



Die Rolle religiöser Intellektueller bei den politischen Veränderungen der Jahre 1960 bis 1997 im Iran

Mojgan Servati

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

Immanuel Kant, 1784

„Es ist notwendig, dass wir den Islam aktivieren, wenn wir die wahre islamische Kultur erreichen wollen. Deswegen muss der Islam von einer Routine-Form und unbewussten Tradition, die ein wichtiger Grund für Niederlagen sind, zu einem progressiven und bewussten, kritischen Islam, d. h. einer Ideologie, werden.“

Ali Schariati, 1977

**Die Rolle religiöser Intellektueller bei den politischen Veränderungen
der Jahre 1960 bis 1997 im Iran**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität
zu
Münster (Westf.)

vorgelegt von
Mojgan Servati
aus dem Iran
2014

Tag der mündlichen Prüfung: 26.05.2014

Dekan: Prof. Dr. Tobias Leuker

Erstgutachter: Prof. Dr. Sven Papcke

Zweitgutachter: Prof. Dr. Christoph Weischer

Mojgan Servati

**Die Rolle religiöser Intellektueller bei den politischen
Veränderungen der Jahre 1960 bis 1997 im Iran**



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe VII

Band 15

Mojgan Servati

**Die Rolle religiöser Intellektueller
bei den politischen Veränderungen der Jahre
1960 bis 1997 im Iran**

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

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

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Mojgan Servati

„Die Rolle religiöser Intellektueller bei den politischen Veränderungen der Jahre 1960 bis 1997 im Iran“
Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe VII, Band 15

© 2014 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster

www.mv-wissenschaft.com

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY-SA 3.0 DE' lizenziert: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/de/>



ISBN 978-3-8405-0108-1

(Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-51399563652

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2014 Mojgan Servati

Alle Rechte vorbehalten

Satz: Mojgan Servati

Umschlag: MV-Verlag

Druck und Bindung: MV-Verlag



Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung und Problemstellung	1
1.1 Einführung in die Thematik.....	1
1.2 Theoretischer Bezugsrahmen	8
1.3 Aufbau der Arbeit.....	12
2 Die Beziehungen des Schiismus zur staatlichen Ordnung	17
2.1 Die Etablierung des schiitischen Islams als Staatsreligion im Iran.....	17
2.2 Die Position der schiitischen Ulema in der iranischen Gesellschaft und die Theorie der religiösen Führerschaft des Imamats	19
2.2.1 Die Abwesenheitstheorie	22
2.2.2 Nachahmungsinstitutionen	25
2.2.3 Die sakrale Jurisprudenz (<i>feqh</i>)	28
2.2.4 Die Umma.....	35
2.3 Patriarchale Herrschaft im Iran und ihr politischer Legitimitätsanspruch	36
2.3.1 Herrschaft und Legitimität.....	39
2.3.2 Legitimität im Schiismus.....	42
2.4 Die Begegnung des Irans mit der westlichen Zivilisation während der Qajaren-Dynastie (1794 - 1925).....	43
2.4.1 Erste Modernisierungsversuche und das Auftreten religiöser Intellektueller	43
2.4.2 Seyyed Jamal-e din Asadabadi als Reformers des Islams und Begründer religiöser Intellektualität (1838-1897).....	47
2.4.3 Die Teilung der Macht zwischen Monarchie und Hierokratie und die Entstehung der Ideen des <i>velayat-e faqih</i>	50
2.4.4 Aufbruch in die Moderne. Die Maschruteh-Bewegung und die Etablierung einer Intellektuellenschicht	55
2.4.4.1 Die Gründe der Maschruteh-Bewegung	56
2.4.4.2 Die Intellektuellen der neuen Mittelklasse als Träger der Maschruteh-Bewegung	57
2.4.4.3 Fortschrittliche und rückwärtsorientierte Vertreter der Maschruteh-Bewegung	61

2.5	Von der halbkolonialen zur postkolonialen Gesellschaft. Modernisierung unter der Pahlawi-Dynastie (1921 - 1979)	67
2.5.1	Der Modernisierungsprozess unter Reza Schah Pahlawi von 1921 bis 1941	68
2.5.2	Der Modernisierungsprozess unter Mohammad Reza Schah Pahlawi 1941 - 1979	77
3	Das Scheitern der nachholenden Modernisierung und die Entstehung der politisierten islamischen Gruppierungen.....	81
3.1	Die Neuorganisation der strategischen Gruppen des Pahlawi-Hofes.....	81
3.2	Das Verhältnis zwischen dem patrimonialen Staat und der Geistlichkeit.....	87
3.3	Die Umwandlung der schiitischen Hierokratie in einen theokratischen Fundamentalismus	97
4	Vor der Revolution: Die „erfundene Tradition“ und die politisierte Religion bei Jalal Al-e Ahmad, Ali Schariati und Mehdi Bazargan.....	107
4.1	Jalal al-e Ahmad als Nativist (1923-1969)	107
4.1.1	Die Entstehungsbedingungen des Nativismus.....	108
4.1.2	Verwestlichung	111
4.1.3	Anti-Säkularisierung und anti-imperialistische Einstellung.....	113
4.1.4	Die Politisierung der Geistlichen.....	116
4.1.5	Gegen die Nachahmung des Westens und für die Betonung der eigenen Kultur	119
4.2	Ali Schariati und seine Ideen.....	121
4.2.1	Islam als politische Ideologie	123
4.2.2	Schariati als Kritiker der Hierokratie.....	126
4.2.3	Schariatis Interpretation des schiitischen Prinzips des Wartens.....	128
4.2.4	Umma und Imamats statt Nation als Fundament der politischen Theorie	130
4.2.5	Revolution statt Demokratie	134
4.2.6	Islamische Kultur als Defensivmechanismus	136
4.2.7	Islamischer Protestantismus oder Wiederbelebung der Religion und die Rolle der Intellektuellen	140
4.3	Mehdi Bazargan als religiös-reformistische Institution	145
4.3.1	Bazargans Ideen zur Beziehung zwischen Politik und Religion	148

4.3.2	Islam als Grundlage der Regierung	152
4.3.3	Bazargan nach der islamischen Revolution.....	154
4.4	Religiöse Intellektuelle und die erfundene Tradition	157
5	Nach der Revolution: Sorousch als Vertreter der Entpolitisierung der Religion.....	167
5.1	Machtverschiebungen bis 1997	167
5.2	Die Kiyān – Zeitschrift als Forum für Sorouschs Reformbewegung	172
5.3	Kurzer Überblick über die Biographie von Abdolkarim Sorousch	177
5.3.1	Die Theorie der „Entwicklung der religiösen Erkenntnis“	180
5.3.2	Sorouschs Einstellung zur Theologie	189
5.3.3	Die Entideologisierung der Religion nach der Auffassung von Sorousch	193
5.3.4	Theorie der „minimalen und maximalen Ansicht der Religion“	199
5.3.5	Der wahre Islam versus Islam als kulturelle Identität	204
5.3.6	Sorouschs Verständnis Religiöser Intellektualität.....	208
5.3.7	Recht des Menschen versus religiöse Pflichten.....	212
5.3.8	Kultur und gesellschaftliche Entwicklung.....	218
5.3.9	Die religiös-demokratische Regierung	222
5.4	Die Religion als Modell für die Wirklichkeit.....	227
6	Schlussbetrachtung	235
	Literaturverzeichnis.....	243

1 Einleitung und Problemstellung

1.1 Einführung in die Thematik

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist das gesellschaftspolitische Verständnis der *religiösen Laien-Intellektuellen*¹ Jalal al-e -Ahmad (1923-1969), Ali Schariati (1933-1977), Mehdi Bazargan (1907-1995) und Abdolkarim Sorousch (*1945) sowie der Einfluss ihrer theoretischen Konzepte auf die politischen Veränderungen der Jahre 1960 bis 1997 im Iran.

Nicht thematisiert werden soll die Intellektuellenrolle dieser Theoretiker als solche, d. h., ob der Begriff des Intellektuellen sinnvollerweise auf sie angewendet werden kann, wenn man ihn mit der im Okzident selbstverständlich gewordenen säkularen Autonomie des Schriftstellers, Wissenschaftlers und Gelehrten gegenüber der Politik vergleicht. Obwohl die Vorstellungen jener Theoretiker von den Rechten und Pflichten des Einzelnen, ihr Engagement für Neuerungen und Fortschritt den Bannkreis des Religiösen, wie gezeigt werden wird, nicht verlassen, soll der Intellektuellenbegriff in der vorliegenden Arbeit dennoch auf sie angewendet werden. Dies geschieht in einem kontextneutralen Sinn, wie ihn etwa Max Weber seinen historischen Analysen, namentlich den Untersuchungen zur Religionssoziologie, unterlegt hat. Intellektuelle sind demnach Angehörige einer das kulturelle Wissen so oder so verwaltenden Trägerschicht, die auf die Interessenlage einer Gesellschaft einen maßgeblichen und richtungweisenden Einfluss ausüben.² Um eben diesen Einfluss in einer historisch bedeutenden, politisch höchst prekären Situation geht es in der vorliegenden Untersuchung.

Obwohl die Revolution von 1979 im Iran die einschneidendste und folgenreichste gesellschaftspolitische Veränderung zwischen dem 1960 bis 1997 dar-

¹ Dieser Ausdruck bezieht sich auf die politisch-religiösen Intellektuellen bzw. Theoretiker, die nicht zur Geistlichkeit gehören.

² Siehe dazu: Weber (1947), S. 240-257 und Schluchter (1988), S. 22-42.

stellt, ist sie selbst nicht der unmittelbare Gegenstand dieser Arbeit. Vielmehr soll gezeigt werden, wie sie in den Werken der genannten Intellektuellen vorbereitet, begleitet und retrospektiv betrachtet wird.

Die Arbeit konzentriert sich somit auf die antizipierende und kommentierende Position der genannten Intellektuellen zu den gesellschaftspolitischen Veränderungen, vor allem zur Politisierung der Religion, die auf dem Höhepunkt der Revolution von einer Mobilisierung und Radikalisierung der Bevölkerung gegen das Schah-Regime begleitet wurde. Dessen Sturz war das entscheidende dynamisierende Ereignis der Revolution, die bereits durch diesen Erfolg eine vorausseilende Rechtfertigung erhielt, ohne dass ein Reformkonzept schon erkennbar war. Bei der ideologischen Vorbereitung der Revolution, während des Protestes und bei der späteren Formulierung der Reformziele, die 1997 am entschiedensten verwirklicht wurden, spielten die genannten Theoretiker als einflussreiche Gruppe innerhalb des religiösen Lagers eine bedeutsame Rolle. Riesebrodt nennt drei Fraktionen der islamischen Revolution:

„Zum einen die Konservativen, angeführt von Schariatmadarie, die eine Beibehaltung und tatsächliche Anwendung der Verfassung wünschen, zu der auch die Monarchie als Regierungsform gehört, zum zweiten die vornehmlich von den Theorien des Laienpredigers und promovierten Soziologen Ali Schariati beeinflussten Sozialrevolutionäre, die eine islamische modernistische Umgestaltung der Gesellschaft wünschen, dabei aber ausgesprochen antiklerikal gesinnt sind; und schließlich die Fundamentalisten unter Führung Khomeinis, die eine konsequente Rückkehr zu den Prinzipien islamischer Lebensführung unter Leitung der Geistlichkeit anstreben.“³

Das Interesse dieser Arbeit richtet sich auf die zweite Kategorie. Mehdi Bazargan und Jalal al-e Ahmad sind dieser Kategorie zuzurechnen, wobei der Schriftsteller und Gesellschaftskritiker Jalal al-e Ahmad die größte gedankliche Nähe zu Ali Schariati aufweist. Dagegen spiegelt das Werk des religiösen Theoretikers

³ Riesebrodt (1990), S. 146.

Sorousch bereits nachrevolutionären Erfahrungen. Er distanziert sich von seinen Vorgängern, d. h. von Ali Schariati, Jalal al-e Ahmad und Mehdi Bazargan und warf ihnen Ideologisierung und Politisierung der Religion bzw. des Islams vor. Zwar blieb auch er dem religiösen Lager verhaftet, aber während Bazargan beispielsweise versuchte, Religion und Wissenschaft zu versöhnen, ging Sorousch daran, Religion aus wissenschaftlicher Perspektive zu verstehen. Er postulierte ein historisches Verständnis der Religion und legte damit den theoretischen Grundstein für eine mögliche „Entzauberung“ der religiösen Begriffe im Schiismus. Seine Rolle war bei den Präsidentschaftswahlen und der Reformbewegung von 1997 ausschlaggebend.

Der Ausbruch der islamischen Revolution markiert die Krise und das endgültige Scheitern eines gesellschaftspolitischen Modells, das die iranische Gesellschaft nach dem Muster einer nachholenden Entwicklung in die internationale Nachkriegsordnung einbinden sollte. Bis unmittelbar vor der islamischen Revolution galt das Schah-Regime bei den Theoretikern und Politikern der Industriestaaten als Erfolg. Das Land sei in der Lage mittels einer konsequenten und forcierten Modernisierungspolitik den Übergang vom „orientalischen“ Traditionalismus in die westliche Moderne konfliktfrei zu bewältigen.⁴ Ganz im Gegenteil muss die islamische Revolution als ein Indikator für das Scheitern des Versuchs unter dem Schah-Regime gesehen werden, Parforce die iranische Gesellschaft in ein entwickeltes Land umzuwandeln. Die islamische Revolution kann insofern nicht als Auslöser dieser Krise gelten, sondern als deren Folge. Der Iran ist nicht das einzige Land in der Region, das sich in einer gesellschaftlichen Dauerkrise befindet. Betroffen sind vielmehr alle islamischen Länder des Nahen und Mittleren Ostens, und zwar nach dem Grad ihrer Einbindung in das kapitalistische Wertsystem. Seit der Begegnung mit dem Westen ist das Gefüge der islamischen Welt, vor allem infolge seiner kolonialen Beherrschung, auf allen Ebenen, der politischen, öko-

⁴ Vgl. Towfigh, (2000), S. 14 f.

nomischen und kulturellen, tief erschüttert. Die Muslime befinden sich „seither in einer tiefen doppelten Krise, einer Struktur- und einer Identitätskrise.“⁵

Solche Krisen, die durch ein Ungleichgewicht zwischen überwältigender *gesellschaftlicher* Modernisierung und traditionalem *kulturellen* Bewusstsein verschärft werden, münden nicht selten in religiöse Revitalisierungsbewegungen. Diese verbinden ihre Kritik an der ‚falschen‘ Gesellschaft mit einem Erlösungsversprechen, das nur durch die Rückkehr der jeweiligen Religion zu ihrem Ursprung einzulösen sei. Wie der islamische Fundamentalismus im Iran zeigt, können solche restaurativen Totalisierungsversuche mit ihrer Ursachenanalyse gesellschaftlicher Pathologien und ihren Entwürfen einer gerechteren Sozialordnung die Form einer höchst komplexen Ideologie annehmen, die eine hermeneutische Herausforderung für die verstehende Sozialwissenschaft darstellt.⁶ Fundamentalistisch an diesen restaurativen Versuchen, der eigenen Kultur Exklusivität und Ultrastabilität zu verleihen, ist ihre Unfähigkeit der Reflexion auf alternative Weltbilder und Lebensformen.

Der islamische Fundamentalismus iranischer Prägung verspricht einen Ausweg aus der Misere durch Errichtung eines islamischen Staates als Allheilmittel „vom Westen eingeschleppte gesellschaftliche Missstände“. Diese Gegenbewegung gegen die Moderne ist deren eigenes rückwärtsgerichtetes Produkt, ohne dass die Moderne von Ort jemals erreicht würde. Im Iran brachte sie ab den 1960er Jahren die Schicht der so genannten religiösen Laien-Intellektuellen hervor, die die Politisierung des Islams und des Klerus sowie die Mobilisierung der Bevölkerung gegen den Westen und den säkularen Nationalstaat propagierte. Ihr Projekt, die islamische Revolution im Iran, stellt keinen Bruch mit den modernen technologisch-wissenschaftlichen Errungenschaften des Westens dar, sondern sie grenzt ihre von den religiösen Intellektuellen *uminterpretierte* – und das heißt: *erfunde-*

⁵ Tibi (1992), S. 38.

⁶ Vgl. Riesebrodt (2001), S. 52 f.

ne – islamische Tradition mit aller Entschiedenheit gegen die kulturelle Moderne ab. Ihre religiös inspirierten politischen Vorstellungen konnten die Fundamentalisten schließlich auf eine ökonomisch, innen- und sicherheitspolitisch höchst effektive Weise im Rahmen eines Zwangsstaates umsetzen. Dabei ließen sie sich von Ideen leiten, die im politisierten Islam wurzeln und eine neo-islamische, patrimoniale Herrschaft reproduzieren. Charakteristisch dafür sind nach Tibi „globalisierte Strukturen und kulturelle Fragmentation“.⁷ Die islamische Revolution im Iran 1979 unter der Führung Khomeinis wurde von religiösen und nicht-religiösen nationale Intellektuellen ohne Wenn und Aber akzeptiert. Diesen beiden treibenden Kräften der Revolution war ein revitalisierender Chiasmus als Leitidee gemeinsam, der die islamische Revolution nicht nur ermöglichte, sondern die Führung religiöse Repräsentanten konsolidierte.⁸

In den Publikationen, die im Iran verbreitet wurden und werden, ist durchweg von islamischer Revolution die Rede, während außerhalb des Landes von einer fundamentalistischen Prozess gesprochen wird. So nennt Riesebrodt den iranischen Fundamentalismus eine „patriarchalische Protestbewegung“⁹. Die Definition des Fundamentalismus-Begriffs ist uneinheitlich. Er wird einerseits funktionalistisch als typische Dritte-Welt-Bewegung verstanden, die sich nach außen richtet, andererseits ideologisch als antimodernistisch oder antiaufklärerisch. Einige Forscher wie Dawud Gholamasad, ein iranischer Kritiker der islamischen Revolution, betrachtet die spezifische Ausprägung des fundamentalistischen Chiasmus im Iran als Reaktion des Schiismus auf die kapitalistische Zersetzung der traditionellen Ökonomie. Der Begriff Chiasmus dient Gholamasad zur Charakterisierung der islamischen Revolution als fundamentalistisch. Hiergegen ist einzuwenden, dass die Erlösungserwartungen als solche nicht unbedingt fundamentalistisch sein müsse. Im Gegensatz zu den zahlreichen historischen chiliastischen

⁷ Tibi (1999), S. 149.

⁸ Vgl. Gholamazad (1985), S. 11-13.

⁹ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 214.

Bewegungen ist der islamische Fundamentalismus zudem eine *modernisierende* Gegen- und Erneuerungsbewegung, die sich indessen konsequent der Einsicht verweigert, dass sie mit einer pluralen Welt dasselbe Diskursuniversum und dieselben Geltungsansprüche teilt.

Die beiden Kriterien, die Ableitung aus dem Bestreben nach Modernisierung und der Exklusivitätsanspruch, kommen in Riesebrodts Definition des schiitischen Fundamentalismus zu kurz:

„Das fundamentalistische Denken ist von einer tiefen Krisenerfahrung geprägt und sieht die Ursache für die Krise der Gesellschaft im Abfall von ewig gültigen, göttlich offenbarten und schriftlich-wörtlich überlieferten Ordnungsprinzipien, die in einer idealen Gemeinschaft schon verwirklicht waren: dem ‚Goldenen Zeitalter‘ der christlichen, islamischen oder sonstigen Urgemeinde. Eine Überwindung der gegenwärtigen Krise sei nur durch Rückkehr zu diesen göttlichen Gesetzesvorschriften möglich.“¹⁰

In der islamischen Welt hat sich als arabische Entsprechung zum okzidentalen Begriff „Fundamentalismus“ der Ausdruck „*usuliya*“ durchgesetzt. Die Übersetzung des Begriffes mit „Ursprung“ korreliert etwa mit der des westlichen Begriffes „Fundamentalismus“. Hier wie dort bezieht sich die Bezeichnung „Fundamentalisten“ bzw. „*usuliyyun*“ auf diejenigen Dogmatiker, die den spezifisch islamischen Terminus „*din wa dolat*“ (arabisch: *din wa dawla*) „Religion und Staat“ im strikten Sinne von „Gottesstaat“ verstehen. Damit ist gemeint, dass das politische, soziale, kulturelle und ökonomische Leben der Muslime im Einklang mit den religiösen Vorschriften des Islam zu stehen habe, wie sie im Koran und im Hadith (Überlieferung der Aussprüche und Handlungen des Propheten) enthalten sind.¹¹

¹⁰ Riesebrodt (1990), S. 19

¹¹ Vgl. Tibi (1992), S. 42 f.

Zusammen mit einer gesellschaftspolitischen Analyse der iranischen Gesellschaft der Jahre 1960 bis 1997 geben die Begriffsbestimmungen des Fundamentalismus, auf die näher einzugehen sein wird, der vorliegenden Untersuchung einen Maßstab an die Hand, um der Frage nachzugehen, ob, in welchem Grad und in welcher Hinsicht die gesellschaftspolitischen Auffassungen der genannten religiösen Intellektuellen in den Jahren 1960 bis 1997 vom fundamentalistischen Weltbild Khomeinis abweichen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit werden dabei die Bereiche der gesellschaftlichen Erneuerung und der Legitimität der politischen Ordnung stehen. Daran soll sich die wirkungstheoretische Frage anschließen, ob die Ideen der religiösen Intellektuellen dazu beitrugen, die despotische Herrschaft des Schah-Regimes in eine „islamische Herrschaft“ zu transformieren, und ob sie ein Entwicklungsmodell vorlegen konnten, um die postkoloniale iranische Gesellschaft voranzubringen, aufzuklären und einen Ausweg aus der Unterentwicklung zu finden.

Ihre Schriften und Bücher trafen vor der islamischen Revolution auf eine interessierte und aufnahmebereite Öffentlichkeit und genossen auch nach der Revolution große Popularität. So wurde der Schriftsteller und Gesellschaftskritiker Jalal al-e Ahmad (und Schariati) als Pionier, Rebell gegen die Moderne und als geistiger Initiator der iranischen Revolution bezeichnet. Seine Werke sind das erste wichtige Glied in einer Kette intellektueller Stellungnahmen, die sich später zur einer politischen Theologie entwickelte, deren Kern die vehemente islamistische Forderung „zurück zur einheimischen Kultur“ bildet.¹²

Ali Schariati ist als religiöser Sozialrevolutionär bekannt, der sich sowohl gegen die traditionalistisch-schiitische wie auch die westliche Gesellschaftsauffassung wendete. Schariati strebte auf dem Boden der schiitischen Religion eine Neuschöpfung der national-kulturellen Identität an, die für die Zukunft Irans trag-

¹² Vgl. Gächter (2004), S. 210 f.

fähig sein sollte.¹³ Sowohl Schariati als auch Jalal al-e Ahmad lehnten das Projekt der nachholenden Entwicklung als industriekapitalistische Gesellschaft ab. Schariati war der Meinung, nationale Unabhängigkeit, soziale Gerechtigkeit, gesellschaftliche Entwicklung und Industrialisierung ließen sich nur erreichen, wenn man den iranischen Nationalismus mit der islamischen Tradition versöhne.¹⁴

1.2 Theoretischer Bezugsrahmen

Gemäß der Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung, den gesellschaftspolitischen Einfluss der genannten Intellektuellen in einem fest umrissenen Zeitraum zu analysieren, ist ein zweigleisiges methodisches, auf den ideologischen und auf den institutionellen Aspekt Bezug nehmendes Vorgehen erforderlich. Einerseits muss der spezifische geistesgeschichtliche Kontext geklärt werden, in dem in der iranischen Gesellschaft traditionellerweise intellektuelle Trägerschichten Einfluss auf politische Entscheidungen nehmen konnten und können. Diese Einwirkungsversuche sind im Iran durch das komplexe Machtspiel zwischen schiitischer Hierokratie und administrativer Staatsgewalt geprägt und bestimmten seit der Safawiden-Dynastie (1501-1722) die jeweiligen Herrschaftsstrukturen. Die wechselvolle Geschichte präntendierter Legitimationsansprüche soll einem weiteren Schritt in groben Umrissen rekonstruiert werden, um durch intellektuelle Deutung die Rolle und die Einflussmöglichkeiten der vier genannten Intellektuellen im Untersuchungszeitraum kulturgeschichtlich und religionssoziologisch Gleichmaßen erfassen zu können.

Den zweiten theoretischen Bezugspunkt stellt die konkrete historische Situation der iranischen Gesellschaft von 1960 bis 1997 dar. Er soll nicht nur den faktischen politischen und ökonomischen Zustand der iranischen Gesellschaft beschreiben, sondern auch die Entwicklungsmöglichkeiten aufzeigen, die der Auf-

¹³ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 149 f.

¹⁴ Vgl. Towfigh (2000), S. 347.

bruch in die Moderne bot. An diesen beiden Aspekten lässt sich ablesen, wie die Laien-Intellektuellen einerseits, die Geistlichkeit andererseits das Modernisierungspotenzial nutzten.

Um diesen Nachweis zu ermöglichen, sollen die epochalen gesellschaftlichen Veränderungen analysiert werden, die durch die Integration der iranischen Gesellschaften in den kapitalistischen Weltmarkt ausgelöst wurden. Auch wenn, wie im Falle Irans, aus geostrategischen Gründen eine formelle Kolonialisierung ausblieb, änderte die verhältnismäßig geringe außen-abhängige administrative und ökonomische Durchdringung des Landes aber nichts an den Entstehungsbedingungen eines modernen Staates.

Wie alle anderen Gesellschaften des Orients wurde auch der Iran im Zuge der Ausdehnung des modernen Weltsystems in den kapitalistischen Weltmarkt integriert, wenn auch nicht formell als Kolonie, so doch als Halbkolonie. Diese Integration fördert die Ausbildung eines Staates zu. Keine der Gesellschaften, die koloniale Erfahrungen direkt oder indirekt machten, konnte sich für einen anderen Entwicklungsweg als den von den Westmächten vorgezeichneten entscheiden – und zwar nicht nur in der Kolonialzeit, sondern auch in der durch sie geprägten Folgezeit. In der Kolonialphase wurden strukturelle Grundlagen einer modernen Gesellschaftsform gelegt, in der die Nachholung des Gesellschafts- und Entwicklungsmodells der industriekapitalistischen Gesellschaften bzw. der ehemaligen Kolonialmächte als einzig möglicher Weg festgelegt war; dies geschah ohne Rücksicht darauf, ob es sich beim betroffenen Land um eine agrarische und familial organisierte Gesellschaft handelte oder um ein altes hochkulturelles Reich. Aus diesem Grund können die sich aus diesem Kontext ergebenden Umwälzungen in den Kolonien ohne weiteres als „historischer Bruch“ zur Moderne bezeichnet werden.¹⁵

¹⁵ Vgl. Towfigh (2000), S.39.

Auf den Bruch zwischen prämodernen und modernen Gesellschaften wird im Rückgriff auf Reinhart Köblers Konzept „Moderne als Gesellschaftsformation“ eingegangen werden. Im Rahmen dieses Konzeptes lässt sich die globale Erfahrung der Moderne und deren unterschiedliche Ausformungen adäquat zum Ausdruck bringen. Es ermöglicht, die gegenseitigen Bedingungen von Entwicklung und Unterentwicklung als einen epochalen „Bruch der Moderne“ zu verstehen, ohne in eine teleologische Sichtweise zurückzufallen. Den zentralen Begriff der Gesellschaftsformation versteht Köbler dabei als eine übergreifende historische Kategorie, die mehrere in ihren Grundverhältnissen unterschiedliche Gesellschaften umfasst.¹⁶

Dem Begriff der Gesellschaftsformation als Zusammenfassung von klar unterscheidbaren, aber auf gleichen grundlegenden Strukturmerkmalen basierenden Ausformungen gehen universalistische und evolutionistische Grundannahmen voraus, die sich aus der Analyse der Grundformen der gesellschaftlichen Naturbeziehung ergeben. Sie ziehen damit eine Ausarbeitung unter der historischen Perspektive nach sich, wobei zwei wesentliche Einschnitte zu unterscheiden sind: die neolithische und die industrielle Revolution. Die erste bezieht sich zunächst auf den Übergang zur Modellierung des natürlichen Energiehaushalts, zur Kontrolle und zur begrenzten Umformung natürlicher Prozesse, zur systematischen Bearbeitung der Natur, verknüpft mit einer erheblichen Ausweitung der menschlichen Arbeitszeit (wohl auch der Intensivierung der Arbeit) und schließlich auf dieser Grundlage zu einer systematischen Ausbildung von Klassenstrukturen und Herrschaftsinstitutionen. Die zweite, die industrielle Revolution bzw. der Umbruch der Moderne, ist gleichbedeutend mit der weitgehenden und fortschreitenden Emanzipation menschlicher Arbeit von den Naturprozessen, mit einer grundlegenden Umgestaltung des Energiehaushalts durch die Nutzung fossiler Energie, mit der Koppelung von Handarbeit und Maschine und der systematischen Tren-

¹⁶ Vgl. Köbler u. a. (1996), S. 31.

nung von Hand- und Kopfarbeit, insofern auch mit der systematischen rationalisierten und institutionalisierten Innovation der Produktionsprozesse durch wissenschaftliche Technik und so mit der beständigen Umwälzung nicht allein der stofflichen Träger der materiellen Produktion, sondern auch der gesellschaftlichen Bedingungen der menschlichen Arbeit; endlich war die industrielle Revolution gekennzeichnet durch die Auflösung gemeinschaftlicher Strukturen und die Schaffung formaler Objektivität, also von persönlichen Bindungen emanzipierter Staatsapparate.¹⁷

Ein weiteres wesentliches Merkmal der Moderne, das sie von früheren Epochen und Gesellschaftsformationen unterscheidet, ist

„die Hierarchie, die zwischen ihren Ausformungen besteht. Der industrielle Kapitalismus nimmt dabei die dominierende Position ein, die allen anderen modernen Gesellschaften ihre Existenz- und Entwicklungsbedingungen vorgibt. Dagegen stehen oder standen postkoloniale Gesellschaften sowie – wenigstens bis vor kurzem – Gesellschaften sowjetischen Typs in unterschiedlicher Weise in einem subordinierten Verhältnis zu den Kerngesellschaften. Dieses Verhältnis der Subordination nimmt unterschiedliche Formen an: Bei postkolonialen Gesellschaften kann man von einem komplementären Verhältnis gegenüber den industriekapitalistisch entwickelten und dominanten Gesellschaften sprechen; bei den Gesellschaften sowjetischen Typs dagegen ist oder war diese Beziehung kompetitiv oder konturierend.“¹⁸

Das grundlegende Strukturmerkmal der Moderne als Öko-Weltssystem ist gewiss nicht durch eine feste, unüberwindbare Zuordnung einzelner nationalstaatlicher umgrenzter Gesellschaften auf eine bestimmte Position gekennzeichnet. Die

¹⁷ Vgl. Köbler (1994), S. 79 f.

¹⁸ Köbler (1994), S. 80.

Entwicklungen der jüngsten Zeit in Ostasien zeigen, dass Positionsverbesserungen für Einzelgesellschaften möglich sind.¹⁹

Die detaillierte Analyse, wie die so genannten religiösen Intellektuellen zu dieser despotischen und patrimonialen Herrschaft standen oder stehen und welchen Beitrag sie zu einer Überwindung dieser Unterentwicklung im Iran und damit des subordinierten Verhältnisses zu den Kerngesellschaften beitrugen, ist Aufgabe der vorliegenden Untersuchung.

1.3 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel. Das erste Kapitel dient der Einführung in die Problematik und umreißt die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Die intellektuellen ‚Protagonisten‘ werden zusammen mit ihren Grundauffassungen vorgestellt. Die Bedeutung der iranischen Revolution als eines legitimatorischen und kulturellen, aber nicht gesellschaftsstrukturellen Einschnittes innerhalb des analysierten Zeitraums wird hervorgehoben und eine Bestimmung des Begriffes „Fundamentalismus“ versucht, der als Maßstab für die Beurteilung der Nähe oder Distanz der religiösen Intellektuellen zum Weltbild Khomeinis dienen kann.

Das zweite Kapitel geht auf die Beziehungen des Schiismus zur staatlichen Ordnung ein, die seit der Konstituierung des Schiismus als Staatsreligion unter der Safaviden-Dynastie (1501-1721) Bestand haben und von einem komplexen Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit geprägt sind: die institutionalisierte Deutungshoheit des Klerus gegenüber dem Staat auf der einen Seite und der Anspruch der Staatsadministration auf normative Rückendeckung durch die Religion auf der anderen. Ohne Berücksichtigung dieses fünf Jahrhunderte währenden Wechselverhältnisses können der politische und kulturelle Wandel sowie die Bezugnahmen der religiösen Intellektuellen darauf nicht angemessen verstanden

¹⁹ Ebd.

werden. Jede politische Herrschaft ist seitdem auf Legitimierung durch die Geistlichkeit angewiesen. Die Religion reagiert auf jede Form der gesellschaftlichen Veränderung und prüft, ob diese mit den Prinzipien des schiitischen Islams vereinbar sind. Diese in der langen schiitischen Geschichte der iranischen Gesellschaft tradierte, wenn auch nicht unangefochtene Kontrollfunktion stellt einen Grundkonflikt des Landes dar, der sich zwischen politischer und religiöser Herrschaft, zwischen Monarchie und Hierokratie abspielt. Dieser Grundkonflikt bildet den argumentativen Dreh- und Angelpunkt in den Werken aller genannten religiösen Intellektuellen, die ihre spezifische Rolle zwischen bloßer Apologetik und kritischer Begleitung zu finden hatten. Aus diesem Grund befasst sich der zweite Teil mit den verschiedenen Perioden dieser Beziehung.

Das dritte Kapitel dieser Arbeit beschäftigt sich mit dem Schah-Regime, genauer mit der Umwandlung der postkolonialen Entwicklung bzw. mit der bürokratischen zu einer patrimonialen Entwicklung. Trotz der Umwandlung oder – anders gesagt – der nachholenden ökonomischen Entwicklung oder Modernisierung ist es dem Regime nicht gelungen, aus dem Iran eine moderne kapitalistische Gesellschaft bzw. einen effektiven Staat zu entwickeln. Die Modernisierungspolitik des Schah-Regimes verfolgte zwei Ziele: Einerseits durch die nachholende ökonomische Entwicklung seine Herrschaft zu sichern und damit die strategischen Ressourcen zu kontrollieren oder monopolisieren, andererseits mit der Modernisierungspolitik das politische System zu legitimieren. Das Schah-Regime konnte sein Scheitern nicht vermeiden, weil der Kern des politischen Systems patrimonial-traditionell oder despotisch geblieben war. Dem Fall des Schah-Regimes lag somit der undemokratische Charakter des Systems selbst zugrunde. Der despotische Charakter bot den strategischen Gruppen um Khomeini die Chance, die politische Macht zu erlangen und durch ein anderes despotisches System zu ersetzen.

Die Kapitel vier und fünf bilden den Hauptteil der Untersuchung. Sie behandeln die Rolle und den Einfluss der religiösen Intellektuellen bei den politischen Veränderungen der Jahre 1960 bis 1997. In diesen Zeitraum fallen die impliziten publizistischen Vorbereitungen der islamischen Revolution durch die religiösen Intellektuellen, die Revolution selbst im Jahr 1979 und die große Reformbewegung von 1997. Es soll gezeigt werden, mit welchen Ideen von legitimer Herrschaft es die religiösen Intellektuellen, deren Werke in dieser Untersuchung analysiert werden, vermochten, Studenten, Bazaris und andere Teile der iranischen Bevölkerung für eine gesellschaftliche Veränderung zu mobilisieren.

Die beiden Kapitel vier und fünf sind ideengeschichtlich so aufgeteilt, dass sich Kapitel vier mit Jala al-e Ahmad, Mehdi Bazargan und Ali Schariati befasst, die vor der Revolution starben. Ihre Ideen waren für die gesellschaftlichen Veränderungen von großer Bedeutung, sie gewannen zahlreiche Anhänger sowohl innerhalb der Bevölkerung als auch in den politischen Organisationen. Jalal al-e Ahmad, so wird zu zeigen sein, versucht in seinem Buch „Verwestlichung“ mit gesellschaftskritischem Blick, die Pathologien der pseudo-modernen Gesellschaften auf die historische kulturell-psychologische Dominanz des Okzidents zurückzuführen. Ein zentraler Terminus bei ihm ist *garb-zadegi* („Verwestlichung“), den er als Synonym für „Abhängigkeit“, „Unterwerfung“, „Kolonialismus“ und „Neokolonialismus“ verwendet. Nach seiner Einschätzung sind die modernen Intellektuellen als Vermittler der westlichen Kultur im Iran dafür verantwortlich, dass mit der tradierten Kultur auch die iranische Identität geschwächt wurde.

Bazargan war an der islamischen Revolution aktiv beteiligt. Aufgrund seines reformerischen Engagements erlangte er großen Einfluss auf die iranische Jugend, besonders auf die Studenten. Er war der erste Ministerpräsident nach der islamischen Revolution. Später nahm er eine kritische Einstellung zur Entwicklung im Iran ein.

Schariat's reformerische Ideen kommen weniger in politischen oder ökonomischen Konzepten zur Geltung als in der Suche nach und in der Ausformulierung einer zukünftigen kulturellen Identität Irans, die weder im safavidischen Traditionalismus noch in der Nachahmung des Westens gründet. Sein Einfluss geht darauf zurück, dass er nicht nur ein erfolgreicher Redner war, sondern das Ideal eines modernen iranisch-islamischen Intellektuellen verkörperte, der trotz westlicher Bildung an seiner kulturellen Identität festhielt. Die „Unabhängigkeit“ des Landes und die „Rückbesinnung auf den eigenen Ursprung“ sind in diesem Kapitel zwei Ausgangspunkte für eine soziologische Untersuchung.

Das fünfte Kapitel widmet sich Abdolkarim Sorousch. Er nahm entscheidend Einfluss auf die Reformbewegung von 1997. Er versucht in seinem Buch „Die theoretische Einengung und Erweiterung der Scharia“ durch die Historisierung der „religiösen Erkenntnis“ der Scharia ihre juristische Auslegung als Relikt der Vormoderne zu kritisieren, die aktuell keinen Anspruch auf Gültigkeit erheben könne. Für ihn ist die göttliche Offenbarung eine nicht antastbare Wahrheit. Das Erkennen dieser Wahrheit sei jedoch ein historisches Phänomen und damit Veränderungen unterworfen. Trotzdem spricht er von religiöser/islamischer Demokratie oder Intellektualität. Dieser Widerspruch resultiert aus dem Versuch, religiöse Vorstellungen zu modernisieren und zu säkularisieren, ohne den Boden der Religion zu verlassen. Letztlich war es sein Ziel, den Islam aus der Krise zu retten, weil er befürchtete, die Gesellschaft würde ohne den Islam ihre moralische Grundlage und ihren sittlichen Halt verlieren.

2 Die Beziehungen des Schiismus zur staatlichen Ordnung

2.1 Die Etablierung des schiitischen Islams als Staatsreligion im Iran

Die engen Beziehungen des Schiismus und seiner Vertreter, der Ulama, zur staatlichen Gewalt reichen bis in die Safawiden-Dynastie (1501 - 1722) zurück, die den Schiismus als Staatsreligion einführte. Während der Safawiden-Dynastie entstand zum ersten Mal auf iranischem Boden ein Staat, der die politische und religiöse Autorität in einer Hand vereinte. Im Laufe ihrer Herrschaft wurde der gesamte Iran schiitisiert, und so wurde „seit dem 16. Jahrhundert der Schiismus nicht nur die offizielle, sondern sozusagen die definierende Religion der Perser“.²⁰

In dieser Periode wurde die enge Beziehung zwischen Religion und Staatsmacht festgeschrieben. Nach Meinung von Schojaie-Zand entstand die Idee vom König als Schatten Gottes auf Erden, an sich eine Vorstellung aus dem alten Iran, als der König so bezeichnet wurde. Sie überdauerte die Safawiden, hielt sich mehr oder weniger unverändert bis in die Qajaren-Dynastie (1794 - 1925) und diente der religiösen Stabilisierung der Amtsautorität des Königs.²¹ Ein Beispiel religiöser Legitimierung aus der Zeit der Safawiden liest sich wie folgt:

„Schah Tahmasb fand, um seine Herrschaft beim Volk nachdrücklicher zu legitimieren, eine bemerkenswerte Formulierung. Er behauptete, dass er seine Herrschaft über das Reich des *Herrn der Zeit* mit Erlaubnis der *allgemeinen Vertreter des Imams*, d.h. der Gelehrten (mujtahedin), ausübe.“²²

²⁰ Gellner (1987), S. 278.

²¹ Schojaie-Zand (2000), S. 45.

²² Serdani (1979), S. 26.

Ajodani zufolge gab es aufgrund der religiösen Überzeugung der Schiiten immer wieder Konflikte zwischen Gesellschaft und Staat. Schon die safawidischen Könige mussten die Legitimität ihrer politischen Herrschaft mit partizipatorischen Zugeständnissen an die Ulema sichern.²³ Im Hinblick auf das vorangegangene Zitat stellt Serdani fest:

„Der Safawiden-Herrscher hat mit dieser Formulierung sowohl seine Herrschaft vor der den Mahdi erwartenden Öffentlichkeit legitimiert als auch diese Legitimation von den schiitischen Gelehrten, die bei der Bevölkerung größere Autorität als der Herrscher besaßen, bestätigen lassen“²⁴.

Andererseits konnte sich im Gegenzug der *schiitische* Safawiden-Staat gegenüber der *sunnitischen* Führung des osmanischen Reiches mithilfe der Ulama behaupten.

Bashirie schreibt über die Beziehungen zwischen Religion und Staat während der Safawiden-Zeit, die religiös interpretierte Bedeutung des Staates habe die politischen Vorstellungen der Schiiten von der Rolle des Imams definiert und dessen pragmatische Funktion für die Gesellschaft bestimmt. So erschien das iranische Patriarchat im Gewande des islamischen *feqh* (der Jurisprudenz) wieder auf der politischen Bühne. Die Könige der Safawiden betrachteten sich als Vertreter des letzten Islams.²⁵ Aufgrund dieser gegenseitigen Unterstützung waren die Beziehungen zwischen der Geistlichkeit und den Königen nicht von Gegensätzlichkeit und Konkurrenz, sondern von Abhängigkeit und Reziprozität bestimmt. Mit der offiziellen Anerkennung des Schiismus durch die weltlichen Autoritäten begann dessen folgenreicher Eintrag in die iranische Gesellschaft. Während im Westen die sozialen, politischen und ökonomischen Ideen in den säkularen Sog der beginnenden Aufklärung gerieten, verlief die Entwicklung im Iran umgekehrt.

²³ Ajodani (2004), S. 171.

²⁴ Serdani (1979), S. 29.

²⁵ Vgl. Baschirie (2001), S. 56.

2.2 Die Position der schiitischen Ulema in der iranischen Gesellschaft und die Theorie der religiösen Führerschaft des Imamats

Mit der Ausdehnung des Islams geriet der Iran zunehmend unter den Einfluss der arabischen Zivilisation. Dies zwang die altiranische Kultur zur Anpassung an die mit dem Islam eindringenden politisch-religiösen Vorstellungen.

„Die rasche Annahme des Islam durch die alte iranische Herrschicht, den persischen *Adel*, macht diesen zu einem neuen innovativen Element der islamischen Gesellschaft. Damit wird eine ganze Reihe von vorislamischen, altiranischen Traditionen in den Islam integriert: die Vorstellung vom Königtum[...].“²⁶

Im vorislamischen Iran war die Wechselbeziehung zwischen dem patriarchalisch-politischen System und den Vertretern der zarathustrischen Geistlichkeit strenger kodifiziert und genauer formuliert als im einströmenden arabischen Islam. Im persischen Großreich der Sassaniden (224 - 651 n. Chr.) wurde der König als „heiliger Körper“²⁷ dargestellt, eine Bezeichnung, welche die religiöse Legitimierung seiner Stellung hervorhob. Nach allgemeiner Einschätzung der Historiker bestand die Idee einer zwischen Staat und Religion fest gefügten Verbindung bereits in der sassanidischen Zeit und wurde im Zuge der Islamisierung des Irans von den dortigen Gelehrten übernommen. Der schiitische Politiker, Mathematiker und Astronom Khaje Nassirodine Tussi (1201 -1274), einer der wichtigsten schiitischen Denker, verlieh dem Verhältnis zwischen Religion und Staat ein theoretisches Fundament und verhalf der Idee des politischen Schiismus zum Durchbruch.

„Das politische Denken Tussis ist geprägt von einer Mischung des altiranischen und islamischen Denkens mit hellenistischen

²⁶ Halm (2000), S. 32.

²⁷ Der König ist der Schatten Gottes. Sieh dazu Wahdat-Hagh (2003), S. 25-28.

Einflüssen. Er geht davon aus, dass Dynastie und Religion wie zwei Brüder sind, wie zwei Leben in einem Körper.“²⁸

Schluchter betont den islamischen Beitrag zu dieser Idee einer religiösen und politischen Totalität, indem er feststellt:

„Der Islam ist aus einer Art *Doppelbewegung* entstanden: einer religiösen und einer politischen. Entscheidend ist die ‚originäre‘ Verknüpfung dieser Komponenten. Mohammad ist ethischer Prophet und charismatischer politischer sowie militärischer Führer.“²⁹

Nach dem Tod des Propheten Muhammad (632 n. Chr.) eskalierte der Streit um seine Nachfolge und die Führung der Umma (Gemeinschaft der Gläubigen) spaltete sich in Schiiten und Sunniten. Bendix stellt zum *sunnitischen* Anspruch an den geeigneten Nachfolger des Propheten fest:

„Die Betonung liegt auf der Gefährtschaft mit Muhammad als demjenigen Kriterium, das am ehesten geeignet ist, das Charisma des Propheten zum Nutzen der Gläubigen zu bewahren.“³⁰

Dagegen ging es den Schiiten um ein Erbcharisma. Der Nachfolger sollte aus der Familie Muhammads stammen. Beide um die legitime Nachfolge streitenden Parteien folgten unterschiedlichen Interpretationen der Koransure 4,62: „O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und denen, die Befehl unter euch haben.“³¹ Die Sunniten traten nach dem Tod des Propheten für das Kalifat ein³², während die Schiiten der Koransure die Doktrin des Imamats entnahmen, die den Kern der politischen Idee des Schiismus bildet. Nach dieser Auslegung ist der Imam der einzige legitime, mit der gleichen religiösen und politi-

²⁸ Wahdat-Hagh (2003), S. 28.

²⁹ Schluchter (1987). S. 50.

³⁰ Bendix (1980), S. 70.

³¹ Übersetzung von Rudi Paret.

³² Die ersten vier Nachfolger, die „rechtgeleiteten“ Kalifen (*raschidun*) Abdallah Abu Bakr, Umar ibn al-Chattab, Uthman ibn Affan und der Schwiegersohn des Propheten Ali ibn Abi Talib, waren vom Stamm der Koreisch und wurden frei gewählt. Sieh dazu Yann (1983), S. 21.

schen Autorität für die gesellschaftliche Ordnung ausgestattete Nachfolger Muhammads. Nach schiitischem Glauben kann das Imamatsamt in der Nachfolge Alis, des Cousins und Schwiegersohns des Propheten, nur innerhalb der *ahl al-bait*, d.h. der Familie Muhammads, weitergegeben werden.

Die beiden Glaubensrichtungen der Sunna und der Schia bilden die beiden großen Strömungen in der Geschichte des Islams. Der erste Imam Ali hatte zwölf Nachfolger, die ebenso Imame genannt wurden und nach schiitischem Glauben als unfehlbar und heilig gelten. Fatima Mernissi hält den schiitischen Glauben an die Unfehlbarkeit des Imams für ein zentrales Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Sunniten.³³ Bendix meint, das Charisma Muhammads sei in dieser Auslegung auf den Imam übergegangen. In diesem Zusammenhang schreibt Gellner:

„Im Schiismus steht die Anthropolatrie trotzdem immer noch im Mittelpunkt, sie wird auf die bedeutenden Märtyrergestalten angewandt und von der hohen Theologie der Sekte sanktioniert. Während also der sunnitische Islam das Recht verabsolutiert, enthält der schiitische Islam eine Verherrlichung sowohl des Rechts als auch gewisser Personen. Er ist ein doppelt absolutistischer Glaube.“³⁴

In politischer Hinsicht ist das schiitische Imamatsamt das zentrale Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Sunniten. Der Imam besitzt die gleiche umfassende Autorität wie der Prophet, er stellt die höchste gesellschaftliche Instanz in gesellschaftlichen und religiösen Belangen dar. Vor seiner religiös-politischen, unanfechtbaren Amtsautorität gilt jede weltliche Macht als illegitim. In diesem unumschränkten sakralen Geltungsanspruch der sozialen Institutionen hat die Entrückung des zwölften Imams einen für die Legitimitätsfrage folgeschweren Bruch hinterlassen. Die entstandene Spannung zwischen Regierung und Gesellschaft kann erst versöhnt werden, wenn der entrückte zwölfte Imam zurückgekehrt ist. Vor dessen Entrückung gab es nach dem Tod des jeweiligen Imams regelmäßig

³³ Mernissi (1992), S.154.

³⁴ Gellner (1987), S. 283.

Konflikte um die Nachfolge. Daher stand die schiitische Gemeinde permanent vor der Spaltung. Dazu kam es nach dem Tod des elften Imams, als sein angeblich im Geheimen geborener Sohn die Nachfolge seines Vaters antreten sollte. Die Zahl der schiitischen Sekten erhöhte sich auf zwanzig. Nur eine dieser quietistischen³⁵ Gruppierungen glaubte daran, dass der elfte Imam einen Sohn hatte und dieser sich aus Angst davor, getötet zu werden, in die Verborgenheit zurückgezogen habe. Diese Gruppe, die Zwölfer-Schia, bestimmte fortan die offizielle Religionsauslegung des Irans.³⁶ Aufgrund seiner geistlichen und politischen Amtsautorität übt der Imam in der iranischen Gesellschaft eine Vielzahl an politischen und religiösen Funktionen aus. Solange aber der zwölfte Imam in der Verborgenheit weilt, verzögerten sich wichtige Entscheidungen. Daraus entstand eine Legitimationskrise unter den Schiiten, die zur Formulierung der sogenannten Abwesenheitstheorie führte.

2.2.1 Die Abwesenheitstheorie

Nach dem Tod des elften Imams und seit der Abwesenheit des zwölften Imams im Jahr 873 n.Chr. sollte die Regelung der gesellschaftlichen Belange in die Hände der Vertreter des elften Imams gegeben werden. Damit begann ein Nachfolgestreit, in dessen Verlauf sich zahlreiche Interessengruppen für die legitimen Vertreter des elften Imams ausgaben. Diese kritische Lage konnte entschärft werden, dass der zwölfte Imam „bis zum Jahr 939 n.Chr. über vier Vertreter (*al-nuwab al-arb'a*) mit den Gläubigen in Verbindung stand.“³⁷ Diese Zeit wird als „kleine Abwesenheit“ bezeichnet. Vor seinem Tod übermittelte der vierte Vertreter einen Befehl des elften Imams, dass jeder, der behauptet, mit ihm kommuni-

³⁵ Der Begriff quietistisch bezieht sich hier auf die Zeit des Wartens auf den Mahdi, er bedeutet „nach innen gekehrt“ und „apolitisch“.

³⁶ Aghajeri (2002), S. 60.

³⁷ Serdani (1979), S. 22.

ziert zu haben, „ein Lügner ist.“³⁸ Damit endete die kleine Abwesenheit, und die große Abwesenheit, die bis zum Jüngsten Tag (seiner Rückkehr) andauert, begann. Von da an gibt es keine Vertreter und keine Vermittler mehr. Die Gläubigen sind allein gelassen und dazu verurteilt, einerseits mit allen politischen Entscheidungen auf den zwölften Imam zu warten, andererseits eigenständige theologische Lösungen zu entwickeln. Wieder sah sich die schiitische Gemeinde mit einer Führungskrise konfrontiert.

„Die schiitischen Gemeinden blieben damit gänzlich ohne geistliche Leitung, eine Umma ohne präsenten Imam, und damit in einer prekären Situation, denn nun stellte sich die Frage, wer denn während der Abwesenheit des zwölften Imams befähigt und befugt sei, die Gemeinde stellvertretend zu lenken.“³⁹

Ideologisch konnte die Abwesenheitstheorie die Legitimationslücke nur scheinbar schließen, denn sie hinterließ in praktischer Hinsicht ein Autoritätsdilemma:

„Die Formulierung der Abwesenheit führte dazu, die im Rahmen der schiitischen Philosophie bestehende Ideologiekrisis zu überwinden, aber ihre Widerspiegelung im Rahmen der Politik und der religiösen Handlungen blieb ungelöst. Die schiitische Gemeinde stand vor einer Art geschichtlich sozialer Ausweglosigkeit. Da die Funktion des Imams im schiitischen Weltbild im Bereich von Scharia und Politik die Grundlage der religiösen und politischen Legitimität bildete, war sie bei Abwesenheit des Imams unwirksam. Ein Ausweg aus dieser Sackgasse setzt eine Veränderung des politischen und religiösen Diskurses im Bereich der Politik und des *Feqh* voraus.“⁴⁰

Der Schiismus hat für diese Zeit der Unsicherheit, wie Halm angibt, einen speziellen Begriff geprägt: „Die schiitische Tradition bezeichnet diese Etappe ihrer Geschichte als die Periode der Verwirrung (*haira*).“⁴¹ In dieser prekären Situation

³⁸ Vgl. Aghajeri (2002), S. 61.

³⁹ Halm (1994), S. 42.

⁴⁰ Aghajeri (2002), S. 61.

⁴¹ Halm (1994), S. 41.

konnte nur die religiöse Begründung der Legitimität des Herrschers die gesellschaftliche Stabilität gegen zerstörende Tendenzen garantieren.

In der *sunnitischen* Glaubensrichtung gestaltete sich dagegen die metasoziale Rückendeckung der machthabenden Institutionen verhältnismäßig einfach. Das bedeutet, dass

„die prominenten sunnitischen Rechtsgelehrten den Gehorsam gegenüber dem despotischen Herrscher auf den Koran gründeten. Nach dieser Begründung muss jeder Gläubige Gott, den Propheten und den Autoritäten gehorchen. Sie glauben, dass ein despotisches Regime besser ist als ein chaotischer Zustand“.⁴²

Tatsächlich war politische Stabilität das Hauptanliegen vieler islamischer Philosophen und Rechtsgelehrter wie al-Ghazali (1058 - 1111 n. Chr.). Ausgesuchten Versen des Korans entnahmen sie, dass dem Kalifat Folge zu leisten sei. Nur Gott könne über die Rechtmäßigkeit des Kalifen urteilen.

Bei den *Schiiten* hingegen erwies sich die stabilisierende religiöse Rechtfertigung des Herrschers als zweiseitiges Schwert.⁴³ Unter der Voraussetzung, dass es zur politischen Führung unter dem zwölften Imam keine Alternative gebe, ließ die messianische Erwartung die schiitische Gemeinde in passiver Erstarrung verharren. Damit kam sie dem Beharrungsinteresse der gesellschaftlichen Eliten entgegen. Andererseits gilt jede weltliche Herrschaft während der Abwesenheit des zwölften Imams als illegitim und willkürlich. In dieser Ablehnung weltlicher Herrschaft ist ein aktivistisches Potenzial an Widerstand enthalten, das der passiven Erwartungshaltung des Messianismus widerspricht.

„Im Fall des Sufismus und gewiss des Schiismus birgt der Rückzug oft das Potenzial einer erneuten politischen Bewegung in sich. Diese potentielle – aktive oder passive – politische Orientierung folgt nicht nur aus den rein religiösen Lehrsätzen des Islam, sondern vor allem auch aus seinem Antrieb zur Schaf-

⁴² Enaiat (1998), S. 48.

⁴³ Ebd.

fung einer Zivilisation mit eigenen spezifischen Prämissen. Ein Aspekt davon war die Verschmelzung der politischen und der religiösen Gemeinschaft. Deshalb bildete die religiöse Legitimation der Herrscher ein dauerhaftes zentrales religiöses Problem.⁴⁴

Gesellschaftliche Stabilität wird im Rückgriff auf religiöse Deutungsmuster mit politischem und kulturellem Stillstand erkaufte: Die Schiiten warten auf die Rückkehr des zwölften Imams, der eine legitime Ordnung herstellt.

2.2.2 Nachahmungsinstitutionen

In die Abwesenheitstheorie ist eine unauflösliche Spannung zwischen der eschatologischen Heilserwartung und den aktuellen Anforderungen an eine gerechte Autorität eingelassen. Im Namen des und stellvertretend für den verborgenen Imam musste dessen theologische und politische Funktion so garantiert werden, dass die schiitische Gemeinschaft in der Lage war, die alltäglichen Probleme im Lichte der Scharia zu interpretieren und zu lösen. Dieser Konflikt setzte den Schiismus unter stärkeren Rationalitätsdruck als die sunnitische Orthodoxie und führte schließlich dazu, dass der *ejtehad*, die rationale, eigenständige „Anstrengung der Interpretation“, zu einem essenziellen Prinzip des Schiismus erhoben wurde.

Alama Helli (gest. 1325) rehabilitierte als Erster den zuvor bei den Schiiten als ketzerische Erneuerungstendenz verrufenen Begriff des *ejtehad*. Seit dem Triumph der vernunftbetonten Usuli-Schule über die traditionalistische Akhbari-Schule, der sich im frühen 18. Jh. durch den Zerfall der Safawiden-Dynastie (1722) beschleunigte, wird im Schiismus heute allgemein der *ejtehad* als Prinzip anerkannt. Die Wiedereinführung des *ejtehad* ist eine originäre Leistung des Schiismus, mit dem neuen Problemen begegnet werden konnte. Der ideologische Streit zwischen den Usulis und den Akhbaris beruhte auf unterschiedlichen religiösen Konzeptionen und brach infolge konkurrierender hierokratischer Macht-

⁴⁴ Eisenstadt (1987), S. 353 f.

ansprüche aus, die im Spannungsfeld zwischen der safawidischen Dynastie, dem religiösen Beamtentum und dem elitären religiösen Gelehrtenstand der Ulama erhoben wurden. Der safawidische Hof war zwar auf die religiöse Legitimation durch die Ulama angewiesen, wollte diesen aber nicht den charismatischen Status und die Funktion eines Stellvertreters des Imams zugestehen. Das religiöse Beamtentum sah sich seit der Erhebung der Zwölfer-Schia zur Staatsreligion einem Schiitisierungsprozess unterworfen und weigerte sich, seine Privilegien mit dem aufgewerteten Klerus zu teilen. Die Ulama dagegen erfreuten sich des ihnen zugestandenen staatlichen Schutzes und ihrer neuen Privilegien, an denen sie mit Macht festhalten wollten.

Die Akhbari-Schule nun wurde von den religiösen Administratoren, d.h. den Durchführungsorganen der Scharia (Vorbeter, Richter, Beamte der Scharia-Gerichte, Verwalter der bedeutenden religiöser Stiftungen (*vaqf*)), repräsentiert. Ihre Position richtete sich gegen religiöses Vermittlertum, gegen die Monopolisierung religiösen Heilswissens durch den schiitischen Klerus. Sie lehnten den *ejtehad*, d.h. den Konsens unter den Gelehrten (*ejma*) und die Vernunft (*eql*), ab und erkannten ausschließlich den Koran sowie die Überlieferungen des Propheten und der Imame (*sonnat* oder *akhbar*, daher ihr Name) als Quellen des Rechts an. Ein intuitives individuelles Verständnis dieser Quellen reiche aus, die Interpretationsinstanz eines klerikalen *mojtahed* („derjenige, der des *ejtehad* fähig ist“) sei verfehlt.⁴⁵

Gegen die Akhbaris verteidigte die Usuli-Schule die Interessen der Vertreter des Klerus, die als Experten des religiösen Wissens eine relative Unabhängigkeit gegenüber der weltlichen Herrschaft bewahren und andererseits die Masse der Gläubigen in Abhängigkeit zu halten bedacht waren. Während der Abwesenheit des Imams, so die Nachahmungs-Konzeption der Usulis, soll der gelehrteste der Ulama den Gläubigen als „Quelle der Nachahmung“ (*marja-e-taqlid*) und somit

⁴⁵ Vgl. Aghajeri (2002), S. 61f., auch Wahdat-Hagh (2003), S. 50 ff.

als höchste Autorität der schiitischen Gemeinschaft gelten. Diejenigen, die nicht aufgrund eines einschlägigen Studiums und persönlicher Redlichkeit über die Fähigkeit des *ejtehad* (der Überlegung und der Beweisführung) verfügen, sind zur Nachahmung des *mojtahed* in der Anwendung der Scharia-Bestimmungen verpflichtet. In dem Maße, in dem sich die Zwölfer-Schia sich als Staatsreligion durchsetzte – eine nicht immer gewaltfreie Entwicklung, die erst im 18. Jh. zum Abschluss kam –, wuchs den durch den *mojtahed* repräsentierten Ulama durch die Nachahmungssituation eine geistige Macht zu, die es ihnen ermöglichte, dem absolutistischen Herrschaftsanspruch der Qajaren entgegenzutreten und aus jeder der folgenden exogenen und endogenen Krisen, die den Iran erschüttern sollten, gestärkt hervorzugehen.

Unter den Nachahmungsbedingungen wurden die Geistlichen zu Rechtsgelehrten und die hierarchische Verwaltung des Wissens verwandelte die Gesellschaft in zwei Klassen: in die Rechtsgelehrten, die über die Quellen des Islams verfügen, und die Nachahmer, die den Interpretationen der Rechtsgelehrten folgen. Die einen besitzen die Autorität und Kompetenz, die religiösen Texte zu interpretieren, die anderen müssen deren Auslegung der religiösen Pflichten anerkennen. Indem so das Charisma des zwölften Imams auf seine rechtsgelehrten Stellvertreter überging, wurde die Grundlage der religiösen Autorität gelegt.

Auf diese Weise konnte das dysfunktionale Machtvakuum, das aufgrund der Abwesenheit des zwölften Imams bestand, ausgefüllt werden. Die legitime Kontrolle der Institutionen, die eigentlich in die Zuständigkeit des verborgenen Imams fiel, wurde nun im Rahmen des *velayat-e faqih* (Herrschaft der religiösen Rechtsgelehrten) ausgeübt. Die Legitimität der Regierung hing fortan von der unmittelbaren Kontrolle und Präsenz der *foqaha* (Pl. von *faqih*, „Rechtsgelehrter“) ab. Auf der Grundlage des *velayat-e faqih* wurde im Verhältnis zwischen Staat und Religion die religiöse Legitimation der Regierung perpetuiert.

Die Geistlichen beanspruchten die Kontrolle für sich. Dieses Recht basierte auf dem Monopol der religiösen Überzeugungen und des *ejtehad* und führte zu einer Distanzierung vom ungebildeten, einfachen Volk und der Einnahme höherer Stellungen in der Gesellschaft.⁴⁶

Die Spaltung der Bevölkerung in Untertanen und König, welche die patriarchale Herrschaft kennzeichnet, wiederholte sich im Schiismus durch die Dichotomie zwischen *foqaha* als Auslegungs- und Kontrollbefugten und ihren Nachbeter. Die religiöse Legitimität der *foqaha* war zwar nur geborgt, weil sie ausschließlich dem Imam als höchster Autorität zukommt, wegen dieser jedoch barg sie ein dynamisches Bedrohungspotenzial, das sich gegen jede weltliche Herrschaft richten konnte und in der islamischen Revolution von 1979 zum Ausbruch kam.

2.2.3 Die sakrale Jurisprudenz (*feqh*)

Die Bedeutung, welche die religiöse Jurisprudenz in Gesellschaft und Politik gewann, korrespondiert mit dem Verfall der Philosophie in den islamischen Ländern. Seit dem Sieg des *feqh* über das philosophische Denken waren philosophische, d.h. am hellenistischen Erbe geschulte, rationale Abhandlungen über den Rang der Vernunft in menschlichen Belangen, über die Stellung des Menschen in Natur, Gesellschaft und Religion aus dem öffentlichen Diskurs verbannt. Der kulturelle Abstand zwischen dem schiitischen Weltbild und dem modernen Verständnis vom Individuum in der Gesellschaft soll kurz skizziert werden, damit die Rationalitäts- und Erneuerungsblockade, die der *feqh* schließlich einleitete und fundierte, schärfere Kontur gewinnt.

Javad Tabatabai, ein zeitgenössischer iranischer Forscher, stellt fest, dass Plato aufgezeigt habe, dass ohne systematisches philosophisches Denken ein Ausweg

⁴⁶ Vgl. Baschirie (2003), S. 110 f.

aus dem Verfall nicht möglich sei.⁴⁷ Außer dem Historiker und Politiker Ibn Khaldun (1332 - 1406), der als Vorläufer einer modernen soziologischen Denkweise gilt und der sich mit dem Verfall der Zivilisationen befasste, hat der von 870 bis 950 n.Chr. lebende Philosoph

„Abu Nasr al-Farabi über islamische politische Systeme und die Krise der Nachfolge Mohammeds rationale philosophische Betrachtungen angestellt.“⁴⁸

So verfasste er eine Theorie über den Aufbau des Staatswesens, die aber nicht als *philosophische* Arbeit über die islamische Zivilisation wahrgenommen wurde.

Die ununterbrochenen Angriffe auf den philosophisch-rationalen Charakter dieser Denkrichtung, namentlich gegen die Mutaziliten⁴⁹, schwächten solche Argumentationen und mit dem Sieg der Usulis gewann das traditionsgebundene Verständnis der religiösen Quellen überhand.

„Diese Denkweise gab der Philosophie und der rational-philosophischen Denkweise keine Gelegenheit sich zu entwickeln. Das freie Denken wurde im Rahmen der Scharia beschränkt.“⁵⁰

Die Richtung künftiger intellektueller Diskurse war damit vorgezeichnet. Obwohl die Anhänger der Usulis die Worte Gottes als

„menschliche Äußerungen betrachteten und zu ihrem Verständnis die gleichen Methoden und Maßstäbe wie an menschliche Äußerungen anlegten, bewerteten sie ihre Inhalte unterschiedlich. Ihnen zufolge sind die göttlichen Weisungen im Koran überhistorisch und für die gesamte Menschheit gültig.“⁵¹

Somit repräsentiert der *feqh* die spezifische Interpretation der Ulama von Scharia und Koran, die mit diesen Rechtsquellen selbst gleichgesetzt wird.

⁴⁷ Vgl. Tabatabai (1997), S. 24.

⁴⁸ Ajodani (2004), S. 56.

⁴⁹ Eine rationalistische theologische Schule zu Beginn des 9. Jahrhunderts, die sich gegen die göttliche Prädestination und die wörtliche Interpretation des Korans sowie dessen Unerschaffenheit wandten und auf dem freien Willen des Menschen beharrten.

⁵⁰ Ajodani (2004), S. 216.

⁵¹ Mojtahede-Schabestari (2003), S. 32.

Weil nun das islamische Recht in der Form der Scharia als Bestandteil der Offenbarung den Status einer raumzeitlich übergeordneten Wahrheit für die gesamte Menschheit beansprucht und daher unveränderbar ist, kommt dieser Rang auch dem Korpus des *feqh* zu, weil dieser mit dem Koran und der Scharia gleichgesetzt wird.⁵² Das islamische Recht gründet auf den Quellen des Korans, der Sunna und der Scharia. Um diese Grundlagen des religiösen und gesellschaftlichen Lebens entwickelte sich, wie Max Weber sagt, ein hierokratisches System⁵³, das die Institution des Staates vom Volk abtrennt. In dieser Trennung zwischen Oben und Unten übt die Geistlichkeit eine Vermittlerfunktionsrolle aus. Zugleich verstärkt sie aufgrund ihrer religiösen Legitimation die islamisch-patriarchalische Herrschaft. Die Verbindung von *Imamat* und *Velayat* begünstigt eine personengebundene Auffassung von Herrschaft.

Nach der Auffassung vieler Wissenschaftler gerieten die islamischen Länder nach ihrer Begegnung mit der westlichen Zivilisation, vor allem mit deren Technologie und Wissenschaft, in ein evolutionäres Ungleichgewicht zwischen Gesellschaft und Kultur. Die traditionellen Bewusstseinsstrukturen konnten mit den überwältigenden ökonomischen und sozialen Veränderungen, welche die Moder-

⁵² In der Zeit des zweiten Kalifen Uthman wurde die gesamte Offenbarung in der heute gültigen Version des Korans zusammengestellt. „Diese Sammlung wurde als abgeschlossen und der niedergeschriebene Text für nicht veränderbar erklärt. Um Meinungsverschiedenheiten vorzubeugen, wurden die Teilkompilationen vernichtet, und genau dieser Prozess von Auswahl und Vernichtung berechtigt uns, von einem geschlossenen offiziellen Korpus zu sprechen [...]. Es ist bedauerlich, dass die philologische Kritik heiliger Texte, die schließlich auch auf das Alte Testament und die Evangelien angewendet worden ist, ohne dass dies negative Konsequenzen für den Begriff der Offenbarung gehabt hätte, von der muslimischen wissenschaftlichen Meinung weiterhin abgelehnt wird. Die Arbeiten der deutschen Wissenschaftler werden weiterhin ignoriert, und obwohl eine derartige Forschung es ihnen ermöglichen würde, die wissenschaftlichen Grundlagen der Geschichte des *mushaf* und der Theologie der Offenbarung zu stärken, wagen die muslimischen Gelehrten es nicht, sich damit zu befassen. Die Gründe für diesen Widerstand sind politisch und psychologisch. In politischer Hinsicht spielt der Koran für die neuen Staaten die Rolle einer Legitimationsinstanz, die umso unentbehrlicher ist, als demokratische Legitimationsmechanismen fehlen“; Arkoun (1999), S. 73-74. Siehe dazu auch: Nöldeke (1909), Band 1, S. 1-50 und Tibi (1994), S. 194.

⁵³ Vgl. Schluchter (1987), S. 48.

nisierung erzwang, nicht Schritt halten. Während also eine starke gesellschaftliche Veränderung um sich griff, blieb die Rechtfertigung der politischen Herrschaft in vielen islamischen Ländern, da sie sich der personengebundenen Autorität des Sakralen bediente, auf traditionalem Niveau stecken.

Der *feqh* ist derjenige Teil des kulturellen Wissens, der sich aus den Koran-, Sunna- und Scharia-Interpretationen der religiösen Rechtsgelehrten, der *foqaha*, zusammensetzt. Er besitzt einen historischen, sozialen und adressatenspezifischen Kontext. Es sind die religiösen Quellen des *feqh*, die ihm seinen übergeschichtlichen und universalistischen Geltungsanspruch verleihen, mit dem er über die Rechte und Pflichten der Menschen urteilt. Dagegen kennt der Westen „ein rationales Recht, das von Juristen geschaffen, rational interpretiert und angewendet wird.“⁵⁴ Während das säkulare Recht positiv gesetzt und legalistisch ist, d.h. Recht und Moral trennt, ist der *feqh* von qualitativer und raumzeitlich unbeschränkter Gültigkeit. In einem solchen Rechtssystem wird, wie Weber feststellt, die Rechtsentwicklung „immobilisiert“. Schluchters Weber-Interpretation in diesem Zusammenhang lautet wie folgt:

„Ein ‚stereotypisiertes Juristenrecht‘ ist die Folge, ein Juristenrecht zumal, das sich mit allen Mitteln gegen Säkularisierung stemmt. Diese drei Vorgänge, Immobilisierung, Stereotypisierung und Abwehr von Säkularisierung, aber stützen sich wechselseitig.“⁵⁵

Der größte Teil des Zivilrechts in den islamischen Ländern führt sich auf das religiöse Recht zurück, das seinerseits im *feqh* wurzelt.

„Die Stabilität legaler Herrschaft ist weitgehend davon abhängig, dass die Vorstellung: gehorcht werde der unpersönlichen Ordnung abstrakter Regeln, in Kraft ist [*sic*]. Jedoch liegt die

⁵⁴ Ebd., S. 28.

⁵⁵ Ebd., S. 77.

formale Rationalität abstrakter Rechtsregeln quer zur *materialen* Rationalität.⁵⁶

Diese auf eine konkrete Gesellschaftsform ausgerichtete Rationalität des Rechts hat keine Gemeinsamkeit mit den abstrakten Grundrechten, auf denen beispielsweise die Menschenrechte basieren, sie konzentriert sich auf eine umfassende konventionelle Moral menschlicher Pflichten und hat keinen Platz für die Freiheitsrechte des Individuums.

„Das Fehlen individueller Menschenrechte in der Zivilisation des Islams hängt gleichermaßen mit der orientalischen Despotie (keine legale Herrschaft) und der Scharia als dem entsprechenden kulturellen Muster zusammen.“⁵⁷

Schabestari Kritik an der Entwicklung des philosophischen Denkens in den islamischen Ländern lautet, „dass in mehr als achthundert Jahren die islamischen Philosophen kein neues Wort über die göttlichen Weisungen gesagt haben.“⁵⁸

Die Universalität der Menschenrechte bezieht alle Menschen gleichermaßen in seine Gültigkeit ein, dagegen gründet

„die Administration des *feqh* einerseits auf dem Verhältnis zwischen dem erhabenen Herrscher und dem Volk, andererseits ist der Herrscher von Gott erwählt, und seine Legitimität hängt nicht vom Volk ab. Unter dieser traditionellen islamischen Einstellung ist die Freiheit der Meinung und der Religion nicht möglich.“⁵⁹

Daher gibt es eine enge interne Verbindung zwischen Pluralismus und Säkularisierung, das bedeutet, dass Pluralismus ohne Säkularisierung nicht möglich ist. In den monotheistischen Religionen im Allgemeinen und im Islam im Besonderen sieht sich die Menschheit in Gläubige und Ungläubige aufgeteilt, die unterschied-

⁵⁶ Berger, Bader u.a (1976), S. 445.

⁵⁷ Tibi (1994), S. 241.

⁵⁸ Mojtabeh-Schabestari (2003), S. 32.

⁵⁹ Kadivar (2003), <http://news.gooya.com/politics/archives/039958.php> abgerufen (persische Kalender) am .04.09.1384.

liche Rechte besitzen. Weltanschauliche Neutralität, d. h. Unentschiedenheit im Urteil über die Wahrheit von religiösen oder sonstigen Überzeugungen, ist die konstitutive Voraussetzung von Säkularismus und Pluralismus. In den monotheistischen Religionen sind nur die jeweiligen Gläubigen im Besitz der Wahrheit. Die universalistische Konzeption der demokratischen Verfassungsstaaten, die auf dem abstrakten pluralistischen Gleichheitsgedanken beruht, ist damit nicht kompatibel. Denn die Menschenrechte würden Traditionalität des religiösen Wissens auf nachhaltige Weise affizieren.

Die Rückständigkeit der Länder mit islamischer Überlieferung ergibt sich vor diesem Hintergrund aus der Stagnation der Rechtsinstitutionen gegenüber einer als überwältigend empfundenen Wandeldynamik der ökonomischen Modernisierung. Das große Hindernis für die abstrakte Integration eines säkularen und rationalen Rechtes ist die Scharia, weil

„das islamische Recht, die Scharia, keine Trennung von öffentlich und privat kennt und Ausdruck religiöser Vorschriften ist, die als Fara'id/Pflichten gelten. Sie bestimmen sämtliche Hal-
tungen der Menschen“.⁶⁰

Während die Kirche in Europa als Folge der Aufklärung immer mehr ihrer Zuständigkeiten beraubt und in den nicht-staatlichen Bereich zurückgedrängt wurde, hat in den islamischen Ländern diese Emanzipation von der Autorität der Religion entweder wie in Saudi-Arabien gar nicht stattgefunden oder wie im Iran nur unvollständig und oberflächlich. Insgesamt ist der Säkularisierungsprozess als universalistisches Projekt gescheitert, weil die politisch Verantwortlichen in diesen Ländern nur die technologischen und wissenschaftlichen Errungenschaften der westlichen Zivilisation zu importieren bereit waren, was Tibi mit dem Begriff der „halben Moderne“ kritisiert. Deswegen versuchten die begleitenden Interpretationen der religiösen Intellektuellen die kulturelle Innovation mit den alten Deu-

⁶⁰ Tibi (1994), S. 194.

tungsmustern einer erstarrten, religiös abgesicherten Traditionalität zu bewältigen. Im dritten Teil der vorliegenden Untersuchung wird die blockierende Rolle der religiösen Intellektuellen und ihr normativer Rückgriff auf islamische Vorstellungen im Säkularisierungsprozess noch ausführlich thematisiert.

Berger betont zu Recht, dass der Prozess der Säkularisierung auch „eine subjektive Seite hat. Wie eine Säkularisierung der Kultur und Gesellschaft so gibt es auch eine Säkularisierung des Bewusstseins.“⁶¹ Er weist darauf hin, dass die beiden Dimensionen der Säkularisierung – die subjektive und die objektive – eine ungleiche Entwicklung aufweisen können. Die Veränderung der Bewusstseinsstrukturen, also subjektive mentale Lernprozesse und in deren Gefolge die Modifikation der orientierenden Weltbildstrukturen, bleiben normalerweise hinter der Dynamik und Rationalität objektiver Handlungszusammenhänge zurück. Nach Bergers Auffassung fand in den islamischen Ländern im Gefolge systemrationaler Spezialisierung und Differenzierung eine objektive Säkularisierung statt – nicht hingegen eine subjektive Veränderung in den religiös-traditionalen Wertvorstellungen der Menschen.

„[...] Die Mehrheit der Bevölkerung in den islamischen Ländern [hatte] niemals den Glauben an den Islam aufgegeben oder ihn als rein religiöses Problem begriffen, das von Wirtschaft, Politik, Recht und anderen Lebensbereichen zu trennen wäre.“⁶²

Beispielsweise schritt die Säkularisierung in den hier genannten Handlungsbereichen in den letzten Jahren der Schah Regimes schneller voran als die Generalisierung entsprechende Werte im Bewusstsein der Bevölkerung, das sich von der Deutungshoheit der Geistlichkeit und deren islamischen Wertvorstellungen nicht emanzipiert hatte. Berger erhebt in diesem Zusammenhang den Pluralismus als Koexistenz und Kooperation divergierender Wertvorstellungen zu einem Impli-

⁶¹ Berger L. (1973), S. 103.

⁶² Keddi (1981), S. 102 f.

kat eines subjektiven Lernprozesses: „Der so genannte Pluralismus ist also ein soziostrukturelles Korrelat zur Säkularisierung des Bewusstseins.“⁶³

Dieser korrelative Veränderungsprozess hat im Iran nicht stattgefunden, weil der schiitische Glaube seit der Safawiden-Dynastie die Wertorientierung vorgab und als Staatsreligion in der Verfassung festgeschrieben ist. Die vorliegende Untersuchung wird herausarbeiten, dass für den Pluralismus mit all seinen universalistischen Implikationen in den Interpretationen der religiösen Intellektuellen im Iran kein Platz ist. Es gelingt ihnen nicht, die von der islamischen Geistlichkeit gezogene innovative Grenze zu überschreiten.

2.2.4 Die Umma

Zu den raumpychologischen Kategorien, die eine starke identitätsstiftende Funktion erfüllen, gehört der islamische Begriff der Umma⁶⁴. Diese Bezeichnung für die Gemeinschaft der Gläubigen geht historisch auf die Gefolgschaft des Propheten Mohammad in Medina zurück. Charakteristisch für die Bedeutung dieses Begriffs ist die enge Verbindung zwischen Religion und Gesellschaft. Mohammed war Religionsgründer sowie politischer und militärischer Führer zugleich. Deswegen war in der Umma die Führung immer religiös legitimiert. Der Imam spielte in der Führung der islamischen Gemeinde eine entscheidende Rolle, er überwachte die in die Scharia eingehenden Interpretationen und ihre Anwendung in der Gesellschaft.

⁶³ Berger (1973), S. 122.

⁶⁴ Der Begriff bezeichnet die politisch- religiöse Gemeinschaft der islamischen Welt (die religiöse Gemeinschaft aller Muslime). Doch im Gegensatz zu den rhetorischen Äußerungen ihrer Wortführer ist die islamische Zivilisation ethnisch und kulturell keine homogene Einheit. Aufgrund des durch die Regionalkulturen beeinflussten Islams kann es keine einheitliche Sinnproduktion in der islamischen Welt geben, daher konnte der Islam auch keine einheitliche islamische Umma hervorbringen. In diesem Kontext werden unter anderem auch die Ursachen für die vielen Bürgerkriege in der islamischen Welt, etwa in Afghanistan oder im Irak, gesehen. Siehe dazu Tibi (1995), S. 83-99, auch Tibi (1985), S. 24-28.

„Eine solche Ideologie fordert eine volle Verschmelzung der politischen, religiösen und sozialen Einheiten, der kollektiven Identität und der Eliten. Nach der ursprünglichen Vision der Umma sollten die sozio-politische und die religiöse Gemeinschaft vollkommen zusammenfallen.“⁶⁵

Spätestens die modernen Demokratien als Ergebnis der Aufklärung haben sich von diesem Gedanken einer religiös-politischen Symbiose verabschiedet. Im Islam hat diese Auflösung, wie noch zu zeigen sein wird, nicht stattgefunden.

2.3 Patriarchale Herrschaft im Iran und ihr politischer Legitimitätsanspruch

Die einschneidendsten und nachhaltigsten Veränderungen in der Geschichte des Irans sind als Folge seiner Begegnung mit fremden Kulturen eingetreten.

„Aus der Perspektive der politischen Entwicklung sind die wichtigsten Brüche in der iranischen Gesellschaft die zivilisatorischen Brüche. Die gegenwärtige Zivilisation und Kultur Irans bildete sich aus verschiedenen Zivilisationen und Kulturen, die aufeinander bezogen sind.“⁶⁶

Diese Einschnitte, die jeweils den Übergang zu einem komplexeren Weltverständnis markierten, waren das Eindringen der arabisch-islamischen Kultur ab dem 7. Jh. nach Chr. und die Begegnung mit der Zivilisation des Westens ab dem 19. Jh. Auf beide Ereignisse reagierte die iranische Kultur unterschiedlich. Der Islam wurde schnell absorbiert und prägte in seiner schiitischen Variante die kulturellen Muster und gesellschaftlichen Institutionen. Auf die Begegnung mit der westlichen Moderne reagierte die iranische Gesellschaft hingegen ambivalent. Die materiellen und technologischen Errungenschaften des Westens wurden schnell und bereitwillig übernommen, während die Wertorientierungen und Deutungsmuster, die jenen Neuerungen die Bahn geebnet hatten, auf Unverständnis

⁶⁵ Eisenstadt (1987), S. 346.

⁶⁶ Baschirie (2001), S. 27.

und Ablehnung stießen. Diese allgemeine defensive Haltung wurde durch die überstürzten Modernisierungskampagnen des letzten Schahs nur verstärkt und hält bis heute an; sie kontrastierte aber auch mit einer Vielzahl national und religiös gefärbter Einstellungen, die je nach Interessenlage einen anderen Teil der westlichen Zivilisation zu übernehmen bestrebt waren.

Was über all diese Divergenzen hinweg die übergreifende Kontinuität in der langen Geschichte des Irans ausmachte, war die ungebrochene Gültigkeit des Patriarchats. Hier kommt die These Max Webers zum Tragen, dass sich die patriarchalische Herrschaftsform im Rückgriff auf religiöse Deutungsmuster legitimiert. Diese Art der Legitimierung, die sich der expliziten Zustimmung durch die Bevölkerung entzieht, geht mit einem strengen Zentralismus der politischen Struktur einher, der im Iran wie in allen ariden Zonen des Mittleren Ostens auf die permanente ökologische Ressourcenknappheit zurückzuführen ist. Piran erwähnt in diesem Zusammenhang die in Dürrezeiten bedrohliche Verknappung des Wassers, die im alten Iran eine beduinische Lebensweise hervorbrachte. Der beständige Kampf um die Wasserquellen ließ in den Dörfern die Notwendigkeit gegen die Beduinen gerichteter Streitkräfte entstehen. Nach Auffassung vieler Historiker war dies der Beginn lokal zentrierter Regime im Iran.⁶⁷ Die ökologisch induzierte patriarchalische Herrschaftsform verfestigte sich in der islamischen Zivilisation durch die normativen Garantien eines religiös-traditionalen Überzeugungskomplexes.

„Die Form der patriarchalischen Regierung, in der der König sich als Führer aller betrachtet, wurde allmählich zur Struktur der Regierung im Iran umgewandelt. Die Dominanz der patriarchalischen Kultur, die das Fehlen jeglicher Partizipation und individuellen Freiheit, die den absoluten Gehorsam gegenüber dem Führer und die Vorherrschaft der Regierung in allen Bereichen der Gesellschaft wie Politik und Ökonomie zur Folge hat-

⁶⁷ Vgl. Piran (2002), S. 38

te, war der Kern der politischen Macht im Iran, welche in Europa so nicht bestand.“⁶⁸

Baschirie vertritt die Auffassung, wenn man die großen Epochen des Irans in Anlehnung an Max Weber betrachte, weise die Dominanz über die politischen, administrativen und militärischen Handlungsbereiche den Iran als ein patriarchalisches System aus, das alle organisatorischen Funktionen unter einem Dach vereinige. Shojaie-Zand nennt verschiedene Merkmale des Patriarchats: das Abstammungsprinzip, fehlende Gewaltenteilung, Abhängigkeit der Regierung von der Geistlichkeit.⁶⁹ Obwohl also das Eindringen des Islams große gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen mit sich brachte, blieb die patriarchalische Grundstruktur im Iran unangetastet. Schluchter fasst Webers Einschätzung wie folgt zusammen:

„Weil das islamische heilige Recht sich zunehmend stereotypierte, hat es die geringe Stereotypierung des orientalischen Patrimonialismus nicht gemildert, sondern noch verstärkt.“⁷⁰

Rodinson betont die Resistenz der islamischen Gesellschaften gegen eine konsequente Adaption westlicher Wirtschaftsstrukturen.

„Wenn in neuerer Zeit der moderne Kapitalismus in der islamischen Welt aufgrund einer inneren Entwicklung nicht auftrat, so ist dafür der islamische Patrimonialismus verantwortlich.“⁷¹

Erst die Ausdifferenzierung von Gesellschaft, Kultur und Individuum hätte die Abkoppelung der Subsysteme Politik und Wirtschaft von der Lebenswelt und vor allem die strukturbildende Umstellung auf das Steuerungsmedium Geld ermöglicht. Diese umfassende und voraussetzungsvolle dezentralisierende Entwicklung, die mit der Rationalisierung der lebensweltlichen Strukturen einsetzt, die private Rechtsperson stärkt und von dieser nur noch abstrakten Rechtsgehorsam verlangt,

⁶⁸ Vgl. Mirfetros (1999), S. 67.

⁶⁹ Shojaie-Zand (2000), S. 37.

⁷⁰ Schluchter (1987), S. 79.

⁷¹ Rodinson (1987), S. 188.

hat in der islamischen Welt nicht stattgefunden. Deren Machthaber trieben eine einseitige militärische, administrative und ökonomische Entwicklung voran, ohne dass die kommunikativen Lernprozesse, die im Westen eine Korrektur von Pathologien grundsätzlich möglich machen, diese Entwicklung begleiten.

2.3.1 Herrschaft und Legitimität

In staatlich organisierten Gesellschaften bedeutet die Verfügung über zentralisierte Sanktionsmittel die externe Grundlage der politischen Amtsautorität. Diese Zwangsmittel bilden jedoch nur eine Deckungsreserve für den Fall des inneren Legitimitätsverlustes. Denn die Gehorsamspflicht gegenüber dem Herrscher leitet sich auch aus der Konsens- und Folgebereitschaft der Beherrschten, d.h. ihrem Legitimitätsglauben, ab. Nach Berger definiert Weber zwei Grundlagen für jede Herrschaft:

„a) Glauben zugunsten des oder der Herrschenden. b) Jede Herrschaft ist bestrebt, sich als legitime darzustellen.“⁷²

Weber unterscheidet Herrschaftsformen nach ihrem Legitimitätsanspruch. Danach gibt es drei reine Typen legitimer Herrschaft, die er nach dem Typus des Gehorsams, des Verwaltungsstabes und dem Charakter der Herrschaft unterscheidet: 1.) rationaler Charakter (legale Herrschaft), 2.) traditionaler Charakter bzw. traditionale Herrschaft, 3.) charismatischer Charakter bzw. charismatische Herrschaft. „Legale Herrschaft ist Herrschaft kraft Satzung“⁷³ und ihr reinster Verwaltungstypus ist die bürokratische Herrschaft. Deren Anerkennung beruht nach Weber auf ihrer Legalität, d.h. auf der puren Übereinstimmung des Herrschaftsvollzuges mit den entsprechenden Gesetzen und Verordnungen. Diese Art formaler Stabilität ist ein typisches Merkmal legaler moderner Herrschaft, die Weber mit

⁷² Berger u.a. (1976), S. 437.

⁷³ Vgl. Weber (1972), S. 124.

Begriffen wie Bürger, Beamte, System, Regeln, Gesetz und Staat umschreibt. Berger meint,

„durch formal korrekt gewillkürte Satzung kann beliebiges Recht geschaffen werden. Damit wird die juristische Geltung eines Gesetzes von seinem Inhalt unabhängig, sie ist allein an die Rechtsförmlichkeit seines Zustandekommens gebunden. Die Verbandsmitglieder glauben an die Legitimität der Herrschaft, weil sie an die Legalität des Verfahrens glauben.“⁷⁴

Legale Herrschaft ist bei Weber eine Folge von Prozessen, in denen die Gesetzgebung zustande kommt. Traditionale und charismatische Herrschaft verlieren unter diesen strukturellen Bedingungen ihre Legitimität, sie werden entzaubert, wenn sie veralltäglichen.

Interessant für den vorliegenden Zusammenhang ist Webers Begriff traditioneller Herrschaft. Patriarchalisch daran ist die präprozedurale Personenbezogenheit:

„Traditional soll eine Herrschaft heißen, wenn ihre Legitimität sich stützt und geglaubt wird auf Grund der *Heiligkeit* altüberkommener, (von jeher bestehender) Ordnungen und Herrengewalten.“⁷⁵

Auf diese Weise wird nicht Satzungen, sondern den durch Tradition oder durch den traditional bestimmten Herrscher dafür berufenen Personen gehorcht.⁷⁶ Was der auf einen Amtsträger bezogenen Traditionalität der Herrschaft fehlt, ist die Verlässlichkeit formaler Satzung:

„Der für die traditionale Herrschaft so spezifischen Verquickung von Traditionsgebundenheit und Willkür fehlt vor allem die Berechenbarkeit der Ordnung, eine, wie Weber hinzufügt, für die Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise unentbehrliche Voraussetzung, welche erst die rationalen Regeln der modernen bürokratischen Verwaltung ihr bieten.“⁷⁷

⁷⁴ Berger u.a. (1976), S. 439.

⁷⁵ Weber (1972), S. 130.

⁷⁶ Vgl. Ebd.

⁷⁷ Berger u.a. (1976), S. 440.

Die Verfahrensförmigkeit legaler Herrschaft ist daher für Weber eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise und eines bürokratischen Systems, dessen Zuarbeiter Beamte eines Verwaltungsstabes sind anstatt Diener und Untertanen.

Im Rahmen des Patrimonialismus⁷⁸ werden Entscheidungen durch die Person des Herrschers, d.h. nach seiner Willkür getroffen, selbst wenn sie immer die Interessen dieser oder jener Schicht entsprechen mögen, da keine Herrschaft im Luftleeren Raum operiert.

Was nun die Beurteilung des über die Jahrhunderte strukturell gleich gebliebenen iranischen Herrschaftssystems betrifft, so schwanken die Einschätzungen zwischen patriarchalischem System und orientalischer Despotie. Viele Theoretiker erkennen im patriarchalischen System Irans und dessen traditionaler Legitimität ein durchgängiges Element politischer Stabilität in der Geschichte des Landes. Die religiöse Legitimation macht den größten Teil der politischen Geschichte des Irans aus. Ein säkularer Nationsbegriff konnte in diesem Kontext nicht aufkommen:

„Aus diesem Grund finden wir in allen persischen Schriften – sowohl in den alten als auch bei den neuen in den letzten hundertfünfzig Jahren – keinen Begriff, den wir mit Nation gleichsetzen können.“⁷⁹

Der charismatische Herrschaftstyp hat eine heroische Grundlage, die der Alltagsroutine nicht standhält. Dafür birgt sie nach Weber ein Veränderungspotential:

„Charismatische Herrschaft beruht auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vor-

⁷⁸ Der durch Tradition berufene Herrscher regiert entweder mit oder ohne Verwaltungsstab. „Mit Entstehung eines Verwaltungsstabes geht die traditionale Herrschaft über in den Patrimonialismus.“ Vgl. Berger u.a. (1976), S. 440.

⁷⁹ Aschori (1998), S. 177.

bildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen.“⁸⁰

Diese Art von Herrschaft kann nach Weber zu jeder Zeit auftreten. Ihr droht allerdings die Gefahr der Veralltäglicung. Wenn die charismatische Legitimität nicht durch Erben weitergegeben wird, kann sie in eine Hierokratie umschlagen.

2.3.2 Legitimität im Schiismus

Die Veränderung des *feqh*-Gedankens innerhalb der schiitischen Geistlichkeit wurde von mehreren Phasen geprägt, in denen die Beziehung zwischen Religion und Politik in der iranischen Gesellschaft verlief. In jeder Phase war die Beziehung zwischen sakraler Jurisprudenz und Politik von unterschiedlich starker Abhängigkeit der Herrschenden durch den Klerus bestimmt.

Schojaie-Zand betont in seinem Artikel über islamische Dynastien die Wichtigkeit der religiösen Legitimität in der politischen Geschichte des Irans. Seiner Meinung nach hat die religiöse Legitimität eine besondere Bedeutung, welche

„ihre Position einnimmt zwischen charismatischer Legitimität, die Weber den Propheten, Helden oder den besonderen Führern zurechnet, und traditionaler Legitimität, die ihre Wurzel, Existenz und ihren Inhalt von der charismatischen Persönlichkeit, von ihren diktierten Ideen und Behauptungen erhält. Wenn sich diese konsolidiert haben, werden sie als kulturelles Erbe und ethnischer Glaube den Nachkommen und Generationen übertragen. Deshalb findet Herrschaft Legitimität, welche ihren Kopf im Charisma und ihre Füße in der Tradition hat“.⁸¹

Er weist somit auf eine im Weberschen Sinne dualistische Legitimität hin: auf traditional begründete und in ihrer religiösen Ausformung charismatische Legitimität. Von diesem dualistischen Charakter war die Herrschaft der Könige des Irans vom Eintritt des Islams bis zur Maschruteh-Ära, d.h. bis zur Konfrontation

⁸⁰ Weber (1972), S. 124.

⁸¹ Schojaie-Zand (2000), S. 33.

mit der Moderne, geprägt. Schojaie-Zand versteht diese Art der Legitimität als ursprünglich, d.h., sie hat unbedingte, objektive Gültigkeit, und zwar ohne Rücksicht auf die subjektive Kompetenz und Fehlbarkeit des jeweiligen Trägers. Die schiitische Überlieferung kennt zahlreiche Erzählungen und Mythen von der charismatischen Gestalt des Imams.

„Wahrscheinlich handeln die größten und aufregendsten von der charismatischen Bedeutung des Imams. Der Imam ist in der schiitischen Kultur ein Wesen, das unabhängig von seiner besonderen Person Wissen und Unfehlbarkeit besitzt.“⁸²

Diese Besonderheiten des Imams hat die schiitische Gesellschaft zu einer charismatischen, in ihren Institutionen traditionellen, in ihrem Geltungsanspruch mythisch verankerten Gesellschaft geformt. Aufgrund traditionaler Sittlichkeit, die auf einem Pflichtenkanon, nicht auf individuellen Rechten beruht, ist der Imam im alltäglichen Leben als Orientierungsinstanz immer präsent.

2.4 Die Begegnung des Irans mit der westlichen Zivilisation während der Qajaren-Dynastie (1794 - 1925)

2.4.1 Erste Modernisierungsversuche und das Auftreten religiöser Intellektueller

Die Konfrontation des Irans mit der westlichen Zivilisation stürzte das Land in eine Krise, der die Qajaren-Dynastie nicht gewachsen war und die ihr die massive vereinigte, wengleich unterschiedlich motivierte Opposition der Ulama, des iranischen Volkes, des ökonomischen Mittelstandes und nicht zuletzt einer im Entstehen begriffenen kritischen *Intellektuellenschicht* einbrachte. Dieser Widerstand nahm teils reaktionäre (gegen aufgezwungene Reformen), teils fortschrittliche und nationalistische (gegen Absolutismus und Tyrannei) Formen an. Er zielte auf

⁸² Hosseini (1998), S. 53.

die Verteidigung des Islams als Rettungsanker einer ins Fließen geratenen nationalen Identität richtete sich gegen den Absolutismus, der die nationalen Rechte und die Rechte des Volkes gegenüber der Monarchie missachtete und kämpfte gegen die Einmischung und Ausbeutung durch die Kolonialmächte.

Die Begegnung des Irans mit dem Westen vollzog sich sukzessiv als Integration eines halbkolonialen Landes in die durch die Kolonialmächte Großbritannien und im geringere Kraft Russland repräsentierte kapitalistische Welt. Diese Eingliederung löste einen unumkehrbaren Modernisierungsprozess aus, der heute noch nicht beendet ist. Die verheerende destabilisierende Dynamik dieses Prozesses vermochte schließlich selbst die Geistlichkeit von der Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderungen zu überzeugen.

Die militärischen Niederlagen des Irans gegen Russland (1813 und 1828) und die anschließenden Friedensverträge mit Russland und Großbritannien schürten die Unzufriedenheit in der iranischen Bevölkerung, provozierten Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen und riefen eine systematische religiöse Opposition auf den Plan. Baschirie zufolge gerieten

„nach der Bekanntschaft mit der Zivilisation des Westens und den modernen Begriffen wie Rechtsstaat und bürokratischer und rationaler Staat die politischen Verhältnisse des Irans in die Kritik.“⁸³

Diese Kritik, die gegen den Absolutismus gerichtet war, spiegelte sich später in der Maschruteh-Bewegung (für die konstitutionelle Monarchie) wider, an der die Geistlichkeit nicht geringen Anteil hatte.

Von Beginn an stellte die Begegnung mit den politischen Ideen und wissenschaftlichen Errungenschaften des Westens für den Iran eine Herausforderung dar, die seine Entwicklung seither prägte. Aufgrund der ständigen Bedrohungen seiner territorialen Integrität durch Russland interessierte sich der Iran im Laufe

⁸³ Baschirie (2001), S. 43.

des 19. Jahrhunderts zuerst für die technologischen Aspekte der westlichen Zivilisation, namentlich für die moderne militärische Waffentechnologie. Die beiden Kriege gegen Russland während der Qajaren-Dynastie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts führten zu den Abkommen von Golestan und Turkmentschei⁸⁴, die eine verheerende Wirkung auf das kulturelle Selbstbewusstsein der iranischen Bevölkerung hatten.

„Diese zwei Niederlagen haben uns so erwischt wie einen Mann, der zweihundert Jahre geschlafen hat und von den Ereignissen, die in Europa stattfanden, gar nichts wusste.“⁸⁵

Nachdem der Iran sämtliche Kriege gegen Russland und die westlichen Kolonialstaaten verloren hatte, war das Land zerstückelt und das Nationalbewusstsein zerrüttet. Dieser Zustand rief kritische Intellektuelle unterschiedlicher Provenienz auf den Plan, denen sich die Rückständigkeit des Landes als Problem aufdrängte. Er lenkte ihre Aufmerksamkeit auf gesellschaftliche Entwicklungen außerhalb des Irans, besonders des westlichen Europas.

Amir Kabir (1807 - 1852), ein hoher Beamter und einflussreicher Berater von Nasir ad Din Schah (1831 - 1896), sandte Studenten nach Europa, damit sie dort Medizin, Ingenieurwissenschaften, Rechtswissenschaften, Politikwissenschaften und Militärwissenschaften studierten, um mit diesen neu erworbenen Fachkräften das Land weiter zu modernisieren. Im Iran gründete er 1851 das Ausbildungszentrum „*darolfonon*“ („Haus der Fähigkeiten“). Er lud französische und russi-

⁸⁴ Im ersten iranisch-russischen Krieg im Jahre 1813 verlor der Iran Gebiete im Nordiran. Dies führte zu einer ökonomischen Abhängigkeit vom zaristischen Russland, weil der Iran sich den russischen Reparationsforderungen bedingungslos fügen musste. Nach der Niederlage von 1813 und gemäß dem Friedensabkommen von Golestan (12.10.1813) musste der Iran nicht nur seine Ansprüche auf Georgien und andere kaukasische Gebiete aufgeben, sondern sogar seine Nordprovinzen an Russland abtreten. Der zweite iranisch-russische Krieg wurde vom Iran in der Absicht begonnen, die verlorenen Gebiete zurückzuerobern. Das darauf folgende Friedensabkommen von Turkmentschei (10.12.1828) verpflichtete den unterlegenen Iran nicht nur, seine nördlichen Provinzen endgültig aufzugeben, sondern auch, Russland Sonderrechte einzuräumen. Siehe dazu Fooladvand (1998), S. 14.

⁸⁵ Sazegara (2002), S. 4.

sche, aber auch iranische Dozenten ein, um Sprachen, Medizin, Rechtswissenschaften, Geographie, Geschichte, Wirtschaftswissenschaften sowie Ingenieurwissenschaften zu unterrichten. *Darolfonon* war eine Kopie der französischen *École polytechnique*. „Das Ziel dieser Institution bestand darin, die militärischen Offiziere in verschiedenen Bereichen auszubilden.“⁸⁶ Der qajarische Hof ließ ihm dabei freie Hand, weil diese reformerischen Maßnahmen geeignet waren, den oppositionellen Ulama das Unterrichtswesen, den Justizapparat und die Zuständigkeit für die Scharia-Gerichtsbarkeit streitig zu machen.

Die Erfahrungen der in das westliche Ausland entsandten iranischen Studenten führten schließlich zur Maschruteh-Bewegung. Die „konstitutionelle Revolution“ (*enqelabe-maschruteh*) forderte die Beseitigung der absoluten Monarchie, die Einsetzung eines Parlaments und eine einheitliche Verfassung. Dabei war die Maschruteh-Bewegung⁸⁷ eine Synthese aus zwei Denkrichtungen:

Eine Gruppierung wollte moderne ökonomische und politische Strukturen in der traditionellen iranischen Gesellschaft installieren. Der anderen ging es um Modernisierung und gesellschaftliche Erneuerung nach westlichen Gedanken und Ideen, also um Rechtsstaatlichkeit, sowie um die Gründung eines Parlaments ohne Berücksichtigung tradiertter Wertorientierungen vor allem der Religion. Die Verbreitung westlichen Gedankenguts durch die zurückgekehrten Studenten und die eingeladenen Fachleute ließ ein Bewusstsein für die Rückständigkeit des Landes entstehen. Dieser Effekt markierte eine neue Phase in der gesellschaftlichen Veränderung des Irans.

„Die Reaktion auf den westlichen Einfluss und die politische Haltung der Qajaren gegenüber dem Westen war eine besondere Art von schiitisch-iranischem Nationalismus innerhalb der

⁸⁶ Nejati (1996), S. 143.

⁸⁷ Die Maschruteh-Bewegung, eine konstitutionelle Revolution, begann im Dezember 1905 mit der Forderung nach einer konstitutionellen Monarchie und anderen fortschrittlichen Ideen, wurde aber 1907 durch einen Staatsstreich von Reza Schah mit Hilfe der russischen und englischen Streitkräfte liquidiert.

Geistlichkeit und ihren Anhängern, der sich später zur Hauptideologie im Iran verwandelte und die politische Macht der Geistlichkeit stärkte.“⁸⁸

Diese Tendenz entwickelte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zur herrschenden Ideologie einer bestimmten Gruppe, deren Mitglieder später als *religiöse Intellektuelle* bezeichnet wurden. Stark von Sayyid Jamal-e din Asadabadi (1839 - 1897) beeinflusst, spielten sie eine herausragende Rolle bei der islamischen Revolution.

2.4.2 Seyyed Jamal-e din Asadabadi als Reformer des Islams und Begründer religiöser Intellektualität (1838-1897)

Seyyed Jamal-e din Asadabadi, genannt Afqani, gilt als Pionier der religiösen Reformbestrebungen im Iran. Wenn man die ersten Bemühungen zur Veränderung des traditional-schiitischen Diskurses analysiert, kommt man an seinen Leistungen nicht vorbei, insbesondere auf dem Höhepunkt der Maschruteh-Bewegung im verschärften Konflikt zwischen den aufgeklärten Befürwortern des Parlamentarismus und dem religiösen Lager. Er wurde 1838 in Asadabad im Iran geboren und starb 1897 in Istanbul. Siebzehnjährig reiste er nach Indien und machte sich mit den neuen Wissenschaften bekannt. Er verbrachte sein Leben in verschiedenen islamischen Ländern in der Absicht, die Muslime gegen den englischen Kolonialismus zu mobilisieren, sie aus ihrem „tiefen Schlaf“ zu wecken. Die nationalen und religiösen antikolonialistischen Bewegungen in den islamischen Ländern wurden stark von seinen Ideen beeinflusst. Sein panislamischer Traum von der Einheit der islamischen Länder kannte weder eine bestimmte Nationalität noch Religion.⁸⁹

Unter den Forschern gehen die Meinungen über die weltanschauliche Orientierung Seyyed Jamal-e dins auseinander:

⁸⁸ Nejadi (1996), S. 58.

⁸⁹ Vgl. Yossefi Esckevari (1997), S. 7-10

„Afqani scheint eigentlich Agnostiker gewesen zu sein, das klingt in seiner berühmten Antwort auf Renans Referat über den Islam an⁹⁰ und zeigt sich in einigen Aspekten seines Privatlebens, die mit der islamischen Ethik unvereinbar sind.“⁹¹

Ob seine Überzeugungen nun religiös, schiitisch oder sunnitisch waren, entscheidend ist seine historische Bedeutung als Pionier der islamischen Bewegungen gegen den Kolonialismus. Die religiösen Intellektuellen unter den Muslimen würdigen seine Leistungen und achten ihn als größten Erneuerer, der die Ideen der Modernisierung im Islam verankerte.

Die Grundgedanken Seyyed Jamal-e dins lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- islamische Modernisierung,
- panislamische Solidarität gegen den Kolonialismus,
- Widerstand gegen die despotische Herrschaft in den islamischen Ländern selbst.

Seyyed Jamal-e din war der Auffassung, dass der Islam nicht nur für den Einzelnen eine moralische Instanz darstelle, sondern eine gesellschaftliche und soziale Dimension besitze. Entsprechend betrachtete er den Islam als ein soziales und politisches Projekt. Yossefi Eshkevari sieht in dieser Erweiterung der Zuständigkeit des Islams die historische Leistung Seyyed Jamaledins. Er habe es geschafft, den Muslimen in ihrem Kampf gegen den Kolonialismus eine Identität zu geben und unter ihnen die Idee Einheit herzustellen. Diese Ziele wurden später von den religiösen Intellektuellen aufgegriffen.

Hamid Enayat fasst das Erbe Seyyed Jamal-e dins wie folgt zusammen:

- Stärkung der Überzeugung, dass der Islam in der Lage sei, die Muslime zu führen,

⁹⁰ Die Antwort von Seyyed Jamal-e din Asadabadi erschien im *Journal des débats* am 18. Mai 1883. Zu dieser Zeit publizierte Seyyed Jamal-e din zusammen mit seinem Schüler Muhammad Abduh in Paris die Zeitschrift *al-urwatu' l-wutqa*.

⁹¹ Yann (1983), S. 47.

- Überwindung der resignativen Haltung der Muslime,
- Besinnung auf die ursprünglichen Quellen des Islams,
- Ermunterung zur rationalen Interpretation der islamischen Vorschriften und Aufruf zum Studium der neuen Wissenschaften,
- Kampf gegen Fremdbeeinflussung und innere Despotie als Signal der Selbstbesinnung der Muslime auf gesellschaftliche Belange.⁹²

Es ist hervorzuheben, dass Seyyed Jamal-e din den Ulama eine wichtige Rolle im Kampf gegen Kolonialismus und Despotie zuwies. Dies war für die Ulama eine willkommene Einladung, ihren Einfluss über die Gesellschaft auszudehnen, was sich beispielsweise 1892 im so genannten Tabakprotest zeigte.⁹³

Neben Seyyed Jamal-e din entwickelten sich in jener tiefen Identitätskrise des Irans in der zweiten Hälfte des 19. Jh. folgende Theoretiker und Denker zu kritischen Intellektuellen mit zum Teil großem Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung im Iran, die zur ersten Generation kritischer Intellektueller im Iran gezählt werden:⁹⁴

- Fath Ali Akhundzada (1812 - 1878) setzte sich für westlichen Einfluss, repräsentative Demokratie und Säkularisierung der Gesellschaft ein.
- Sepahsalar (1826 - 1881) hatte in Frankreich studiert, bevor er 1871 Premierminister wurde. Er rationalisierte die iranische Verwaltung nach westlichem Muster und sprach sich für den Parlamentarismus aus.

⁹² Vgl. Kadivar (1999), S. 229f.. Siehe dazu auch Yossefi Esckevari, Hassan (1997), *Daye Ghafele, Sieben Artikel über das Leben, Idee und Werke von Seyyed Jamal-e din Asadabadi*, Chap Pakhsh Verlag, Teheran, S. 141- 202.

⁹³ Nachdem der Schah einem britischen Kaufmann eine Konzession über Produktion, Verkauf und Export von Tabak zugesprochen hatte, entlud sich die allgemeine Unzufriedenheit über ausländische Importe in einem Aufstand, der maßgeblich von den Ulama und den Bazaris, den traditionellen Handelsklassen, angeführt wurde und zum Rücktritt des Schahs führte.

⁹⁴ Zum Folgenden siehe Yann (1983), S. 44-47; Iraj Parsinejad, *A History of Literary Criticism in Iran – 1866-1951: Literary Criticism in the Works of Enlightened Thinkers in Iran*, IBEX Publishers, U.S. 2003.

- Mostasharoddowla (gest. 1895) war stärker vom Westen als vom Islam beeinflusst. Er propagierte als Erster eine Verfassung nach französischem Vorbild.
- Mirza Malkom Khan (1833 - 1908) studierte in Paris und unterrichtete im *darolfonon*. Er befasste sich intensiv mit dem westlichen Verfassungsprinzip und überprüfte es auf Kompatibilität mit dem Islam. In seinem Versuch, den Islam mit modernen Vorstellungen zu versöhnen, geriet er in Widersprüche, die seine Breitenwirkung als Reformier beeinträchtigten.
- Abd al-Rahim Talebof (1834 - 1911), ein überzeugter praktizierender Muslim scheiterte letztlich wie auch Mirza Malkom Khan an der Schwierigkeit, Modernität und Islam mit einander zu vereinbaren. Seine überraschenden Vorschläge (Abschaffung des arabischen Alphabets und die Vereinigung von Sunniten und Schiiten) stießen auf Unverständnis und blanke Ablehnung.
- Mirza Abdol-Hossein Khan oder „Mirza Aqa Khan Kermani“ (1845 - 1896) war ein entschiedener Gegner des qajarischen Despotismus. Er setzte dem von ihm kritisierten abgehobenen und kasuistischen Kleingeist der Ulama ein kartesisches Modell von Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt entgegen.

2.4.3 Die Teilung der Macht zwischen Monarchie und Hierokratie und die Entstehung der Ideen des *velayat-e faqih*

Vom Zerfall der Safawiden-Herrschaft (1736) bis zum Beginn der Qajaren-Dynastie (1794)

„festigten die schiitischen Geistlichen ihre Stellung innerhalb der Bevölkerung und konsolidierten die Grundlage ihrer Organisation, während die Regierung und ihre politischen Institutionen wegen der Instabilität und Unsicherheit der Zeitläufte nicht hinreichend organisiert waren.“⁹⁵

⁹⁵ Schojaie-Zand (2000), S. 47.

Während der Qajaren-Zeit war der Klerus eine starke und vom Staat unabhängige Institution mit eigenen Interessen und Ideen. So konnten die Rechtsgelehrten bei den politischen Veränderungen eine wichtige Rolle spielen, beispielsweise indem sie der Regierung eine politische Legitimation zu- oder absprachen. Der erwähnte Tabakaufstand (1892) war die erste Massenbewegung, in der die Geistlichkeit ihre politische Macht erproben konnte und dies auch nachdrücklich tat, wobei sie mit Rechtsgutachten (*fatwa*) sowohl den ausländischen Einflussversuchen als auch der inneren politischen Macht Widerstand leisteten. Während die Safawiden ihre politische Legitimation aus der Vertreterschaft des zwölften Imams herleiteten, waren die Qajaren eine Stammesdynastie, die ihren Ursprung nicht auf einen Imam zurückführen konnte. Deshalb waren die Qajaren noch stärker darauf angewiesen, ihre Macht von der Geistlichkeit legitimieren zu lassen.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde in der politischen Theorie des Schiismus dem Schah bzw. König die göttlichen Eigenschaften entzogen. Seiner Herrschaft wurde nicht die Legitimation, sondern die Heiligkeit abgesprochen. Er war Objekt einer durch die Geistlichkeit betriebenen Säkularisierung. Die gottgewollte Weltordnung, die nach der Überzeugung der Schia allein durch den Imam oder seine Stellvertreter angeleitet werden konnte, wurde nunmehr auch von anderen Schultern getragen: neben der Geistlichkeit auch vom Schah. Beide sind Stellvertreter des verborgenen Imams, jedoch mit verteilten Aufgaben. Der Schah lenkte die politischen Belange in den religiös-gesetzlichen Bahnen, die ihm von der Geistlichkeit vorgegeben wurden.⁹⁶

Bemerkenswert an der Teilung der Macht zwischen Monarchie und Hieromanten ist die Institutionalisierung der schiitischen Rechtsgelehrten als Quellen der Nachahmung (*marja-e taqlid*), d.h. als autoritative Interpreten, im Gegensatz zu den Nachahmern (*moqaled*), d.h. den kommunikativ entmündigten Beherrschten.

⁹⁶ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 128-131.

Im Gegensatz zu den sunnitischen Geistlichen, die ganz in die Administration der weltlichen Herrschaft eingebunden waren, eröffnete den schiitischen Gelehrten ihre hierokratische Stellung soziale, ökonomische und ideologische Freiräume, die vor dem Zugriff der weltlichen Macht sicher waren und eine relative Autonomie garantierten. Durch die Aufteilung in weltliche und religiöse Macht kam den Qajaren-Schahs eine eher zweitrangige Stellung zu.

Sie trugen die Verantwortung für die Durchführung der Vorschriften, die von den Rechtsgelehrten als Stellvertretern des verborgenen zwölften Imams im Rahmen der Usuli-Jurisprudenz (als Quelle der Gesetzgebung) kodifiziert worden waren. Die Nachahmer oder *mohqaled* sahen sich demnach in einem doppelten Loyalitätsverhältnis: zur weltlichen und zur religiösen Macht, die jeweils unterschiedliche Geltungsansprüche des verborgenen Imams repräsentierten.

In der schiitischen Tradition, in der jede weltliche Herrschaft nach der Entrückung des zwölften Imams als „Usurpation des Herrschaftsrechtes des Verborgenen betrachtet wird, war diese Legitimierung der qajarischen Herrschaft durch die Rechtsgelehrten ein Novum⁹⁷. In dieser neuen Auslegung wurden die Rollen des *mojtahed* im Rang eines *marja-e taqhlid* und der Geistlichkeit in zwei Punkten eindeutig verändert:

- Die schiitische Hierokratie einschließlich des *mojtahed* wird zum Beschützer und Anwalt des Volkes, jedenfalls in dem Maße, wie es ihrem Eigeninteresse entspricht.
- Als Vertreter des verborgenen Imams verfügt die Geistlichkeit gegenüber dem Monarchen über eine höhere Legitimation. Daraus folgt ihre Deutungshoheit darüber, ob bestimmte Gesetze oder politische Handlungen mit dem Buchstaben und dem Geist der koranischen Prinzipien vereinbar sind.

Wie erwähnt, wurde im Rahmen der Imamat-Theorie das Charisma Mohammads auf den Imam übertragen. Deswegen endete eigentlich mit der Entrückung

⁹⁷ Towfigh (1999), S. 106 f.

des zwölften Imams der charismatische Charakter der hohen Geistlichkeit. Aber durch

„die Integration des schiitischen Gedankens in die iranische Mystik wurden das Imamats und der Imam durch *velayat* und *vali* ersetzt.“⁹⁸

In diesen Begriffen für religiöse Ämter spiegelte sich fortan das charismatische Element der religiösen Führung wider. Sie wurden beispielsweise von Ayatollah Khomeini, dem Führer der islamischen Revolution, beansprucht und im Rahmen der *velayat-e faqih* („Herrschaft der Rechtsgelehrten“) und des *vali-e faqih* („rechtsgelehrter Herrscher“)⁹⁹ in der islamischen Republik institutionalisiert.

„Vali ist ein vollkommener Mensch, der zu jeder Zeit existieren kann, weil Gottes Gnade sich nicht auf den Imam oder Propheten beschränkt.“¹⁰⁰

Ajodani bemerkt in diesem Zusammenhang weiter:

„Wenn der Begriff des Imamats der iranischen Königsideologie sehr nahestand, war die Bedeutung der Velayat nicht ohne Verbindung zu dem, was im Iran vor dem Islam in der khosrowanischen¹⁰¹ Philosophie Bedeutung hatte.“¹⁰²

⁹⁸ Ajodani (2004), S. 58.

⁹⁹ Mullah Ahmad Naraghi (Ende des 18., Anfang 19 Jahrhunderts) war ein *faqih* oder Rechtsgelehrter, der das Amt des *velayat-e siasi-e faqih* („politische Herrschaft der Rechtsgelehrten“) zum ersten Mal in die Diskussion einbrachte. Er betrachtete die Rechtsgelehrten in allen Bereichen der Gesellschaft, in denen der Prophet und seine Nachfolger gewirkt hatten, als legitime Vormunde und Entscheidungsberechtigte in sozialen Belangen. Seine Vorstellungen vom Monopol der Rechtsgelehrten in Staatsangelegenheiten wurden von den iranischen Ulama bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts nicht beachtet. Die Idee des *velayat-e faqih* wurde von Khomeini wieder aufgenommen, besser formuliert und angewendet. Siehe dazu Ajodani(2004), S. 645-68.

¹⁰⁰ Ajodani (2004), S. 58 f.

¹⁰¹ Unter chosrauwanischer Philosophie versteht man die Gesamtheit der zarathustrischen, manichäischen und mazdakitischen Ideen, die im vorislamischen Iran herrschten. Ihr Schriftgut war zu Beginn der Sassanidenzeit (224 - 651 n. Chr.) aus dem Griechischen und Altsyrischen in das mittelpersische Pahlawi übersetzt worden.

¹⁰² Ajodani (2004), S. 58 f.

Velayat war in der iranischen Mystik ein unpolitischer Begriff, erhielt aber durch die schiitische Redefinition eine starke politische Konnotation. Obwohl dieser Begriff bereits in der safawidischen Periode aufkam und ausgelegt wurde, erhielt er in der Qajaren-Zeit seine spezifisch religiöse Bedeutung.

Nach der Machtübernahme durch die Qajaren bildeten sich zwei Achsen der politischen Macht: die Regierung und die Geistlichkeit – mit einem klaren Übergewicht der Letzteren. Denn diese hatte einerseits aufgrund der religiösen Steuer wie *Khoms*¹⁰³ eine solide finanzielle Basis, andererseits in den Bazaris, den traditionellen Handelsklassen, einen starken Verbündeten. Ferner unterstanden die religiösen Zentren, die einzigen anerkannten Ausbildungsstätten, den Rechtsgelehrten. Aufgrund des Einflusses der Geistlichkeit auf die Bevölkerung benutzten die Qajaren-Könige deren Legitimität zur Stabilisierung ihrer Macht. Sie mussten sich zu vielen Anlässen von den Geistlichen die Übereinstimmung mit der Scharia attestieren lassen.

„Die Loyalität der Bevölkerung galt mehr der Religion als dem Staat. Bei einer Uneinigkeit zwischen den Geistlichen und der Regierung verbreitete sich diese Uneinigkeit rasch innerhalb der Bevölkerung.“¹⁰⁴

Die Geistlichen nutzten ihre religiösen Funktionen, über die sie bei den alltäglichen religiösen Verrichtungen mit der Bevölkerung in engem Kontakt standen, zur Verbreitung ihrer religiösen Botschaften, die über die *talabeh*¹⁰⁵ in die fernsten Gebiete des Landes gesandt wurden.

Der Iran stand, kann man abschließend sagen, unter dem hemmenden Einfluss von zwei despotischen Lagern, die ihre unanfechtbare Stellung dem Fehlen der Meinungsfreiheit und der rationalen Willensbildung in der Gesellschaft verdankten, diese Lage ausnützen.

¹⁰³ Religiöse Abgabe, die ein Fünftel des Einkommens beträgt.

¹⁰⁴ Baschirie (2001), S. 59.

¹⁰⁵ Studenten der religiösen Hochschulen.

Dieser dogmatisch-repressiven Allianz kamen, wie im Folgenden dargestellt werden soll, die Propagandisten der Maschruteh-Bewegung mit ihrer Forderung nach kommunikativen Spielräumen der parlamentarischen Meinungs- und Willenbildung in die Quere. Sie können als die ersten Intellektuellen einer noch tief in der religiösen Vormoderne verhafteten Gesellschaft gelten.

2.4.4 Aufbruch in die Moderne. Die Maschruteh-Bewegung und die Etablierung einer Intellektuellenschicht

Die Maschruteh-Bewegung (1906 - 1911) verdankte ihre Entstehung und Dynamik der Bedrohung durch die Kolonialmächte, die das Land in eine britische und eine russische Einflusszone aufgeteilt hatten. Um diesen Zustand der Fremdbestimmung zu beenden, war es nach Meinung der Träger der Maschruteh-Bewegung nötig, nach dem Vorbild Europas einen starken zentralistischen Nationalstaat zu errichten. Zum Verständnis der Maschruteh-Bewegung empfiehlt es sich, zunächst die Gründe für diesen bedeutenden konstitutionalistischen Modernisierungsversuch in der erwachenden iranischen Gesellschaft herauszuarbeiten, bevor ihr Inhalt und ihre Träger behandelt werden.

Zu den entscheidenden Gründen dieser prokonstitutionellen und parlamentarischen Bewegung gehört, wie schon erwähnt wurde, der teils demütigende, teils Hoffnung weckende Kontakt des Irans mit den Kolonialmächten. Obwohl der Iran kein im strengen Sinne kolonialisiertes Land war, war er den Einflüssen der Kolonialmächte in einem Maße ausgesetzt, das schwerwiegende gesellschaftliche Veränderungen zeitigte. Die Interventionsversuche Russlands im Norden und Englands im Süden brachten die Qajaren-Herrscher in Schwierigkeiten, von denen ihr Legitimitätsanspruch nicht unberührt bleiben konnte.

2.4.4.1 *Die Gründe der Maschruteh-Bewegung*

Russland und Großbritannien unterstützten antagonistische Kräfte im Iran und setzten das Land dadurch einer Zerreißprobe aus. Während Russland den qajarischen Hof und somit die Zentralgewalt unterstützte, stützten die Briten ihren Einfluss auf die zentrifugalen Kräfte der Gouverneure, Provinzadministratoren und Stammesfürsten.

Durch die Kriege gegen Russland verlor der Iran seine Nordprovinzen mit der ökonomisch wichtigen Seidenproduktion. Außerdem mussten Reparationszahlungen geleistet und Handelskonzessionen vergeben werden. Daraufhin verlangte auch England von den Qajaren Handelskonzessionen, um nicht gegenüber Russland benachteiligt zu werden. Die Qajaren kamen nicht umhin, beiden Seiten einschneidende Zugeständnisse zu machen. Russland verließ den Iran infolge der Oktoberrevolution, während England präsent blieb; dieses Mal aber nicht aus rein geostrategischen Interessen, sondern weil im Süden des Irans Öl entdeckt worden war. Diese Situation schuf die Grundlage für die gesellschaftlichen Veränderungen.¹⁰⁶ Die konstitutionelle Revolution bzw. die Maschruteh-Bewegung war der erste Versuch, das Ancien Régime zu überwinden. Aber sie scheiterte, weil die herrschende Klasse im halbkolonialen Zustand des Irans zerfiel. Der Vizekönig Abbas Mirza und sein Großwesir Amir Kabir versuchten noch durch eine Militär- und Verwaltungsreform, den kolonialistischen Vormarsch zu stoppen. Diese Versuche kamen jedoch zu spät.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Aus der Sicht Englands war nun die Integration des Irans in den kapitalistischen Weltmarkt unumgänglich geworden. Diese führte zwar zur Auflösung des Ancien Régime und zur Einführung der Moderne durch nachholende Entwicklung, die strukturelle Modernisierung des Irans durch die Pahlawi-Dynastie folgte indes den einseitigen und überstürzten Reformen einer nachholenden Entwicklung nach dem kapitalistischen Entwicklungsmodell.

¹⁰⁷ Vgl. Towfigh (2000), S. 85f.

Zunehmende Armut, soziale und ökonomische Unsicherheit angesichts offener Sozialverhältnisse ließen den Bedarf an einer durch Teilhaberechte des Volkes gezähmten Regierung aufkommen.

Durch Übersetzungen aus verschiedenen europäischen Sprachen wurde westliches Gedankengut aus Geschichte, Philosophie und Literatur zugänglich. Auch die in Europa ausgebildeten *Intellektuellen* beschleunigten die Verbreitung der Maschruteh-Ideen.

Die zunehmende Verbreitung des Zeitungsmediums während der Regierungszeit von Muzaffar od-Din Schah (1890 - 1906) bot den Intellektuellen ein wirksames Forum zur Verbreitung ihrer Ideen.¹⁰⁸

Der Sieg Japans über Russland (1905) bewirkte einen Motivationsschub für die Iraner, besonders für die *Intellektuellen*. Sie schöpften Hoffnung, nun durch die Industrialisierung Armut und Rückständigkeit aus eigener Kraft zu beseitigen.¹⁰⁹

Die russische Revolution von 1905 gegen die despotische Zarenherrschaft motivierte zum Widerstand gegen die eigenen Machthaber.¹¹⁰ Die Städte im Norden, die sich geographisch in der Nähe zu Russland befanden, wurden von den erwähnten Ereignissen beeinflusst und motiviert.

2.4.4.2 *Die Intellektuellen der neuen Mittelklasse als Träger der Maschruteh-Bewegung*

Das *Beamtentum* befürchtete eine Auflösung der Zentraladministration. Weil der Ausbau einer modernen und effektiven Administration im halbkolonialen Iran nicht wie in besetzten Ländern von den Kolonialmächten durchgeführt wurde, mussten die ersten Versuche einer Verwaltungsreform aus dem Beamtentum selbst kommen. Die Bildung der konstitutionalistischen Maschruteh-Bewegung

¹⁰⁸ Iranika (2005), S. 30.

¹⁰⁹ Heydari (2003), S. 168f.

¹¹⁰ Vgl. Godarzi (2004), S. 91.

ab 1905 ergab sich durch den Umstand, dass die Regierung sehr schwach und nicht in der Lage war, die Modernisierung von innen durchzuführen.

„Ende des 19. Jahrhunderts setzt sich diese soziale Klasse vorwiegend aus Angehörigen des Königshofs, meist den Hofprinzen, einigen Mitgliedern der aristokratischen Familien sowie des hohen staatlichen Verwaltungsapparates, Angehörigen der hohen Militärs, aber auch einigen Mitgliedern des schiitischen Klerus sowie der Kaufmannschaft zusammen. Trotz dieser beruflichen und sozialen Vielgestaltigkeit ist sich die neue Mittelklasse in Hinblick auf eine grundlegende ökonomische, politische sowie ideologische Neuordnung der iranischen Gesellschaft einig. Um sich von der Gruppe der schiitischen Gelehrsamkeit abzuheben, benennt sich die moderne Mittelklasse mit Termini wie ‚monavar al-fekr‘ oder ‚roshanfekr‘, wörtlich wiedergegeben ‚Helldenker‘, also jemand, der in der Lage ist, klar und deutlich zu denken.“¹¹¹

Die reformorientierten Beamten der Zentraladministration konnten sich mit ihren Modernisierungsbestrebungen nicht gegen die um ihre Handelsrechte und Ölausbeute fürchtenden Kolonialstaaten durchsetzen. Nach dem Scheitern der Verwaltungsreform unternahm das Beamtentum Modernisierungsversuche in der Bildung und der Kultur. Hier stießen sie aber auf den Widerstand nicht nur des Hofes, sondern auch der schiitischen Ulama. Letztere sahen ihre traditionelle Zuständigkeit für Bildung und Kultur angetastet, weil dadurch *elm*, d.h. Wissenschaft, aus dem islamischen Kontext gelöst und säkularisiert wurde. Fortan war *alem*, der moderne Wissenschaftler, Inhaber des modernen Wissens, aus dem religiöse Überzeugungen ausgeklammert waren.¹¹²

Die *Bazaris* bildeten eine breite, einflussreiche Mittelschicht. Sie wurden von den städtischen Handwerkern darin unterstützt, die Warenzirkulation von den Handelsverpflichtungen gegenüber Russland und England zu befreien. Teile der schiitischen Geistlichkeit wurden aufgrund ihrer finanziellen Abhängigkeit von

¹¹¹ Gächter (2004), S. 107.

¹¹² Vgl. Towfigh (2000), S. 95f.

Bazar-Händlern und deren Einfluss auf die Bevölkerung gezwungen, an der Maschruteh-Bewegung teilzunehmen. Die Heterogenität der Trägerschaft mit ihrer Vielzahl von Interessen ließ in der Maschruteh-Bewegung ein gemeinsames Verständnis und Konzept des konstitutionellen Systems nicht aufkommen.

Für die *Ulama* war unabdingbar, dass die Maschruteh-Bewegung mit islamischen Prinzipien vereinbar ist. Darin gab es Übereinstimmung, nicht jedoch über die Rolle der Geistlichkeit. Die islamischen Anhänger der Verfassung befürworteten die Führung der Geistlichen in der neuen Ordnung.¹¹³ Die Pro-Maschruteh-Geistlichen begründeten ihren auf die Schwächung der Monarchie abzielenden Standpunkt mit dem Hinweis auf das zentrale *feqh*-Postulat des Zwölfer-Schiismus, in der Abwesenheit des zwölften Imams sei sowieso jede politische Herrschaft als illegitime Usurpation der Macht zu betrachten, die nur dadurch verringert werden könne, dass die den Politikern aufgetragene Durchführung der Scharia-Vorschriften von den Rechtsgelehrten kontrolliert werde. Zu den Ulama, die die Maschruteh-Bewegung unterstützten, gehörten Seyyed Mohammad Tabatabai, Seyyed Mohammad Behbahani und Mohammad Hossein Naini (1860 - 1934). Bei ihnen handelt es sich um religiöse Intellektuelle im engeren Sinn. Sie gehören der Geistlichkeit an, argumentieren religiös, aber ihr Einsatz für den Parlamentarismus musste letztlich den Herrschaftsanspruchs, den ihres eigene Standes taugieren. Mohammad Hossein Naini versuchte in seinem 1908 erschienenen Buch (*tanbih-ol omah, tanzih-ol mela*), die Maschruteh-Ziele mit der Scharia und dem *feqh* zu rechtfertigen. Seiner Meinung nach setzt eine konstitutionelle Regierung ein Grundrecht voraus, dessen Anspruch nur „im Rahmen der Scharia gültig ist.“¹¹⁴ Diese Vorstellung läuft auf die Idee der *velayate-faqih* („Herrschaft der Rechtsgelehrten“) hinaus, sie zieht der weltlichen Herrschaft klare Grenzen

¹¹³ Vgl. Ebd., S. 80 f.

¹¹⁴ Vgl. Ajodani (2004), S. 397.

und wurde am Ende des 20. Jahrhunderts in der islamischen Republik in der Person des Revolutionsführers verwirklicht.

„Für Naini, der eine konstitutionelle Revolution befürwortete, waren nicht die bürgerlich-demokratischen Werte, sondern allein die islamischen Gesetze ausschlaggebend.“¹¹⁵

Deswegen setzte er sich für eine Regierung ein, die auf der Scharia gründete. Nach der Konstitution des Parlaments wurde die Kontrolle der Ulama über den *Majles* („Parlament“) in der Verfassung festgeschrieben. In der islamischen Republik trat diese Kontrollfunktion dann unter dem Namen „Wächterrat“ (*shoraye negahbane*) auf den Plan.

Im Gegensatz dazu waren die Anhänger von *Maschruteye-Maschrue*¹¹⁶ der Meinung, die Maschruteh-Bewegung sei inhaltlich mit dem heiligen Buch und der Überlieferung nicht vereinbar und die Regierung des Staates, die sich von diesen Ideen beeinflussen lasse, nicht legitimiert. Konträr zu Naini lehnte diese Gruppe jeglichen kulturellen und politischen Einfluss des Westens, darunter auch das parlamentarische System, ab. Sie vertrat den Standpunkt, dass die religiösen Gesetze sich nicht auf das Gebot beschränken dürften, sondern die Verfassung der Gesamtgesellschaft mit einzubeziehen hätten. Sie wollten einen bedingten Konstitutionalismus, der auf dem *Maschruteye-Maschrue*, d.h. letztlich auf der Scharia, gründete. Scheich Fazlollah Nori (1843 - 1909) war ein Vertreter dieser Gruppe. Obwohl er – unter starkem Druck – seine Forderung nach Rückkehr der Monarchie und Machtteilung zwischen Schah und Geistlichkeit zurücknahm, wurde er hingerichtet.

Die religiösen Intellektuellen, sowohl diejenigen aus den Reihen des Klerus als auch aus dem Laienstand, die ihre Ausbildung im Westen erfahren hatten, waren sich des großen Einflusses der Geistlichkeit auf die Bevölkerung bewusst. Des-

¹¹⁵ Wahdat-Haqh (2003), S. 55.

¹¹⁶ Legitimierte Konstitution nach der Scharia.

halb arbeiteten sie, wenn auch unter Vorbehalten, zusammen. Aber diese strategische Kompromissbereitschaft unterwarf die Maschruteh-Bewegung vollends dem dogmatischen Einfluss der Orthodoxie und warf sie schließlich aus den in Richtung Modernisierung führenden Gleisen.

Das konstitutionelle Lager suchte einen Ausgleich mit der Erklärung, der Islam sei mit den modernen demokratischen Partizipationsvorstellungen vereinbar, sei doch das Demokratieprinzip im arabisch-beduinischen Brauch der Schura¹¹⁷ verkörpert.¹¹⁸ Aber Scheich Fazlollah Nori und seine Anhänger vertraten unnachgiebig den Standpunkt, dass der Islam mit den westlichen Ideen nicht vereinbar sei.

2.4.4.3 Fortschrittliche und rückwärtsorientierte Vertreter der Maschruteh-Bewegung

Die Begegnung des Irans mit der westlichen Zivilisation erfolgte nach dem strategischen Ziel der Kolonialmächte, den Iran in den kapitalistischen Weltmarkt einzubinden. Russland wirkte in diesem Sinne aufgrund der geographischen Nähe zu Teheran direkt auf den Qajaren-Hof ein. Die Briten taten dies über die Provinzgouverneure und Stammesfürsten in den südlichen Randprovinzen. Die Folge dieser Konkurrenzsituation, die den Zentralismus und die Zentrifugalkräfte gleichermaßen stärkte, stellt Towfigh im Hinblick auf die gesellschaftlichen Veränderungen wie folgt dar:

„Das Resultat war eine scheinbare Konservierung einerseits der ‚orientalischen Despotie‘ des Qajaren-Hofes und andererseits der ‚nomadischen Stammesordnung‘. Unter diesem Mantel befand sich jedoch die gesamte Gesellschaftsordnung in einem irreversiblen Auflösungsprozess, der letztlich zum Zerfall des Ancien Régime führte.“¹¹⁹

¹¹⁷ Eine aus Stammesältesten zusammengesetzte Versammlung mit palaverhaften Zügen.

¹¹⁸ Godarzi(2004), S. 171 f.

¹¹⁹ Towfigh (2000), S. 89.

In diesem verdeckten Niedergang eines überlebten Feudalsystems ist die Maschruteh-Bewegung als erster Versuch anzusehen, die administrativen Strukturen zu reformieren, um die von den kolonialen Mächten ausgehende Gefahr einer schleichenden Zerstörung des Staatsgefüges einzudämmen. Dieser Versuch wurde von der Idee beflügelt, das westeuropäische Gesellschaftsmodell, insbesondere zentralisierte Nationalstaatlichkeit, Rechtsstaatlichkeit und Industrialisierung zu übernehmen, um den Kolonialismus mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen.

In dieser Umbruchsituation spielten die reformorientierten Beamten der Zentralverwaltung eine führende Rolle. Sie waren nicht nur traditionsgemäß die Garanten der Zentralgewalt des Ancien Régimes bzw. des qajarischen Hofes, sondern zugleich die Modernisierer des Hofes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diese Möglichkeit einer von den eigenen administrativen Experten durchgeführten Reform von innen war aufgrund der kolonialen Rivalität zwischen Russen und Briten aber zum Scheitern verurteilt.¹²⁰

Als die Regierung mit dem Versuch der Modernisierung von innen und der Errichtung eines modernen Staates keinen Erfolg hatte, bildete sich eine Gruppe von reformorientierten Beamten, die ihre Modernisierungsbestrebungen auf die Bereiche Bildung und Kultur konzentrierten.

Die Intellektuellen unter den Modernisierern nannten sich „*roschanfekr*“ oder „*monavar al-fekr*“. Ersterer ist ein noch heute im Persischen verwendeter Begriff für Intellektuelle. Er grenzt sich von der Bezeichnung für die Geistlichkeit (*fuqaha*) ab, die bis zur Einführung des modernen Bildungswesens das Monopol für die Ausbildung innehatte. Die Modernisierungsbestrebungen der *roschanfekr* stießen nicht nur auf erbitterten Widerstand des Hofes, sondern auch auf den der schiitischen Geistlichkeit. Damit trat die ohnehin bestehende Rivalität zwischen dem reformorientierten Beamtentum und Ulama in eine neue Dimension ein, und zwar nicht nur durch die Infragestellung des Bildungsmonopols, sondern auch

¹²⁰ Ebd. S. 95.

durch die Säkularisierung des Wissens, wofür die veränderte Konnotation des Begriffs *elm* („Wissenschaft“) steht. Indem der Qajaren-Hof auf der einen Seite, die schiitische Geistlichkeit auf der anderen Seite als Hindernisse für die Modernisierung angesehen wurden, weil sie mit ihrer Verweigerungshaltung den Kolonialmächten in die Hände spielten, fiel den um Modernisierung bemühten hohen Beamten eine prekäre Rolle zu. In der Attitüde „revolutionärer“ Politiker konnten sie sich bei der Umstrukturierung des Verwaltungswesens und der Vergabe hoher Posten selbst bedenken. Zugleich übten sie die Funktion aufgeklärter Intellektueller aus, die sich durch die Formalisierung und Institutionalisierung der Wissensvermittlung Verdienste erwarben. Diese Personalunion aus Politikern, Verwaltungsbeamten und aufgeklärten Intellektuellen verhinderte letztlich die Ausdifferenzierung einer autonomen kritischen Intellektuellenschicht, die eine emanzipierte Distanz zum politischen Geschehen einnehmen und einen rationalen Diskurs über die Legitimitätsfrage führen konnte.

Towfigh zufolge

„diente der Begriff *roschanfekr* den Akteuren zur Abgrenzung gegen die *Traditionalisten* und die ideologische Legitimation im Modernisierungsprozess“. ¹²¹

Die Reformorientierten unter den hohen Beamten trieben die kulturelle Erneuerung vor allem in den Bereichen der Geschichte und der Philologie voran. Dabei wurde der tausendjährige geistesgeschichtliche Einfluss des Islams schlichtweg übergangen und die Gegenwart direkt an die vorislamische Kulturgeschichte gekoppelt.

„Gegenwart wurde als das Zeitalter der kulturellen Erneuerung oder exakter kultureller Revitalisierung der die Nation bildenden Elemente begriffen, aus denen sich eine glorreiche Zukunft errichten ließe.“ ¹²²

¹²¹ Towfigh (2000), S. 96f.

¹²² Ebd., S. 97.

Unter den ‚neuen‘ Wissenschaften waren es die Philologie und Archäologie, die einer Rückbesinnung auf eine „persische Zivilisation“ den Boden bereiteten. Darin erlangten die arische Herrenrasse und die persische Sprache einen mythischen, geradezu auratischen Status, mit dem der Iran sich schon immer gegen die Überfremdung durch Araber und türkische Steppennomaden zu schützen versucht hatte.¹²³ Die Kette der Bewahrer der präislamischen Zivilisation des Irans ist nie abgerissen. In der neuen, die präislamische Kultur verklärenden Lesart der iranischen Geschichte stellen sich zwei Elemente als Fremdkörper dar: die tribale Stammesordnung als unheilvolles Relikt nomadisierender Turkstämme und der Islam unter der Trägerschaft der schiitischen Geistlichkeit als Erbe der semitisch-arabischen Invasion. Erst durch Beseitigung dieser Elemente sollte der Weg zur Modernisierung frei werden. Vor dem Hintergrund dieses Diskurses entwickelte sich die Idee des modernen Iranismus bzw. des *iraniyat*.¹²⁴ Unter dem Begriff *iraniyat* wurde besonders während der Pahlawi-Zeit (1921 - 1979) die altiranische Zivilisation wiederbelebt. Dieses identitätsstiftende Auflebenlassen alter Herrlichkeit diente wohl eher der Blockierung als der Beschleunigung unabwendbar gewordener Reformen wie der Errichtung eines postheroischen säkularen Nationalstaates und einer Zivilgesellschaft.

Neben diesen restaurativen Versuchen der Beschwörung einer längst untergegangenen Kultur gab es Denkrichtungen, die für eine friedliche Koexistenz der modernen westlichen Zivilisation mit der traditional-islamischen Kultur eintraten, allerdings mit der Einschränkung, dass diese Art von Brückenschlag unter der Schirmherrschaft der Geistlichkeit stattzufinden habe. Dafür wurden zwei Gründe angeführt. Erstens sei die Kultur des Irans eine religiöse und als solche tief in der Gesellschaft verwurzelt. Das habe überhaupt erst die Geistlichkeit befähigt, modernen Ideen wie individuelle Freiheit, positive Rechtsetzung und Parlamenta-

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd., S. 98.

anismus Widerstand zu leisten. Zweitens waren die tonangebenden Usulis, die sich gegen die Akhbaris durchsetzen konnten, der Auffassung, durch den *ijtehad* der religiösen Führung in deren Funktion als Quelle der Nachahmung könne man die anstehenden Probleme angemessen lösen. Dieser Diskurs über die Interpretationsfreiheit religiöser Quellen wurde von den religiösen Intellektuellen fortgeführt, beispielsweise bei der Frage, ob die sozialistischen Ideen von Ali Schariati in den 1970er Jahren mit dem Islam übereinstimmten.

Im Maschruteh-Diskurs über die Legitimität einer modernen Verfassung zeigte sich, dass diejenigen, die

„die Konstitution nach der Scharia interpretierten und in der Geschichte der islamischen Überlieferung eine Rechtfertigung für die Konstitution suchten, in der Mehrzahl Intellektuelle und Studenten waren, die ihre Ausbildung im Westen absolviert hatten. Sie akzeptierten die politische Führung der Geistlichkeit in der Maschruteh-Bewegung für ihre Ziele“.¹²⁵

Diese Intellektuellen ließen sich bei ihrer Parteinahme für die Geistlichkeit also von dem strategischen Ziel leiten, den Einfluss des Klerus auf die Massen für ihre politischen Zwecke einzusetzen.

Beispielsweise ging Mirza Malkam Khan (1823 - 1908), ein säkular eingestellter Intellektueller, in seiner Beschwörung von Ähnlichkeiten zwischen dem Islam und modernen politischen Theorien so weit, dass er in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Ghanon* („das Gesetz“) schreibt: „Die neuen Gesetze stimmen so weit mit dem Islam überein, dass man sich vorstellen kann, alles ist aus dem Islam abgeleitet.“¹²⁶ Er machte sich keine Illusionen über die Macht und den Einfluss der Geistlichen, deshalb war er skeptisch, was die Entwicklung im Iran betraf. Auf Kritik an seiner Einstellung, die ihn als Anhänger der Geistlichen ausweise, erklärte er: „Ich habe immer gesagt und sage weiterhin, dass Rücksicht auf

¹²⁵ Kadivar. J. (2001), S. 343f.

¹²⁶ Godarzi (2004), S. 26.

die Fanatiker des Landes notwendig ist.“¹²⁷ In Wahrheit betrachtete er also die Religion als Instrument zur Durchsetzung seines Modernisierungsprojekts, wozu er den Einfluss der Geistlichen nutzen wollte.

Die strategisch argumentierenden Intellektuellen der Maschruteh-Bewegung unterschieden sich von den religiösen Intellektuellen darin, dass sie den Schiismus als ein Hindernis auf dem Weg in eine moderne Gesellschaft begriffen. Sie benutzten den Islam als Instrument für die Ebnung der Transformation moderner Ideen in der iranischen Gesellschaft. Auch die religiösen Intellektuellen benutzten den Islam für ihre Zwecke. Sie politisierten ihn und betrachten ihn als Heilmittel und bemühten sich um eine direkt gegen den Westen gerichtete islamische Identität. Tibi meint, dass

„bisher jede Neuinterpretation im Islam oft nichts anderes war als eine nominelle Identifizierung moderner europäischer Ideen mit alten islamischen Begriffen und Institutionen“¹²⁸.

Ajodani schreibt in seinem Buch „Die iranische Maschruteh“ über die Ambivalenz der Intellektuellen zwischen Überzeugung und Zweckbestimmung, dass die laizistischen Intellektuellen, um die Zustimmung der Geistlichen zu erhalten, die gesellschaftliche Relevanz und den Sinn der Modernisierung herunterspielten, weil diese nicht mit dem Islam übereinstimmte und von Begriffen wie Freiheit, Parlament oder Gesetz nur religiöse Bedeutungen übrig bleiben würden. Durch diese Kompromisshaltung wurden emanzipative Errungenschaften aus dem Westen in das schiitische Gehäuse gezwängt. Die praktische Umsetzung ursprünglich moderner Gedanken für eine demokratische Regierungsform unterblieb, die Despotie stand den Reformdiskurs unbeschadet durch. Der schiitische Glaube wurde schließlich als offizielle Religion in der Verfassung der Maschruteh-Bewegung im 1906/1907 festgeschrieben. Es gab kein einziges säkulares, ohne Einfluss-

¹²⁷ Ebd, S. 161.

¹²⁸ Tibi (1991), S. 17.

nahme der Geistlichen zustande gekommenes Gesetz. Zum Beispiel mussten Meinungsfreiheit (Artikel 18), Gründung von Vereinen (Artikel 21) sowie Forschung und Lehre der offiziellen Interpretation des Islams entsprechen.¹²⁹ Schließlich geriet die Maschruteh-Bewegung selbst zwischen alle Fronten: von Seiten der religiösen und politischen Machthaber einerseits, der Kolonialmächte andererseits sowie durch das Missverständnis der Intellektuellen von der Moderne.

„So waren die iranischen Intellektuellen der qajarischen Zeit der Auffassung, dass die fehlende staatliche Gesetzgebung die Ursache für despotische Regierungsformen im Orient sei. Dabei vergaßen sie jedoch, dass sich diese Regierungsform und das Verhalten der orientalischen Gesellschaften, die von anderen Ideen und Wertvorstellungen gespeist waren, entwickelt hatten.“¹³⁰

Die voraussetzungsvolle Komplexität moderner politischer Institutionen wurde von den Intellektuellen nicht verstanden. Nicht das positivistische Faktum eines Parlaments allein war in der Lage, die vormodernen Strukturen des orientalischen Zentralismus zu überwinden. Es mangelte an den kulturellen Bedingungen, d.h. an einem über kollektive Lernprozesse erreichten Wandel der Bewusstseinsstrukturen, die den Übergang zu einem formalen Verständnis von Demokratie, Rechtsstaat, Gleichheit und Freiheit einleiten.

2.5 Von der halbkolonialen zur postkolonialen Gesellschaft. Modernisierung unter der Pahlawidynastie (1921 - 1979)

Der Rückzug der Kolonialmacht Russland aus dem Iran infolge der Oktoberrevolution von 1917 veränderte die halbkoloniale Gesellschaftsform in eine postkoloniale, die eine Nationalstaatsbildung ermöglichte. Die Briten weiteten ihre Inte-

¹²⁹ Encyclopedia Iranika (2004), S. 105.

¹³⁰ Heidari (2003), S. 195.

ressenszone aus, nicht nur wie bereits erwähnt aus geostrategischen, sondern auch aus ökonomischen Gründen, nachdem man 1908 im Südwesten des Irans auf Öl gestoßen war. Der anglo-iranische Vertrag von 1917 sollte es den Briten gestatten, ihre Einflusszone auch auf den Norden des Irans auszudehnen. Seine Umsetzung scheiterte jedoch am Widerstand nationalistischer Kräfte. Towfigh meint dazu:

„Das formale Scheitern des Vertrages, bedingt durch das Aufblühen von Nationalgefühlen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die von Großbritannien anvisierte Politik im Putsch von 1921 inhaltlich durchgesetzt wurde“.¹³¹

Nach dem Rückzug der Russen aus dem Iran versuchten die Briten, ihren Einfluss auf das ganze Land auszudehnen. Deshalb brauchten sie einen Machthaber, der die britischen Pläne im Iran durchzusetzen imstande war. Erforderlich war ferner ein militärischer Apparat und ein Führer, der diesen Apparat für sie lenkte. Diesen Führer fanden sie in Reza Khan, dem Kommandanten einer von russischen Offizieren gegründeten Kosakenbrigade, durch den die militärische Einheit des Landes mit Hilfe der Briten zustande kam.

2.5.1 Der Modernisierungsprozess unter Reza Schah Pahlawi von 1921 bis 1941

Die Maschruteh-Bewegung wurde 1921 nach dem Staatsstreich Reza Khans, nunmehr Generalstaatschef, zerschlagen. Im Dezember 1925 ließ sich Reza Khan, der vom Kosakenführer zum Kriegsminister, Oberbefehlshaber der Streitkräfte und Ministerpräsidenten aufgestiegen war, nachdem er den Sturz der Qajaren-Dynastie systematisch betrieben hatte, als Reza Schah Pahlawi („der Heroische“) mit Unterstützung des schiitischen Klerus zum König krönen. Er regierte bis zum 17. Dezember 1941. Nachdem der Iran nicht zuletzt wegen seiner Ölvorkommen zu einem geostrategischen Standort höchster Relevanz aufgestiegen war,

¹³¹ Towfigh (2000), S. 106.

waren die Verbindungen Reza Schahs zum nationalsozialistischen Deutschland für die Alliierten zu riskant geworden. Sie zwangen ihn 1941 zugunsten seines Sohnes Mohammad Reza zum Rücktritt. Er starb 1944 im Exil in Johannesburg in Südafrika.

Reza Schahs ideales Staatsmodell war die Republik. Die Ausrufung des Königtums zur Republik im Jahre 1924 konfrontierte ihn mit einer starken Gegenbewegung des Klerus. Der Führer der konservativen Opposition, der Geistliche Seyyed Hassan Mudaress, konterte, „dass der Angriff auf das Königtum zugleich einen Angriff auf den Islam bedeutet.“¹³² Interessant ist hieran, dass dem Ministerpräsidenten Reza Khan, der eine Republik anstrebte, das Königtum vom Klerus aufgezwungen wurde und dass er sich durch den starken Widerstand des Klerus genötigt sah, die Ausrufung des Irans zur Republik zurückzunehmen. Von einer autoritären Staatsform versprach sich der Klerus eine reibungslose Durchsetzung der Scharia, während die republikanische Staatsform nach ihrer Auffassung den schiitischen Prinzipien von Welayat und Imamat widersprach.

Während der Regierungszeit Reza Schahs, insbesondere in den Jahren 1925 - 1931, versuchten die westlichen Länder, allen voran England, die Infrastruktur zu modernisieren, um damit den Weg für eine peripheriekapitalistische Produktion, die Investition von Kapital und den Export von Rohstoffen zu ebneten. Zu diesem Programm gehörten die Errichtung der modernen Regierungsarmee, der Ausbau von Fernstraßen und Häfen, der Bau der Transiranischen Eisenbahn und später auch des entsprechenden leistungsfähigen Luftverkehrs. Auch der Bau von Schulen und Krankenhäusern und die Gründung der iranischen Notenbank zählen zu diesem Projekt.¹³³

Bei dem Modernisierungsprozess unter Reza Schah wurde ein Generalangriff gegen Tradition und Religion in Gang gesetzt. Der Angriff erstreckte sich auf alle

¹³² Abrahamian (1983), S. 133 f.

¹³³ Fooladvand, (1998), S. 21.

Bereiche der iranischen Gesellschaft. Religiöse Institutionen waren betroffen (Moscheen, traditionelle Koranschulen usw.), ebenso kam es zu gewalttätigen Übergriffen auf Männer und Frauen, die die traditionelle Kopfbedeckung trugen.¹³⁴

Durch die Säkularisierung des Erziehungswesens wie der Justiz durch nach europäischem Zivilrecht ausgebildete Richter, durch die Errichtung neuer Institutionen wie das Registrierungsbüro und die Kontrolle der religiösen Stiftungen durch den Staat, die bis dahin der Kontrolle der Geistlichkeiten unterlagen, verloren diese ihre sozial-ökonomische wie politische Machtposition.

Abrahamian schreibt, dass die meisten Artikel in den Zeitschriften *Íranshahr*, *Farangestan* und *Ayande* in dieser Zeit einen Zusammenhang zwischen zentralisiertem Staat und nationaler Identität herstellten. Zum Beispiel forderte der erste Artikel in der Zeitschrift *Farangestan* einen revolutionären Diktator, mit dessen Hilfe die Massen sich aus der Gewalt der abergläubischen Geistlichen befreien könnten.

„In a country where 99 percent of the population are under the electoral sway of the reactionary mullas, our only hope is a Mussolini who can break the influence of the traditional authorities and thus create a modern outlook, a modern people, and a modern nation.”¹³⁵

In einem anderen Artikel derselben Nummer argumentiert der Chefredakteur, dass

„although the Iranian press was calling for all types of reforms, the most important reform would be the expulsion of the clergy from public life and the destruction of popular superstitions. Only a dictator, however, can initiate such a regeneration.”¹³⁶

¹³⁴ Ebd., S. 23.

¹³⁵ Abrahamian (1983), S. 124.

¹³⁶ Ebd., S. 124.

Doch so leicht ließen sich die Geistlichen nicht von der politischen Bühne vertreiben: Sie verfügten über ein theoretisches Instrument, das auf Eingriffe in die Politik abzielte. Zunächst

„stimmen die Mullahs der ersten Lösung Reza Schahs zu, das Persische und den Glauben als Symbole der neuen nationalen Einheit zu betonen. Als aber der Schah dem säkularen Nationalismus die Priorität vor dem Schiismus einräumte, gaben die Mullahs ihre konziliante Haltung auf.“¹³⁷

In dieser Situation radikalisierten sich die Geistlichen immer mehr und verlegten sich auf terroristische Aktionen. Zum Beispiel wurde der bekannte Historiker und Intellektuelle Ahmad Kasravi¹³⁸, der den Schiismus kritisiert hatte, 1945 von der religiös-terroristischen Gruppe *Fedaiyan Islam*¹³⁹ ermordet.

Während Reza Schahs Regierungszeit personalisierte sich das politische System immer mehr und die Modernisierungsprojekte wurden durch den Militärapparat durchgeführt. Das Parlament bestand nur noch formell und geriet sukzessive unter den persönlichen Einfluss Reza Schahs. Der englische Botschafter schrieb 1926:

„The Persian Majles cannot be taken seriously. The deputies are not free agents, any more than the elections to the Majles are free. When the Shah wants a measure, it is passed. When he is

¹³⁷ Wahdat-Hagh, (2003), S. 97.

¹³⁸ Ahmad Kasravi (1891 - 1945) zog sich die Feindschaft der schiitischen Geistlichen zu. Seine skeptische Einstellung zum Glauben der Schiiten und seine scharfe Kritik gegen einige schiitische Überzeugungen, die nach seiner Meinung Grund des Zerfalls der Gesellschaft waren, brachte die Geistlichen gegen ihn auf. Das führte schließlich zu seiner Ermordung. Die andere Gruppe, die sich gegen Kasravi richtete, waren die laizistischen Intellektuellen. Diese hatten selbst eine religiöse Vergangenheit und griffen Kasravi nicht aus der Moschee, sondern aus dem Parlament und dem Ministerium heraus an. Sie betrachteten seine Parteinahme für den Islam und die islamische Umma als schädlich und versuchten die Verbreitung seiner Ideen zu unterbinden.

¹³⁹ Die Gruppe *Fedaiyan Islam* („Die Opferbereiten für den Islam“) wurde im 1945 von Sayyed Navab-e Safawi, einem 22jährigen Talabe-Studenten einer religiösen Hochschule, gegründet. Sie kämpfte für die Durchsetzung des Islam in allen Lebensbereichen.

opposed, it is withdrawn. When he is indifferent, a great deal of aimless discussion takes place.”¹⁴⁰

Francis Robinson ist der Meinung, dass die um 1800 einsetzende Säkularisierung als Folge der Begegnung der islamischen Welt mit dem Westen von außen aufgezwungen war. Der Säkularisierungsprozess in den islamischen Ländern habe unter Zwang mit den Mitteln militärischer Expansion stattgefunden. „Sie war nicht die Folge neuer ökonomischer und sozialer Formationen innerhalb dieser Gesellschaften.“¹⁴¹

Der Modernisierungs- und Säkularisierungsprozess im Westen war ursprünglich ein autozentriertes Entwicklungsprojekt, d.h., er entwickelte sich von innen. Auf diese Weise bestand eine Harmonie zwischen den subjektiven und objektiven Bereichen, d.h. zwischen der gesellschaftlichen und kulturellen Modernität. Aber von den an die peripheren Regionen der Welt drängenden Kolonialmächten erhielt das Projekt der Modernisierung eine Außenorientierung, in der es sich den betroffenen Einflusszonen mit Gewalt und ungeachtet der zurückbleibenden kulturellen Überlieferung aufdrängte.

Dies geschah im Iran durch die rücksichtslose, überwältigende und einseitig wissenschaftlich-technisch ausgerichtete, vom Schah persönlich verordnete Reformpolitik von oben. Das politische System verlor zunehmend, schon direkt nach seiner Etablierung, seine normative Grundlage. Schließlich schloss der Schah

„independent newspapers, stripped the deputies of their parliamentary immunity, and, even more important, destroyed the political parties. The Reformers Party was banned once Mudarres and his clerical colleagues lost their parliamentary seats”.¹⁴²

¹⁴⁰ Abrahamian (1983), S. 138.

¹⁴¹ Robinson (1987), S. 264.

¹⁴² Abrahamian (1983), S. 138.

Während der Regierungszeit Reza Schahs wurde das Projekt der Modernisierung und Säkularisierung der gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen mit starker Beschleunigung vom Militärapparat durchgeführt. Die Diskrepanz zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich wuchs.

„Der öffentliche Bereich wurde von einem aus dem Westen stammenden, der private Bereich von einem aus islamischen Quellen stammenden Recht beherrscht.“¹⁴³

Keddi meint, dass der Iran wegen des rapiden Modernisierungsprozesses von oben einer starken Spannung zwischen zwei unterschiedlichen Kulturen ausgesetzt wurde. Die Oberschicht und die neue Mittelschicht setzen sich für die Modernisierung ein, während die Mehrheit der Bevölkerung im Einflussbereich der Geistlichkeit verblieb.¹⁴⁴

Nach Bergers Auffassung wurde die Säkularisierung nur im objektiven Bereich der politischen Strukturen durchgeführt. Mit ihr konnte der subjektive Bereich des überlieferten kulturellen Wissens wegen des starken Einflusses der Geistlichkeit innerhalb der Bevölkerung und der Beharrlichkeit des einfachen Volksglaubens nicht Schritt halten.

Diese Ungleichzeitigkeit zwischen gesellschaftlicher und kultureller Entwicklung kam dadurch zustande, dass die staatlichen Träger des Säkularisierungsprozesses die demokratischen kommunikativen Freiheitsrechte zugunsten einer instrumentellen Rationalisierung vernachlässigten. Die Förderung nicht nur der systemischen Rationalität in den Macht- und Tauschbeziehungen, sondern auch der kommunikativen Rationalität im Bereich der sozialen Integration hätte eine gleichzeitige Entwicklung beider Bereiche im Iran möglich gemacht.

„Wenn man Säkularisierung und Modernisierung als Anpassungsprozess verstanden hätte, wäre dies möglich gewesen.“

¹⁴³ Robinson (1987), S. 259.

¹⁴⁴ Keddie (1981), S.173.

Reza Schah aber begriff unter Modernisierung ‚Westernization‘.¹⁴⁵

Seine Politik beruhte, so Gächter, „auf kultureller Uniformität, politischer Konformität sowie ethnischer Homogenität“.¹⁴⁶

Deshalb stößt das Modernisierungs- und Säkularisierungsprojekt in diesen Ländern auf den Widerstand der traditionellen Sektoren, die von der Religion in hohem Maße durchdrungen sind. Die Modernisierungskräfte fanden in vielen Ländern außerhalb Westeuropas ein patrimoniales System vor, in dem

„das Engagement in der sozio-politischen Ordnung schwach war und wo es geringe autonome Beziehungen zwischen der politischen und der kosmischen Ordnung gab – beide waren meist miteinander verschmolzen“.¹⁴⁷

Obwohl maßgebliche intellektuelle Kreise der iranischen Gesellschaft mit den westlichen Werten Bekanntschaft gemacht hatten, konnten sie sich jedoch aufgrund des absolutistischen Charakters der Regierung und der entschiedenen Unterdrückung von Ansätzen mit demokratischer Institutionalisierung nicht gegen den islamischen Patrimonialismus durchsetzen.¹⁴⁸

Der Iran war während der Schah-Herrschaft von 1926 bis 1941 keine moderne Nation. Effektive Strukturen sind eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für einen modernen Nationalstaat. Während der Herrschaft Reza Schahs wurden verschiedene Stämme mit militärischer Gewalt in den Rahmen des Staates zwangsintegriert.

¹⁴⁵ Gächter (2004), S. 147.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Eisenstadt (1979), S.278.

¹⁴⁸ Nicht zuzustimmen ist Gächters Auffassung, dass „die iranische Gesellschaft, aufgebaut auf diverse ethnische, religiöse sowie linguistische Segmente, gesteuert durch eine auf primordiale Stammesloyalität gestützte Herrschaft sich während der Herrschaft von Reza Schah zwischen 1926 und 1941 in eine moderne Nation transformierte“. Ebd., S. 147.

„Die Idee einer auf staatliche Einheit fixierten Nation entstand historisch im Zusammenhang mit der Entwicklung der westeuropäischen Staatenwelt von den mittelalterlichen Reichen, die riesig, aber schwach waren, hin zu kompakten, relativ kleinen, aber straff organisierten Territorialstaaten. Diese staatliche Entwicklung ist von zentraler Bedeutung für die kapitalistische Entwicklung [...]. Die Idee der Nation im modernen, grundlegend politischen Sinne ist somit nicht zu trennen von der Entwicklung des Kapitalismus.“¹⁴⁹

Der moderne Nationalstaat ist gekennzeichnet durch drei Elemente: „Repräsentative Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Wohlfahrtsstaatlichkeit.“¹⁵⁰

In der damaligen iranischen Gesellschaft existierte jedoch keines davon. Die Einwohner einer modernen Nation sind politisch homogen, und zwar durch die gegenüber der tribalen Identität abstraktere freiwillige Staatsbürgerschaft auf der Basis nationaler Identität und abstrakter Loyalität. Eine solche Staatsbürgerschaft gibt es im Iran bis heute nicht. Die politische Geschichte des Irans lässt sich nur angemessen verstehen, wenn man sich klar macht, dass sich die patrimonialen und absoluten Herrschaftsstrukturen unter wechselnden Bezeichnungen bis in die Gegenwart gehalten haben.¹⁵¹

Reza Schah verstand es, durch sein opportunes Verhalten mehrere Rollen gleichzeitig zu spielen. Einerseits präsentierte er sich den Trägern der konstitutionellen Bewegung als derjenige, den sich diese als Führungskraft vorstellten, und auf der anderen Seite verfolgte er mit dem Militär im Rücken konsequent eigene Interessen.

Beeinflusst von der iranischen Ideologie gab er den Zentralisten zu erkennen, dass er ihre Programmatik gemäß dem kemalistischen Modell der 1920er Jahre im Iran realisieren würde. Konkret bedeutete dies die Durchsetzung einer strikten Trennung von Religion und Staat. „Er stimmt auch der Errichtung eines auf dem

¹⁴⁹ Braun (1995), S. 10.

¹⁵⁰ Ebd., S. 11.

¹⁵¹ Vgl. Baschirie (2002), S. 129.

Iranismus beruhenden zentralisierten Nationalstaates zu, der die militärische Niederschlagung der Stammesordnung und die Persifizierung der fragmentierten Bevölkerung voraussetzt. Damit sollte der Weg zu einer nationalen Entwicklung, d.h. Säkularisierung und Industrialisierung, geschaffen werden.¹⁵²

Nach Ansicht von Abrahamian unterscheidet sich das kemalistische Modell der Türkei von Reza Schahs Modell in einem wichtigen Aspekt:

„Where as Mustafa Kemal conscientiously channeled the enthusiastic backing of the intelligentsia into Republican Party, Reza Shah gradually lost his initial civilian support, and, failing to secure social foundation. For his institutions, ruled without the assistance of an organized political party. Thus whereas Mustafa Kemals authority rested firmly on Turkey's Intelligentsia, Reza Shah's state hovered somewhat precariously, without class foundations, over Iran's society.“¹⁵³

Die Regierungszeit des Reza Pahlawis war ein Despotismus, der unter dem Mantel der Modernisierung und eines restriktiven Nationalismus begann.¹⁵⁴ Reza Schah setzte bei seinen Modernisierungsbestrebungen auf eine Schicht von Intellektuellen, die im westlichen Ausland die administrativen Fertigkeiten für die Erneuerung des ineffektiven Beamtenapparates, das ökonomische Wissen für die marode Wirtschaft und das technische Know-how für die Ausrüstung des Militär- und Polizeiapparates erwerben sollten. Die *kulturellen* Errungenschaften der Moderne, namentlich die demokratischen Partizipationsideale und Grundrechte, fielen dem technokratischen Verständnis von Modernisierung zum Opfer. Reza Schah sandte jedes Jahr 100 Studenten ins Ausland, die nach ihrer Rückkehr in der öffentlichen Verwaltung und in staatlichen Betrieben beschäftigt wurden. Wie Baschirie darlegt, kehrten die Intellektuellen mit unterschiedlichen gesellschaftstheoretischen (liberalen, nationalistischen, sozialistischen) Einstellungen zurück,

¹⁵² Gächter (2004), S. 138.

¹⁵³ Abrahamian (1982), S. 149.

¹⁵⁴ Rezagholi (1998), S. 182.

die sie während des Studiums im Westen kennen gelernt hatten. Ihr neu erworbenes Gesellschaftsverständnis eilte dem faktischen Zustand der iranischen Gesellschaft voraus. Anders als im Westen, wo durch die Aufklärung ein kultureller Lernprozess der Modernisierung voranging, lief der Entwicklungsprozess im Iran seit dem Ende des 19. Jahrhunderts umgekehrt.¹⁵⁵

Weder Reza Schah noch sein Sohn konnten diese Intellektuellen für sich gewinnen. Doch auch letztere konnten sich, wie Gächter feststellt, als autonome Gruppe erst relativ spät etablieren:

„[E]ine Intellektualität in dem modernen Sinn jener Dissidenten, die außerhalb des vorherrschenden Diskurses stehen, entwickelte sich im Iran erst nach dem Staatsstreich gegen die Regierung Mosadegh 1953.“¹⁵⁶

Ab 1930 opponierten einige junge Intellektuelle, die im Ausland studiert hatten und teilweise mit sozialistischem Gedankengut in Berührung gekommen waren, gegen das Schah-Regime. Sie verlangten die Freilassung der politischen Gefangenen im Iran und eine republikanische Verfassung. Nachdem während der Unruhen 53 Menschen verhaftet worden waren, organisierten sich diese Intellektuellen 1941 als kommunistische Tudeh-Partei¹⁵⁷ und kehrten noch aktiver auf die politische Bühne zurück.

2.5.2 Der Modernisierungsprozess unter Mohammad Reza Schah Pahlawi 1941 - 1979

Der postkoloniale Staat formierte sich in den 1950er Jahren, und zwar aufgrund der technokratischen Herausforderung an der halbkolonialen Herrschaftskonstellation. Dabei gab es zwei Gruppierungen, die die Herrschaft und die Staatsführung für sich beanspruchten. Leitidee war dabei einerseits eine Teheran-

¹⁵⁵ Baschirie (1998), S. 135-136. Siehe dazu auch Kazemi (2005), S. 43-54.

¹⁵⁶ Gächter (2004), S. 108.

¹⁵⁷ Siehe dazu Abrahamian (1983), S. 186-198. und Gächter (2004), S. 153.

Zentriertheit der Staatsbürokratische und -ideologie, andererseits die innerstaatliche Vorherrschaft des so genannten Hof-Militär-Komplexes gegenüber der bürokratischen Gruppe. Der Hof-Militär Komplex war seit seiner Gründung 1926 die einzige landesweite Staatsinstitution, die gegen die Dominanz der Teheran-Zentriertheit wandte.

Trotzdem war es nicht leicht für das Schah-Regime, die bürokratische Entwicklung aus dem Weg zu schaffen, da sich während der 1950er Jahre in den entstehenden ökonomischen Staatsapparaten die Konturen einer bürokratischen Entwicklungsoption entwickelten, die die innerstaatliche Dominanz des Hof-Militär-Komplexes aus einer technokratischen Perspektive heraus in Frage stellten. Außerdem gelang es der neuen Generation der technokratischen Bürokratie, die Staatsideologie und Bürokratie in die Sprache der ökonomischen nachholenden Entwicklung zu übertragen.¹⁵⁸

Es ist dem Schah-Regime in den 1960er Jahren gelungen, die bürokratische Entwicklungsoption abzulösen, und zwar durch eine Modernisierungspolitik zugunsten seiner eigenen Herrschaft und deren Konsolidierung als auch durch die Monopolisierung der neuen strategischen Ressourcen. Das Schah-Regime wollte die bürokratische Entwicklungsoption in die patrimoniale Entwicklungsoption umwandeln, deren vier Hauptanliegen Towfigh wie folgt benennt:

- Ein rasches auf Importsubstitution fordristischer Konsumwaren und auf Markt- und Exportorientierung des Agrarsektors beruhendes Wirtschaftswachstum.
- Die Herausbildung eines nur ökonomisch integrierten und staatsalimentierten formellen Sektors. Dieser sollte zum einen der patrimonialen Herr-

¹⁵⁸ Vgl. Towfigh (1999), S. 101-103.

schaft als Legitimationsbasis, zum anderen der ‘hybriden Bourgeoisie’¹⁵⁹ als kaufkräftiger Markt dienen.

- Die Entstehung eines weitgehend in den kleinen Bazarstrukturen aufgegangenen und durch die Geistlichkeit traditionalistisch-quietistisch strukturierten informellen Sektors, der es den massenhaft aus ländlichen Gebieten migrierten Arbeitskräften ermöglicht, sich in ökonomischer und kultureller Abgrenzung zum formellen Sektor im Stadtleben einzurichten.

Die Entstehung der herrschenden Klasse als einer vom Hof vermittelten Symbiose zwischen Militärgenerälen, hochrangigen Staatsbeamten, Hofangehörigen und einer vor ausländischer Konkurrenz geschützten und durch ein relativ ausge dehntes, Ölgelder verteilendes Banken- und Kreditsystem der hochgepäpelten, hybriden Bourgeoisie.¹⁶⁰ Die oben genannten vier Punkte machen den Kern der Modernisierungspolitik des Schah Regimes in den 1960er Jahren aus. Mit dieser ist es – wie bereits dargestellt – dem Schah gelungen, die bürokratische Entwicklungsoption abzulösen. Das politische System scheiterte jedoch kläglich daran, das postkoloniale System zu überwinden und im Iran eine moderne Gesellschaft nach dem Muster westeuropäischer und nordamerikanischer Entwicklungsmodelle zu errichten. Nebenbei organisierten die Geistlichen sich im Rahmen des postkolonialen Staates als strategische Gruppe und versuchten, den Staat zu ihren Gunsten zu erhalten. Im folgenden dritten Kapitel sollen jedoch nicht alle vier Punkte gleichermaßen analysiert werden. Für die vorliegende Arbeit ist vor allem

¹⁵⁹ Diesen Typ von Bourgeoisie gibt es in den Ländern der sog. Dritten Welt, die sich von der nationalen Bourgeoisie in den industriellen Ländern unterscheidet. Die hybride Bourgeoisie ist entweder direkt vom Staat alimentiert oder sie leitet ihre Akkumulationschancen aus der Beziehung zum Staatsapparat ab. Sie verfügt daher über keine eigenständige Grundlage, die ihr etwa die Möglichkeit gäbe, die für die städtische Bourgeoisie typische relative Autonomie dem Staat gegenüber zu entwickeln. Vgl. Kößler (1994), S. 165. Im Iran rückt die hybride Bourgeoisie bei der neuen fordistischen Weltarbeitsteilung sowie bei der patrimonialen Umstrukturierung der Entwicklungsdiktator des Schah-Regimes durch die Umwandlung des Handelsprofits in Industrieprofit in eine privilegierte Stellung.

¹⁶⁰ Towfigh (2000), S. 180.

der dritte Punkt die Strukturmerkmale des postkolonialen Staates bzw. die strategische Gruppe relevant, auf dem das Hauptaugenmerk liegen wird.

3 Das Scheitern der nachholenden Modernisierung und die Entstehung der politisierten islamischen Gruppierungen

3.1 Die Neuorganisation der strategischen Gruppen des Pahlawi-Hofes

Im dritten Teil dieser Arbeit wird der Frage nachgegangen, ob es die Revolution war, die das Schah-Regime und seine Modernisierung 1979 zu Fall brachte, oder ob das Regime selbst versagt hat und die Entstehung der islamischen Revolution mit ihren zahlreichen religiösen Gruppierungen und Intellektuellen die Folge des Scheiterns des politischen Systems war.

Auf diese Frage gibt es zwei divergierende Antworten. Die zahlreichen Anhänger Khomeinis und die islamischen Gruppierungen propagieren jene Sicht, wonach die islamische Revolution originär für den Sturz des Schah-Regimes verantwortlich zeichnete. Gleichzeitig besteht die Auffassung, dass die forcierte Modernisierung durch den Schah aus verschiedenen Gründen scheiterte und es dann Khomeini und seinen Anhängern gelang, die islamische Revolution durchzuführen.¹⁶¹

Bevor direkt auf die nachholende Entwicklung und Modernisierung unter dem Schah-Regime eingegangen wird, soll zunächst die Rolle des Staates, vor allem des Staates als Appropriationsinstanz der strategischen Gruppen in den ausschlaggebenden postkolonialen Gesellschaften wie dem Iran kurz dargestellt werden, da der Staat als Entwicklungsagentur zu betrachten ist.

Der postkoloniale Staat unterscheidet sich funktional von den Industrienationen, da in den meisten postkolonialen Gesellschaften Politik und Ökonomie nicht hinreichend ausdifferenziert sind.

¹⁶¹ Vgl. Katousian, (1981), S. 31-52, auch Towfigh (1999), S. 98-121.

Entsprechend ist es in nichtkapitalistischen Gesellschaften nicht notwendig, dass der Staat als „neutrale“ Instanz dafür sorgt, dass sich der gesellschaftliche gegenüber dem individuellen, privaten Charakter der Arbeit bzw. ihrer Produkte durchsetzen kann. Es gibt keine strukturellen Erfordernisse für eine Trennung von Gesellschaft und Staat, von privat und öffentlich, von Staat und Religion. In den postkolonialen Staaten ist der Primat der Politik bei der Kontrolle der Gesellschaft entscheidend.

Die strukturelle Verschränkung hat wesentliche Auswirkungen nicht nur für die Funktionsweise des Staates und seiner Apparate, sondern auch für die Form sozialer Differenzierung, für die Meinungs- und Willensbildung sowie für die Gestaltung und Verteilung von Appropriationschancen.¹⁶² Der Staat in den postkolonialen Gesellschaften steht nicht im Dienste des Allgemeinwohls, sondern wird von den Amtsinhabern zur persönlichen Bereicherung genutzt. Politik, Verwaltung und Regierung sind hier keine „öffentliche Angelegenheit“, keine *res publica*, sondern *res privata*, die von strategischen Gruppen instrumentalisiert wird. Die Eliten übernehmen die wichtigen Posten in Regierung und Verwaltung und schalten in ihnen nach persönlicher und gruppenspezifischer Interessenlage.¹⁶³

Strategische Gruppen bestehen

„aus Personen, die durch gemeinsame Interessen an der Erhaltung oder Erweiterung ihrer Aneignungs-Chancen verbunden sind. Diese Appropriationschancen beziehen sich nicht ausschließlich auf materielle Güter, sondern können auch Macht, Prestige, Wissen oder religiöse Ziele beinhalten. Das gemeinsame Interesse diktiert das strategische Handeln, das sich darauf richtet, langfristig ein Programm zur Erhaltung oder Verbesserung der Appropriationschancen zu verfolgen“.¹⁶⁴

¹⁶² Vgl. Köbler (1994), S. 155- 172

¹⁶³ Vgl. Köbler/Schiel (1997), S. 17.

¹⁶⁴ Evers/Schiel (1988), S. 10.

Strategische Gruppen, die systematisch unterhalb der Öffentlichkeitsschwelle wirken, bilden sich überwiegend in den Ländern der sog. Dritten Welt, weil dort aus strukturellen Gründen ungleiche Appropriationschancen bestehen, die sich durch neue Technologien, weltwirtschaftliche Veränderungen, die Einführung neuer theologischer und religiöser Legitimationsmuster u.a. eröffnen.

In solchen Ländern konstituiert sich der Staat als Handlungsrahmen des strategischen Handelns elitärer Gruppen.

Im Zuge der halbkolonialen und postkolonialen Weltmarktintegration ist im Iran eine moderne Gesellschaft entstanden, die jedoch strukturell von der kapitalistischen Gesellschaft des Westens abweicht. Als untrennbarer Bestandteil der Gesellschaftsformation der Moderne war der Iran gezwungen, sich zu entwickeln bzw. das Gesellschafts- und Entwicklungsmodell der kapitalistischen Gesellschaften des Westens zu imitieren. Diese Entwicklung ist bestimmt durch die Außenabhängigkeit vom gestaffelten organisierten kapitalistischen Weltmarkt. Dabei ist zu bemerken, dass sowohl eine vollständige Enteignung des Staates als auch die Herausbildung einer in sich integrierten kapitalistischen Ökonomie, die sich der außer-ökonomischen Gewalt entzieht bzw. aus der Politik entziehen kann, in postkolonialen Staaten nicht möglich ist. Das charakteristische Merkmal der industriekapitalistischen Gesellschaften, die Trennung von Politik und Ökonomie, Staat und Gesellschaft, kann sich in postkolonialen Gesellschaften nicht voll entwickeln.¹⁶⁵

Aufgrund dieser unvollständigen Ausbildung des kapitalistischen Sektors ist seine Reproduktion wesentlich von der staatlichen Anordnung jenes Arbeitskraftpotentials abhängig, das sich noch innerhalb der vorkapitalistischen Verhältnisse reproduzieren kann. In dieser sich ständig reproduzierenden Grundstruktur konstituiert sich der Staat als Handlungsrahmen strategisch handelnde Gruppen, obgleich mit der Nationalstaatsbildung ein Prozess der Rationalisierung und

¹⁶⁵ Vgl. Towfigh (1999), S. 100.

Entpersönlichung des Staatsapparates einhergeht. In den postkolonialen Gesellschaften ist der Nationalstaat wenig rational und in keinster Weise entpersönlicht, was den Widerspruch innerhalb des Nationalstaats ausmacht. Bei dieser Widersprüchlichkeit geht es nicht um eine Übergangserscheinung, die zudem in einer evolutionären Rangordnung erklärt werden kann.¹⁶⁶ Sie weist vielmehr auf einen Formwiderspruch hin, „in dem der Staat einerseits, die Interessen der strategischen Gruppen Rechnung tragend, zur Reproduktion jener Grundstruktur beiträgt, in der die subordinierte Position der postkolonialen Gesellschaft in der Gesellschaftsformation der Moderne begründet ist. Andererseits repräsentiert er als Nationalstaat das ‘Allgemeininteresse‘ einer von ihm, auf der Grundlage einer ‘erfundener Tradition‘, geschaffenen Nation in dem auf Konkurrenz beruhenden Staatensystem.“¹⁶⁷

Die unterworfenen bzw. die subordinierte Position der ehemals kolonialen, dann postkolonialen Gesellschaften brachten unterschiedliche Reaktionen auf die Dominanzbeziehungen hervor; die meisten griffen zur identitäts- und legitimitäts-sichernden Strategie der *erfundener Tradition*¹⁶⁸. Diese vergangenheitsorientierte Absicherung gegen krisenerzeugende Risiken der Moderne war und ist kein alternatives Modell zur postkolonialen Gesellschaft, sondern eine paradoxe Erzeugung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Sie reproduziert und rechtfertigt die postkolonialen Strukturen der Gesellschaft, d. h. es

„wurde der vorgegebene Rahmen nie effektiv durchbrochen, was sinnbildlich an der funktionalen und institutionellen Konti-

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Towfigh (1999), S. 100.

¹⁶⁸ Die Funktion der erfundenen Tradition ist es, eine Kontinuität, eine überzeitliche Verbindung herzustellen zu etwas, was zum großen Teil unecht oder künstlich ist. Es sind Antworten auf Fragen aus gegenwärtigen Situationen, die mit alten Situationen erklärt werden. Der Kontrast zwischen den Konstanten und den Veränderungen in der modernen Welt und die Versuche, zumindest Teile des sozialen Lebens als beständig und unveränderlich zeigen, macht die erfundene Tradition so interessant für Historiker in den letzten zweihundert Jahren. Vgl. Eric Hobsbawm u. a (2004), S. 2.

nuität einer so zentralen Institution wie des kolonialen und postkolonialen Staates abzulesen ist“.¹⁶⁹

Der postkoloniale Staat weist zwar moderne administrative und ökonomische Strukturen auf, wird aber durch eine vormoderne despotische Herrschaft, die traditionell legitimiert wird, regiert.¹⁷⁰ Die institutionelle Modernisierung wird einseitig zum Nachteil der kulturellen Modernisierung mit ihren rechtsstaatlichen, demokratischen und menschenrechtlichen Implikationen betrieben. Personenbezogene Amtsautorität in Verbindung mit der erfundenen Kontinuität einer quasi zeitenthobenen Vergangenheit verhindert die Umstellung der politischen Herrschaft auf eine kulturell und weltanschaulich neutrale Grundlage. Sie setzt dem Reflexionsdruck moderner Lebensformen den exklusiven Charakter der jeweiligen Machtverhältnisse entgegen, der, wenn erforderlich, mit politischer Gewalt durchgesetzt werden darf. Das war im Iran während des großpersisch legitimierten Schah-Regimes nicht anders als danach unter der hierokratischen Herrschaft des schiitischen Klerus. Khomeini und seine Anhänger ließen nach dem Sturz des Schah-Regimes die postkolonialen Herrschaftsstrukturen, mit denen sich der Schah an der Macht gehalten hatte, unangetastet. Das bedeutet, dass die islamische Revolution unter Modernisierungsaspekten nur einen Elitenwechsel darstellt. Tibi bezeichnet folglich die islamischen Gesellschaften, die aus diesem postkolonialen Identitätsfindungsprozess hervorgegangen sind, als „nominelle Nationalstaaten“, weil ihnen das historische Substrat eines Nationalstaates als

¹⁶⁹ Köbler (1998), S 137.

¹⁷⁰ Im Iran wurde die Erfindung von Tradition während der Zeit des letzten Schahs als Legitimationsstrategie eingesetzt, um zu zeigen, dass die iranische Gesellschaft unter kolonialen Bedingungen nicht gebrochen worden war. Bei der 2500-Jahr-Feier zum Bestehen des großpersischen Reiches im Jahr 1978 versuchte der Schah, sein Regime durch eine erfundene Kontinuität zu legitimieren, und in der Gegenwart legitimiert sich das fundamentalistische Mullah-Regime im Iran durch die islamische Tradition. Die erfundene Tradition kann das Regime legitimieren, aber die Umwälzungen der iranischen Gesellschaft seit ihrer Einbeziehung in den kapitalistischen Weltmarkt nicht verändern bzw. umkehren. Trotz der Erfindung von Tradition gibt es weder traditionelle noch postmoderne Gesellschaften. Es gibt nur die sich verändernde moderne Gesellschaft (Vgl. Köbler.1994, S. 132).

demokratisch organisiertes Gemeinwesen (Volkssouveränität und citizenship¹⁷¹) völlig fehlt.¹⁷²

Angesichts des Versagens der bestehenden „nominellen“ Nationalstaaten bei der Bewältigung der anstehenden Entwicklungsaufgaben kann die Krise des säkularen Nationalstaats in den nicht-westlichen Teilen der Welt als eine Entwicklungskrise bezeichnet werden. Diese Krise verleiht dem Fundamentalismus als Ausdruck einer „Revolte gegen den Westen und folglich auch gegen die am Nationalstaat orientierten modernen Formen von Demokratie Auftrieb.“¹⁷³ Entwicklungstheoretisch betrachtet lässt sich feststellen, dass „sich Herrschaft und Gesellschaft in den nachkolonialen Staaten in einer blockierten Übergangsphase von vorkapitalistischer Tradition in die kapitalistische Moderne befinden.“¹⁷⁴

Auf diesem theoretischen Hintergrund kann das Scheitern der Entwicklungsdiktatur des Schah-Regimes mit seinem Vorhaben, das fordistische Gesellschafts- und Entwicklungsmodell der industriekapitalistischen Staaten nachzuholen, dem im Kern traditional-patrimonial oder despotisch gebliebenen politischen System angelastet werden. Darauf basierend lässt sich ferner die islamische Revolution als eine traditionalistisch fundamentalistische Reaktion auf die gebrochene, übereilte und oktroyierte Modernisierungspolitik des Schah-Regimes interpretieren.¹⁷⁵ Hieran wird deutlich, dass der traditionelle Kern des politischen Systems die Umwandlung der Übergangsgesellschaft in autonome Teilbereiche nicht bewirken konnte, die man von den nationsstaatlichen Institutionen erwartet hatte. Die traditionellen Gesellschaftsverhältnisse bestehen weiter.¹⁷⁶

¹⁷¹ Citizen/Citoyen ist ein politischer Bürger eines Staates unabhängig von seiner Abstammung.

¹⁷² Tibi (1991), S. 1.

¹⁷³ Tibi (1995), S. 43.

¹⁷⁴ Towfigh (2000), S. 363.

¹⁷⁵ Vgl. Ebd. S. 363.

¹⁷⁶ Vgl. Ebd. S. 363.

3.2 Das Verhältnis zwischen dem patrimonialen Staat und der Geistlichkeit

Dezentrale Strukturen bedrohen die Machtposition der schiitischen Geistlichkeit. Unter den bestehenden Institutionen macht sie nach den Stammesstrukturen die älteste Institution aus. Im Vergleich zu den anderen Institutionen hatte sie eine innere Stabilität, die sie in die Lage versetzte, die mit der modernen Staatsbildung einhergehenden Gefahren ohne Beeinträchtigung zu überstehen. Ihre Zentralisierungsneigung innerhalb der dezentralen Strukturveränderungen erlaubte dem Klerus ein flexibles Handeln, das seinen Bestand unter den Voraussetzungen epochaler Formveränderungen aller gesellschaftlichen Organisationen sicherte.¹⁷⁷ Das Verhältnis zwischen Staat und Geistlichkeit war nicht immer harmonisch und mit deutlicher Grenzziehung, schließlich befanden sich beide Seiten in einem Konkurrenzverhältnis um Macht und Einfluss.

Das Verhältnis der Geistlichkeit zum Staat wurde bis zum Tod von Ayatollah Boroujerdi (1962), dem *marja-e taghlid* („Quelle der Nachahmung“) mit konservativ-quietistischer Einstellung, eindeutig bestimmt. Diese Position beinhaltete jedoch nicht einen Verzicht auf Mitbestimmung in der Politik, sondern eine zurückhaltende Strategie, die sich in der Regel auf die Kommunikationskanäle zwischen den Eliten beschränkte. Das Regime machte der Geistlichkeit in mehreren Punkten Zugeständnisse, etwa in der islamischen Belehrung und Stärkung der religiösen Autonomie sowie in der Rationalisierung und Modernisierung der religiösen Institutionen.¹⁷⁸

Ayatollah Boroujerdi als *marja-e taghlid* konnte seit dem Ende der 1930er Jahre bis zu seinem Tod jeden Versuch der Politisierung der Geistlichkeit erfolgreich verhindern, besonders in der unruhigen Zeit der Übergangsperiode zur postkolonialen Staatsform (1941-1953). Trotzdem unterstützte er den Staatsstreich gegen

¹⁷⁷ Vgl. Towfigh (2000), S. 208.

¹⁷⁸ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 141.

Mossadegh (1953). Aus diesem Grund und weil eine Politisierung der Geistlichkeit unterblieb, wurde die Geistlichkeit von Seiten des Hofes während der 1950er Jahre großzügig belohnt. Die Beziehungen zwischen der Politik und der Geistlichkeit hatten sich im Vergleich zu den 1930er Jahren unter dem Reza Schah-Regime zu Gunsten der Geistlichkeit verschoben.¹⁷⁹ Nach 1960 hat sich das Verhältnis zwischen Staat und Klerus dramatisch verändert und zwar aus zwei Gründen:

- Entstehung des islamischen Fundamentalismus unter der Führung Khomeinis¹⁸⁰, der die quietistische Position der 1960er Jahre aufgrund ihrer Entpolitisierung scharf kritisierte und den politischen Islam forderte.
- Die patrimoniale Umwandlung des alten Verhältnisses durch das Schah-Regime.

Der Schah schwächte die Grundlagen der konstitutionellen Monarchie, weil er von den in der Verfassung von 1906/1907 garantierten Grundlagen abwich. Er personalisierte wie sein Vater die Politik. In einem Bericht, der vom Informationsbüro des amerikanischen Außenministeriums herausgegeben wurde, liest man zur Machtfülle des Schahs Folgendes:

„Der Schah ist nicht nur der König. In Wirklichkeit ist er der Premierminister und Oberbefehlshaber der Streitkräfte. Alle wichtigen politischen Entscheidungen im Hinblick auf die staatlichen Angelegenheiten trifft er selbst. Die Gesetze, bevor sie in Kraft treten, genehmigt er zuvor selbst. Keine Bestimmung im Bereich der staatlichen Verwaltung des Irans kommt ohne seine Zustimmung zustande. Die Angelegenheiten des Geheimdienstes liegen direkt in seiner Hand. [...] Der Schah ist davon über-

¹⁷⁹ Vgl. Towfigh (2000), S. 210f.

¹⁸⁰ Khomeini wurde 1902 in einer religiösen Familie in Khomein geboren. Nach seiner Geburt wurde sein Vater durch lokale Machthaber ermordet. Seine Erziehung war durch seine Mutter geprägt. Er ging zum Studium der islamischen Theologie nach Qom. 1962, nach dem Tod von Ayatollah Broujerdi, wurde er aufgrund seiner politischen Aktivitäten zu einem bekannten Geistlichen seiner Zeit. Daher wurde er ins Exil gezwungen. In dem Buch „Velayat-e Faqih“, das er 1971 schrieb, legte er seine Ideen über die Staatsform, in der die Foqaha die Führung des Staates in der Hand haben sollten, nieder.

zeugt, dass seine persönliche Regierung der einzige Weg zur Beherrschung des Irans ist.¹⁸¹

Khomeinis Kritik an dem vorherrschenden Quietismus bedeutete sowohl eine Herausforderung an den Staat als auch an die Geistlichkeit. Damit spitzte sich die Lage zwischen Staat und Klerus zu. Aus diesem Grund lässt sich die Periode von 1961 bis 1979 als Prozess einer fortschreitenden Zerreißprobe zwischen der patrimonialen Umwandlung des Schah-Regimes und der Geistlichkeit verstehen.¹⁸²

Am 3. Juni 1963 führte Khomeini gegen den Schah persönlich bei einer öffentlichen Aussprache in Qom eine scharfe rhetorische Attacke. Im Juni 1963 fand eine große Anti-Schah-Demonstration mit der „Nationalen Front“, den Bazaris und einem neuen Akteur auf der politischen Bühne, dem Geistlichen Khomeini, statt, bei der unter anderem einige „*talabeh*“ (Studenten eines religiösen Institutes) getötet wurden. Die Folge dieser Demonstration war die abermalige Verhaftung einiger Mitglieder der „Nationalen Front“.

Khomeini wurde verhaftet, ging dann in die Türkei und danach in den Irak ins Exil.¹⁸³ Nach der Verhaftung Khomeinis fanden am nächsten Tag in den verschiedenen Städten wie Teheran, Maschhad, Qom, Isfahan und Schiraz Demonstrationen statt. Die Unruhen dauerten mehrere Tage und wurden von Seiten des Regimes massiv unterdrückt.¹⁸⁴ Darauf folgte die Mobilisierung und Radikalisierung des religiösen Lagers gegen das Schah-Regime bis zur islamischen Revolution 1979.

Nachdem sich das Verhältnis zwischen Geistlichkeit und Regierung verschlechtert hatte, war es nicht allein die Geistlichkeit, die den Staat wie in den 1950er Jahren bedrohen konnte, sondern umgekehrt nahm die patrimoniale Herrschaft im Rahmen ihrer Umwandlungspolitik die Initiative in die Hand. So ver-

¹⁸¹ Milani (2003), S. 224.

¹⁸² Vgl. Towfigh (2000), S. 210.

¹⁸³ Siehe dazu die Übersetzung aus dem Persischen „Roots of Revolution“ von Keddie (1997), S. 240-243.

¹⁸⁴ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 143.

suchte der Schah zum Beispiel nach dem Tod Borujerdis, die Position des *marja-e taqlid* aus dem Land zu verbannen und zwar in den Irak. Deshalb schrieb er an den Großayatollah Hakim im Irak und erkannte ihn somit als den Nachfolger Borujerdis an. Sein Versuch scheiterte bzw. blieb ohne Erfolg, weil weder Hakim im Irak noch der zuständige Ayatollah im Iran darauf eingingen.

Die Kontrolle des Klerus war ein zentrales Anliegen des Schahs. Aus geistesgeschichtlichen Gründen, die mit dem *taqlid* zusammenhängen, waren die Bazaris traditionell religiös, d.h. loyal zum Klerus. Aus diesem Grund schloss die Kontrolle der Geistlichkeit auch die Kontrolle der Bazaris ein. Im Aufstand von 1963 zeigte sich die Explosivkraft eines fundamentalistischen Bündnisses zwischen den politischen Geistlichkeiten und den Netzwerken der kleinen Bazarhändler und Bazarhandwerker. Während des Widerstandes im Jahr 1963 erklärten die Gruppierungen der Bazaris Khomeini zu ihrer politischen Führung und bildeten die organisatorischen Stützen des Fundamentalismus um Khomeini. Die Einbindung der quietistischen Geistlichkeit war im Hinblick auf die Kontrolle der nicht-klerikalen modernen islamischen Gruppierungen von großer Bedeutung. Die Zunahme dieser Gruppierungen hängt mit dem Zersetzungsprozess der Bazarstrukturen ab. In den 1960er Jahren erweiterte sich der formelle Sektor explosionsartig, dadurch erhielten die Kinder der traditionellen Mittelschichten die Möglichkeit, sich aus den Bazarverhältnissen zu lösen. Es bildete sich der Typus einer modernen Mittelschicht mit einer islamischen Sozialisation. Daraus entstand ein breites Spektrum von islamischen Intellektuellen, die einen modernen, nichtklerikalen Islam vertraten und sich durch Kritik an der quietistisch-konservativen Position der "halbamtlichen" Geistlichkeit auswiesen.¹⁸⁵

Wenn man das Verhältnis zwischen dem patrimonialen Staat und der Geistlichkeit nach 3. Juni 1963 genauer studiert, sieht man drei unterschiedliche Lager:

- Der Hof wollte den Klerus ohne Zugeständnisse kontrollieren. Er kündigte die

¹⁸⁵ Vgl. Towfigh (2000), S. 212.

patrimoniale Integration der Hierokratie auf.

- Der Fundamentalismus griff innerhalb der Geistlichkeit zugunsten Khomeinis immer mehr um sich.
- Die entpolitisierte Hierokratie war nach der militärischen Zerschlagung des fundamentalistischen Aufstandes 1963 nicht mehr in der Lage, den entpolitisierten Islam weiter zu führen, mit anderen Worten, die Hierokratie war nicht fähig, eine Sensibilität für die zunehmende Unzufriedenheit im Bazar und Klerus aufzubringen.

Trotz der Zerschlagung des fundamentalistischen Aufstands durch die patrimonialen Entwicklungsdiktatoren im Jahr 1963 und die Abschiebung Khomeinis ins Exil wurde die Lage des Hofes noch unsicherer als früher, weil die patrimoniale Umwandlung der bürokratischen Entwicklungsoption nicht tief genug in die iranische Gesellschaft eingriff. Es gab wie bereits erwähnt keine Trennung zwischen Politik und Ökonomie, die den entscheidenden Unterschied zwischen den Industrienationen und den postkolonialen Gesellschaften ausmacht.

Die iranische Gesellschaft war nach der Umwandlung und Modernisierung immer noch kein Nationalstaat, sondern ein postkolonialer Staat. Die Appropriationsinstanz der strategischen Gruppe um den Schah diktierte das Geschehen. Dadurch wurde es dem Hof ermöglicht, zuerst die strategischen Ressourcen zu besetzen, um danach eine bestimmende Rolle bei der politischen und ökonomischen Herrschaftsbildung zu spielen.

Die dominierende Stellung des Hofes im Bereich der Ökonomie zeigte sich im Jahr 1958 bei der Gründung der „Pahlawi Stiftung“. Asadollah Alam (1919 - 1978) wurde mit der Verwaltung dieser Stiftung beauftragt. Nachdem Alam Premierminister geworden war, wurde die Verwaltung Scharif-Emamie übergeben. Dieser war als Generaldirektor der Stiftung der beste Kenner der wirtschaftlichen Szene. Er war auch der Vorsitzende des Ingenieurvereins der Industrie- und Han-

delskammer und des Senats. Er war insofern ein Gewinn für die Stiftung und machte sie zum wichtigsten Wirtschaftsimperium des Landes. Die Pahlawi-Stiftung stand außerhalb jeglicher Aufsicht oder Kontrolle und war nicht verpflichtet, Steuern zu zahlen.

Dieses Wirtschaftsimperium stellte einen wichtigen Teil des Gesamtvermögens des Schah-Regimes dar. Es diente nicht der Kontrolle der wirtschaftlichen Elite, sondern der politischen Kontrolle: Durch die Bereitstellung besserer Positionen in der Monarchie konnte so politische Loyalität erkaufte werden.¹⁸⁶

Die Einheit von Staat und Ökonomie hatte wesentliche Folgen nicht nur für die Funktionsweise des Staates und seiner Organe, sondern auch für die Gestaltung und Verteilung von Appropriationschancen. So war das Schah-Regime trotz der Modernisierung und Reformpolitik ein korruptes Regime. Die Korruption wurde dadurch ermöglicht, dass der Schah und die strategische Gruppe sich des Staatsapparates als Appropriationsinstanz bedienten und so den direkten Zugang zu den staatlichen Ressourcen erhielten. Aus diesem Grund war der Primat der Politik für die strategische Gruppe des Schahs von entscheidender Bedeutung, weil sie so ihre politischen und ökonomischen Ziele verfolgen konnte.

Im Hinblick auf die Restriktivität des Schah-Regimes spricht Homa Katozian von einer „Theorie und Praxis des Erdöldespotismus“. Die Ölrevenue waren und sind „eine kollektive ökonomische Rente, die von außerhalb der politischen, ökonomischen Sphäre (d.h. aus dem Ölsektor) kam, um innerhalb des städtischen Sektors verbraucht zu werden.“¹⁸⁷

Durch das politische Monopol des Schah-Regimes wurden die Öleinkünfte jedoch nicht in die Produktion investiert, um die Einkünfte in die Ökonomie zurückfließen zu lassen, sondern gingen ausschließlich an den Staat. Dieser verteilte sie unter die staatliche Klientel. Diese Zuteilung blieb nicht auf den wachsenden

¹⁸⁶ Vgl. Towfigh (2000), S. 195.

¹⁸⁷ Katozian (1981), S. 49.

militärisch-bürokratischen Komplex beschränkt, sondern schloss andere Segmente der städtischen Bevölkerung mit ein.¹⁸⁸ Homa Katozian stellt dazu die These auf, dass das Schah-Regime durch die Zuteilung der Ölrevenue seine despotische Herrschaft auf die gesamte iranische Gesellschaft ausdehnen wollte.¹⁸⁹

Tatsächlich aber trennten die Öleinnahme die Bevölkerung vom Staat, denn der Staat nahm keineswegs die Rolle eines Mittlers zwischen Regierung und Volk ein.

Die Ungleichzeitigkeit zwischen ökonomisch-gesellschaftlicher Entwicklung und politischer Entwicklung hatte vor allem zur Folge, dass sich zwar der sozio-ökonomische Bereich modernisierte, moderne Mittelklasse und Industriearbeiterschaft wuchs, sich aber die politische Kultur nicht in Richtung Parteien-, Presse- und Meinungsfreiheit entwickelte, sondern despotisch und antidemokratisch blieb.

Mit der Unterdrückung der Opposition durch den Staat veränderte sich allmählich deren Qualität:

„Der Widerstand wurde getragen vor allem von den Tausenden Studenten, die in den westlichen Ländern studiert hatten. Viele von ihnen vereinigten sich mit den linksorientierten Gruppierungen. In dieser Zeit kombinierten sie ihre linken oder Dritte-Welt-Ideen mit einer neuen Interpretation des Islams.“¹⁹⁰

Die Unterdrückung der Opposition wurde von zwei Entwicklungen unterstützt: Einerseits durch die Radikalisierung des Klerus und die Subsumierung des Staates unter den schiitischen *feqh*, andererseits durch die Entstehung der religiösen Intellektuellen, die den Islam als Mittel im Kampf gegen einheimische Despotie und Imperialismus politisierten und ideologisierten und deren Ideen auf anti-westlichen Konzepten beruhten.

¹⁸⁸ Vgl. Ebd., S. 48f.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Keddie, (1997), S. 272.

Dieser Ausschluss der Bevölkerung von der Meinungs- und Willensbildung stürzte den Staat in ein Legitimationsdefizit. Der Riss zwischen den herrschenden Gruppen und den modernen gesellschaftlichen Mächten vertiefte sich. Vor allem die traditionell enge Beziehung, die in der Vergangenheit zwischen den politischen Institutionen und den gesellschaftlich-traditionellen Mächten, insbesondere den religiösen Führern und den Bazaris, bestanden hatte, wurde schon zu Beginn der oktroyierten Reformen zerstört.¹⁹¹

Im Zuge der Modernisierung der iranischen Gesellschaft und der Anwendung der modernen Ideen im Bereich des Erziehungswesens und der Jurisprudenz durch Mohammad Reza Schah verloren die Geistlichen ihren politischen und gesellschaftlichen Einfluss. Der iranische Nationalismus verurteilte die Religion zur Bedeutungslosigkeit.¹⁹² Die ökonomische Basis der Bazaris wurde geschwächt, weil sich der Staat auf die Förderung der großen und modernen Handelsgesellschaften konzentrierte. Die finanzielle Abhängigkeit der Geistlichen von den Bazaris führte zu einem stärkeren Bündnis zwischen beiden gegen den Schah.¹⁹³

Zusammengefasst hatte die Modernisierungspolitik der absoluten Herrschaft des Schahs zwei Folgen, die in der islamischen Revolution eine wichtige Rolle spielten:

„Eine war die Schwächung der traditionellen und vorkapitalistischen Klassen. Die zweite war die Entstehung einer Massengesellschaft durch die Boden- und Wirtschaftsreform, Ausdehnung der Urbanisierung, Emigration usw.“¹⁹⁴

Die Geistlichen und die Bazaris konzentrierten sich nun mehr auf die Massen, vor allem auf die Kleinbauern, die durch die Boden-Wirtschaftsreform ihre Existenzgrundlage verloren hatten und zur Stadtflucht gezwungen waren.

¹⁹¹ Vgl. Abrahamian (1983), S. 427.

¹⁹² Vgl. Baschirie (2001), S. 72f.

¹⁹³ Vgl. Keddie (1997), S. 273.

¹⁹⁴ Baschirie (2003), S. 77.

Der Streit mit der Geistlichkeit bezog sich nicht auf die zukünftige Entwicklung des Landes, sondern auf die Kontrolle der Geistlichkeit im Rahmen seiner diktatorischen Herrschaft. Trotz der Rückbesinnung auf die große persische zivilisatorischen Leistungen und der Orientierung am großpersischen Reich konnte der Verlust an Glaubwürdigkeit und schließlich der Zusammenbruch des Regimes nicht vermieden werden.

Der Schah versuchte, ein aktuelles Entwicklungsprojekt durch eine erfundene Tradition zu legitimieren, aber die tiefe Krise des Herrschaftssystems wurde gerade durch die Berufung auf eine längst verblasste Größe offenkundig. Die große Zivilisation der Achämeniden vor 2500 Jahren sollte der technisch-bürokratischen Modernisierung des Landes auf ähnliche Weise eine identitätsstiftende Legitimität verschaffen wie dies danach das „islamische Republik“ genannte Regime durch Berufung auf den „authentischen Ursprung“ des schiitischen Islams unternahm.¹⁹⁵

Das mythische Fortleben der großen Zivilisation der Achämeniden im Pahlawi-Regime war nichts anderes als eine erfundene Tradition.

„The term invention tradition is used in a broad, but precise sense. It includes both traditions actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in less easily are able manner within a brief and dateable period – a matter of a few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity.“¹⁹⁶

In der Tatsache, dass der Schah es für nötig erachtete, die Schaffung einer „*modernen*“ Gesellschaft und natürlich auch seine eigene Machtposition in ihr mit einem „*archaischen*“ Großreich zu rechtfertigen, liegt der Mangel an Legitimität und Glaubwürdigkeit offen zu Tage.

¹⁹⁵ Vgl. Köbller (1994), S. 132 auch Towfigh (2000), S. 271f.

¹⁹⁶ Hobsbawm/Ranger (2004), S. 1.

Die Expansion des kapitalistischen Weltsystems hat neue Gesellschaften bzw. Gesellschaftssektoren geschaffen und die alten traditionellen von Grund auf geändert bzw. umgebildet. Die „*erfundene Tradition*“, mit der man versuchte, die „heile Welt“ und Identität im Angesicht dieser Infragestellung überkommener Lebensweisen und Weltbilder zu retten, ist nichts anderes als der Versuch, sich über die faktischen Symptome der Verunsicherung mittels einer Illusion hinwegzutäuschen. Die Idee des „*authentischen Ursprungs*“ ist keine verlässliche Quelle für das Festhalten an Überliefertem, gleichgültig auf welche Tradition man sein Augenmerk richtet, auf die entwickelten oder die unterentwickelten Gesellschaften. „*Erfundene Traditionen*“ werden selektiv aus dem alten Bestand der Kultur rekonstruiert.¹⁹⁷

Die soziale Konstruktion „*authentischer Ursprünge*“ ist demnach eine Folge der Umwälzung und der Modernisierung. Was das Schah-Regime zu Fall brachte, war seine diktatorische Herrschaft. Der islamischen Republik widerfuhr das gleiche Schicksal. Während der Pahlawi-Zeit instrumentalisierten sowohl das Schah-Regime als auch die religiösen Intellektuellen die „erfundene Tradition“ strategisch – der Schah zur politischen Legitimierung, die Intellektuellen zur Beglaubigung ihrer dogmatischen Positionen. Wie bedeutsam die Strategie der „erfundenen Tradition“ für die Argumentation der religiösen Intellektuellen war, wird im vierten Kapitel ausführlich diskutiert werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das Scheitern der Modernisierungspolitik des Schahs auf der einen Seite, die ideologische Mobilisierung der Bevölkerung durch die religiösen Intellektuellen auf der anderen Seite lockten den unpolitischen quietistischen Klerus aus seiner chiliastischen Reserve und ebneten ihm den Weg für eine diametral neue Interpretation des Prinzips des „Wartens“. Khomeini war der richtige Mann zur richtigen Stunde, um die politische Macht

¹⁹⁷ Vgl. Kößler/Schiel (1996), S. 111.

nach Grundsätzen zu übernehmen, welche die Jahrhunderte alte schiitische Tradition der politischen Passivität auf den Kopf stellte.

Hierzu war das politische Versagen des Schah-Regimes eine notwendige und die ideologische Rückendeckung durch die religiösen Intellektuellen eine hinreichende Bedingung.

3.3 Die Umwandlung der schiitischen Hierokratie in einen theokratischen Fundamentalismus

Für die iranische Gesellschaft ist der Fundamentalismus das bestimmende politische Charakteristikum seit der islamischen Revolution von 1979. Der islamische Fundamentalismus wurde von der internationalen Öffentlichkeit vor allem mit der islamischen Revolution unter Führung von Ayatollah Khomeini verbunden.¹⁹⁸ Die Khomeinische Variante des Fundamentalismus soll im Folgenden näher betrachtet werden, weil sie den Wandel von der Hierokratie zur Theokratie, der sich im Iran vollzog, besser verstehen hilft.

Riesebrodt ordnet den Fundamentalismus nach dem von Max Weber bekannten Schema des Weltverhältnisses ein: Weltbejahung und Weltablehnung, Weltbeherrschung und Weltanpassung sowie Weltflucht. Den Fundamentalismus charakterisiert er als eine weltablehnende Haltung.¹⁹⁹ Diese weltablehnende Grundeinstellung ergibt sich aus der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustand von Seiten der Religion. Daraus wiederum können entweder Weltbeherrschung oder Weltflucht resultieren.²⁰⁰

Letztere ist Riesebrodt zufolge das zentrale Charakteristikum jedes Fundamentalismus, der dessen Rückzug aus der Welt in eine ideale Gemeinschaft oder Gesellschaft erklärt. Dieser Einschätzung Riesebrodts ist in Bezug auf den Schiismus nur bedingt zuzustimmen. Die islamische Revolution unter Khomeini hat

¹⁹⁸ Vgl. Tibi (2000), S. 117.

¹⁹⁹ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 20.

²⁰⁰ Vgl. ebd., S. 21.

vorgeführt, wie ein Jahrhunderte alter weltflüchtiger Quietismus in einen gewalttätigen Weltbeherrschungsdrang umschlagen kann. Die Propagandisten der fundamentalistischen Weltbeherrschung folgen der inneren Logik des Kampfes gegen die Kolonisierung durch die Moderne, wenn sie glauben, die heile Welt ihrer gerechten Gesellschaft mit Zwang einrichten zu müssen.

Dieser Fundamentalismus der Weltbeherrschung erscheint entweder reformistisch oder revolutionär. Der reformistische Ansatz akzeptiert die Verfassung und die politischen Institutionen und Organisationen. Er bemüht sich, seine politischen Ziele durch öffentlichen Protest zu erreichen oder wenigstens zum Teil durchzusetzen. Der revolutionäre Fundamentalismus hingegen möchte seine Forderungen durch die gesellschaftliche Umwandlung erzielen. Er sieht die bestehende politische Herrschaft als illegitim an und strebt selbst nach dem Besitz der politischen Macht.²⁰¹ Insofern lässt sich die islamische Revolution im Iran von 1979 als Fundamentalismus der Weltbeherrschung darstellen. Khomeini kritisierte in seinem Buch „Die Herrschaft des Rechtsgelehrten“ („*velayat-e faqih*“) zuerst die hierokratische Institution der schiitischen Geistlichkeit aufgrund ihres Entpolitisierungskurses. Konsequenterweise übernahm er mit dem Klerus die politische Macht und stürzte das Schah-Regime. Bereits in seinem Buch hatte er einen ersten Entwurf der islamischen Republik auf der Basis der islamischen Ideen formuliert.

In der iranischen Geschichte lassen sich demgemäß drei Übergangsphasen vom Patrimonialismus zur Demokratie feststellen, die allesamt scheiterten:

Erstens die konstitutionelle Bewegung, die darauf abzielte, die absolute Macht des Schahs zu beschränken. Als aber im Jahr 1921 Reza Schah mit Hilfe der Engländer durch einen Putsch an die Macht kam, erhielt die Despotie neues Leben.

²⁰¹ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 21f.

Zweitens von Beginn des Mohamad-Reza-Schah-Regimes bis zum Putsch von 1953 gegen die „Nationale Bewegung“, die mit dem Sturz der Mossadegh-Regierung endete.²⁰²

Drittens die islamische Revolution von 1979, die mit restaurativen Mitteln das islamische patriarchalische System gegen die Moderne in Stellung brachte.

Die Repolitisierung der Geistlichkeit unter Khomeini war eine Form des schiitischen Fundamentalismus. Der islamische Fundamentalismus ist eine mit religiösem Totalitäts- und Exklusivitätsanspruch auftretende Gegenbewegung gegen die Moderne. Mithin ist der Fundamentalismus ein Produkt der Moderne. Er soll im Folgenden unter dem Aspekt der Repolitisierung der Geistlichkeiten näher betrachtet werden.

Zu Beginn der 1960er Jahre, insbesondere nach dem Tod des unpolitischen Ayatollah Broujerdi (1962), gelang es den Fundamentalisten, in der Gesellschaft und bei den Bazaris Fuß zu fassen. Als Reaktion auf die Modernisierungspolitik des Schah-Regimes bildeten sich folgende fünf Strömungen nativistischer Art mit mehr oder weniger starkem fundamentalistischem Einschlag heraus:

- die Laien-Traditionalisten als nativistische Einstellung im Verständnis etwa von Jalal Al-e Ahmad;
- die Reformer religiöser Institutionen im Verständnis etwa von Mehdi Bazargan;
- der radikal-sozialrevolutionäre Islam im Verständnis Ali Schariatis;
- der theokratische Islam im Verständnis Khomeinis;

²⁰² Am 19. März 2000 gab die US-amerikanische Außenministerin Madeleine Albright erstmals die amerikanische Beteiligung am iranischen Staatsstreich zu, der 1953 den iranischen Präsidenten Mohammad Mossadegh entmachtete hatte. Einen Monat später veröffentlichte die *New York Times* ein Dokument, das die offizielle Sicht der CIA wiedergibt und die zentrale Rolle Washingtons und Londons bei diesem Putsch aufdeckt; siehe dazu *Le Monde diplomatique*, Nr. 6269 vom 13.10.2000, Seite 21, Dokumentation 361 von Mark Gasiorowski.

- die militant-terroristische Bewegung der Volksmodjahedin und der Fadaiyan-e Islam.²⁰³

Der Fundamentalismus im schiitischen Iran weist Ansätze einer Reinterpretation der religiösen Traditionen auf, mit denen unterschiedliche gesellschaftliche Gruppierungen auf die sozialen, kulturellen und politischen Veränderungsprozesse reagierten. Dabei handelt es sich keineswegs um eine Volksbewegung, sondern um *religiöse Intellektuelle*, gebildete Laien und Geistliche, die eine Antwort auf die Probleme der Gegenwart suchten, während die Masse der Bevölkerung weitgehend gläubig oder traditionalistisch war.²⁰⁴ Den Ausgangspunkt für die unterschiedlichen Ansätze zu einer Reaktion bzw. zu einer Reinterpretation der religiösen Traditionen bilden die „Weiße Revolution“ Mohammad-Reza Pahlawis (ab 1963)²⁰⁵ und die zu ihrer Durchführung angewandten Mittel. In Opposition zum westlichen Modernisierungsmodell bzw. zur Entwicklungspolitik des Schah-Regimes versuchten jüngere Generationen von Geistlichen und Studenten, die religiöse Tradition zu reinterpretieren und zu politisieren.²⁰⁶ Repolitisierung der Religion bedeutet, dass der islamische Fundamentalismus sowohl gegen das Schah-Regime als auch gegen den Klerus eingesetzt wird. Sie hatte somit zwei Stoßrichtungen: gegen das Schah-Regime und gegen das quietistische Politikverständnis

²⁰³ Vgl. Ebd. 148-152

²⁰⁴ Ebd., S. 147.

²⁰⁵ In dieser Zeit verkündete der Schah einige Reformen mit dem Schlagwort „Weiße Revolution“, die die Landreform, Verstaatlichung oder Nationalisierung der Gewässer, der Wälder und die Privatisierung staatlicher Betriebe, Gewinnbeteiligung der Arbeiterschaft und die Alphabetisierungs-Korps beinhaltete, und die vor allem gegen die Geistlichen gerichtet war. Er schaffte den islamischen Kalender zugunsten des iranischen Solarkalenders ab und gewährte im Iran lebenden amerikanischen Bürgern juristische Immunität. Trotz des Widerstands der Geistlichen ließ er den 2500. Jahrestag des Persischen Reiches 1971 in Persepolis feiern. „Die Proklamation der Weißen Revolution durch den Schah veranlasste die traditionalistischen Lager der quietistischen Geistlichkeit sich gegen die Landreform und das Frauenwahlrecht zu wenden“ (Riesebrodt (1990), S. 142).

²⁰⁶ Ebd., S. 147.

der Rechtsgelehrten. Gegen letzteres richtete sich eine sozialrevolutionäre, theokratische und nativistische Reinterpretation des Islam.

Das quietistisch-traditionalistische Lager stellt die traditionalistische Anpassung an den vorherrschenden Modernisierungsdiskurs dar. Die Massenbasis dieses Lagers macht den informellen Sektor aus, der im Laufe der gesellschaftlichen Auflösung zu Khomeini überlief. Es findet in dem Bund zwischen Bazaris und Geistlichkeit die passende Vergesellschaftungsform.

Obschon dieses Lager ein Ergebnis und zugleich eine Bedingung der patrimonialen Herrschaftsform war, verurteilt es die politische, soziale und kulturelle Modernisierung als Teufelswerk. Es entstand eine Gemeinschaft, die sich völlig von der modernisierten Gesellschaft distanzierte, mit der sie sich in einem Zustand der Waffenruhe befand, bis der verborgene zwölfte Imam zurückkommen und seinen Staat errichten würde.²⁰⁷ Deswegen lehnten sie jede Einmischung der Religion in die Politik und die politischen Ambitionen der Geistlichen entschieden ab. Diese Gruppe änderte ihre Haltung nach der Revolution diametral.

Den ersten nativistischen und anti-modernen intellektuellen Diskurs eröffnete Jalal Al-e Ahmad mit seinem Buch „Verwestlichung“ (*gharbzadegi*) (1962). Dieses Buch entfaltete eine beträchtliche Breitenwirkung und ließ den antimodernistischen Nativismus zu einer breiten Strömung anschwellen. Ali Schariati transformierte die gesellschaftspolitischen Ideen des Buches später in eine radikal-islamische Denkweise.

Jalal Al-e Ahmad kämpfte gegen die „Verwestlichung“, ein Begriff, der durch ihn zu einem gängigen Schlagwort wurde, das die identitätsstiftende Rückbesinnung auf die eigene Kultur, d.h. die islamische Tradition, betont. Deshalb versuchte er zwischen Intellektuellen und Geistlichen zu vermitteln und betonte, dass es eine Zusammenarbeit gegen den Westen und die Despotie des Schahs geben müsse. Aus diesem Grund warf er den säkularen Intellektuellen und den Geistli-

²⁰⁷ Vgl. Towfigh (2000), S. 346.

chen, die in seinen Augen konservativ und unpolitisch geworden waren, Passivität vor.

Die zweite religiöse Reformbewegung fand zu Beginn der 1960er Jahre statt.

Sie befasste sich eher mit den religiösen Institutionen. Ihre Mitglieder bestanden überwiegend aus Geistlichen, aber auch aus intellektuellen Laien. Die von ihnen vorgebrachten neuen Ideen fanden am Anfang innerhalb der Bevölkerung jedoch kaum Resonanz, wohl aber unter Theologiestudenten, Predigern und Geistlichen. Mehdi Bazargan, Talaghani und Beheshti²⁰⁸ waren die wichtigsten Persönlichkeiten dieser Bewegung.

Diese Reformbewegung hatte vier Ziele:

- Sie wandte sich gegen den unpolitischen Quietismus der Geistlichen und verfolgte explizit eine Repolitisierung des Klerus.
- Sie plädierte für die Reorganisation der hierokratischen Führung durch Institutionalisierung eines Rates von mehreren höchsten Geistlichen mit entsprechenden Kompetenzen.
- Die Finanzierung der Geistlichkeit sollte zentralisiert und rationalisiert werden, um deren Unabhängigkeit von der traditionalistisch-quietistischen Gesinnung der Massen zu sichern.
- Das intellektuelle Niveau der religiösen Ausbildung sollte angehoben und so für Studenten attraktiv gemacht werden.

Insgesamt setzte diese Bewegung eher auf die Reorganisation der religiösen Institutionen als auf gesellschaftliche Reformen oder Veränderungen, übte aber keine konkrete Kritik an der Modernisierungspolitik.²⁰⁹

Zu den *religiösen Sozialrevolutionären*: Ali Schariati ist die Symbolfigur der religiösen Sozialrevolutionäre der Schiiten. Er hat diese Strömung politisiert, ideo-

²⁰⁸ Ayatollah Mahmood Taleghani und Ayatollah Seyed Mohammad Beheshti waren beide Geistliche.

²⁰⁹ Vgl. Riesebrodt (1990), S 148-149.

logisiert und versuchte, die traditionellen islamischen Konzepte als protestreligiös darzustellen.²¹⁰ Schariati kritisierte den Quietismus der geistlichen Führer und erhob einen Führungsanspruch der modernen gebildeten schiitischen Laienintellektuellen, die im Gegensatz zu den Geistlichen nicht einen korrupten safavidischen, sondern einen alavidischen Islam verträten.²¹¹

Für Schariati war der safavidische Schiismus, d.h. die Konzeption des Schiismus als Staatsreligion, einerseits geprägt von verknöcherten Machtstrukturen der Monarchie und Hierokratie, andererseits von blinder Gefolgschaft, abergläubischen Praktiken und Passivität der traditionalistischen Massen. Safavidischer und pahlawischer Schiismus seien identisch.²¹² Schariati führte den Begriff „islamischer Protestantismus“ ein, um den „offiziellen“ Islam aus der Hand der weltlichen Herrschaft und der mit ihr verbundenen Geistlichkeit zu befreien und als Erlösungsideologie der bedürftigen Jugend anzubieten. Trotz der Unterschiede zwischen den Ideen von Ali Schariati und den fundamentalistischen Gedanken von Khomeini kam ein

„Bündnis zwischen sozialrevolutionärem (*utopisch-kreativen*) und Fundamentalisten (*mythisch-lateralistischen*) Schiismus in den späten 1970er Jahren zustande“.²¹³

Zu den *theokratischen Fundamentalisten*: Die Überwältigung der traditionellen Kultur durch die bürokratischen Modernisierungsprozesse der 1960er und 1970er Jahre war ein Grund für die Wandlung der schiitischen Hierokratie zur Theokratie. Dieser Modernisierungsprozess zerstörte die traditionelle Einkommensquelle der Geistlichkeit (*waqf*-Ländereien und Stiftungen). Dadurch verlor der Klerus

²¹⁰ Vgl. Naficy (1993), S. 151.

²¹¹ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 149.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd., S. 151.

seine Unabhängigkeit und geriet in finanzielle Abhängigkeit vom traditionalistisch-strukturierten sozialen Milieu der Bazaris und Migranten.²¹⁴

Der bürokratische Staat konkurrierte mit den Interessen der schiitischen Hierokratie. Der zweite Aspekt bei der Umwandlung der schiitischen Hierokratie zur Theokratie ist die Rolle der islamischen Herrschaft bzw. der „Herrschaft der Rechtsgelehrten“ (*velayat-e faqih*), die von Khomeini selbst formuliert wurde.

Nach Towfigh interpretierte Khomeini in seinem Buch „Herrschaft des Rechtsgelehrten“ zwei zentrale Prinzipien der Usuli-Jurisprudenz gänzlich neu, die die Grundlage für die hierokratische Institutionalisierung der schiitischen Geistlichkeit ausmachten: das Prinzip des „Wartens“ (*entezar*) und das des Stellvertreterrechtes der Rechtsgelehrten.²¹⁵

Das Prinzip des „Wartens“ (*entezar*) leitet sich vom schiitischen Glauben ab, dass jede Form weltlicher Herrschaft nach der Entrückung des zwölften Imams als usurpatorisch und damit als illegitim zu betrachten sei. Somit befindet sich die schiitische Gemeinde in einen Zustand des Waffenstillstands mit dem Staat oder der politischen Herrschaft und wartet auf die Rückkehr des verborgenen Imams.

Für Khomeini ist die Zeit des *entezar* nicht passive Zeit, sondern eine aktive, in der immer versucht werden muss, die islamische Scharia in der Gesellschaft durchzuführen, und zwar ungeachtet des Zeitpunktes der Rückkehr des verborgenen Imams.²¹⁶

Das Prinzip des „Stellvertreterrechtes der Rechtsgelehrten“ hat Khomeini neu interpretiert, indem er die Stellvertretung des zwölften Imams in der Zeit der Entrückung vom religiösen Bereich auf die politische Herrschaft ausdehnt. Khomeini lehnte es ab, entsprechend den Prinzipien der Usulis das Stellvertreterrecht nur auf den religiösen Bereich zu reduzieren. Er gründete seine neue Interpretation auf die Unterschiede zwischen *velayat*, Herrschaft und Imamats. Damit stellte er

²¹⁴ Vgl. Towfigh (2000), S. 326.

²¹⁵ Vgl. Towfigh (1999), S. 113, und siehe dazu Khomeini, Ruhollah (1981), S. 48-51.

²¹⁶ Towfigh, S. 114.

die herkömmliche hierokratische Lesart in Frage, dass diese eine selbstverständliche Einheit bildeten.²¹⁷

Die Abwendung der säkularen und nicht-säkularen Intelligenzija von dem modernistischen Schah-Regime zu Khomeini hat zum Erfolg der islamischen Revolution entscheidend beigetragen. Die modernen Mittelschichten bzw. die säkulare Intelligenzija, die sich während der 1970er Jahre in einer Identitätskrise befanden, sah Khomeini als einen nationalistischen Führer an, der der Nation die verloren gegangene Identität wiederbeleben könne.²¹⁸

Zum *militant-terroristischen Islam*: Die Gruppe Fadaiyan-e Eslam wurde 1945 von Nawab Safavi gegründet. Ihr Ziel war die Gründung eines islamischen Staates. Diese terroristische Gruppe war von der ägyptischen Gruppe Ekhvan-ol muslimin (arabisch: Ikhwan al-muslimin, „Muslimbruderschaft“) beeinflusst. Diese verübte Attentate auf Politiker und Intellektuelle, schloss sich in den 1960er Jahren Khomeini an und unterstützte ihn vor und nach der islamischen Revolution. Heute gelten die Fadaiyan-e Eslam als „Heyat-e Motalefe-e Eslami“, die sich im islamischen Staat engagieren. Sie spielen eine wichtige Rolle in der gegenwärtigen Politik des Irans.

Der Ursprung der Volksmujahedin geht auf die Gruppe Nehzat-e Azadi („Freiheitsbewegung“) zurück. Sie spielten als eine sozialradikale islamische Organisation im Guerillakampf gegen das Schah-Regime eine wichtige Rolle. Sie lehnten die Gottlosigkeit von Marx ab, nahmen aber seine politische Analyse bezüglich des Feudalismus, Kapitalismus und Imperialismus an.²¹⁹ Sie versuchten eine Adaption marxistischen Gedankenguts an die islamische Geschichte, lasen den Islam kämpferisch und vermischten die schiitische mit der marxistischen Terminologie, wobei sie stark von Schariati beeinflusst waren.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Towfigh (2000), S. 327.

²¹⁹ Vgl. Wahdat-Hagh (2003), S. 147.

Im Grunde genommen ist das zentrale Problem in den islamischen Ländern wie im Iran die Beseitigung oder Überwindung der Unterentwicklung. „Dafür haben die Verfechter des politischen Islams keine Lösung. Ihr Denken erschöpft sich im defensiv-kulturellen Re-Agieren auf die Folgen der rapiden sozialen Wandel und liefert keine Strategie zur Bewältigung der Probleme, die für die Muslime aus der Moderne entstanden sind.“²²⁰

Die religiösen Intellektuellen analysierten in ihren Werken weder die konkrete gesellschaftliche Struktur des Irans, d.h. die postkoloniale Gesellschaft, die in diesem Kapitel dargestellt wurde, noch das historisch überlieferte Problem der schiitischen Prägung der Gesellschaft, d.h. die Verquickung von Religion und Politik, die Gegenstand des zweiten Kapitels der vorliegenden Arbeit war. Stattdessen machten sie das Problem zur Lösung: Ihre theoretische Position war die Einheit von Politik, Ökonomie und Kultur. Damit haben sie die patriarchale islamische Gesellschaftsideologie nicht nur nicht kritisch beleuchtet, sondern ihr direkt affirmativ Vorschub geleistet.

Diesen Zusammenhang wird das vierte Kapitel über die theoretische Arbeit der religiösen Intellektuellen ausführlich behandeln.

²²⁰ Tibi (1992), S. 53.

4 Vor der Revolution: Die „erfundene Tradition“²²¹ und die politisierte Religion bei Jalal Al-e Ahmad, Ali Schariati und Mehdi Bazargan

4.1 Jalal al-e Ahmad als Nativist (1923-1969)

Al-e Ahmad wurde in einer religiösen und traditionell eingestellten Familie im Norden des Iran geboren. Im Jahr 1943 schloss er sich aus Enttäuschung über den Einfluss von Tradition und Religion der kommunistischen Partei (Tudeh-Partei) an. Nach der Absolvierung der Hochschule im Jahr 1946 schrieb er sich, um an seiner Promotion im Bereich Literatur arbeiten zu können, an der Universität Teheran ein, brach aber sein Studium ab. Im Jahr 1952 arbeitete er mit Khalil Maleki zusammen und gründete eine unabhängige Partei, deren Name „Die dritte Kraft“ einen offensichtlichen Bezug zur sog. Dritten Welt herstellte und in deren Verlautbarungen ihre islamische Tendenz deutlich wurde.

1966 kam er in Kontakt mit Ali Schariati, lernte dessen Ideen kennen und wandte sich nach einiger Zeit wieder Religion und Tradition zu, was auch durch seine Publikation „*Khasi dar meighat*“, eine Erzählung über seine Reise nach Mekka, deutlich wurde. Dieser ideologischen und religiösen Ausrichtung blieb er bis zu seinem Tod im Jahr 1969 treu. Bekannt ist er vor allem als Schriftsteller. Mit seinen Publikationen *gharbzadegi* („Verwestlichung“) und *dar khedmat va khianate roshanfekran* („Dienst und Verrat der Intellektuellen“) kritisierte er die Politik aus der Position des Schriftstellers, wobei er den Diskurs über Modernisierung aufgriff und den Intellektuellen im Iran eine tragende Rolle bei der Entwicklung der Gesellschaft zuwies. Mit seiner Kritik an der Verwestlichung und

²²¹ Der Begriff „erfundene Tradition als Modell für die Gegenwart“ erscheint im vorliegenden Zusammenhang passender als der von Kandil verwendete Terminus „Wiederentdeckung als Modell für die Gegenwart“.

der Forderung nach Rückbesinnung auf die eigene kulturelle Identität sicherte er sich im Diskurs der Intellektuellen eine einflussreiche Position.²²²

4.1.1 Die Entstehungsbedingungen des Nativismus

Zu Beginn der 1940er Jahre erfuhren die religiösen Organisationen durch zwei parallel verlaufende Säkularisierungstendenzen eine empfindliche Schwächung. Die Modernisierungsbestrebungen des ersten Pahlawi-Schahs einerseits, die Verbreitung der marxistischen Ideologie unter den säkular eingestellten Intellektuellen und Jugendlichen andererseits drohten die Machtstellung der Geistlichkeit zu unterminieren.

Seit den 1950er Jahren wurden religiöse Intellektuelle aktiv, die eigentlich keine geistliche Vergangenheit hatten. Die Bemühungen dieser Gruppe richteten sich auf die friedliche Koexistenz zwischen der Moderne und der traditionell-islamischen Kultur. Mit den Anstrengungen dieser Gruppe war ein neuer Diskurs vorgezeichnet²²³, der schließlich die islamische Identität vieler Jugendlicher förderte und eine starke islamische Strömung begründete.

Diese Gruppe war in drei Bereichen tätig: gegen die Despotie im Innern, gegen die Verbreitung von Ideologien wie Marxismus und gegen die traditionellen Geistlichen²²⁴, deren konservative und unpolitische Einstellung heftig kritisiert wurde. Die antimodernistischen Tendenzen, die Rückbesinnung auf die eigene Vergangenheit und die eigenen Werte sowie die revolutionären Bewegungen waren bei ihnen eindeutig.

„Ein Merkmal der neuesten islamischen Politik war die ideologische Instrumentalisierung des Islam. Im Gegensatz zu den islamischen Gelehrten, den Ulama, die sich als Bewahrer der theologischen, juristischen oder mystischen Lehren verstanden, hatten islamische Intellektuelle den Islam zu einer vielgestalti-

²²² Sieh dazu Broujerdi (1999), S. 108 ff.; Keddi (1981), S. 109 f.

²²³ Vgl. Jahanbakhsh (2003), S. 62 f.

²²⁴ Ebd. S. 70.

gen Ideologie im engeren Sinne ausformuliert. Als Ideologie konkurrierte der Islam nicht mehr mit anderen Religionen, insbesondere mit dem Christentum oder dem Judentum, sondern mit einer säkularen Weltanschauung.²²⁵

Die ideologischen Strömungen im Iran waren mehr oder weniger von den dominierenden westlichen Ideen und Theorien beeinflusst. Sie versuchten, den modernen philosophischen und politischen Gedanken und Ideen, wie Marxismus, Sozialismus, Imperialismus und Nationalismus, das für sie Passende zu entnehmen und anhand dieser Gedanken und Ideen den schiitischen Islam neu zu definieren. Im Rahmen dieser eklektizistischen Optionen entstand ein soziales und politisches Projekt des Islams. Diese Gruppe der Erneuerer verlieh ihren antimodernistischen und antiimperialistischen Bestrebungen eine handlungsfähige Organisation und legte den Grundstein für eine politische Theologie.

Die Reaktion der religiösen Intellektuellen Irans gegen das Schah-Regime lässt sich nicht einheitlich behandeln, da unterschiedliche Strömungen innerhalb dieser Fraktion existierten. Trotz Divergenzen sind sich die religiösen Intellektuellen in einem Punkt einig: in der Errichtung eines sakralen Herrschaftssystems, das ihre islamische kulturelle Identität von anderen abgrenzt. Die Schaffung eines „islamischen Staates“ und dessen kulturelle Abgrenzung von der westlichen Kultur war ein gemeinsames Anliegen von Fundamentalisten, Nativisten und Quietisten, die schließlich im Jahr 1979 unter der Führung von Ayatollah Khomeini realisiert wurde.²²⁶

Trotzdem war die Mobilisierung der iranischen Bevölkerung gegen das Regime nicht nur die Arbeit von Fundamentalisten, sondern, wie erwähnt, auch die Leistung der so genannten islamischen Modernisten und Nativisten. Wenn man die Reaktion der religiösen Intellektuellen von 1960 bis 1978 genauer verstehen

²²⁵ Schulze (1994), S. 277.

²²⁶ Vgl. Kandil (1981), S. 11 f.

will, sollte man einige Ideen betrachten, die dem Nativismus entsprachen, der seit Langem in den Ländern der sog. Dritten Welt existierte.

Die Entstehungsbedingungen dieser Bewegung finden sich in der Krisensituation der jeweiligen Gesellschaft, und zwar politisch, ökonomisch oder kulturell. Aus dieser Krisensituation formieren sich nativistische Bewegungen, die typischerweise rückwärts gerichtet sind. Trotz der Vergangenheitsorientierung und traditionalistischen Züge strebten sie „letztlich doch eine Veränderung des Status quo an“.²²⁷ Das wichtigste Ziel ihrer Anhänger besteht in der Bewältigung des ökonomischen und sozialen Wandlungsprozesses, der mit dem „Anspruch auf traditionelle Legitimität gerechtfertigt wird“.²²⁸ Nach Kandil ist die nativistische Bewegung eine ideologische Rebellion gegen den Staat; aber sie ist keine Revolution im Sinne von „vorwärtsgerichteten Veränderungen“ in der Gesellschaft. Weil die Grundlage der nativistischen Bewegung nicht säkular ist, sondern sakral, lässt sich nicht daraus ableiten, dass Nativismus mit Nationalismus gleichzusetzen ist. Denn der Nationalismus bzw. Nationalstaat ist eine Begleiterscheinung des Säkularisierungsprozesses.²²⁹ Nativismus ist aber eine Reaktion auf den westlichen Einfluss und den damit einhergehenden Säkularisierungsprozessen im Iran. Nationalismus differenziert sich in diesem Zusammenhang in einen westlichen und in einen der sog. Dritten Welt und bezieht sich auf die Wiedergeburt oder postkoloniale Wiedererlangung der Fähigkeit, autonome Entscheidungen über das Land zu treffen, ohne jegliche Säkularisierung, die in westlichen Ländern existierte.

Fuad Kandils Definition lautet:

„Beim Nativismus handelt es sich um den Wiederbelebungsaspekt bzw. die Bestrebung nach Wiederherstellung alter Traditi-

²²⁷ Ebd., S. 17.

²²⁸ Ebd., S. 17.

²²⁹ Vgl. ebd., S. 18 f.

onen, die für die jeweilige Gesellschaft als identitätsrelevant gelten.“²³⁰

Wenn man die gesamten Ideen und Schriften von Al-e Ahmad und die Entstehungsbedingungen des Nativismus vergleicht, lassen sich seine sämtlichen Ideen als nativistisch kategorisieren.

4.1.2 Verwestlichung

Die Verwestlichungskritik Al-e Ahmads zielte auf die von den westlichen Kolonialisten eingeführte Maschinisierung der iranischen Gesellschaft und ihrer Kultur.

Ale-e Ahmad betrachtete die Verwestlichung als „Krankheit“, die aus dem Ausland eingeschleppt worden sei.²³¹ Diese Verwestlichung habe nicht nur die politisch-ökonomische Unabhängigkeit, sondern auch die kulturelle Stabilität der iranischen Gesellschaft zerstört. Der Hauptgrund liege darin, dass

„wir unsere kulturellen und historischen Eigenschaften (oder spezifischen Merkmale) gegenüber den Angriffen der Technologie nicht bewahren konnten, sondern diese assimiliert wurden. Wir konnten diesem Monstrum der modernen Zeit nicht standhalten.“²³²

Nach Al-e Ahmads Meinung bedeutet Verwestlichung ein asymmetrisches Verhältnis: auf der einen Seite die warenproduzierenden Länder des Westens, auf der anderen die verwestlichten warenkonsumierenden Einwohner der iranischen Gesellschaft. Aber die Importe bezieht Al-e Ahmad nicht nur auf materielle Produkte, sondern sie schließen auch z. B. Musik und Glaubensprinzipien ein. Nach Al-e Ahmads Meinung konsumieren die Iraner so lange, bis sie verwestlicht sind:

„Die Verwestlichung ist insofern eine Besonderheit unserer historischen Zeit, als wir noch nicht industrialisiert sind und das Wissen und die Technologie der Moderne noch nicht besitzen. Die Verwestlichung ist insofern eine Besonderheit

²³⁰ Kandil (1981), S. 20.

²³¹ Vgl. Al-e Ahmad (1963), S. 21 f.

²³² Ebd. S. 28.

unserer historischen Zeit, als wir unter dem Zwang des Marktes, der Wirtschaft und der Erdölströme verpflichtet sind, die Maschinen zu kaufen und benutzen.“²³³

Allmählich verwarf diese Gruppe unter dem Eindruck des „Romantizismus und Utopismus“ den ideologischen Diskurs, der sich für ein außenorientiertes Entwicklungsmodell aussprach. Auf diese Weise wurden sie Anhänger der Dependenztheorie. Diese Entwicklungstheorie, die schon vorher von lateinamerikanischen Intellektuellen entwickelt worden war, sah die Ursache der Unterentwicklung außerhalb der nationalen Grenzen, und zwar in der Ausplünderung und Ausbeutung der industrie-kapitalistischen Zentren oder Metropolen.²³⁴

Zur Lösung dieser Probleme postulierte Al-e Ahmad gegenüber dem kulturell-kolonialistischen Angriff des Westens die Rückbesinnung auf die eigenen Werte und Normen, die in der islamisch-schiitischen Tradition zu finden seien. Kritisch betrachtet ist die nativistische Lesart der Dependenztheorie nicht eigentlich eine bloße Rückbesinnung auf die eigene Kultur oder Religion, sondern ein alternatives Entwicklungsmodell. Dieses entlehnen die Nativisten dem Islam, formulieren es aber unter dem Einfluss der Dependenztheorie. Die Dependenztheorie hat mehrere Dimensionen, die nicht auf ein Phänomen reduziert werden können. Dependenz sollte nicht eindimensional als eine Abhängigkeitsbeziehung, sondern als historisches Produkt des Internationalisierungsprozesses der vielschichtigen Beziehungen und Strukturen zwischen zentralen und peripheren Gesellschaften gesehen werden, z. B. die wirtschaftliche, politische und sozio- kulturelle Dependenz.

„Wirtschaftliche Dependenz besteht, a) solange eine Gesellschaft nicht die Möglichkeit wahrnimmt bzw. nicht wahrnehmen kann, über ihre Produktionsmittel und Produktivkräfte autonom zu verfügen und sich durch Aneignung der Technologie

²³³ Ebd., S. 35.

²³⁴ Hjarian (2001), S. 201.

der industrialisierten Gesellschaften in einer eigenständigen Entwicklung zu konsolidieren. b) Politisch [...], solange eine Gesellschaft nicht den Zwang der oligarchischen Abhängigkeit überwindet und sich dem Demokratisierungsprozess und der sozialen Mobilität nicht öffnen kann, und c) sozio-kulturell [...], solange der größte Teil der Bevölkerung sich nicht verselbstständigt bzw. durch Säkularisierung und Rationalisierung selbst Identität gewinnt.“²³⁵

Aber die Re-Islamisierung in allen Bereichen konnte nicht die allumfassende Lösung sein. Sie entpuppte sich als eine falsche Kopie der lateinamerikanischen Dependenztheorie, deren Inhalte unklar waren. In diesem Zusammenhang hatten die Nativisten und Fundamentalisten keine konkrete Vorstellung von Ökonomie oder vom Weltmarkt, d. h., sie bemühten sich nicht um eine geeignete Alternative oder Begründung der islamischen Wirtschaftsordnung.

„Die ganze Diskussion über alternative Entwicklungsmuster scheinen die Islamisten im allgemeinen überhaupt nicht rezipieren zu wollen, und zwar je mehr sie von sozialistisch orientierten Intellektuellen aufgegriffen werden, denen es in erste Linie um Kritik des ‚metropolitanen Kapitalismus‘ und Anprangern der ‚strukturellen Abhängigkeit‘ im Bereich des ‚peripheren Kapitalismus‘ geht.“²³⁶

4.1.3 Anti-Säkularisierung und anti-imperialistische Einstellung

In den 1960er Jahren beeinflusste Al-e Ahmad mit seinen beiden Schriften den politischen Diskurs und die intellektuellen Strömungen im Iran. Auf der einen Seite wurden die säkulare intellektuelle Bewegung und die Anhänger der Modernisierung im Iran unter den Verdacht der Verwestlichung gestellt. Auf der anderen Seite brachten Antimodernisierung und Antiimperialismus den politischen Diskurs im Iran in Gang. Nach Auffassung von Jahanbaglo weisen die Schriften Al-e

²³⁵ Berger, Manfred (1977), S. 50.

²³⁶ Kandil (1981), S. 73.

Ahmads vier Eigenschaften auf, die kennzeichnend für die ideologischen Strömungen in der intellektuellen Bewegung waren.

- Anwendung der Ideen Heideggers auf die iranische Gesellschaft ohne ausreichende Erkenntnis seiner Philosophie.
- Vorwurf der Intellektuellen, die instrumentale Rationalisierung stelle den Kern der westlichen Modernität dar.
- Erweiterung des neuen ideologischen Diskurses gegen den Angriff des Imperialismus, in dem die Abhängigkeit des Landes als Ursache der Rückständigkeit des Landes dargestellt wird, die durch Kolonialismus bzw. Imperialismus zustande gekommen sei.
- Opposition gegen das Prinzip der Globalisierung, Suche nach einheimischen Prinzipien und Rückbesinnung auf die religiösen Wurzeln.²³⁷

Die Bewegung der Intellektuellen, die sich unter dem Einfluss Al-e Ahmads gebildet hatte und in den 1960er und 1970er Jahren unter Schariati ihren Höhepunkt erreichte,

„bereitete den Iran auf die Stabilisierung der Geltung der Prinzipien vor. Die erste Phase der islamischen Revolution, d. h. die Gründungsphase, war die Rückbesinnung auf diese nativistischen Prinzipien (Ablehnung des Westens und der Modernität), die im Rahmen der instrumentellen Rationalisierung, d. h. des Kapitalismus und der Technologie, definiert wurden“.²³⁸

Mit seinen Schriften bewirkte Al-e Ahmad eine noch stärkere Politisierung des Islams und der Geistlichen, wodurch der Säkularisierungsprozess noch mehr behindert wurde. Das Ziel der Politisierung der Geistlichkeit besteht laut Al-e Ahmad darin, dass der Klerus die Massen mobilisieren kann. Er ging davon aus, dass deren Macht sowohl gegen das Schah-Regime als auch gegen den westlichen Einfluss eingesetzt werden kann.

²³⁷ Jahanbaglo (2004), S. 124-125.

²³⁸ Ebd., S. 125.

In Anlehnung an Tibi kann man sagen, dass die industrielle bürgerliche Gesellschaft Europas durch die koloniale Ausdehnung die gegenwärtige Weltgesellschaft geschaffen hat. Europa konnte durch industrielle Strukturen und seine auf Wissenschaft und Technologie basierende Kultur die Welt erobern und neu strukturieren. So reduziert die Weltgesellschaft auftretende Probleme auf das Ökonomische, d. h. auf den Weltmarkt. Dagegen nehmen die Konflikte der iranischen Gesellschaft bzw. der Weltgesellschaft im Allgemeinen die Gestalt regionaler Formationen an und treten auf allen Ebenen auf; sie sind ökonomischer, politischer und kultureller Natur. Von Interesse für die vorliegende Arbeit ist hier der sozio-kulturelle Bereich der Weltgesellschaft. Tibi begreift dabei „Kultur [...] nicht literarisch, sondern materiell als eine bestimmte historische Form der gesellschaftlichen Reproduktion“.²³⁹ Er vertritt auch die Meinung, dass es

„in der Weltgesellschaft [...] keine Weltkultur [gibt], die jeweils europäische, afrikanische bzw. orientalische oder islamische Varianten hätte. Es existiert eine westlich dominierte Kultur, die deshalb überlegen ist, weil sie dank ihrer Wissenschaft und Technologie einen höheren Grad der Naturbeherrschung erreicht hat. Die außerokzidentalen Kulturen sind unterlegen, weil sie noch vorwiegend vorindustriell sind“.²⁴⁰

Die nicht-industrielle außereuropäische Kultur habe durch die koloniale Penetration ihre Eigenständigkeit verloren und sei desintegriert. Sie wehre sich gegen die überlegene Kultur und nehme eine defensive Position an. In islamischen Gesellschaften bildet der Islam den Inhalt der autochthonen Kultur. Deshalb ist der Islam in der gegenwärtigen Weltgesellschaft, wenn man Tibi folgt, eine defensive Kultur, und deshalb grenzen sich die islamischen Länder von der westlichen Kultur ab.

Al-e Ahmad instrumentalisierte schiitische Gedanken für die Mobilisierung der Bevölkerung und versuchte, die Kritik der westlichen Philosophen wie Heidegger

²³⁹ Vgl. Tibi (1981), S. 22.

²⁴⁰ Ebd., S.13.

an der westlichen Moderne bzw. modernen Gesellschaft ohne ausreichende Reflexion auf die iranische Gesellschaft zu übertragen, die keinen Zusammenhang im Sinne der kulturell-gesellschaftlichen Struktur mit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und postkolonialen Gesellschaft hatte und kritisierte damit die damalige Situation und den Modernisierungsprozess im Iran, wobei sich die postkoloniale Gesellschaft Irans strukturell von der westlich-bürgerlichen Gesellschaft unterschied.

4.1.4 Die Politisierung der Geistlichen

Al-e Ahmads Blick auf die westliche Zivilisation erfasste nur die Aspekte der Kolonialisierung. Er konzentrierte sich auf die Konfrontation des Christentums mit dem Islam. In diesem Zusammenhang kritisierte er zwei Gruppen: die Geistlichen wegen ihrer Passivität und die Intellektuellen wegen ihrer Verwestlichung und säkularen Einstellung. Al-e Ahmad war von Jean-Paul Sartre und Heidegger beeinflusst, mit deren Gedanken er durch die Vermittlung iranischer Studenten, die im Ausland studierten, Bekanntschaft gemacht hatte. Er lobte Sartre und betrachtete ihn als literarisch-politischen Maßstab, der gegen jegliche Herrschaft Widerstand leistete. Von Sartre übernahm er das Prinzip der gesellschaftlichen Verantwortung als integralen Bestandteil der Aufgabe des Schriftstellers und nannte wie dieser die Intellektuellen „das erkrankte Bewusstsein“²⁴¹ der Gesellschaft“.²⁴²

Während er die Geistlichen zur politischen Einmischung ermutigte, rief er die Intellektuellen wegen ihres frühen Widerstandes gegen die Despotie zur Zusammenarbeit mit den Geistlichen auf. Er betrachtete die schiitische Geistlichkeit

²⁴¹ Diese Definition des Intellektuellen hat er wohl falsch verstanden und übersetzt. Für Sartre waren die Intellektuellen“ das „unglückliche Bewusstsein“. Der Intellektuelle wirkt durch sein praktisches Wissen im Allgemeinen und stellt dabei fest, dass eigentlich alles, was er tut, dem Profit einer einzigen Klasse dient. SPIEGEL-Interview mit Jean-Paul Sartre über die Situation der linken Intellektuellen (19.06.1972); <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-47019728.html>.

²⁴² Brojerdi (1999), S. 114.

aufgrund ihrer Verteidigung der Tradition als eine gegenüber kolonialen Übergriffen, deren erstes Ziel die Plünderung der Kultur und Tradition jedes Landes sei, besonders widerständische Macht. Auf diese Weise „verhindern die Geistlichen, dass die Intellektuellen verwestlichen und dass die Regierung dem Westen und dessen Kolonialisierung folgt“.²⁴³

So stellte er die Geistlichen als ein historisches Vorbild für die Intellektuellen dar. Edward Said mahnte die Intellektuellen, in ihrer Forschung religiöse Fragestellungen beiseitezulassen, weil der Rückgriff auf die Tradition in einem intellektuellen Diskurs deplatziert sei.

„Für den Intellektuellen ist die Diskussion der Kern seiner Tätigkeit, sie ist Bühne und Schauplatz einer Handlung, der keine Offenbarung zu Hilfe kommt.“²⁴⁴

Die Verantwortung, die Al-e Ahmad der schiitischen Religion und deren Geistlichkeit für den Widerstand gegen die Verwestlichung zuschrieb, ging so weit, dass er die Schuld an der Hinrichtung von Scheikh Fazlollah Nori (ein Geistlicher, der sich entschieden gegen die konstitutionelle Regierung der Maschruteh-Bewegung wandte) der Passivität der Geistlichen gab.

“Seit dem Tag, da die Verwestlichung ihren Abdruck auf unsere Stirn gedrückt hat, betrachte ich seinen Leichnam als Flagge, die nach 200 Jahren Herrschaft der Verwestlichung auf dem Dach im Iran hochgezogen wurde.“²⁴⁵

Darüber hinaus weist er darauf hin, dass die schiitische Geistlichkeit in der Geschichte oft an Widerstand und Rebellion beteiligt war. Ihren Widerstand bezeichnet er als eine Art von intellektueller Strömung; demzufolge ist seiner Meinung nach die Einmischung der Geistlichen in die Politik ein Aspekt von Intellektualität. Er führte die Niederlage der Massen und der nationalen Bewegung darauf

²⁴³ Al-e Ahmad (1979), S. 32 f.

²⁴⁴ Said (1997), S. 96 f.

²⁴⁵ Al-e Ahmad (1979), S. 78.

zurück, dass sich Klerus und Intellektuelle nicht einig waren, dass die Tradition der Märtyrer entwertet war und Passivität vorherrschte.

„Seit unsere Geistlichkeit in Vergessenheit geriet und sich im Körper der herrschenden Klasse aufgelöst hat, am safavidischen Hof diente, Tradition oder Überlieferung verfälschte, fielen wir von der islamischen Hochkultur hinunter und wandelten uns zu Schatzgräbern. Seit wir uns vom Märtyrertum distanzierten und uns mit der Verehrung der Märtyrer begnügten, sind wir die Friedhofswärter geworden.“²⁴⁶

In diesem Zusammenhang hat Al-e Ahmad in seiner eigenen Strategie weder die theoretische Grundlage der Scharia und deren reaktionäres System noch die philosophischen Gedanken und Grundlagen des Westen als wichtige Faktoren bei den gesellschaftlichen Veränderungen beachtet, d. h., dass die westliche Gesellschaft aufgrund des philosophischen Denkens fortschrittlich ist, das sich von der Scharia bzw. der Religion unterscheidet.

Nach seiner Meinung waren zwei Gruppen Bewahrer der bestehenden Situation: „Militär und Geistlichkeit können nicht als intellektuell bezeichnet werden, weil sie immer aufgrund ihres Gehorsams d. h. auf Befehl und Nachahmung agieren.“²⁴⁷

Aufgrund der politisch-kulturellen Situation und Tradition im Iran sah er die Geistlichen mehr als das Militär in der Position der Intellektuellen. Intellektuell sind nach seiner Meinung die Rebellion gegen die bestehende Ordnung und der Versuch, eine ideale gesellschaftliche Ordnung zu errichten. Aber die konservativen und unpolitischen Geistlichen schützen die bestehende Ordnung, d. h., sie sind die Verteidiger der herrschenden Klasse und Beschützer der alten Tradition. Deswegen stehen die Geistlichen für ihn „außerhalb des Bereichs der Intellektuellen“.²⁴⁸ Wenn sich jedoch Vertreter der Geistlichkeit gegen die bestehende Ord-

²⁴⁶ Al-e Ahmad (1963), S. 8.

²⁴⁷ Al-e Ahmad (1979), S. 10.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 13.

nung wenden, können sie als Intellektuelle betrachtet werden, weil sie dann politisch orientiert sind.

In diesem Zusammenhang ruft er die Intellektuellen und Geistlichen zur Rückkehr in die Vergangenheit, d. h. zur alten Tradition als Modell gegen die Verwestlichung, auf und versucht, die unverändert gegebene Kultur, die durch Modernisierung geändert wurde, rückgängig zu machen und die Religion und eigene Kultur wiederzubeleben.

4.1.5 Gegen die Nachahmung des Westens und für die Betonung der eigenen Kultur

Im Angesicht des Zerfalls der alten Ordnung ruft Al-e Ahmad gegen die Modernisierung und zur Rückbesinnung auf die eigene Tradition auf. Hierin sieht er ein ideales System, das sich auf den schiitischen Islam stützt. Es gibt für ihn nur eine Alternative: Rückbesinnung auf die Vergangenheit ohne Revidierung. Die Verwirklichung dieser Alternative in der modernen Zeit ist nicht realisierbar, weil sich die materielle und geistige Grundlage schon längst aufgelöst hat.

In diesem Aufruf stellte er weder Religion noch Tradition infrage und missverstand den Sinn der Modernisierung. Schließlich war er nicht mit jeder reformistischen Bewegung im Bereich der Tradition einverstanden und kritisierte scharf jene Intellektuellen, die in diesem Bereich aktiv waren, indem er sie verspottete und als Imitatoren des Westens bezeichnete und ihre Ideen als „lutherische Nachahmung“ des schiitischen Gedankens titulierte, die mit einer religiösen Reform der alten Tradition neues Leben einhauchen wollten.²⁴⁹

Max Weber bringt den Säkularisierungsprozess mit dem Protestantismus in Verbindung. Im Zentrum dieses Prozesses steht Rationalität und der Rationalisierungsprozess, in dem die Menschen fähig wurden, ihre Lebensbedingungen zu

²⁴⁹ Vgl. Al-e Ahmad (1963), S. 80.

reflektieren und selbst zu gestalten, ohne sich an traditionelle Normen und charismatische Autoritäten gebunden zu fühlen.²⁵⁰

Im Gegensatz dazu forderte Al-e Ahmad die Geistlichkeit auf, zur Erreichung ihrer Ziele moderne Mittel gegen den Westen einzusetzen. In diesem Zusammenhang kritisierte er den Boykott der Massenmedien durch die Geistlichen und empfahl:

„Statt des Boykotts sollen die Geistlichen mit den Waffen des Feindes ausgerüstet werden und die Massenmedien – in Qom und Mashhad²⁵¹ – zu ihrem eigenen Vorteil, wie es im Vatikan gemacht wird, gegen die Verwestlichung der staatlichen und halbstaatlichen Massenmedien einsetzen.“²⁵²

Es lassen sich die charakteristischen Merkmale des Nativismus in drei Punkten resümieren.²⁵³

1. Die Nativisten artikulieren ihre alte Kultur und Traditionen durch die starke Abgrenzung von der westlichen Kultur, um damit die Übernahme der fremden Kultur zu verhindern bzw. den Prozess der Akkulturation unmöglich zu machen und eine Wiedererweckung ihrer alten Tradition und Kultur zu erreichen.

2. Die Anhänger der nativistischen Bewegung sind der Ansicht, dass ihre traditionelle Kultur, die sie nunmehr heroisieren und idealisieren, wiederbelebt werden soll. Das ist grundlegend für diese Bewegung. Mit der Heroisierung und Idealisierung der Vergangenheit wollen die Anhänger dieser Bewegung die modernen gesellschaftlichen Probleme meistern bzw. lösen.

3. Trotz der Ablehnung der kulturellen Moderne wollen sie sich die Instrumente der Wissenschaft und Technik, d. h. die technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften, aneignen, um den Westen als Feind besser bekämpfen zu können. Zu bemerken ist hierbei, dass ein Verständnis der eigenen gesellschaft-

²⁵⁰ Vgl. Robinson (1987), S. 256.

²⁵¹ Zwei wichtige religiöse Städte im Iran.

²⁵² Al-e Ahmad (1963), S. 81 f.

²⁵³ Vgl. Kandil (1981), S. 20 ff.

lichen Strukturen ohne den Einfluss des Westens nicht mehr möglich scheint. Was strukturell geschah, ist ein historischer Bruch, den sich nicht mehr rückgängig machen lässt.²⁵⁴

4.2 Ali Schariati und seine Ideen

Ali Schariati wurde im November 1933 im Dorf Kahak bei Mazinan in eine religiöse Familie hineingeboren. Seine Vorväter waren sämtlich religiöse Gelehrte. Sein Vater war in einer Koranschule ausgebildet worden und unterrichtete in lokalen Schulen islamische Geschichte. Ali Schariati arbeitete mit seinem Vater im Jahr 1945 im „Zentrum der Verbreitung der islamischen Wahrheit“ zusammen. Das Ziel dieses Zentrums war der Widerstand gegen die ideologische Linke und die Verbesserung und Stärkung der islamischen Position.

In diesem Zentrum propagierte und belebte Schariati Begriffe wie Imam, Umma, Märtyrertum etc., die nach der Entstehung des Islams in Vergessenheit geraten waren. Er studierte unter der Anleitung seines Vaters weiter, lernte Arabisch und befasste sich mit der Übersetzung eines Textes mit dem Titel „*Abozar*“²⁵⁵, der von einem ägyptischen Schriftsteller geschrieben war. Abozar – der Titel bezieht sich auf eine wichtige Persönlichkeit zu Beginn der islamischen Zeit – wurde von Schariati ins Persische übersetzt. Abozar wird darin als erster sozialistischer, gottgläubiger Idealtypus dargestellt, obwohl der vermeintlich sozialistische Abozar der vormodernen Zeit angehörte. Schariatis Sozialismusverständnis scheint wissenschaftlich und historisch wenig fundiert und eher einer romantischen Sichtweise verhaftet zu sein.

Er lernte Französisch an der Fachhochschule und erhielt im Jahr 1959 aufgrund guter Leistungen ein Stipendium des Staates. In Frankreich setzte er sein Studium

²⁵⁴ Vgl. Kandil (1981), S. 20 ff.

²⁵⁵ Ein treuer Anhänger des Propheten Mohammad, der vermutlich im Jahre 652 im Exil starb.

fort, das ihn in seiner Entwicklung voranbrachte. Er promovierte an der Sorbonne bei Gilbert Lazard, einem Professor für persische Sprache und Linguistik, mit der Edition und Übersetzung der „*Fazael al-Balkh*“, eines mittelalterlichen Textes. Er lernte viele damalige marxistische und existenzialistische Persönlichkeiten²⁵⁶ und ihre Ideen kennen.

So traf er etwa auf den katholischen Islamwissenschaftler Louis Massignon, der auf seine Ideen zur islamischen Geschichte und seine Analyse großen Einfluss hatte. Während seines Studiums in Frankreich machte er mit asiatischen und afrikanischen Intellektuellen und Widerstandskämpfern Bekanntschaft. In diesem Zusammenhang kritisierte er Fanons Idee, die Bevölkerung der sog. Dritten Welt müsse in ihrem Freiheitskampf gegen Imperialismus und den Westen ihre religiösen Belange hintanstellen. Schariati betonte vielmehr die religiösen Belange, vor allem plädierte er für den Dschihad.

In Frankreich schloss Schariati sich der nationalen Bewegung an und nahm an Treffen der iranischen Studentenvereine in Europa, der Vereinigung der iranischen Studenten in Frankreich und der Konföderation der iranischen Studenten im Ausland teil, auf deren schriftliche Resolutionen und Deklarationen er maßgeblichen Einfluss hatte. Nach seinem Studium kehrte er in den Iran zurück und wurde sofort verhaftet. Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis hatte er einen Lehrstuhl an der Maschhad Universität in Teheran inne und führte dort seine Studien weiter.

Nach der Gründung von „*Hoseyniyeh Erschad*“²⁵⁷ intensivierte er von 1967 bis 1973 seine Arbeit. Neben seinen Vorlesungen an der Universität verbreitete er seine Ideen im Rahmen des *Hoseyniyeh-Erschad*-Zentrums. Damit schuf er eine Bewegung in der Gesellschaft, die außerordentlich effektiv war.

²⁵⁶ Georges Gurvitch, Jean-Paul Sartre und Frantz Fanon, dessen Werk „Die Verdammten dieser Erde“ er ins Persische übersetzt hat.

²⁵⁷ Ein modernes religiöses Zentrum, in dem der Islam modern interpretiert wird, um ihn für die jüngere Generation attraktiv zu machen.

Seine Frau Poran Schariiatrazavi schrieb:

„Er arbeitete so intensiv, dass er für seine Vorträge keine Zeit und Vorbereitung hatte und sein Gedächtnis zu Hilfe nehmen musste. Manchmal, wenn er vor seinen Vorträgen kein Papier hatte, schrieb er seine Notizen auf eine Zigarettenschachtel. Nach seinem Vortrag erhielt er eine Tonbandaufnahme seines Vortrags zur Korrektur.“²⁵⁸

Viele seiner Bücher waren Zusammenstellungen seiner Reden und Vorträge, die von ihm nicht korrigiert wurden. Als *Hosyenieh Erschad* 1973 geschlossen wurde, wurden Schariatis Bücher und Publikationen verboten. Er wurde verfolgt und schließlich, nachdem er eine Zeitlang versteckt gelebt hatte, im Sommer 1973 verhaftet und auf Wunsch der algerischen Regierung entlassen. Nach seiner Entlassung stand er unter Hausarrest und wurde von der Lehrtätigkeit an der Universität ausgeschlossen. Nach 18 Monaten in Isolationshaft verfiel er in Depressionen. Infolgedessen entschied er sich, das Land zu verlassen. Im Mai 1977 verließ er heimlich das Land und starb am 19. Juni 1977 in Southampton, England, an einem Herzinfarkt in London.²⁵⁹

4.2.1 Islam als politische Ideologie

Schiarati war der einflussreichste religiöse Intellektuelle vor der Revolution. Nach der Revolution und Besetzung der amerikanischen Botschaft in Teheran erhielten Studenten der „Anhänger der Imam-Linie“ Dokumente, in denen behauptet wurde, dass die neue islamische Bewegung eine feste ideologische Basis in den Schriften Khomeinis und Schariatis habe, d. h., sie sei ebenso politisch wie religiös motiviert.²⁶⁰

²⁵⁸ Vgl. Schariiatrazavi (1975), S. 168 ff.

²⁵⁹ Vgl. Broujerdi (1999), S. 166-170 und Algar, Hamid (1980), S. 99-104; siehe dazu auch Schariiatrazavi (1975), http://de.wikipedia.org/wiki/Ali_Schiarati und http://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%84%DB%8C_%D8%B4%D8%B1%DB%8C%D8%B9%D8%AA%DB%8C.

²⁶⁰ Yossefi eshkevari (1991), S. 240.

Er legte eine ideologische und revolutionäre Auslegung des Islam vor, die weite Verbreitung fand. Er sagte: „Der Islam macht in dieser Zeit eine ideologische Entwicklung durch, die der ersten Zeit seiner Offenbarung gleicht.“²⁶¹

Schariati sah selber seinen Erfolg in der „Umwandlung des Islams von einer kulturellen in eine ideologische Form bei den Intellektuellen, von dogmatischer Tradition zu Selbstbewusstsein und menschlicher Verantwortung im allgemeinen Bewusstsein“.²⁶²

Mit seiner neuen Auslegung des Islams stellte Schariati die Schia als Ideologie dar, die auf tiefe gesellschaftliche und politische Veränderungen abzielt. Seine Kritik an den Ulema bestand darin, dass diese den Islam auf die Gesetzgebung beschränkt hätten, „während der Islam ein revolutionärer und gesellschaftlicher Glaube sein sollte“.²⁶³ Sein religiöser Glaube war in erster Linie revolutionär und die Widerspiegelung einer kulturellen kämpferischen Identität.

Aber die Identität hat mehrere Dimensionen, politische, kulturelle und religiöse. Durch die Veränderung oder Modernisierung der Gesellschaft verändert sich auch die Identität, d. h., bei rapiden Gesellschaftsveränderungen wird

„die Identität unklar und unbestimmbar. Diese Situation macht das Problem der Bestimmungen des Unbestimmten aktuell. Dieses Problem kann die Religion optimal lösen. Sowohl zu einer Bestimmung des Unbestimmbaren als auch zu einer Absorptionsfähigkeit der Enttäuschungen – die beiden Teilfunktionen des Religionssystems in einer Übergangslage im Luhmannschen Sinne – ist der Islam optimal fähig“.²⁶⁴

²⁶¹ Ebd., S. 18.

²⁶² Schariatrazavi (1975), S. 15, 18; Schariati (1978), S. 209.

²⁶³ Ebd., S. 243.

²⁶⁴ Tibi (1985), S. 167. Im Sinne der Fundamentalisten ist Religion wichtig, weil die die grundlegende, unwandelbare Stifterin der Identität ist. Deshalb identifizieren sich die islamischen Modernisten mit der Religion. Aber diese Identität ist keine politische Identität im Sinne der gegenwärtigen westlichen Gesellschaften, denn die politische Identität bezieht sich auf das demokratische System, in dem die Bevölkerung dem Staat treu ist. Damit steht die religiöse Identität im Widerspruch zur Idee des bürgerlichen Rechts und der säkularen Demokratie.

Außerdem ist der islamische Modernismus als Ideologie wie jede Ideologie historisch wandelbar. Er steht immer im Kontext mit der sozialen Entwicklung und bezieht sich auf eine endogene gesellschaftliche Konstellation mit einer eigenen sozialen Dynamik. Die europäische Geschichte veranschaulicht diesen Zusammenhang, aber die meisten außerokzidentalen Gesellschaften, deren Geschichte seit der kolonialen Penetration fremdbestimmt ist, verfügen nicht mehr über endogene Kompensationen.²⁶⁵ Die Ideologie des islamischen Modernismus bzw. der moderne Islam ist jedoch keine pure autochthone Größe; er selbst ist ein Ausdruck der Auseinandersetzung mit dem kolonial penetrierenden industriellen Westen.²⁶⁶

Schariat's Werke ebneten den Ideen Khomeini's den Weg. Dessen Verkündungen an die iranische Bevölkerung während der Revolution erhielten größere Akzeptanz durch die Schriften, die Schariati während Khomeini's Exil veröffentlicht hatte.²⁶⁷ Schariati hatte einen großen Einfluss auf die Mittelschicht, auf Studenten und Intellektuelle und Anteil an der Bildung einer neuen islamischen Identität. Andererseits beeinflusste er auch die religiösen Studenten (*talabe*) und Gelehrten. Khomeini erkannte die Verdienste Schariat's an,

„obwohl die Lehre Schariat's innerhalb der Ulema eine Diskussion und Differenzierung bewirkte. Aber seine große Bedeutung bestand darin, die Studenten und die Jugend wieder dem Islam zuzuführen“.²⁶⁸

Nach Meinung von Schariati war das Ziel des Islams nicht nur die Erlösung und die Verkündigung der Rettung, sondern ein Kampf gegen die bestehenden Mächte. Deswegen kritisierte er den Zustand der Religion und instrumentalisierte diese, d. h., er politisierte den Erlösungs- und Errettungsgedanken. So deutet er in seinem Buch „Religion gegen Religion“ an, dass die Intellektuellen die wichtigs-

²⁶⁵ Vgl. Tibi (1981), S. 53.

²⁶⁶ Ebd., S. 55.

²⁶⁷ Algar (1980), S. 72.

²⁶⁸ Ebd., S. 116.

ten Interpreten der Religion seien, die den traditionellen und konservativen Geistlichen (Quietisten) gegenüberstünden. Aber

„er betont in einem anderen Zusammenhang die Talabe (Studenten der religiösen Hochschule), auf die er mehr als auf die Studenten in der Universität hoffte, weil ihre intellektuelle Zeit an der Universität kurz ist und nicht mehr als vier bis sieben Jahre dauerte“.²⁶⁹

4.2.2 Schariati als Kritiker der Hierokratie

Schariati kritisierte Religion für ihr Religion-Sein, d. h., wenn sie unpolitisch oder als rein private Angelegenheit auftritt. Religion darf sich nicht aus den gesellschaftlichen Prozessen heraushalten. Aus diesem Grund übte er scharfe Kritik an der Passivität der Geistlichkeit und entfachte eine Diskussion über den alavitischen (politischen) und safavidischen (unpolitischen) Schiismus. Er verteidigte dabei den alavitischen Schiismus, der immer gegen despotische Regierungen Widerstand geleistet hatte und mit dem politischen System keine Kompromisse eingegangen war. Seine moralischen Vorstellungen waren von einer dualistischen Sichtweise geprägt. Er urteilte nach Gut oder Böse, moralisch oder unmoralisch, revolutionär oder antirevolutionär bzw. konservativ.

Schariati meinte, dass die wahren Träger dieses alavitischen Schiismus nicht die Geistlichen seien, sondern die islamischen bzw. religiösen Intellektuellen. Die Aufgabe der islamischen Intellektuellen, die eine Avantgarde religiöser Laien darstellten, bestünde darin, den Volksmassen zur Selbsterkenntnis zu verhelfen²⁷⁰ und auch einen islamischen Protestantismus zustande zu bringen.²⁷¹

Schariati kritisierte daher scharf die Geistlichkeit, die er als abhängigen oder offiziellen Klerus bezeichnete. Dagegen verteidigte er diejenigen Geistlichen, die, immer wenn in den letzten 200 Jahren im Iran eine revolutionäre Bewegung statt-

²⁶⁹ Arabi-Zanjani (2001), S. 140.

²⁷⁰ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 149.

²⁷¹ Schariati (1980), S. 293.

fund, daran beteiligt gewesen seien. Die faktische Führungsrolle der Ulema gegenüber der Bevölkerung betrachtete er kritisch, ihre konservative Einstellung lehnte er entschieden ab. Prinzipiell sprach er sich gegen den Klerus als solchen aus und tendierte zu einem Islam ohne Geistliche. Allerdings war seine Einstellung in diesem Punkt widersprüchlich. Einerseits lehnte er den Klerus generell ab, auf der anderen Seite übernahm er die Argumente der Ulema, mit denen sie ihren Führungsanspruch begründeten. Schariati bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die mündliche Überlieferung bzw. auf den zwölften Imam, demzufolge „bei neuen Problemen während seiner Abwesenheit seinen Stellvertretern – d. h. den Geistlichen – gehorcht werden muss“.²⁷² Faktisch kritisierte er die Geistlichen wegen ihrer konservativen und unpolitischen Handlungsweise. Er in seiner Rolle als religiöser Intellektueller wollte die Ulema aus ihrer Position verdrängen, d. h. sie politisieren.

Er betonte die Ernsthaftigkeit der Ulema bei der Deduktion, d. h. dem *ejtehad*, die auf andere Bereiche wie eben Politik ausgedehnt werden sollte, und verlangte, dass sie ihre Meinung nicht nur zu religiösen Texten, sondern auch zu politisch-kulturellen Angelegenheiten der Gesellschaft äußern.

Nach seiner Meinung sind die religiösen Intellektuellen die besten Interpreten des Islams.

„Schariati knüpft an die Kritik des Quietismus der geistlichen Führer an, stellt einen Führungsanspruch für die modern gebildeten schiitischen Laienintellektuellen, die im Gegensatz zur Geistlichkeit nicht einen korrupten ‚safavidischen‘, sondern einen ‚alavitischen‘ Islam vertreten“²⁷³,

der von Schariati als „rote Schia“ bezeichnet wird.

²⁷² Jahanbakhsh (2003), S. 143.

²⁷³ Riesebrodt (1990), S. 149.

4.2.3 Schariatis Interpretation des schiitischen Prinzips des Wartens

Der wichtigste Teil von Schariatis Konzept der Mobilisierung der Massen bezieht sich auf das Prinzip des Wartens auf den zwölften Imam. Er stellte dabei zwei Interpretationen des Prinzips des Wartens vor, eine positive und eine negative. Auf die Frage, welches Handlungsprinzip gegenüber einer despotischen Regierung sich durch die Abwesenheit des zwölften Imams ergebe, antwortete er, man könne passiv oder aktiv auf den Imam warten. Das erste Prinzip befand er als negativ, das zweite als positiv. Aktivität sei das Prinzip des Märtyrertums, d. h. der ‚roten Schia‘. „Die religiöse Tradition wird zur gesinnungsethischen Grundlage einer häufig sozialreformistischen oder sozialrevolutionären Utopie.“²⁷⁴

Vor dem Hintergrund dieser Rechtfertigung des Handelns durch die religiöse Tradition drängte Schariati auch darauf, dass

„der aufgeklärte Denker dem Hossein²⁷⁵ folge, indem er als letzten Akt vor der Rückkehr des Mahdi alle unterdrückten Völker zusammenführt. Angesichts einer solchen außergewöhnlichen Manifestation von *entezare mosbat* (dynamische Vorwegnahme der Wiederkehr des Mahdi) werde der verborgene Imam sicherlich zurückkommen, um das Goldene Zeitalter der Gerechtigkeit einzuleiten“.²⁷⁶

In seinem Vortrag von 1972 „Das Warten in Religion des Protests“, schreibt Schariati, das Prinzip des Wartens in der schiitischen Geschichtsphilosophie bedeute, dass der gesellschaftlich-politische Aspekt der Abwesenheit als metaphysischer Aspekt sehr wichtig sei. Das Warten in der Safaviden-Zeit war für ihn ein negatives/passives Warten, da das Prinzip des Wartens fälschlicherweise als Toleranz, Schweigen und Aufgeben interpretiert wurde. Der alavitische Schiismus

²⁷⁴ Riesebrodt (2001), S. 53.

²⁷⁵ Enkel des Propheten Mohammad, der dritte Imam im schiitischen Glauben. Vermutlich übernahm er die Führung eines Aufstandes in Kufa, wo er im Jahre 680 getötet wurde.

²⁷⁶ Akhavi (1981), S. 192. Text in der Klammer im Original.

zeichne sich jedoch durch positives Warten aus, d. h. durch die Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung, durch politisches Denken, durch die Verbreitung der Wahrheit und des religiösen Kampfes.²⁷⁷ Die Abwesenheitszeit ist in der alavischen Interpretation eine demokratische Periode, in der die Bevölkerung aus ihren Reihen einen Imam wählt und ihm die Aufgabe der Führung überträgt. Dieser Gedanke wurde in der islamischen Revolution mit der Theorie der Revolutionsführer, d. h. mit dem *velaya-te faqih*, verwirklicht.

„In seiner Frontstellung sowohl gegen die traditionalistisch-schiitische wie auch westliche Kultur bei gleichzeitiger Nutzung der schiitischen Religion zur ‚Neuschöpfung von Tradition‘ und national-kulturellen Identitätsbildung ähnelt Schariati stark dem Schriftsteller Jalal Al-e Ahmad, dem Autor von ‚gharbzadegi‘, der Verseuchung aus dem Westen.“²⁷⁸

Schariati versteht dabei unter dem Islam eher eine Ideologie als ein religiös-kulturelles Weltbild. Religion macht er so aus einer persönlichen zu einer öffentlichen Angelegenheit und setzt sie ein als Instrument zur Erlangung der Macht und als eine Idee zur Schaffung des idealen Menschen und der idealen Gesellschaft. Mit seinem Charisma und seinen Reden füllte er das theoretische Vakuum der Kampfbewegung. Seine wichtigsten kritischen Diskussionen behandelten die Verwestlichung (Okzidentose), den kulturellen Imperialismus, Kolonialismus, Identitätslosigkeit, das kapitalistische System, Abhängigkeit, Ausbeutung und Rückbesinnung auf die eigene Vergangenheit bzw. den eigenen Ursprung.

Das Bündnis zwischen verschiedenen Richtungen der nativistischen Ideen kam kurz vor der Revolution zustande: traditionale Nativisten, religiöse Reformer, (utopisch-kreative) Sozialrevolutionäre und fundamentalistische (mythisch-lateralistische) Reformer wie Khomeini. Das Prinzip des Wartens „basiert auf der

²⁷⁷ Vgl. Schariati (1982), S. 304-253.

²⁷⁸ Riesebrodt (1990), S. 149 f.

gemeinsamen Gegnerschaft gegenüber der konservativ-quietistischen Geistlichkeit und deren apolitischer Islamdeutung“.²⁷⁹

4.2.4 Umma und Imamat statt Nation als Fundament der politischen Theorie

Die Diskussionen, die Schariati anregte, hatten soziologische, anthropologische und geschichtlich-philosophische Aspekte. Auf der Grundlage dieser Disziplinen entwarf er ein umfassendes Programm, eine Ideologie für die „ideale Gesellschaft“ und den „idealen Menschen“.

Seine ideale Gesellschaft ist die Umma. Das Fundament dieser durch eine gemeinsame religiöse Identität zusammengehaltenen Gesellschaft besteht aus einem gemeinsamen Glauben und gemeinsamen Zielen unter der Führung eines Imams. Schariati sieht die Umma und den Imam als zwei untrennbare Elemente der islamischen Gesellschaft. Wenn die Umma zustande kommt, kommt zwangsläufig auch der Imam zum Zuge. „Das Imamat ist ein besonderes politisches und gesellschaftliches Regime und Bestandteil der Umma.“²⁸⁰

Die Idee der Umma befindet sich indes im Konflikt mit der universalen Idee einer Nation:

„Im Übergang zur Moderne stand der Islam vor Widersprüchen und den sich ausschließenden Alternativen, den modernen säkularen Nationalismus aus dem Westen zu übernehmen oder an der klassischen islamischen Legitimität einer universalen Umma/Gemeinschaft der Gläubigen festzuhalten. Untersucht man diesen Konflikt im Wettstreit universalistischer und säkularer Ideologien im Zeitalter der Bestimmung der Völker als Nationen, dann stößt man auf die zentralen Probleme des modernen Islams.“²⁸¹

²⁷⁹ Ebd., S. 151.

²⁸⁰ Schariati (1981), S. 157.

²⁸¹ Tibi (1998), S. 285.

Aus Schariatis Perspektive ist die Umma eine Gesellschaft „mit überragenden Eigenschaften“. ²⁸² Mit dem Bekenntnis zur Umma legt er eine wirkliche Definition des Imamats vor: „Imamat ist eine Institution, die die Umma auf diesen Weg führt.“ ²⁸³ Und Umma ist eine „Gesellschaft, die aus Menschen besteht, die gemeinsame Gedanken und einen gemeinsamen Glauben haben. Sie sind nicht nur gemeinsam in ihren Gedanken, sondern auch in ihrem Handeln“. ²⁸⁴ Die Umma ist ein Modell für die Realität, aber nicht deren Widerspiegelung, eine utopische Projektion, ein Versuch, ungleichzeitige Ideen miteinander zu vereinbaren. Sie lässt sich nicht in der gegenwärtigen Zeit verwirklichen, denn nach der Integration der iranischen Gesellschaft oder des gesamten islamischen Orients in die Weltgesellschaft hat die Umma ihre Bedeutung oder Funktion verloren und sich aufgelöst. Neue Gebilde entstanden: die modern-westlich geprägten Nationalstaaten, die sich von anderen islamischen Ländern unterscheiden. Tibi meint, dass die Umma einen Konflikt zwischen dem idealen Universalismus des islamischen Glaubens und dem tatsächlichen Nationalstaat erzeugt. Der Nationalstaat ist dem Islam fremd, er ist ein europäisches Phänomen, das durch die Globalisierung auf die islamischen Länder übertragen wurde. Deswegen kann die Umma in diesem Kontext nicht realisiert werden, denn die Idee der Nation hat einen globalen Charakter. ²⁸⁵

Imamat bedeutet in Schariatis politischem Konzept die schwierige Aufgabe der Führung der Gesellschaft und der Menschen, von dem, was sie sind, zu dem, was sie sein sollten, und zwar um jeden Preis, aber nicht nach den individuellen Vorstellungen des Imams, sondern aufgrund der festen ideologischen Basis, von der er stärker abhängig ist als andere und der gegenüber er eine Verantwortung trägt. In diesem Punkt unterscheidet sich nach Schariatis Ansicht das Imamat von dem

²⁸² Schariati (1979), S. 57.

²⁸³ Ebd., S. 57.

²⁸⁴ Ebd., S. 74.

²⁸⁵ Vgl. Tibi (1998), S. 287 f.

diktatorisch-despotischen System,²⁸⁶ denn die religiöse revolutionär-ideologische Führung steht im Gegensatz zu der persönlich-despotischen Führung. Religiös revolutionäre Herrschaft schließt für Schiati Gewaltmissbrauch und Willkür aus. Legitimationsgrundlage ist die islamische Ideologie, was er unter Imamats versteht.

Moderne Staaten sind in aller Regel als Nationalstaaten definiert. Dennoch sind noch nicht alle modernen Staaten Nationalstaaten geworden. Dies trifft auf postkoloniale Staaten wie den Iran zu, weil viele Bedingungen für den Nationalstaat fehlen. Eine dieser Bedingungen ist Säkularität als moderne Kultur. Das Hauptaugenmerk der vorliegenden Arbeit liegt auf der Säkularität oder Säkularisierung als Prozess. Säkularität ist eine historische Errungenschaft, die zum ersten Mal in Europa in Erscheinung trat. An der Wende zum modernen Zeitalter war es der Westfälische Frieden von 1648, der politisch das Ende der alten sakralen Ordnung besiegelte und die Geburt des modernen, säkular geprägten nationalen Staatensystems einleitete.²⁸⁷ Die kulturellen Rahmenbedingungen für dieses System bildete das Projekt der Moderne, das die kulturelle Entzauberung der göttlich dominierten Welt mit sich brachte. Die zentralen historischen Ereignisse waren Renaissance, Reformation, Aufklärung und Französische Revolution. Diese Wende vom Sakralen zum Säkularen war aber zunächst auf Europa begrenzt. In der Kolonialzeit bzw. im klassischen Globalisierungsprozess wurde die Idee des Nationalstaats auf die ganze Welt übertragen.

„In diesem Übertragungsprozess bildete die Welt des Islam keine Ausnahme. Auch in ihr fand in diesem globalen Rahmen ein Übergang von Gottesreich zum Nationalstaat statt.“²⁸⁸

Die moderne Kultur unterscheidet sich von der vormodernen Kultur durch das Individuum gegenüber dem Kollektiv. In der vormodernen Kultur ist der Mensch

²⁸⁶ Schiati (1979), S. 75.

²⁸⁷ Vgl. Tibi (1995), S. 68.

²⁸⁸ Tibi (2000), S. 58.

Teil eines Kollektivs, aber nicht ein freies Wesen. Tibi betont, dass die Individuation nicht nur eine Idee, sondern eine gesellschaftliche Entwicklung war:

„Das Weltbild ist geschlossen und kennt weder Vermutung noch Zweifel als Kriterien für den Erwerb von Wissen. Die Einbettung in das Kollektiv bietet den benötigten Schutz. Der Horizont des Denkens und Lebens überschreitet die tradierten, unhinterfragten Gewissheiten nicht. Erst durch die Auflösung traditioneller Gemeinwesen und die Freisetzung des Menschen von seinem Kollektiv wird er in einer Gesellschaft mit einem freien Markt – auf sich selbst gestellt – den Unsicherheiten des Lebens ausgesetzt. Auch das bedeutet: Freiheit des Menschen.“²⁸⁹

Unter einem modernen Nationalstaat wird allgemein ein politisches Gebilde verstanden, dem das Prinzip der Souveränität und Volkssouveränität zugrunde liegt. Nation bedeutet ein politisches Gemeinwesen, in dem die Bürger unabhängig von der Abstammung oder Religion gleichbehandelt werden.

Schariati setzt die Imamat-These mit der Demokratie gleich. Er betonte in seinem Buch „Hossein, Erbe Adams“ die revolutionär-kämpferische Eigenschaft der Imame und die Ehre des Märtyrertums. Er kommt mit diesen Argumenten zur Diskussion der Demokratie und unterteilt den Begriff in zwei Bereiche:

1. unverbindliche Demokratie oder freie Demokratie,
2. verbindliche Demokratie oder geführte Demokratie.

Nach seiner Ansicht kommt die unverbindliche oder freie Demokratie nur durch die Zustimmung der Bevölkerung zustande und die Unverbindlichkeit dieser Demokratie entspricht der Forderung der Bevölkerung, während die verbindliche und verpflichtet geführte Demokratie die Regierungsmacht durch eine Gruppe ist, die auf der Basis eines revolutionären Programms Menschen, ihre Gedanken und Kultur, die sozialen Verhältnisse und die Form der Gesellschaft verändern und in eine bessere Form überführen will. Für dieses Vorhaben sind eine Ideologie, eine bestimmte gedankliche Schule und ein genaues Programm

²⁸⁹ Tibi (1994), S. 84 f.

nötig. Deren Ziele bestehen nicht darin, die Stimmung und die Einstellung der Bevölkerung zu gewinnen, sondern darin, dass die Gesellschaft eine bestimmte Stufe erreicht und ihre revolutionären Ziele realisieren kann. Wenn Gruppierungen oder Einzelne diesen Zielen im Wege stehen bzw. die revolutionäre Entwicklung blockieren und den Gang der Revolution behindern, muss dieses Verhalten geahndet werden. Entsprechendes gilt für Fälle von Machtmissbrauch und Kompetenzüberschreitung. Wenn gesellschaftliche Gepflogenheiten oder Traditionen Menschen gleichgültig und unpolitisch machen, müssen sie abgeschafft, diese Denkweise muss verurteilt werden. Die Gesellschaft muss mit allen Mitteln von diesen Verknöcherungen befreit werden. Es darf nicht angezweifelt werden, dass der Islam eine verbindliche Regierung ist und der Prophet ein verbindlicher Führer.²⁹⁰ Angesichts dieser Thesen gehören die Ideen Schariatis zum politischen Islam, d. h. zum Fundamentalismus.

4.2.5 Revolution statt Demokratie

Für Schariati kann eine Gesellschaft, die aufgrund der kulturellen Gegebenheiten schwach und unfähig ist und in der asymmetrische soziale Verhältnisse herrschen, mit Demokratie nichts anfangen. Es ist demnach nicht richtig, das Schicksal der Revolution für die Demokratie auf Spiel setzen, weil in der revolutionären Gesellschaft die Stimme des Volkes kein Gewicht hat; die Wähler sind mehr *raas*²⁹¹ als politische Stimmen.

Nach Schariati sind die revolutionären Eliten dem Wahlergebnis nicht verpflichtet. Sie sind nur den Ideen und der Ideologie, nach denen die Gesellschaft umgestaltet werden muss, verpflichtet und sollen keineswegs diese maßgeblichen Ziele den für sie unmaßgeblichen Stimmen bzw. Meinungen opfern. Sie sind der

²⁹⁰ Schariati (1979), S. 200.

²⁹¹ *Raas* bedeutet im Deutschen etwa *unmündige Masse*, im Gegensatz zu den aufgeklärten, bewussten Wählern, die ihre Stimme gezielt abgeben.

Veränderung der Gesellschaft im Sinne der eigenen Ideologie verpflichtet. Aus diesem Grund kann eine solche zurückgebliebene Gesellschaft nicht bestimmen, welches die beste politische Führung ist. Deswegen spricht Schariati von „einer rückständigen Gesellschaft und einem revolutionären Regime mit einer fortschrittlichen Ideologie“²⁹², wobei gemäß der leninistischen Theorie „eine Kulturrevolution oder Gedankenbildung oder Konstruktion der revolutionären Gesellschaft lange Zeit braucht. Lenin sagte ein halbes Jahrhundert und die chinesische Kulturrevolution meinte ewig (immer).“²⁹³ In diesem Zusammenhang meint Eshkevari, dass Schariatis Gedanken, besonders über die Führungsorganisation unter den Eliten, dem leninistischen Gedanken zwar sehr ähnlich, aber im Grunde islamisch sind.²⁹⁴ Im Gegensatz zu Lenin, der von einer säkularen Gesellschaft und einer politischen Führungselite ausging, ist die Führungselite bei Schariati eine religiöse Gruppe. Man kann also von einer Islamisierung des Leninismus bei Schariati sprechen.

Nach Schariatis Ansicht geben „die neuen revolutionären Regime nie ihr Schicksal nach dem Erfolg, der zerbrechlich und schwach ist, in die unsicheren Hände der Demokratie“.²⁹⁵ Dafür sei die Gesellschaft noch zu rückständig und zu traditionell, und die Revolution in diesem Stadium noch nicht gefestigt und verwundbar. In dieser Gesellschaft ist die Art und Weise zu denken und zu handeln immer noch verwandtschaftlich, familiär, tribal orientiert und der individuellen Freiheit übergeordnet. In dieser sozialen Situation hat sowohl die Familie als auch der Stamm eine Stimme, da ein Stamm wie eine Person und eine Stimme gilt. Außerhalb dieser Verbände existiert nur *raas*, das „Stimmvieh“. In dieser Situation ist das demokratische System nicht in der Lage, der Alternative *raas* vs.

²⁹² Schariati (1979), S. 202.

²⁹³ Ebd., S. 202.

²⁹⁴ Vgl. Yossefi eshkevari (1991), S. 244.

²⁹⁵ Schariati (1979), S. 206.

„Stimme“ gerecht zu werden.²⁹⁶ Infolgedessen betrachtet Schariati Demokratie als „Antirevolution“, die mit einer ideologischen Führung der Gesellschaft nicht übereinstimmt.²⁹⁷

Nach Schariati werden die Massen vor der Revolution als revolutionäre Subjekte umworben, die in der Lage sind, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Sie werden mobilisiert und instrumentalisiert und als Stütze benötigt. Doch nach der Revolution sind sie wieder *raas*, unmündige Massen und Objekte der Führung. Vor diesem theoretischen Hintergrund scheinen Schariatis Revolutionäre sowohl die Religion als auch die Menschen zu instrumentalisieren.

Eine gesellschaftliche Veränderung ist nach Schariati mit den Prinzipien der Demokratie nicht realisierbar. Damit zeigt er sich deutlich als Gegner eines national-säkularen bzw. demokratischen Staates. In Wirklichkeit ist seine Theorie keine Alternative, weder für das industrie-kapitalistische Entwicklungsmodell noch für die Struktur des postkolonialen Staates, sondern reproduzierte Despotie innerhalb des postkolonialen Staates, aber dieses Mal mit islamischen Vorzeichen.

Schariatis Vorstellung vom idealen Staat stimmt mit dem islamischen Staat, wie man ihn gegenwärtig im Iran unter dem Revolutionsführer in Form des *velayat-e faqih* sehen kann, überein. Der Kontext hierfür ist das obrigkeitsstaatliche Denken, das die Menschen als Untertanen sieht und nicht als souveräne Subjekte, die in der Lage sind, über sich selbst zu entscheiden.

4.2.6 Islamische Kultur als Defensivmechanismus

Einen Ausweg aus dieser Rückständigkeit erkennt Schariati in der Rückbesinnung auf den eigenen Ursprung, d. h. auf die islamische Identität und Kultur. In dieser Hinsicht schreibt er:

²⁹⁶ Vgl. ebd., S. 206.

²⁹⁷ Schariati (1979), S. 79.

„Ich sage mit einem Wort, dass unser Schutz die islamische Kultur ist. Die Rückbesinnung auf ihren Ursprung muss unsere eigene Parole werden. Weil die einzige, die uns nahe liegt, die einzige Kultur und Zivilisation jetzt am Leben ist.“²⁹⁸

In dieser Rückbesinnung existiert nur die islamische Kultur, nicht aber die Kultur, die vor dem Islam im Iran beherrschend war, weil diese iranische Kultur vor dem Islam bei den Iranern nicht mehr bekannt ist.

Schariati schreibt:

„Es ist die Verantwortung bzw. die Aufgabe sowohl der religiösen als auch nicht-religiösen Intellektuellen, die islamische Kultur und Zivilisation für dieses Ziel zu bearbeiten. Es ist notwendig, dass wir den Islam aktivieren, wenn wir die wahre islamische Kultur erreichen wollen. Deswegen muss der Islam von einer Routine-Form und unbewusster Tradition, die ein wichtiger Faktor für Niederlagen sind, zu einem progressiven und bewussten, kritischen Islam, d. h. einer Ideologie, werden.“²⁹⁹

Also können die religiösen und nicht-religiösen Intellektuellen nur durch die Rückbesinnung auf den eigenen Ursprung bzw. die eigenen Grundwerte dem Westen und dessen Kultur Widerstand leisten und durch die Ausübung der religiösen Macht die Gesellschaft aktivieren. In diesem Zusammenhang verweist er auf Frantz Fanon in Algerien, der wegen seiner aktiven Teilnahme an der algerischen Revolution als Vorbild für die revolutionäre Bewegung in der sog. Dritten Welt fungiert. Daher betont Schariati die Ideologie des Islam und meint, mit dieser Ideologie könne man eine Zivilisation schaffen.

„Die historische Erfahrung wie in den 1940er und 1950er Jahren zeigte, dass es der Gesellschaft, die mit einer Ideologie begonnen hatte, gelang, ein soziales Bewusstsein zu schaffen und sich mit Errungenschaften in der Welt zu positionieren.“³⁰⁰

²⁹⁸ Schariati (o. J.), S. 40.

²⁹⁹ Ebd., S. 40.

³⁰⁰ Schariati (1980), S. 187.

Hier wird deutlich, dass Schariati eine maximalistische Einstellung zur Religion hat. Für ihn kann der Islam, obwohl er eine Ideologie ist, ein Entwurf für den idealen Menschen und die ideale Gesellschaft sein. In Wirklichkeit beinhaltet der Islam auch eine gesellschaftliche Revolution, d. h. einen Entwurf für die freie und klassenlose Gesellschaft auf der Basis der Gerechtigkeit und mit einem bewussten, handelnden Individuum.³⁰¹ In diesem Zusammenhang sieht er für die Intellektuellen eine besondere Rolle vor. Um die Studenten und die Intellektuellen zu gewinnen, gibt er den schiitischen Begriffen einen modernen Rahmen. Er übernimmt für seine Analyse marxistische und sozialistische Begriffe wie Dialektik, klassenlose Gesellschaft, Kulturrevolution, und fügt sie in den Rahmen des islamischen Glaubens ein.

Bei dieser Reinterpretation nimmt er ungeachtet des Entstehungszusammenhangs der politischen Philosophie und ihrer Rolle bei der Entwicklung der westlichen Zivilisation eine konträre Einstellung gegenüber dem Westen ein, um den Massen eine neue Identität zu geben. Er und gleichgesinnte Theoretiker wie Jalal al-e Ahmad

„folgten dem Scheitern des modernen Nationalstaats, der während der Pahlawi-Zeit mit der Hilfe der Intellektuellen zustande gekommen war. Schariati wollte mit einer neuen Interpretation der schiitischen Begriffe eine Grundlage für die neue kulturelle und gesellschaftliche Ordnung errichten“.³⁰²

Er stellt also gegen das vorherrschende westliche Entwicklungsmodell mit der Rückbesinnung auf die eigene Kultur und Religion ein alternatives Modell – die Tradition – als Legitimationsstrategie in der Moderne vor.

Es handelt sich hier um die Rückbesinnung auf die eigene Kultur in einer postkolonialen Gesellschaft, die eine besondere Form der Moderne ausmacht. Hier geht es um die modernen und vormodernen Kulturen. Die iranische Kultur

³⁰¹ Schariati (1979), S. 216.

³⁰² Baschirie (2001), S. 151.

– islamisch oder vorislamisch – unterscheidet sich in ihren Grundbegriffen von der Kultur der Moderne. Das Weltbild dieser Kultur ist theozentrisch, eine moderne Kultur hingegen ist anthropozentrisch.

Die anthropozentrische Kultur wurde durch die Arbeit von Jürgen Habermas in seinem Buch „Der philosophische Diskurs der Moderne“ beschrieben. Die kulturelle Moderne basiert auf dem Subjektivitätsprinzip, das heißt auf der Auffassung, dass der Mensch ein autonomes Subjekt/Individuum ist, das in der Lage ist, die Natur zu entdecken, zu beherrschen und zur Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse in den Dienst der eigenen Gesellschaft zu stellen. Weil dieses Weltbild sowohl weltlich als auch anthropozentrisch ist, ist es erforderlich, die theozentrische Weltanschauung durch eine auf der modernen Wissenschaft beruhende rationale Welt abzulösen. Kurz gesagt: Die anthropozentrische Kultur oder Weltsicht ist modern, die theozentrische Weltsicht ist es nicht.³⁰³

Mit der Rückbesinnung auf den eigenen Ursprung bzw. auf die eigene Kultur oder Zivilisation, die Schariati postuliert, kann man nicht die Probleme der modernen Gesellschaft lösen. Es ist auffallend, dass die Fundamentalisten nicht nur im Iran, sondern überall die Rückbesinnung auf die Vergangenheit verlangen und sich damit von der kulturellen Moderne distanzieren. Martin Riesebrodt unterscheidet in seinem Buch „Die Rückkehr der Religionen“ zwischen dem anthropozentrischen Weltbild und dem theozentrischen Weltbild:

„[...] dem anthropozentrischen Geschichtsbild zunehmender Verwirklichung von Modernität, Aufklärung, Wirtschaftswachstum sowie menschlicher Autonomie und Weltbeherrschung wird ein theozentrisches Weltbild entgegenstellt, in dem Geschichte als Degeneration erscheint, als Abfall von den Ordnungsprinzipen des ewigen, geoffenbarten, göttlichen Gesetzes. Das Heil liegt nicht in der Überwindung der Gegenwart durch künftigen Fortschritt, sondern in der Rückkehr zur Vergangenheit.“³⁰⁴

³⁰³ Vgl. Habermas (1998), S. 26 ff.

³⁰⁴ Riesebrodt (2001), S. 90.

Diese Äußerung Riesebrodts trifft auf Ali Schariatis Konzeption zu. In der damaligen wie auch in der gegenwärtigen Situation des Iran lassen sich die gesellschaftlichen Probleme – vor allem die Überwindung der Unterentwicklung – mit der Rückkehr zur Vergangenheit nicht lösen. Der bewusste und aufgeklärte Mensch, den Ali Schariati und seine Anhänger fordern, setzt jedoch die kulturelle Moderne voraus. Mit der Rückbesinnung auf die kulturelle Vergangenheit wird Aufklärung im Ansatz verneint.

4.2.7 Islamischer Protestantismus oder Wiederbelebung der Religion und die Rolle der Intellektuellen

Nach Schariati wird der Begriff „intellektuell“ nicht richtig verstanden. Seiner Ansicht nach ist nicht jeder *roshanfekr* (persisch für „intellektuell“) ein Intellektueller, sondern ein Intellektueller ist derjenige, „der sich seines menschlichen Zustandes in der konkreten historischen Situation bewusst ist und dessen Bewusstsein ihm ein Gefühl der Verantwortung gibt“.³⁰⁵

Dieser normativen Bestimmung stellt er die allgemeine Vorstellung von einem Intellektuellen gegenüber, „der der Bevölkerung eine gedankliche und gesellschaftliche Orientierung und ein entsprechendes Bewusstsein geben kann“.³⁰⁶ Schariati betrachtet den Intellektuellen als Pragmatiker, der von der Religion ausgehen soll. Ausgangspunkt und Verantwortung der Intellektuellen ist nach Schariati „eine Wiederbelebung der Religion für die Rettung der Gesellschaft, d. h. einen islamischen Protestantismus zu schaffen“.³⁰⁷

Schariati ist der Meinung, dass die Intellektuellen mit dem islamischen Protestantismus die Religion in eine kritische und offensive Ideologie transformieren müssen, um „die in der Gesellschaft akkumulierte Energie freizusetzen und

³⁰⁵ Schariati (1980), S. 255.

³⁰⁶ Ebd., S. 256.

³⁰⁷ Ebd., S. 293.

daraus eine Schubkraft zu erzeugen, die zur Erweckung und Aufklärung einer ganzen Generation führt“.³⁰⁸

Nach Schariatis Ansicht ist der wichtigste Faktor die Reformation der Religion. Die religiöse Reformation bedeutet jedoch nicht „die Revision der Religion, sondern die Revision des Verständnisses der Religion, die Rückkehr zum wahren Islam und die wahre Erkenntnis der Gründungsperiode des Islams“.³⁰⁹

Schariati definiert *eslah* (persisch für „Reformation“) nicht als religiöse Reformation im Sinne der Reformation durch Luther, sondern eher als islamische Renaissance und „Kampf gegen Aberglaube und dogmatische Blindheit“.³¹⁰ Diese zu bekämpfenden islamischen Fehlentwicklungen haben seiner Meinung nach dazu beigetragen, dass die soziale Verantwortung und das freie Denken des Einzelnen eliminiert wurden und so die Konzentration der Religion auf das Jenseits zu einer Vernachlässigung der sozialen und politischen Funktionen der Religion und damit zur Passivität der Massen geführt hat.

Die Elemente, die die Menschen im Kontext des Islams zur Passivität treiben, sollen herausgenommen und mit intellektueller Arbeit in aktive Elemente umgewandelt werden. In diesem Zusammenhang müssen die Elemente, die mit der Gegenwart nicht mehr vereinbar sind, abgeschafft und andere wiederum betont werden. Diese Elemente sollen das Vakuum, das die westliche Ideologie und der Sozialismus hinterlassen haben, ausfüllen. Infolgedessen sollte die Religion als kämpferische Ideologie organisiert werden. Im Interesse der Revolution deutet Schariati alle religiösen Elemente als potenziell revolutionär. Er gab dem Predigen, das für viele Intellektuelle als reaktionäre Sache galt, einen revolutionären Charakter.³¹¹

³⁰⁸ Ebd., S. 294.

³⁰⁹ Schariati (1979), S. 10.

³¹⁰ Ebd., S. 12.

³¹¹ Vgl. Sorousch (2001), S. 148 f.

Schariati spielte eine große Rolle bei der Theoriebildung der islamischen Revolution, und obwohl die Bevölkerung mit seinen Ideen mobilisiert wurde, blieb er eher ein pragmatischer Denker und revolutionärer Theoretiker.

Er betrachtete die Religion als gemeinsame Sprache zwischen den Intellektuellen und den Massen der Bevölkerung. Die Religion sei dabei das einzige Element, mit dessen Hilfe man die Massen der Bevölkerung gewinnen und bewegen kann. Deswegen ist nach seiner Meinung die säkulare und laizistische Intellektualität „Unsinn“ und hat keinen Platz im Leben der Bevölkerung. Aus diesem Grund müssten die Intellektuellen für ihre Aktivitäten von der Religion ausgehen.

Seine Erkenntnisse von der Religion sakralisierten sowohl alltägliche als auch globale Angelegenheiten. Es wurden viele „linke“ Begriffe, z. B. Imperialismus, im Rahmen der islamisch-historischen Ereignisse re-definiert und islamische Persönlichkeiten wie etwa *Abozar*³¹² als erster sozialistischer Gottgläubiger in der Gründungsperiode des Islam genannt.

Nach westlichem Verständnis von Säkularisierung ist die protestantische Reformation „eine machtvolle Wiederbelebung jener säkularisierenden Kräfte, die der Katholizismus gezügelt hatte“.³¹³ Hier sei an ein Beispiel für die Trennung von Kirche und Staat aus dem Neuen Testament erinnert. Das Volk fragt Jesus, ob es erlaubt sei, Steuern an den Kaiser zu zahlen – eine Handlung, die von den jüdischen Frommen als Verrat an Gott aufgefasst wird. Jesus ahnt die Falle und wirft den Fragenden Heuchelei vor. Er lässt sich die Münze zeigen, auf der das Bild des damaligen Kaisers Tiberius geprägt ist, und spricht: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“³¹⁴ Damit wurde schon sehr früh der Weg zur Säkularisierung geebnet, indem als Abstraktions-/Rationalisierungsschritt die Trennung zwischen Religion und Politik religiöse

³¹² Ein angeblicher Kämpfer in der islamischen Geschichte.

³¹³ Berger (1988), S 120.

³¹⁴ Nach Matthäus, 22, 15-22.

Legitimität erhielt. „Die logische Weiterentwicklung ist Luthers Lehre von den beiden Reichen, mit der die Autonomie der säkularen *Welt* tatsächlich eine theologische Legitimation erhielt.“³¹⁵

Auch für Berger ist die entscheidende Variable der Säkularisierung der Rationalisierungsprozess: „Es liegt auf der Hand, dass eine solche Absonderung der Religion in der Privatsphäre funktional ist für die Erhaltung der rationalisierten Ordnung moderner wirtschaftlicher und politischer Institutionen.“³¹⁶ Nach Berger braucht ein moderner Staat eine durchrationalisierte Bürokratie „und auf der Ebene des Bewusstseins Legitimationen, die einer solchen Bürokratie entsprechen“.³¹⁷

Also haben die theologischen Grundsätze Luthers, Zwinglis und Calvins bei der protestantischen Reformation dazu beigetragen, „die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Herrschenden und Beherrschten neu zu formulieren und die politische Gemeinschaft neu zu definieren“.³¹⁸ Auf diese Weise hatte die Reformation einen großen Einfluss auf die Politik, sodass in diesem Zusammenhang „die Suche der Herrscher nach einer neuen Legitimation und nach neuen Symbolen der kollektiven Identität [sehr wichtig] war“³¹⁹, schließlich definierten nach Eisenstadt beide Aspekte die Beziehung zwischen Herrschern und Beherrschten neu. Folglich sind die zentralen legalen Institutionen und ihre Grundlagen in eine neue Struktur überführt worden, „die auf der Idee des Vertrags und neu formulierter naturrechtlicher Begriffe basierte“³²⁰ und nicht auf göttlichem Recht, d. h., die Legitimation kommt nicht von Gott, sondern von der politischen Gesellschaft bzw. vom Volk. Eisenstadt erklärt, dass es in den katholischen Ländern bereits alle Elemente gab, z. B. neue Legi-

³¹⁵ Berger, S. 119.

³¹⁶ Ebd., S. 128.

³¹⁷ Ebd., S. 127.

³¹⁸ Vgl. Eisenstadt (1979), S. 246 f.

³¹⁹ Ebd., S. 247.

³²⁰ Ebd.

timationsgrundlage, neue nationale Symbole und autonome religiöse Institutionen, diese wurden aber „durch die Bewahrung alter Symbole der Legitimation und traditioneller Beziehung zwischen Kirche und Staat erstickt“.³²¹

In den islamischen Ländern haben dagegen die herrschenden Gesetze und Regelungen sowie die Legitimationsgrundlage ihre tiefen Wurzeln in der Religion bzw. in der Scharia. Seit Seyyed Jamal-e din Asadabadi (1838-1897) gab es im Iran Versuche die Religion zu reformieren. Die Initiatoren beriefen sich auf die europäische Reformation und den Protestantismus, ohne die aufklärerisch kritisch-dynamischen Inhalte dieser Begriffe mit zu übernehmen. Betrachtet man den Begriff „islamischer Protestantismus“ aus europäischer Perspektive, muss man den Islam selbst kritisieren. Das bedeutet, eine Aufklärung im Rahmen der islamischen Religion durchzuführen und die zwei Quellen des Islams (Koran und Sunna) kritisch zu betrachten, um den Konflikt zwischen der Offenbarung und der modernen Rationalität im Islam deutlich zu machen.

Was die islamischen Intellektuellen als islamische Reformation verstanden, war die Politisierung und Ideologisierung der Religion. Sie benutzten die Religion als ein Instrument für ihren politischen Kampf und für die Delegitimierung der Regierung.

Am Anfang der 1960er und in den 1970er Jahren gab es im Iran in der intellektuellen Bewegung zwei dominierende Diskurse, zum einen Ablehnung der Verwestlichung und zum anderen die Rückbesinnung auf die eigene Kultur, die von Al-e Ahmad ausging. Dabei kann man sagen, dass die Rückbesinnung auf die eigene Kultur die Fortsetzung von Al-e Ahmads Diskurs über die Verwestlichung und Entfremdung war. Tatsächlich haben die religiösen Intellektuellen das gesamte Problem der postkolonialen Gesellschaften auf diesen Diskurs reduziert. Sie betrachteten die verschiedenen Merkmale der postkolonialen Staaten lediglich unter dem Blickwinkel des Kolonialismus und seiner negativen

³²¹ Ebd., S. 248.

Wirkung und versuchten, das Gefühl der Entfremdung, das durch den gesellschaftlichen Bruch und die Abhängigkeit des Landes vom Weltmarkt aufkommen ist, mit der Betonung auf die Vergangenheit bzw. den eigenen Ursprung illusionär zu überdecken. Die religiösen Intellektuellen nahmen so aufgrund ihrer politisierten religiösen Gedanken den historischen Bruch, der im Iran stattfand, nicht wahr. Deshalb wurde die Religion als Lösung vorgeschlagen, wobei die Religion selbst für die gesellschaftliche Entwicklung ein Problem darstellte.

4.3 Mehdi Bazargan als religiös-reformistische Institution

Mehdi Bazargan wurde 1907 in einer religiösen Familie geboren und absolvierte von 1928 bis 1934 ein Studium der Textilwissenschaft und der Thermodynamik in Frankreich. Während der Nationalisierung der Ölwirtschaft 1951 schloss er sich der Bewegung der nationalen Front an. Nach dem Putsch gegen die nationale Regierung im Jahre 1953 setzte er seine politischen Aktivitäten fort. Wegen unterschiedlicher Meinungen innerhalb der nationalen Front trennte er sich von ihr und gründete die Freiheitsbewegung.³²² Diese betonte im Gegensatz zur nationalen Front die traditionellen und religiösen Aspekte und verurteilte durch eine Deklaration die politischen Programme bzw. die Weiße Revolution des Schahs. Aufgrund dieser Deklaration wurden Bazargan und Aya-tollah Tallaghani im Jahr 1962 verhaftet und zu zehn Jahren Haft verurteilt. Nach fünf Jahren Gefangenschaft wurde Bazargan entlassen und beschäftigte sich fortan mit der Forschung und Wiederentdeckung der sozio-politischen Dimensionen des Islams.

³²² Die Freiheitsbewegung wurde nach der islamischen Revolution zur illegalen Opposition des Landes erklärt, und in den 1980er und 1990er Jahren wurden viele Anhänger und Mitglieder verhaftet und gefoltert.

Am Anfang der islamischen Revolution 1979 traf er sich mit Ayatollah Khomeini in Paris, und nach der islamischen Revolution wurde er zum Ministerpräsidenten der Übergangsregierung der islamischen Republik ernannt. Nach der Besetzung der amerikanischen Botschaft durch Studenten der Imam-Linie (Anhänger des Imam Khomeini) traten er und sein Kabinett aus Protest zurück. Bei der nächsten Parlamentswahl wurde er als Repräsentant von Teheran gewählt. Er starb 1995.³²³

Bazargan hat in seinem politischen Leben versucht, die intellektuellen Laien, die Studenten und die Laien der Mittelklasse den Klerikalen näherzubringen. In seinem Buch „Iran in zwei Bewegungen“ wies Bazargan darauf hin, dass nach dem Putsch 1953, in dessen Folge Premierminister Mossadegh ins Exil geschickt wurde und der Schah wieder an die Macht kam, viele Intellektuelle der Meinung waren, eine nationale Einheit gegen das Schah-Regime organisieren zu müssen und damit gemeinsam gegen das despotische Regime anzugehen. Infolgedessen formierten sich mehrere national-islamische Organisationen, die die Intellektuellen die Geistlichkeit und die religiösen Schulen zu einer Front gegen das Regime schmieden wollten.³²⁴ Bazargan gründete den islamischen Studentenverein an der Technischen Universität in Teheran, der später in der politischen Bewegung eine wichtige Rolle sowohl außerhalb als auch innerhalb des Landes spielte.

Die erste religiöse Reformbewegung begann in den 1960er Jahren. Teilnehmer dieser Bewegung waren einige wichtige Geistliche wie Ayatollah Morteza Motahhari, Ayatollah Mohammad Hosseini Beheshti und Ayatollah Mahmoud Talaghani und der intellektuelle Laie Mehdi Bazargan. Ihre Lehren fanden bei

³²³ Siehe dazu Bazargans Biographie (1995), S. 2-12 und Nejadi (1998), Bd.1.

³²⁴ Vgl. Bazargan (1985), S. 16-18.

Theologiestudenten, Predigern und jüngeren Geistlichen große Resonanz und hatten entscheidenden Einfluss auf die islamische Revolution.³²⁵

Das Ziel dieser Bewegung bestand aus vier Punkten. Erstens war sie gegen die Quietisten, die unpolitisch waren, und setzen sich für die Politisierung der Geistlichen ein. Zweitens waren sie für die Reformierung der religiösen Organisation, d. h. die Institutionalisierung eines Rates unter den höchsten Geistlichen für die religiösen Entscheidungen.

Das dritte Ziel war es, die finanziellen Angelegenheiten der Geistlichkeit zu rationalisieren und zentralisieren und damit ihre Befreiung von den traditionalistisch-quietistisch gesinnten Massen zu erreichen. Viertens setzt sich die Reformbewegung für die Hebung des intellektuellen Niveaus der religiösen Ausbildung ein, um den Islam für die religiösen Studenten attraktiv zu machen.³²⁶

Die Anhänger dieser Bewegung übten Kritik am Zustand der iranischen Gesellschaft, indem sie wie Khomeini etwa die Weiße Revolution des Schahs durch ihre Deklaration ablehnten.

Das Hauptziel von Bazargans Forschung war es, die wissenschaftlichen Aspekte des Islam zu beweisen. Seine wissenschaftlichen Erklärungen für die islamischen Dogmen waren ein wichtiger Teil seiner Arbeit. Er versuchte, ein Bild des Islam zu entwerfen, das mit der Wissenschaft vereinbar war. Sein gedanklicher Versuch basierte auf dem Nachweis einer Verbindung zwischen Religion und Wissenschaft und darauf, dass die Religion nicht im Widerspruch zur Wissenschaft steht. Zum Beispiel versuchte er in seinen Büchern „Die Reinheit im Islam“ und „Rückkehr zum Koran“, die positiven Aspekte der islamischen Gebote im *fiqh* und im Koran mit der modernen Wissenschaft zu begründen und die Richtigkeit des Korans und der islamischen Gebote zu prüfen, also die islamischen Gebote wie etwa das Fasten vor einem wissenschaftlichen Hintergrund zu

³²⁵ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 148.

³²⁶ Vgl. Riesebrodt (1990), S. 148.

analysieren. Dabei wollte er beweisen, dass die Wissenschaft religiöse Wurzeln hat und die Religion den Menschen oftmals wissenschaftliche Erkenntnisse in einfacher Sprache vermittelt.

Nach 1960 legte Bazargan in seinen Texten „Ideologie und Gesandtschaft (*besaat*)“ und „Die Grenze zwischen Religion und Politik“ stets eine ideologische und politische Auslegung des Islam vor.

4.3.1 Bazargans Ideen zur Beziehung zwischen Politik und Religion

In Bezug auf die Rückständigkeit der islamischen und iranischen Gesellschaft war Bazargan der Meinung, dass die Verbindung zwischen Religion und Politik in den islamischen Ländern in Vergessenheit geraten sei, wofür er nicht den Kolonialismus, sondern die Muslime verantwortlich machte. Er versuchte, eben diese Verbindung zwischen Islam und Politik herzustellen. Im Jahr 1962 hielt er eine Rede über die Grenze zwischen Religion und Politik, die später in einer Niederschrift veröffentlicht wurde. In dieser Rede prophezeite er, dass, wenn die Religion die Politik nicht unter ihren Einfluss bringen könne, die Politik die Religion zerstören und sie unter ihre Kontrolle bringen würde. Die Dominanz der Religion über die Politik bedeute jedoch nicht die Überwindung der Politik. Die Politik stünde lediglich unter der Verwaltung der Religion.

Nach Bazargans Meinung kam durch die Begegnung des Irans mit den westlichen Ideen ein Widerspruch zwischen Religion und Politik auf. In diesem Sinn gab es zwei Gruppierungen: pro und contra, also Verfechter der Trennung bzw. solche für eine Verbindung von Religion und Politik. Seiner Ansicht nach hat sich nach der Maschruteh-Bewegung die säkulare Idee verbreitet, was eine weitgehende Isolation der Geistlichen zur Folge hatte. In der nationalen Bewegung jedoch nahm die Anwesenheit der Geistlichen zu. Bazargan belegt die Forderung nach Verquickung von Religion und Politik mit Hinweisen auf die

islamische Überlieferung und Tradition und mit Versen aus dem Koran. Er argumentiert, dass der Islam im Gegensatz zum Christentum immer auf das soziale Leben und gesellschaftliche Angelegenheiten, auf den „Inhalt des Lebens“ geachtet habe, und kritisiert scharf die Reduzierung der Funktion des Imamats bzw. des Imams auf seine Rolle als Vorbeter. Während der Zeit des Propheten hätten die Imame eine andere Verantwortung, eine andere Bedeutung gehabt: Ihr Ziel sei es gewesen, die Verwalter und Führer in allen Bereichen zu stellen.

Bazargan war der Meinung, dass die Beziehung zwischen Religion und Politik einseitig und nicht wechselseitig ist, d. h., die Politik muss unter der Kontrolle der Religion stehen und nicht umgekehrt, sonst wird die Religion durch die Politik im gesellschaftlichen Zusammenhang ineffektiv und entwertet: Aber, so argumentiert Bazargan, wenn die Religion dominiert, überwindet sie nicht die Politik, sondern reformiert und verbessert sie.³²⁷

Seiner Ansicht nach hat die Religion nicht nur mit der Politik, sondern mit allen Aspekten des Lebens eine gemeinsame Grenze. Aber diese Grenze ist einseitig, d. h., die Religion mischt sich von ihrer Seite in das Leben und in die Politik ein und zeigt den Menschen die Richtung und Ziele. Die Politik hingegen sollte sich nicht in die Religion einmischen, weil die Religion dann manipuliert und dadurch inhaltslos wird. Deswegen steht die Religion nach Meinung Bazargans über der Politik.³²⁸

In der Regel wird „Moderne“ mit Rationalisierung, Differenzierung und auch „Mediatisierung“ der Lebenssphären assoziiert.³²⁹ Zur Erreichung dieser Grundkonstellation wird Modernisierung immer im Hinblick auf die Gesellschaften thematisiert. In diesem Sinne sind Gesellschaften Gebilde, deren sozio-ökonomische Strukturen ihre Substanz ausmachen. Aber für das Verständnis

³²⁷ Siehe dazu seine Rede von 1962 mit dem Titel „Die Grenze zwischen Religion und Politik“ (1341/1962), Hrsg. islamischer Studentenverein, S.12-41.

³²⁸ Ebd., S. 41-46.

³²⁹ Köbller u. a. (1996), S. 13.

der ganzen Gesellschaft reicht die sozio-ökonomische Analyse allein nicht aus. Gesellschaften sind auch sozio-kulturelle Gebilde. Die bestehenden politischen Herrschaftsstrukturen bedürfen zu ihrer Erklärung sowohl der sozio-ökonomischen als auch der sozio-kulturellen Untersuchung. Ökonomie, Kultur und Politik bilden das gesellschaftliche Ganze und sind demnach verschiedene Teile eines Systems, die ineinander verflochten sind. Aber Ökonomie, Kultur und Politik sind in einer modernen Gesellschaft funktionell voneinander differenziert, d. h., jeder Teil hat seine Funktion.³³⁰ Laut Karl Polany ist die Ökonomie in der modernen Gesellschaft verselbstständig worden. Die Ökonomie ist nicht mehr „eingebettet“ in die Gesellschaft, sondern „ausgebettet“. „Ausbettung“ und „Einbettung“ sind Ausdrücke, die die zwei unterschiedlichen Gesellschaften darstellen. „Einbettung“ bezieht sich auf die traditionelle Gesellschaft bzw. eine besondere Ausformung der Moderne, nämlich die postkoloniale Gesellschaft. „Ausbettung“ zielt auf die modernen, d. h. die industriell-kapitalistischen, Gesellschaften.³³¹ In einem postkolonialen Staat wie dem Iran sind immer noch Politik, Ökonomie und Kultur ineinander verflochten, anders gesagt: nicht ausgebettet. Kultur und Religion werden nicht als Bestandteil der Gesellschaft betrachtet, sondern bestimmen in der augenblicklichen Situation Irans die Politik und die Ökonomie. Die religiösen Intellektuellen haben nicht auf die westliche Entwicklung, also auf die funktionelle Differenzierung zwischen Politik, Ökonomie und Kultur geachtet, um die Kultur von politischen und ökonomischen Angelegenheiten zu trennen, sondern haben im Gegenteil die Kultur bzw. die Religion als entscheidend für die gesamte Gesellschaft betrachtet. Aus diesem Grund mussten Politik und Ökonomie nach der Vorstellung der Religion organisiert werden, deswegen wurden Politik und Ökonomie

³³⁰ Vgl. Tibi (1981), S. 11.

³³¹ Siehe dazu Polany (1997), S. 87-101.

nach der islamischen Revolution islamisiert. Dies stellte sich als ein großes Hindernis auf dem Weg der Entwicklung des Landes heraus.

Bazargan versuchte, sich mit den linken Ideologien und Gedanken auseinanderzusetzen, und sagte ihnen den Kampf an. Diese Einstellungen gegenüber dem Kommunismus spiegeln sich in seiner Rede „Islam oder Kommunismus“ im Jahre 1954 wider.³³²

Bei der Gruppe „Freiheitsbewegung“ wurden zwei Punkte betont: erstens die islamische Identität (mit anderen Worten: keine Trennung zwischen Religion und Politik) und zweitens die Demokratie. Aber beide Punkte widersprechen sich, da ja die Grundlage der Demokratie die Säkularisierung ist, d. h. Trennung der Religion von der Politik. Religion ist weder mit den Naturwissenschaften noch mit den Geisteswissenschaften vereinbar, da Wissenschaft die moderne Rationalität voraussetzt. Gott, der im schiitischen Gedanken allmächtig ist, beherrscht alle Lebensbereiche der Menschen und erstickt alle Arten von Freiheit, weil Religionen per se Unterwerfung und Gehorsamkeit verlangen. Aber diese Entmündigung ist nicht mit der individuellen Freiheit vereinbar.

Laut Fatema Mernissi liegt, was den Islam bedroht, „nicht außerhalb, sondern innerhalb des menschlichen Wesens. Es sind die Einzigartigkeit, die Einbildungskraft und die unverzichtbare Souveränität des Individuums“.³³³ Deshalb müssen die Intellektuellen eine neue Theologie fordern. Die neue Theologie aber „appelliert geradezu an das säkularisierte Bewusstsein des Intellektuellen“.³³⁴ Deswegen ist Kritik eine wichtige Aufgabe der Intellektuellen, „die einen kritischen, destruktivistischen Diskurs schaffen müssen, um das herrschende Bewusstsein zu verändern“.³³⁵ Die Reformation des schiitischen Gedankens sowie ein neues Paradigma, bei dem die Menschen, ihre Rechte und ihre individuelle

³³² Bazargan (1954), S. 38-68.

³³³ Mernissi (1992), S. 188.

³³⁴ Breger (1988), S. 151.

³³⁵ Heller/Mosbahi, (1998), S. 215.

Freiheit berücksichtigt werden, verlangen einen Wandel, bei dem „dem richtigen Bewusstsein höchste Priorität zukommt, die die wichtige Rolle der Intellektuellen in der geistigen und politischen Führung ist, zumal jener, die im Bildungs- und Kulturbereich und in den Medien arbeiten“.³³⁶

4.3.2 Islam als Grundlage der Regierung

Das wichtigste politische Werk Bazargans ist „Ideologie va besaat“ (Ideologie und Gesandtschaft des Propheten.) In diesem Buch besteht er darauf, dass die islamische Ideologie die beste Ideologie für die Iraner und die demokratische Partizipation der Bevölkerung sei, weil diese Ideologie vollständig und zeitlos gültig sei. Seine Äußerung begründet er damit, dass diese Ideologie vom göttlichen Befehl abgeleitet sei, aber jede andere Ideologie von menschlichen Gedanken abstamme. Zweites zentrales Anliegen des Buches ist die Wichtigkeit der Regierung bzw. Staathalterschaft als Instrument für die gesellschaftliche Ordnung, die mit der islamischen Geschichte begründet wird.³³⁷ Die islamische Regierung, die auf der islamischen Ideologie basiert, ist eigentlich ein Gottesstaat, der mit Demokratie nicht vereinbar ist, da das Gesetz in diesem Fall Gottesgesetz ist und somit niemand das Recht hat, als Gesetzgeber die primären Gebote, d. h. die göttlichen Gesetze, zu verändern. Auf der Basis des göttlichen Gesetzes können die Menschen nicht partizipieren, da sie ausschließlich dazu verpflichtet sind, diesem göttlichen Gesetz zu folgen. Zusammenfassend kann man sagen, dass Bazargans Interpretation des Islam im Widerspruch zum Prinzip der Demokratie und einer pluralistischen Gesellschaft steht.

Bazargan schreibt, dass die Regierung von der Bevölkerung gewählt wird, aber die Gültigkeit der Entscheidungen der Regierung vom Rat der Geistlichkeit geprüft werden muss, d. h., dieser Rat sollte auf der Grundlage des Korans,

³³⁶ Vgl. ebd., S. 214.

³³⁷ Bazargan (1968), S. 78-120.

der Sunna und der Logik die endgültige Entscheidung über die Funktion der Regierung treffen.³³⁸ Bazargan betrachtet den Islam als ideologisches Instrument und Basis für seinen politischen Entwurf. Das Individuum als autonomes politisches Subjekt ist damit, wie Tibis Feststellung deutlich macht, deplatziert:

„Im Islam wird der Glaube der Muslime, dass nur Allah der Souverän ist, im Zeitalter des Fundamentalismus zu einem politischen Credo; aus ihm folgt, dass ein Volk niemals über eine Souveränität verfügen kann. Hier liegen die Wurzeln des Konflikts.“³³⁹

Bazargans Ideen über das politische System, den Rat der Geistlichen und die Regierung stehen folglich im Widerspruch zur Volkssouveränität.

Bazargan setzt sich für den Meinungsaustausch in der Gesellschaft ein. Er weist auf die islamische Geschichte hin und betont, dass die Beratungsform der Schura im Koran empfohlen wird, um diese Art der Diskussion als demokratisches System zu rechtfertigen.³⁴⁰ Zwar gab es auch in der Stammesgesellschaft eine Art von Meinungsaustausch oder Beratung, doch funktionierten diese wegen der archaischen Hierarchien und Stammesstrukturen nicht nach demokratischen Prinzipien. Bazargan versucht zu beweisen, dass der Islam mit Demokratie vereinbar ist, jedoch haben der Islam und die Demokratie unterschiedliche philosophische Grundlagen. Freiheit basiert nach Bazargan auf der Koranaussage, dass Gott allmächtig ist und seine primären Gebote obligatorisch sind. Dagegen ist die individuelle Freiheit ein modernes Prinzip, das sich auf die anthropozentrische Ansicht von der Souveränität und Autonomie des Menschen bezieht, wonach der Mensch für sich die Entscheidungen selbst trifft.

Die religiösen Intellektuellen definierten Freiheit nicht im Sinne der Aufklärung, also als individuelle Freiheit, sondern im Sinne der Befreiung des Men-

³³⁸ Vgl. Ebd., S. 172.

³³⁹ Tibi (1998), S. 289.

³⁴⁰ Bazargan (1968), S. 145-147.

schen von Despotie bzw. dem Schah-Regime. Aber so ersetzten sie in ihren Ideen und Thesen die Despotie lediglich durch eine andere Form der Despotie, da sie die bislang herrschende Despotie in ihren Theorien islamisierten und so als islamische Despotie reproduzierten. Sie hatten kein modernes Verständnis von den modernen Ideen. Die Intellektuellen übernahmen die modernen Termini, die aus der Aufklärungszeit in Europa stammen, ohne modern zu denken bzw. den modernen Diskurs richtig zu lesen und zu verstehen. So wurden diese Begriffe, wie Demokratie, Freiheit, Nationalismus, Nation, Reformation, im traditionellen und religiösen Kontext verstanden und re-definiert.

Bazargan sagte 1979 in seiner Rede mit dem Titel „Islam als ideale Schule“, dass die Schiiten, die auf den verborgenen Imam warten, bis zur Rückkehr des Imams kämpfen müssten, und bis dahin sei die Aufgabe und Verantwortung der Schiiten nicht beendet. Er wies auf die islamische Geschichte hin, um die Notwendigkeit eines solchen Kampfes zu beweisen.³⁴¹ Die religiösen Intellektuellen um Khomeini hatten die gleiche aktivistische Vorstellung und Interpretation vom Prinzip des Wartens.

4.3.3 Bazargan nach der islamischen Revolution

Bazargan analysiert in seinem Buch „Iran in zwei Bewegungen“ die islamische Revolution. Er meint, dass die islamische Revolution aus verschiedenen Gründen von ihrem richtigen Weg und Ziel abgewichen sei. Zunächst gebe es eine Kultur der Despotie, die die iranische Politik über eine sehr lange Zeit stark beeinflusst habe. Die politischen Vorstellungen vor der islamischen Revolution seien daher revolutionär und radikal gewesen. Ein weiterer Grund laut Bazargan war die Priorität der Religion, d. h., der Islam anstelle des Iran und der Nation stand im Vordergrund. In diesem Zusammenhang war die Ausbreitung der religiösen Ideen in den anderen islamischen Ländern sehr wichtig, und das Ziel der iranischen Revo-

³⁴¹ Bazargan (1979), S.103 f.

lution war an erster Stelle der Islam. Des Weiteren führt er das Bestehen auf dem *fiqh* (der islamischen Jurisprudenz) als Grund an, der dazu geführt habe, dass sich die Geistlichen stark in die politischen Angelegenheiten einmischten, konnten sie sich doch dadurch Privilegien verschaffen.³⁴² Man beachte dabei, dass die theoretische Basis für diesen Zustand im Iran von Bazargan und den anderen Intellektuellen selbst formuliert wurde und die Revolution ihrer theoretischen Richtung folgte.

In der letzten Rede vor seinem Tod „*Jenseits und Gott, das Ziel der Mission der Propheten*“, die später in einem Buch veröffentlicht wurde, änderte Bazargan seine Meinung und stimmte der Trennung von Religion und Politik zu. Er kritisierte seine Werke und Gedanken vor der islamischen Revolution, revidierte seine davor entstandenen Schriften und distanzierte sich von der ideologischen Auslegung des Islam.

Bazargan hat vor der islamischen Revolution versucht, in seinem Buch „*Ideologie und Gesandtschaft des Propheten*“ vom Islam und dessen religiösen Geboten eine Ideologie abzuleiten, mit anderen Worten, den Islam als eine Schule für den Kampf und auch als Instrument für die Mobilisierung der Bevölkerung gegen innere Despotie und Kolonialismus einzusetzen. Er meinte, das Projekt der religiösen Intellektuellen bzw. ihre Strategie nach dem Putsch (1953), die Verquickung der Religion mit der Politik, habe zur Politisierung der Geistlichen und dadurch zum Erfolg der islamischen Revolution (1979) geführt.³⁴³ Er gibt zu, dass durch die Verbindung der Religion mit der Politik der Weg zur Regierung und Politik für die Geistlichen geebnet war.

Bazargan führt hierzu zwei Gründe an: einerseits das Scheitern der islamischen Revolution in seinem Sinne, weil die Revolution nach seiner Ansicht nicht ihre Ziele wie Freiheit und Unabhängigkeit des Landes erreicht habe. An-

³⁴² Siehe dazu Bazargan (1985), S. 89-125.

³⁴³ Vgl. Bazargan (1997), S. 15 f.

dererseits nennt er als Grund den neuen Diskurs und das Paradigma der religiösen Intellektuellen nach der islamischen Revolution. Nach seiner Meinung besteht die Aufgabe der Propheten darin, die Menschen auf das Göttliche, die Seligkeit und das Jenseits hinzulenken. Regierung und prophetische Mission seien aber zwei verschiedene Dinge, weshalb die Verquickung von Religion und Politik viele Nachteile und Schaden mit sich bringen kann.³⁴⁴ Nach Ansicht Bazargans sind die gesellschaftlichen Aufgaben der Regierung und der Administration im Koran nicht klar definiert. Daher sei die Ausrichtung der Menschen auf Gott und das Jenseits die prinzipielle Aufgabe des Propheten. Er weist auf Vers 25 der Sure „das Eisen“³⁴⁵ im Koran hin und moniert, dass dieser Vers falsch ausgelegt worden sei, denn er bedeute *nicht*, dass man Menschen gegen Despotie oder für die Ausbreitung der Gerechtigkeit in der Welt mobilisieren dürfe.³⁴⁶

Aus seinen Erfahrungen mit der islamischen Revolution und der islamischen Regierung heraus tendierte Bazargan nun zu der Ansicht, dass mit Hilfe der Religion islamische bzw. religiöse Wirtschaft, Zivilgesellschaft oder Demokratie nicht zu etablieren seien. Diese Begriffe seien moderne Begriffe mit eigenen Merkmalen, die vor allem auf die Säkularisierung, d. h. die Trennung der Religion vom Staat, basierten.

Trotz der Änderung seiner Meinung war Bazargan der Ansicht, dass es in den islamischen Geboten und Prinzipien keine vollständige politische, soziale und ökonomische Lösung gebe, aber er sah darin keinen Mangel oder ein Defi-

³⁴⁴ Vgl. ebd., S. 29, 91-100.

³⁴⁵ „Wir haben doch (im Lauf der Zeit) unsere Gesandten mit den klaren Beweisen (baiyinaat) (zu den Menschen) geschickt und die Schrift und die Waage mit ihnen herabkommen lassen, damit die Menschen für Gerechtigkeit sorgen würden (li-yaquuma naaasu bil-qisti). Und wir haben das Eisen herabkommen lassen, das (wenn es zu Waffen verarbeitet ist) viel Gewalt in sich birgt, für die Menschen aber auch (in mancher Hinsicht) von Nutzen ist. Auch wollte Allah (auf diese Weise) feststellen, wer ihm und seinen Gesandten im Geheimen hilft. Allah ist stark und mächtig.“

³⁴⁶ Vgl. ebd., S. 73.

zeit der Religion. Die Religion legt keine politisch-sozialen Muster vor, und er akzeptierte schließlich, dass die weltlichen Angelegenheiten den Menschen überlassen werden müssen.³⁴⁷

4.4 Religiöse Intellektuelle und die erfundene Tradition

Die so genannten religiösen Intellektuellen versuchten, unter den Bedingungen der Gegenwart eine Gesellschaft zu errichten, die sich von der modernen Gesellschaft unterscheidet und sich vor allem kulturell von der Moderne distanziert. Sie stellten die Religion als zuständig für die Regulierung aller Lebensbereiche des Einzelnen und der Gesellschaft dar.

„Die Entwicklung eines adäquaten theoretischen Bezugsrahmens zur Analyse des modernen Staates in der Dritten Welt setzt die theorieimmanente Problematisierung jener epochalen Umwälzungen voraus, die durch die koloniale Eingliederung dieser Gesellschaften in den kapitalistischen Weltmarkt ausgelöst wurden. Ob diese Erfahrungen unter direkter Kolonialherrschaft gemacht wurden oder ob wie im Falle Irans aus geostrategischen Gründen eine formelle Kolonisierung ausblieb, hat sich zwar in der Kräftekonstellation ausgewirkt, aus der die konkrete Gestalt des entstandenen Staates erklärt werden kann – eine Feststellung, die im Vergleich der Kolonien untereinander wiederum zu treffen ist – änderte aber nichts an den Konstitutionsbedingungen des Staates.“³⁴⁸

Die religiösen Intellektuellen berücksichtigten jedoch nicht die epochalen Umwälzungen dieser Gesellschaften, die durch die kolonialen Mächte in den kapitalistischen Weltmarkt eingliedert sind. Die iranische Gesellschaft gehört zu einer besonderen Ausformung der modernen Gesellschaften wie andere Gesellschaften der sog. Dritten Welt, die während der kolonialen Zeit zustande kamen. Der „historische Bruch“ dieser Gesellschaft, der in der kolonialen Epoche stattfand, ist nicht mehr rückgängig zu machen.

³⁴⁷ Vgl. ebd., S. 68.

³⁴⁸ Towfigh (2000), S. 39.

„Im islamischen Orient bedeutet die Entwicklung Wiederherstellung der islamischen Ordnung. Es handelt sich hier um romantische Entwicklungsideologie. Diese Konzepte können als eine Perzeption der Unterentwicklung interpretiert werden.“³⁴⁹

Der sozio-politische Entwurf der religiösen Intellektuellen erschöpft sich in der Rückbesinnung auf ihre eigene Tradition bzw. auf die islamische Kultur.

Es darf inzwischen als allgemein verbreitete Erkenntnis angesehen werden, dass die Tradition zur Stabilisierung der Identität nationaler Bewegungen, zur Legitimation von Nationalstaaten, aber auch zur Schaffung der Basis indirekter Herrschaft im Kontext der Kolonialisierung seit der Wende zur Moderne immer wieder „erfunden“ wurde.³⁵⁰

Der Begriff „erfundene Tradition“ wird in einem weiten, aber nicht ungenauen Sinne verwendet. Er beinhaltet sowohl die Tradition, die tatsächlich erfunden, konstruiert und förmlich eingeführt wurde, als auch diejenige, die in einer weniger nachvollziehbaren Weise innerhalb einer kurzen und datierbaren Periode – vielleicht innerhalb einiger weniger Jahre – auftaucht und sich selbst sehr schnell etabliert.³⁵¹ Als konkrete Definition von „erfundener Tradition“ wird von Hobsbawm und Ranger Folgendes dargestellt:

„Invented tradition is taken to mean a set of practices normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past.“³⁵²

Die historische Vergangenheit, in welche die neue Tradition eingebracht wird, muss nicht sehr weit zurückreichen. Revolutionen und „fortschrittliche Bewegungen“, die per Definition mit der Vergangenheit brechen, haben ihre eigene re-

³⁴⁹ Kandil (1981), S. 230.

³⁵⁰ Vgl. Schiel (1996), S. 21.

³⁵¹ Vgl. Hobsbawm/Ranger (2004), S. 1.

³⁵² Ebd.

levante Vergangenheit, auch wenn es vielleicht bei einem bestimmten Datum, wie 1789, zu einem totalen Bruch kam. Obwohl es also diese Referenz an eine historische Vergangenheit gibt, ist besteht die Besonderheit von erfundenen Traditionen darin, dass diese Kontinuität größtenteils künstlich erzeugt ist. Kurz gesagt, sie sind Antworten auf neuartige Situationen, die die Form von Referenzen an alte Situationen annehmen oder die ihre eigene Vergangenheit durch eine scheinbar zwingende Wiederholung etablieren.

Es ist der Kontrast zwischen konstantem Wandel und Innovation der modernen Welt auf der einen Seite und dem Versuch, wenigstens einige Teile des sozialen Lebens als unveränderlich darzustellen, andererseits, der die Erfindung von Tradition so interessant macht für Historiker der vergangenen zwei Jahrhunderte. Tradition in diesem Sinn muss deutlich unterschieden werden von der „Gewohnheit“, die die so genannten traditionellen Gesellschaften dominiert.³⁵³

Schon allein der Hinweis auf die „Erfindung von Tradition“ lässt darauf schließen, dass der Kontrast von Moderne und Tradition gar nicht so groß ist: Die „traditionellen Gesellschaften“ sind nicht so „ursprünglich“ und „authentisch“, wie sie vor allem in der populären Literatur gerne dargestellt werden.

Die Erfindung von Tradition ist in Wirklichkeit kein neues Phänomen. Sie hat eine lange Geschichte, deren Ursprung bis ins antike Griechenland zurückreicht.³⁵⁴

In modernen Zeiten ist allerdings eine andere Bewegung in Hinblick auf die Erfindung von Tradition deutlich geworden, nämlich die Suche nach den „ursprünglichen Werten“, nach den „authentischen Grundlagen“, den „Wurzeln unserer Kultur“ und der „wahren Identität“, die im Zuge der Modernisierung verloren gegangen oder zumindest in Vergessenheit geraten sind. Dabei geht es um die Wiederbelebung oder Wiederentdeckung der vermeintlich bleibenden

³⁵³ Vgl. ebd., S. 2.

³⁵⁴ Vgl. Schiel (1996), S. 103 f.

und unvergänglichen Werte. Gerade diese Tendenz zur Suche nach den zeitlos gültigen Wurzeln in der Tradition ist im Zusammenhang mit der Moderne und ihren Besonderheiten zu beobachten: als Folge und Reaktion auf rasche Veränderungsprozesse bzw. den Kolonialismus und den Kapitalismus mit ihren Entfremdungs- und Entwurzelungs-Effekten im Laufe der Modernisierung alter Lebensbereiche.³⁵⁵

„Egal auf welche ‚Tradition‘ wir unser Augenmerk richten – ob auf die ‚entwickelte nationale‘ oder die ‚unterentwickelte, rückständige tribale‘ – wir finden dort erfundene, aus selektiv adaptiertem alten Material rekonstruierte oder gar neu geschaffene Tradition.“³⁵⁶

Der Iran ist im Laufe des 19. Jahrhunderts mit den Verkörperungen der neuen Zivilisation bekannt geworden und diese Begegnung hat die iranische Gesellschaft verändert. Denn bis zu dieser Konfrontation gab es weder eine ernste Vorstellung von noch einen Willen für Veränderungen.

Im Gegensatz zu den Intellektuellen im Westen, die die Initiatoren der Modernität waren und ihre Wurzeln in der Aufklärung hatten, ist im Iran der Intellektuelle das Resultat der Begegnung und Bekanntschaft mit der westlichen Zivilisation. Diese Intellektuellen, von denen die meisten im Westen studiert hatten, übernahmen die Verantwortung für die Modernisierung in ihrem Land. Diese Gruppen gehörten während der Qajaren-Zeit, also nach den russisch-iranischen Kriegen Anfang des 19. Jhs. größtenteils den gehobenen Schichten an (wie Großgrundbesitzern und Geistlichen). Im Prozess der Modernisierung während der Pahlawi-Zeit wurde die Erziehung und Ausbildung an Schulen und Universitäten ausgebaut. Aus diesem Grund konnten die anderen Schichten der Bevölkerung an der Erziehung und Bildung teilhaben. Die Folge davon war

³⁵⁵ Vgl. ebd., S.104.

³⁵⁶ Ebd., S.111.

die Formung anderer Schichten und Klassen, die man als *Intelligenz* bezeichnen kann.

„Die *Intelligenz* ist eine Bevölkerungsschicht. Ihr konstituierendes Merkmal ist die Einheit von besonderen Bildungsprozessen (in der Regel Fachhochschule oder Hochschulbildung) und die Ausübung qualifizierter geistiger Arbeit. Als soziale Massenschicht ist sie im Kapitalismus entstanden.“³⁵⁷

Es ist klar, dass die *Intellektuellen*³⁵⁸ aus der Schicht der *Intelligenz* entstehen. Aber „nicht alle Angehörigen dieser Schicht wurden (oder werden) deshalb zu Intellektuellen“.³⁵⁹

Die französischen Sozialwissenschaftler Michel-Antonie Burnier und Frederic Bon definieren einen Intellektuellen als einen „Menschen, der die Gesellschaft kritisch betrachtet; er stellt sie dauernd infrage, hält ihr einen unbarmherzigen Spiegel entgegen, der sie dazu drängt, sich zu wandeln“. Für die Autoren ist der Intellektuelle über seine kritische Funktion definiert, denn seine Aufgabe ist es, der Gesellschaft zu helfen, sich ihrer selbst bewusst zu werden.³⁶⁰

Aber es ist wichtig, von welchem Standpunkt aus und aufgrund welcher Werte ein *Intellektueller* die Gesellschaft und die Macht kritisiert. Der Standpunkt der Intellektuellen im westlichen Sinne war weltlich, d. h. kein religiöser, sondern ein aufgeklärter, säkularer, „als Offenlegung einer moralisch-geistigen Haltung, die ihr Fundament in den Werten der Aufklärung, Vernunft, Wahrheit, Gerechtigkeit sucht“.³⁶¹ In der Folge löste sich das magisch-metaphysische Weltbild durch Rationalisierung und Säkularisierung auf.

„Die Auffassung, dass die gesellschaftliche Entwicklung nicht schicksalhaft vorherbestimmt, sondern vom Menschen zu beein-

³⁵⁷ Haren (1988), S. 29.

³⁵⁸ Etymologisch stammt das Wort „intellektuell“ vom lateinischen „interlego“ oder „intellego“: „ich lese dazwischen“, „ich unterscheide“, Wiehn (1971), S. 59.

³⁵⁹ Haren (1988), S. 37.

³⁶⁰ Vgl. Burnier (1991), S. 8-9.

³⁶¹ Haren (1988), S. 35.

flussen und zu gestalten ist, war ebenso Wesenszug wie Existenzbedingung jener Intellektuellen.³⁶²

In diesem Zusammenhang spricht Habermas von zwei Dimensionen von Moderne, der institutionell-strukturellen Moderne und der kulturellen Moderne. Nach Habermas ist die (Freiheit der) Subjektivität das Prinzip der neuen Zeit, die die moderne Kultur ausmacht. Die Subjektivität beinhaltet vier Punkte: a) Individualismus b) Recht der Kritik c) Autonomie des Handelns und d) die idealistische Philosophie selbst. Dieses Prinzip, das die Natur entzaubert und den Menschen als Individuum mit Vernunft und einem freien Willen definiert, der sein Schicksal und die gesellschaftliche Entwicklung selbst bestimmt, wurde durch Reformation, Aufklärung und Französische Revolution durchgesetzt.³⁶³ Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt und damit die Auflösung der Mythen und die Ablösung der Einbildung durch Wissen.³⁶⁴

„Die stolze Reflexionskultur der Aufklärung hat sich mit der Religion entzweit und sie neben sich oder sich neben sie gesetzt. Die Herabsetzung der Religion führt zu einer Spaltung von Glauben und Wissen, die die Aufklärung nicht aus eigener Kraft überwinden kann.“³⁶⁵

Aus diesen Gründen veränderten sich das religiöse Leben und die Gesellschaft in der Moderne. Bei der Durchsetzung dieser Prozesse spielten die Intellektuellen in den westlichen Ländern eine wichtige Rolle.

Im Iran entstand die intellektuelle Bewegung aus dem Widerspruch zwischen Tradition und Moderne. Im Gegensatz zur westlichen Intellektualität, die ein inner-gesellschaftliches Phänomen war und in der Aufklärungszeit mit der Kritik an Gesellschaft und Religion entstand, war die Intellektualität im Iran ein Produkt von außen, das aus dem Widerspruch zwischen Tradition und Moderne

³⁶² Ebd., S. 40.

³⁶³ Vgl. Habermas (1998), S. 27-29.

³⁶⁴ Vgl. Adorno (1997), S. 9.

³⁶⁵ Habermas (1998), S. 31.

und durch die Ausbildung im Westen entstand. Da (postkoloniale) Gesellschaften von außen durch die Kolonialmächte verändert wurden, ist die Ausbildung der Schicht der Intellektuellen keine innergesellschaftliche Entwicklung durch die Kritik an Gesellschaft, Tradition und Religion.

Auf dem Weg zur Lösung dieser Widersprüche standen mehrere unterschiedliche Tendenzen, die entweder an Tradition und ursprünglichen Werten festhielten oder diese ablehnten oder aber eine Kombination aus beiden (von Moderne und Tradition) forderten. Die Anhänger der religiösen Intellektuellen legten eine Kombination von Moderne und Tradition vor, indem sie den Islam im Rahmen der Moderne interpretierten und als ein politisches Projekt darstellten, damit eine neue moderne Gesellschaft entstehen kann. Bei der Kombination von beiden Richtungen wurde immer die Tradition im Namen der Moderne wiederbelebt. Dieses Problem unterscheidet die intellektuelle Bewegung Irans von den westlichen Ländern. Die intellektuelle Bewegung Irans hat ihre eigenen Besonderheiten.

Die Gruppe, die versuchte, die Moderne mit der Tradition, vor allem mit der „lokalen“ Tradition Irans zu kombinieren, war in ihren Ideen im Laufe der 1960er und 1970er Jahre noch stärker vom Islam geprägt und leistete im Namen der „*religiösen Intellektuellen*“ im Laufe dieser zwei Jahrzehnte ihre Beiträge zur islamischen Revolution. In der Tat könnte man sagen, dass die dominierende Denkweise im Iran keine intellektuelle Bewegung im Sinne der westlichen Moderne war. So sieht man sich mit der Gruppierung einer Intelligenz konfrontiert, die als eine nativistische Bewegung bezeichnet werden kann und die den Weg für die fundamentalistische Revolution bzw. Khomeinis Idee von der „Herrschaft des Rechtsgelehrten“³⁶⁶ geebnet hat – ohne eine konkrete Vorstellung von einem funktionierenden politischen System.

³⁶⁶ Während seines Exils im Irak im Jahr 1970 (fast 10 Jahre vor der islamischen Revolution) hielt Khomeini mehrere Vorträge über die Idee „Herrschaft des Rechtsgelehrten und

Die Nativisten fügen sich aufgrund der Politisierung des Islams sehr gut in die fundamentalistische Bewegung ein. Entscheidend für sie ist die Erlangung der Staatsgewalt, um ihre Utopien zu realisieren. Der islamische Fundamentalismus ist ein sozial-politisches und kein rein religiöses Phänomen. Der Islam wird von Fundamentalisten politisiert, d. h., er wird herangezogen, um soziale und politische Interessen in religiösem Gewand durchzusetzen. Islamischer Fundamentalismus ist keine Re-Islamisierung, sondern Re-Politisierung des Sakralen in der islamischen Welt. Genauer gesagt: Die Re-Politisierung des Islams ist keine Re-Islamisierung, weil der Islam für seine Anhänger sowohl als Glaubenssystem als auch als kulturelles System niemals an Bedeutung verloren hatte.³⁶⁷

Im Prinzip war die islamische Revolution ein modernes Phänomen gegen die Moderne. Mit Tibi lässt sich zugespitzt formulieren, dass

„die iranische Revolution keinen Beitrag zur kulturellen Bewältigung des Wandels im Islam geleistet hat. Diese ‚Revolution‘ hat es zwar vermocht, eine mächtige orientalische Despotie zu stürzen, aber nur um an deren Stelle eine noch repressivere Klerikal-Diktatur (wieder in der Form eines postkolonialen Staates³⁶⁸), eine Mullakratie, zu setzen“.³⁶⁹

Die iranische Wirtschaft nach der islamischen Revolution hat sich immer noch nicht vom Einfluss der Gesellschaft befreit – eine Trennung von Politik und Ökonomie, von Gesellschaft und Staat, von Privatem und Öffentlichem, von Religion und Politik existiert nicht. „Der Prozess der Verselbständigung der Wirtschaft gegenüber der Gesellschaft“³⁷⁰ hat nicht stattgefunden. In diesem Kontext nutzen die Herrschenden ihre politischen Ämter nach wie vor zu priva-

islamische Herrschaft“, die 1971 in Beirut als Buch veröffentlicht und in den Iran gesendet wurde.

³⁶⁷ Vgl. Tibi (1992), S. 44 f.

³⁶⁸ Text in der Klammer von der Verfasserin.

³⁶⁹ Vgl. Tibi (1985), S. 203.

³⁷⁰ Kößler/Schiel (1996), S. 51.

ter Aneignung – gleich, wer an der Macht ist, dies gilt sowohl für den Schah als auch für Khomeini und die auf ihn eingeschworenen Herrschaftscliquen.

Velayat-e faqih ist die entscheidende Instanz im Iran, sie ist in der Verfassung verankert und zur Achse des politischen Systems geworden. Diese Instanz steht der inneren nationalen Souveränität der Bevölkerung gegenüber und dominiert das Militär, die Judikative, die Exekutive und die Legislative. Jede Wahl wird vom Wächterrat überwacht, der wiederum unter der Kontrolle des *velayat-e faqih* steht und von ihm ausgewählt wird. Der sogenannte „Bürger“ kann nur die Kandidaten wählen, die der Wächterrat genehmigt hat.

Der postkoloniale Iran ist trotz aller formalen Gleichheit und Nationalisierung der Ressourcen keineswegs mit den westlichen Industrienationen vergleichbar. Der Staat handelt nicht im öffentlichen Interesse, sondern wird von den Amtsinhabern quasi als „Wirtschaftsgut“ zur persönlichen Bereicherung missbraucht. Politik, Verwaltung und Regierung sind hier keine „öffentliche Angelegenheit“. Sie sind keine *res publica*, sondern eine *res privata*, die im Dienste strategischer Gruppen steht. Diese besetzen die wichtigsten Posten der Regierung und der Verwaltung, sie erheben darauf sogar eine Art Besitzanspruch.³⁷¹ Somit „sind wir in der islamischen Revolution mit einem Elitenwechsel innerhalb der postkolonialen Struktur bzw. des postkolonialen Staates konfrontiert“.³⁷²

³⁷¹ Köbler/Schiel (1997), S. 17.

³⁷² Ebd.

5 Nach der Revolution: Sorousch als Vertreter der Entpolitisierung der Religion

Dieses Kapitel befasst sich mit der neuen Generation der religiösen Intellektuellen, die sich nach der islamischen Revolution organisierten. Ziel ist es zu erfahren, wie sich die Ideen der religiösen Intellektuellen auf die gesellschaftliche Entwicklung des Iran auswirkten. Unterstützten sie die islamische Herrschaft oder plädierten sie eher für Reformation und Veränderung?

5.1 Machtverschiebungen bis 1997

Die charismatische Herrschaft Khomeinis bildete die Grundlage für einen ideologischen Staat, der bis zu seinem Tod und bis zum Ende des Ersten Golfkrieges zwischen dem Irak und dem Iran im Jahr 1988 Bestand hatte.³⁷³ Am Anfang der islamischen Revolution stand eine Koalition aus zwei verschiedenen Gruppierungen, die sich selbst als „links“ und „rechts“ bezeichneten und die unter der Führung Khomeinis eine gewisse Einheit des Staates repräsentierten. Aber in Wahrheit besaß der linke Flügel der „Imam-Linie“ den größten politischen und wirtschaftlichen Einfluss innerhalb des Staatsapparates³⁷⁴ und formte eine politische und ökonomische Ordnung, in der beide Bereiche miteinander immer mehr verflochten wurden.

Die Linken waren diejenigen, die sich für die Intervention des Staates im Bereich der Ökonomie, für die Nationalisierung des Außenhandels sowie der Ressourcen des Landes und für viele Kontrollen im Bereich des privaten Sektors aussprachen. „Nationalisierung“ im Sinne der linken Kräfte im Iran bedeutete,

³⁷³ Vgl. Baschirie (2003/1381), S. 47 f.

³⁷⁴ Siehe dazu Alawitabar, Alireza „Die Linken nach der islamischen Revolution im Iran“, in: Aftab (Zeitschrift), Nr. 4, 2002/1380, S. 60 ff.; „Traditionelle Linke und moderne Linke“, in: Wöchentliche Zeitschrift Rehe-noo, Nr. 3, 1997/1377; „Die Entwicklung der Flügel innerhalb der Regierung in 80er Jahre“, in: Aftab (Zeitschrift), Nr. 6, 2002/1380, S. 12-17.

dass die gesamten Ressourcen des Landes unter die Kontrolle des Staates gebracht werden sollten. Der rechte Flügel unterstützte dagegen die Interessen der traditionellen Schichten wie der Basaris und der Geistlichen.³⁷⁵ Er verteidigte die Interessen der Machthabenden im Bereich des privaten Sektors und unterstützte Privatisierungsprogramme. Aber im Grunde genommen wurde die Privatisierung von den strategischen Gruppen innerhalb des Staatsapparates durchgesetzt.³⁷⁶

Nach der islamischen Revolution, insbesondere während des Krieges zwischen dem Irak und dem Iran (1980-1988), stellte sich Khomeinis Gruppe hinter die modernistischen islamischen Kräfte der so genannten „Imam-Linie“. Dadurch wurde das Regime in die Lage versetzt, den Staatsapparat militärisch und bürokratisch zu kontrollieren. Der Khomeini-treue Teil der islamischen Modernisten entwickelte ein egalitär-etatistisches Staatsmodell, das von den sozialrevolutionären Ideen Schariatis, aber auch vom Etatismus der pro-sowjetischen Tudeh-Partei und den Ideen des arabischen Sozialismus stark beeinflusst war. Dazu wurden militärische, bürokratische und wohlfahrtsstaatliche Massenorganisationen gebildet, die effektiv zur Mobilisierung der Massen für die Verteidigung des Landes gegen den Irak beitrugen. Mit Hilfe dieser Staatsorganisationen erkannten die Menschen, die in religiösen, persönlichen und

³⁷⁵ Nach Meinung von Baschirie kann man von zwei prinzipiellen Tendenzen innerhalb der herrschenden Klasse in den 1980er Jahren sprechen, die als „rechts“ und „links“ bezeichnet wurden. Die erste Gruppe bestand aus den traditionell reichen Leuten und Basaris. Die zweite setzte sich aus traditionell-radikalen kleinen Besitzern zusammen. Siehe dazu Baschirie, Hosein (2003/1381), „Einführung in die politische Soziologie Irans“, negah-e Moaser Verlag, Teheran, S. 82.

³⁷⁶ Außerhalb der Regierung gab es einige politische Gruppierungen, wie die Freiheitsbewegung (Anhänger von Mehdi Bazargan), linke Anhänger von Schariati und mehrere kleine politische Gruppierungen wie Sozialisten oder Marxisten, die wegen der Unterdrückung durch die Regierung marginalisiert wurden und ihre Bedeutung verloren. Viele Oppositionelle wurden verhaftet, gefoltert und hingerichtet.

primordialen Abhängigkeits- und Loyalitätsverhältnissen³⁷⁷ – also unter despotischer Herrschaft – standen, die Gelegenheit, sich von der bisherigen Obrigkeit zu befreien. Ihre Stellung wurde gleichzeitig durch die patrimonial-klerikale Hierarchie gestärkt. Diese „Untergeordneten“ wollten keine „islamische“ moderne Mittelklasse, sondern einen bürokratischen Staatsapparat errichten. Nach Meinung von Towfigh konnte die Gruppe um Khomeini während des Krieges und unter seiner Führung zwischen den beiden staatstragenden Gruppen und ihren sozialen Grundlagen zugunsten der Kräfte der „Imam-Linie“ vermitteln.

Nach dem Krieg und dem Tod Khomeinis spalteten die Revolutionäre sich in unterschiedliche Strömungen: Die technokratische Variante Rafsanjanis stellte in dessen Amtsperiode (1989-1993) das etatistisch-egalitäre Modell der „Imam-Linie“ als erforderliches Konzept zum Wiederaufbau zur Disposition. Mit der Abtrennung der Kräfte der „Imam-Linie“ von strategischen Positionen wurde es jedoch der patrimonial-klerikalen Hierarchie ermöglicht, alle politischen und ökonomischen Ressourcen dauerhaft unter ihre Kontrolle zu bringen und ihr patrimonial-gemeinschaftliches Staats- und Entwicklungsmodell gegen das technokratisch geprägte Rafsanjanis durchzusetzen.³⁷⁸

Hier stellt sich die Frage: Welchen Charakter hat der Staat? War oder ist er ein echter Nationalstaat oder ein nomineller? Bis heute existiert im Iran kein echter Nationalstaat, d. h., der Staat ist privatisiert bzw. personalisiert, es gibt keine Trennung zwischen Politik, Wirtschaft und Religion: Der postkoloniale Staat wurde also nach dem Muster der Staatlichkeit rekonstruiert, die vor der islamischen Revolution herrschte.

Es wurde auch nicht zwischen privatem und allgemeinem Interesse unterschieden, d. h., Nationalisierung bedeutet in diesem Kontext, dass nicht das In-

³⁷⁷ Gemeint sind primordiale Beziehungen wie Familie oder Verwandtschaft. Solche primordialen Hierarchien spielen eine wichtige Rolle in den politischen Prozessen postkolonialer Staaten.

³⁷⁸ Vgl. Towfigh (2000), S. 371.

teresse der Allgemeinheit im Vordergrund stand, sondern die privaten Interessen der strategischen Gruppen. Nach der islamischen Revolution wurden diese wieder innerhalb des rechten und linken Flügels aktiviert. Während der Herrschaft Khomeinis besaß die linke Richtung mehr Macht und Einfluss. Nach seinem Tod jedoch gelang es den Rechten, die Macht zu erobern und die Vorherrschaft zu erringen. Bis heute existieren diese beiden Richtungen, aus denen verschiedene kleinere Gruppierungen hervorgegangen sind. Sie nutzten das Cliques- und Patronagesystem oder bezogen es ausdrücklich mit ein.³⁷⁹ Die Cliques³⁸⁰, die von der herrschenden strategischen Gruppe im Rahmen des Staates geführt wurden, setzten die Opposition unter Druck. Viele unabhängige Zeitschriften und Verlage bzw. die Verlage anderer strategischer Gruppen wurden vernichtet, viele säkulare Intellektuelle umgebracht. Diese Aktion wurde als „Ketten-Ermordung“ im Iran bekannt.

Dies sind die wichtigsten Merkmale der islamischen Revolution bis 1997:

- Partizipation der Massenbevölkerung bis zum Tod Khomeinis
- Bekenntnis zum ideologischen Staat und zur charismatischen Herrschaft
- Krieg mit dem Irak und die Schädigung der Infrastruktur der Wirtschaft und der Gesellschaft durch den Krieg
- Unterdrückung Andersdenkender, enorme Beschränkung der Freiheit (u. a. Presse- und Meinungsfreiheit)
- Einparteiensystem
- Hegemonie des islamischen Rechts (*fiqh*), d. h. Anwendung der Scharia und Kontrolle durch den Klerus im Bereich der Politik und der Gesetzgebung
- Rentierstaat³⁸¹ und ideologischer Staat mit religiöser Despotie

³⁷⁹ Köbler (1994), S. 184.

³⁸⁰ Zum Beispiel die Schlägertruppe Hizbollah („Parteigänger Gottes“). Sie werden im Iran *lebas schakhsi* genannt, die „eigene Kleidung“, d. h., sie sind nicht uniformiert.

³⁸¹ In der klassischen Modernisierungstheorie stellt man eine Kausalität zwischen steigenden Ölrenten und Retraditionalisierungstendenzen des „politischen Systems“ fest. Öl-

- Ausbreitung der Urbanisierung und rapides Bevölkerungswachstum³⁸²

Von 1988 an, d. h. nach dem Tod Khomeinis und nach dem Krieg – wurde das Regime allmählich mit der Krise der charismatischen Herrschaft konfrontiert.

Die Imam-Linie war gespalten, und zwar in die innerstaatliche Gruppe der „islamischen Linken“ (*chap-e islami*) und eine außerstaatliche Gruppe unter der Leitung des modernen Theologen Abdolkarim Sorousch. Diese Strömung bezeichnete sich selbst als die der „religiösen Intellektuellen“.

Es dauerte viele Jahre, bis diese Gruppe von der ökonomisch, politisch und kulturell als „islamische Mittelklasse“ bezeichneten Schicht abrückte. Außerdem konnte sie die Illusion enttarnen, die Volkssouveränität lasse sich nicht mit der klerikal propagierten Gottessouveränität vereinigen. Auf dieser Basis entwickelten die religiösen Intellektuellen in der Auseinandersetzung mit der klerikalen Herrschaft und mit der technokratischen Politik Rafsanjanis ein republikanisches und zivilgesellschaftliches Gegenmodell.³⁸³

renten werden als ein „Naturgeschenk“ verstanden, weil die Vergesellschaftungsform äußerlich bleibt; vgl. Towfigh (2000), S. 16. Nationen, die sich ausschließlich oder überwiegend aus dem Verkauf ihrer Bodenschätze ernähren, nennt man Rentierstaaten. Dan Diner geht davon aus, dass Libyen, der Irak und Algerien von der Grundrente abhängig sind. Ägypten, Syrien, der Sudan und der Jemen sind nicht abhängig von dem auf ihrem Territorium geförderten Öl. Die Golfstaaten ebenso wie Saudi-Arabien sind dagegen abhängig von dem geförderten Öl, der Iran, obgleich er ein nicht-arabisches Land ist, ebenso. Aus diesem Grund gehört er zu den sogenannten Rentierstaaten. Diner, Dan (2006), „Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt“, Propyläen Verlag, Berlin S. 56 f.

³⁸² Siehe dazu Baschirie (2003/1381), S. 55 f.; auch Mashallah schams ol-Vaezin (1997/1376), „Religiöse Intellektuelle und dritte Republik“, in: Kyan, Jahrgang 7 (1997/1376), Nr., 37. S. 2.

³⁸³ Vgl. Towfigh (2000), S. 372.

5.2 Die Kiyān – Zeitschrift als Forum für Sorouschs Reformbewegung

Die Mitarbeiter und Anhänger der Monatszeitschrift „Keyhan-e Farhangi“, die 1985 – sechs Jahre nach der islamischen Revolution – herausgegeben wurde, waren zugleich die Organisatoren der islamischen Propaganda.

Das Ziel dieser Zeitschrift bestand darin, eine übergreifende und moderne Bewegung im Bereich der Kunst, der Literatur und der Forschung zu schaffen, das Denken und die Geschichtsschreibung zu lenken. Für dieses Ziel galt die in Büchern enthaltene Literatur als nicht ausreichend. Nach Meinung der Redakteure ließ sich der größte Teil der Bevölkerung nur durch Zeitungen und Zeitschriften beeinflussen.³⁸⁴ Nach nur 75 Ausgaben wurde die Zeitschrift 1991 auf staatlichen Druck hin jedoch erst einmal eingestellt.³⁸⁵

Bis dahin waren viele Bücher und Gedanken aus der politischen Philosophie des Liberalismus vorgestellt worden, unter anderen auch das Buch von Karl. R. Popper „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“. Nach der Entlassung einiger Autoren und der Einsetzung eines neuen Chefredakteurs konnte das Magazin wieder im nächsten Jahr erscheinen, allerdings mit einer völlig anderen politischen Ausrichtung

Diejenigen, die unter dem Einfluss der Gedankenwelt von Sorousch standen und aus der Zeitschrift „Keyhan-e Farhangi“ herausgedrängt worden waren,

³⁸⁴ Vgl. den Artikel „Das erste Wort“ in der Monatszeitschrift „Keyhan-e Farhangi“, erstes Jahr (1985), Nr. 1, S. 13.

³⁸⁵ „Die Keyhan-e Farhangi ist stolz darauf, dass sie ihr Ziel durchsetzen und unterschiedliche Meinungen der Intellektuellen in der Gesellschaft widerspiegeln konnte.“ Sieben Jahren später verteidigte Mostafa Rokhsefat erneut das Ziel dieser Zeitschrift. Er reagierte damit auf Kritik, insbesondere auf den Artikel von Sorousch „Theorie der Verengung und Ausweitung der Scharia/Die Theorie der Entwicklung der religiösen Erkenntnis“ (im engl. Original: „The Theory of the Contraction and Expansion of Religious Knowledge“), Rokhsefat, Seyed-Mostafa, Keyhan-e farhangi, 7. Jahrgang, Nr. 3, S. 1.

gaben 1991 eine neue Zeitschrift heraus: „Kiyān“.³⁸⁶ Die religiös geprägten Intellektuellen hatten sich um diese Zeitschrift gesammelt. In ihr wurden neue theologische Gesichtspunkte und Theorien aufgeworfen, was eine lebhaftere Diskussion auch mit der Geistlichkeit auslöste. In „Kiyān“ wurde auch über westliche Werte, Wissenschaft und Religion, das Verhältnis zwischen Religion bzw. Glauben und Vernunft, Tradition und Moderne diskutiert.

Die Redakteure und Schriftsteller, die in „Kiyān“ publizierten, befassten sich kritisch³⁸⁷ u. a. mit den religiösen Intellektuellen, die wie Schariati oder Bazargan vor der islamischen Revolution Einfluss gehabt hatten. Ihre wichtigsten theoretischen Beiträge galten der Entideologisierung und der Entpolitisierung der Religion, ihr bedeutendster Theoretiker in diesem Kontext war Abdolkarim Sorousch.

Der Redakteur, Mashallah schams ol-Vaezin, war der Ansicht, die positive Wirkung dieser Bewegung habe darin bestanden, dass sie die Verbindlichkeit und das Monopol der religiösen Auslegung durch bestimmte klerikale Gruppen durchbrochen und damit dem Pluralismus der Interpretation der religiösen Quellen den Weg geebnet hätten. Die Strömung der religiösen Intellektuellen hat sich offiziell in der Zeitschrift „Kiyān“ präsentiert.³⁸⁸

³⁸⁶ Ihre Zahl wuchs von sieben auf 107 Personen an, von denen sich einige mit strategischen Forschungen befassten. Die „Kiyān“-Gruppe wurde aus der linken Strömung der Imam-Linie gegründet, sie blieb bei ihrer kritisch-reformistischen Haltung gegenüber Staat und Gesellschaft. Die meisten Mitglieder dieser Gruppe stammten aus dem linken Flügel der Organisation „Mojahedin der islamische Revolution“ (*sazeman-e mojahedin-e enghelab-e islami*), die sich aus sieben Gruppen zusammenschlossen und sich 1987 auf Befehl Khomeinis auflösten. Nach dem Tod Khomeinis organisierten sie sich neu und wurden mit kritischer Einstellung unter dem Namen *sazman-e mojahedin-e enghelab-e islami iran* wieder politisch aktiv. Diese Gruppe wurde in einer Reihe von Artikeln unter dem Titel „Reumütige Partisanen“ in der staatlichen Zeitung „Keyhan“ im Jahre 2002 (1381) Nummer; 17501-3, jeweils S. 8. analysiert.

³⁸⁷ Sie kritisierten u. a. die aktuelle Lage im Land, die Reduktion des Islam auf den *fiqh* und die Scharia, die absolute Herrschaft der Geistlichkeit, den Rentierstaat, die Beschränkung der Freiheit und die Unterscheidung zwischen Staat und Nation.

³⁸⁸ Schams ol-Vaezin, Moshallah, Zeitschrift Kyan, Jahrgang 7, Nr., 39. S. 1 f.

Bis Anfang 1996, d. h. bis zur Nummer 26, hatte die Zeitschrift mehr als hunderttausend Leser.³⁸⁹ Sorousch verstand „Kiyān“ als eine Art Universität, deren Anhänger über das ganze Land verstreut waren. So verwendeten nach seiner Meinung vor dem zweiten Khordad³⁹⁰ die religiösen Intellektuellen in der Zeitschrift Kiyān Begriffe wie Zivilgesellschaft und Freiheit, wobei sie die religiösen Quellen ganz anders interpretierten als die Geistlichen.³⁹¹

Die Reformer wollten demnach als zivilgesellschaftliches Korrektiv wirken und zum Entstehen eines zivilen islamischen Rechtsstaates beitragen. Sie verstanden sich als Interessenvertreter der ökonomisch, politisch und kulturell bedrängten islamischen Mittelklasse. Um die Vision eines zivilen islamischen Rechtsstaats durchzusetzen, erreichten es die religiösen Linken gemeinsam mit der Gruppe der modernen „Rechten“, dass Mohammad Khatami im Mai 1997 zum Präsidenten gewählt wurde,³⁹² was Sorousch als Ergebnis der Aktivität der religiösen Intellektuellen wertete.

Zur Entwicklung der religiösen Intellektuellen in einem islamischen Staat wie dem Iran lässt sich fünfzehn Jahre nach Khatamis Wahl feststellen: Seine Reformen in Richtung einer „islamischen Demokratie“ sind gescheitert. Es gibt dafür zwei Gründe, einer ist die Struktur der postkolonialen Gesellschaft bzw. des Staates und die andere das politische System des Staates nach der islamischen Revolution. Das politische System steht unter der Theorie der Herrschaft der religiösen Rechtgelehrten, also *velayat-e faqih*. Das heißt, dass ein bestimmter oberer Rechtgelehrter allein sämtliche politischen Entscheidungen trifft und keine abweichenden Meinungen zulässt, was sich in der Präsident-

³⁸⁹ Die Kiyān-Zeitschrift führte eine Umfrage durch, um die Effektivität der Zeitschrift in der Bevölkerung zu evaluieren, und veröffentlichte ihr Ergebnis in dieser Zeitschrift (Nr. 24).

³⁹⁰ Der persische Tag, an dem Khatami zum Präsidenten gewählt wurde und der als der Tag der Reformation bezeichnet wird.

³⁹¹ Sorousch (2001a), S. 421.

³⁹² Towfigh (2000), S. 372.

schaftswahl am 12. Juni 2009 zeigte. Nach dieser Wahl wurden die Reformisten von politischen Angelegenheiten ausgeschlossen oder verhaftet. Darunter waren auch zwei Präsidentschaftskandidaten der reformistischen Opposition, die unter Hausarrest gestellt wurden, während ihre Stellvertreter das Land verließen. Die Opposition sprach öffentlich von Wahlfälschung und lehnte das Wahlergebnis ab.³⁹³

Was meinten aber die Befürworter der „islamischen Demokratie“ dazu? Laut Sorousch ist die wichtigste Aufgabe der Befürworter der Reformbewegung oder der religiösen Intellektuellen die Überwindung des theoretischen Problems der Revolution. In diesem Zusammenhang schreibt er:

„Die religiöse Revolution ist eine Revolution, die die Veränderung des weltlichen Zustandes zum Ziel hatte. Sie stellt deswegen ein wichtiges Thema zur Diskussion, d. h. unsere Erwartungen an die Religion. Infolge der religiös-politischen Gedanken, die im vergangenen Jahrhundert eng mit weltlichen Angelegenheiten verbunden waren, wurde die islamische Revolution geboren. In ihr gingen wir der Frage nach, wer regieren soll – aber nicht, wie regiert werden muss.“³⁹⁴

Während der islamischen Revolution lautete die Antwort auf diese Frage: *velayat-e faqih*. Nach der Revolution stellten sich viele grundlegende Fragen, etwa nach der offiziellen Interpretation der Religion, nach dem Verhältnis zwischen Religion und Rationalität, zwischen Völkerrecht und Gottesrecht, zwischen Republik und Islam, nach dem Verhältnis der Nation und der Umma.³⁹⁵ Die oben gestellten Fragen charakterisieren die theoretischen Probleme der islamischen Revolution, die noch nicht adäquat beantwortet wurden. Sorousch

³⁹³ Aber nach der Wahl schreibt Sorousch: „Nach dieser Theorie der Herrschaft der Rechtsgelehrten, die eine religiöse Despotie ist, kann man nicht eine demokratische Ordnung realisieren“, <http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-INT-20100200-BaReferandumeEkhtiarateValiFaghihHafzShavad.html>, abgerufen am 28.11.1388 (= 2010)

³⁹⁴ Sorousch (2001a), S. 157.

³⁹⁵ Vgl. Sorousch (2001a), S. 158.

schreibt dazu: „Sehr wichtig für die Reformbewegung und für die Überwindung der theoretischen Probleme der islamischen Revolution ist die richtige Antwort auf die gestellten Fragen [zu finden].“³⁹⁶

Schließlich glaubt er in seiner Analyse der Revolution, dass die Gesellschaft den gleichen Weg geht, den sie vorher gegangen ist: „Es sind lediglich neue Herrschende gekommen, die der Meinung sind, dass die Revolution im Rahmen des islamischen Rechts durchgeführt werden soll, weswegen sich nichts verändert.“³⁹⁷

Sorousch versuchte, die Religion im Rahmen des Liberalismus (im Einklang mit der politisch-philosophischen Anthropologie des Liberalismus) zu verstehen, die schließlich den Weg zu Pluralismus und Säkularisierung ebnen werde. Aus dieser Sicht sei die Religion eine persönliche Angelegenheit, die in den öffentlichen Bereichen wie Politik keine wichtige Rolle spiele. Er betrachtet seine eigenen Werke oder Gedanken als die Fortsetzung derer von Muhammad Eghbals aus Pakistan und Mohammad Abdohs aus Ägypten, und er nimmt für sich in Anspruch, eine moderne Theologie (*kalam*) vorgelegt zu haben. Sorousch versuchte im Rahmen dieser Theorie, d. h. in Bezug auf die Wandelbarkeit und die Entwicklung der religiösen Erkenntnis, eine moderne islamische Theologie zu schaffen und dadurch pluralistische Ideen im intellektuellen, religiösen und politischen Bereich zu legitimieren und die Ideologisierung bzw. Instrumentalisierung der Religion zu verhindern.³⁹⁸

³⁹⁶ Vgl. ebd., S. 159.

³⁹⁷ Ebd., S. 254.

³⁹⁸ Vgl. Sorousch (1991), S. 34, 65-70.

5.3 Kurzer Überblick über die Biographie von Abdolkarim Sorousch³⁹⁹

Hassan Haj faraj-e Dabagh, bekannt unter dem Namen Abdolkarim Sorousch, wurde am 16. Dezember 1945 in Teheran geboren. Er legte sein Abitur an der Alawi-Schule ab, an der eine Kombination von alter, religiös geprägter und moderner, naturwissenschaftlich orientierter Wissenschaft gelehrt wurde. An der Universität Teheran studierte er Pharmazie; während seines Studiums war er nicht Mitglied einer politischen Organisation und auch nicht in anderer Weise politisch aktiv. Neben dem Universitätsstudium befasste er sich mit religiösen Wissenschaften wie *fiqh* (islamische Jurisprudenz) oder (islamische) Theologie. Ihm waren also, im Gegensatz zu Schariati, einem Soziologen, und Bazargan, einem Ingenieur, auch die religiös-traditionellen Wissenschaften vertraut.

1973 ging Sorousch nach Großbritannien und studierte an der Universität London zuerst analytische Chemie, später belegte er an der Fakultät für Geschichte und Philosophie die Fächer Philosophie und Epistemologie. Während seines Aufenthalts in Großbritannien schrieb er zwei Monographien: „Innere Unruhe der Welt“ (persisch: *nahade naaram-e jahan*) und „Die Kritik an dem dialektischen Widerspruch“ (persisch: *naghd-e tazade Dialektik*). Wie andere religiöse Intellektuelle kämpfte er bereits vor der islamischen Revolution gegen den Einfluss marxistischer Gedanken im Iran, was schon in diesen Werken zum Ausdruck kam. Noch heute kritisiert er die Ideen linker Gruppierungen,⁴⁰⁰ insbesondere innerhalb der Tudeh-Partei. Während seines Studienaufenthaltes in Großbritannien engagierte er sich in der „iranisch-studentischen Konföderation“, einem Zirkel, der im Iran verboten war. Sorouschs Werk ist von europäischer Philosophie und christlicher Theologie beeinflusst; in seinem Studium

³⁹⁹ Vgl. Jahanbakhsh (2003), S. 166-170; siehe dazu auch die Internetseite von Sorousch <http://www.dr.soroush.com/Biography-E.htm>.

⁴⁰⁰ Vgl. Motaghi (2003). S. 45.

wurde er insbesondere von den Ideen Karl. R. Poppers beeinflusst. Nach seiner Rückkehr in den Iran versuchte er, den Ideen Poppers Gehör zu verschaffen. In seinen Schriften macht Popper auf die Differenz aufmerksam, die zwischen den Fragen „Wer soll regieren?“ und „Wie soll regiert werden?“ besteht. Diese Differenz ist ein wichtiger Gegenstand in Poppers politischer Philosophie.⁴⁰¹

Sorousch hielt seinen Kritikern, die zum Teil von Heideggers Ideen beeinflusst waren, entgegen, dass, wenn seine Orientierung an den Ideen Poppers falsch sei, deren Nähe zu faschistischen Ideen und Rechtfertigung despotischer Regime erst recht eine große Sünde sei.

Sorousch kehrte zwei Monate nach dem Sieg der islamischen Revolution in den Iran zurück und wirkte von 1979 bis 1982 im „Kulturrevolutionsrat“ mit; dieser war für die Schließung der Universitäten im Iran verantwortlich. Im „Kulturrevolutionsrat“ wurde auch darüber diskutiert, wie eine Islamisierung der Geisteswissenschaften, auch der Soziologie, erreicht werden könne. Sorousch leistete gegen diese Pläne Widerstand. Während nach Auffassung der Geistlichen diese Wissenschaften den Grundstein für die Verdorbenheit der Jugend legten, publizierte Sorousch in seinem Buch „*Tafaroje Sone*“ eine Reihe von Artikeln zur Verteidigung der Geisteswissenschaften gegen ihre Islamisierung. Nach seiner Meinung ist die Islamisierung der Geisteswissenschaften unmöglich.⁴⁰² In seinem späteren Buch „Die Philosophie der Sozialwissenschaft“ verfolgt er dieses Thema weiter.

Nach drei Jahren zog sich Sorousch aus dem „Kulturrevolutionsrat“ zurück und begann an der Universität in Teheran Philosophie zu lehren. 1992 gründete er die Abteilung „Geschichte und Philosophie der Wissenschaft“ im „For-

⁴⁰¹ Diese Kernfrage nach der politischen Macht und ihrer Teilhabe zieht sich durch die diversen Werke Poppers etwa in „Was die Dialektik beinhaltet“, „Die teuflische Ideologie“, „Die Entwicklung der religiösen Erkenntnis“, „Mehr als Ideologie“ oder „Die richtigen Wege“.

⁴⁰² Vgl. Sorousch (2000a), S. 209 und (2001a), S. 340-343.

schungsinstitut der Geisteswissenschaft“ in Teheran. Heute leitet er das private Institut „*Serat*“, in dem einerseits Diskussionen über Epistemologie, Religion und Wissenschaft stattfinden, andererseits die Übersetzung und Publikation verschiedener Bücher betrieben werden.

Anders als seine bereits erwähnten Vorgänger verfolgt Sorousch nicht das Ziel einer bloßen Wiederbelebung des Islam, sondern vielmehr das eines veränderten Verständnisses desselben. Einem solchen veränderten Verständnis stünden mehrere strukturelle Hindernisse entgegen. Ein besonders wichtiges sei die Organisation der religiösen Institutionen mit ihren Unterhalts- und Einkommensquellen. Nach seiner Meinung ist die traditionelle Organisation gerade wegen ihrer politischen Machtübernahme gefährdet, da sie sich durch ihre Fehler in der Öffentlichkeit unmöglich gemacht habe und mit ihr auch der Glaube selbst bedroht sei.⁴⁰³

Seine differenzierte Auffassung des Islam versuchte Sorousch in einer „Theorie der Entwicklung der religiösen Erkenntnis“ (persisch: *Theorie takamol-e marefat-e dini*) zu formulieren. Sein Ziel ist es, ein modernes Verständnis des Islam zu erreichen, das nicht mehr im Widerspruch zu den modernen Wissenschaften steht.⁴⁰⁴ Dabei kritisiert er „*velayat-e faqih*“, den ideologisierten Islam und *fiqh* und betont dagegen Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte. Diese seien keine religiösen Werte.

Im Folgenden sollen einige Ideen von Abdolkarim Sorousch diskutiert werden, der inzwischen als Reformers der Religion im Iran nach der islamischen Revolution bekannt geworden ist. Das Ziel dieser Analyse besteht darin zu er-

⁴⁰³ Siehe dazu Sorousch (1997), S. 23-63.

⁴⁰⁴ Allerdings wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit durch einen Vergleich zwischen mutazilitischer Theologie (im 10. und 11. Jahrhundert) und seiner Theologie gezeigt, dass es bereits vor einem Jahrtausend „modernere“ Auffassungen im Islam gab. Denn Sorousch erscheint im Vergleich zu den Mutaziliten rückständig, bleibt er doch immer noch im Rahmen der traditionellen Theologie.

fahren, wie die Reform der Religion von Sorousch und anderen Reformisten verstanden wurde.

5.3.1 Die Theorie der „Entwicklung der religiösen Erkenntnis“

Mit seinen Ausführungen in „Die Reduzierung und Ausweitung der Gültigkeit der Scharia“ und in „Entwicklung bzw. Wandel der religiösen Erkenntnis“ behauptet Sorousch, „dass mit der Anlehnung an diese Erkenntnistheorie nicht nur der Wandel und die Entwicklung, d. h. Tradition und Moderne, sondern auch Vernunft und Offenbarung vereinbar werden können“.⁴⁰⁵ Er schreibt, dass sich mit der Erneuerung und Entwicklung der menschlichen Erkenntnis neue Fragen an die Religion stellen, auf die die Religion antworten müsse. Aber die Antworten auf diese Fragen dürften nicht mit der modernen Wissenschaft und der modernen menschlichen Erkenntnis im Widerspruch stehen, weil dieser Widerspruch zuerst der Religion selbst schaden würde. Seiner Meinung nach muss die moderne Theologie (*ilm al-kalam*)⁴⁰⁶ die Skepsis und den Zweifel, die durch die Entwicklung der Wissenschaft aufkamen, überwinden. Auf diese Weise beobachte *ilm al-kalam* die Religion von außen und deswegen werde sie mit der Religionsphilosophie verbunden.

Sorousch bezeichnet sich als einen Theologen mit einer modernen Auffassung von Religion, aber nicht als Philosophen, der alle Phänomene mit Kritik und reiner Vernunft interpretiert. In diesem Zusammenhang beschreibt er die wichtigsten Unterschiede zwischen der Theologie und der Philosophie und kategorisiert seine Theorie als neue Theologie (*ilm al-kalam*)⁴⁰⁷. Er betont im Bereich des Glaubens und Wissens die Bewahrung des Glaubens auf Grundlage der Offenbarung und der göttlichen Schöpfung, aber im Vergleich zwischen

⁴⁰⁵ Sorousch (1991), S. 58.

⁴⁰⁶ *ilm al-kalam* ist ein Teilbereich der muslimischen Grundlagentheologie mit sprachlichem Schwerpunkt, er kann als „theologische Propädeutik“ bezeichnet werden.

⁴⁰⁷ Vgl. Sorousch (1991), S. 65-86.

wissenschaftlicher (= menschliche) Erkenntnis und religiöser Erkenntnis (d. h. dem Verständnis, das der Mensch von der Sunna und dem heiligen Buch, dem Koran, hat) habe die wissenschaftliche Erkenntnis Priorität.⁴⁰⁸ An diese Aussage schließt sich die Frage an: Wozu brauchen wir noch religiöse Erkenntnisse und die Religion?

Sorousch gibt darauf folgende Antwort: Man braucht gemäß der neuen Theologie die Wissenschaft, Philosophie, Kunst, Mystik oder/und Bildung, um Religion angemessen verstehen und modernisieren zu können.

„Die Entfaltung des Wissens stellt neue Fragen an den Intellekt des Menschen, und damit treibt die Wissenschaft die Entwicklung der Religion voran. Weil man zu keinem Zeitpunkt von endgültigem Wissen reden kann, kann man sich auch nicht über endgültige religiöse Erkenntnis äußern. Die beiden, d. h. das Wissen und die religiöse Erkenntnis, sind menschlich, selektiv, sich weiterentwickelnd und restrukturierbar.“⁴⁰⁹

Zu den Fragen, die durch die Entwicklung der Wissenschaft an die Religion gestellt würden, gehörten zum Beispiel Demokratie, Menschenrechte und neue Theorien wie etwa die darwinistische, auf die die Geistlichen und Theologen antworten sollten,⁴¹⁰ d. h., wir würden mit der Entwicklung der Wissenschaften andere religiöse Erkenntnisse erlangen.

Nach seiner Meinung hat das Verständnis von Religion, Gott, Mensch und Welt großen Einfluss auf die Politik. Deswegen müssen das Verständnis von Gott, Mensch usw. ständig in Anlehnung an die wissenschaftlichen Erkenntnisse reformiert und die religiösen Erkenntnisse durch die menschlichen Errungenschaften bzw. die wissenschaftliche Entwicklung vervollständigt werden. Da jedoch die Religion durch Gott bestimmt sei, brauche sie keine „Restrukturierung“. Sorousch ist demzufolge der Auffassung, dass Religion selbst über-

⁴⁰⁸ Ebd. S. 190.

⁴⁰⁹ Ebd., S. 264.

⁴¹⁰ Vgl. Sorousch (1993), S. 171 und (1991), S. 231-238.

kulturell ist und nicht historisch, das Verständnis von Religion jedoch aus einem historischen Kontext heraus geschieht.⁴¹¹

Es liegt auf der Hand, in welche Widersprüche sich Sorousch mit seiner Absolutsetzung der religiösen islamischen Quellen verwickelt. Denn die Grundannahme, dass bestimmte tradierte kulturelle Inhalte überzeitlich sind und von menschlichen Interpretationen unberührt bleiben, ist selbst eine Interpretation, die nach Sorouschs Logik dem Zeitgeist unterworfen ist.

Die Religion, so Sorousch, ist die Schöpfung Gottes, aber die religiöse Erkenntnis ein Produkt des Menschen. Mit anderem Wort ist die Scharia göttlich, aber das Verständnis der Scharia ist menschlich. Genauso wie die Natur die Schöpfung Gottes ist, aber das Wissen von der Natur – etwa das um physikalische Prozesse – Produkt des Menschen.⁴¹² Sorousch meint, dass die Vernunft nicht dem Ursprung der Religion selbst hilft, sich zu entfalten, sondern dass wir mit Hilfe der Vernunft versuchen, unser Verständnis von Religion zu entwickeln. Nach seiner Meinung befindet sich dieses Verständnis ständig im Wandlungsprozess, weil es von dem zeitgenössischen Wissen beeinflusst ist, d. h., keine Phase unseres Verständnisses von der Religion liegt in einem Vakuum, sondern das, was wir als religiöse Erkenntnis formulieren, ist historisch und unrein. Nach Sorousch ist die religiöse Erkenntnis ein historisches Verständnis mit einer kollektiven Identität – eine Erkenntnis, die unrein, unvollständig und fehlerhaft ist.⁴¹³ In Wirklichkeit ist die religiöse Erkenntnis, nach Meinung von Sorousch, eine Erkenntnis, die im Laufe der Geschichte akkumuliert wurde und durch die zeitgebundenen Wissenschaften und historischen Ereignisse bedingt ist. Laut Sorousch ist eine solche Erkenntnis eine *a-posteriori*-

⁴¹¹ Vgl. Sorousch (1991), S. 53.

⁴¹² Ebd., S. 112.

⁴¹³ Vgl. ebd., S. 106.

*Epistemologie*⁴¹⁴, d. h., eine Erkenntnis, die menschlich und durch die menschlichen Bewertungen und Dogmen bestimmt ist.⁴¹⁵ Das bedeutet auch, dass sie eine menschliche Erkenntnis ist, und zwar in ihrer Ausprägung variierend je nach den Charakterzügen des Einzelnen und den aktuellen Interessen der Gruppierungen der jeweiligen Zeit. In jeder historischen Periode existiert also eine solche religiöse Erkenntnis und aufgrund ihrer menschlichen Quellen enthält sie viele Mängel und Fehler.

Sorousch argumentiert, der Intellekt des Interpretierenden bei der Interpretation des religiösen Kontextes, d. h. sein Verständnis der Religion, hängt von seiner Weltanschauung ab. In jeder Zeit versteht man die Scharia im Licht der zeitgenössischen Wissenschaften.⁴¹⁶ Aus diesem Grund bestehe, so Sorousch, die Aufgabe der Theologen darin, die heutigen religiösen Erkenntnisse aus der kritisch-historischen Perspektive zu erforschen und neue Auslegungen des Textes vorzulegen, dies jedoch nicht auf die Religion selbst bzw. die Entstehung des Islams und seine Dogmen anzuwenden. Die historische Überprüfung und die gesamten geschichtlichen Wissenschaften helfen uns – seiner Meinung nach –, viele religiöse Kategorien und Elemente, die ohne Beachtung ihrer historischen Entwicklung heilig geblieben sind, zu entheiligen. Für die historische Überprüfung brauchen wir eine Theorie, mit deren Hilfe wir wissen, was wir sammeln und wie wir die Erkenntnisse miteinander verbinden. Von seinem Standpunkt aus ist es die Aufgabe der religiösen Intellektuellen, die Religion als Erkenntnis, und das heißt als zeitlich bedingte Interpretation zu verstehen. Für die Masse hingegen ist Religion nach Sorousch ein überhistorischer My-

⁴¹⁴ a priori – a posteriori, wörtlich: vom Früheren/vom Späteren her, bezogen auf die Erfahrung. Was a priori ist, gilt vor und unabhängig von der Erfahrung, während das, was a posteriori ist, von der Erfahrung abhängt; siehe dazu Herbert Schnädelbach (2007), „Vernunft“, Reclam, Stuttgart, S. 152.

⁴¹⁵ Schnädelbach (2007), S. 106.

⁴¹⁶ Ebd., S. 245.

thos, weswegen die Masse der Menschen zur Interpretation der Religion Geistliche braucht.

Sorousch zufolge sind also die Kernelemente der Religion, wie Gott und Offenbarung, in der religiösen Geschichte fest und ewig verankert, während ihre Inhalte im Zusammenhang mit der Entwicklung und dem Wachstum der Wissenschaften in jeder Phase von den Geistlichen und Rechtsgelehrten anders wahrgenommen und definiert werden. Unsere Wahrnehmung der Religion ist also veränderlich. Sorousch kategorisiert unsere heutige Wahrnehmung in vier Teile:

„1. mit modernen/zeitgenössischen Wissenschaften harmonisierende Wahrnehmung, 2. durch ihre Ära beeinflusste Wahrnehmung, 3. auf die theoretisch gestellten Fragen der modernen Zeit antwortende Wahrnehmung, 4. auf die praktischen Probleme ihres eigenen Zeitalters antwortende Wahrnehmung.“⁴¹⁷

Allgemein lässt sich Folgendes resümieren:

„Alle religiösen Erkenntnisse sind von Wissenschaften abhängig. Kein religiöses Verständnis existiert, das nicht direkt oder indirekt auf verschiedener Ebene vom nicht-religiösen Verständnis und [nicht-religiöser] Erkenntnis Hilfe erhält. Mit anderen Worten: Beständigkeit und Veränderung oder Entwicklung der Religion basiert auf der Beständigkeit und Entwicklung des Verständnisses der Wissenschaft, die von verschiedenen Quellen wie Rationalität, experimenteller Erfahrung, Mystik, Wissen, Philosophie [...] beeinflusst sind.“⁴¹⁸

Infolgedessen ist die religiöse Erkenntnis, d. h. unser Verständnis von der Sunna und dem Koran, ein Produkt des Wissens und wir gründen die religiöse Erkenntnis auf eine menschliche Erkenntnis, die nicht nur unheilig ist, sondern kritisierbar und widerlegbar. Mit Sorousch könnte man also argumentieren, dass nicht der heilige Text bzw. das Gotteswort falsch ist, z. B. konkrete Verse

⁴¹⁷ Ebd., S. 247.

⁴¹⁸ Ebd., S. 160.

im Koran über sexuelle Diskriminierung und Ungleichheit zwischen Mann und Frau, Muslim und Nichtmuslim, Herr und Knecht etc., sondern unser Verständnis von diesen Versen.

Mit dieser Argumentation versucht er die religiösen Erkenntnisse und Interpretationen im Rahmen der modernen Wissenschaft und Philosophie zu rekonstruieren. Das bedeutet, er bemüht sich um eine moderne islamische Erkenntnis, die nicht den modernen Errungenschaften der Menschen widerspricht und die religiöse Elemente wie Prophetentum, Offenbarung, Mahdaviat, d. h. die Rückkehr des zwölften Imams nach dem schiitischen Glauben, etc. redefinieren kann. In diesem Zusammenhang schreibt er: „Man kann nicht die Religion so verstehen, dass sie moderner Anthropologie widerspricht.“⁴¹⁹ Sorousch meint, dass man für die Überwindung des Widerspruchs zwischen Wissen und Religion, d. h. zwischen der Religion und der Wahrheit, an einem Scheideweg stehe, weil man sich jeweils auf Kosten des einen Standpunktes gegen den anderen entscheiden müsse. Für ihn existiert als Auflösung dieses Widerspruchs noch ein dritter Weg. In diesen Fällen gibt er dem wissenschaftlichen Verständnis die Priorität.

Er meint, die Religion sei akzeptabel, wenn sie gerecht sei, aber seiner Ansicht nach ist Gerechtigkeit kein religiöser Wert. In diesem Zusammenhang schreibt er, dass diejenige Religion akzeptabel sei, die sowohl gerecht als auch menschlich sei, d. h. nicht im Widerspruch zu dem Naturrecht des Menschen stehe. Die Religion muss also nach Sorousch nicht nur logisch, sondern auch moralisch gerecht sein, um akzeptabel zu sein.⁴²⁰

Wenn Sorousch also nicht die Ungerechtigkeit der islamischen Scharia, z. B. im Hinblick auf Frau und Mann kritisiert, liegt es daran, dass er immer noch nicht die islamische Scharia an sich in Frage stellt und sich immer noch mit ei-

⁴¹⁹ Ebd., S. 169.

⁴²⁰ Sorousch (1993), S. 281.

nem modernen Verständnis bzw. einer modernen Auslegung der Scharia beschäftigt, weil er den Text als göttliches Recht betrachtet. Sorousch rechtfertigt mit seiner These die Scharia. Dabei negiert er das Hauptproblem: die Problematik der Unveränderbarkeit der Scharia selbst. Denn in Wirklichkeit wird diese nicht durch ein modernes Verständnis von der Scharia, die mit den Menschenrechten konform wäre, gelöst. So wurden die Menschenrechte in Europa schon längst durch Religionskritik bzw. Bibelkritik von außerhalb der Religion, nicht aber durch ein modernes Verständnis innerhalb der Religion realisiert. Erkennt man die Scharia als Gotteswort – mit oder ohne moderne Interpretation – an, so stärkt man ihre Herrschaft in allen Lebensbereichen, so dass kein Bruch mit dieser Autorität stattfinden kann.

Das moderne Verständnis von Religion, das nach Sorouschs Meinung nicht mit der Wissenschaft im Widerspruch stehen muss, ist aber nicht mehr religiös, d. h., es ist wissenschaftliches Verständnis und damit nicht-religiös, weil es Gottes Wort, d. h. die Offenbarung im heiligen Buch, nicht als solche gelten lässt.

Sorousch geht davon aus, dass unter den traditionellen Religionsgelehrten die moderne Erkenntnis im Bereich der Wissenschaft, Anthropologie und Philosophie für das Verständnis von Religion und Scharia keine Rolle spielt. In der Tat ist die islamische Theologie (*ilm al-kalam*) zwischen den religiösen Denkmustern, die Sorousch traditionelle Philosophie nennt, und dem modernen Weltverständnis stecken geblieben und versucht, anhand der alten Erkenntnisse (Sorousch: "Wissenschaft") über die modernen Errungenschaften der Menschen zu urteilen.⁴²¹ Deswegen betont Sorousch, dass die vordringlichste Aufgabe der islamischen Religionsgelehrten die Reform ihrer Weltanschauung sei. Seiner Meinung nach besteht die Herausforderung an die religiösen Intellektuellen heutzutage darin, sowohl für die Beibehaltung der mythologischen Identität

⁴²¹ Vgl. Sorousch (1991), S. 172.

tät der Religion zu sorgen als auch die Religion an die moderne Rationalität, die alles entmythologisiert, anzupassen. Wenn die Religion, laut Sorousch, entmythologisiert wird, verliert sie ihren Inhalt; ihre Anpassung an die Rationalität ist jedoch sehr wichtig, weil ohne eine Rationalisierung Religion keinen Platz in unserem Leben hat.⁴²²

Sorousch weist darauf hin, dass seine Theorie nicht anwendbar ist, wenn wir den Widerspruch zwischen den Wissenschaften und der Religion innerhalb der Religion selbst und nicht innerhalb unseres Verständnisses von der Religion studieren. In Anbetracht des historischen Christentums und Islams argumentiert er, dass die Religion sich in diesem Widerspruch nicht aufgelöst, sondern sich veränderte habe und mit der jeweiligen historischen Periode, den Menschen und ihrem Erkenntnisstand vereinbar werde. Seiner Meinung nach ist diese Theorie genau für dieses Ziel formuliert und sie ist ein realistisches, deskriptives Forschungsprogramm, das auf modernen, menschlichen Erkenntnissen basiert.⁴²³ Diese Theorie sei eine realistische Theorie, weil sie zwischen den Dingen und den Vorstellungen von ihnen unterscheide. Sorousch schreibt, dass der Erkenntnisprozess eine komplizierte Angelegenheit sei und man deswegen nicht einfach von einer endgültigen, richtigen Erkenntnis ausgehen könne. Dieser Gedanke ist die Basis der Epistemologie dieser Theorie.⁴²⁴

Bazargan versuchte stets, Religion wissenschaftlich zu erklären. Im Gegensatz zu ihm betrachtet Sorousch die Wissenschaft als ein wesentliches Kriterium für die Überprüfung der Religion, d. h., er wendet die modernen Wissenschaften als Instrument für das Verständnis von Religion und Scharia an. Anstatt die Religion selbst zu analysieren, versucht er, ein modernes und wissenschaftliches Verständnis von Religion zu konstruieren.

⁴²² Sorousch (2000b), S. 373 f.

⁴²³ Vgl. Sorousch (1991), S. 521.

⁴²⁴ Vgl. ebd., S. 437.

Diametral dazu argumentiert Karl-Heinz Ohlig, der nach der kritisch-historischen Methode die ganze Geschichte und die Entstehung des Islams selbst erforscht. Ohligs Auffassung nach kann der moderne Mensch nach der Aufklärung nicht ohne diese Methode an seinen Glauben denken.⁴²⁵

Sorousch meint, dass die Konstruktion des Verständnisses von Religion in unserer Zeit nicht realisierbar sei, solange der Mensch sich des Fortschritts und der Entwicklung nicht bewusst sei. Seiner Meinung nach kommt keinerlei Veränderung zustande, solange unsere alte Weltanschauung und traditionellen Kategorien sich nicht geändert haben. Aus diesem Grund sollten laut Sorousch die Religionsgelehrten/Ulama sowohl die Religion als auch die modernen Ideen, die sich außerhalb der Religion entwickeln, kennen.⁴²⁶

Sorousch meint, dass er mit der Formulierung dieser Theorie (*Theorie der Reduzierung und Ausweitung der Scharia/der Theorie der Entwicklung bzw. des Wandels der religiösen Erkenntnis (The Theory of the Contraction and Expansion of Religious Knowledge)*) sowohl den Weg für die Kritik an unserer existierenden religiösen Erkenntnis ebnet, indem er sich mit der Richtigkeit der religiösen Elemente auseinandersetzt, als auch den Weg für den Pluralismus im Bereich der religiösen Gedanken öffnet. Laut Sorousch wird so die Ideologisierung der Religion verhindert. Er vertritt damit eine moderne Theologie.

Im nächsten Abschnitt wird ein Vergleich zwischen mutazilitischer Theologie (*kalam*) (zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert im Islam) und Sorouschs moderner Theologie angestellt. Dabei soll der Frage nachgegangen werden, ob Sorouschs Theologie wirklich eine *moderne* Theologie ist.

⁴²⁵ Siehe dazu Karl-Heinz Ohlig, „Die dunklen Anfänge“ (2007) und „Der frühe Islam“ (2007).

⁴²⁶ Vgl. Sorousch (2000b), S. 318.

5.3.2 Sorouschs Einstellung zur Theologie

ilm al-kalam ist die Disziplin des Disputierens über die Religion, die Disziplin des Anfechtens der Religion. In den klassischen islamischen Gesellschaften wurde die theologische Kontroverse energisch verfolgt. Der Begriff, den wir als „Theologie“ übersetzen, lautet im Arabischen *kalam*. Seine Bedeutung ist „die Rede“ oder „der Diskurs“. Diejenigen, die die unterschiedlichen Kontroversen über die Religionsauslegung ihres Glaubens führten, waren als *mutakallimun* (Sing. *mutakallim*) bekannt. Dieser Ausdruck wurde nicht nur auf die muslimischen Theologen angewendet, sondern auch auf die Christen, die jüdischen und andere religiöse Intellektuelle, die von der Seite ihrer konfessionellen Gemeinden miteinander in den theologischen Diskurs eintraten. Ihre Kontroversen beinhalteten solche Fragen wie die nach der Natur Gottes und seinen Eigenschaften, Thesen zur heiligen Schrift, zu den Propheten, zu Gut und Böse und zu der religiös fundierten politischen Autorität.

Diese Themen bildeten die Diskurse an ihrer doktrinären Grenzlinie, die die existierenden religiösen Gemeinden in der islamischen Gesellschaft voneinander trennten. Gleichzeitig verbanden sie auf diesem Weg ihre Beziehung miteinander. Der *kalam* sorgte so für eine (für die Politik) fruchtbare Auseinandersetzung mit der religiösen Identität in der mittelalterlichen Gesellschaft. Die Themeninhalte wie *mumin* (Gläubiger), *kafir* (Ungläubiger), *murtadd* (Verleugner der Religion) und *ahl-e ketab* (Leute des Buches) waren innerhalb des Diskurses zentral. Sie zogen genaue Grenzlinien zwischen den Gemeinden und pflegten Konfessionsstreitigkeiten, sie wurden Manifestationen der Auslegung der eigenen Existenz, die Meinungen wichen oft beträchtlich voneinander ab, sodass es eine Vielzahl divergierender Themen und religiöser Praktiken des Islams unter den Muslimen gab. Als die Konfessionsstreitigkeiten zu Ende gingen, normalisierte sich die frühe islamische Gesellschaft. Viele von ihnen wurden als „Schulen“ der Doktrin (*madhahib*, Sing. *madhhab*,) betrachtet. Vom

achten bis zum elften Jahrhundert war die bekannteste *kalam madhhab* – oder die Gruppe der *madhhab* – die Mutazila.⁴²⁷

Sorousch sieht seine Theorie als Aspekt der modernen Theologie des Islams. Er schreibt in diesem Zusammenhang, dass die Praxis des *ilm al-kalam* nicht völlig auf Argumenten und Beweisen beruhe, dies auch nicht könne, während die Philosophie eine gänzlich auf Argumenten und Beweisen beruhende Wissenschaft sei. Im Gegensatz zur Theologie beschäftige sich die Philosophie nicht mit detaillierten Aspekten, z. B. der Offenbarung, dem Prophetentum Mohammads und der Frage, ob der Koran von seinen Interpreten entstellt worden ist.⁴²⁸

Doch was nach Ansicht Sorouschs unter christlicher, jüdischer und islamischer Philosophie zu verstehen ist, ist genau genommen christliche, jüdische und islamische Theologie – *ilm al-kalam*).

Denn im Grunde genommen beschränkt sich das, was im Islam „Theologie“ genannt werden könnte, weiterhin auf die Auslegung (oder – im Sinne Sorouschs – auf ein modernes Verständnis) von Texten, die im Koran versammelt sind und unmittelbar als Gotteswort gelten. Sachlich werden die Texte selbst jedoch nicht in Frage gestellt, es wird lediglich das Textverständnis diskutiert und der heilige Text gerechtfertigt.⁴²⁹ Was von Sorousch als moderne Theologie bezeichnet wird, d. h. seine These der *Reduzierung und Ausweitung der Gültigkeit der Scharia* bzw. die *Theorie der Entwicklung oder des Wandels der religiösen Erkenntnis*, ist im Vergleich zu den Thesen der Mutaziliten rückständig, bleibt er doch immer noch im Rahmen der traditionellen islamischen Theologie.

Bei der Begegnung von griechischer Philosophie und aristotelischem Gedankengut mit den Glaubensinhalten des Islams wurde eine neue gedankliche

⁴²⁷ Vgl. Richard C. Martin u. a (1997), S. 8 f.

⁴²⁸ Vgl. Sorousch (1991), S. 69 f.

⁴²⁹ Vgl. Schnädelbach (2006), S. 334.

Linie entwickelt, die als „hellenisierter Islam“⁴³⁰ bekannt wurde. Diese Bewegung, die in den folgenden fünf Punkten übereinstimmte, wurde Mutazila genannt.

Die Mutaziliten repräsentierten eine rationale Strömung in der Theologie und versuchten, den Islam in den Rahmen der griechischen, vor allem der aristotelischen Philosophie einzuordnen. Sie stellten sich viele prinzipielle Fragen über die Religion und den heiligen Text und achteten auf die Widersprüche im Kontext der islamischen Religion.

Im *ersten* Punkt wandten sich die Mutaziliten gegen die Doktrin der göttlichen Determination bzw. gegen diejenigen Geistlichen, die von der absoluten göttlichen Gerechtigkeit predigten: Wenn alles zwangsläufig determiniert ist, braucht man keinen eigenen Willen. Warum werden die Menschen dann aber von Gott für ihre Taten verantwortlich gemacht, wenn alles von ihm bestimmt ist? Die Lehre vom freien Willen des Menschen war Ausgangspunkt der Opposition gegen das strenge Dogma. Als wichtiges Beweismittel gegen die Prädestination beriefen sie sich auf ihre Auffassung, dass Gott nicht ungerecht an den Menschen handle. Sie argumentierten, dass, wenn der Mensch nicht Herr über seine Handlungen sei und über das, was er tun müsse, um Lohn und Strafe im künftigen Leben zu erlangen, dann wäre ja Gott in der Tat ungerecht. Dies würde jedoch der Lehre des Korans widersprechen.⁴³¹

In Wirklichkeit verstanden sich die Mutaziliten selbst als Freidenker in der Religion, in dem Sinne, dass für das Verständnis von Religion die Hilfe der Vernunft benötigt wird. Sie betrachteten außerhalb der Autorität des Korans das freie Denken als ihr wichtigstes Prinzip. Im Ergebnis distanzieren sich die Mutaziliten allmählich von dem Inhalt des Korans und verteidigten den freien Willen des Menschen.

⁴³⁰ Sieh dazu Tibi (2001), S. 168-187.

⁴³¹ Vgl. Steiner (1865), S. 71 f.

Das *zweite* Prinzip der Mutaziliten bezieht sich auf die Erschaffung der Welt nach der Koranauffassung, die unmittelbar von Gottes Willen abgeleitet ist. Die Mutaziliten widersprachen der Darstellung, Gott habe die Welt in wenigen Tagen geschaffen, und betonten den gesetzmäßigen Verlauf der Welt. Sie waren der Meinung, dass die Welt von natürlichen Gesetzen abhängt. Um die Welt in ihrem Wandel erkennen und verstehen zu können, solle man diese natürlichen Gesetze kennen und verstehen. Die Mutaziliten bestätigten die aktive und verändernde Rolle der Menschen in der Welt und erachteten die Erkenntnis der Natur für Muslime und Nichtmuslime gleich wichtig.

Das *dritte* Prinzip der Mutaziliten handelt von Gott und seinen Eigenschaften. In diesem Zusammenhang lehnten sie den abstrakt supernatürlichen Gottesbegriff bzw. die Gotteseigenschaften im Koran ab.

Für die Mutaziliten war es sehr schwierig, das Böse auf der Welt mit der Allmacht Gottes in den Koranversen zu vereinbaren. Sie betonten daher die individuelle Freiheit des Einzelnen und betrachteten die menschliche Schuld und Sünde als persönliche Sache, d. h., jeder Mensch besitzt die Freiheit, für sich selbst zu entscheiden, ob er Schlechtes oder Gutes tut.⁴³²

Das *vierte* Prinzip der Mutaziliten betrifft die Auferstehung. Sie glaubten an die Ewigkeit der Welt. „In the same spirit, the letter of the dogma of the resurrection of the body was rejected and replaced by the notion of a gathering of the souls.“⁴³³

Das *fünfte* Prinzip berührt den Streit über den Inhalt des Korans. Und zwar sind die Mutaziliten der Meinung, der Koran sei nicht von Gott, sondern vom Menschen geschaffen. Sie behaupteten, dass der Mensch die Offenbarung nicht benötigt habe, weil die Offenbarung zur Erstarrung und Lähmung des menschlichen Handelns führe. Im Grunde genommen trennte diese Gruppe den Be-

⁴³² Vgl. ebd., S. 55.

⁴³³ Amin (1989), S. 43.

reich der Religion bzw. Offenbarung von der Wissenschaft, ihr Standpunkt war die Vernunft.⁴³⁴ Solch ein vernunftgeleiteter Diskurs fehlt im Islam seit dem 12. Jahrhundert bis heute.

Die Mutaziliten wurden vom islamischen orthodoxen Klerus (Ulama) unterdrückt, ihre Schriften und Gedanken verboten und schließlich verbrannt. Seitdem tritt die islamische Theologie auf der Stelle, weil sie in der Tradition befangen bleibt und das im Vernunftgebrauch und in der freien Argumentation liegende Erneuerungspotenzial ungenutzt lässt.

5.3.3 Die Entideologisierung der Religion nach der Auffassung von Sorousch

Ein Hauptpunkt von Sorouschs Kritik betrifft die religiösen Intellektuellen vor der islamischen Revolution, die die Religion nach seiner Meinung ideologisiert haben. Nach seiner Ansicht war die Ideologisierung der Religion und deren Einbeziehung in die gesellschaftliche Öffentlichkeit ein fundamentaler Fehler der Revolution.

Nach Sorouschs Ansicht verliert die Religion durch ihren ideologischen Charakter ihre zeitlose Gültigkeit, da jede Ideologie zeitgebunden sei. Er sieht Schariatis wichtigstes Ziel in der Ideologisierung der Religion und der Gesellschaft und verweist auf dessen Versuch, Religion als Waffe im Kampf einzusetzen. Ein wichtiges religiöses Element, das Schariati zur Wiederbelebung der Religion bzw. für eine revolutionäre Religion identifiziert, ist das Prinzip des Wartens (*mahdaviat*, die Rückkehr des zwölften Imams), das in seinem Buch „Das Warten, die protestierende Religion“ dargestellt wird. Er versucht hier, den Islam als revolutionäre Religion darzustellen, indem er das Prinzip des

⁴³⁴ Siehe dazu Tibi (2001), S.168-187; Amin (1989), S. 40-59; Richard C. Martin (1997), S. 59-90; Steiner (1865), S. 55-80.

Wartens als revolutionär interpretiert, weil es einen Kontrapunkt zur damaligen politischen Lage bilde.

Dieses Prinzip hat nach Meinung Sorouschs seinen tiefgreifenden Einfluss auf die iranisch-schiitische Gesellschaft. Aus diesem Grund hätten die religiösen Intellektuellen, insbesondere Schariati, versucht, die wichtigen gesellschaftlich-politischen Ziele in den Rahmen einer religiösen Ideologie zu setzen. Im Gegensatz zu Schariati behandelt Sorousch dieses Prinzip mystisch und zwar als menschliche Erfahrung. Er schreibt, dass derjenige, der am Ende der Geschichte bzw. am Jüngsten Tag stehe, eine prophetische Aufgabe habe. Sein Handeln sei weder politisch noch wie das der Ulama oder der Dichter,⁴³⁵ mit anderen Worten: Er versucht nicht wie die Propheten, den Lebensstandard der Bevölkerung und die Bedingungen der Erkenntnis der Menschen zu ändern, sondern dem Leben einen Sinn zu geben, d. h., sein zentrales Anliegen ist die Korrektur der menschlichen Beziehung zu Gott.⁴³⁶ Sorousch übersieht hier, dass der Islam selbst als eine politische Ideologie entstand. In diesem Zusammenhang wandte sich Tibi dem Koran zu und meinte: „Der Koran enthält die ideologische Legitimation dieser Pax Islamica von Medina. Mohammad, das Staatsoberhaupt, ist der Gesandte Gottes.“⁴³⁷ Mohammad war nicht nur ein religiöser Führer, sondern spielte sowohl als politische Figur wie auch als Gesetzgeber eine wichtige Rolle.

Sorouschs Meinung zum mystischen Inhalt des Prinzips des Wartens ist nicht eine politisch-revolutionäre, sondern eine innere, geistige Wiederbelebung der Religion. Eine solche Wiederbelebung der Religion als mystische Analyse ist heutzutage nach seiner Meinung historisch notwendig. Doch lässt sich gegen seine Argumentation einwenden, dass diese Wiederbelebung oder mystische Analyse der Reformation und Religionskritik widerstrebt.

⁴³⁵ Sorousch (2002a), S. 62.

⁴³⁶ Ebd., S. 62.

⁴³⁷ Tibi (1981), S. 83.

Indem die religiösen Intellektuellen vor der islamischen Revolution dem politischen Prinzip einer religiösen Ideologie anhängen, leisteten sie, so Sorouschs Kritik, der Durchsetzung der *velayat-e faqih* (Herrschaft des obersten Rechtgelehrten), einem undemokratischen System, Vorschub.

Eine machtgestützte Ideologie, so kritisiert Sorousch, habe viele Nachteile für die Gesellschaft, auf die Schariati nicht geachtet habe. In der ideologisierten Gesellschaft bestehe ein totalitäres System, das vorwiegend auf Hass basiere. In einer solchen Gesellschaft werde der Hass gegenüber den Andersdenkenden verstärkt. Auf der anderen Seite stehe eine kranke und extreme Verbindung der Bevölkerung zu den ideologischen Führern, so dass divergierende Ideen und Gedanken nicht toleriert würden. Sorousch vertritt die Ansicht, dass eine ideologisierte Gesellschaft eine elitäre Schicht von offiziellen Interpreten der Ideologie voraussetze. Wenn die Religion die Erscheinungsform der Ideologie werde, bilde die Geistlichkeit diese Schicht. Schariati wandte sich gegen dieses klerikale Gesamtkonstrukt und sprach sich explizit gegen die Schicht der Geistlichen aus.

In einer ideologisierten Gesellschaft versteht man sich laut Sorousch als vollkommen gegenüber den Anderen und verachtet Andere. Die Vernunft werde unterschätzt und beschränkt, da sie der Feind der Ideologie sei. Was ideologisierte Religionsführer propagierten, seien Dogmen, die der Vernunft den Weg versperren. In solchen Gesellschaften werde bloße Nachahmung ohne Rücksicht auf die Forschung bevorzugt, und schließlich würden Freiheit, Wissenschaft und Wissen vernichtet. Verherrlichung, Personenkult und Ehrenerweisung hätten Priorität gegenüber der Kritik, und die Führer der Ideologie maßten sich an, das Gesetz in der Gesellschaft zu verkörpern. Mit dem Hinweis auf diese Nachteile der Ideologie will Sorousch auf die Pathologie der nachrevolutionären iranischen Gesellschaft aufmerksam zu machen, die wegen der Ideologisierung von Gesellschaft und Religion in ihrer vernunftmäßigen Handlungs-

fähigkeit verletzt worden sei.⁴³⁸ Seiner Meinung nach war dies im sowjetischen System auffällig, und er sieht hier Parallelen zu den Vorgängen in der islamischen Republik: „Die Methoden Schariatis zur Ideologisierung der Religion hatten ein Ergebnis, das er selbst nicht wollte. Dieses Ergebnis ist unerwünscht, aber unvermeidbar.“⁴³⁹

Laut Sorousch setzen Ideologien zwar eine Dynamik in Gang, bringen aber nichts Substantielles hervor. Das heißt, die Ideologien sind ausreichend, eine Revolution zu initiieren, aber nicht die gesellschaftlichen Verhältnisse zu stabilisieren, da sie in der Regel gar keine Ideen für die Entfaltung der Gesellschaft nach der Revolution haben. Seiner Ansicht nach waren die Werke von Schiati ebendies: eine Theorie für die Initiierung einer Revolution. Die größte Schwäche der Revolution bestand darin, die Stabilisierung von Ökonomie, Politik und Kultur zu vernachlässigen. Sorousch betrachtet Schiati als einen Propagandisten, der den Islam für seine eigenen politischen und ideologischen Zwecke bzw. seine Utopie instrumentalisiert. Seine Utopie lasse genug Raum für ein totalitäres System: Schiatis Demokratie solle nicht auf dem Willen der einfachen Bevölkerung gründen, da eine Demokratie nicht auf den Stimmen der „Unbewussten“, sondern auf denen der „Bewussten“ zu basieren habe. Aus diesem Grund empfehle Schiati eine geleitete Demokratie (*guided democracy*), die einem totalitären System ähnlich sei. Nach Sorousch läuft das Postulat von Schiati auf die Verhältnisse hinaus, die in der islamischen Republik faktisch existieren.⁴⁴⁰

Sorousch versuchte, durch Entideologisierung der Religion einer offiziellen Interpretation der Religion den Weg abzuschneiden und eine pluralistische Perspektive für Ideen und religiöse Gedanken zu öffnen. Dies ist genau der Standpunkt, mit dem er sich von den islamischen Fundamentalisten distanziert. Er

⁴³⁸ Vgl. Sorousch (1993), S. 134-156.

⁴³⁹ Ebd., S. 139.

⁴⁴⁰ Sorousch, (2001a), S. 251.

schreibt, dass der Islam die Geschichte der Interpretation des Islams sei und diese Interpretationen per se pluralistisch seien, weil keine Religion ohne diesen interpretationsoffenen Charakter vorstellbar sei. Die Gläubigen hätten es daher immer mit verschiedenen und unterschiedlichen Interpretationen zu tun. Mit der Akzeptanz des Pluralismus sind offizielle Interpreten der Religion obsolet. Damit geht Sorousch zufolge einher, dass keine religiöse Interpretation heilig und der Kritik enthoben ist. Aus diesem Grund ist jeder verantwortlich für seine Handlungen, unabhängig von ihrer religiösen Legitimation. Denn politische Herrschaft schließe diejenige über die individuellen Überzeugungen nicht ein.⁴⁴¹

Auf den Einwand seiner Kritiker, dass es nach dieser Theorie keine Wahrheit mehr gebe bzw. die Wahrheit relativiert werde, so dass sie nicht mehr mit der Religion und dem Glauben übereinstimme, entgegnet Sorousch, dass die Wahrheit als solche *nicht* relativ sei, vielmehr sei unsere Wahrnehmung der Wahrheit veränderlich, denn sie hänge vom jeweiligen historischen Kontext ab. Seiner Meinung nach ist die Wahrheit mehrdimensional und komplex.

Laut Sorousch versteht jeder nur einen Teil der Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit. Mit anderen Worten: Kein religiöser Gedanke beinhaltet die ganze Wahrheit. „Die pluralistische Gesellschaft ist entideologisiert – ohne offizielle Auslegung und Kommentatoren – und basiert auf der pluralistischen Rationalität.“⁴⁴² Nach seiner Meinung entwickeln sich zwar die Menschen bzw. ihre Auffassung von Religion, nicht aber der Gegenstand ihres Glaubens; dieser bleibt unberührt davon, ob jemand mit Gewalt seine Überzeugungen anderen aufzwingt und einen exklusiven Zugang zur Wahrheit beansprucht.

Im Lichte von Sorouschs pluralistischem Gedankengut erhalten viele islamische Begriffe, z. B. Dihad, Märtyrertum, Befehl des Guten und Verbot des Bö-

⁴⁴¹ Vgl. Sorousch (1999), S. 4 ff.

⁴⁴² Ebd., S. 49.

sen (*amre be marof va nahi az monker*), eine andere Bedeutung, die sich mit der ursprünglichen nicht mehr deckt. Die dominierende Vorstellung von Djihad ist z. B., dass sich alle Gläubigen gegen die Ungläubigen vereinigen und nur die Religion bleibt, die die absolute Wahrheit vertritt. Aber die totalitäre Idee des Djihad hat keinen Platz im Pluralismus⁴⁴³ und liegt konträr zu den Menschenrechten. Im Grunde genommen versucht Sorousch, die religiöse Lehre zu entideologisieren, nicht aber den göttlichen Kern der Religion selbst.

Als Grundproblematik führt Sorousch an, dass Religion himmlisch sei, aber ihre Interpretation menschlich. Seiner Ansicht nach hat nicht die Religion einen Defekt, sondern das Verständnis der Religion, d. h., es ist unvollständig, weil es auf menschlichen Kategorien basiert. Daher muss nicht die Religion verändert werden, sondern das Verständnis der Religion. Die Religion bleibt konstant, im Sinne der koranischen Offenbarung, doch was veränderlich ist, ist das Verständnis von ihr.

Indem Sorousch einen der Interpretation und Instrumentalisierung entzogenen Kern von dessen Interpretation trennt, lässt er außer Acht, dass Religionen, zumal solche, die als Offenbarung ein normatives Muster der Welt abbilden, selbst Deutungssysteme sind und sich von anderen sprachlichen Äußerungen nicht grundsätzlich unterscheiden. Insofern hat sich Sorousch von einem vor-modernen, konventionellen moralischen Bewusstsein noch nicht gelöst.

Sorousch formuliert mit dieser Kritik an der ideologisierten Religion Begriffe wie den der minimalen und der maximalen Religion, mithilfe derer er die Erwartung der zeitgenössischen Gläubigen an die Religion darzustellen versucht. Darauf soll im Folgenden näher eingegangen werden.

⁴⁴³ Vgl. Ebd., S. 185-187.

5.3.4 Theorie der „minimalen und maximalen Ansicht der Religion“

Sorouschs Theorien basieren auf den Annahmen des Positivismus. Er weist dabei auf zwei Epistemologien hin: 1. a-priori-Epistemologie, d. h. vor der Erfahrung, 2. a-posteriori-Epistemologie, d. h. nach der Erfahrung. Die a-priori-Epistemologie erklärt er als abstraktes Konstrukt, das für seine Theorie nicht verwendbar sei. Um seine zentrale Frage nach der Ent-Ideologisierung des Islams zu beantworten, folgt er daher der Methode der a-posteriori-Epistemologie.⁴⁴⁴ Diese positivistische Methode und Einstellung wendet keine rational ethischen Prinzipien an, sondern lässt erst einmal grundsätzlich alle gesellschaftlichen Phänomene zu, um sie dann positiv oder negativ zu bewerten. Die religiös legitimierten Handlungen sind nicht als solche gut oder schlecht, sondern nach ihren Folgen für den Menschen objektiv zu beurteilen.

In der Tat geht Sorousch davon aus,

„dass man die religiöse Wahrheit (Lehre) nicht a priori erfahren kann, sondern dass sie mit der Zeit und nach wissenschaftlichen Kriterien erforscht und entdeckt werden muss“.⁴⁴⁵

Demnach lässt sich sagen, dass die heutige Situation der islamischen Länder ein Produkt der Erfahrung mit der islamischen Lehre bzw. der Scharia ist. Eine solche negative Folge für den Menschen muss nach Sorousch beseitigt werden.

In diesem Zusammenhang erklärt er, dass die richtigen Einstellungen sich auf die Folgen der Gegenstände konzentrieren. Bei einer a-posteriori-Einstellung werden wir nicht mit den Überlieferungen und Versen konfrontiert, die *velayat-e faqih* (Herrschaft der Rechtsgelehrten) legitimieren sollen, sondern wir beachten ihre Wirkung auf und die politischen Folgen für die Gesell-

⁴⁴⁴ Vgl. Sorousch (1991), S. 103.

⁴⁴⁵ Hajatpour (2002), S. 325.

schaft. Erst dann lässt sich beurteilen, wie ob diese Theorie politisch und gesellschaftlich von Nutzen ist.

Die a-posteriori-Einstellung leugnet die Grundannahme, dass der Islam Recht hat und deswegen alles vom Islam Abgeleitete Recht ist. Um hier Erkenntnis zu erlangen, müssen erst die geschichtlichen Errungenschaften des Islams studiert werden. Sorousch betont, dass diese Methodik der einzige Weg sei, religiöse Kategorien zu schaffen bzw. allgemein religiöse Erkenntnis zu erlangen. Grundsätzlich deklariert er diese Herangehensweise als die der religiösen Intellektuellen, die sich fundamental von der Dogmatik der Geistlichen unterscheidet. Diese besteht darin, dass sie Handlungen und Symbole sakralisieren und ihnen damit zeitlose Gültigkeit verleihen, obwohl sie zur Erfahrungswelt gehören.⁴⁴⁶ Als Ergebnis führt die a-posteriori-Methode nach Meinung von Sorousch zur minimalen Religion, d. h. zu einer minimalen Erwartung an die Religion, die auf der Vernunft basiert und funktioniert; im Sinne von Sorousch ist die Folge dieser Methode die Entheiligung der religiösen Kategorien.

Er meint, wenn die Theorie des *velayat-e faqih* nicht den Menschenrechten und dem Recht auf freie Meinungsäußerung widerspricht, dann ist diese Theorie akzeptabel, widerspricht sie aber den Menschenrechten, muss sie abgeschafft werden, unabhängig davon, ob sie in den religiösen Überlieferungen vertreten wird.⁴⁴⁷

Dagegen leitet sich der Handlungsmaßstab für die religiösen Intellektuellen, wie Sorousch meint, aus der rationalen a-posteriori- Einstellung und dem historischen Studium ab.

Vor diesem theoretischen Hintergrund stellt Sorousch eine wichtige rationale Frage, die auf die Verwirklichung der islamischen Revolution und die mögliche

⁴⁴⁶ Vgl. Sorousch (2000a), S. 162.

⁴⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 171.

Anwendung der Scharia in der Gesellschaft abzielt: Was erwarten wir von der Religion?

Seiner Meinung nach beinhaltet diese Frage die Kernproblematik, mit der sich die religiösen Intellektuellen konfrontiert sehen: Kann man von der Religion die Lösung aller Probleme in der Gesellschaft verlangen? Sorousch ist der Ansicht, dass es viele Aussagen von Mohammad gibt, die nicht direkt mit seinem Prophetentum und mit der Essenz der Religion zu tun hatten, sondern aufgrund der historischen und gesellschaftlichen Bedürfnisse und Erfahrungen gemacht wurden.

Um eine Antwort auf die oben gestellte Frage zu finden, unterscheidet Sorousch zwischen *Essenz* und *Akzidenz* in der Religion. Er trifft dabei die Annahme, dass *Akzidenz* die *Form* der Religion, die *Essenz* dagegen *Sinn* und *Bedeutung* der Religion sei. Im Gegensatz zur Essenz der Religion könnte ihre Form (Akzidenz) anders sein. Dieses betrifft zum Beispiel die Sprache und Kultur; d. h., wenn Mohammad an einem anderen Ort gewesen wäre, hätten sich Sprache und Inhalt der Offenbarung gemäß der dort gegebenen Kultur verändert. Die Abweichungen von der Religion sind somit durch den historischen Kontext bedingt, der sich im heiligen Buch und der Scharia widerspiegelt. In diesem kulturhistorischen Sinn muss die religiös-kulturelle Überlieferung der dort lebenden Anhänger berücksichtigt werden. Nach Meinung von Sorousch ist der Islam nach seiner Essenz und nicht nach seiner Erscheinungsform als Islam zu verstehen.⁴⁴⁸ Die Essenz des Islams ist seiner Meinung nach die Einheit Gottes und die jenseitige Glückseligkeit. Sorousch nähert sich damit der nachrevolutionären Ansicht von Bazargan an und entwickelt diese weiter.⁴⁴⁹

Sorousch will die rechtlichen, ökonomischen und politischen Kategorien im Islam als Akzidenz der Religion verstanden wissen, das sich nicht auf die Be-

⁴⁴⁸ Vgl. Sorousch (2000b), S. 29 f.

⁴⁴⁹ Siehe dazu den Artikel „Die säkulare Religion“, in: Sorousch (1997), „*Modara va mo-diriat*“, S. 157-173.

sonderheiten der ewigen Offenbarung beziehen. In diesem Zusammenhang sieht er die Religion als individuelle Angelegenheit und nicht als Instrument zur rechtlichen, ökonomischen und politische Konstruktion der Welt.

Die Erscheinungsformen des Religiösen sind abhängig von kulturellen, gesellschaftlichen und ökonomisch-historischen Bedingungen zur Zeit der Offenbarung. Deswegen liegen sie außerhalb unserer kulturellen, gesellschaftlichen und ökonomischen Erwartung an die Religion.⁴⁵⁰ Sorousch nimmt bei dieser Reduzierung unserer Erwartung an die Religion Bezug auf den von ihm geprägten Begriff der *minimalen Religion*. Auf diese Weise versucht er, dem Islam den Weg zur Säkularisierung zu ebnen. Die maximale Erwartung an die Religion bedeutet für ihn, dass alles, was wir in allen Bereichen des Lebens, wie Ökonomie, Recht, Politik (Regierung), Moral etc., für das Leben und für die Gesellschaft brauchen, in der Scharia steht und für das Diesseits und Jenseits keine anderen Ressourcen mehr gebraucht werden. Diese Ansicht setzt die Vollständigkeit der Religion voraus. Bei der minimalen Erwartung an die Religion kann man dagegen von der Religion für die Umsetzung im alltäglichen Leben nur minimal profitieren.⁴⁵¹ Des Weiteren darf nicht übersehen werden, dass die Religion in einer einfachen Gesellschaft entstanden ist und die Entwicklung von einfachen zu komplizierten Gesellschaften verlief. Daher lassen sich die heutigen komplexen Probleme mit den Geboten einer Religion, die auf den einfachen kulturellen, ökonomischen und sozialen Gesellschaftsstrukturen aus Mohammads Zeit basieren, nicht lösen.⁴⁵² Die Zuständigkeit der Religion ist im Bereich der Moral, der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften minimal, und die maximalen Normen, die fast alle Lebensbereiche regeln, sollten sich am Maßstab der heutigen modernen Wissenschaften orientieren. Diese Zuständigkeit (minimal – maximal) sollte nach Sorousch nicht vertauscht

⁴⁵⁰ Sorousch (2000b), S. 316.

⁴⁵¹ Ebd., S. 84.

⁴⁵² Vgl. Sorousch (2000b), S. 87-92.

werden. Seiner Ansicht nach sollten die Gebote und Vorschriften der Religion und der Scharia immer minimal bleiben. Zum Beispiel können die Regelungen des sozialen und ökonomischen Bereichs nicht aus dem islamischen Recht, d. h. dem *fiqh*, abgeleitet werden. Andererseits sollten die islamischen Normsysteme, d. h. *fiqh* und Scharia, aus dem Blick der a-posteriori-Epistemologie gesehen werden. Das bedeutet im Hinblick auf das islamische Recht, dass es z. B. im Rechtssystem (Steinigung, Abhacken der Gliedmaßen zur Bestrafung von Diebstahl, Blutrache), für den Handel, die Politik, den Staat etc. keine angemessene Resultate für die heutigen komplexen modernen Gesellschaften gibt. Vielmehr sollten sie geändert werden, und nach Maßgabe von Rationalität und menschlichen Erkenntnissen sollten andere Normsysteme etabliert werden. Diese weltlichen Regelungen stellen als solche eine Verneinung der islamischen (religiösen) Satzungen dar. Solange laut Sorousch die minimale Ansicht der Religion akzeptiert wird, können der Religion keine komplexen, verantwortungsvollen Aufgaben übertragen werden. Derjenige, der die maximale Ansicht der Religion, d. h. eine maximale Erwartung an die Religion in gesellschaftlichen Belangen, vertritt, wird der Religion schaden und sie eigentlich delegitimieren, d. h., eine der wichtigsten Aufgaben, die nicht der Religion aufgetragen werden dürfen, ist die Bildung einer politischen Regierung.⁴⁵³ Zudem darf die Rationalität nicht durch die Religion ersetzt werden.

In diesem Zusammenhang verweist Sorousch auf das Christentum und schreibt: „Wenn das Christentum ein minimales Normsystem gewesen wäre, wäre es nicht mit der Säkularisierung konfrontiert, d. h. nicht säkular geworden.“⁴⁵⁴ Mit anderen Worten: Wenn Politik, Wirtschaft etc. als säkular bzw. weltlich und die Religion als heilig bzw. spirituell betrachtet werden, geraten sie nicht miteinander in Konflikt. Infolgedessen definiert Sorousch den Bereich

⁴⁵³ Sorousch (2000b), S. 110 f.

⁴⁵⁴ Sorousch (2000a), S. 334.

der Religion als Aufgabe der Propheten, dem Leben eine neue Bedeutung zu geben. Schließlich, so schreibt Sorousch, wollten die Propheten nicht die materielle Dimension des Lebens oder die Ebene der menschlichen Erkenntnisse ändern.⁴⁵⁵

Seiner Meinung nach versuchten die religiösen Intellektuellen vor der Revolution, den Anspruch der Religion auf die Erfordernisse der zeitgenössischen Gesellschaft auszudehnen bzw. in die moderne Gesellschaft umzusetzen und damit die Richtigkeit der Religion zu beweisen. Dies geschah aus einem maximalen Verständnis der Religion. Doch lassen sich – um mit Sorousch zu argumentieren – aus der Religion weder Ökonomie, noch Regierungsform und schon gar nicht gerechte, nachgerade ideale Gesellschaftsstrukturen ableiten.

Die religiösen Intellektuellen sprachen sich nach der Revolution vielmehr für das minimale Verständnis der Religion aus, indem sie die Religion der moralisch-spirituellen Sphäre zuordneten. Sorousch bezeichnet als Hauptquelle der Geistlichen, die ein maximales Verständnis der Religion haben, das islamische Recht. Im Folgenden werden Sorouschs Darstellung der kulturellen Identität sowie seine Kritik an der Religion als ein bestimmender Faktor für die Ausprägung dieser Identität thematisiert.

5.3.5 Der wahre Islam versus Islam als kulturelle Identität

Sorousch bezeichnet die Parolen der religiösen Intellektuellen vor der Revolution sowie deren Rückbesinnung auf die eigenen traditionellen Wurzeln als „verwirrend“. Er weist darauf hin, dass die iranische Bevölkerung Nachfolger und Träger dreier Kulturen ist: der nationalen iranischen, der westlichen und der islamischen. Doch welche der drei Kulturen bestimmt bzw. formt nun die kulturelle Identität des iranischen Volkes? Sorousch weist bei der Beantwortung der Frage auf die religiösen Intellektuellen vor der Revolution hin, z. B.

⁴⁵⁵ Sorousch (2004), S. 103.

Jalal Al-e Ahmad und Schariati, die zur Rückbesinnung auf das eigene kollektive Selbst oder auf die eigenen kulturellen Prinzipien aufgerufen haben. In diesem Zusammenhang stellt Sorousch die Frage, ob die kulturelle Identität ein feststehendes Phänomen ist.

Er selbst bezeichnet kulturelle Identität als eine „flüssige und veränderbare Sache“, die eben nicht starr sein kann.⁴⁵⁶ Diejenigen jedoch, die die Theorie der traditionell-kulturellen Wiederbelebung befürworten, gehen davon aus, dass die kulturelle Identität fest und unbeweglich ist. Anders als die Intellektuellen der sog. Dritten Welt, wie Aime Cesaire und die religiösen Intellektuellen wie Schariati, definiert Sorousch kulturelle Identität differenzierter und argumentiert, man könne durchaus bestimmte Elemente einer fremden Kultur übernehmen und integrieren. Was nach Sorouschs Auffassung gelegentlich die Angst vor der modernen Kultur und die Unfähigkeit zur Integration verursacht, ist die Illusion, jede Kultur sei „unteilbar“.⁴⁵⁷

Sorousch hält dagegen, dass man nicht die Kultur der Moderne als Ganzes übernehmen muss, sondern dass es möglich ist, Teile von ihr zu integrieren. Nach seiner Meinung kommen kultureller Austausch und kulturelle Veränderungen aus dem Bewusstsein, dass weder die eigene noch andere Kulturen monolithisch sind, sondern sich in ihren Komponenten ausdifferenzieren lassen. Dazu ist jedoch ein kritisches Bewusstsein von der eigenen Kultur erforderlich, da die kritische Distanz und der Wandel der kulturellen Identität Teil dieser Identität sind. Identität zu haben bedeutet nach Sorousch nämlich gerade nicht, an einer zerfallenen Substantialität festzuhalten.

Der Meinung Sorouschs zufolge kann es nicht das Kriterium der Gültigkeit und Ungültigkeit der kulturellen Überzeugungen und Werte sein, dass sie der eigenen Kultur entstammen. Dieser exklusive Geltungsanspruch, der die kultu-

⁴⁵⁶ Sorousch (1992), S. 116.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 117.

relle Überlieferung vor dem Einfluss von außen schützen soll, hat nach Sorousch Meinung vielen Kulturen geschadet. Anstatt die eigene Kultur durch Übernahmen aus einer anderen zu verändern, kehre man zu dem vermeintlich „eigenen Selbst“ zurück. Laut Sorousch kann weder die westliche Kultur noch die religiöse und ethnische Kultur des Irans einen exklusiven Geltungsanspruch erheben. Heute könne keine dieser Kulturen mehr die kulturellen Bedürfnisse allein befriedigen; ein Widerstand gegen andere Kulturen sei daher falsch.⁴⁵⁸ Diese drei Einflüsse stehen aber nicht fest, sondern zur Disposition; sie sind revidierbar und überprüfbar.

Seiner Ansicht nach sollte die Religion nicht auf den Mechanismus der Identitätsstiftung reduziert werden, weil ihre Aufgabe einzig darin bestehe, dem Leben ein Sinn zu verleihen und die Menschen die Wahrheit erkennen zu lassen.

Genau in diesem Punkt kritisiert Sorousch die religiösen Intellektuellen, die die Rückkehr zur eigenen Kultur bzw. zum Islam zur Identitätsstiftung und -sicherung forderten und die drei kulturellen Strömungen (national, islamisch und westlich) nicht gleichberechtigt behandelten.

Die identitätsstiftende Rolle der Religion ist für Sorousch dagegen erst ihre zweite, untergeordnete Aufgabe. Indem die religiösen Intellektuellen vor der islamischen Revolution der Religion eine identitätsbildende Funktion zuwiesen hätten, hätten sie sie zugleich ideologisiert. Darin sieht Sorousch eine Gefahr.⁴⁵⁹ Denn wenn die Religion völlig oder ausschließlich die Identität bestimmt, nimmt sie laut Sorousch fundamentalistische Züge an, die in Gewalt und Intoleranz münden. Dies geschieht auch in anderen Kulturen durch Nationalität, Ethnizität etc., dagegen sei die Identität im Vergleich zur Wahrheit zweitrangig.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 122 f.

⁴⁵⁹ Vgl. Sorousch (2003b), S. 120 f.

⁴⁶⁰ Ebd., S. 126 f.

Einen Weg aus der Identitätskrise sieht Sorousch in der Befreiung von „verwirrenden“⁴⁶¹ Gedanken: Diese entstehen durch Ungleichzeitigkeit der Entwicklung der Moderne, d. h., indem eine strukturelle Modernisierung ohne kulturelle Modernisierung sich vollzieht. Um aus dieser unübersichtlichen Situation herauszukommen, schlägt Sorousch eine technologische Methode vor. Diese folgt der pragmatischen Erwägung, dass derjenige Bestandteil der kulturelle Überlieferung, der gesellschaftlichen Schaden anrichtet oder die Menschen verwirrt, zu eliminieren ist. Diese Methode von Versuch und Irrtum lässt Poppers Einfluss auf Sorousch erkennen.⁴⁶²

Diese pragmatisch-rationale Vorgehensweise wendet Sorousch auch auf die Funktion der Identität in der Gesellschaft an. Denn Identität ist für Sorousch nicht konstant, sondern fließend, sodass man sie ständig konstruieren muss. Die Konstruktion der kulturellen Identität bedeutet nicht Imitation von Fremdem oder Ablehnung ohne Grund. Bloße Nachahmung endet in einer kulturellen Entfremdung; bei kultureller Übernahme sind jedoch Selbstreflexion und Forschung, also überlegtes und systematisches Vorgehen, erforderlich. So kann beispielsweise die iranische Kultur zugleich bewahrt und verändert werden.⁴⁶³ Im Gegensatz zu den anderen religiösen Intellektuellen (vor der islamischen Revolution), die die Hinneigung zum Westen als Verwestlichung denunzierten, verfügt Sorousch über einen zwar kritischen, aber pragmatisch unverstellten Blick, indem er empfiehlt, durch selektive Auswahl einen Nutzen aus den fortgeschrittenen Erkenntnissen des Westens für die eigene Kultur zu ziehen.⁴⁶⁴

Seiner Ansicht nach hat sich die Konfrontation mit dem Westen in einem rapiden Wandel der sozialen Struktur der iranischen Gesellschaft ausgewirkt, mit dem die „verwirrenden“ Gedanken nicht Schritt halten können. Daher ist für

⁴⁶¹ Vgl. Sorousch (1992), S. 123.

⁴⁶² Allerdings Sorousch hat nie offenbart, in welchen Punkten er sich auf Popper beruft.

⁴⁶³ Vgl. ebd., S. 127 ff.

⁴⁶⁴ Vgl. Sorousch (2002b), S. 240-253.

ihn das gravierendste Problem der sogenannten Dritten Welt der Widerspruch zwischen subjektiven (kulturellen) und (materiellen bzw. strukturellen) objektiven Parametern. Die Modernisierung ist von außen auferlegt, aber die Modernität (d. h. Säkularisation, Einhaltung der Menschenrechte, politische Entwicklung, kritische Rationalität, Skeptizismus etc.) retardiert.

In der kritischen Rationalität erkennt Sorousch einen zentralen Bestandteil der modernen Welt, an ihr müssen sich die politischen und kulturellen Konzepte messen lassen.⁴⁶⁵ Das bedeutet aber nach Meinung von Sorousch soziale Technologie nach Versuch und Irrtum. Trotzdem steht für ihn nur die Religion über der Rationalität. Die Interpretation der Religion und den heilige Text (Koran) hingegen will er aus dem Blickwinkel eines neuen Verständnisses behandelt wissen, damit meinte er als Maßstab die fortschrittlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse. Daher betrachtet er den heiligen Text bzw. die Offenbarung *nicht* kritisch rational.

Anders ausgedrückt: Aufgrund des rapiden und komplexen Wandels der politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und ökonomischen Struktur hat sich in den postkolonialen Ländern eine neue Gesetzgebung durchgesetzt, die auf der neuen Erkenntnis vom den Menschen und seinen Bedürfnissen und Rechten basiert. Sorousch betrachtet die Befreiung von den „verwirrenden“ Gedanken oder von der Identitätskrise, die durch die Ungleichzeitigkeit zwischen struktureller Modernisierung und kultureller Moderne entstand, als die Aufgabe der religiösen Intellektuellen.

5.3.6 Sorouschs Verständnis Religiöser Intellektualität

Sorousch kennt die Empfindlichkeit der so genannten religiösen Intellektualität gegenüber der historisch-kritischen Methode der Intellektuellen im Westen, die eine Bewegung gegen die Religion und Geistlichkeit war. Er behauptet, dass

⁴⁶⁵ Vgl. Sorousch (2000), S. 433 f.

viele Philosophen und Intellektuelle religiös gewesen seien, und stellt sich die Frage, ob im Prinzip Religiosität und Intellektualität miteinander vereinbar seien.⁴⁶⁶ Wenn wir jedoch glauben, so argumentiert Sorousch weiter, dass es zwischen der Intellektualität und Religiosität keine Widersprüche gibt, warum sollten wir dann nicht den Ausdruck „religiöse Intellektuelle“ benutzen?

Kennzeichnend für die Auseinandersetzung der religiösen Intellektuellen ist für Sorousch die Polarität zwischen Freiheit (Demokratie) und Religion, Kunst und Religion, Rationalität und Religion. Dieser Diskurs wird im Iran hauptsächlich von Seiten der Gläubigen bzw. ihrer religiösen Anführer geführt. Sorousch ist der Ansicht, wenn hier die Divergenzen beigelegt werden könnten, würde die Religion von einem traditionellen Zustand in die Moderne übergehen bzw. aus einem mythischen Zeitalter in ein entmythisiertes Zeitalter eintreten.

Laut Sorousch sind in den Gesellschaften wie dem Iran, in denen sich der Übergang von der Tradition zur Moderne vollzieht, die religiösen Intellektuellen eine Folgeerscheinung eben dieses Übergangs. Der religiöse Intellektuelle ist derjenige, der sich sowohl mit der Religion als auch mit moderner Philosophie auseinandersetzt und sich in einem „Riss“ zwischen der Tradition und der Moderne bewegt. Dabei versucht er die Religion neben der Vernunft bzw. Wissenschaft zur Geltung zu bringen, d. h., er will beide miteinander versöhnen und damit einen Weg zeigen, wie man in der modernen Welt gläubig sein kann.⁴⁶⁷ Die religiösen Intellektuellen weisen laut Sorousch einige Besonderheiten auf:

1. Die religiösen Intellektuellen untersuchen oder behandeln die theoretischen Wurzeln der Probleme, d. h., sie werfen aus der theoretischen Perspektive ihren Blick auf die Gesellschaft.

⁴⁶⁶ Vgl. Sorousch (1992), S. 20-24.

⁴⁶⁷ Vgl. Sorousch (2001a), S. 408.

Trotz der Differenzierung und Spezifizierung der Wissenschaften in der modernen Welt definiert Sorousch nicht konkret, was ein religiöser Intellektueller ist (Religionsphilosoph, Religionssoziologe, Theologe etc.), daher wird nicht deutlich, ob der religiöse Intellektuelle die gesellschaftlichen Probleme Irans mittels der Religion überwinden will oder ob er als religiöser Intellektueller bezeichnet wird, weil er selbst religiös ist. Sorousch grenzt den Intellektuellen als Theoretiker vom Typ des Kämpfers ab. Einen Fehler der Intellektuellen sieht er im Aktionismus, schließlich liege die Kompetenz der Intellektuellen in der theoretischen Untersuchung der Probleme der Gesellschaft. Diese Besonderheit teilen nach Meinung von Sorousch die religiösen Intellektuellen mit allen Intellektuellen.

2. Die zweite Besonderheit ist die Erweiterung des Interesses über die Religion hinaus. Hier unterscheidet Sorousch zwischen den religiösen Intellektuellen und den religiösen Gelehrten, Letztere beschäftigen sich nach seiner Definition nur mit dem traditionellen Bereich, kennen lediglich die Ausprägung der Welt durch die Religion und schenken der Erneuerung ihrer religiösen Vorstellungen und den historischen Veränderungen keine Beachtung. Auch fehlt es an einem Streben nach Versöhnung mit dem neuen Bild vom Menschen und der Welt.

Die religiösen Intellektuellen interessieren sich hingegen nicht nur für Tradition und Religion, sondern beschäftigen sich auch mit den modernen Konzeptionen und Ideen. Die religiösen Rechtsgelehrten achten nur auf die Einhaltung der Religion, während die religiösen Intellektuellen die Einhaltung der Religion bewahren wollen, indem sie darauf achten, dass die Religion mit der modernen Zeit übereinstimmt, da sie sonst ihre Glaubwürdigkeit und Gültigkeit verlieren.

3. Die religiösen Intellektuellen nehmen nach der Ansicht von Sorousch die Innenperspektive der Religion ein und glauben deshalb, dass die Menschen ohne Religion nicht auskommen, und zwar weil Religion eine gesellschaftliche

Tatsache ist und die Mentalität der Menschen prägt. Der zeitlichen Gültigkeit der Religion sehen sie keine Grenzen gesetzt. Denn durch die Modernisierung der Religion und die Beschränkung unserer Erwartungen an die Religion lassen sich die heiligen Texte immer noch rational verteidigen. Als Wahrheit, die interpretiert, aber nicht konstruiert wird, gehört die Religion nicht nur zu einer bestimmten Periode der Geschichte, sondern zur historischen Gestalt der Menschheit. Wegen der prägenden Kraft der Religion sieht Sorousch eine wichtige Zuständigkeit für die Lösung der heutigen menschlichen Probleme bei den religiösen Intellektuellen, nicht jedoch bei den säkularen. In diesem Zusammenhang unterscheidet Sorousch zwischen den religiösen, den säkularen und den laizistischen Intellektuellen.

4. Die Bekämpfung des Aberglaubens. Die theoretische Untersuchung der gesellschaftlichen Gedanken und Probleme setzt bei der Bekämpfung des Aberglaubens an, diese ist zugleich der Anfang des sozialen Kampfes.⁴⁶⁸

Sorousch weist auf die verschiedenen Erscheinungsformen des Religiösen hin: *maslahat-andishi dini* (utilitaristische Religiosität), die für das einfache Volk gedacht ist, *tajrobe andishi* (spirituelle Einstellung), die zur mystischen Religiosität gehört. Diesem Naiven, prä-reflexiven Umgang mit der Religion setzt er die rationale Auseinandersetzung mit der Religion entgegen. Mit rational meint er, die Religion denkend zu verstehen, dies ist der Übergang von der Imitation zum Studium (und zum bewussten Glauben). Auf diese Weise wird ein neues Verständnis von Religion erreicht, die dem Menschen nicht mehr nur Pflichten auferlegt, sondern Rechte einräumt. Eine solche quasi-humanistische Religion setzt voraus, dass die neuen Gesetze bzw. das neue Recht rationaler und wissenschaftlicher Argumentation zugänglich sind. Worin besteht aber nun in diesem Zusammenhang die Aufgabe der religiösen Intellektuellen? Sie sol-

⁴⁶⁸ Vgl. Sorousch (1992), S. 40-54.

len das Rechts-Paradigma dem religiösen Bewusstsein der Menschen nahebringen und so die „verstörte“ Identität überwinden.

5.3.7 Recht des Menschen versus religiöse Pflichten

Die zentralen Thesen Sorouschs betreffen den Westen, die Position der Religion und die Religiosität in der modernen Welt. Er kritisiert die anti-westlichen Verschwörungstheoretiker, die meinen, in der Geschichte des Okzidents habe es eine Verschwörung gegeben, durch die eine für die islamischen Länder gefährliche anti-religiöse Bewegung in Gang gesetzt worden sei. Laut Sorousch reflektiert diese Gruppe nicht die Entwicklung der modernen Staats- und Religionsphilosophie in den westlichen Ländern. Diese „Geschichte der Gedanken“, wie Sorousch es nennt, sei die Geschichte von Problemen und den Versuchen, sie zu lösen, nicht aber die von Verschwörungen.⁴⁶⁹ Die Religion sei aus der westlichen Gesellschaft nicht verdrängt worden. Die westlichen Philosophen und Denker hätten nicht die Absicht verfolgt, die Religion zu vernichten, sondern zu reformieren, und zwar mit rationalen Mitteln. Im Laufe der Entstehung des modernen Denkens und neuer Ideen besonders im Bereich der Philosophie war die Religion, so Sorousch, nicht in der Lage, sich gegen die Erneuerung und rationale Kraft des Wissens zu behaupten.⁴⁷⁰ Der modernisierende Einfluss der westlichen Kultur auf die iranische Kultur basiert nach Sorousch auf der philosophisch-wissenschaftlichen Fähigkeit der westlichen Kultur zum rationalen Diskurs und der Schwäche der iranischen, aber nicht auf einer Verschwörung.⁴⁷¹

Dieser Einfluss während des Kolonialismus und danach und die Begegnung mit der westlichen Zivilisation erschütterten aus der Sicht Sorouschs die gesell-

⁴⁶⁹ Sorousch (1992), S. 11.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., S. 20 f.

⁴⁷¹ Vgl. ebd., S. 36 ff.

schaftlichen Strukturen im Iran und führten zu einer Störung und Verzögerung zwischen der Subjektivität und Objektivität (d. h. zwischen der kulturellen Modernität und der strukturellen Veränderung bzw. materiellen Modernisierung), was schließlich eine Identitätskrise verursachte. Sorousch versteht die „verwirrende Persönlichkeit“ als Folge der „verwirrenden Gedanken“.⁴⁷²

Dies gilt sowohl für die individuelle als auch für die kollektive Identität. Seiner Ansicht nach ist die Befreiung von den „verstörten Gedanken“ einer der besten Wege zur Lösung der Probleme der Gegenwart. Das bedeutet, ein Bewusstsein für das kulturelle Erbe zu entwickeln und es gegebenenfalls zu ändern. Dies bietet nach Sorousch die Chance, sich über die zukünftige Perspektive klar zu werden und sich aus der gedanklichen Verwirrung zu befreien.⁴⁷³ Ebenfalls sieht er in dieser Methode den Ausgleich zwischen Geist und Natur, d. h. Subjekt und Objekt, und damit eine strukturelle Veränderung nach Maßgabe der Modernisierung.

Die religiöse Gesellschaft basiert laut Sorousch auf der Verpflichtung der Massen. In ihr bleibt von den Strukturen der Moderne, die auf den Menschenrechten basiert, nichts übrig als die äußere Bezeichnung und Form. Mit anderem Worten: Fundamentale, individuelle Rechte sind in den religiösen Gesellschaften formal und oberflächlich. Sie erlangen erst dann Stabilität, wenn es gelingt, die alten, religiös immunisierten Pflichten mit den neuen Rechten, die sich auf die Menschenrechte gründen, zu versöhnen. Solange ein solcher Versuch nicht stattfindet, leben die traditional sozialisierten Menschen, so sieht es Sorousch, in einer verstörten oder verwirrenden Identität. Deswegen könne man die Länder der sogenannten Dritten Welt nur dem Namen nach modern nennen, weil zwar Institutionen der Moderne wie Parlament oder Justiz eingerichtet sind, diese aber eben nur nominell existieren, weil die *kulturelle* Moder-

⁴⁷² Vgl. Sorousch (2004), S. 159.

⁴⁷³ Ebd.

ne nicht mit vollzogen wurde.⁴⁷⁴ In diesem Zusammenhang nennt Sorousch als Beispiel die Anwendung des islamischen Gesetzes in der Justiz und stellt die Frage, ob die religiöse Verpflichtung des Menschen auf unhinterfragbare Regeln und Weisungen mit den individuellen Menschenrechten im Einklang stehen könne.

Diese Frage impliziert, dass die Gesellschaften heute mit einem neuen Paradigma konfrontiert sind, das auf den Menschenrechten, nicht aber auf der vor-modernen Verpflichtung der Menschen gegenüber der Religion basiert. Sorousch schreibt dazu:

„Wenn wir Muslime oder Christen sind, besitzen wir aufgrund unseres Menschenseins Rechte, die die natürlichen und angeborenen Rechte der Menschen sind. Dieser Punkt ist der Schlüssel, die Philosophie der Menschenrechte in der neuen Welt zu verstehen.“⁴⁷⁵

Religiosität kommt laut Sorousch mit der Zivilgesellschaft in Konflikt, wenn die Religion den Menschen nur Pflichten auferlegt, anstatt ihnen Rechte zuzugestehen. Infolgedessen müssen die religiösen Normen, Dogmen und klerikal-juristischen Urteile den modernen Gedanken nachgeordnet sein, d. h. den Menschenrechten, bei denen der Mensch das Naturrecht für sich beansprucht, aber nicht umgekehrt, wie dies in islamischen Ländern praktiziert werde.

Wie bereits ausgeführt plädiert Sorousch für eine neue Interpretation der Religion auf der Grundlage moderner Gedanken und Rechte. Hierbei handelt es sich um das Naturrecht und Gesetze, an die *fiqh* und Scharia sich anpassen sollen. Diesen Gedanken verfolgt Sorousch aber nicht konsequent zu Ende, denn eine an das Naturrecht angepasste Scharia ist keine Scharia mehr.

Mit anderen Worten gibt es in der Scharia und im *fiqh* einen anthropologischen Theozentrismus, die Moderne setzt jedoch ein menschenzentriertes Para-

⁴⁷⁴ Ebd., S. 164.

⁴⁷⁵ Vgl. Sorousch (2001a), S. 150.

digma voraus. Diese zwei Paradigmen stehen sich gegenüber. Der Übergang vom Theozentrismus bzw. dem gottzentrierten (in der vormodernen Kultur) zum menschenzentrierten Weltbild (in der modernen Kultur) bedeutet einen Übergang vom religiösen Weltbild zum säkularen (diesseitigen) Weltverständnis.

Tibi schreibt:

„Die Sprache der universalen Menschenrechte unterscheidet sich weiterhin von der Sprache des Judentums, des Christentums oder des Islams. Aber wenn Gläubige lernen können, ihre eigene Sprache in einer neuen Weise zu sprechen, werden sie auch fähig sein, die Sprache der universalen Menschenrechte fließender zu beherrschen. Auf dieses Ziel hinzuarbeiten, erfordert einen tief greifenden kulturellen Wandel innerhalb der Religion als kulturelles System und Quelle von Werten [...]“,⁴⁷⁶

weil die Religion ein Teil der Kultur ist.

Sorousch ist der Ansicht, dass es nach der Veränderung des Paradigmas in unserer Welt nicht zu bezweifeln ist, dass zwischen den religiösen Normen/Pflichten und den Menschenrechten ein Widerspruch besteht. Ungleichheit zwischen Mann und Frau, Muslim und Nicht-Muslim, Herr und Knecht – diese Verhältnisse, die mit den Prinzipien des *fiqh* und des islamischen Rechts (bei den Schiiten und Sunniten) übereinstimmen, stehen im Widerspruch zu der „Charta der Menschenrechte im Islam“, die 1990 in Kairo beschlossen wurde.⁴⁷⁷ Aus diesem Grund muss ein allgemeines Recht für die Menschen anerkannt werden, ansonsten wird das allgemeine Menschenrecht durch besondere Menschenrechte verneint. Für eine Lösung dieses Widerspruchs dürfen laut Sorousch nicht die globalen Menschenrechte geleugnet werden, das bedeutet, beim Widerspruch zwischen den religiösen Normen und den säkularen, d. h. dem Naturrecht, hat Letzeres Priorität. Sorousch schreibt:

⁴⁷⁶ Tibi (1994), S. 222 f.

⁴⁷⁷ Vgl. Sorousch (2001a), S. 152.

„Es sind einige Werte außerhalb der Religion entstanden, die die religiösen Werte beeinflussen, wobei dann der Eindruck entsteht, dass unsere Religion und unsere Werte bedroht werden.“⁴⁷⁸

Wo es einen Widerspruch zwischen der Religion und der Wissenschaft gibt, gilt es, die Religion kritisch zu überprüfen, um diesen Widerspruch zu überwinden, sonst verliert die Religion ihre Bedeutung, oder – wie Sorousch es ausdrückt – „wir sitzen auf dem Ast, an dem wir sägen“.⁴⁷⁹ Aus diesem Grund ruft Sorousch die Rechtsgelehrten auf, ihre Vorstellung von Mensch, Gott, Offenbarung etc. zu korrigieren und anstelle der Imitation die Forschung zu favorisieren. Er ermutigt die Geistlichen zu fundamentaler Kritik an der religiösen Weltsicht, d. h. zur Entzauberung der religiösen Erkenntnisse und Beseitigung des Aberglaubens, aber nicht zur Kritik an der Religion selbst.

Sorousch greift zehn Jahre nach der Veröffentlichung seiner Theorie „Die Entwicklung bzw. die Wandelbarkeit der religiösen Erkenntnis“ die Offenbarung wieder auf, und zwar in einem anderen Werk: „Die Ausbreitung der (religiösen) Erfahrung des Propheten“. Er versucht in diesem Buch, die Offenbarung zu verweltlichen, indem er auf das überhistorische und übernatürliche Wesen der Offenbarung verzichtet, d. h., in diesem Buch beschränkte er die Gültigkeit auf die Zeit ihrer Entstehung, die Zeit des Propheten. Dabei argumentiert er gegen die Geistlichen und Gläubigen, die das islamische Recht (Scharia) und die Offenbarung für ewig gültig halten, dass „die Offenbarung nach der heutigen Terminologie eine religiöse Erfahrung ist“⁴⁸⁰, d. h., die Offenbarung ist von der Persönlichkeit des Propheten geprägt.

Sorousch betrachtet schließlich den Aspekt des Menschseins des Propheten. Der Prophet sei auch ein Produkt seiner Zeit gewesen und er habe in der Spra-

⁴⁷⁸ Sorousch(2004), S. 195.

⁴⁷⁹ Sorousch (2001a), S. 155.

⁴⁸⁰ Vgl. Sorousch (2000b), S. 3 und Sorousch (2003a), S. 72.

che seiner eigenen Verwandten und seines Stammes gesprochen, wobei er deren Verständnisunfähigkeit berücksichtigt habe. Somit zielt Sorousch auf das menschliche und historische Wesen der Religion selbst und der Offenbarung (*wahy*).⁴⁸¹ Die Religion ergibt sich also aus dem damaligen sozialen Umfeld und den Ereignissen zur Zeit des Propheten. Sogar der Koran, der nach und nach herabgesandt wurde, spiegelt die Ereignisse der damaligen Zeit wider, deren Bedingungen bei der Gründung der Religion eine große Rolle gespielt haben. Schließlich verlief die Erschaffung des Korans historisch sukzessive, da „sowohl der Prophet als auch sein Umfeld [...] menschliche Wesen sind“.⁴⁸²

Schließlich sei die Religion des Islam die Folge der geistlichen und sozialen Erfahrungen des Propheten und von ihm geprägt.⁴⁸³ Sorouschs Widerspruch liegt darin, dass er auf der einen Seite argumentiert, die Offenbarung sei eine Erfahrung Mohammads, und auf anderen Seite glaubt er, dass die Offenbarung „von oben“, mit der Erlaubnis Gottes nach und nach verkündigt wurde. Trotz seines Versuchs, die Offenbarung zu verweltlichen bleibt er in diesem Buch gedanklich der traditionellen Theologie verhaftet und distanziert sich von der Rationalität der mutazilitischen Theologie. Er schreibt, dass „Mohammad als Gesetzgeber eine wichtige Rolle gespielt hat, aber Gott hat seiner Gesetzgebung zugestimmt und sie bestätigt“.⁴⁸⁴

Nach Auffassung Sorouschs geht es bei der Frage nach dem Charakter nicht um Wahrheit (die wahre Religion) und Unwahrheit (die falsche Religion) der Religion, sondern um eine rechtlich rationale Diskussion, die außerhalb der Religion stattfindet. Diese Diskussionen haben unter anderem die Verwirklichung der *Civitas* oder des *Citoyens*, also die Staatsbürgerschaft im Sinne der Aufklärung zum Ziel. In diesem Diskurs steht im Mittelpunkt nicht mehr der religiöse,

⁴⁸¹ Vgl. ebd., S. 55 ff. und S. 80 ff.

⁴⁸² Ebd., S. 21 und Sorousch (2003A), S. 69.

⁴⁸³ Ebd., S. 19.

⁴⁸⁴ Vgl. Sorousch (2003a), S. 72-75.

an Pflichten gebundene Mensch, sondern der freie, mit Rechten versehene Mensch aufgrund seines Menschseins.⁴⁸⁵

Sorousch wirft im Hinblick auf die Entwicklung von Kultur bzw. Religiosität einige fundamentale Fragen auf, etwa ob zwischen der nicht-religiösen Moral bzw. Kultur und dem Fortschritt ein Zusammenhang besteht oder, anders gesagt, ob es zwischen der gesellschaftlichen Rückständigkeit und der Religion eine Relation gibt.⁴⁸⁶ So fragt er: Warum sind die Muslime zurückgeblieben und die Nicht-Muslime weiterentwickelt?

5.3.8 Kultur und gesellschaftliche Entwicklung

Sorousch ist der Überzeugung, dass die gesellschaftliche Entwicklung verstanden werden kann, wenn man das kulturelle System bzw. religiöse System berücksichtigt. Hier steht für ihn die Frage im Mittelpunkt, ob in den islamischen Ländern wie im Iran die Kultur im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung oder Modernisierung eine hinderliche Rolle gespielt hat.

Laut Sorousch hat sich die Geschichte des Westens nicht zufällig entwickelt, sondern ist eine Folge der Veränderungen des Denkens in den verschiedenen philosophischen Bewegungen und Schulen. Die Entwicklung des Westens hat dabei für Sorousch ihre Wurzeln in der instrumentalen modernen Rationalität. Zum Beispiel erwähnt er die Entmythisierung der Religion sowie Wissenschaft und Rationalität als wichtige Instrumente für die Lebenswelt, die Demokratie, die Veränderung der menschlichen Rechte etc. und betont, dass man die Errungenschaften der Moderne nicht akzeptieren und gleichzeitig ihr Fundament ablehnen kann. Es geht Sorousch nicht um das, was Weber die „Entzauberung“ der Religion genannt hat, sondern darum, unser Verständnis von der Religion

⁴⁸⁵ Vgl. Sorousch (2000a), S. 243.

⁴⁸⁶ Sorousch (1993), S. 296.

zu korrigieren. Sorousch ersetzt also Religionskritik durch Kritik am Menschen – eine voraufklärerische Denkweise.

Um die Hindernisse der gesellschaftlichen Entwicklung zu beseitigen, müsse das iranische Volk die historische Zivilisation des Westens kennenlernen und versuchen, diese selektiv zu übernehmen. Eine der modernen Errungenschaften in Kultur und Politik, auf die grundsätzlich geachtet werden müsse, seien Demokratie und die Partizipation des Menschen an politischer Macht. Beim Wandel einer nicht-industriellen Gesellschaft in eine industrielle Gesellschaft lägen diese Aspekte nicht in der Reichweite des islamischen Rechts bzw. des *fiqh*.⁴⁸⁷

Er weist auf die Ursachen der westlichen Entwicklung hin, z. B. den Kampf gegen politische Despotie, die protestantische Bewegung und die Überwindung der religiösen Unterdrückung sowie auf die Entstehung neuer Wissenschaften und die Entfaltung des Rationalismus. Seiner Meinung nach ist die westliche Gesellschaft eine wissenschaftsorientierte Gesellschaft, während die orientalisch-islamische Gesellschaft noch nicht wissenschaftszentriert sei und immer noch die „Reste des Mittelalterlichen“ enthalte. Wenn sich die iranische Gesellschaft verändern will, muss die Bedeutung der Rationalität und der Wissenschaft betont werden.⁴⁸⁸ Sorousch betrachtet das despotische System als sozialpolitischen Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung, der auf die Gesellschaft und die Moral eine zerstörende Wirkung hat.⁴⁸⁹

Sorousch richtet in seiner Analyse sein Augenmerk vor allem auf den religiösen Despotismus. Die islamischen Gesellschaften, so argumentiert er, bedürften der Reformation, vor allem der religiösen Reformation zur Überwindung des religiösen Despotismus. Ohne religiöse Reformation kann die politische und gesellschaftliche Reformation nicht erfolgreich sein. Deshalb sollten die Bemühungen im Bereich der Theologie/des *kalam* verstärkt werden. In einer

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., S. 345-348.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 329.

⁴⁸⁹ Vgl. Sorousch (2001a), S. 384.

religiös geprägten Gesellschaft kann der politische Despotismus nur gebrochen werden, wenn der religiöse Despotismus überwunden wird.⁴⁹⁰ Sorousch betont, dass aus dem Islam keine Technologie oder Wissenschaft hervorgehen könne. Der Lebensstandard (der städtischen, industriellen Gesellschaft) und das Erkenntnisniveau (in Medizin, Philosophie etc.) haben nicht direkt mit der Religiosität zu tun⁴⁹¹ und werden von ihr auch nicht verändert. Hinderlich für den Fortschritt ist es hingegen, wenn sich Gesellschaften von Emotionen oder, wie Sorousch sagt, von "Liebe" leiten lassen.

Was in diesem Zusammenhang wichtig ist, seien die Ideen und das Denken. Wenn das Emotionale dem rationalen Denken Widerstand leiste, sei das Resultat der Fundamentalismus.⁴⁹² Sorousch versteht Freiheit als Voraussetzung der Rationalität, d. h., Freiheit ist für ihn essentiell und grundlegend und ein wichtiger Bestandteil der Gerechtigkeit, sei sie für die Ausbreitung der Gerechtigkeit nötig. Sorousch betrachtet die Freiheit als ein wesentliches Recht der Menschen.⁴⁹³ Ohne die Einhaltung dieses Rechts ist keine Regierung legitim. Eine solche Gesellschaft kann nicht als Zivilgesellschaft bezeichnet werden, weil das Fundament der Zivilgesellschaft auf zwei Säulen ruht: auf dem Pluralismus (der Erkenntnisse) auch in der Politik sowie auf dem Konsens zwischen der Bevölkerung und der Regierung und der Anerkennung der Rechte des Menschen.⁴⁹⁴

Wenn sich Freiheit als Recht darstellt, dann ist sie selbst das Ziel. Andererseits ist Freiheit als eine administrative Stabilisierungsmethode zu verstehen, d. h. Presse- und Meinungsfreiheit, Parteienvielfalt etc. ermöglichen durch Kor-

⁴⁹⁰ Sorousch (2000a), S. 180.

⁴⁹¹ Sorousch (1993), S. 315.

⁴⁹² Vgl. Sorousch (1992), S. 38 f.

⁴⁹³ Vgl. Sorousch (1993), S. 254.

⁴⁹⁴ Vgl. Sorousch (2004), S. 190 f.

rekturen in der Verwaltung den Erfolg einer Regierung.⁴⁹⁵ In einer freien Gesellschaft haben Revolution und Gewalt aus Prinzip keinen Platz, hier wird die Veränderung durch Reform friedlich durchgeführt. Sorousch beschränkt die Entwicklung des Irans auf den kulturellen Bereich und vereinfacht damit das Problem; er analysiert nicht konkret die politisch-ökonomische Struktur der iranischen Gesellschaft und die Position des Irans in der Weltgesellschaft und Weltökonomie.

Sorousch schreibt, dass Religion, Kunst, Kultur etc. nicht in die Zuständigkeit der Regierung gehörten, vielmehr müsse die Regierung daran gehindert werden, sich in den freien Austausch von Wissen, Kunst und Kultur einzuschalten. Die Bevölkerung würde dann selbst Schöpfer der Kultur. Die Aufgabe der Regierung bestehe vielmehr in der Überwindung der Hindernisse auf dem Weg zur Freiheit der Kultur und des Denkens und in der Schaffung der entsprechenden Rahmenbedingungen. Der Staat solle als Beobachter fungieren.⁴⁹⁶ Die Liberalisierung der Ökonomie und der Machtausübung, d. h. die Dezentralisierung der Macht und der Informationsfluss in der Gesellschaft sowie die Distanzierung vom totalitären Staat, lassen sich nach Sorousch auch in den islamischen Gesellschaften diskutieren. Weil Sorousch diese Entwicklungen als liberal versteht, meint er, die islamischen Gesellschaften könnten auf den, wie er meint, entgrenzten Liberalismus im philosophischen Sinne verzichten.

Auf der Grundlage des liberalen Gedankens (sowie vernünftiger und wissenschaftlicher Maßnahmen) lassen sich laut Sorousch religiöse Vorstellungen und Erkenntnisse entwickeln.⁴⁹⁷ Dazu muss kritisch angemerkt werden, dass solche liberalistischen Ideen nicht konform sind mit dem islamischen Recht, weil es im Islam kein Rechte, sondern nur Pflichten gibt. Im Prinzip ist die Auffassung von Sorousch eine eigenwillige Interpretation, deren Inhalt eben nicht konform

⁴⁹⁵ Vgl. Sorousch (2001a), S. 92-95.

⁴⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 386.

⁴⁹⁷ Sorousch (1992), S. 153 f.

mit dem Islam ist. Das Problem, d. h. das Gotteswort, das man endlos im positiven oder negativen Sinn interpretieren kann, ist immer noch da. Deswegen ist auch trotz eines neuen Verständnisses der Religion eine nicht-reaktionäre Auslegung im Islam ausgeschlossen.

Die Liberalisierung der Ökonomie und der Politik hängt laut Sorousch davon ab, wie sich der Stellenwert der Scharia ändert, und auf dieser Basis entwirft er das Konzept einer religiös-demokratischen Regierung. Doch erscheint dies schon im Ansatz verfehlt. Nach Ansicht der Verfasserin ist die Voraussetzung für die Liberalisierung der Ökonomie und der Regierung die säkulare Gesellschaft bzw. die Säkularisierung der Gesellschaft. Das Fundament der Säkularisierung der Gesellschaft ist die Aufklärung mit ihren Errungenschaften wie Religionskritik und nicht eine neue, gleichwohl affirmative Interpretation der Religion. Sorousch bleibt insofern mit seinem Rationalitätsbegriff auf dem halben Weg zur Moderne stecken.

5.3.9 Die religiös-demokratische Regierung

Nach Sorousch liegt die Dimension der Rationalisierung und der politischen, ökonomischen und kulturellen Entwicklung der Gesellschaft außerhalb des *fiqh*. Eine neue moderne Gesellschaft braucht drei Elemente: 1. Entwicklung und Innovation, 2. Etablierung von Wissenschaft und Rationalität in der Gesellschaft, 3. Methoden und Programme, die außerhalb der Religion liegen und mit religiösen Maßstäben bzw. mit *fiqh* nicht erfassbar sind.⁴⁹⁸ Die Gesellschaft muss also wissenschaftlich verwaltet werden und diese Methoden der Verwaltung sind veränderbar und nicht ewig. Nach Sorousch ist das Naturrecht, d. h. das individuelle Recht, sehr wichtig. Wenn die Religion nicht das individuelle Recht respektiert, wenn die säkularen Rechte des Menschen mit der Rechtfertigung, dass der Ursprung des Rechts göttlich sei, nicht anerkannt werden, ver-

⁴⁹⁸ Vgl. Sorousch (2001a), S. 234 f.

liert Religion ihre Legitimität bzw. ihre Glaubwürdigkeit. Dann aber steht die Religion im Widerspruch zur Gerechtigkeit und wird so selbst ungerecht.⁴⁹⁹

„Wenn der humane Charakter der Religion (wie Einhaltung der Freiheit und Gerechtigkeit etc.) eine Voraussetzung für die Berechtigung der Religion wäre, wäre dies auch die Voraussetzung für die Legitimität der religiösen Regierung.“⁵⁰⁰

Sorousch bemisst Gerechtigkeit am säkularen Wissen einer Gesellschaft:

„Ich habe das Fundament der religiösen Demokratie so angelegt, dass in einer religiösen Gesellschaft das nichtreligiöse Wissen benötigt wird. Wenn wir diesen Bedarf anerkennen, akzeptieren wir kollektive Rationalität als Maßstab. Diese Art der Demokratie basiert auf dem Respekt vor der Religion.“⁵⁰¹

Dieser Respekt schließt die Möglichkeit ein, dass die religiösen Überzeugungen sich stetig wandeln, was wiederum die Voraussetzung für die Demokratisierung der religiösen Regierung ist, und zwar mit Hilfe der Rationalität und der auf ihr basierenden Erkenntnisse. So versucht Sorousch die Theorie der „religiös-demokratischen Regierung“ nicht nach der Vorstellung der islamischen Rechtsgelehrten auf die Basis der religiösen Kategorien wie *beyat* (Huldigung/Anerkennung) und *schura* (Beratung) zu stellen, sondern eröffnet stattdessen den Diskurs über die religiös-demokratische Regierung auf Basis der Menschenrechte, er spricht sich für eine Beschränkung der politischen Macht aus und für eine Gerechtigkeit, die nicht religiös begründet ist, mit der aber das religiöse Kategorien in Einklang gebracht werden müssen.⁵⁰² Laut Sorousch haben diese Diskussionen über die Verteilung und Beschränkung der politischen Macht und über die Menschenrechte genuin mit Rationalität zu tun und nicht mit Religion.⁵⁰³ Schließlich rufe die religiöse Demokratie die Menschen

⁴⁹⁹ Vgl. Sorousch (1993), S. 52.

⁵⁰⁰ Ebd., S. 282.

⁵⁰¹ Ebd., S. 224.

⁵⁰² Vgl. Sorousch (1997), S. 302.

⁵⁰³ Vgl. ebd., S. 303.

zum sorgfältigen Umgang mit Rationalität auf und nicht zur imitierten Religiosität.

Der Gedankengang von Sorousch ist innerhalb seines Modells folgerichtig. Er geht davon aus, dass sich Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft verwirklichen lässt, die demokratisch verwaltet wird. Sein Primat ist das der Freiheit jedes Einzelnen aufgrund seines Naturrechtes. Somit zielt er darauf ab, zwischen Wissen, Religion, Demokratie und Gerechtigkeit eine Beziehung herzustellen. Er unterteilt in einem ersten Schritt die Regierungen in demokratische und nicht-demokratische Regierungen. Er will aber dem religiösen Staat per se seine Eignung für ein nach dem Naturrecht funktionierendes Gemeinwesen nicht absprechen. In Wirklichkeit ist der religiöse demokratische Staat in seiner äußeren Erscheinungsform religiös, aber nicht in seinem Wesen.⁵⁰⁴ Im Sinne von Sorousch wird er von der Religion nicht in allen seinen Bereichen durchdrungen.

Sorousch ist im Grunde mit der Trennung von Religion und Staat einverstanden. Das bedeutet zweierlei: 1. Politische Administrationen sind ihrem Wesen nach neutral, d. h. weder religiös noch nichtreligiös. 2. Die Menschenrechte, besonders die politischen Rechte, sind wesentlicher Bestandteil des Naturrechts des Menschen. Die Politik in dem vormodernen Pflichtenparadigma unterscheidet sich von der Politik in dem Rechtsparadigma, d. h., die Politik in dem Rechtsparadigma ist im Wesentlichen von der Religion getrennt, wie das Phänomen der Familie, die nicht originär religiös ist. Wenn die Gesellschaft religiös geprägt ist, bekommt die Administration einen religiösen Charakter, aber das Wesen der Administration ist ursprünglich unreligiös.⁵⁰⁵

In keiner westlichen Gesellschaft wurde die Religion durch eine Verschwörung von der Politik getrennt. Verschiedene politische, philosophische und

⁵⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 205.

⁵⁰⁵ Vgl. Sorousch (2004), S. 199 f.

ökonomische Entwicklungen sorgten dafür, dass der Einfluss des Klerus auf die politische Teilhabe verschwand. Zudem gewann die Bevölkerung ihre Unabhängigkeit von der Religion bzw. fand ein anderes Verständnis des Religiösen. Die Folge davon war, dass sich die Politik dieser Gesellschaften änderte und areligiös wurde – der Glaube im Westen wurde zu einer „Privatsache“, die Gesellschaft säkular.

In der iranischen Gesellschaft dagegen bestimmen der Glaube und die Religion in einem ganz anderen Umfang den Alltag und das Denken der Bevölkerung. Aus diesem Grund ist die politische Ausrichtung immer noch religiös. Solange die Gesellschaft religiös (und ihr Verständnis von der Religion noch nicht reformiert) ist, ist dieser Charakter von ihr nicht trennbar.⁵⁰⁶ Die religiöse Gesellschaft erwartet zwar von ihrer Regierung, dass sie auf die religiösen Werte achtet. Nach Sorousch sollte sie aber nicht die offizielle Interpretation der Religion ihren Bürgern aufzwingen. Eine religiöse Regierung kann demnach demokratisch oder undemokratisch sein. Dies hängt nach Sorousch erstens davon ab, in welchem Maße die kollektive Rationalität zur Geltung kommt, und zweitens, in welchem Maße die Menschenrechte respektiert werden. Seiner Ansicht nach wäre die Versöhnung zwischen Demokratie und Religion ein erfolgreiches historisches Muster für die Versöhnung zwischen dem Verstand (Vernunft) und der Scharia.⁵⁰⁷ Diese Versöhnung setzt ein modernes Verständnis der Religion voraus, d. h. ein veränderbares und flexibleres Verständnis der Religion, das mit den wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnissen übereinstimmt. Dem muss entgegengehalten werden, dass moderne Gesellschaften nicht durch die Versöhnung von Religion und Politik charakterisiert sind, sondern durch die Ausdifferenzierung ihrer Subsysteme und die Degradierung der Religion zu einem Subsystem unter anderen. Jeder Bestandteil

⁵⁰⁶ Sorousch (1997), S. 298 f.

⁵⁰⁷ Sorousch (1993), S. 279.

der Gesellschaft, d. h. Kultur, Ökonomie und Politik, hat seine eigene Funktion. Religion hat dabei ihren exklusiven Geltungsanspruch eingebüßt.

Sorousch greift hier den politischen Säkularismus auf und stellt die weltanschauliche Neutralität der Regierung in den Mittelpunkt der Diskussion. Er sagt, dass das Ziel der religiösen Demokratie für die Gläubigen darin bestehe, in einer demokratischen Gesellschaft zu leben. Die Auslegung, wie eine religiöse Demokratie zu gestalten sei, ist immer noch unter den religiösen Intellektuellen umstritten.

Wenn Sorousch über die religiöse Demokratie oder eine religiös-demokratische Regierung spricht, ist dies nicht etwa im Sinne der griechischen Philosophie oder der westlichen Demokratie zu verstehen. Er versetzt sie in eine dem Islam angedichtete – erfundene – demokratische Tradition (die der Islam nicht kennt). „Neu daran ist, dass sie [Sorouschs Idee eines religiös demokratischen Staates, Anm. d. Verfasserin] zwischen einer philosophischen und einer religiösen reflektierten Staatslehre steht.“⁵⁰⁸ In der aufgeklärten Zivilgesellschaft ist der Staat zur weltanschaulichen Neutralität verpflichtet. „Denn in dieser Beziehung muss entweder die Religion auf ihren Wahrheitsanspruch verzichten oder die Demokratie eine religiöse Geltung gewährleisten.“⁵⁰⁹

Im Folgenden soll in Anlehnung an die Theorie von Clifford Geertz⁵¹⁰ Religion bzw. der Islam als ein kulturelles System betrachtet werden, da der Begriff des kulturellen Systems sich für ein Verständnis des Islam und seines Verhältnisses zum sozialen Wandeln besser eignet.

⁵⁰⁸ Hajatpour (2002), S. 329.

⁵⁰⁹ Ebd., S. 331.

⁵¹⁰ Siehe dazu Geertz (1983), S. 52 f.; Tibi (1985), S. 20 f.

5.4 Die Religion als Modell für die Wirklichkeit

Um Abdolkarim Sorousch besser zu verstehen und auch seine Arbeit beurteilen zu können, soll der Islam als ein kulturelles System betrachtet werden. In Anlehnung an die Beiträge zum Verständnis des kulturellen Systems von Clifford Geertz⁵¹¹ stellt Tibi plausibel dar, dass sich Religion aus sozio-kulturellen Symbolen formiert, die eine Interpretation der Wirklichkeit vermitteln, einen Plan für sie entwerfen. Die folgenden Ausführungen lehnen sich an Tibi und Geertz an.

Die sozio-kulturellen Symbole haben mit der Wirklichkeit zu tun, stimmen aber naturgemäß nicht mit ihr überein. Es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen einem „Modell von etwas“ und einem „Modell für etwas“. Obschon beide nur unterschiedliche Aspekte desselben Grundbegriffs sind, ist es wichtig, sie zum Zweck der Analyse trennscharf zu unterscheiden. Das erste Modell verweist auf die Wiedergabe von Gegenständen in der Umgebung oder in der Natur, während das zweite für die Repräsentation von etwas als einer menschlichen Aktivität steht.

Modelle von etwas sind anschaulich, weil sie eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem abgebildeten Gegenstand aufweisen, während das „Modell für etwas“ verallgemeinert, d. h., es sind Theorien, Lehren und Dogmen für die Realität, mit der sie nicht konform gehen.

Religionen sind kulturelle Systeme, also auch Symbolsysteme. Als solche können sie, anders als Modelle von etwas, weder wahr noch falsch sein, nicht experimentell untersucht und nicht widerlegt werden. Sie sind angemessen oder nicht, sie überzeugen oder überzeugen nicht. Im Licht der Religion erscheinen menschliche Auffassungen von der Wirklichkeit nicht als Wissen von ihr, sondern als Wissen von einer Autorität, die je nach Religion unterschiedlich ist. In

⁵¹¹ Vgl. Geertz (1983), S. 44-53; Tibi (1985), S. 20 ff.

den monotheistischen Religionen repräsentieren Gott und jede von ihm ausgehende Offenbarung diese Autorität, und zwar mit einem Anspruch auf zeitlose Gültigkeit. Die Interpretation der Realität ändert sich nach Maßgabe der Erfahrungen, die wir mit ihr machen. Die Anpassung der religiös-kulturellen Weltdeutung an die sich ändernden Erfahrungen mit der Wirklichkeit ist also erforderlich. Deswegen ist ein zentraler Bestandteil der kulturellen Überlieferung die Veränderung der Zuständigkeit des Menschen für Interpretation seiner Welt. Nach orthodox-islamischer Auffassung dagegen ist der Koran bzw. die Offenbarung unveränderlich, bleibt ewig und ist ungeachtet der sich wandelnden gesellschaftlichen Gegebenheiten bzw. der Realität zeitlos gültig. Nach der oben dargestellten Auffassung von Geertz und Tibi soll im Folgenden konkret auf Sorouschs These eingegangen werden.

Sorouschs Theorie zielt darauf ab, die Angemessenheit der Religion für unsere Gesellschaft zu verändern, nicht aber die Religion als solche. Anstatt die Zuständigkeit des Korans für die Weltdeutung zu bestreiten, will er bloß den Koran anders verstehen. Er bleibt in traditionellem Verständnis eines Modells für die Wirklichkeit hängen. Er bietet keine Lösung für die islamischen Länder an, die dem Modell für die Wirklichkeit verhaftet bleiben.

Nach Sorousch Meinung brauchen die islamischen Länder eine neue Begründung der islamischen Theologie, um den Islam mit der gegenwärtigen Welt zu versöhnen. Für diese Veränderung schlägt Sorousch seine Theorie vor:

„The theory of the contraction und expansion of religious interpretation humbly proposes such a theory. The missing link in the endeavors of the revivalists and reformers of the past is the distinction between religion and religious knowledge.“⁵¹²

Die Antwort darauf, worin der Unterschied zwischen Religion und religiöser Erkenntnis eigentlich besteht, bleibt Sorousch allerdings schuldig.

⁵¹² Sadr u .a. (2000), S. 30.

Die Krisensituation, der Sorousch mit Hilfe der Theorie „der Kontraktion und Expansion des Religiösen“ begegnen will, gestaltet sich wie folgt. Durch die koloniale Durchdringung wurden im islamischen Orient, wie in allen außer-europäischen Gesellschaften, die sozio-ökonomischen, sozio-kulturellen bzw. politischen Strukturen erschüttert. Seitdem zerfallen die Strukturen dieser Gesellschaften in einem Aufteilungsprozess, vor allem im Bereich der Kultur, ohne dass sich neue Strukturen bilden.⁵¹³ Daraus ergibt sich der gegenwärtige Konflikt zwischen dem islamischen Orient und der Weltgesellschaft, wobei der Konflikt im kulturellen Bereich an erster Stelle steht, weil der Islam immer noch in seinen gegenwärtigen historischen Eigenschaften eine vorindustrielle Kultur repräsentiert, während der Westen auf Grund seiner ausdifferenzierten und hochspezialisierten Geltungssphären (Wissenschaft, Recht und Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur) sich über die Welt verbreitet und sie weltumspannend neu strukturiert hat.⁵¹⁴ In den islamischen Gesellschaften hat eine solche Rationalisierung der Lebenswelt nicht stattgefunden. Stattdessen legitimiert der Islam eine autochthone Kultur, wobei eine Aufklärung im Sinne einer Religionskritik und Selbstkritik in den islamischen Ländern nicht zustande kam.

Wenn Religion im Rahmen der Gesellschaft funktionieren soll, wie Luhmann meint, muss sie sich verändern. Religion in einer säkularisierten Gesellschaft kann „als Profanisierung des Sakralen oder als stärkeres Eindringen weltlichen Gedankenguts und weltlicher Motive in das Religionssystem begriffen“ werden.⁵¹⁵ Die Religion selbst sollte inhaltlich nicht nur als himmlisch und heilig, sondern als auch sozio-kulturell betrachtet werden, ansonsten wird sie zum Hindernis für die gesellschaftliche Entwicklung.

Berger betont, dass der Modernisierungsprozess ein globales Phänomen ist, mit dem sich alle Länder mehr oder weniger konfrontiert sehen und das ein-

⁵¹³ Vgl. Tibi (1981), S. 13.

⁵¹⁴ Vgl. ebd., S. 21ff.

⁵¹⁵ Luhmann (1997), S. 269.

schneidende Veränderungen nach sich zog. Seiner Auffassung zufolge hat dieser Prozess die gleichen Konsequenzen für die Religion und die von ihr abhängigen Institutionen in der heutigen Welt mit sich gebracht, so dass ihre gesellschaftliche Bedeutung von ihrer Reaktion auf die modernen Errungenschaften wie den Pluralismus, die Säkularisierung und die Individualität bestimmt wird. „Daher ist Religion nicht mehr als eine unabhängige Variable in Betracht zu ziehen, im Gegenteil lässt sich Religion im Zeichen der Säkularisierung [...] heutzutage überzeugend als abhängige Variable analysieren.“⁵¹⁶

Berger stellt die Religion und ihre Funktion in der gegenwärtigen Welt im Rahmen der ökonomischen Theorie dar. „Die Krise der Theologie in der gegenwärtigen Situation der Religion beruht auf einer Plausibilitätskrise, die aller Theorie voraus ist.“⁵¹⁷

Ihm zufolge positioniert sich die Religion mit ihren geistigen Produkten auf einem Markt, wo sie mit anderen neuen philosophischen und geistigen Produkten konkurriert. Laut Berger ist die Plausibilität traditioneller religiöser Definitionen der Wirklichkeit heutzutage vielfach in Frage gestellt worden; viele Menschen suchen Lösungen, die rational und für die moderne Welt akzeptabel sind. Deshalb ist die Religion in eine Krise gestürzt.

In dieser Krisensituation will Sorousch mit Hilfe der Theorie „der Kontraktion und Expansion des Religiösen“ die Religion bzw. den Islam aus der Irrationalität und Plausibilitätskrise retten. In der Tat steht die Religion wegen ihrer „unrationalen“ Annahmen in der Krise. Daher versucht Sorousch die Offenbarung, d. h. das Wort Gottes, durch die menschliche Vernunft im Rahmen der modernen Wissenschaft zu retten.

Seine Argumentation ist in sich widersprüchlich, weil sie versucht, Vernunft (Wissen) und die Offenbarung (Glauben) zu versöhnen, ohne die unhinterfrag-

⁵¹⁶ Vgl. Berger (1973), S. 122.

⁵¹⁷ Ebd., S. 147.

bare und keiner rationalen Argumentation zugängliche göttliche Quelle bzw. das heilige Buch in Frage zu stellen. Stattdessen begnügt sich Sorousch damit, für ein „neues Verständnis“ der Religion auf der Grundlage der menschlichen Vernunft und der Wissenschaft zu plädieren. Wenn man Sorouschs Werke genauer studiert, wird offensichtlich, dass er verschiedene religiöse und philosophische Ideen ohne logischen Zusammenhang kombiniert. In diesem Sinn ist er ein Eklektiker. Sorousch schwankt in seiner Auseinandersetzung mit der Religion und deren Reformation, wie andere islamische Intellektuelle (z. B. Hamid Abu Zayds) auch, zwischen der Position eines Wissenschaftlers und der eines gläubigen Muslims.⁵¹⁸ Wegen dieser Ambivalenz ist es schwierig festzustellen, ob er sich entscheiden hat, die Religion wissenschaftlich zu analysieren und seine Zurückhaltung gegenüber der islamischen Religion zu überwinden bzw. die heilige Schrift rational in Frage zu stellen, oder ob er nur rechtfertigt und historisiert.

Er bezeichnet sich selber als „neuen Mutaziliten“⁵¹⁹ und achtet die rationale mutazilitische Schule sehr, indem er sie beispielweise für die erste Gruppe hält, die das Banner der Vernunft in der islamischen Kultur gehisst habe. Trotz des Respekts vor der Philosophie der Mutaziliten, den Sorousch hegt, sagt er nicht, was der neue Mutazilismus eigentlich bedeutet. Wenn er sich „neuer Mutazilit“ nennt, ist jedoch nicht der beabsichtigte Fortschritt neu daran, sondern der unbeabsichtigte Rückschritt gegenüber den Mutaziliten des 9. bis 12. Jahrhunderts nach Christus.⁵²⁰ Neben der göttlichen Offenbarung betonten die Mutaziliten die menschliche Vernunft im Rahmen der islamischen Religion. Insofern waren die Mutaziliten die Befürworter einer doppelten Wahrheit, nämlich der,

⁵¹⁸ Vgl. Twardella (2006), S. 62.

⁵¹⁹ Siehe dazu: <http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-INT-13870200-NoMotazeli.html>, abgerufen am 16.02.1387/2009.

⁵²⁰ „Die Mutazila konnte zwar noch bis ins 13. Jh. Vertreter vorweisen, gilt seither aber als ausgestorben“, Hildebrandt (2007), S. 17.

dass neben der göttlichen Offenbarung die an der Vernunft orientierte philosophische Wahrheit als Bereich eigenen Rechts bestehe. Damit stellten die Mutaziliten die göttliche Offenbarung bzw. die religiösen Dogmen in Frage. Sorousch aber argumentiert in seinem Plädoyer für einen neuen Mutazilismus „blumig“ und „mystisch“, nicht jedoch sachlich und wissenschaftlich. Er ist in seinen Grundbegriffen zweideutig. Darüber rettet sich hinweg mit einer ungenauen, weitschweifigen Sprache. Die islamischen Theoretiker wie Sorousch nennen sich zwar Neo-Mutaziliten, sie unterscheiden sich von Mutaziliten jedoch in einem zentralen Punkt: der vorausgesetzten Unerschaffenheit des Korans, während die Mutaziliten den Koran als Menschenwerk ansehen. Sorousch hat ein vorrationales Verständnis des Korans mit dem unauflösbaren Widerspruch, dass dieser eine feststehende, der kritischen Interpretation entzogene Offenbarung ist, die man gleichwohl modern interpretieren soll.

Letztlich ist das Projekt der religiösen Intellektuellen, die Harmonisierung zwischen der Vernunft und dem Glauben, gescheitert, da im Konflikt zwischen Scharia (gottzentriert) und Menschenrechten (menschenzentriert) die Menschenrechte als Ergebnis einer modernen Deutung der Religion verstanden werden. Die Menschenrechte sind aber nicht religiös begründet, sondern oberste Richtschnur ist der Mensch als Individuum, was die Menschenrechte in einen Widerspruch zum Gottesrecht setzt. Das bedeutet die Abschaffung der Scharia bzw. der Autorität des Gotteswortes, ohne direkt und rational die Religion und das Gotteswort zu kritisieren.

Wenn Sorousch die Ungerechtigkeit der islamischen Scharia z. B. im Hinblick auf das Verhältnis von Frau und Mann nicht im Text als Offenbarung kritisiert, liegt es daran, dass er immer noch nicht die islamische Scharia in Frage stellt und sich noch immer mit dem modernen Verständnis bzw. der Auslegung von Scharia beschäftigt, weil er den Text als göttliches Recht betrachtet. Sorousch rechtfertigt mit seiner These die Scharia bzw. den heiligen Text und

verschleiert das Hauptproblem, nämlich den Anspruch der Scharia selbst, die dahinter stehende Gottesvorstellung und das Pflichtenparadigma im heiligen Text, welches weder das Individuum noch seine fundamentalen Rechte kennt.

In Wirklichkeit wird das Problem nicht durch eine moderne Interpretation der Scharia gelöst, weil die Menschenrechte nicht durch eine religionskonforme Anwendung von Normen entstanden sind, sondern *gegen* den religiösen Machtanspruch – durch Religionskritik, die wiederum nur durch die Ausdifferenzierung von Individuum, Gesellschaft und Kultur möglich war.

Sorouschs modernes Verständnis der Religion, das nach seiner Meinung nicht mit der Wissenschaft im Widerspruch stehen muss, verträgt sich aber weder mit der Religion noch mit der Wissenschaft. Seine These ist im Gegensatz zur westlichen Aufklärung und den Prinzipien der Mutaziliten keine Religionskritik bzw. Korankritik, sondern eine Kritik an den unterschiedlichen Lesarten des Textes, nicht aber am Text selbst. Dies lässt sich in jeder Argumentation, jeder Begriffsdefinition in Sorouschs Werk verfolgen. Pointiert könnte man formulieren, dass er, anstatt den Kern der Religion zu reformieren und Religion zu entideologisieren, die Zweige der Religion lediglich dekoriert und die Deutungshoheit bei Klerus belässt.

Sorouschs Bestrebungen auf diesem Gebiet sind nichts Neues. Man kann verschiedene mit Hilfe der Hermeneutik unternommene Versuche etwa im 18. Jahrhundert zum Begriff der „positiven Religion“ finden. In der christlichen Theologie wurde z. B. von Augustinus eine Kombination aus Offenbarungsreligion und Metaphysik geschaffen (*scientia christiana*), die für sich einen hohen Rationalitätsanspruch erhob und sich deswegen sogar Wissenschaft (*scientia*) nannte. Die Folge war, dass in dieser Kultur der gleichzeitigen rationalen Beschäftigung mit dem metaphysischen und dem religiösen Erbe die profanen

und die sakralen Elemente auseinander strebten.⁵²¹ Im Christentum wurde versucht, die Harmonisierung bzw. die Versöhnung zwischen Glauben (Offenbarung) und Wissen (Vernunft) zustande zu bringen, aber dieser Versuch scheiterte, denn beide Bereiche wurden – ganz entschieden und rational in der Zeit der Aufklärung – voneinander getrennt. Dies wurde im Westen vor allem

„durch zwei ganz verschiedene, aber in ihrem Ergebnis konvergierende Durchbrüche geleistet [...]: den biblischen Monotheismus mit seiner scharfen Trennung von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung, und die griechische Metaphysik mit ihrer ebenso scharfen Trennung zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt, der Welt des Werdens und der Welt des Seins“.⁵²²

⁵²¹ Vgl. Schnädelbach (2006), S. 335. Siehe dazu auch Bloch (1963), S. 19.

⁵²² Assmann (2007), S.184.

6 Schlussbetrachtung

Die vorliegende Arbeit befasste sich mit den Ideen und Konzepten der vier islamischen Intellektuellen Jalal Al-e Ahmad, Ali Schariati, Mehdi Bazargan (vor der islamischen Revolution) und Abdolkarim Sorousch (nach der islamischen Revolution). Das Hauptinteresse galt dabei dem Einfluss der Ideen dieser Intellektuellen bei den sozialpolitischen Veränderungen, vor allem bei den kulturellen Erneuerungen im Zeitraum 1960 bis 1997 im Iran.

Die politische und sozioökonomische Situation, die diese Intellektuellen hervorgebracht hat, bedeutete nicht nur gesellschaftlich, sondern auch kulturell eine Zerreißprobe, warf sie jene Denker doch auf die grundsätzliche Identitätsfrage zurück, wie sie die Umwälzungen und Verwerfungen der gesellschaftlichen Modernisierung im Iran mit ihrer religiös-kulturellen Tradition in Einklang bringen und die tiefe Verunsicherung überwinden könnten. Denn die Entwicklungsdiktatur des Schah-Regimes hatte die Umwandlung des Iran in eine industriekapitalistische Gesellschaft schon weit vorangetrieben. Diese forcierte Modernisierungspolitik, die eine gelenkte Veränderung innerhalb des postkolonialen Staates war, war zum Scheitern verurteilt, weil sie von Anfang an nur die „halbe Moderne“ (Tibi) anstrebte: Da der Kern des politischen Systems traditionell-patrimonial bzw. despotisch blieb, entstand in diesem Wandlungsprozess ein Konflikt zwischen forcierter gesellschaftlicher Modernisierung und traditioneller Kultur, der in religiösen Revitalisierungsbewegungen mündete.

In dieser Zeit entstanden politisch-islamische Gruppierungen, die sich als religiöse Intellektuelle bezeichneten. Sie beriefen sich auf die schiitische Tradition, sie reinterpretierten die schiitischen Lehren sowie das Prinzip „Warten“, den heiligen Kampf des Imam Hossein und das Imamatum politisch und konnten

damit die Massen gegen das Schah-Regime in Besonderen, gegen die Moderne im Allgemeinen mobilisieren.

Die religiösen Intellektuellen vor der islamischen Revolution machten den westlichen Einfluss auf die iranische Gesellschaft zum Gegenstand ihrer Kritik an dem Schah-Regime. Ihr Projekt, das Land aus der Abhängigkeit bzw. Rückständigkeit und dem westlich-kulturellen Einfluss zu befreien, bezog seine Legitimation aus der Rückbesinnung auf die kulturellen Wurzeln, d. h. die islamische Kultur.

Die Denkrichtung von Jalal Al-e Ahmad, so zeigte sich, ist in ihren Grundzügen nativistisch geprägt. Bei ihm spielt die kulturelle Erneuerung keine Rolle. Er begnügt sich mit der islamischen Kultur des Iran und kritisiert die westlichen Einflüsse bzw. die Kolonialisierung und die daraus resultierende Rückständigkeit und Abhängigkeit des Landes. Er verurteilte auch diejenigen Intellektuellen, die seiner Meinung nach die westliche Kultur imitierten und bezeichnete die Verwestlichung als Krankheit und „Verseuchung aus dem Westen“, wodurch die sich iranische Gesellschaft entfremdet habe. Das Allheilmittel für einen Ausweg aus dieser Sackgasse ist für ihn eine Rückkehr zur eigenen islamische Kultur mit der Politisierung der Geistlichen, die traditionell einen großen Einfluss auf die Bevölkerung hatten und haben.

Ali Schariati ist als Leitfigur der sozialrevolutionären Bewegung vor der islamischen Revolution zu sehen. Er anerkannte den Führungsanspruch der modernen, gebildeten schiitischen Laien-Intellektuellen. Nach seiner Meinung sind die islamischen Intellektuellen diejenigen, die der Bevölkerung eine gesellschaftliche Orientierung und ein Bewusstsein geben könnten. Er unterscheidet zwischen dem safavidischen Schiismus und der revolutionären Interpretation der islamischen Lehren, eine Art „rote Schia“, die sich in der vorliegenden Untersuchung als eskapistisches Ausweichen in eine erfundene Tradition erwies.

Al-e Ahmads Strategie der „Rückbesinnung auf die eigene Kultur“ wurde von Schariati im Rahmen einer politischen Theologie weiterentwickelt, um eine islamische Identität zu schaffen, die gegen die westliche Kultur gerichtet war. Schariati kritisierte den Quietismus der traditionellen Geistlichkeit und legte das „Imamat“ als seine ideale Herrschaftssystem vor, das dem nachrevolutionären Herrschaftssystem des *velayat-e faqih* sehr ähnlich ist. Diese Ideen Schariatits fanden große Resonanz in der Bevölkerung.

Mehdi Bazargan meinte, dass die kulturelle Tradition des Iran nicht mit der Modernität und gesellschaftlichen Entwicklung bzw. mit der Wissenschaft im Widerspruch stehe, und plädierte dafür, den Islam als eine politische Ideologie für die gesellschaftliche Entwicklung einzusetzen. Er meinte, der wichtigste Grund für die Rückständigkeit der iranischen Gesellschaft liege darin, dass der Kern des Islam bzw. der islamischen Lehre in Vergessenheit geraten sei. Er betonte ausdrücklich, dass eine Verflechtung der Politik und der islamischen Ideologie die beste Option für die Entwicklung der iranischen Gesellschaft sei.

Trotz der Unterschiede zwischen den drei religiösen Intellektuellen vor der islamischen Revolution lassen sich ihre Ideen und Konzeptionen als islamischer Fundamentalismus bezeichnen, weil sich ihre Reaktionen auf die Modernisierung der iranischen Gesellschaft dezidiert von der modernen Kultur abgrenzen und auf einen politischen Islam setzen. Dabei zeigt ihre Interpretation des Islams keine reformerische Neuinterpretation der autoritativen islamischen Texte und Glaubenslehren sowie keinen säkularen Perspektivwechsel, vielmehr schwebt ihnen ein politisch theorisierter islamischer Staat vor. Dieses Modell einer fundamentalistischen Republik für die Muslime übernahm die islamische Revolution von 1979. Diese Republik konnte jedoch die Unterentwicklung im Iran nicht beseitigen; wohl aber verschärfte sie schon existierende kulturelle Konflikte zwischen der islamischen und der westlichen Zivilisation.

Die Intellektuellen lehnen pauschal den Westen und dessen historische Errungenschaften ab, ohne im Rahmen der Modernisierung eine Alternative vorzulegen, die nicht eine längst zerfallene religiöse Substanz wiederbeleben will. Ihre Lösung ist „Rückkehr zum Islam“. Die pauschale Ablehnung der westlichen Moderne und die rückwärtsgewandte Orientierung am islamischen kulturellen System kann jedoch keine Lösung für die gesellschaftlichen Probleme sein. Jene Intellektuellen ignorieren die Tatsache, dass die industrielle Revolution eine sozioökonomische Dynamik freisetzte, die alle menschlichen Gesellschaften ergriffen hat, und dass die systemische Ausdifferenzierung eine Ausdifferenzierung auch der Lebenswelt in Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit nach sich ziehen muss, was zwangsläufig die Religion zu einem kulturellen Subsystem unter anderen degradiert. Die religiösen Intellektuellen verstanden die geltenden historischen Bedingungen dieser Gesellschaft nicht oder nahmen sie nicht als Realität zur Kenntnis, jedenfalls übersahen sie das Konfliktpotenzial, das entsteht, wenn Individualisierung und Menschenrechte heilsgeschichtlichen Fiktionen geopfert werden. Denn die Errichtung einer traditionellen religiös politisierten Gesellschaft legitimiert sich nach Auffassung von Eric Hobsbawm und Terence Ranger durch die Methode der „erfundenen Tradition“, d. h., sie greift auf eine Tradition zurück, die nicht historisch ist und auch nicht sein kann, weil sie der mythischen Stiftung einer kulturellen Identität dient.

Es erweist sich somit als Illusion, im Rahmen des kapitalistischen Weltsystems eine traditionelle Gesellschaft oder Staat zu errichten, weil alle Staaten der Welt formale und inhaltliche Variationen der Moderne sind, die dort ihre Weichen für die Zukunft gestellt hat. Nun „den historischen Bruch“ aufzuheben und nach den Vorstellungen der islamischen Fundamentalisten eine „gottgewollte Ordnung“ bzw. Wiederherstellung der islamischen „Urgemeinde“ zu schaffen, ist eine Illusion, die nur um den Preis systemischer Gewalt aufrechtzuerhalten ist.

Das Projekt der religiösen Intellektuellen hat folgerichtig den Weg für die Geistlichen geebnet, die die Wiederbelebung des Islams vorantreiben sollten. Nach der islamischen Revolution griffen denn auch die patrimoniale Herrschaft und die neo-islamische schiitische Klerikalherrschaft des *velayat-e faqih* effektiv ineinander. Von diesem Totalitarismus der religiösen Herrschaft grenzten sich die „islamische Linken“ und der moderne Theologe Sorousch ab. Sie bezeichneten sich als „religiöse Intellektuelle“ und distanzieren sich vom politischen System und der Arbeit der religiösen Intellektuellen vor der Revolution. Sie kamen zu dem Ergebnis, dass die moderne Gesellschaft nicht mit den dogmatischen Gesetzen bzw. dem *fiqh* und der religiösen islamischen Ideologie zu verwalten ist. Sorousch hat in seinem Ansatz über die Theorie der „Reduzierung und Ausweitung der Gültigkeit der Scharia“ und der „Historisierung der religiösen Erkenntnisse“ diese Gedanken formuliert und zur Diskussion gestellt. Aber auch er bleibt letztlich einem theozentrischen Denken verhaftet, das den Schritt in eine dem philosophischen Humanismus verpflichtete rationale Lebenswelt kategorial verhindert.

Für Sorousch ist die Gottesoffenbarung im Koran eine nicht antastbare Wahrheit. Aber man kann sie nach seiner Meinung modern interpretieren, d. h., die Auffassung von der Religion ist wandelbar und veränderbar, diese selbst jedoch nicht. Nach seiner Argumentation sollte sich die religiöse Erkenntnis dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung anpassen, die von dem *fiqh* (dem schiitische Rechtswesen) nicht zu erwarten ist. Obwohl er den Geistlichen das Recht auf Herrschaft abspricht, verharrt Sorousch bei der Vereinbarkeit von Religion und politischer Herrschaft im Sinne einer religiösen „Demokratie“. Sorousch ist zwar mit der politischen Säkularisierung einverstanden, besteht aber darauf, dass die Religion als allem übergeordnete und gelebte Wahrheit vom Staat nicht streng getrennt bleiben kann. Wenn eine Gesellschaft so tief religiös sei wie der Iran, müsse die Regierung den Glauben der Bevölkerung

berücksichtigen. Für ihn ist der philosophische Säkularismus die Verneinung Gottes und der übernatürlichen Kräfte. So hat sich Sorousch zwar von den fundamentalistischen Ideen der religiösen Intellektuellen vor der islamischen Revolution distanziert und versucht, den Islam zu entpolitisieren bzw. entideologisieren, aber er bleibt mit seinen ideologisch gehemmten Überwindungsversuchen in der traditionellen Theologie stecken.

Im Ergebnis zeigt sich, dass die religiösen Intellektuellen vor und nach der islamischen Revolution nicht in der Lage waren, ein gesellschaftliches Entwicklungsmodell für die Zukunft des Landes zu schaffen. Erforderlich ist nicht eine Neuinterpretation der in ihrer normativen Autorität unangetasteten religiösen Texte, sondern ein kategorialer Schritt aus dem Bannkreis der Religiösen. Nach Schnädelbach beginnt die „wahre Theologie“ überhaupt erst mit der Religionskritik. Die für die islamischen Reformisten hingegen ist Theologie bloß eine neue Auslegung der Religion ohne Distanz zu dieser selbst.

Ziel der Aufklärung als Religionskritik nach Schnädelbach ist es nicht nur, über die Religion selbst aufzuklären, sondern auch über die Zustände, in denen die Menschen Religion nötig haben; die Gesellschaftskritik versteht sich hier als Fortsetzung der Religionskritik mit anderen Mitteln. Weil den untersuchten religiösen Intellektuellen genau diese aufklärerische Verbindung von Religions- und Gesellschaftskritik fehlt, können sie keine brauchbare Analyse für die historische Gesellschaftsstruktur des Iran liefern, die aus der Sackgasse der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen herausführt.

Aus den Analysen der vorliegenden Arbeit kann die Erkenntnis gewonnen werden, dass die iranische Gesellschaft für ihren Ausweg aus der kulturellen Sackgasse drei Elemente zu braucht: erstens die *Trennung der systemischen und lebensweltlichen Bereiche*, d. h. konsequente Differenzierung zwischen Politik, Ökonomie und Kultur/Religion, zweitens die *kulturelle Rationalisierung*, d. h. die Trennung von Kultur, Gesellschaft und Person als Voraussetzung für

das Subjektivitätsprinzip und die individuellen Menschenrechte, drittens die *Reformation der Religion* bzw. die Kritik der Religion im Sinne der Aufklärung. Die religiösen Intellektuellen, die im Rahmen dieser Arbeit vorgestellt und deren Thesen analysiert wurden, haben jedoch keine auch nur im Ansatz brauchbaren kulturellen bzw. philosophischen und wirtschaftlichen Alternativen für das Land entwickeln können, um den Iran langfristig und nachhaltig von seinen postkolonialen Strukturen und der herrschenden Unterentwicklung zu befreien.

Literaturverzeichnis

Abrahamian, Ervand (1983), *Iran between two Revolutions*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

Adorno, Theodor W, (1997), *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Aghajeri, Hashem (2002), bohran-e rahbari- tavaghofe emamat-e ashkar va tarikhi va formolbandi nazari-e ghibat, In: Zeitschrift *Aftab*, Nr. 20, S. 60-65.

Ajodani, Maschalla (2004), *Die iranische Konstitutionalismus*, Teheran: Akhtaran.

Akhavi, Shahrogh (1981), Ali Shariatis Gesellschaftstheorie, in: Kurt Greusing (Hrsg.) *Religion und Politik im Iran*. Frankfurt/M.: Syndikat.

Alawitabar, Alireza (1380/2002), dahe shast va takvine jenahaye daron hakemiat (Die 80er Jahre und die Entwicklung der Flügel innerhalb der Regierung), in: (Zeitschrift) *Aftab*, Nr. 6, S. 12-17.

Alawitabar, Alireza (1997/1377), chape sonati va chape modern (Traditionelle Linke und moderne Linke), in: (wöchentliche Zeitschrift) *Rehe-noo*, Nr. 3. S. 1 f.

Alawitabar, Alireza (2002/1380), chap bad az enghelabe islami dar iran (Die Linken nach der islamischen Revolution im Iran), in: Zeitschrift *Aftab*, Nr. 4, S. 60 ff.

Al-e Ahmad, Jalal (1963), *Verwestlichung oder Okzidentose*. Teheran: Ravagh.

Al-e Ahmad, Jalal (1979), *Dienst und Verrat der Intellektuellen*. Teheran: Kharazmi.

Algar, Hamid (1980), *Islamische Revolution im Iran* (persische Übersetzung von Morteza Asadi und Hassan Chizar Ghalam). Teheran: Ghalam.

Amin, Samir (1989), *Eurozentrism*. New York: Monthly Review Press.

Arabi Zanjani, Seyyed Behnam (2001), *Über Schariati und Sorousch*. Teheran: Akhavan.

Aschori, Darius (1998), *Wir und die Modernität*. Teheran: Serat.

Assmann, Jan (2007), *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: C. H. Beck.

Bader/Berger/Ganßmann/Knesebeck (1976), *Einführung in die Gesellschaftstheorie – Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber*, Bd. 2. Frankfurt/M.: Campus.

- Baschirie**, Hossein (1380/2002), *Die Hindernisse der politischen Entwicklung im Iran*. Teheran: Game-noo.
- Baschirie**, Hossein (1381/2003), *dibachei bar jameshenasi siasi iran – dore jomhorie islami* (Einführung in die politische Soziologie Irans – in der islamischen Republik). Teheran: negah-e moaser.
- Bazargan**, Mehdi (1985), *Iranische Revolution in zwei Bewegungen*. Teheran: sherkat sahamie enteshar.
- Bazargan**, Mehdi o. J., *Die Reinheit im Islam*. Teheran: sherkat sahamie enteshar.
- Bazargan**, Mehdi (1954), *Monotheismus bis Egoismus*. Teheran: sherkat sahami enteshar.
- Bazargan**, Mehdi (1962), *Die Grenze zwischen Religion und Politik*. o. V.
- Bazargan**, Mehdi (1968), *Ideologie und Gesandtschaft*. Tabriz: Saadi.
- Bazargan**, Mehdi (1979), *Islam als ideale Schule*. Teheran: o. V.
- Bazargan**, Mehdi (1986), *Rückkehr zum Koran*. Teheran: Ghalam.
- Bazargan**, Mehdi (1997), *Jenseits und Gott. Das Ziel der Mission der Propheten*. Teheran: Rasa.
- Bendix**, Reinhard (1980), *König oder Volk*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berger**, L. Peter (1973), *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch.
- Berger**, Manfred (1997), *Bildungswesen und Dependenzsituation*. München: Wilhelm Fink.
- Bloch**, Ernst (1963), *Avicenna und die aristotelische Linke*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Braun**, Bärbel (1995), *Nationalstaat als politische Fiktion und als Realität, antikonoloniale Nationalbewegung, koloniale und postkoloniale Staatformation in Indonesien*. Frankfurt/M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Broujerdi**, Mehrzad (1999), *Die iranischen Intellektuellen und der Westen*. Teheran: Farzan.
- Burnier**, M. Antonie/Bon, Frederic (1991), *Die neuen Intellektuellen*. Freiburg: Euroverlag.
- Diner**, Dan (2006), *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*. Berlin: Propyläen.
- Eisenstadt**, S. N. (1979), *Tradition, Wandel und Modernität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Eisenstadt**, S. N. (1987), Interpretation und Kritik, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Enaiat**, Hamid (1377/1999), enghelab-e islam- mazhab dar ghalebe ideologie siasi (Die islamische Revolution – Religion im Rahmen der politischen Ideologie), Übersetzung von Said Amirelahi, in: *Zeitschrift für die Politik und Ökonomie*. Nr. 137-138, S. 42-51.
- Encyclopaedia Iranica** (2004), Edited by Ehsan Yarshater, *Constitutional Revolution*, Translated by Peyman Matin. Teheran: Amir Kabir Publishing.
- Evers**, Hans Dieter/Schiel, Tilman (1988), *Strategische Gruppen. Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Fooladvand**, Azizollah (1998), *Der Modernisierungsprozess im Iran in den 60er Jahren als Impuls für die Entstehung des Fundamentalismus*. Göttingen: Cuvillier.
- Gächter**, Afsaneh (2004), *Elitenzirkulation in Transformationsgesellschaften*. Berlin: Schwarz.
- Geertz**, Clifford (1983), *Dichte Beschreibung – Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gellner**, Ernest (1987), Warten auf den Imam, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.) *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gholamasad**, Dawud (1985), *Iran. Die Entstehung der islamischen Revolution*. Hamburg: Junius.
- Godarzi**, Gholamreza (2004), *Religion und die Intellektuellen in der Maschru-teh-Bewegung*. Teheran: Akhtaran.
- Habermas**, Jürgen (1998), *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hajarian**, Said (2001), *az shahed-e ghodsi ta shahed-e bazari*. Teheran: tarhe Noo.
- Hajatpour**, Reza (2002), *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realität*. Wiesbaden: Reichert.
- Halm**, Heinz (1994), *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. München: C. H. Beck.
- Halm**, Heinz (2000), *Der Islam – Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.

Haren, Werner van (1988), *Grundrisse einer Theorie der Intellektuellen. Zu Funktion, Geschichte und Bewusstsein von Intellektuellen*. Köln: Pahl-Rugenstein.

Heller, Erdmute u. a. [Hrsg.] (1998), *Islam, Demokratie, Moderne – aktuelle Antworten arabische Denker*. München: Beck.

Heydari, Ahmad Ali (2003), *Rezeption der westlichen Philosophie durch iranische Denker in der Kadschaenzeit* (Diss.), gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms Universität, Bonn.

Hildebrandt, Thomas (2007), *Neo-Mutazilismus*. Leiden: Brill.

Hobsbawm, E./Ranger, Terrence (2004), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hosseini, Hossein (1998), Schiitische Kultur und Charisma in der islamischen Revolution 1979, in: (iranische) *Zeitschrift für die Politik und Ökonomie*, Nr. 137-138, S. 52-59.

Jahanbaglo, Ramin (2004), *Die vierte Welle*. Teheran: Nei.

Jahanbakhsh, Frogh (2003), *Von Bazargan bis Sorousch. Islam, Demokratie und religiöse Modernisten im Iran von 1950 bis 1997*. Teheran: Behzad.

Kandil, Fuad (1981), *Nativismus in der dritten Welt*. Genf: J. C. Blaschke.

Katozian, Homa (1981), Die arid-isolierte Gesellschaft. Ein Modell der Langzeitentwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft im Iran, in: *Peripherie*. Nr. 3, S. 48- 51.

Keddie, Nikki R. (1981), *Religion und Politik im Iran (Wandel im Islam, Islam und Wandel)*. Frankfurt/M.: Syndikat.

Keddie, Nikki R. (1981), *Die persische Übersetzung von „Roots of Revolution“*, Yale: Yale University Press.

Khomeini, Ruhollah (2002), *Velayat-e faqih. Hokumat-e eslami* (Herrschaft des Rechtgelehrten. Islamische Herrschaft). Teheran: Moassese nashre asare Imam Khomeini.

Köbler u. a. (1996), *Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie der Modernisierung*. Frankfurt/M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Köbler, Reinhart (1994), *Postkoloniale Staaten. Elemente eines Bezugsrahmes*. Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.

Köbler, Reinhart (1998), *Entwicklung*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Köbler, Reinhart/Schiel, Tilman (1997), Ethnizität, Selbstorganisation und Strategie, in: *Peripherie*. Nr. 67, S. 7-28.

- Luhmann**, Niklas (1997), *Funktion der Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mernissi**, Fatema (1992), *Die Angst vor der Moderne*. Hamburg: Luchterhand Literaturverlag.
- Milani**, Abas (2003), *Moamay-e Hoveida* (Das Rätsel von Hoveida). Teheran: Akhtaran.
- Mirfetros**, Ali (1999), *Face to Face with History*. Essen: Nima.
- Mojtahede-Schabestari**, Mohammad (1381/2003), Der schwierige Weg zur Demokratie, in: (Zeitschrift) *Aftab*, Nr. 22, S. 24.
- Motaghi**, Mohsen (1381/2003), karname karyab-e sorousch (Der effektive Einfluss von Sorousch auf die Reformbewegung), in: Zeitschrift *Aftab*, Nr. 10, S. 45.
- Naficy**, Mehdy (1993), *Klerus, Basar und die iranische Revolution*. Hamburg: Orient-Institut.
- Nejati**, Gholamreza (1377-1997), *Erinnerungen von Mehdi Bazargan, 60 Jahre Dienst und Widerstand*. Teheran: Rasa.
- Ohlig**, Karl-Heinz (2007), *Der frühe Islam – eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*. Berlin: Schiler.
- Ohlig**, Karl-Heinz (2007), *Die dunklen Anfänge – neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin: Schiler.
- Piran**, Parviz (1381-2002), jonbeshhay-e ejtemaei shahri ba nim negahi be shara'iet-e iran- shoreshay-e tamam khalghi amele taghirat-e sathi, in: (Zeitschrift) *Aftab*, Nr. 15, S. 36-39.
- Polany**, Karl (1997), *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystem*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rezagholi**, Ali (1998), *jame-shenasi nokhbe koshi* (Soziologie der Elitenvernichtung). Teheran: Nei.
- Richard C. Martin u. a.** (1997), *Defenders of Reason in Islam – Mutazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld Publication.
- Riesebrodt**, Martin (1990), *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich*. Tübingen: Mohr.
- Riesebrodt**, Martin (2001), *Die Rückkehr der Religion. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*. München: Beck.
- Robinson**, Francis (1987), Säkularisierung im Islam, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Sadri**, Ahmad u. a (2000), *Reason, Freedom and Democracy in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Said**, Edward W. (1997), *Götter, die keine sind*. Berlin: Berlin-Verlag.
- Sazegara**, Mohessen (2001), eslahat va chaleshay-e sonat va modernism (Reformation und die Auseinandersetzung der Tradition mit der Modernität), (wöchentliche Zeitschrift) *Bavar*, Nr. 2, S. 4-8.
- Schariati**, Ali (1979), *Umma und Imamat*. Teheran: Ghalam.
- Schariati**, Ali (1978), *Mit bekannten Adressanten*, Teheran: o. V.
- Schariati**, Ali (1980), *Was zu tun ist. Gesamte Werksausgabe*, Bd. 20. Teheran: Nilofar.
- Schariati**, Ali (1981), *Gesamte Werksausgabe*, Band 26, Teheran: Nilofar.
- Schariati**, Ali (1982), Hossein, Erbe Adams. *Gesamte Werksausgabe* Bd. 19. Teheran: Ghalam, S. 304-253.
- Schariati**, Ali (o. J.), *Rückkehr zum Eigenen*. Teheran: Parto.
- Schariatrazavi**, Poran (1975), *Der Entwurf eines Lebens*. Teheran: chap-pakhsh.
- Schiel**, Tilman (1999), Macht und Herrschaft, in: *Peripherie*. Nr. 73/74.
- Schluchter**, Wolfgang (1988), *Religion und Lebensführung*, Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schnädelbach**, Herbert (2006), Aufklärung und Religionskritik, in: *DZPhil* 54, (3), S. 332-335.
- Schojaji-Zand**, Alireza (2000), Die islamische Dynastie im Iran und ihre Legitimität, in: (iranische) *Zeitschrift für die Politik und Ökonomie*, Nr. 153-154 (Jg. 14, Nr. 9-10), S. 32-51.
- Sorousch** (1380/2002A), mahdavit und baziabie din (mahdaviat und die Wiederbelebung der Religion), in: (Zeitschrift) *Aftab*. Nr. 12, S. 62.
- Sorousch**, Abdolkarim (1370/1991), *Qabz va bast-e teorik-e schariat ya Nazariyeh-ye takamol-e marefat-e dini (The Theory of Evolution of Religious Knowledge or Text in Context – Die Theorie der Entwicklung und Wandelbarkeit der religiösen Erkenntnis)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1371/1992), *razdani va roshanfekri va dindari (Wisdom, Intellectualism and Religious Conviction)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1372/1993), *ferbehtar az Ideologie (Sturdier than Ideology)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1376/1997), *modara va modiriat (Administration and Tolerance)*. Teheran: Serat.

- Sorousch**, Abdolkarim (1377/1999), *serathay-e mostaghim (Straight Paths)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1378/2000A), *siasat nahme (Political Letter)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1378/2000B), *bast-e tajreb-e nabawi (Expansion of Prophetic Experience)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1379/2001A), *aeine shahriary va dindar (Urban Ritual and Religious Convictions)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1379/2001B), *ideologie shitani (Mischievous Ideology)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1379/2001C), *nahad-e naram-e jahan (World's Agitating Character)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1380/2002B), *Tafaroje Sone (Lectures on Ethics and Human Sciences)*. Teheran: Serat.
- Sorousch**, Abdolkarim (1381/2003A), Islam, wahi va nabowat (Islam, Offenbarung und Prophetentum), in: (Zeitschrift) *Aftab*. Nr. 25, S. 71.
- Sorousch**, Abdolkarim (1382/2004), *akhlagh-e khodayan (Moral of Gods)*. Teheran: Tarh-e no.
- Sorousch**, Abdolkarim (2001), *Amorous Gamble*. Teheran. Serat
- Steiner**, Heinrich (1865), *Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam. Ein Beitrag zur allgemeinen Kulturgeschichte*. Leipzig: S. Hirzel.
- Tabatabai**, seyed Javad (1376/1997), Wir und der Weg zur Modernität, in: (Zeitschrift) *Kyan*, Nr. 39, Jg. 7, S. 24-30.
- Tibi**, Bassam (1981), *Die Krise des modernen Islams*. München: C. H. Beck.
- Tibi**, Bassam (1985), *Der Islam und das Problem der kulturelle Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tibi**, Bassam (1991), *Vom Gottesreich zum Nationalstaat*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Tibi**, Bassam (1992), *Die fundamentalistische Herausforderung. Islam und die Weltpolitik*. München: C. H. Beck.
- Tibi**, Bassam (1994), *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München: Piper.
- Tibi**, Bassam (1995), *Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert*. Mannheim: BI- Taschenbuchverlag.

- Tibi**, Bassam (1995), *Krieg der Zivilisationen – Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Tibi**, Bassam (1998). *Der wahre Imam*. München: Piper.
- Tibi**, Bassam (1999), *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. Berlin: Propyläen.
- Tibi**, Bassam (2000), *Fundamentalismus im Islam*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tibi**, Bassam (2001), *Kreuzzug und Dihad*. München: Goldmann.
- Towfigh**, Ebrahim (1999), *Patrimoniale Entwicklungsdiktatur, schiitische Hierokratie und islamische Revolution*, in: *Peripherie*, Nr. 73-74, S. 98-121.
- Towfigh**, Ebrahim (2000), *Modernisierung und postkoloniale Herrschaft in Iran. Versuch über den Staat*. Frankfurt/M.: IKO – Verlag für intellektuelle Kommunikation.
- Towfigh**, Ebrahim (2003), Friedensnobelpreis: Honorierung des Anderen, in: *Peripherie*, Nr. 92.
- Twardella**, Johannes (2006), *Religiös-philosophische Profile – Positionsbestimmungen jüdischer und islamischer Intellektueller im Säkularisierungsprozess*, Hildesheim [u. a]: Olms.
- Wahdat-Hagh**, Wahied (2003), *Die islamische Republik Iran. Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus*. Münster: Lit.
- Weber**, Max (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber**, Max (1947), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Wiehn**, Erhard (1971), *Intellektuelle in Politik und Gesellschaft*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Yann**, Richard (1983), *Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia in Iran. Grundlagen einer Religion*. Berlin: Wagenbach.
- Yazdi**, Ebrahim, (1995), Bazargan. Ein halbes Jahrhundert Versuche im Bereich der Politik und religiösen Gedanken, in: (Zeitschrift) *Kyan*, Nr. 23.
- Yossefi** eshkavari, Hassan (1376/1998), *daray-e ghafele, Sieben Artikel über das Leben, Ideen und Werke von seyyed jamal-e din Asadabadi*. Teheran: chap-pakhsh.
- Yossefi** eshkevari, Hassan (1991), *Mit Ali*. Teheran: tafakor.

Die Rolle religiöser Intellektueller bei den politischen Veränderungen der Jahre 1960 bis 1997 im Iran

Mojgan Servati

Der Widerspruch, der nach okzidentalem Verständnis im Begriff des religiösen Intellektuellen liegt, ist in den Werken der hier vorgestellten iranischen Theoretiker mit den Händen zu greifen. Ihr Versuch, aus der iranisch-islamischen Tradition heraus eine Antwort auf die kulturelle Moderne zu finden, mündet in religiösen Revitalisierungsversuchen. Keinem der namhaften Laien-Intellektuellen, nicht Jalal Al-e Ahmad und Mehdi Bazargan, nicht Ali Schariati, der Leitfigur der sozialrevolutionären Bewegung vor der islamischen Revolution, noch dem „modernen Theologen“ Abdolkarim Sorousch, dem eine Art religiöser Demokratie vorschwebt, gelingt der Schritt aus dem Bannkreis des Religiösen. Indem sie auf die Neuinterpretation der in ihrer Autorität unangetasteten religiösen Texte setzen, können sie keine Alternativen für den Iran entwickeln, um das Land langfristig von seinen postkolonialen Strukturen, der Unterentwicklung sowie der Gewalt und Bevormundung durch den politischen Islam zu befreien.

ISBN 978-3-8405-0108-1



EUR 17,60



9 783840 501081