosphäre für die bewusste und freie Wahl von Religion und religiöser Erfahrung“ (Soroush 1996b: 8).

38 Für eine Übersicht zur iranischen Zivilgesellschaft vgl. Rahmanzadeh et al. 2008. Zur Einführung ist auch Nasser 2007 zu empfehlen, hier vor allem S. 143-161.

39 Der Titel bezieht sich auf die Eröffnungssure des Korans, in der von „dem geraden Weg“ (*al-sirāta al-mustaqim*) gesprochen wird, auf den Gott die Gläubigen führen soll.

Eine muslimische Gesellschaft werde ihrer Regierung stets abverlangen, islamische Regeln zu wahren. Die religiöse Demokratie sei daher nur in ihrer Zielsetzung von einer anderen, nicht-religiösen Demokratie zu unterscheiden. So tritt Soroush für einen Islam ein, der keine politischen Botschaften enthält, jedoch nicht aus der Politik verschwindet. Das Konzept der Demokratie ist nach Soroush dabei ebenso wenig aus dem Koran abzuleiten wie die Menschenrechte. Man könne aber anhand der heiligen Texte darlegen, dass der Islam solchen Werten nicht widerspreche. Menschenrechte und Demokratie müssten eingehalten werden, jedoch mit „kleinen Einschränkungen“, so bei Themen wie Promiskuität oder gleichgeschlechtlicher Liebe (zit. nach Amirpur 2003: 102). Soroush spricht sich dafür aus, dass der Kern islamischer Regeln auch in einer (religiösen) Demokratie eingehalten werden müsse. Was diesen Kern genau ausmacht, bleibt mitunter vage und weitgehend unbeantwortet.

Eine ähnlich undogmatische Religionsauffassung vertreten auch andere Denker der reformistischen Strömung wie der Theologe Mohammad Mojtahed Shabestari. Jener versucht die Religion hermeneutisch zu deuten: Der Mensch, mit einem unvollkommenen Verstand ausgestattet, kann die göttliche Wahrheit in Gänze nie erfassen. Um die Offenbarung zu verstehen, müsse man sie interpretieren, historisieren. Dabei unterscheidet er zwischen dem Kern der göttlichen Botschaft (unveränderbar) und deren veränderlicher Form, die durch historische Rahmenbedingungen bestimmt sei (Shabestari 1997: 137f.). Zwar erstellt Shabestari kein explizites Herrschaftsmodell, doch bezieht er klar Stellung zur Rolle und Bedeutung des Islams im Staat: „Die einzige politische und gesellschaftliche Botschaft des Islams ist, dass Gerechtigkeit verwirklicht werden muss“ (Shabestari 2004: 39). Die Kernaussage des Islam ist demnach Gerechtigkeit. Alle islamischen Gesetze müssten so interpretiert werden, dass sie gerecht sind. Der Begriff der Gerechtigkeit sei dabei zeitenabhängig und bedürfe in jeder Epoche einer neuen Bestimmung. Menschenrechte müssten in allen islamischen Ländern ohne Vorbedingung akzeptiert werden, denn Gerechtigkeit sei ohne Menschenrechte nicht zu verwirklichen. Hierzu schreibt er: „Ich sage in aller Deutlichkeit: Begriffe wie politische Freiheiten, Menschenrechte, Toleranz

(...) und Demokratie sind einheitliche philosophische Begriffe. Man kann sie entweder annehmen oder ablehnen. Diese Begriffe von bestimmten Adjektiven wie „islamisch“ oder „westlich“ abhängig zu machen, ist ein Fehler und eine Verfälschung der politischen Philosophie (...). Die Bevölkerung Irans steht an einem Scheideweg. Entweder muss sie diese Begriffe akzeptieren oder sie ablehnen (...). Einen dritten Weg gibt es nicht“ (Shabestari 2002: 34). Zugleich wird auf die besondere Bedeutung der Einhaltung islamischer Gesetze hingewiesen. Diese Einhaltung solle jedes islamische Volk von der Regierung einfordern. Welche Regelungen dies konkret betrifft und wie sie in Einklang mit Menschenrechten und Demokratie gebracht werden könnten, bleibt jedoch auch hier unbeantwortet.

Zu den bedeutendsten gegenwärtigen Reformgeistlichen ist Mohssen Kadivar zu zählen. Als Schüler Ayatollah Montazeris ist er zunächst Anhänger einer moderaten Form der *velāyat-e faqih*. Nach einem Gefängnisaufenthalt zwischen 1999 und 2000 vollzieht er einen Wandel, seine Thesen werden radikaler. In frühen Jahren spricht er von der Notwendigkeit der Einschränkung gewisser Menschenrechte und Freiheiten. So verstoße die selbstbestimmte Sexualität oder die Apostasie gegen islamische Gesetze. Einschränkungen seien daher nötig: „Bei Freiheiten sind wir gezwungen, die sexuellen Freiheiten entsprechend der Scharia zu begrenzen, damit die wahre menschliche Freiheit entstehen kann“ (Kadivar 2000: 279). Nach seinem Gefängnisaufenthalt distanziert er sich von dieser Auffassung. Nunmehr spricht er vom Recht eines jeden Menschen, seinen Glauben verlassen zu dürfen, ohne eine weltliche Bestrafung zu erfahren. Das Recht zur Bestrafung stehe allein Gott zu. Seine Haltung zu Fragen der Sexualität (insbesondere zur Homosexualität) bleibt dagegen unverändert (Kadivar 2009: 164). Religiöse Gesetzgebung stellt Kadivar grundsätzlich auf die Probe. Alle islamischen Gesetze müssten darauf geprüft werden, ob sie rational und gerecht seien. Sind sie dies nicht, könnten sie nicht Teil der Kernaussage des Islams sein. Hierzu schreibt er: „Der Maßstab der Gültigkeit der religiösen Vorschriften ist zu jeder Zeit die Gerechtigkeit und ihre Übereinstimmung mit der Vernunft. (...) Jede religiöse Vorschrift, die diese Kriterien verfehlt, scheidet aus der Religion aus. Es offenbart sich, dass

diese Vorschrift zu den zeitlichen und nicht ewigen Vorschriften der Religion zählte, nicht zu den dauerhaften. (...) [Diese Vorschriften] werden nicht durch neue religiöse Vorschriften ersetzt, sondern es wird gemäß den vernunftmäßigen Gesetzen und ohne Hinweis auf die Religion gehandelt“ (Kadivar 2009: 33). An die Stelle religiöser Gesetze müssten neue, weltliche Gesetze treten, die demokratisch von der Bevölkerung zu bestimmen seien. Tatsächliche Kernaussagen des Islams sollten hingegen unangetastet bleiben und stehen nicht zur Disposition. Eine konkrete Bestimmung dieser unantastbaren Aussagen liefert Kadivar nicht. Kritiker wie der Journalist Akbar Ganji, der selbst zum Reformlager gezählt werden kann, zweifeln an Kadivars Willen, tatsächliche Kompetenzen der Geistlichen auf die weltliche Sphäre zu übergeben und werfen ihm vor, lediglich eine abgeschwächte Variante der *velāyat-e faqih* zu vertreten. Der Unterschied zwischen seiner Konzeption der Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten und derjenigen der Islamischen Republik bestünde allein in der Erweiterung des Kreises jener, die über die Unterscheidung zwischen ewigen und veränderbaren islamischen Gesetzen richten und wachen dürften.

Der Geistliche Hassan Eshkevari versteht sich als Nachfolger von Ali Shariati, über den er zahlreiche Bücher verfasst. Wie andere religiöse Reformer seiner Zeit strebt auch er eine zeitgemäße Interpretation des Islams an. Im Gegensatz zu Soroush verfolgt er jedoch nicht das Ziel einer Entideologisierung der Religion, sondern tritt explizit für einen politischen Islam ein. Dieser soll sich bei Eshkevari jedoch nicht in einer islamischen Regierung manifestieren. Der Islam wird bei ihm sozial und politisch ausgelegt, um den Herausforderungen der Zeit begegnen zu können. Auch bei ihm findet sich Gerechtigkeit als Kernaussage des Islams wieder, die gemäß den Gegebenheiten der jeweiligen Epoche stets neu definiert werden müsse. Für die Verwirklichung der Gerechtigkeit ist seiner Auffassung nach die Demokratie die beste Herrschaftsform. In einer muslimischen Gesellschaft werde dabei eine demokratische „Regierung, die durch Muslime gebildet wurde, natürlich die eindeutigen religiösen Grundprinzipien und Werte respektieren“ (Eshkevari 1999: 111). Die wichtige Rolle religiöser Intellektueller entspringt ihrer kritischen Haltung gegenüber

einer traditionalistischen Lesart der Religion sowie gegenüber der Moderne. Hierzu schreibt Eshkevari: „Ich denke, religiöse Intellektuelle können eine große Rolle darin spielen, unsere Gesellschaft von traditionalistischen Denkweisen zu befreien und sie auf den Eintritt in moderne Zeiten vorzubereiten. Nicht-religiöse Intellektuelle können diese Aufgabe nicht übernehmen. Nicht weil ihre Gedanken falsch sind. Nein. Ein säkularer Intellektueller, vor allem, wenn er anti-religiöse Züge hat, hat in unserer Gesellschaft seit hundert Jahren und auch in naher Zukunft keinen Kontakt zu den Volksmassen“ (Eshkevari 2008: 13). Die Rolle religiöser Intellektueller sieht er in der Vereinigung von modernen Errungenschaften und traditionellen Werten: „Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenrechte, Demokratie, Wissenschaft, Technologie und andere Errungenschaften der westlichen Moderne sind für uns unabdingbar. Doch solange diese Errungenschaften nicht auf die eine oder andere Weise mit unserer Tradition und Kultur verbunden sind, werden sie zu nichts führen. Das Projekt der religiösen Intellektualität (...) ist die Verwirklichung dieser Vermischung“ (Eshkevari 2008: 15).

Reformer am Ende?

Soroush, Shabestari, Kadivar und Eshkevari stehen exemplarisch für eine Bewegung, die die institutionalisierte Form der islamischen Herrschaft nicht grundsätzlich in Frage stellt, jedoch eine andere Variante religiöser Staatlichkeit postuliert. Für Vertreter dieser Denkschule sind acht Merkmale charakteristisch:

- (1) Anfängliche (glühende) Anhängerschaft des Systems und ihrer Mandatsträger
- (2) Publizistischer Wandel von leiser Kritik zum offenen Vorwurf der Tyrannei
- (3) Unterscheidung zwischen dem Kern der göttlichen Botschaft und deren Form (ohne Angabe eines Trennungsmaßstabs)

- (4) Anpassung islamischer Gesetze an die Gegebenheiten der Zeit
- (5) Postulierung der Vereinbarkeit des Islams mit Demokratie und Menschenrechten
- (6) Befürwortung einer demokratischen Herrschaftsordnung basierend auf islamischen Kernprinzipien
- (7) Vagheit in der Bestimmung islamischer Kernprinzipien und nicht-aufgelöste Widersprüche in der Vereinbarung liberaler und islamischer Rechte (so beispielsweise im Umgang mit Sexualität)
- (8) Enttabuisierung einer Infragestellung religiöser Doktrinen wie der Unantastbarkeit islamischer Gesetzgebung oder der *velāyat-e faqih*

Die von religiösen Reformern in den Herrschaftsdiskurs eingebrachten Forderungen und Thesen bedeuten einen direkten Angriff auf die politischen Strukturen des Systems, der nicht ohne Folgen bleibt. Für ihre Schriften gehen Kadivar und Eshkevari zeitweise ins Gefängnis. Unter dem Vorwurf der Apostasie wird gegen Eshkevari sogar die Todesstrafe verhängt, das Urteil jedoch später in neun Jahre Haft umgewandelt, von denen er schließlich vier Jahre verbüßen muss. Soroush ist während seiner Vorträge wiederholt gewaltsamen Übergriffen ausgesetzt. Begleitet werden die Repressionen von scharfen Kampagnen und Diffamierungen durch das konservative Lager. Heute ist lediglich Shabestari noch in Iran ansässig, lebt jedoch zurückgezogen. Sein Beitrag zum politischen Diskurs nimmt weiter ab. Kadivar, Soroush und Eshkevari befinden sich im Exil. Ungeachtet der massiven Ahndung durch den Herrschaftsapparat ist bemerkenswert, dass nahezu alle Schriften der genannten Autoren in Iran legal veröffentlicht wurden. Innerhalb eines begrenzten Zeitraums wurde ihnen damit von Seiten des Staates das Recht der Meinungsäußerung zugestanden. Es ist anzunehmen, dass nicht-religiösen Denkern bereits die Veröffentlichung von Schriften, die

sich der herrschaftspolitischen Thematik annehmen, verwehrt bliebe. Kulturschaffende und Denker mussten bereits für weitaus harmlosere Kritik größere Strafen hinnehmen.⁴⁰ Hier offenbart sich ein grundlegendes Prinzip der politischen Ordnung des heutigen Irans: die Teilung der gesellschaftlichen und politischen Akteure in *khodi* (die uns Zugehörigen) und *qeir-e khodi* (die uns nicht Zugehörigen). Zu den *khodi* gehört derjenige, bei dem das Festhalten an den Grundprinzipien der Islamischen Republik nicht bezweifelt wird. Alle anderen sind den *qeir-e khodi* zuzurechnen (Perthes 2008: 49). Die Unterscheidung ist bedeutsam, da sie festlegt, wer am politischen Spiel teilhaben darf und wer nicht. Zu den *qeir-e khodi* sind Kommunisten, Monarchisten oder Gottlose zu zählen. Diesen wird, ebenso wie jeder anderen als *qeir-e khodi* diffamierten Person, die öffentliche Teilhabe am politischen Diskurs nicht gewährt.

Die Tatsache, dass Ideen und Konzepte von religiösen Gelehrten, die zu den *khodi* zählen, erarbeitet und verbreitet werden, erschwert den Vorwurf einer antiislamischen Verschwörungshaltung. Hierin zeigt sich das enorme Potenzial der Ulama, als diskursive Träger zu fungieren. Dennoch bleibt die politische Ausbeute gering. Die Reformbewegung, die sich im Zuge der Amtszeit von Khatami intensiv mit neuen Möglichkeiten islamischer Herrschaft auseinandersetzt, erlebt eine zweite Phase der Ernüchterung. Khatami kann seine Reformvorhaben nicht durchsetzen. Weder gelingt es ihm, sich gegen Wächterrat und konservative Systemkräfte durchzusetzen, noch vermag er Zensur und – nach einer Phase partieller liberaler Öffnung – erneuter Repression entgegenzuwirken. Während der Reformdiskurs kaum politische Relevanz entwickelt, trägt er doch zur Enttabuisierung des Menschenrechtsbegriffes bei. Auch der Zivilgesellschaftsdiskurs findet Eingang in die Debatte und ist stark von Habermas' Begriff der öffentlichen Sphäre als einer Sphäre des demokratischen und kritischen Austausches von Ideen beeinflusst (Bayatrizi 2007: 22). In Anbetracht eines seit Āl-e Ahmad als Schreckensszenario bestehenden Verwestlichungstraumas ist die Enttabuisierung von Begrifflichkeiten wie Demokratie, Menschenrechte oder Pluralismus eine wesentliche Errungenschaft.

40 So die harte Gangart gegen den Schriftstellerverband, die in den Ketten-Morden an Intellektuellen Ende der 1990er Jahre deutlich wird.

Die Begriffe finden Einzug in das iranische Vokabular und werden heute innerhalb wie außerhalb der politischen Eliten verwendet. Die an die Reformbewegung geknüpften Hoffnungen gehen jedoch weit über die Errungenschaften der Khatamizeit hinaus. In seiner zweiten Amtszeit wenden sich zahlreiche Anhänger von Khatami ab und ebnen mitunter den Weg für Mahmoud Ahmadinejad. Die einsetzende Radikalisierung der Reformdenker ist in unmittelbarem Zusammenhang mit dem gescheiterten Reformvorhaben zu sehen.

Rückkehr zur Nation

Mit Mahmoud Ahmadinejad betritt die islamische Republik eine Phase, die herrschaftspolitisch wenig neue Impulse gibt. Die konzeptionell fruchtbare Zeit der 1990er Jahre, die durch zahlreiche Debatten und einen hohen kulturellen wie geistigen Austausch mit zivilgesellschaftlichen Kräften anderer Nationen geprägt ist, weicht einer Atmosphäre politischer Verdrossenheit und Frustration. Als ehemaliger Milizionär (*basiji*) und Anhänger der Linie des Imam⁴¹ (*khat-e emām*) fordert der neue Präsident eine Rückbesinnung auf revolutionäre Werte und rekurriert auf konservative Modelle der republikanischen Frühphase. Als Nichtklerikaler gesellschaftlich unbelastet, wendet sich Ahmadinejad gegen die Eliten der letzten Jahrzehnte, die sich für ihn durch Korruption und Nepotismus auszeichnen. Offen wirft er ranghohen Geistlichen private Bereicherung auf Kosten des Volkes und ein Abfallen von revolutionären Werten vor. Die neue Politik speist sich aus der Ablehnung der alten. Den staatlichen Verwaltungsapparat besetzt er zum erheblichen Teil mit ehemaligen Mitgliedern der Revolutionsgarden. Auch in Regierung und Wirtschaft nehmen die Pasdaran (Revolutionsgarde) hohe Posten ein – eine Rolle, die ihnen in den letzten zehn Jahren verwehrt blieb. So sind unter der Präsidentschaft Ahmadinejads die aus seiner Sicht zu Unrecht Übergangenen, die „Hingebungs-vollen“ und weniger die klassischen Politiker gefragt, deren Stereotyp

41 Die Anhänger der Linie des Imam gehören einer jungen radikalen Strömung an, die zu Beginn der 1980er Jahre entsteht, und ihre Gefolgschaft zuvorderst an die Person Ayatollah Khomeinis und nicht an die Institution des religiösen Führers bindet (Ashraf 2001: 240f).

das Bild des korrupten Klerikers darstellt. Als erster nicht-klerikaler Präsident seit der kurzen Amtszeit von Banisadr will er im selbstdefinierten Interesse des iranischen Volkes neue Wege beschreiten.

Bezeichnend ist dabei die Tatsache, dass Ahmadinejad sich keinem politischen Lager eindeutig zuordnen lässt. Weder kann er als Leitfigur der Konservativen (diese ist Ali Lārijāni) noch der Reformer (hier sind es Mohammad Khatami und Mehdi Karoubi) oder Pragmatiker (hier sind es Ali Akbar Rafsanjani und Mir-Hussein Mousavi) oder gar des Militärapparates (hier ist es Mohsen Rezāi) bezeichnet werden.⁴² Der Mann mit der einfachen Ingenieursjacke gibt sich bewusst als Mann des Volkes und nicht als Mann des Militärs, des religiösen Führers oder eines klassischen politischen Lagers.⁴³ Am ehesten lässt er sich einer Strömung innerhalb der *usulgarāyān* (Prinzipalisten) zuordnen. Dieser Strömung fühlen sich zum Teil Konservative, aber auch fundamentalistische Flügel verbunden, die jedoch eine klar von Ahmadinejad abweichende Politik verfolgen.⁴⁴ Seine „prinzipientreuen“ Ansichten bedeuten einen Rekurs auf die Werte der Anfangsjahre der Revolution, insbesondere in wirtschaftlicher Hinsicht. Korruptionsbekämpfung wird bei ihm zum zentralen Thema seiner politischen Agenda. Basierend auf dem von ihm deklarierten Grundprinzip der Gerechtigkeit verfolgt er eine populistische Politik der staatlichen Schenkungen an Bedürftige. So ist vor allem, aber nicht ausschließlich, die ländliche Bevölkerung Irans wichtige Stütze seiner Politik. Unter Ahmadinejad erfährt auch die Generation der Frontkämpfer erstmals eine Zentralität im politischen Gefüge – die Generation derjenigen, die nach Ansicht des neuen Präsidenten im ersten Golfkrieg die größten Opfer erbrachten, ohne von der iranischen Gesellschaft je angemessen entlohnt worden zu sein. Die Anhebung des Status derjenigen Iraner, die Ahmadinejad als eigentliche Pfeiler der Werte und Ideale der Islamischen Republik

42 Auch ist Ahmadinejad nicht als Wunschkandidat des religiösen Führers zu sehen.

43 In der Islamischen Republik kann nicht von Parteien gesprochen werden. Vielmehr bilden sich politische Flügel und Allianzen, die sich je nach politischer Frage auch neu formieren können. Eine einfache Einteilung in ein linkes und rechtes Spektrum oder in Reformer und Konservative greift daher zu kurz. Zur Komplexität der politischen Eliten vgl. Buchta 2002 oder Perthes 2008, hier vor allem S. 48-59.

44 So fehlen Ahmadinejad mit seiner Anhängerschaft regelmäßig Mehrheiten im konservativ dominierten Parlament.

hochhält, bedeutet zugleich eine Abwertung der Rolle der Geistlichkeit. So kann er auch als Vertreter einer politischen Richtung gesehen werden, die den Klerus zumindest in Teilen zu entmachten sucht. Konfrontationen mit der Geistlichkeit bleiben daher nicht aus. Zu zahlreichen Gegebenheiten macht er sich die Ulama zum Feind. So will er das Verbot von Frauen in Fußballstadien aufheben und ihnen ermöglichen, sich Spiele der Nationalmannschaft der Männer anzusehen. Auch in der Kopftuchfrage oder der staatlichen Überwachung der öffentlichen Moral nimmt er eine für konservative Kleriker zu laxen Haltung ein. So sagt er in einem Fernsehinterview vom Juni 2010: „Für uns ist es eine Beleidigung, wenn ein Mann und eine Frau auf der Straße [nebeneinander] laufen und jemand vorbeikommt und fragt: Was ist euer Verhältnis? Das geht keinen etwas an!“⁴⁵ Hierfür wird er u. a. von Ahmad Jannati, Generalsekretär des Wächterrates scharf kritisiert.⁴⁶ Zu einem Politikum wird auch die Ernennung von Esfandiār Rahim-Mashāi durch Ahmadinejad zu seinem ersten Stellvertreter im Sommer 2009. Diese stößt bei Konservativen auf großen Widerstand.⁴⁷ Der religiöse Führer interveniert persönlich und ordnet an, Mashāi als Stellvertreter umgehend wieder abzusetzen. Dieser Aufforderung widersetzt sich Ahmadinejad sieben Tage lang – angesichts der Anordnung von höchster Instanz eine beachtliche Zeitspanne. Schließlich muss er sich jedoch beugen. In einer Gegenoffensive setzt er Mashāi jedoch umgehend als seinen neuen Bürochef ein. Zugleich ernennt er ihn zu seinem persönlichen Stellvertreter in Nahost-Angelegenheiten und macht ihn damit zu einer Art zweiten Außenminister.

Im Sommer 2010 sorgt Mashāi für Schlagzeilen, als er sich gegen Vorwürfe aus dem Lager der Prinzipalisten und Konservativen zur Wehr setzt: „Einige kritisieren mich und fragen, warum ich von der iranischen und nicht der islamischen Denkschule spreche. (...) Es gibt verschiedene Lesarten der islamischen Denkschule, doch

45 <http://president.ir/fa/?ArtID=22484> (abgerufen am 27.03.11).

46 BBC farsi: http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2010/06/100618_i38_iran89_fridayprayer_janati.shtml (abgerufen am 27.03.11).

47 Mashhāi, Mentor und Schwager von Ahmadinejad, sorgt vor den Präsidentschaftswahlen 2009 mit seinen Äußerungen zur Freundschaft zwischen den Völkern Irans und Israels sowie zur Kopftuchfrage für Aufregung in Kreisen der Konservativen.

unser Verständnis von Wahrheit in Iran und Islam ist die iranische Denkschule und wir müssen der Welt von nun an diese Schule präsentieren.“⁴⁸ In seiner expliziten Darstellung der Zwölferschia als iranische – und nicht islamische – Eigenart trifft er auf massiven Protest innerhalb religiöser Kreise, die ihrer Religionsauffassung keine nationalen Grenzen setzen. Im Zuge eines wiedererwachten nationalistischen Diskurses unterstützt Ahmadinejad die Ansichten von Mashhāi; das Iranische erfährt bei ihm eine terminologische Zentralität. Die Zunahme des Iranischen gegenüber dem Islamischen macht sich schnell bemerkbar und sorgt unter Prinzipalisten für Aufruhr. So beschwert sich einer ihrer Vertreter, Ahmad Tavakoli, Anfang 2011 in einem offenen Brief an das Parlament, dass der Präsident in einem zweistündigen Interview mit dem staatlichen Fernsehen „mehr als 45 mal die Worte Iran, Iraner und iranisch verwendet hat (...), während das Wort Islam nicht einmal gefallen ist“.⁴⁹ Ayatollah Mesbāh Yazdi, hochrangiger Kleriker der Prinzipalisten und vehementer Verteidiger der *velāyat-e faqih-e motlaqeh*, wendet sich ebenfalls mit klaren Worten gegen einen neuen nationalistischen Diskurs und meint in Bezug auf Mashhāi: „Diejenigen, die ohne Scham die iranische Denkschule anstelle der islamischen präsentieren, sind keine *khodis* mehr, sondern gehören zur *qeir-e khodi*. Wir müssen aufmerksam sein.“⁵⁰ Seine Worte wiegen besonders schwer, da er Ahmadinejad noch während seiner ersten Amtszeit oft unterstützend zur Seite gestanden und ihn stets verteidigt hatte. Diese Form der Unterstützung wird Ahmadinejad nicht länger zuteil.

Jüngst sorgt Ahmadinejad erneut für Unruhe, als er verkündet, Ende März 2011 aus Anlass des persischen Neujahrsfestes in den Ruinen von Persepolis eine große Feier veranstalten zu wollen. Persepolis ist das bedeutendste noch bestehende Zeugnis der Achämenidenzeit und damit ein wichtiges vorislamisches Symbol. Schon Mohammad Reza Schah stößt auf heftige Kritik, als er 1971 zur 2500-Jahr-Feier⁵¹ eine pompöse Zeremonie in den Stätten abhält – eine noch allgegenwärtige

48 Aftab News: <http://www.aftabnews.ir/prtf1jdycw6dxva.igiw.html> (abgerufen am 27.03.11).

49 <http://www.uk-iran.com/article.php?id=60875> (abgerufen am 27.03.11).

50 <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8905190170> (abgerufen am 17.03.11).

51 Die Feier wurde anlässlich des 2500 jährigen Jubiläums der Gründung der persischen Monarchie durch Kyros den Großen veranstaltet.

Versinnbildlichung der Dekadenz der Pahlavi-Dynastie. Aufgrund der massiven Ablehnung muss er schließlich nachgeben und hält die Feierlichkeiten in kleinerem Rahmen in Teheran ab. Der nationalistische Tenor ist nicht nur in Teilen der politischen Eliten um Ahmadinejad zu hören. Vermehrt wird er auch von außerparlamentarischen Bewegungen aufgenommen.

Die Politik der Straße

Die Abkehr von konventionellen Politikern, gleich ob konservativer oder reformistischer Couleur, vollzieht sich auch abseits der politischen Arena. Desillusioniert von den politischen Eliten auf jeder Seite des Spektrums formieren sich außerparlamentarische Bewegungen mit einer eigenen Agenda. Eine dieser Bewegungen stellt die Eine-Millionen-Unterschriften-Kampagne dar. Die 2006 entstehende Kampagne setzt sich die konkrete Einforderung von Frauenrechten und insbesondere Änderungen in der Familiengesetzgebung zum Ziel. Innerhalb von zwei Jahren sollen eine Million Unterschriften gesammelt werden, die eine Parlamentsdebatte über die Forderungen erzwingen sollen. Die Unterschriftenmarke wird klar verfehlt. Die Kampagne hat jedoch von Anfang an eine doppelte Zielsetzung: Neben der Stärkung von konkreten Rechten für Frauen soll das Bewusstsein für die Problematik von Frauen in der iranischen Gesellschaft gesteigert werden. Die u. a. von der Friedensnobelpreisträgerin Schirin Ebadi und der Menschenrechtsaktivistin Shadi Sadr initiierte Kampagne ist zu einem iranischen Sprachrohr mit internationaler Reichweite avanciert und konnte durch ihre Aktionen bereits weitere Schlechterstellungen von Frauen verhindern.⁵²

Ebadi führt dabei die benachteiligte Stellung der Frau nicht auf den Islam zurück, sondern auf die patriarchalische Gesellschaft Irans.⁵³ Nicht die Religion sei das Hindernis, sondern die soziale Struktur

52 So wurde durch initiierte landesweite Proteste ein Gesetzesentwurf verhindert, der Ehemännern eine Zweitheirat ohne Zustimmung der ersten Frau ermöglichen sollte.

53 Siehe dazu ihr Interview in der Zeit vom 13.12.2004: http://www.zeit.de/politik/dlf/interview_041213 (abgerufen am 27.03.11).

des Landes, die es zu verändern gelte. Dieser Einschätzung folgt auch eine wachsende Anzahl von Frauen, die sich mit dem Islam als wichtiger Waffe im politischen Diskurs intensiv auseinandersetzen. So vertreten einige „islamische Feministinnen“ die Meinung, dass sich die Situation der Frau in einer theokratischen Gesellschaft nur durch die Selbstbeteiligung an der Auslegung religiöser Texte ändern lasse. Der Islam sei nicht per se frauenfeindlich, bislang jedoch nahezu ausschließlich von Männern ausgelegt worden. Dieses Auslegungsrecht gelte es nun zu erobern. So gelingt es Frauen, die Geschlechterfrage aus dem islamischen Diskurs heraus neu zu stellen (Mir-Hosseini 2000: 277). Auf diese Weise weiten sie die Sphäre ihrer sozialen Partizipation aus. Sie schließen sich Frauenorganisationen an, besuchen Diskussionsversammlungen oder bilden sich in der Auslegung koranischer Verse weiter. Die Etablierung von theologischen Schulen, in denen Frauen sich auch in religiöser Rechtsprechung ausbilden lassen können, eröffnet diesen neue Türen. In ihrer Erforschung der „wahren“ Stellung der Frau im Islam stellen sie zahlreiche islamische Praktiken als patriarchalische Interpretationen des Korans infrage und fordern eine radikale Neuinterpretation (Ramazani 1993: 424f.). Die Aneignung religiöser Instrumente stellt in einer Gesellschaft, die sich auf ein theokratisches Gefüge stützt, ein bedeutendes Machtmittel dar. Wer religiöse Rechtsprechung betreibt und auf deren Basis religiöse Auslegungen anderer infrage stellt, erzwingt die Auseinandersetzung und damit Debatte. Frauen sind auf diese Weise nicht mehr ohne weiteres zu ignorieren. Sie treten damit unmittelbar in den Diskurs ein; ihre Marginalisierung wird erschwert. In einem Staat, in dem die politische Legitimität auf religiöser Autorität fußt, haben epistemologische Debatten auch unmittelbare politische Folgen (Kurzman 2001: 357). So kann religiöse Qualifikation iranischen Frauen als wichtige politische Waffe im Herrschaftsdiskurs dienen.

Frauen machen auch einen wesentlichen Teil einer der bedeutendsten sozialen Strömungen des Landes aus: der Studentebewegung. Ebenso wie Frauen, die in der modernen Geschichte Irans – so bereits in der konstitutionellen Revolution – stets eine aktive Rolle in Protestbewegungen einnehmen, übernehmen

auch die Studenten bereits im Zuge der iranischen Revolution eine wichtige Funktion. Studenten sind es, die die amerikanische Botschaft 1979 besetzen und der Revolutionsbewegung eine neue Dynamik verleihen. In den 1990er Jahren gehen sie massenhaft auf die Straßen, um gegen die Schließung von Zeitungen zu protestieren und Bürgerrechte einzufordern. Die Studierendenschaft Irans ist hochgradig politisiert, gut organisiert, mobilisierungsfähig und in allen Bereichen des politischen Spektrums zu finden. Ein hoher Grad an politischem Aktivismus ist in autoritären Staaten eng an fehlende Partizipationsstrukturen wie Parteien oder Gewerkschaften gebunden. Massenuniversitäten in den größten Städten stellen ein Ballungszentrum junger Intellektueller dar, die häufig einer privilegierten Schicht entstammen, und politische Ambitionen – basierend auf dem Gefühl, die rechtmäßige „aufkommende Elite“ zu sein – geltend machen (Mashayekhi 2001: 287). Der universitäre Raum lässt Massen zusammen kommen, Ideen diskutieren und Netzwerke entstehen.⁵⁴ So ist es auch nicht erstaunlich, dass im Zuge der umstrittenen Präsidentschaftswahlen von 2009 viele Studenten an vorderster Front stehen – nicht nur auf der Straße. Neben zahlreichen Blogs, werden soziale Mediennetzwerke wie Twitter und Facebook zur Kommunikation und Vernetzung genutzt. Handys dienen als technische Zeugen gewaltsamer Ereignisse, Namen von Inhaftierten werden umgehend weitergereicht. In schiitischer Tradition werden Märtyrer kreiert und religiöse Feiertage genutzt, um sich zu versammeln und zu formieren. Auffällig ist eine nationalistische Affinität unter der Studentenschaft. Die Nation wird verstärkt in den Vordergrund gestellt. Dabei wird bewusst von *irānīyat* (im Sinne einer iranischen Nation) statt von der *eslāmiyat* (im Sinne einer islamischen Nation) gesprochen. Diese Tendenz wird durch einen Rekurs auf rein iranische, nicht-religiöse Symbole und Hymnen untermalt. Nicht das Bild eines Khatami wird hochgehalten, sondern das eines Mossadegh. Dies kann als Kampfansage an ein System verstanden werden, welches durch keinerlei Reformen oder Änderungen als weiterhin tragfähig akzeptiert, sondern ausdrücklich als oktroyiert abgelehnt wird.

54 Als eine der bedeutendsten Studentenorganisationen kann hier die reformnahe *daftare tahkim-e vahdat* (Büro zur Verstärkung der Einheit) genannt werden.

An eben diesem System entfachen 2009 neue herrschaftspolitische Kontroversen. Aus den Protesten im Zuge der umstrittenen Präsidentschaftswahlen gehen zwar keine neuen Herrschaftskonzepte hervor; sie entwickeln jedoch eine seit der Revolution von 1979 nicht wieder erreichte gesellschaftliche Dynamik. Im Juni 2009 stellen die unterlegenen Präsidentschaftskandidaten Mousavi und Karoubi das offizielle Wahlergebnis in Frage und rufen offen zu Großdemonstrationen auf. Eine erhebliche Masse folgt diesem Aufruf und protestiert unter der Parole „Wo ist meine Stimme?“ (*ra'y-e man kojāst?*) gegen die aus ihrer Sicht erfolgte Manipulation der Wahl und gegen Präsident Ahmadinejad. Das Regime reagiert auf diese „grüne Bewegung“ mit gewohnter Härte und Repression. Zwar vermeidet es der Polizeiapparat, großflächig auf Demonstranten zu schießen, dennoch gibt es im Zuge der gewaltsamen Auseinandersetzungen mehrere Tote und Verletzte. Die Köpfe der Bewegung jedoch, vor allem Mousavi und Karoubi, bleiben von einer harten Gangart des Staates vorerst verschont. Diese Strategie des Regimes führt in den folgenden Monaten einerseits zu einer Radikalisierung der Protestbewegung, andererseits zu Auslauftendenzen. Die Anzahl teilnehmender Demonstranten nimmt stetig ab. Zugleich zeichnen sich Mousavi und Karoubi durch ein ambivalentes Verhältnis zum Staatsapparat aus: Einerseits ignorieren sie die direkte Weisung des religiösen Führers, die Proteste einzustellen – ein Akt des Ungehorsams früherer Amtsträger des Regimes – andererseits betonen sie weiterhin ihre Loyalität zum System und fordern eine „lückenlose Umsetzung“ der Verfassung. Die Versuche, das Regime zu Zugeständnissen zu zwingen, scheitern. Die Bewegung ebbt ab – soweit, dass sogar nach zeitweiser Inhaftierung von Mousavi und Karoubi die von vielen erwartete Welle der Entrüstung in der Bevölkerung ausbleibt. Beide stehen heute unter Hausarrest. Von der grünen Bewegung vernimmt man nur noch wenig. Doch hat sie Spuren hinterlassen – und Risse im System. Wird der Diskurs um politische Herrschaft in den ersten Jahrzehnten der neuen Republik vornehmlich innerhalb der religiösen und politischen Eliten geführt, geht er im neuen Jahrtausend vermehrt auf die Straße über.

Abschließende Betrachtung

Das Ereignis, das 1979 die iranischen Massen zusammenbringt und zur Absetzung der letzten persischen Dynastie führt, kann als Revolution und Konterrevolution zugleich verstanden werden: Eine Revolution gegen das Königshaus, die zur Einsetzung einer neuen klerikalen Herrschaftselite führt, und eine Konterrevolution, in der die (Zwangs)modernisierung in Form der weißen Revolution zugunsten einer alten, vermeintlich genuinen Ordnung wieder rückgängig gemacht werden soll (Pedersen 2002: 1). Ist die 1979 neu entstehende Islamische Republik in diesem Sinne als anti-modernistisch zu verstehen? Die Auseinandersetzung mit der Moderne ist eines der prägenden Themen des neuzeitlichen Diskurses in Iran, wobei jene zugleich wichtiger Impulsgeber für andere zentrale Diskursfelder ist: die Bestimmung der nationalen Identität und die Rolle der Schia im Herrschaftsgefüge. Als Stein des Anstoßes bedeutet die Moderne bereits früh Gefahr und Chance zugleich: eine Gefahr für die eigene noch zu bestimmende Identität und eine Chance für Fortschritt. Wird ihr in der Kadscharenzeit noch mit Vorsicht und Skepsis begegnet, stellt sie bereits unter den Pahlavis das politische Leitmotiv dar. Obgleich nicht näher definiert, wird der Einzug der Moderne zur Jahrhundertwende als gesellschaftlicher Tatbestand erachtet, auf den es zu reagieren gilt. Aus der anfänglichen Auseinandersetzung mit dem Thema entspringt schnell die Erkenntnis, dass Persien mit dem Fortschritt anderer Nationen auf nur wenigen Gebieten Schritt halten könne. In den deutlichen militärischen Niederlagen des 19. Jahrhunderts manifestiert sich der persische Bedeutungsverlust und geht mit einer grundsätzlichen Frage nach der eigenen Identität einher: Das Thema Moderne wird zum Trauma Moderne. Das sich als rückschrittlich begreifende Persien will einer weiteren Bedeutungsabnahme entgegenwirken und mehr noch, es will zu Glanz und Ruhm vergangener Tage zurückkehren. Der Gedanke der Rückkehr ist eng mit dem Postulat der Authentizität verbunden. Das authentisch Persische zu bestimmen oder wiederherzustellen, beschäftigt nicht nur Denker der Kadscharenzeit, wie Äkhundzādeh, es prägt den politischen Diskurs der gesamten persischen Neuzeit. Die Politik der Pahlavi-Könige

sucht an ein ehemals mächtiges Perserreich anzuknüpfen und geht mit der Glorifizierung vorislamischer Zeiten einher. Rückbesinnung – unter anderen Vorzeichen – ist auch ein zentrales Motiv der islamischen Bewegung, die unter Berufung auf die islamische Identität ihr Verständnis des authentisch Persischen dem der Pahlavis entgegenstellt. Heute lässt sich eine neue Rückbesinnungstendenz und mit ihr eine neue Debatte um persische Identität beobachten. Nicht nur auf den Straßen, wo eine junge Generation mit Plakaten und Slogans vor allem den nationalistischen Diskurs der 1950er Jahre wieder aufgreift, sondern auch in Teilen der Eliten ist eine Rückkehr zur *irānīyat* als Gegenkonstrukt zur *eslāmiyat* zu beobachten.

Ist diese neue Tendenz als Teil eines Trends zu sehen, den Soroush Mitte der 1990er Jahre mit Entideologisierung der Religion umschreibt? Die konstitutionelle Vereinigung von politischer und religiöser Sphäre in Form der Islamischen Republik bedeutet eine Sakralisierung der Politik und damit zugleich eine Desakralisierung der Religion (Moallem 2005: 119). Dieser Umstand kann neben der quietistischen Tradition als bedeutendstes Menetekel der schiitisch-theokratischen Herrschaft betrachtet werden. So stellt Rajae die Restaurierung des Islams als Religion und eine Abkehr von dessen Ideologisierung als zentrales Anliegen einer neuen Generation muslimischer Aktivisten heraus (Rajae 2007: 3). An dieser Stelle ist zwischen Ideologisierung und Politisierung der Religion zu unterscheiden. Politisiert ist die Schia bereits zu Zeiten des Tabakaufstandes, an dem sich schiitische Geistliche wesentlich beteiligen. Politisiert ist sie auch im Zuge der konstitutionellen Bewegung, an deren Ende mit der Schaffung eines Wächterrates die Schia sogar teilweise institutionalisiert wird. Ein qualitativer Sprung vollzieht sich in den 1960er Jahren, als die politisierte Schia sich, maßgeblich durch die Ideen Shariatis geprägt, in eine massentaugliche Ideologie wandelt. Der ideologische Anspruch ist bestehen geblieben. Diesem kann die Islamische Republik spätestens nach Khomeinis Tod jedoch nicht länger gerecht werden. Der Entideologierungsprozess, der mehr einem Zerfall als einer aktiven Dekonstruktion gleichkommt, ist seither in vollem Gange. Soroushs These ist im Kontext dieser Entideologisierungstendenz zu verstehen, an der politischen Rolle der Schia hegt er hingegen keinen Zweifel.

Die Funktion des Islams in einem politischen Herrschaftsgefüge beschäftigt iranische Denker lange vor Soroushs Schaffensphase. Während Ākhundzādeh den Islam als rückschrittlich und fortschritts-hemmend ablehnt – eine Auffassung, die auch von Reza Khan geteilt wird – halten Denker wie Malkam den Schiismus als wesentlichen gesellschaftlichen Motor für unabdingbar. Ohne den Islam wären dieser Auffassung nach weder der Tabakaufstand noch die konstitutionelle Revolution denkbar gewesen. Kein anderes Glaubens- oder Gedankenkonstrukt vermag eine solche Wirkungsmacht zu entfalten und die Massen hinter sich zu vereinen. Der bisweilen antiklerikale Kurs der Pahlavis stößt so schnell an seine Grenzen. Kaum sechzig Jahre hat die Dynastie Bestand. Dem unter den Kadscharen vorsichtig begonnenen Modernitätsdiskurs folgt eine scheinbar gesamtgesellschaftliche Modernisierung im Eiltempo und ruft lautstarken Protest hervor, der in Āl-e Ahmads Vorwurf der *qarbzadegi* oder Shāyḡāns Kritik an der aus dem Westen importierten Moderne widerhallt. Tatsächlich findet die Moderne nur partiell Einzug in die Gesellschaft und stellt Rumis Elefanten damit einmal mehr zur Schau. Aktiver Widerstand gegen die Pahlavis erwächst aus allen Teilen der Gesellschaft. Wichtigster Träger und zugleich Akteur des Diskurses ist jedoch die verbrämte Geistlichkeit. Die aus der Auseinandersetzung hervorgehende Gegenbewegung zur Moderne, wie sie von den Pahlavis verstanden wird, mündet in die Konterrevolution von 1979. Diese Bewegung zeichnet sich jedoch weniger durch eine antimodernistische Haltung aus, als vielmehr durch die Erarbeitung eines Gegenentwurfs: eine islamische Alternative zur Moderne (Rajaei 2007: 6). Von Anbeginn geht der iranische Modernitätsdiskurs über eine reine Reaktion auf externe Impulse hinaus und bietet eigene Modernitätsentwürfe. Auch der islamische Herrschaftsdiskurs der 1970er und 1980er Jahre erschöpft sich nicht in An- oder Ablehnung bestehender Konzepte. Unter der Prämisse „Weder Ost noch West – Islamische Republik“ (*na sharqi, na qarbi, jomhourīye eslāmi*) besteht der Anspruch, einen dritten, einen eigenen Weg einzuschlagen. Die islamische Vorstellung der Moderne schlägt sich in der Schaffung eines neuartigen Herrschaftsmodells in Form der *velāyat-e faqih* nieder. Dabei ist der islamische Staat „keine dem Islam immanente Form des Politischen, sondern ein soziales Konstrukt der

Moderne“ (Jung 2003: 208). Dieses Konstrukt kann als radikalstes Projekt der iranischen Moderne aufgefasst werden: Die *velāyat-e faqih* stellt einen radikalen Bruch mit dem quietistischen Prinzip der Schia, einen radikalen Bruch mit der monarchistischen Tradition Persiens und einen radikalen Bruch mit dem bis dato vorherrschenden Gesellschaftsgefüge Irans dar. Entgegen einer fundamentalistischen Zuschreibung kann das polit-religiöse Konzept Ayatollah Khomeinis als von Grund auf modern und er selbst als der größte schiitische Modernisierer der Neuzeit betrachtet werden. Durch Überwindung des quietistischen Prinzips, der Ideologisierung der Schia und der Einführung der *maslehat-e nezām* gelingt es ihm, den schiitischen Islam in ein modernes Gewand zu kleiden. Wo der Schah auf Widerstand stößt, erhält Khomeini Zuspruch: Die Einführung des Frauenwahlrechts im Zuge der weißen Revolution ruft massive Proteste gegen die Pahlavis hervor, an denen sich auch Khomeini beteiligt. Dieser vollzieht einen Sinneswandel zugunsten einer Politik des Pragmatismus und verteidigt nach Gründung der Islamischen Republik das Wahlrecht für Frauen. Widerstand bleibt aus. Im Gegensatz zum Schah verfügt Khomeini über die religiöse und politische Autorität, Entscheidungen gegebenenfalls auch alleine gegen den Willen anderer durchzusetzen. Die Macht des Ayatollahs übertrifft damit die des Königs gewaltig. Als eine der höchsten schiitischen Autoritäten von den Ulama anerkannt, verhilft Khomeini sein Charisma über klerikale Zirkel hinaus zu Anerkennung und Zuspruch. Als klassischem charismatischen Herrscher gelingt ihm, was anderen politischen Führern verwehrt bleibt: eine radikale Umgestaltung der Gesellschaft. Doch konnte das Projekt „Islamische Republik“ den eigenen Ansprüchen gerecht werden?

Mit dem Verweis auf eine korrupte, ungerechte Herrschaft des Schahs, die nicht länger durch klerikale Passivität geduldet werden dürfe, wurde der Quietismus über Bord geworfen. Dieser Traditionsbruch wird von hohen Geistlichen wie Montazeri ausgiebig begründet. So schreibt er in *dirāsāt*, die quietistische Tradition sei ein künstliches Gebilde, dem nicht Folge geleistet werden müsse. Der Quietismus entspringe einer falschen Interpretation im Kontext einer politisch unterdrückten Schia, die unter anderen Umständen zu einer

abweichenden Beurteilung gekommen wäre (Akhavi 2008: 662). Die Überwindung dieses Prinzips führt zur Absetzung des Schahs – einem König, der im Zuge der Revolution vielfach mit dem unter Schiiten verabscheuten Kalifen Yazid gleichgesetzt wird. 1979 ist der Schah gestürzt, die Aufgabe des Klerus scheinbar beendet. Doch mit dem Anspruch, soziale Gerechtigkeit auf religiöser Basis zu erreichen, zieht er sich entgegen ursprünglicher Beteuerungen nicht aus der Politik zurück. Das Ideal einer Gesellschaft, in der Gerechtigkeit und religiöse Moral vorherrschend sind, weicht schon bald der Realität. Jahrelanger Krieg mit dem Nachbarn Irak – Boden wichtiger schiitischer Heiligtümer – gewaltsame Unterdrückung politischer Gegner durch Zensur, Verfolgung, Folter und Hinrichtung, wirtschaftliche Not sowie Isolation innerhalb der islamischen Welt und über diese hinaus, legen Zeugnis über ein Herrschaftsmodell ab, dessen eigene Zielsetzung nicht verwirklicht werden konnte. Das Scheitern des Projektes *velāyat-e faqih* zeigt sich vor allem in der neuen Generation junger Iraner, die in die Islamische Republik hineingeboren werden. Diese haben die Pahlavizeit und die ihr angelastete *qarbzadegi* nicht erlebt, sozialisiert wurden sie im islamischen Herrschaftsgefüge. Dennoch sind westlicher Kleidungsstil und *bad hejābi*⁵⁵ nach wie vor ein Politikum, das sich in andauernden Straßenkontrollen durch Sittenwächter widerspiegelt. Mullahs haben gemeinhin einen schlechten Ruf und werden in Filmen karikiert.⁵⁶ Religion, die als rein und unantastbar gelten will, kann nicht an der Politik mitwirken, ohne sich zu kompromittieren, und leitet damit ihre eigene Desakralisierung ein. Als Eingeständnis des Scheiterns des islamischen Projektes kann das Wiederaufleben des Mahdi-Kultes betrachtet werden. So schreibt der Journalist und politische Analyst Mehdi Khalaji zur verstärkten Sehnsucht nach der Wiederkehr des 12. Imams: „Die Hoffnung auf die Rückkehr Mahdis in naher Zukunft zeugt von der Aussichtslosigkeit der Islamischen Republik, die alltäglichen Probleme zu lösen“ (Khalaji 2010: 171). Auch Ahmadinejad spricht von einer baldigen Rückkehr des Imams. So lässt er sogar Moscheen und Boulevards

55 Nachlässiges Tragen des Kopftuches.

56 So beispielsweise im Film *mārmoulak* (Salamander) des iranischen Regisseurs Kamal Tabrisi aus dem Jahr 2004, in dem sich ein entfloherer Häftling auf der Flucht als Mullah verkleidet und in seiner neuen Rolle den einfachen Mullah (vermeintlich) ungewollt der Lächerlichkeit preisgibt.

verschönern, von denen angenommen wird, dass Mahdi sie bei seiner Rückkehr als erstes aufsuchen werde. Nach Khalaji ist der Mahdismus „der Beweis der Niederlage der Versprechungen, die die islamische Ideologie ihren Anhängern seit dreißig Jahren macht. Die (...) Regierung, in Kenntnis ihrer eigenen Unfähigkeit, die (...) Probleme der Bevölkerung zu lösen, vertröstet diese auf den Tag des Erscheinens von Mahdi“ (Khalaji 2010: 171f).

Doch nicht nur die unerreichten politischen und sozialen Ziele, eine zu großen Teilen entfremdete junge Generation oder der wiederauflebende Mahdismus zeugen von einem Scheitern der Konstrukteure einer islamisch begründeten Ordnung. Bereits die Einsetzung Ali Khameneis als religiöser Führer kann als Abkehr des ursprünglichen religiösen Anspruches betrachtet werden. Mit Khamenei steht ein Klerikaler an der Spitze des Staates, der nicht über die höchste religiöse Autorität verfügt. Zwar existiert seit Boroujerdis Tod kein *marja'-e am* in der iranischen Schia, doch genoss Khomeini unter Geistlichen hohes religiöses Ansehen. Khamenei ist hingegen weder Träger eines hohen religiösen Titels noch verfügt er über die weitreichende religiöse Autorität, die ihm verfassungsgemäß zugesprochen wird. Um ihn einsetzen zu können, musste eigens die Verfassung geändert werden. Angesichts der Tatsache, dass Khamenei keine veritable führende Instanz sein würde, sah die Verfassungsänderung von 1989 auch weitere Änderungen vor, die als Einschnitte in die Macht des religiösen Führers gesehen werden können. Die Änderungen umfassten die Abschaffung des Amtes des Ministerpräsidenten zugunsten einer gestärkten Präsidentenfunktion sowie die Einsetzung eines Schlichtungsrates – einer Institution, die unter dem charismatischen Führer Ayatollah Khomeini nicht notwendig gewesen wäre. Dieser Rat zur Feststellung des Wohles des Systems (*majma'-e tashkhis-e maslehat-e nezām*) soll in Pattsituationen zwischen Parlament und Wächterrat schlichten. So werden dem religiösen Führer in der Person von Khamenei gewissermaßen „Befugnisse“ eines *marja'-e am* zuteil, ohne dass er über dessen religiöse Legitimität und damit über dessen Autorität verfügt. Khamenei stellt nicht nur aufgrund seines Legitimationsdefizits ein Problem für die Islamische Republik dar. Unklar ist auch, wer ihm in der Position des obersten Führers

folgen könnte.⁵⁷ Ungeachtet der Spekulationen über seinen Gesundheitszustand, lässt sein hohes Alter einen zeitnahen Wechsel erwarten. Dieser Wechsel steht auch großen Teilen der politischen Elite bevor. Diese erste Generation von Revolutionären wird in den nächsten zehn bis zwanzig Jahren durch eine Generation ersetzt, die die Revolution nicht miterlebt hat.⁵⁸ Dieser Umstand schlägt sich unmittelbar auf die politische Kultur des Landes nieder. Der Verweis auf die Revolution und darauf, an der Seite Ayatollah Khomeinis gestanden und gekämpft zu haben, ist zukünftig als politisches Instrument nicht länger anwendbar. So genießt Khatami noch heute, trotz seiner in weiten Teilen der Eliten missmutig betrachteten politischen Ansichten, Autorität und Legitimation durch seine Verbindung zu Khomeini, der ihn einst in höchsten Tönen lobte. Der Wegfall einer solchen Legitimationsgrundlage beeinträchtigt auch die Lagerteilung in *khodi* und *qeir-e khodi*. Bereits jetzt lässt sich eine Neuformierung der Lager beobachten. So haben sich mit Mousavi und Karoubi zwei Amtsträger der ersten Stunde und damit zwei bedeutende *khodi* durch ihre Aktivitäten innerhalb der Grünen Bewegung selbst ins Abseits katapultiert. Im Zuge eines geschickten Krisenmanagements auf Seiten des Regimes bleiben beide während der Unruhen 2009 zunächst unangetastet. Kaum zwei Jahre später werden sie inhaftiert und befinden sich im Frühjahr 2011 unter Hausarrest. Durch ihre anhaltenden Proteste, mit denen sie sich über die direkte Anweisung des religiösen Führers hinwegsetzen, haben sie ihr Recht verwirkt, zu den *khodis* gezählt zu werden.

Auch religiöse Reformer wie Kadivar können nicht länger am politischen Diskurs teilnehmen. Prominente Fürsprecher der Reformbewegung befinden sich heute im Exil. Wer im Land verblieb, wie Shabestari, schweigt. Neue Herrschaftskonzeptionen werden nicht debattiert. Mit Montazeri ist zudem der bedeutendste Kritiker der aktuellen Auslegung der *velāyat-e faqih* verstorben. Montazeri,

57 Zeitweise wurde über die Ambitionen von Rafsanjani spekuliert. Dieser kann jedoch keine direkte Nachfolgerschaft vom Propheten vorweisen, was als gewichtiges Hindernis für das Erlangen der Position betrachtet werden kann.

58 Zu den Titeln des religiösen Führers gehört auch der des Revolutionsführers (*rahbar-e enqelāb*). Dieser dürfte bei einem Generationenwechsel obsolet werden. Derzeit ist eine Nachfolge abseits der ersten Revolutionsgeneration jedoch nicht denkbar.

Vertreter der bedingten Herrschaft eines gewählten obersten Rechtsgelehrten, besaß eine religiöse und politische Autorität, die keinem seiner Schüler, nicht einmal Kadivar, zukommt. Dieser hat von der Forderung einer abgeschwächten Variante der *velāyat-e faqih* Abstand genommen. Wie weitere religiöse Reformer, die sich heute im Exil befinden, lehnt er nunmehr das gesamte Herrschaftsgefüge ab und fordert dessen Abschaffung. Damit befinden er und seine Anhänger sich vollständig außerhalb des *khodi*-Bereiches und können am politischen Diskurs nicht länger teilnehmen. In den inneriranischen Herrschaftsdebatten haben sie nahezu vollständig an Einfluss eingebüßt.

Die politische Elite Irans verfolgt auch weiterhin das Konzept der Aufteilung der politischen Akteure in *khodi* und *qeir-e khodi*. Dass bestimmte Figuren und Strömungen aus dem Kreis der *khodi* ausgeschlossen werden, ist kein neues Phänomen und hat sich seit den Anfangsjahren der islamischen Revolution mehrmals vollzogen, so beispielsweise im Falle Montazeris. In der herrschaftspolitischen Auseinandersetzung kann heute nur von einem Ringen unterschiedlicher Lager innerhalb der *khodi* um die politische Gestaltungsmacht gesprochen werden. Die Systemfrage stellt sich nicht. In den Reihen der wichtigsten Diskursträger, der religiösen Geistlichkeit, wird zu der Herrschaftsfrage entweder geschwiegen oder lediglich eine Variation der *velāyat-e faqih* diskutiert. Unterschiedliche Auffassungen bestehen bezüglich der Wahl des religiösen Führers, seiner Qualifikation sowie dessen Kompetenzbereich. Noch im ersten Verfassungsentwurf von 1979 wird die Möglichkeit eingeräumt, statt eines obersten Führers einen Rat von mehreren *marja'* einzurichten, sollte sich nicht jemand finden lassen, der als oberste religiöse Instanz eindeutig zu bestimmen wäre. Dieser Absatz des Artikels 107 der Verfassung wird nach der Änderung von 1989 jedoch gestrichen. Nunmehr bestimmt ein Expertenrat einen geeigneten Kandidaten, selbst wenn dieser unter den Klerikern nicht herausragt. Hierzu schreibt Khomeini noch kurz vor seinem Tod: „Was den [religiösen] Führer angeht: Wir können nicht unser islamisches System ohne Führer lassen. (...) Ich war von Anfang an der Meinung, dass die Bedingung des *marja'*-seins nicht nötig ist. Es reicht, wenn der Kandidat *mojtahed* und gerecht ist und

vom Expertenrat anerkannt wird.“⁵⁹ Im Zuge der Nachfolgefrage kann eine erneute Debatte um die Funktion des obersten Rechtsgelehrten entfachen. Möglich wäre eine weitere Schwächung seiner Position, die bereits Ende der 1980er Jahre eingesetzt hat. Die Idee einer obersten, rein symbolischen religiösen Instanz wurde in Iran bereits aufgeworfen. So gibt der Sohn des ehemaligen Präsidenten Rafsanjani in einem Interview mit USA Today aus dem Jahr 2005 bekannt, im Falle einer erneuten Wahl seines Vaters zum Präsidenten werde dieser die Verfassung ändern. Die Position des religiösen Führers werde zugunsten einer symbolischen Funktion, ähnlich der eines englischen Königs, abgewandelt.⁶⁰ Denkbar ist demnach eine politische Schwächung des obersten Rechtsgelehrten, ohne diesen abzuwerten. In einem solchen Modell stünde der religiöse Führer als wichtigster Repräsentant des Landes an der Spitze des Staates, ohne politische Verantwortung zu übernehmen. Damit wäre er auch gemäß seines Titels als religiöser Führer allein für diese Sphäre zuständig. In einem theokratischen Staat, in dem der politische und religiöse Raum vereint sind, ist eine solche Funktionsumgestaltung jedoch unwahrscheinlich. Derzeit sind keine Säkularisierungstendenzen zu beobachten, die eine solche Aufteilung der Sphären ermöglichen würden. Innerhalb der *khodi* bestehen keinerlei Ansätze für eine Infragestellung des politischen Konzepts.

Die Tatsache jedoch, dass die *khodi* sich Teile ihres eigenen Lagers entledigten, führt zu einer Vergrößerung des Lagers der *qeir-e khodi*, denen die ehemaligen *khodis* fortan angehören. Dieses neu entstehende Konglomerat birgt Chancen. Zwar lassen sich bislang keine Anzeichen eigener herrschaftspolitischer Modelle ausmachen, die über die reine Ablehnung der bestehenden Verhältnisse hinausgehen. Dennoch gelten Massen noch immer als bedeutende politische Variable in einem System, das sich nach wie vor als revolutionär begreift. So herrscht Konsens unter hohen Geistlichen, dass die islamische Herrschaft mehrheitlich von der Bevölkerung gewollt und getragen werden müsse. Das Bestreben um Legitimation zeigt

59 http://hoghogh.com.online.fr/article.php3?id_article=202 (abgerufen am 10.04.2011).

60 http://www.usatoday.com/news/world/2005-02-06-rafsanjani-interview_x.htm (abgerufen am 05.04.2011).

sich in den regelmäßig stattfindenden Wahlen, denen landesweit hohe Aufmerksamkeit und Beteiligung zukommt. Wenngleich bei diesen durch das institutionelle Gefüge nur eine Auswahl an Kandidaten aus Kreisen der *khodi* aufgestellt wird, werden sie als Zuspruch zum islamischen Herrschaftsmodell verstanden. Schon Khomeini ließ 1979 gleich drei Mal das Volk befragen, um seine herrschaftspolitischen Konzeptionen mit einem vermeintlichen Willen der Masse zu legitimieren. Die Unruhen von 2009 haben dem Selbstverständnis des islamischen Staates einen harten Schlag versetzt. Ungeachtet der tatsächlichen Anzahl von Menschen, die auf die Straße gingen, kann von einem massenhaften Aufruhr gesprochen werden. Dieser Umstand entzieht dem sich als revolutionäres System der Massen begreifenden Staat eine wesentliche Grundlage seiner Legitimität. Zwar sind die Proteste abgeklungen, doch die Verlagerung politischer Debatten auf die Straße hat den Raum für politischen Diskurs erweitert. Hier klingt an, was sich auch im Kabinett niedergeschlagen hat: Die Forderung nach der Neubestimmung der eigenen Identität. Damit steht Iran einmal mehr vor einer Frage, die bereits mehr als hundert Jahre zuvor aufgeworfen wird, und die die Islamische Republik beantwortet zu haben glaubte. Doch die nationale Identität ist nach wie vor ungeklärt. Was mit der Auseinandersetzung um die Moderne begann und seinen misslichen Fortgang zu Zeiten des Schahs fand, scheint längst nicht beendet: Wie begreift sich das einstige Perserreich in Zeiten der Moderne und wie muss sich dieses Verständnis herrschaftspolitisch niederschlagen, um den Herausforderungen dieser Moderne zu begegnen? Jede Epoche hat ihre eigenen Antworten auf diese Frage gefunden: Unter den letzten Kadscharenkönigen war es die konstitutionelle Monarchie unter dem wachsamem Auge der Geistlichkeit; unter den Pahlavis die rasende Teilmodernisierung innerhalb eines laizistischen Gesellschaftsentwurfs; in der Islamischen Republik schließlich die theokratische Herrschaft schiitischer Prägung. Stets war der Islam dabei Dreh- und Angelpunkt der Debatte. Das Scheitern der Islamischen Republik ging nicht mit ihrem Niedergang einher. Doch es macht deutlich, dass die drängenden Fragen der Neuzeit noch immer nicht beantwortet worden sind. Heute wird laut diskutiert, unter *khodis* und *qeir-e khodis* zugleich, was Iran in erster Linie ist: islamisch

oder iranisch? Die Republik ist noch jung, die Diskussion noch im Gange. Die Antwort auf diese Frage bestimmt, wie in allen Etappen der iranischen Moderne, den zukünftigen Herrschaftsentwurf des Landes.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Ādamiyat, Fereydu (1961): fekr-e āzādi va moqaddame-ye nehzat-e mashroutiat [Der Gedanke der Freiheit und die Anfänge der konstitutionellen Bewegung]. Teheran: sokhan.
- Ādamiyat, Fereydu (1970): andishehā-ye mirzā fathali ākhundzādeh [Die Gedanken des Mirzā Fathali Ākhundzādeh]. Teheran: khārazmi.
- Ādamiyat, Fereydu (1992): andishehā-ye mirzā āghā khān kermāni [Die Gedanken des Mirzā Aghā Khān Kermāni]. Saarbrücken: nawid.
- Afshār, Iraj (1980): ourāq-e tāzehyāb-e mashroutiat va naqsh-e taqizādeh [Neu gefundene Dokumente zur konstitutionellen Revolution und die Rolle von Taqizādeh]. Teheran: jāvid.
- Ājoudāni, Māshāollāh (1997): mashrouteh-ye irāni va pishzaminehā-ye nazariye-ye velāyat-e faqih [Die iranische Konstitution und die Hintergründe der Theorie der velāyat-e faqih]. London: fasl-e ketāb.
- Ākhundzādeh, Mirzā Fathali (1985): maktubāt – nāmejhā-ye kamāl al-dowleh be shāhzādeh jamāl al-dowleh [Schriften – Die Briefe des Kamāl al-Dowleh an den Prinzen Jamāl al-Dowleh]. Köln: mard-e emrouz.
- Alam, Amir Asadolāh (2003): yāddāshthā-ye alam [Die Notizen von Alam]. 4. Aufl., 4 Bd. hg. v. Alinaqi Alikhāni. Teheran: māziār.
- Āl-e Ahmad, Jalāl (1964): qarbzadegi [Verwestlichung]. 2. Aufl., Teheran: rawwāq.
- Āl-e Ahmad, Jalāl (1978): dar khedmat va khīānat-e rowshanfekrān [Zu Verdiensten und Verrat der Intellektuellen]. 2. Aufl., Teheran: rawwāq.
- Āshouri, Dāriush (1998): mā va moderniat [Wir und die Moderne]. 2. Aufl., Teheran: serāt.
- Banisadr, Abolhasan (1977): eqtesād-e touhidi [Die göttliche Wirtschaft]. 4. Aufl., Teheran: enteshār.
- Bāzargān, Mehdi (1946): kār dar eslām [Arbeit im Islam]. Teheran: enteshār.
- Bāzargān, Mehdi (1965): khodā dar ejtemāʿ [Gott in der Gesellschaft]. 3. Aufl., Teheran: qalam.
- Bāzargān, Mehdi (1998): mabāhes-e bonyādin – majmouʿe-ye āsār-e mehdi bāzargān [Grundlegende Themen – Gesammelte Werke von Mehdi Bāzargān]. Hg. v. bonyād-e farhangi-ye mohandes mehdi bāzargān. Teheran: qalam.
- Bāzargān, Mehdi (1998): zarre-ye bi-entehā [Das unendliche Partikel]. In: Bāzargān, Mehdi: mabāhes-e bonyādin – majmouʿe-ye āsār-e mehdi bāzargān. [Grundlegende Themen – Gesammelte Werke von Mehdi Bāzargān]. Bd. 1 hg. v. bonyād-e farhangi-ye mohandes mehdi bāzargān. Teheran: qalam, S. 447-547.
- Eshkevari, Hasan (1999): kherad dar ziāfat-e din [Die Vernunft zu Gast bei der Religion]. Teheran: qasideh.
- Eshkevari, Hasan (2008): goftogou-ye bbc bā yousefi eshkevari [BBC-Interview mit Yousefi Eshkevari]. Online verfügbar unter <http://www.shandel.org/eshkevari/eshkevari.html> (abgerufen am 15.03.11).
- Hāʿeri Yazdi, Mehdi (1995): hekmat va hokumat [Philosophie und Herrschaft]. London: Shādsi.

- Jämi (1983): gozashteh cherâq-e rāh-e āyandeh ast [Die Vergangenheit beleuchtet den Pfad der Zukunft]. 2. Aufl., Teheran: qoqnous.
- Kadivar, Jamileh (2000): tahavvol-e goftemān-e siasi-e shi'e dar irān [Die Entwicklung des politischen Diskurses der Schia in Iran]. Teheran: tarh-e now.
- Kadivar, Mohsen (1997): nazariyehā-ye dowlāt dar feqh-e shi'e [Die Konzepte der Herrschaft in der Rechtsprechung der Schia]. Teheran: ney.
- Kadivar, Mohsen (1998): hukumat-e velā'i [Regierung, der die Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten zugrunde liegt]. Teheran: ney.
- Kadivar, Mohsen (2000): daqdaqehā-ye hokumat-e dini [Die Probleme der religiösen Herrschaft]. Teheran: ney.
- Kadivar, Mohsen (2009): haqonās – eslām va huquq-e bashar [Islam und Menschenrechte]. 4. Aufl., Teheran: kavir.
- Kasravi, Ahmad (1942): shi'egari [Schiismus]. Online verfügbar unter http://tarnama.org/library/Shiie_gari.pdf (abgerufen am 20.03.11).
- Kasravi, Ahmad (1984): tārikh-e mashrouteh-ye irān [Die Geschichte der konstitutionellen Revolution in Iran]. 14. Aufl., Teheran: amirkabir.
- Kermāni, Nāzem al-Eslām (1970): tārikh-e bidāri-ye irāniān [Das Erwachen der Iraner]. Teheran: bonyād-e farhang-e irān.
- Khalaji, Mehdi (2010): nazm-e nowin-e rohāniāt dar irān [Die neue Ordnung des Klerus in Iran]. Bochum: aida.
- Khomeini, Ruhollāh (1979): velāyat-e faqih – hokumat-e eslāmi [velāyat-e faqih – islamische Herrschaft]. Teheran: amirkabir.
- Mahallāti Qaravi, Sheikh Mohammad Esmāil (1995): al-lā'ali al-marbuteh fi vojub-ol mashrouteh [Gründe für die Notwendigkeit der Mashrouteh]. In: Zargarinezhād, Qolāmhossein (Hrsg.): resā'el-e mashroutiat. [Dokumente der konstitutionellen Revolution]. Teheran: kavir, S. 495-528.
- Nā'ini, Sheikh Mohammad Hossein (1980): tanbih al-umma va tanzih al-milla [Erweckung der Gemeinschaft und Läuterung der Nation]. Teheran: enteshār.
- Nouri, Sheikh Fazlollāh (1983): rasāel, e'lāmiyehā, maktubāt va rouznāmeḥ-ye sheikh fazlollāh nouri [Aufsätze, Schriften und die Zeitung des Sheikh Fazlollāh Nouri]. Hg. v. Mohammad Torkamān. Teheran: mo'assese-ye khadamāt-e farhangi-ye resā.
- Nouri, Sheikh Fazlollāh (1984): lavāyeh-e āghā sheikh fazlollāh-e nouri [Die Schriften von Sheikh Fazlollāh Nouri]. Hg. v. Homā Rezwāni. Teheran: tārikh-e irān.
- Nouri, Sheikh Fazlollāh (1995): hormāt-e mashrouteh [Die Ehre der Konstitution]. In: Zargarinezhād, Qolāmhossein (Hrsg.): resā'el-e mashroutiat [Dokumente der konstitutionellen Revolution]. Teheran: kavir, S. 150-173.
- Sahābi, Yadollāh (1972): khelqat-e ensān [Die Erschaffung des Menschen]. 3. Aufl., Teheran: enteshār.
- Shabestari, Mohammad Mojtahed (1997): imān va āzādi [Glaube und Freiheit]. Teheran: tarh-e now.
- Shabestari, Mohammad Mojtahed (2002): naqdi bar gharā'at-e rasmi az din [Kritik der offiziellen Lesart der Religion]. Teheran: tarh-e now.
- Shabestari, Mohammad Mojtahed (2004): ta'amolāti dar qarā'at-e ensāni az din [Überlegungen zur menschlichen Lesart der Religion]. Teheran: tarh-e now.
- Shariati, Ali (1971): tashayyo'-e alavi va tashayyo'-e safavi [Die Schia nach Ali und die safawidische Schia]. Teheran: hoseiniye-ye ershād.

- Shāyḡān, Dāriush (1999): asiā dar barābar-e qarb [Asien gegen den Westen]. 3. Aufl., Teheran: amirkabir.
- Soroush, Aboldkarim (1996a): qabs va bast-e teorik-e shari'at [Die theoretische Kontraktion und Expansion der Scharia]. 5. Aufl., Teheran: serāt.
- Soroush, Aboldkarim (1996b): tahlil-e mafhum-e hukumat-e dini [Die Analyse des Begriffs der religiösen Regierung]. In: Kian 6 (32), S. 2-13.
- Tabziri, Mohammad Hossein (1995): kashf ol-morād men al-mashrouteh va al-estebdād [Über die Absichten der Mashrouteh und der Tyrannei]. In: Zargarinezhād, Qolāmhossein (Hrsg.): resā'el-e mashroutiat [Dokumente der konstitutionellen Revolution]. Teheran: kavir, S. 130-149.
- Taleqāni, Seyyed Mahmud Alāi (1965): eslām va malekiyat [Islam und Besitz]. 4. Aufl., Teheran: enteshār.
- Taqizādeh, Hassan (1993): zendegāni-ye tufāni – khāterāt-e seyyed hassan-e taqizādeh [Stürmisches Leben – Die Memoiren des Seyyed Hassan Taqizādeh]. 2. Aufl., hrsg. v. Iraj Afshār. Teheran: elmi.
- Zargarinezhād, Qolāmhossein (Hrsg.) (1995): resā'el-e mashroutiat [Dokumente der konstitutionellen Revolution]. Teheran: kavir.

Sekundärliteratur

- Abrahamian, Ervand (1993): Khomeinism – Essays on the Islamic Republic. Berkeley: University of California Press.
- Amirpur, Katajun (2003): Die Entpolitisierung des Islam – 'Abdolkarim Sorūšs Denken und Wirkung in der islamischen Republik Iran. Würzburg: Ergon.
- Ashraf, Ahmad / Banuazizi, Ali (2001): Intellectuals in Post-Revolutionary Iran – Iran's Tortuous Path Toward "Islamic Liberalism". In: International Journal of Politics, Culture, and Society 15 (2), pp. 237-256.
- Atabaki, Touraj (2000): Azerbaijan – Ethnicity and the Struggle for Power in Iran. London: I. B. Tauris.
- Bayatrizi, Zohreh (2007): From Revolution to Freedom – The Discursive Mobilization of Civil Society in Iran (1997-2001). In: Asia Japan Journal 2 (March), pp. 21-31. Online verfügbar unter http://libw01.kokushikan.ac.jp/RING/data/1000765/0000/registfile/ajj_002_03.pdf (abgerufen am 02.03.11).
- Behdad, Sohrab (1997): Islamic Utopia in Pre-Revolutionary Iran – Navvab Safavi and the Fada'ian-e Eslam. In: Middle Eastern Studies 33 (1), pp. 40-65.
- Bonine, Michael E. / Keddie, Nikki R. (1981): Modern Iran. Albany: State University of New York Press.
- Buchta, Wilfried (2002): Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic. Washington D.C.: Washington Institute for Near East Policy.
- Chehabi, Houchang E. (1990): Iranian Politics and Religious Modernism – The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Cole, Juan R. I. (1996): Marking Boundaries, Marking Time – The Iranian Past and the Construction of the Self by Qajar Thinkers. In: Iranian Studies 29 (1&2), pp. 35-56.
- Good, Mary-Jo D. / Good, Byron J. (1988): Ritual, the State, and the Transformation of Emotional Discourse in Iranian Society. In: Culture, Medicine and Psychiatry 12 (1), pp. 43-63.

- Haim, Silvia G. (1962): Arab Nationalism – An Anthology. Berkeley: University of California Press.
- Hairi, Abdul-Hadi (1977): Shi'ism and Constitutionalism in Iran – A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics. Leiden: Brill.
- Jung, Dietrich (2003): Staat und Islam im Mittleren Osten. In: Minkenberg, Michael / Willems, Ulrich (Hrsg.): Politik und Religion. PVS Sonderheft 33/2002. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 207-231.
- Keddie, Nikki R. (1962): Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism. In: Comparative Studies in Society and History 4 (3), pp. 265-295.
- Keddie, Nikki R. / Richard, Yann (2003): Modern Iran – Roots and Results of Revolution. New Haven: Yale University Press.
- Keddie, Nikki R. (1983): An Islamic Response to Imperialism – Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī". Berkeley: University of California Press.
- Kia, Merdad (1994): Constitutionalism, Economic Modernization and Islam in the Writings of Mirza Yusef Khan Mostashar od-Dowle. In: Middle Eastern Studies 30 (4), pp. 751-777.
- Kurzman, Charles (2001): Critics Within – Islamic Scholars' Protests Against the Islamic State in Iran. In: International Journal of Politics, Culture, and Society 15 (2), pp. 341-359.
- Marashi, Afshin (2008): Nationalizing Iran – Culture, Power, and the State – 1870-1940. Seattle: University of Washington Press.
- Martin, Vanessa (2007): Creating an Islamic State – Khomeini and the Making of a New Iran. London: I. B. Tauris.
- Mashayekhi, Mehrdad (2001): The Revival of the Student Movement in Post-Revolutionary Iran. In: International Journal of Politics, Culture, and Society 15 (2), pp. 283-313.
- Masroori, Cyrus (2001): Mirza Ya'qub Khan's Call for Representative Government, Toleration and Islamic Reform in Nineteenth-Century Iran. In: Middle Eastern Studies 37 (1), pp. 89-100.
- Mir-Hosseini, Ziba (2000): Islam and Gender – The Religious Debate in Contemporary Iran. London: I. B. Tauris.
- Mirsepasi, Ali (2000): Intellectual Discourse and the Politics of Modernization – Negotiating Modernity in Iran. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morandi, Piedro / Triebel, Armin (2004): Beyond the Line? In: WeltTrends 44, S. 11-27.
- Nabavi, Negin (1999): The Changing Concept of the "Intellectual" in Iran of the 1960s. In: Iranian Studies 32 (3), pp. 333-350.
- Nasseri, Aydin (2007): Internet und Gesellschaft in Iran. Berlin: Frank & Timme.
- Pedersen, Claus V. (2002): World View in Pre-Revolutionary Iran – Literary Analysis of Five Iranian Authors in the Context of the History of Ideas. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Perthes, Volker (2008): Iran – Eine politische Herausforderung. Die prekäre Balance von Vertrauen und Sicherheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rahmanzadeh, Ahad / Steinbach, Udo / Zurek, Ernst C. (2008): Iran – Zivilgesellschaft und Nichtregierungsorganisationen in einem islamischen Land. Bonn: BFTE.
- Rajaei, Farhang (2007): Islamism and Modernism – The Changing Discourse in Iran. Austin: University of Texas Press.
- Ramazani, Nesta (1993): Women in Iran – The Revolutionary Ebb and Flow. In: Middle East Journal 47 (3), pp. 409-428.

- Tavakoli-Targhi, Mohamad (1990): Refashioning Iran – Language and Culture During the Constitutional Revolution. In: *Iranian Studies* 23 (1), pp. 77-101.
- Vahdat, Farzin (2002): *God and Juggernaut – Iran's Intellectual Encounter with Modernity*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Zamirirad, Azadeh (Hrsg.) (2011): *Das politische System Irans*. 2. erweiterte Auflage, WeltTrends Lehrtexte 12. Potsdam: WeltTrends.

Welt Trends *Papiere*

*Sie möchten **Forschungsarbeiten** veröffentlichen?*

*Sie möchten in aktuelle **Debatten** streitbar eingreifen?*

*Sie möchten „klassische“ Texte für die **Lehre** einsetzen?*

Dies alles schnell, preiswert und für ein breites Publikum?

www.welttrends.de

Wir bieten Ihnen dafür die **WeltTrends Papiere!**

- 1 | Noch zu retten? Plädoyer für die EU-Verfassung
- 2 | Deutsche EU-Ratspräsidentschaft Ende der Verfassungskrise?
- 3 | Ansprüche? Eigentumsfrage Deutschland – Polen
- 4 | Europäischer Einigungsprozess
- 5 | Deutsche Auslandseinsätze – Streitplatz um Militärmacht
- 6 | Migration und Integration in Brandenburg
- 7 | Russlands Außenpolitik 2007/2008
- 8 | Gibt es eine europäische Zivilreligion?
- 9 | Kapitalismus kontrovers
- 10 | Der islamische Dschihad in Pakistan
- 11 | Regieren ohne Demokratie?
- 12 | Der Iran-Konflikt und die Obama-Regierung
- 13 | Die Zapatistas in Mexiko
- 14 | Westerplatte: Gemeinsamer Erinnerungsort?
- 15 | Europa als Inspiration und Herausforderung
- 16 | Fiasco Afghanistan

Bestellen Sie ...

... mit einer Mail an bestellung@welttrends.de

... auf www.welttrends.de

... auf www.amazon.de – Suchwort „Welttrends“

Wenn Sie an der Publikation eines eigenen WT-Papieres interessiert sind,
wenden Sie sich bitte an:

Frau Azadeh Zamirirad M.A. (0331-977 3478 oder zamiri@welttrends.de).

Welt Trends

— Zeitschrift für internationale Politik —

Brodelnder Iran



Wankt die Theokratie?
Wahlen als Zündschnur
Die Streitkräfte des Iran
Elitenkämpfe um Ressourcen
Über Menschenrechte und Mullahs

Forum Afghanistan
Ganz oder gar nicht?
Antworten auf Sibylle Tönnies

Analyse
Frankreichs Geheime Dienste

WeltBlick
NATO-Russland: A New Deal?
EU-Referenden als Chance
Machtpoker am Nil

Bücher & Tagungen

Welt Trends

Zeitschrift für internationale Politik

Bisher erschienene Themenhefte

- | | |
|--|--|
| 77 Fremde Bürger | 38 Politisierung von Ethnizität |
| 76 Herausforderung Eurasien | 37 Vergelten, vergeben oder vergessen? |
| 75 Exit Afghanistan | 36 Gender und IB |
| 74 Vergessene Konflikte | 35 Krieg im 21. Jahrhundert |
| 73 Klimapolitik nach Kopenhagen | 34 EU-Osterweiterung im Endspurt? |
| 72 Südafrika und die Fußball-WM | 33 Entwicklungspolitik |
| 71 Selektive Grenzen | 32 Balkan – Pulverfaß oder ... ? |
| 70 Brodelnder Iran | 31 Recht in der Transformation |
| 69 Europäische Brüche 39 – 89 – 09 | 30 Fundamentalismus |
| 68 NATO in der Sinnkrise | 29 Die autoritäre Herausforderung |
| 67 Außenpolitik in Schwarz-Rot | 28 Deutsche Eliten und Außenpolitik |
| 66 Energiesicherheit Deutschlands | 27 10 Jahre Transformation in Polen |
| 65 Naher Osten – Ferner Frieden | 26 (Ab-)Rüstung 2000 |
| 64 Konfliktherd Kaukasus | 25 Dezentralisierung und Entwicklung |
| 63 Geopolitik Ost | 24 Wohlfahrtsstaaten im Vergleich |
| 62 Zerrissene Türkei | 23 Kooperation im Ostseeraum |
| 61 Soziale Bewegungen in Lateinamerika | 22 Die Ostgrenze der EU |
| 60 Russische Moderne | 21 Neue deutsche Außenpolitik? |
| 59 EU-Außenpolitik nach Lissabon | 20 Demokratie in China? |
| 58 Regionalmacht Iran | 19 Deutsche und Tschechen |
| 57 Ressource Wasser | 18 Technokratie |
| 56 Militärmacht Deutschland? | 17 Die Stadt als Raum und Akteur |
| 55 G8 Alternativ | 16 Naher Osten – Region im Wandel? |
| 54 Identität Europa | 15 Identitäten in Europa |
| 53 Rotes China Global | 14 Afrika – Jenseits des Staates |
| 52 Deutsche Ostpolitik | 13 Deutschland und Polen |
| 51 Geheime Dienste | 12 Globaler Kulturkampf? |
| 50 Kerniges Europa | 11 Europa der Regionen |
| 49 Militär in Lateinamerika | 10 NATO-Osterweiterung |
| 48 Internet Macht Politik | Sonderheft Russland und die GUS |
| 47 Europäische Arbeitspolitik | 9 Gewalt und Politik |
| 46 Globale Finanzmärkte | 8 Reform der UNO |
| 45 Von Dynastien und Demokratien | 7 Integration im Pazifik |
| 44 Modernisierung und Islam | 6 Zerfall von Imperien |
| 43 Großmächtiges Deutschland | 5 Migration |
| 42 Europäische Außenpolitik | 4 Geopolitik |
| 41 Transatlantische Perspektiven II | 3 Realer Post-Sozialismus |
| 40 Transatlantische Perspektiven | 2 Chaos Europa |
| 39 Wohlfahrt und Demokratie | 1 Neue Weltordnung |

Bestellen Sie ...

... mit einer Mail an bestellung@welttrends.de

... auf www.amazon.de – Suchwort „Welttrends“

Bestellformular

Ich bestelle:

- ein **Abonnement** der Zeitschrift *WeltTrends*
6 Hefte und Register zum Preis von 40 € zzgl. Porto.
- ein **Studenten-Abonnement** der Zeitschrift *WeltTrends*
6 Hefte und Register zum Preis von 25 € zzgl. Porto.
- ein **Institutionen-Abonnement** der Zeitschrift *WeltTrends*
6 Hefte und Register zum Preis von 80 € zzgl. Porto.
- WeltTrends** Nr. []
zum Preis von je 9,50 € (Nr. 1-57 nur 5 €, Nr. 58-75 nur 6 €) zzgl. Porto.
- ein **kostenloses Probeheft** der Zeitschrift *WeltTrends*.

Die Abonnements sind jederzeit kündbar.

Gewünschte Zahlungsweise

- Rechnung
- Bankeinzug

Konto-Nr.: _____

Bankleitzahl: _____

Geldinstitut: _____

Name, Vorname: _____

Straße: _____

PLZ, Ort: _____

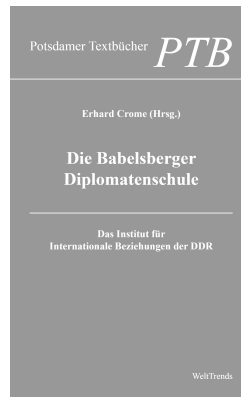
E-Mail-Adresse: _____

Datum und Unterschrift: _____

Potsdamer Textbücher *PTB*

*In fachkundig konzipierten und
breit angelegten eigenständigen
Schriften und Sammelbänden
werden im Rahmen der Schriftenreihe
interdisziplinär diverse politische
Themen analysiert und diskutiert.*

- PTB 1: Regionen in der Europäischen Union
- PTB 2: Polen – Staat und Gesellschaft
- PTB 3: Naher Osten – Politik und Gesellschaft
- PTB 4: Totalitäre und autoritäre Regime
- PTB 5: Kommunale Selbstverwaltung
- PTB 6: Die verschwundene (DDR-)Diplomatie
- PTB 7: Recht in der Transformation
- PTB 8: Das moderne Polen
- PTB 9: Making Civil Societies Work
- PTB 10: Polen und Deutsche im Wandel
- PTB 11: Das Castro-Regime auf Kuba
- PTB 12: Die Babelberger Diplomatschule



Bestellen Sie ...

- ... mit einer Mail an **bestellung@weltrends.de**
- ... auf **www.weltrends.de**
- ... auf **www.amazon.de** – Suchwort „Weltrends“

Anfragen zu den Potsdamer Textbüchern richten sie bitte an den
Herausgeber Dr. Erhard Crome (crome@berlinerdebatte.de).

Im Zentrum steht die Genese einer sich im 20. Jahrhundert zunehmend ideologisierenden Schia, deren wachsende diskursive Macht sich mit der Iranischen Revolution von 1979 durch die Schaffung realpolitischer Strukturen in Form der *velāyat-e faqih* niederschlagen vermag. Untersucht wird, unter welchen Bedingungen der gesellschaftspolitische Entwurf des schiitischen Klerus sich auch im Hinblick auf existierende nicht-religiöse Gegendiskurse seiner Zeit – etwa aus der staatlichen Bürokratie, Intellektuellenzirkeln oder aus linken und nationalen Bewegungen – wandelte. Wie begegnete der Klerus den drängenden gesellschaftlichen Fragen der Moderne und wie wird der politische Diskurs heute geführt?

Welt  Trends

ISSN 1864-0656
ISBN 978-3-86956-127-1