

CHRISTINA STRACK



Aufstieg und Scheitern der intellektuellen Revolution des Iran

Akteur*innen und Ideen der Reformbewegung

KÖLNER ISLAMWISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE

**Herausgegeben von Katajun Amirpur, Sabine Damir-Geilsdorf, Béatrice
Hendrich, Stephan Milich und Edwin Wieringa**

Editorische Mitarbeit: Michelle Gromek und Ingrid Overbeck

**Band 3
2021**

© 2021 Christina Strack

Kölner Islamwissenschaftliche Beiträge

Orientalisches Seminar

Universität zu Köln

Albertus-Magnus-Platz

50923 Köln

ISSN: 2750-3046

Erscheinungsort: Köln

Datum der Publikation: 30.11.2021

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

Formalia

Transkription

Im Folgenden wird auf eine wissenschaftliche Transkription von Eigen- und Städtenamen verzichtet. Die restlichen Angaben werden nach den Encyclopaedia of Islam Angaben transkribiert.

Zitation und Bibliografie

Alle direkten Zitate und Paraphrasierungen sowie sonstige Verweise auf Literatur innerhalb dieser Arbeit werden nach den Zitationsregeln der American Psychological Association (APA) kenntlich gemacht. Sinngemäße Übersetzungen aus dem Englischen werden mit einem vergleichenden Hinweis gekennzeichnet.

Genderkorrekte Schreibweise

Im Folgenden wird auf die geschlechtergerechte Schreibweise des Gendersternchens zurückgegriffen. Dabei werden alle Geschlechter in einem Wort erfasst. Alle sozialen Geschlechter und Geschlechtsidentitäten sollen angesprochen werden.

Sekundärliteratur

Die in der Arbeit angegebene Sekundärliteratur wird in einem eigenen Literaturverzeichnis aufgeführt. Aufgrund der Unzugänglichkeit der Originalquellen musste hier auf diverse Sekundärquellen zurückgegriffen werden. Eine Analyse der Primärliteratur muss an anderer Stelle geführt werden.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Rahmenbedingungen	2
2.1. Definitionen	2
2.1.1. Moderne	2
2.1.2. Intellektuelle.....	4
2.2. Historische Entwicklungen	4
2.2.1. Die Presselandschaft der „zweiten Republik“	6
2.2.2. Der zweite Khordād (23. Mai 1997).....	10
2.2.3. Ende der Bewegung	11
2.2.4. Die Situation der Intellektuellen und Schriftsteller*innen	14
2.3. Machtkompetenzen und -streitigkeiten innerhalb des Landes	17
2.3.1. Faktionalisierung	17
2.3.2. Der Kampf um Machtzentren in der islamischen Republik	25
2.4. Zwischenfazit	27
3. Akteur*innen	27
Ali Shariatis Erbe	28
3.1. Religiöse Reformen*innen (roushan fekrān-e dīnī)	30
Abdolkarim Soroush عبدالکریم سروش	31
Mehdi Bazargan مهدی بازرگان	33
Hojjat al-Eslam Mohsen Kadivar محسن کدیور	35
Mohammad Mojtabeh Shabestari شهبسترى مجتهد محمد	37
Shahla Sherkat شرکت شهلا	38
3.2. Staatliche Reformen*innen (eslāh-talabān-e hokumatī)	40
Seyyed Mohammad Khatami خاتمی محمد	41
Sa' id Hajjarian حجاریان سعید	45
Akbar Ganji گنجی اکبر	47
Mehrangiz Kar کار مهرانگیز	49
3.3. Zwischenfazit	51
4. Ideologische Diskurse der Reformen*innen	52
4.1. Diskurs der roushan fekrān-e dīnī	52
4.1.1. Mohammad Shabestari's <i>hermeneutik ketāb va sonnat</i>	54
4.1.2. Zivilgesellschaft: <i>jāme'h madanī</i>	56
4.1.3. Islamische Demokratie: <i>hokumat-e demokratik-e dīnī</i>	59
4.1.4. Islam und Moderne.....	61
4.2. Säkularistischer Diskurs	66
4.3. Zwischenfazit	68
5. FAZIT: Scheitern der Reformen*innen und ihrer Ideen	70
Appendix	75
Literatur	77
Sekundärliteratur	84

1. Einleitung

"Ich habe keinen Zweifel daran, dass die Zukunft unseres Landes die Demokratie ist, ich habe keinen Zweifel daran, dass die Zukunft unseres Landes die zivile Gesellschaft ist"

Akbar Ganji¹

Eine Gewissheit, die der Autor Akbar Ganji zu einem früheren Zeitpunkt äußerte, derer sich heute niemand mehr so sicher ist. Die Menschen, die im Jahr 2020 auf die Straße gehen und gegen das islamische Regime demonstrieren, sind dieselben, die 2009 auf der Straße waren und viele von ihnen waren bereits zehn Jahre zuvor unter den Demonstrierenden. Der Kampf um Demokratie in der Islamischen Republik ist ein langer und beschwerlicher und noch lange nicht am Ende, obschon er unzählige Opfer gefordert hat. Demokratisierungsbestrebungen sind keine Neuheit in Iran. Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts wurde im Rahmen der Konstitutionellen Revolution 1906 die erste Verfassung verabschiedet und das erste Parlament gegründet. Sie sollte ein Ende der Despotie der Qajaren und den Beginn der Rechtsstaatlichkeit bewirken (Grabuschnik, 2019, k.A.). 90 Jahre später nahm der Demokratisierungsdiskurs der Iraner mit der Wahl des Präsidenten Mohammad Khatami 1997 neue Fahrt auf. Die Frage nach Rechtsstaatlichkeit und einer Zivilgesellschaft wurde öffentlich diskutiert und auf den Straßen gefordert. Einige herausragende Akteure wie Mohammad Mojtahed Shabestari, Abdolkarim Soroush, Mohsen Kadivar, Akbar Ganji und Said Hajjarian prägten diesen Diskurs vornehmlich. Innerhalb des Reformdiskurses wurden ebenfalls die Stimmen immer lauter, die eine Gleichberechtigung der Frauen in Iran forderten. Shahla Sherkat und Mehrangiz Kar sind hier als zwei entscheidende Vertreterinnen aufgeführt. Die Reformbewegung wird im Folgenden ebenfalls auf ihre Inhalte untersucht und Konzepte wie eine iranische Zivilgesellschaft, eine islamische Demokratie und die Vereinbarkeit von Islam und Moderne analysiert. Die Entstehung und der Aufstieg der Reformbewegung wird insbesondere aus historischer Perspektive erklärt, während die Gründe für ihr Scheitern auf akteurstheoretischer Ebene und besonders auf ideologischer Ebene behandelt werden. Die Frage, warum eine derart große und erfolgreiche Bewegung wie die der Reform*innen keine institutionalisierte Demokratie bzw.

¹ Amirpur, 2010, k.A.

Demokratisierungsmaßnahmen nach sich zog, wurde versucht auf diesen drei Ebenen zu erklären. Das Fazit soll einen möglichst breiten Überblick über die Ursachen des Scheiterns liefern. Es soll damit ein Beitrag zur Untersuchung des intellektuellen Reformdiskurses in Iran und der demokratischen Geschichte und Tradition des Landes geleistet werden. Denn diese ist, auch wenn westliche Betrachter dies hin und wieder vergessen, durchaus vorhanden und teilweise tief im kollektiven Gedankengut der Gesellschaft verwurzelt.

2. Rahmenbedingungen

2.1. Definitionen

Um einen definatorischen Rahmen zu bilden, werden im folgenden Kapitel die Begriffe Moderne und Intellektuelle beschrieben und die Problematik um deren Definition. Der Begriff der Moderne und dessen Bezug zum intellektuellen Gedankengut der Reforme*r*innen wird in Kapitel 4.1. genauer aufgezeigt.

2.1.1. Moderne

In der Fachliteratur ist sowohl *modernity* als auch *modernism* bzw. *modernization* zu lesen. Damit soll der Ausdruck Moderne bzw. Modernität beschrieben werden, wohlwissend dass eine andere Diskussion sich mit der Frage nach der angemessenen Terminologie beschäftigt. So wurde das Werk des Soziologen und Philosophen Jürgen Habermas *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* beispielsweise ebenfalls mit *modernity* übersetzt. Es soll also eine Mischung aus der Moderne als Epoche und Modernität als Zustand und Prozess verstanden werden. Laut Habermas (1992) drücke die *Moderne* mit wechselnden Inhalten „immer wieder das Bewußtsein einer Epoche aus, die sich zur Vergangenheit der Antike in Beziehung setzt, um sich selbst als Resultat des Übergangs vom Altem zum Neuen zu begreifen“ (S. 33). Diese Rückbesinnung wird jedoch gelöst mit „den Perfektionsidealen der französischen Aufklärung, mit der durch die modernen Wissenschaften inspirierten Vorstellung vom unendlichen Fortschritt der Erkenntnis und eines Fortschreitens zum gesellschaftlich und moralisch Besseren“ (S. 33) und ließen lediglich eine abstrakte Entgegensetzung der Tradition ohne historische Bezüge zurück (S. 34). Eine Vielzahl an Wissenschaftler*innen betrachtet die Beziehung zwischen Moderne/ Modernität/ Modernisierung und dem islamischen Glauben als antagonistisch. So fragt Watt (1988) beispielsweise inwiefern der Islam westliche Wissenschaft oder historisch-kritische Methoden akzeptiere und analysiert die Frage nach einem modernen Islam durch Themen wie Frauen- und Menschenrechte (vgl. Watt, 1988).

Auch Ramadan (2004) untersucht in seinem Buch *Islam, the West and the challenges of Modernity* den modernen Einfluss in islamischen Gesellschaften und wie diese im vermeintlichen Gegensatz zu der nicht-modernen Tradition im Alltag heutiger muslimischer Gesellschaften Anklang finden beziehungsweise verarbeitet werden. Er betrachtet *Moderne* als Gegenkonzept der Tradition:

“To put it plainly, modernisation is a liberation, the breaking of the chains of all intangible dogmas, stilted traditions and evolving societies. It represents accession to progress. Within this reason, science and technology are set in motion. Finally, it is also man brought back to his humanity, with the duty of facing up to change, to accepting it and mastering it” (S. 3).

Wohingegen Gudrun Krämer der Auffassung von Moderne als westliches Konzept widerspricht. Sie opponiert gegen die bei der Frage nach Islam und Moderne gern angewandte „Diffusionsthese“ (255 f.), welche die Verbreitung westlicher Ideen, Werte und Institutionen über westliche Träger in den Osten postuliert. Hierbei fixierte sich die fachliche Debatte der Wissenschaft genauso wie die der Öffentlichkeit auf den Ort der Entstehung bestimmter, als modern erachteter Elemente und nicht auf ihre Funktion. Diesem gelte es zu widersprechen, denn wie u.A. diese Arbeit zeigt, müssen Moderne und Tradition keine Gegensätze sein. Es soll mit Gudrun Krämers Definition einer „lokalen Moderne“ gearbeitet werden, welche

„die Handlungsmacht (agency) lokaler Akteure [anerkennt] und sie nicht auf Konsumenten oder Opfer einer in Europa gemachten Moderne [reduziert]. Zugleich berücksichtigt er [der Begriff] neben dem repressiven auch das emanzipatorische Potential der Moderne, das sich auf ganz unterschiedlichen Ebenen entfalten kann“ (S. 256).

Der wichtige Unterschied bei dieser Definition ist, dass sich beispielsweise im Falle des Iran im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert ein eigenes Verständnis von Moderne emanzipierte und die Akteur*innen, die dieses Verständnis prägten, eine aktive Rolle in der Gestaltung einnehmen. Sie unterliegen nicht passiv einem europäischen Idealbild einer modernen Gesellschaft, sondern diskutieren öffentlich die Forderungen an eine Gesellschaft im Wandel der Moderne. Diese lokale Moderne entwickelt sich durch und mit der Tradition, welche nicht als starrer Ausgangspunkt und entgegengesetzt betrachtet wird, sondern mobil und flexibel ist. Daher besteht die Moderne auch nicht aus punktuellen Interventionen (vgl. Krämer, 2018, 255), sondern ist vielmehr ein stetiger Prozess des Wandels. Besonders in der Zeit nach der Islamischen Revolution, welche von Aufbruch und Umbruch geprägt war, wurde nicht die Tradition oder (nach dem Habermas'schen Verständnis) Ideale der Aufklärung als Ausgangspunkt gewählt, sondern die Geschichte des Landes als Rückbesinnung verwendet.

Es soll gezeigt werden, dass das Verständnis einer modernen Gesellschaft und der Diskurs darüber ganz anders verläuft als der europäische. So stellt Shariati beispielsweise den Islam als alternative Staatsform zu Kommunismus und Kapitalismus dar und beförderte damit den bisher als rückständig geltenden Islam in die Moderne. Er forderte eine Reformierung der islamischen Lehren als Voraussetzung für den sozialen und politischen Wandel. Im Kontext dieser Arbeit werden Begriffe als modern erachtet, welche in der Zeit der Intellektuellen Revolution neu diskutiert wurden, die bestehende Ordnung hinterfragten und eine neue Interpretation der iranischen Staatsform, sowie der privaten Bereiche in Verbindung mit dem islamischen Glauben lieferten. Dazu zählen die Begriffe Zivilgesellschaft (*jāme' a-ye madanī*), Rechtmäßigkeit (*qānun-mandī*), Pluralismus (*plurālīzm, takkathur-garā'ī*), Gesetzesorientierung (*qānun-garā'ī*) und Lesart (des Islam) (*qerā'at*).

2.1.2. Intellektuelle

Im Kontext dieser Arbeit soll nicht auf die Intellektualität an sich eingegangen werden, sondern eine bestimmte Art der religiösen Intellektuellen betrachtet werden. Zwar ist nicht klar definiert, welche *innen zu dieser Gruppe zuzuordnen sind und auch nicht, ob sie eher eine kulturelle oder eine politische Strömung darstellen, jedoch machen die meisten Wissenschaftler*innen ihre Kategorisierung der intellektuellen Reformier*innen an deren Teilhabe an der Revolution fest (Jalaeipour, 2003, 136). Jahanbakhshs (2001) Definition liefert dafür eine gute Grundlage.

„by Muslim intellectualism is meant an outlook distinctive from the traditional mode of Islamic thought. It shares its basic characteristics with religious modernism. This trend of thought can be generally defined as an intellectual endeavour to reestablish harmony between religion and a changing society in which religion is considered to be in position of weakness and dysfunctional“ (S.50).

Religiöse Intellektuelle fühlten sich der Religion verpflichtet, seien jedoch nicht zwangsweise Teil des religiösen Establishments (Jahanbakhshs, 2001, 51). Es sei festgehalten, dass sich Intellektuelle während der Reformzeit besonders durch ihre Ideen zur Vereinbarkeit von modernen Prinzipien mit dem Islam hervortaten und deren gesellschaftliche und politische Anwendbarkeit publizierten, um direkt oder indirekt Einfluss auf die Bewegung, die sich hinter Präsident Khatami versammelt hatte, auszuüben.

2.2. Historische Entwicklungen

Um den Aufstieg und das Scheitern der intellektuellen Revolution in Iran begreifen zu können, muss im Folgenden zunächst auf die historischen Umstände und Entwicklungen

eingegangen werden, damit ein kontextueller Rahmen geschaffen wird. Dieser Rahmen besteht nicht nur aus geschichtlichen Ereignissen, sondern wird in den nächsten Kapiteln ebenfalls durch die innenpolitischen Macht- und Faktionskämpfe sowie die außenpolitischen und wirtschaftlichen Entwicklungen erweitert. Wohlwissend, dass Reformismus aus mehr als nur Rahmenbedingungen entsteht, wird versucht ein ganzheitliches Bild zu zeichnen, inklusive Strömungen, zivilen Entwicklungen und dem persönlichen Einfluss einzelner Akteur*innen.

Einen Beginn der Reformbewegung beziehungsweise der intellektuellen Revolution festzusetzen, gestaltet sich als schwierig. Grund dafür ist, dass sich die Bewegung keineswegs zu einem bestimmten Zeitpunkt gründete, sondern im Laufe des 20. Jahrhunderts aus diversen intellektuellen Strömungen entstand. Jahanbakhsh (2001) datiert die ersten Handlungen der neuen Reformer*innen (*eslāh-talabān*) auf den Anfang der 80er Jahre (S. 141). Zu diesem Zeitpunkt gründeten einige junge, intellektuelle Revolutionäre die erste Kulturorganisation *houzeh-ī andīshah va honar-e eslāmī* (Zentrum des islamischen Denkens und der Kunst). Aus diesen Reihen ging die erste Reformzeitschrift *keyhān-e farhāngī* (Kultureller Kosmos) hervor, welche monatlich erschien und Themen bezüglich des menschlichen Denkens und der Literatur behandelte (Jahanbakhsh, 2001, 141). Durch den radikalen Umwurf der bestehenden Ordnung und das Ende der Monarchie durch die Islamische Revolution 1979, ebenso wie den Iran-Irak-Krieg (1980-1988), war es dem religiösen Regime möglich mit Gewalt und Oppression die Doktrin der Islamischen Republik durchzusetzen. Infolgedessen hatte die Regierung mit einer Vielzahl sozialpolitischer, sozio-ökonomischer und kultureller Problemen zu kämpfen, auf die sie keine Lösung hatte. Auf die erfolgreiche Revolution folgte die Institutionalisierung und Konsolidierung² der politischen Macht in Iran, wobei Khomeini und dessen Anhänger*innen die Kontrolle über sämtliche Machtzentren an sich rissen (Kamrava, 2008, 12). Von nun an bestimmte der Klerus den politischen Diskurs:

„Not surprisingly, the official discourse became one of Shi’a traditionalism and political conservatism, backed by the full force of a highly repressive state that was being hardened by war, international condemnation and the successive loss of its leaders to assassinations and terrorist attacks” (Kamrava, 2008, 12f.).

² Die Institutionalisierung der Macht des Klerus beinhaltete, dass die sechs Juristen des Wächterrats gegen die von den Majles vorgetragenen Gesetzesentwürfe ein Veto einlegen konnten. Der Klerus regierte durch eine Reihe an entscheidenden Räten, durch die Kontrolle der Justiz und des Geheimdienstministeriums und durch den Einsatz einer untergeordneten bürokratisch/technokratischen zweiten Schicht (Arjomand: 2012, 91). Zur Veranschaulichung der klerikalen Kontrolle des iranischen Regierungssystems siehe Abbildung 3.

Es war Ayatollah Khomeini der Anfang der 80er Jahre den Tenor und das Tempo des hiesigen Diskurses diktierte und in den darauffolgenden Jahren alles daran setzte diesen Diskurs zu festigen und zu institutionalisieren (Kamrava, 2008, 14). Im Frühjahr 1980 setzte die islamische Regierung an, die Universitätscampusse in großen Städten wie Teheran, Rasht, Ahvaz und Zahedan von Oppositionellen gewaltsam zu säubern, um ihre Autorität in allen wichtigen Institutionen zu festigen. Dabei wurden mindestens 37 Studierende getötet und hunderte verletzt und verhaftet. In Konsequenz dessen wurden alle Universitäten für drei Jahre geschlossen und das „Islamisierungsprojekt“ vorangetrieben (vgl. Mashayekhi, 2001, 292). Dieses Projekt, was ab 1984 als „Kulturrevolution“ bezeichnet wird, fand im Rahmen des ersten Golfkrieges von 1980-1988 und der so genannten „heiligen Verteidigung“ gegen Irak statt (Topa, 13.7.2009, k.A.). Da die Bevölkerung eingenommen und geschwächt vom Krieg war, gelang es der Regierung im ersten Jahrzehnt der neuen Republik Oppositionsgruppen, vornehmlich aus dem linken Spektrum, auszuschalten. So folgte nicht nur die Islamisierung des Justiz-, sondern auch des Bildungswesens, der Wirtschaft und der Medien (Topa, 13.7.2009, k.A.) Im Zuge der Konsolidierung des öffentlichen Diskurses von einem hauptsächlich politischen hin zu einem größtenteils islamischen, welcher zwar ebenfalls politisch wirkt, sich jedoch zuvor in weniger offen religiösen Ausdrucksformen und Paradigmen äußerte, spielte vor allem die Amtsenthebung von Hossein Ali Montazeri im Jahr 1989 eine große Rolle. Dieser galt als Nachfolger Khomeinis. Jedoch kritisierte er die Menschenrechtsverletzungen und die Oppression der Oppositionellen im Land, was ein Zerwürfnis mit dem Revolutionsführer zur Folge hatte und ihn letztendlich seinen Posten im Staatsapparat kostete (Mashayeki, 2001, 293).

2.2.1. Die Presselandschaft der „zweiten Republik“

Die Presselandschaft im post-revolutionären Iran erlebte nach 1979 zunächst einen noch nie dagewesenen Aufschwung, welcher jedoch nicht lange währte und alsbald von einem radikalen Rückgang abgelöst wurde. Zunächst gründeten sich in den 80ern eine Vielzahl neuer Zeitungen und Zeitschriften. Die Diversität dieser Publikationen lässt sich durch die multiplen politischen und sozio-kulturellen Strömungen erklären, da im Zeichen des Neuanfangs alle ihre Ideen und Ansätze zur Gestaltung der neuen Republik publizieren wollten (Toulany, 2008, 31f.). Shahidi (2007) beschreibt diese Zeit als „the spring of freedom“ für die iranische Presse. Im *bahār-e āzādī* entstanden innerhalb kurzer Zeit mehr als 600 neue Pressepublikationen (Shahidi, 2007, 17ff.). Doch der Auftrieb, den die iranische Presse erfuhr, sollte nur von kurzer Dauer sein. In den folgenden Jahren wurden so viele

Redaktionen geschlossen wie noch nie in der iranischen Geschichte. So beschreibt Shirazi (1998) die Situation der Presse wie folgt:

„Of the 444 newspapers and magazines that had appeared during the first year after the revolution, less than a half remained a few years later. In 1981 alone, 175 newspapers were shut down. By March 1988, the total number of newspaper and periodicals published in Iran was no more than 121“ (S. 135).

Forderte Khomeini einst noch zu Zeiten des Schahs eine unabhängige Presse, so griff er kurz nach der Verabschiedung eines neuen Pressegesetzes von 1979 die unabhängige Presse verbal an und legte den Schriftsteller*innen nahe, ihr Verhalten und ihre Einstellung gegenüber der Islamischen Revolution zu überdenken (vgl. Toulany, 2008, 33). Mit Beginn des Iran-Irak-Krieges 1980 gewann der Staat schnell wieder die Kontrolle und Khomeinis Anhänger*innen gingen radikal gegen Oppositionelle und diejenigen, die deren Meinungen verbreiteten, vor (Michaelsen, 2013, 158). Der staatliche Druck intensivierte sich und wurde durch immer lautere, konservative Stimmen innerhalb des Staatsapparats verbreitet, unter anderem durch das Freitagsgebet, ein Netzwerk an Moscheen und Print- und elektronischen Medien (Kamrava, 2008, 17). Das unmittelbar nach der Revolution erlassene Pressegesetz vom 14. August 1979 wurde am 17. März 1986 durch ein zweites Pressegesetz erweitert. Das erste Gesetz zeichnete sich noch durch einen etwas liberaleren Anschein aus, wohingegen das zweite Gesetz die Pressefreiheit nunmehr massiv und radikal einschränkte (Toulany, 2008, 51)³. Laut Toulany (2008) akzeptierte die Verfassung der Islamischen Republik Iran Meinungsäußerungen in Publikationen und Presse nur dann, wenn sie die Grundlagen des Islam nicht beeinträchtigten. Nach Artikel 23 der Verfassung darf zwar niemand aufgrund seiner Überzeugungen angegriffen und bestraft werden, nach Artikel 24 jedoch dürfe man seine Überzeugungen nur unter „Berücksichtigung islamischer Maßstäbe“ öffentlich äußern bzw. publizieren (S. 29). Dies sprach dem Staat die Autorität zu nach Willkür und Gedeihen eine islam- und regierungstreue Presselandschaft aufzubauen und andere Stimmen auszuschalten. Kurze Zeit nach der Revolution kritisierte Khomeini die Zeitung *āyandegān*, weil diese oppositionelle Meinungen der Gegner*innen eines Islamischen Staates publiziert hatte, woraufhin die Zeitung verboten wurde und viele ihrer Journalist*innen verhaftet wurden (Toulany, 2008, 29f.).

³ Laut Toulany (2008) war „im Vergleich zum zweiten Pressegesetz (...) das erste Pressegesetz der Islamischen Republik für die Presse weniger einschränkend. Das Pressegesetz von 1986 ist im Ganzen immer noch gültig, obwohl es im Jahr 2000 durch das konservative Parlament verschärft wurde. Danach können auch die Autoren und Journalisten aufgrund ihrer Veröffentlichungen verfolgt werden. Früher hatten sich nur die Lizenzträger und die verantwortlichen Chefredakteure für die Inhalte ihrer Zeitungen und Zeitschriften zu verantworten“ (S.51).

Bei den Parlamentswahlen von 1980 gewann der Klerus alle Sitze und verbannte kurze Zeit später alle Publikationen, die nicht getreu der Staatsideologie waren. Sie begannen mit der Etablierung einer Theokratie, deren Ziel es war, die oppositionellen Kräfte zu unterdrücken. Dabei war die Tudeh-Partei die einzige kommunistische Partei, welche bis 1983 die Geistlichen unterstützte. Trotzdem blieben sie nicht verschont und ihre Vorsitzenden wurden verhaftet und ihre sichtlich erzwungenen Geständnisse im Fernsehen übertragen (Kamal, 1986, 47). Die Propaganda des neuen Staates stand ganz im Sinne des Nationalinteresses unter Berücksichtigung islamischer Maßstäbe. Ein Jede(r), der oder die eine andere Meinung vertrat, galt automatisch als oppositionell, antinationalistisch und anti-islamisch. Neben der staatlichen Zensur tat der wirtschaftliche Notstand sein Weiteres, um die Zahl der Publikationen weiter drastisch zu senken (Michaelson, 2013, 158). Von den ehemals über 600 Pressepublikationen blieben Ende des Krieges im Jahr 1988 lediglich 121 übrig. Fast alle kritischen Journalist*innen und Schriftsteller*innen verließen gezwungenermaßen das Land oder legten ihre schriftstellerische Tätigkeit nieder (Toulany, 2008, 34). Eine der letzten Amtshandlungen Khomeinis war der Abzug Montazeris von allen politischen Posten, da dieser öffentlich den gewaltvollen Umgang mit den Oppositionellen und die Menschenrechtsverletzungen im Land anklagte (Toulany, 2008, 36). Er stellte ihn unter Hausarrest, um das Programm, das die Islamische Republik nach seinem Ableben verfolgen sollte, zu verankern. Statt Montazeri regierten nach Khomeinis Tod im Jahr 1989 zwei andere Männer das Land: seit 5. Juni Hojjatoleslam Ali Khamenei als geistlicher Führer, welcher zuvor zweimaliger Präsident des Landes gewesen war, und Hojjatoleslam Hashemi Rafsanjani, als gewählter Präsident des Landes (Kamrava, 2008, 16f.). Die Zeit nach Khomeinis Amtszeit bezeichnet Kamrava (2008) als Start der „zweiten Republik“ (S.16). Laut Toulany (2008) war Rafsanjani unter den Mullahs stets als gemäßigter Geistlicher bekannt. Er stammte aus einer reichen Familie und interessierte sich vor allem für wirtschaftliche Fragen. Mohammad Khatami, der spätere Staatspräsident, wurde von Rafsanjani als Minister für Kultur ernannt (S. 34f.). Während die „erste Republik“ sich hauptsächlich die Implementierung und Bekräftigung des Revolutionsgedankens zur Aufgabe machte, fokussierte sich die „zweite Republik“ auf den wirtschaftlichen Aufbau des Landes. Die Bevölkerung forderte nach der 1997 und dem acht-jährigen Krieg die wirtschaftlichen Erfolgsversprechungen der Revolution ein (Kamrava, 2008, 17). Mit dem Beginn des Wiederaufbaus unter Rafsanjani gelang es auch der Presselandschaft zunehmend, sich von der Zensur und der harten Suppression zu erholen. Besonders linksorientierte Geistliche und Intellektuelle schlossen sich zu neuen, elitären Zirkeln zusammen und diskutierten in der

Presse und an Universitäten über mögliche Demokratisierungsbestrebungen der Islamischen Republik (Toulany, 2008, 37). Michaelsen (2013) schreibt darüber:

„In dieser Zeit thematisierten die Zeitschriften der Reformintellektuellen wie kīyān sowie auflagenstarke und beliebte Tageszeitungen wie salām und hamshahri soziopolitische Widersprüche des neuen Systems, verdeutlichten politische Differenzen innerhalb der Elite und kamen dem Verlangen der Leser nach mehr Diversität nach“ (S. 158).

Diese Pressepublikationen und eine Vielzahl an weiteren der Art waren die Anfänge der Reformpresse, welche sich besonders in den Folgejahren unter Präsident Mohammad Khatami entfaltete (Toulany, 2008, 36). Rafsanjani gelang es nicht den versprochenen und bitter nötigen wirtschaftlichen Aufschwung zu erzielen. Stattdessen hatte er innerhalb seiner Amtszeit durch Auslandskredite circa 25 Milliarden US-Dollar an Schulden summiert und befeuerte die seit 1992 linear steigende Inflationsrate. Auch sein Liberalisierungsprozess konnte nur in geringem Maße vorangetrieben werden, da er stets durch den Wächterrat und Khamenei eingeschränkt wurde. So kam es innerhalb der Bevölkerung zu Unruhen und Protesten gegen die hiesige Regierung. Rafsanjani verlor immer weiter an Zuspruch, wurde von Khamenei an den Rand des politischen Spielfeldes gedrängt und durfte verfassungsmäßig im Jahr 1997 nicht ein drittes Mal in Folge für das Amt des Präsidenten kandidieren (Toulany, 2006, 64). Da die Konservativen weiterhin die nicht-demokratischen bzw. die nicht-gewählten Institutionen des Landes, etwa den Wächterrat, den Feststellungsrat und zusätzliche Regierungsstellen kontrollierten, sowie die Unterstützung des Revolutionsführers genossen, konnten sie entscheidende politische, wirtschaftliche und soziale Veränderungsbestrebungen der liberalen Reformkräfte verhindern (vgl. Menashri, 2007, 153). Laut Akbari (2007) gestalteten sich politische Entscheidungsprozesse in Iran meist wesentlich komplexer, als dies von außen wahrgenommen wird. Politische Entscheidungen würden in Iran nicht nur von einem zentralen Machtzentrum getroffen, sondern von mehreren in Konkurrenz stehenden staatlichen und nicht-staatlichen Machtzentren (S. 2). Durch die Islamische Revolution kreierte der Klerus ein so genanntes „hybrides System“ mit einem demokratisch gewählten Parlament und Präsidenten, das jedoch der klerikalen Autorität untergeordnet war. Die nicht-institutionellen Prozesse der Machtanhäufung des geistlichen Führers führten außerdem laut Arjomand (2012) zu einer zunehmend persönlichen Herrschaft durch ihn. Kritiker bezeichnen dieses Phänomen als klerikale Monarchie (*saltanat*) (S.91).

Die Intellektuellen des Landes versuchten auf die wirtschaftlichen Probleme, die die Revolution und der acht-jährige Krieg hinterlassen hatten, Antworten zu finden und eine

islamische Demokratie zu konstruieren (Brumberg, 2001, 219). Um dies zu erreichen, schlossen sie sich zu diversen Vereinigungen zusammen. Unter ihnen eine große Gruppe ehemaliger Revolutionäre, die sich nun eingestehen mussten, dass die Ziele und Hoffnungen der Revolution nicht erfüllt wurden. Mashayekhi (2001) fasst die Amtszeit unter Präsident Rafsanjani wie folgt zusammen:

„The first term of Hashemi-Rafsanjani's presidency (1989-1993) witnessed new economic policies characterized by reconstruction of war-torn areas, renewal of the economic infrastructure, and structural adjustment centered on "marketization" of the economy” (S. 293).

Doch auch die Führung der zweiten Republik wurde schnell von der Bevölkerung kritisiert. So schreibt Topa (2009):

„Rafsanjani sah sich bald linksislamistischer Kritik ausgesetzt, die mangelnde Treue gegenüber den egalitären Idealen der Revolution anmahnte und die Öffnung der Wirtschaft für ausländische Investoren als Verrat denunzierte. Insbesondere die Führer religiöser Stiftungen (bonyādhā), deren Holdings die staatseigenen Produktionsmittel verwalten, sperrten sich gegen den Liberalismus Rafsanjanis, der in seiner zweiten Amtsperiode kaum auf die Unterstützung des Parlaments zählen konnte, nachdem die Bevölkerung das Vertrauen in ihn verloren hatte“ (k.A.).

Nicht nur oppositionelle Schriftsteller*innen forderten den Reformprozess. Auch an den Universitäten wurden die Stimmen der Reformer*innen und Liberalisierungsbefürworter*innen immer lauter. Die Beteiligung der Studierenden am Wahlkampf von dem als liberal geltenden Khatami kann laut Mashayekhi (2001) möglicherweise als Wiederbelebung der Studierendenbewegung gewertet werden (283 f.). Ebenfalls versammelten sich hinter Khatami eine Mehrheit an Frauen, die unter den strengen iranischen Gesetzen litten, welche starke Diskriminierungen der Frauen beinhaltete(n). So setzte sich die Reformbewegung seit Mitte der 90er Jahren aus drei sozialen Hauptbewegungen zusammen, welche alle ihre Unterstützung einem Präsidentschaftskandidaten zukommen ließen: Intellektuelle, Frauen und die Jugend (Khosrokhavar, 2002, 3).

2.2.2. Der zweite Khordād (23. Mai 1997)

Die enttäuschte Bevölkerung wandte sich nun einem neuen Hoffnungsträger zu: dem ehemaligen Minister für Kultur und islamischer Führung Hojjatoleslam Mohammad Khatami. Bei den achten Präsidentschaftswahlen am 23. Mai 1997 (im iranischen Kalender der zweite khordād, was später den Zusammenschluss seiner Anhänger*innen bezeichnen sollte,) wurde der als Außenseiter geltende Kleriker mit einer Mehrheit von über 70 Prozent der Stimmen gewählt (Akbari, 2007, 9). Zu seinen Wähler*innen zählten größtenteils Anhänger*innen der

Reformbewegung, Frauen, Studierendenverbände, Journalist*innen, Menschenrechtsgruppen und Intellektuelle (Akbari, 2007, 9). Dass die Bevölkerung nun einen als liberal geltenden Geistlichen wählte, lässt sich auf mehrere Aspekte zurückzuführen. Zum einen auf die Person Mohammad Khatamis selbst, auf die in Kapitel 3.2. noch ausführlicher eingegangen wird, zum anderen auf den Prozess der politischen und sozialen Wandlung innerhalb der iranischen Bevölkerung (Kamrava, 2008: 19). Es bestand ein breiter öffentlicher Konsens darüber, dass eine Veränderung unabdinglich war. In der urbanen Mittelschicht überwog die Meinung, dass die Reformierung des Systems ebenso notwendig als auch erstrebenswert war (Kamrava, 2008, 19). Arjomad (2012) beschreibt diese Entwicklung wie folgt:

„President Khatami’s landslide victory in 1997 can be regarded as the political edge of a deep cultural movement for the Shi’ite reformation that was well underway in the 1990s before his election gave it a major boost. This cultural movement was one in which the dialectics of tradition and modernity, set in motion by Khomeini, played out under his successors” (S. 76).

Da Khatami selbst zu der Geistlichkeit und der revolutionären Elite zählte, ebenso wie die Mehrheit der Reformparlamentsmitglieder, war die Reformbewegung eher ein Versuch von oben herab und von innen das System zu verändern (Arjomand, 2012, 91)⁴. Dazu zählten auch die Bemühungen von Ajatollah Mohajerani, welcher mit Khatamis Wahlerfolg als Minister für Kultur und islamische Führung eingesetzt wurde. Dieser führte eine Lockerung der Pressezensur ein und erteilte einer Vielzahl an vorher verbotenen Zeitungen und Zeitschriften die Publikationslizenzen, was zu einem Erblühen der Presselandschaft führte. Ebenso etablierten sich zunehmend politische Organisationen, Nichtregierungsorganisationen, Studierendenverbände und Frauen- und Jugendorganisationen (Arjomand, 2012, 93). Laut Ridgeon (2007) nahmen die Pressepublikationen den Raum ein, den in vielen westlichen Staaten Parteien besetzten, um die Forderung nach Demokratie zu befeuern. Jedoch seien die konservativen Kräfte nicht bereit gewesen, den Erfolg der journalistischen Aktivitäten ungehemmt fortlaufen zu lassen (S. 262).

2.2.3. Ende der Bewegung

Der Kampf, den die Reformbewegung führte, war einer gegen das islamische System, das auf dem Erbe Khomeinis fußte. Auch sein Nachfolger Ali Khamenei stand sowohl der Bewegung als auch ihren Anhänger*innen offen entgegen. Seine geistliche und traditionelle

⁴ Dies mag ein sinniger Anfangspunkt der Reformbewegung sein, jedoch wie später beschrieben wird, führte dies ebenfalls zu Konflikten und wirkte sich beim Umschwung der Gemüter negativ auf Khatamis Glaubwürdigkeit aus.

Anhängerschaft, welche vom örtlichen Freitagsprediger über die Herausgeber von nationalen Zeitungen sogar bis hin zum öffentlichen Dienst reichte, nahm seine Haltung auf und ging hart gegen die Reform*innen vor (Kamrava, 2008, 33). Nicht nur der Revolutionsführer, auch die legislativen, exekutiven und judikativen Organe des Staates führten einen Kampf um die institutionalisierte Macht. Jedoch wurden Khatami und seine Anhänger*innen mit der Zeit als machtlos angesehen, sowohl Gesetze zu erlassen als auch solche durchzusetzen. Der Wächterrat blockierte die meisten Gesetzesentwürfe, die klerikale Justiz kontrollierte die Strafverfolgung und wurde von den Hardlinern politisiert, um grausam gegen die Reform*innen vorzugehen (Arjomand, 2012, 94). Zamirrad und Sarkohi (2011) schreiben über die Ohnmacht der Reform*innen Anfang der 2000er:

„Khatami kann seine Reformvorhaben nicht durchsetzen. Weder gelingt es ihm, sich gegen Wächterrat und konservative Systemkräfte durchzusetzen, noch vermag er Zensur – nach einer Phase partieller Öffnung – erneuter Repression entgegenzuwirken“ (S. 69).

Die Konservativen kontrollierten die nicht demokratisch gewählten Machtzentren, wie den Wächterrat, den Expertenrat, den Schlichtungsrat und zahlreiche zusätzliche Regierungsstellen, wie beispielsweise den Obersten Richter (Menashri, 2007, 153). Die Jahre 2000 und 2001 waren angesichts der Parlaments- und den ein Jahr später folgenden Präsidentschaftswahlen ein Erfolg für die Reform*innen. Circa 71 Prozent der Sitze konnten sie für sich gewinnen und innerhalb des Lagers gingen fast alle an religiöse Linke und nicht an die Zentralisten hinter Rafsanjani. Dieser konnte zwar knapp einen Sitz für sich gewinnen, trat diesen jedoch aufgrund der Anfeindungen aus der Presse und als klar wurde, dass er nicht zum Sprecher gewählt werden würde, nicht an (Gasiorowski, 2001, 14). Die Wahlergebnisse machten klar, dass nun auch die Zentralisten, denen nachgesagt wurde bei Möglichkeit mit den Konservativen zu koalieren, keine Anhänger*innen hinter sich hatten und sich die iranische Bevölkerung weiter polarisierte (Gasiorowski, 2001, 14).

Obwohl ein Großteil der Bevölkerung Khatami bereits als unfähig einschätzte, eine Veränderung der Ungerechtigkeit herbeizuführen, wurde er mangels besserer Alternativen aus dem Lager der Reform*innen am 8. Juni 2001 mit einer deutlichen Mehrheit von circa 77 Prozent der Stimmen wiedergewählt. Mittlerweile wurde in intellektuellen Reformzeitschriften die Versäumnisse der Bewegung diskutiert und reflektiert. Ein zweiter Diskurs bildete sich heraus, welcher Modernität als Schwerpunkt setzte (Kamrava, 2008, 33 f.). Die Organe der iranischen Regierung, die nicht die Hardliner kontrollierten, wurden entweder zum Stillschweigen gebracht (Montazeri) oder verstummt von alleine. Auch wenn andere Verter*innen gewählt wurden, lag doch die eigentliche Macht weiterhin beim

Revolutionsführer und dessen innerem Kreis (Kamrava, 2008, 32). Das fünfte Parlament, welches die Konservativen dominierten, verabschiedete nur vereinzelt Khatamis Gesetzesentwürfe, führte jedoch eine Reihe eigener Gesetze ein (Kamrava, 2008, 35). Problem waren jedoch nicht die Rechten oder die Konservativen, sondern die versteckte Regierung – diejenigen, die staatliches Budget, Einrichtungen und Möglichkeiten besaßen (Kamrava, 2008, 33). Hinzu kam, dass die meisten aus der Mittelschicht der Ansicht waren, Khatami sei nur zu feige, sich dem Klerus entgegenzustellen und seine Wahlkampfversprechungen durchzusetzen; sie begannen, ihn als einen von „denen“ zu sehen (Kamrava, 2008, 33). Siegten die Reforme*innen bei den Parlamentswahlen aus dem Jahr 2000 noch mit einer Anzahl an 222 Sitzen (Historical Archive, k.A.), so sah die Situation 2004 bereits anders aus: der Wächterrat, welcher die zur Wahl stehenden Kandidaten vorab auswählt, verbot circa 3600 Reforme*innen die Kandidatur, inklusive aller Kandidaten der Partizipationsfront des islamischen Iran⁵. Das Resultat: der Siegeszug der Konservativen des Landes mit einem Anteil der Parlamentssitze von knapp 70 Prozent (196 Sitze). Zudem fiel damit eines der wenigen republikanischen und bis dato reformistisch dominierte Organe des iranischen Regierungssystems ebenfalls in die Hände der Konservativen (Gasiorowski, 2004, k.A.). Als ein Jahr später die Präsidentschaftswahlen die Politik bestimmten, war es Khatami bereits gemäß der iranischen Verfassung nicht mehr erlaubt zu kandidieren. Auch hier selektierte der Wächterrat aus 1014 Bewerbern gerade einmal acht aus, welche zur Wahl zugelassen wurden. Aus dem Lager der Reforme*innen trat Mostafa Moin an, welcher den Rückhalt der Partizipationsfront des islamischen Iran genoss. Sein Kontrahent war Mahmoud Ahmadinejad. Dieser kam aus keinem politischen Lager und führte einen von Unterstützern finanzierten Wahlkampf. Die Wahlen fanden am 17. Juni 2005 mit einer Wahlbeteiligung von 62,6 Prozent statt. Da keiner der Kandidaten eine Mehrheit gewinnen konnte, wurde am 24. Juni eine Stichwahl zwischen Ahmadinejad und Rafsanjani abgehalten, welche der parteilose Ahmadinejad für sich entschied. Direkt nach der Wahl wurden seitens der Kontrahenten schwere Vorwürfe der Wahlmanipulation erhoben, da Moin und Rafsanjani bei den Umfragen deutlich höhere Werte erzielten als Ahmadinejad (Akbari, 2007, 17). Die gescheiterten Präsidentschaftswahlen seitens der Reforme*innen können als das offizielle Ende der Bewegung gewertet werden, da diese bereits ein Jahr zuvor die Mehrheit im Parlament verloren hatten und nun auch das letzte ehemals reformistische Machtzentrum: den Präsidentschaftsposten (Zamirirad & Sarkohi, 2011, 70). Dass nach 2005 Bestrebungen und

⁵ *jebheye moschārekat Īrān-e eslāmī*: auch Kooperationsfront des islamischen Iran

Forderungen aus dem links-reformistischen Lager durchgesetzt werden, war von nun an so gut wie nicht mehr möglich.

2.2.4. Die Situation der Intellektuellen und Schriftsteller*innen

Da viele der späteren Reformer*innen aus dem linken Spektrum stammten, wird im Folgenden der Umgang des islamischen Regimes mit ihnen angerissen. Kurze Zeit nach der Gründung der Islamischen Republik begann die Verfolgung der links-orientierten Bevölkerung, welche bereits in den Protesten gegen den Schah eine sozialistische Regierung propagierten. Dazu zählten sowohl diejenigen, die den Sozialismus forderten, dem islamischen Regime entgegenstanden und dies für unvereinbar mit Sozialismus hielten als auch diejenigen, welche eine petit-bourgeoise und anti-imperialistische Propaganda des Regimes als Durchsetzung ihrer sozialistischen Ideale sahen (Ghamari-Tabrizi, 2008, 2). Während die linken Parteien und Gruppierungen sich in ihrer Opposition gegenüber Khomeini fast alle einig waren, so war die Tudeh-Partei die Einzige, die seinen Machtaufstieg unterstützte. Als ein Bürgerkrieg in Gilan und Kurdistan ausbrach, bezeichneten die Anführer der Tudeh-Partei, die sich Khomeinis Anti-Amerikanismus ebenfalls auf die Fahne schrieb, die oppositionellen Linken als kontra-revolutionär. Sie erhofften sich von der Unterstützung Khomeinis einen Platz im Parlament. Ihre Bemühungen liefen allerdings ins Leere und auch die Führer der Tudeh-Partei wurden früher oder später verhaftet, verfolgt und inhaftiert (Kamal, 1986, 47). Die islamischen Kräfte übernahmen teilweise das Vokabular des linken Spektrums, um ebenso wie die Linken die Unterdrückten des Landes zu erreichen. Damit verloren die Linken an Bedeutung als Kämpfer*innen der Unterdrückten. Der Autor und Soziologe Ghamari-Tabrizi (2008) ordnet sich selbst der ersten Gruppe der Linken zu und berichtet von seiner Inhaftierung von 1981-1985. Demnach mussten sich die Gefangenen einem „ideologischen Training“ unterziehen, welches unter anderem drei Stunden islamisches Fernsehen pro Tag beinhaltete. Das Lesen von Büchern sei optional gewesen (S.2). Trotzdem sei es ein offenes Geheimnis gewesen, dass besonders Folter zu Erfolgen in der „Konversion“ von Marxisten zum Islam geführt hätte (S. 2).

„While despotic regimes often try to commit their atrocities behind closed doors, the Islamic Republic was unashamedly blunt about its bloody crackdown of the opposition in 1981 and thereafter. Government-sponsored daily papers published the names of the executed – a list that occasionally consisted of 100-150 people per day in summer and fall of 1981“ (Ghamari-Tabrizi, 2008, 4).

Die Schriftsteller*innen und Intellektuellen litten in dieser Zeit immens unter den staatlichen Repressalien. Vernehmungen, Drohungen, Verurteilungen und Überfälle waren Alltag der regierungskritischen Akteur*innen. Die zunehmende Zensur hatte die literarischen

Publikationen fast zum Stillstand gebracht und die Presselandschaft war auf ein Minimum an staatskritischen Medien dezimiert worden, welche allesamt konstant starkem Druck durch die Regierung ausgesetzt waren (Kermani, 2005, 26f.). Es wurde derart gefährlich, dass oppositionelle Schriftsteller*innen durchgehend um ihr Leben bangten. Bei einem Anschlag am 5. August 1996 auf einen Reisebus, in dem sich 21 Schriftsteller*innen auf dem Weg nach Eriwan befanden, fuhr der Fahrer in der Nacht auf einen Abhang zu und sprang aus dem Wagen. In letzter Sekunde konnte einer der Passagiere das Steuer übernehmen und rettete sich und den anderen Insassen das Leben. Im anschließenden Verhör wurde den Insassen Stillschweigen eingebläut unter Androhung schlimmster Konsequenzen (Kermani, 2005, 24f.) Dieser Anschlag auf oppositionelle Intellektuelle blieb bei Weitem nicht der Einzige. In den 1990er Jahren fielen circa 80 Personen, den so genannten „Kettenmorden“ (*ghathlā-ye zanjīre-ī*)⁶ durch Geheimdienstagent*innen und interne Regierungsmitarbeiter*innen zum Opfer. Unter ihnen die Schriftsteller*innen Mohammad Mokhtari, Jafar Pouyandeh und das Ehepaar Dariush und Parvaneh Forouhar. Sa’id Hajjarian, einer der wichtigsten Berater von Präsident Khatami, wurde auf offener Straße zweimal angeschossen. Er überlebte diesen Angriff und ist seitdem gelähmt (Kiderlen, 2011, 147f.). Im Januar 1999 forderte Khatami die Verhaftung einiger Beamten des Informationsministeriums, unter ihnen der stellvertretende Minister Sa’id Emami (Eslami) aufgrund der Kettenmorde an den Oppositionellen (Arjomand, 2012, 93). Emami soll kurze Zeit später im Gefängnis Suizid begangen haben, woraufhin die Zeitung *salām* einen von ihm verfassten geheimen Brief veröffentlichte. Dieser enthielt einen Überblick über das restriktive Pressegesetz mit Vorschriften zur Zensur durch den Klerus, welche im Parlament diskutiert wurden. Der Sondergerichtshof für Kleriker verbot *salām* am 7. Juli sofort⁷ (Arjomand, 2012, 95). Es folgten die weltweit beachteten Studierendenproteste aus dem Jahr 1999, bei denen in 16 Städten gegen die Schließung der Zeitung und die Repressionen der Regierung protestiert wurde (Mashayekhi, 2001, 283f.). Die Regierung antwortete mit brutalen Stürmungen der Schlafsäle. Innerhalb von ein paar Stunden wurden die Studierenden geschlagen, auf sie geschossen und circa 800 Zimmer durchsucht und zerstört. Über 200 Studierende wurden verletzt, wobei die genaue Zahl der Toten niemals publik gemacht wurde. Dieses Ereignis evozierte innerhalb der nächsten sechs

⁶ Politische Morde durch die Geheimdienste der Islamischen Republik stellten einen eklatanten Verstoß gegen den Rechtsstaat dar. Einige der konservativen Ayatollahs sollen zuverlässig die Morde durch *fatwās* gerechtfertigt haben. Der reformistische Ayatollah Musavi-Arbadili erklärte jede solche *fatwās* für ungültig (vgl. Arjomand, 2012, 93f.).

⁷ Vermutlich gab er sich die Legitimation dafür, weil der Herausgeber Mohammad Mousavi Khoeiniha der Zeitung selbst ein Kleriker war.

Tage die unterschiedlichsten Protestformen durch tausende von Studierenden, etwa Demonstrationen, Aufmärsche, Sitzstreiks und auch gewalttätigen Auseinandersetzungen. Der Protest wurde schließlich durch den massiven Einsatz regulärer Sicherheitskräfte, der Polizei sowie freiwilliger Basiji-Milizen beendet (Mashayekhi, 2001, 284).

Die Hardliner schritten gewaltsam und erbarmungslos mit der Repression und Verdrängung der Reformbewegung voran. Sowohl die Befürworter der Bewegung als auch die Presse wurden zum Stillschweigen gebracht. So wurde die reformistische Zeitung *khordād* verboten und ihr Herausgeber Abdollah Nouri, welcher unter Rafsanjani und Khatami Innenminister war, im Jahr der Studierendenproteste vor Gericht geführt. Sein Prozess wurde von dem klerikalen Sondergericht abgehalten, wobei es kaum legale Anklagepunkte gab (Arjomand, 2012, 95). Jedoch wurde er mit einem offensichtlich politischen Motiv, das sich aus politischem und religiösem Dissens speiste, zu fünf Jahren Haft verurteilt. Laut der Urteilsverkündung soll er Artikel veröffentlicht haben, welche nicht nur blasphemisch seien, sondern auch den Prinzipien und Lehren des Ayatollah Khomeini widersprachen. Nouri war der erste inhaftierte Geistliche seit der Islamischen Revolution (Saba, 1999, k.A.)

„Together with the closure of most reformist newspapers, the arrest of many reformist leaders and the ability of the Council of Guardians to veto legislation and manipulate elections, this demonstrated that the conservatives were prepared to use extreme measures to block reform and that there was little the reformers could do to stop them. With these actions, the conservatives seem to have carried out what can be called a de facto coup” (Gasiorowski, 2001, 15).

Aus Sorge um Leib und Wohl seiner Anhänger*innen rief Khatami diese zur Mäßigung auf. Er erklärte im Jahr 2000 das Publizieren in der Reformpresse als eine ernsthafte Bedrohung für alle Anhänger*innen der Bewegung (Arjomand, 2012, 91). Im Mai 2000 wurden alle reformistischen Publikationen bis auf maximal zwei geschlossen und viele führende Journalist*innen verhaftet und inhaftiert. Am 6. August 2000 forderte der Khamenei das Parlament auf, die Beratungen über das neue Pressegesetz einzustellen (vgl. Arjomand, 2012, 97). Im Frühjahr des folgenden Jahres ging das Teheraner Revolutionsgericht gegen die Freiheitsbewegung des Iran vor. Auch die Nationalistisch-Religiöse Koalition wurde verboten. Beide Gruppen wurden für „illegal und vom verstorbenen Imam ausgegrenzt“ erklärt und etwa 21 ihrer Mitglieder wurden inhaftiert. Weitere 30 Mitglieder wurden einige Wochen später im April 2001 verhaftet. Diejenigen, die schließlich vor Gericht geführt wurden, erhielten im Mai 2003 harte Strafen. All dies geschah auf Befehl der Männer des Führers in der politisierten Justiz, während der Präsident wegsah (vgl. Arjomand, 2012, 99).

2.3. Machtkompetenzen und -streitigkeiten innerhalb des Landes

Nicht nur das Gesicht von Mahmoud Ahmadinejad als Gegenkandidat und einfacher Bürger, oder dessen mögliche Wahlmanipulation führte zu dem Ende der Reformbewegung. Auch die Uneinigkeiten innerhalb der eigenen Reihen zogen eine Zersplitterung der Bewegung mit sich. Im Folgenden sollen die verschiedenen Strömungen, sowohl der konservativen als auch der reformistischen Kräfte beschrieben werden, um einen Überblick der internen Machtkämpfe zu geben.

Gesamtgesellschaftlich geeint durch den Revolutionsgedanken und der Forderung nach dem Abtritt des Schahs, standen 99 Prozent der iranischen Bevölkerung auf derselben Seite und sahen ihre Chance in einem neuen Aufbruch des Landes. Hofften die Kommunist*innen und Marxist*innen des Landes auf die Revolution als demokratischen Schritt in Richtung sozialistischer Diktatur des Proletariats, so fokussierten Khomeini und seine geistlichen Anhänger*innen die Institutionalisierung des *velāyat-e faqīh*. Die Liberalen und Reform*innen glaubten, dass eine Neuauflage der moralisch-religiösen Legitimität des Staates zu einer Demokratisierung der Islamischen Republik führen würde (Ghamari-Tabrizi, 2008, 14). Durch die religiöse Führung und besonders die Gesetze, welche Khomeini nahezu uneingeschränkte juristische und religiöse Legitimität zusprachen, wurden die Ziele der Revolution von einer großen Anzahl der Bevölkerung nicht mehr wahrgenommen. Viele verschiedene Gruppierungen spalteten sich ab und versuchten ihrerseits einen Weg der Besserung für die Islamische Republik zu erzielen und sich und ihrer politischen oder sozialen Bewegung einen Platz am Regierungstisch zu sichern. Doch die Geister schieden sich innerhalb der verschiedenen Lager, wie diese Strategie auszusehen hatte. Zamirirad und Sarkohi (2011) beschreiben die Formen der politischen Diversität nach 79 wie folgt:

„Rivalisierende Fraktionen reichen von kommunistischen Parteien über bürgerliche Liberale bis zu Anhängern einer ideologisierten Geistlichkeit und werfen divergierende republikanische Herrschaftsmodelle auf“ (S. 53).

Im Folgenden soll der Machtkampf der politischen Fraktionen bzw. deren internen Auseinandersetzungen kurz umrissen werden, um ein ganzheitliches Bild der politischen und sozialen Zersplitterung des Landes zu zeichnen.

2.3.1. Faktionalisierung

Spricht man von politischen Fraktionen in der islamischen Republik Iran, sind lose politische Flügel gemeint. Sie sind nicht zwingend an eine Partei oder deren politische Linie gebunden, nirgends registriert, jedoch sind sie die eigentlichen Träger des politischen Diskurses (Posch,

2011, 9). Die Grenzen zwischen den verschiedenen Faktionen und politischen Netzwerken verlaufen fließend und führen damit zu fluiden Mitgliedschaften (Perthes, 2008, 48). So wurden beispielsweise laut Zamirirad und Sarkohi (2011) einige Marxist*innen zu Islamist*innen aufgrund von fünf Merkmalen, die beide Ideologien teilten: Anti-Despotismus, Anti-Imperialismus, Anti-Monarchismus, revolutionärer Anspruch und Märtyrerkult (S. 58). Doch den politischen Diskurs bestimmten diejenigen, die als *khodī*, also den „zu uns Zugehörigeren“, bewertet wurden. Ihre Religiosität und die Hingabe zu Allah wurden demnach nicht in Frage gestellt. Im Gegensatz dazu standen die *gheir-e khodī*, die nicht Zugehörigen. Diese folgten nicht der Idee der Islamischen Republik und glaubten auch nicht an deren islamische Grundzüge, was ihnen das Recht verwehrte den öffentlichen Diskurs in jeglicher Art und Weise mitzugestalten (Zamirirad & Sarkohi, 2011, 69). Daher war von Anfang an das Erfolgspotential islamischer Intellektueller höher, als das der radikalen Linken. Laut Moslem (2002) müssen vier Punkte erfüllt sein, um die Basis für das Verständnis der iranischen Faktionen zu schaffen:

1. Es gibt keinen klaren Anführer innerhalb einer Faktion. Zwar haben manche Anhänger*innen einen Machtüberschuss inne, aber im Grunde ist es ein loser Zusammenschluss verschiedener Individuen und Gruppen, was zu Punkt zwei führt:
2. Die politischen Ansichten innerhalb einer Faktion sind keineswegs homogen oder statisch. Aufgrund der vielen Individuen herrscht ein mehr oder minder ausgeprägter Meinungspluralismus innerhalb einer Faktion. Durch den ständigen Wandel der politischen Situation verändern sich die Meinungen innerhalb einer Faktion ebenfalls stetig, was oftmals zum Bruch oder auch zum Hinwenden zu anderen Faktionen führen kann. Dies wird ebenfalls durch den dritten Punkt bedingt:
3. Es existieren keine organisationalen Strukturen, ebenfalls kein klares politisches Programm oder klare Trennlinie zwischen den Faktionen. Auf der einen Seite vereinfacht dies die eigene Zuordnung und die Fremdzuordnung zu einer bestimmten Faktion, da die Anhänger*innen keine klaren Vorstellungen benötigen, um einen Flügel zu bilden und somit eine größere Anzahl an Unterstützern einer Idee mobilisieren können. Auf der anderen Seite erschwert es das Bestehen und schwächt die Loyalität gegenüber einer Faktion, wenn ein politischer Plan und die klare Organisation für die Durchsetzung der grob definierten Ziele fehlen. Die Verbreitung dieser Ideen, Meinungen und Ziele findet hauptsächlich durch Zeitungen, Freitagsgebete, vertrauliche Hörbandaufnahmen oder Parlamentsdebatten statt.

4. Der ausschlaggebende Punkt, wonach sich die Individuen einer bestimmten Faktion zuordnen lassen, ist daher die eigene Identifikation oder die Fremdzuordnung mit oder zu einem politischen Flügel. Insbesondere bei Wahlen wird ein Kandidat durch die Öffentlichkeit einer bestimmten Faktion zugeordnet oder Personen, die öffentlich Macht ausüben, sichern einem Lager ihre Unterstützung zu, was diese ebenfalls dieser Faktion nahestehen lässt. Wie zum Beispiel Khamenei, der das Lager der konservativen offen unterstützt (S. 95f.).

In den nächsten drei Abschnitten sollen Möglichkeiten der Kategorisierung der verschiedenen Faktionen beschrieben werden. Dies soll einen Eindruck von den unterschiedlichen Herangehensweisen der Wissenschaft geben und gleichzeitig die Diversitäten der Faktionen aufzeigen.

Perthes (2008)

Perthes (2008) spricht von dem iranischen Regime als „hybrides System“ (S. 33). Die Hybridität eines Systems bezeichnet die Vermischung zweier Systeme, die eine gewisse Form von politischer Stabilität bilden. Im Falle Irans besteht diese Mischung aus Autokratie und Demokratie bzw. aus islamisch-theokratischen und republikanischen Elementen (Akbari, 2007, 3). Daher bietet die Bezeichnung „Islamische Republik“ bereits Potential für Widersprüchlichkeiten und differierende Herrschaftsmodelle. Diese verschiedenen Auslegungen bilden die Grundlage der Konflikte der differierenden Faktionen, ebenso wie laut Perthes (2008) die Wirtschaftspolitik, politische Beteiligung, kulturelle Freiheit und die öffentliche bzw. öffentlich zur Schau getragene Moral. Er unterscheidet in drei Gruppierungen: Hardliner, Pragmatiker*innen und Reformier*innen (S. 49). Bei außen- und sicherheitspolitischen Fragen jedoch unterscheidet Perthes in die Lager der Islamo-nationalistischen Rechten, Realist*innen und Reformier*innen (S.53 ff.). Während die Islamo-Nationalist*innen, angeführt von Ahmadinejad an die Rückkehr des 12. Imams glauben und Amerika immer noch als den „Weltunterdrücker“ bezeichnen, setzen sich die Realist*innen aus Pragmatiker*innen und Konservativen/ „Prinzipalist*innen“ zusammen. Die Realist*innen verfolgen eine offenere und liberalere Politik und fordern eine Öffnung gegenüber den westlichen Staaten, um die eigene Wirtschaft voranzutreiben (Perthes, 2008, 55). Die Reformier*innen, oder wie Perthes sie beschreibt „Freunde Khatamis“, sind ausschließlich schiitische Geistliche, die die Verfassung der Islamischen Republik akzeptieren, dabei aber eine liberale Interpretation des Islam vertreten und diesen in

Verbindung mit Demokratie setzen (S. 57). Innerhalb dieser Gruppierung finden sich auch Globalisierer, welche teilweise sogar zu radikal für andere Reforme*innen liberaldemokratische Forderungen im europäischen Sinne proklamieren. Diese Faktionen überschneiden sich zwar mit der vorherigen Kategorisierung, sind jedoch nicht identisch mit ihr und können besser nach dem Amtsantritt von Ahmadinejad 2005 als Definition der unterschiedlichen Lager verstanden werden.

Posch (2011)

Posch (2011) teilt die iranische Bevölkerung nach 1979 in vier unterschiedliche Faktionen auf. Die erste Faktion im politischen Rechts-Links-Spektrum ist die islamische Linke, welche durch den säkularen Diskurs der 70er Jahre gesteuert, eine staatlich gelenkte Wirtschaft forderte. Der zweite politische Flügel konstituiert sich aus den traditionellen Konservativen. Die dritte Faktion ist die der modernen technokratischen Rechten, denen es in erster Linie um die Modernisierung des Landes ging⁸. Die letzte Faktion bilden die Hezbollahis, welche den Worten Khomeinis uneingeschränkte Bedeutung zuweisen und ihre Auslegung oftmals gewaltbereit verteidigen (Posch, 2011, 9). Diese Einteilung verschob sich laut Posch bereits in der Mitte der 90er Jahre:

„Damals gingen die Extremisten der Islamischen Linken, die nach dem Tode Chomeinis 1989 von der Macht verdrängt worden waren, als geläuterte Reformisten eine Koalition mit den Technokraten ein und gründeten das politische Lager der Reformisten (eslāh-talabān)“ (S. 12).

Um dieser Koalition entgegenzutreten, verbündeten sich die traditionell Konservativen Anfang der Nullerjahre mit den Hezbollahis und stellten von nun an das neue politische Lager der Prinzipalist*innen dar (Posch, 2011, 12). Beide entstammten dem islamistischen Milieu. So stützten sich die traditionellen Konservativen laut Posch (2011) in erster Linie auf den Bazar und auf ein Netzwerk islamischer Vereine und verfügten über ausgezeichnete Beziehungen zum hohen Klerus, mit dem die führenden Familien der traditionellen Konservativen verschwägert waren. Der Klerus wiederum spielte in staatlichen und revolutionären Organisationen eine zentrale Rolle im iranischen Machtkampf, insbesondere die Partei „Verband der kämpfenden Geistlichkeit“ (*jame‘eh-ye rouhānīyun-e mobarez*) (vgl.

⁸ Bei Jahanbakhsh (2001) fühlen sich die religiösen Modernisten zwar dem islamischen Glauben gegenüber verpflichtet, zählen jedoch nicht unbedingt zu dem religiösen Establishment. Sie glauben an die Wissenschaft und sind sich der soziokulturellen Probleme bewusst, die sich aus dem wirtschaftlichen Wandel ergeben. Sie müssen sich sowohl gegen nichtreligiöse Intellektuelle als auch gegen das religiöse Establishment zu Wehr setzen (S. 51).

Posch, 2011, 12). Von den vier Faktionen verfügten die Hezbollahis über die geringste Organisationsstruktur und divergierten innerhalb der Gruppierung am stärksten voneinander. Waren sie bereits in den Anfangszügen der Revolution gewillt die islamischen Forderungen Khomeinis mit Gewalt auf den Straßen durchzusetzen, so traten später viele von ihnen der Revolutionsgarde oder den Basijis bei, was deren Unterstützung des prinzipalistischen Lagers und damit auch ihre Koalition mit den Konservativen erklärt. Zwar gab es einige ideologische Unterschiede der beiden rechten Faktionen, jedoch teilten sie als gemeinsames Feindbild die Reforme*innen und deren Liberalisierungspolitik (sowohl gesellschaftlich als auch wirtschaftlich), weshalb ein Zusammenschluss und eine gemeinsame Unterstützung des Büros des Revolutionsführers als einzig logischer Schritt erschien (S. 14). Durch die Koalition von Hezbollahis und Konservativen konnten sie gemeinsam als Faktion der Prinzipalist*innen die Lokalwahlen im Jahr 2003, ein Jahr später die Parlamentswahlen⁹ und 2005 schließlich die Präsidentschaftswahlen gewinnen (S. 16). Zamirirad (2014) stimmt Posch zu, indem sie schreibt: „charakteristisch für das politische Geschehen (in Iran) ist weniger eine Parteienpolitik als vielmehr der Wettbewerb der politischen Flügel, die sich in unterscheidbaren Faktionen manifestieren“ (S. 76). Faktionale Übergänge seien ihrer Meinung nach fließend, jedoch könne man in Bezug auf die iranische Nuklearpolitik zwei Lager differenzieren: die Unilateralist*innen und die Multilateralist*innen. Wobei die Konservativen und die Prinzipalist*innen eher eine unilaterale und die Pragmatist*innen und religiösen Reforme*innen eher eine multilaterale Strategie verfolgten (S.76 f.).

Rakel (2008)

Rakel (2008) schreibt in ihrem Werk „Power, Islam, and Political Elite in Iran: A Study on the Iranian Political Elite from Khomeini to Ahmadinejad“ über die Entwicklung verschiedener politischer Strömungen in Iran seit der Islamischen Revolution. Sie betrachtet die Faktionalisierung prozessual und als Folge der iranischen Politik mit fluktuierender Anhänger*innenschaft und beweglichen Grenzen. Laut Rakel (2008) existierten in Iran drei politische Faktionen, welche sich größtenteils aufgrund ihrer Wirtschaftspolitik unterschieden und durch die historischen Entwicklungen voneinander entfernten. Die Konservativen, die

⁹ 2004 setzte laut Posch (2011) die jüngere Generation der Prinzipalist*innen bei den Parlamentswahlen auf Mäßigung und verhielt sich in vielen Punkten pragmatisch. So hatte sie relativ unpolitische Forderungen der Reformist*innen übernommen, wie die Betonung der ökonomischen Vernunft und lehnte Demokratie nicht von vornherein ab (S. 17).

Pragmatist*innen und die Reformist*innen¹⁰ (S.65f.). Die Autorin beschreibt einen historischen Hergang der drei Faktionen und unterteilt diesen in vier Phasen seit der Islamischen Revolution. Die erste Phase datiert sie auf die Herrschaftsjahre von Ayatollah Khomeini 1979 bis zu seinem Tod 1989. Hier kämpften lediglich die konservative Faktion und die radikal linke Faktion um die Machtzentren innerhalb des Staates. Kurz nach der Revolution entfernte Khomeini die säkularen und liberalen Kräfte von Machtpositionen und drängte die linken Kräfte durch Suppression und Gewalt in die Bedeutungslosigkeit ab. In der zweiten Phase bis zu den Präsidentschaftswahlen 1997 bildete sich aus dem Lager der Konservativen die Pragmatist*innenfaktion heraus. Während Rafsanjanis Amtszeit wurden die Linken immer weiter zurückgedrängt und er selbst setzte auf eine partielle Politik der sozialen und wirtschaftlichen Öffnung. Die Konservativen, unter ihnen die *bazārīs*, begrüßten die ökonomische, jedoch nicht die soziale Liberalisierungspolitik. Dies stand im Gegensatz zu der linken Faktion, welche seine Sozialpolitik befürwortete, dessen Außen- und Wirtschaftspolitik jedoch ablehnte. In der zweiten Hälfte der 80er Jahre und Anfang der 90er bildeten sich zwei Gruppierungen heraus, welche beide auf unterschiedlichen Ebenen eine Reformierung des islamischen Systems forderten. Die erste Gruppierung, welche sich hinter Präsident Rafsanjani versammelte, ist die der Pragmatist*innen. Die zweite Gruppierung bildete sich in den Reihen der radikalen Linken und begann über eine Reformierung ohne das *velāyat-e faqīh* und die damit einhergehende Kontrolle des Staates durch den Revolutionsführer, zu diskutieren (Rakel, 2008, 53). Die beiden Faktionen (Linke und Pragmatist*innen) hatten sich seit Mitte der 90er immer weiter einander angenähert. Gingen die Pragmatist*innen einst unter Khomeinis Herrschaft noch eine Koalition mit den Konservativen ein, wandten sie sich durch die immer lauter werdenden Forderungen nach Reformen dem linken Lager zu. Sie waren derselben Meinung, was die sozio-kulturelle Politik der Republik anging und beide Faktionen unterstützten eine moderne Wirtschaftspolitik, wobei die Linke eine staatlich initiierte Industrialisierung verlangte und die Pragmatist*innen eine stärkere Beteiligung des Privatsektors. Neben ihren ideologischen Ähnlichkeiten hatten drei weitere Faktoren die Pragmatist*innen und die radikal-linke Faktion bis 1994 enger zusammengebracht: Erstens eine Abnahme des Radikalismus auf der Seite der Linken, zweitens mehr Etatismus seitens der Pragmatist*innenfaktion und drittens ein gemeinsames Interesse an einer Konfrontation mit der konservativen Faktion (Rakel, 2008,

¹⁰ Um weitere Differenzierungen zu vermeiden und Unklarheiten vorzubeugen, wird im Folgenden mit der Bezeichnung Reformist*innen dieselbe Strömung wie die der Reformer*innen zugewiesen, ebenso mit Pragmatist*innen der Flügel der Pragmatiker*innen beschrieben wird.

54f.). Hauptsächlich unterschieden sie sich in ihrem Verständnis des *velāyat-e faqīh* und in ihrer Außenpolitik – insbesondere die Beziehungen zu den USA, da die radikal Linken immer noch eine anti-amerikanische und anti-imperialistische Rhetorik an den Tag legten. Doch auch viele Mitglieder der Linken hatten ihre Position in dieser Frage bereits aufgeweicht. So war der Weg für einen neuen politischen Flügel – den der Reformer*innen – geebnet. In der dritten entscheidenden Phase ab 1997 institutionalisierte sich diese Faktion durch den Wahlerfolg Khatamis. Während seiner Präsidentschaft wurden Themen wie Demokratie und Zivilgesellschaft erörtert und das System des *velāyat-e faqīh* unter Geistlichen und Laien des reformistischen und linken Lagers in Frage gestellt. Da die Konservativen um ihre Macht und ihren Einfluss bangten, schlossen sie sich mit den Pragmatist*innen zusammen und unterstützten deshalb die Wahl des Ingenieurs Mahmoud Ahmadinejad, welcher 2005 das Amt des Präsidenten antrat. Rakel unterscheidet in der vierten Phase nochmals zwischen Konservativen und Neo-Konservativen, letzteren sei nach 2005 Präsident Ahmadinejad zuzuordnen. Khamenei unterstützte Ahmadinejad in seinem Wahlkampf, hauptsächlich weil er nach einer loyalen Person suchte, die das Prinzip des *velāyat-e faqīh* aufrechterhalten wollte (Javedanfar, 29.05.2007, k.A.).

Rakel (2008) analysiert die Positionen der einzelnen Faktionen in den jeweiligen Phasen auf ihre innen- und außenpolitischen Einstellungen (S. 56). Diese wandelten sich im Zeitraum der vier beschriebenen Phasen innerhalb einer Faktion, da sich beispielsweise die Pragmatist*innen in der zweiten Phase dem linken Lager langsam näherten, wobei sie in der ersten Phase noch konservative Tendenzen zeigten (S. 54). Von besonderer Bedeutung ist hier ihre Analyse in der Zeit von 1997-2005, der Amtszeit von Präsident Khatami (siehe Abbildung 1). So beschreibt sie die politischen Einstellungen der Faktionen wie folgt:

1. **Konservative:**

Die Konservativen befürworteten das *velāyat-e faqīh*, die traditionellen Bereiche der Wirtschaft (vornehmlich den Bazar) und eine teilweise Liberalisierung des Marktes. Während die Sozialpolitik starke Einschränkungen der persönlichen Freiheiten der Bevölkerung beinhaltete, wurde in der Außenpolitik eine Isolationsstrategie gefahren, welche eine nur partielle Interaktion in internationale Beziehungen beinhaltete (Rakel, 2008, 46). Khamenei wählte das rechts-konservative Lager als seinen Zugehörigkeitsbereich. Da er selbst kein *marja'-e taqlīd* (Quelle der Nachahmung) war, institutionalisierte er seine Macht durch

Inhaber wichtiger Positionen, welche ihm alle untergeben waren und aus dem (ultra-) konservativen Lager stammten (Kamrava, 2008, 32f.).

2. Pragmatist*innen:

Ebenso wie die Konservativen standen die Pragmatist*innen hinter dem Revolutionsführer und dem Prinzip des *velāyat-e faqīh*. Sie unterstützten eine Marktliberalisierung und liberale sozio-kulturelle Thematiken, was gewisse individuelle Freiheiten im Rahmen des islamischen Systems bedeutet. Im Gegensatz zu sowohl den radikalen Linken als auch den Konservativen verfolgten sie eine Strategie der Beteiligung an internationalen Beziehungen und besonders die Öffnung Richtung Westen (Rakel, 2008, 46).

3. Reformier*innen:

Wie bereits beschrieben, bildeten sich die Reformier*innen Mitte der 90er aus dem Lager der radikalen Linken heraus. Sie befürworteten mehr Privatisierung, in Teilen das *velāyat-e faqīh*, jedoch mit Einschränkungen, die freie Marktwirtschaft, persönliche Freiheiten im sozio-kulturellen Raum und das Involvieren in internationale Beziehungen (Rakel, 2008, 46). Da viele Geistliche dem reformistischen Lager angehörten, trugen sie eine große Bedeutung, denn ihre Kritik am islamischen System wurde somit innerhalb der *'ulamā'* formuliert (S. 56). Laut Sadri (2001) sei die Anzahl der offen radikal religiösen Intellektuellen gering. Diese bestritten nicht die Verfassung und deren Legitimität an sich, sondern forderten eine Verfassungsrevision. Die radikalen Reformier*innen seien der Ansicht, dass eine echte Reform nur durch eine Überarbeitung der Verfassung erreicht werden könne. Dieser Vorschlag sei jedoch so radikal gewesen, dass selbst Präsident Khatami, der in einer Rede implizit zugestand, dass sein Amt durch die bestehende Verfassung ausgehöhlt wurde, sich gezwungen sah, Versuche einer Revision als "Verrat" abzustreiten (vgl. Sadri, 2001, 275). Diese Entwicklung im politischen Diskurs unterscheidet sich von den früheren Diskursen dadurch, dass die neuen säkularen Denker*innen nicht mehr die islamische Identität in der Politik schützen wollten und glaubten, dass eine ideale Regierungsform nicht unbedingt auf dem Islam basieren müsse. Ebenso einschneidend war der Bruch des Präsidenten mit den radikal linken Reformier*innen durch diese „Denunzierung“.

2.3.2. Der Kampf um Machtzentren in der islamischen Republik

Die wirtschaftliche Stärke der politischen Faktionen war abhängig von ihren finanziellen Quellen. Alle politischen Flügel planten das Einkommen des Staates aus Öl- und Gaseinnahmen, Steuern und Abgaben, staatlichen Unternehmen (Minenarbeit, Handwerk und Dienstleistungssektor) und dem Einkommen der Gemeinden zu erzielen. Für die Konservativen kamen und kommen bis heute die religiösen Einkommensquellen hinzu, welche die Reforme*innen und Pragmatist*innen nicht aufweisen können: Moscheen und heilige Schreine, religiöse Steuern (*khums* und *zakāt*) und die religiösen Stiftungen (*bonyādhā*), was ihnen einen enormen finanziellen Vorteil verschafft (Rakel, 2008, 47). Die Pragmatist*innen und Reforme*innen müssen sich innerhalb der staatlichen Ressourcen (Steuern, Abgaben, Rohstoffeinnahmen etc.) finanzielle Mittel beschaffen, während die Konservativen ihre Hauptfinanzierung durch religiöse Quellen außerhalb der staatlichen Ressourcen wesentlich einfacher bis heute beibehalten können (Rakel, 2008, 47). Die Machtzentren in der Islamischen Republik bestehen aus staatlichen Institutionen und den damit verbundenen Organen der Machtausübung, wie die religiösen Aufsichtsbehörden, die republikanischen Institutionen und die religiösen Stiftungen. Neben den formalen Machtzugehörigkeiten existieren informelle Machtstrukturen auf zwei Ebenen:

1. die verschiedenen politischen Faktionen, welche Konzepte und Ideen zur Gestaltung der sozialen und ökonomischen Umstände des Landes ausarbeiten und somit die Träger des politischen Diskurses darstellen
2. Individuen, die den politischen Diskurs maßgeblich mitgestalten, wobei Rakel (2008) wiederum drei Machtebenen definiert: den inneren Kreis der Elite, die Verwaltenden und die Diskurselite (siehe Abbildung 1) (S. 31).

Individuen besäßen dabei auf einer anderen Ebene Machtkompetenzen, da in Iran die Möglichkeiten der republikanischen Institutionen durch das Prinzip des *velāyāt-e faqīh* stark eingeschränkt seien, persönliche Verbindungen jedoch Türen öffnen könnten (Rakel, 2008, 31). Diese informelle Macht verdrängte oftmals die formelle Ausübung von Macht durch staatliche Organe. Laut Bakhtiari (1996) würden, was in anderen politischen Systemen parteiinterne Wahlen sind, in der Islamischen Republik durch die normalen Wahlen der Bevölkerung ersetzt und somit eine ganz andere politische Landschaft geschaffen. Die iranische Wähler*innenschaft wird dadurch eher als Parteimitglied betrachtet (Bakhtiari, 1996, zit. nach Rakel: 2008, 41). Allgemein kann gesagt werden, dass der Kampf um

politische Macht im Grunde lediglich zwischen Reformen*innen und Konservativen stattfand. Hinzu kommt die Komplexität des iranischen Regierungssystems. Einen Eindruck der Hauptorgane der Regierung und deren (Inter-) Dependenz, soll Abbildung 3 im Anhang veranschaulichen. Gemäß der Verfassung wird der Expertenrat (86 Geistliche), der den Revolutionsführer wählt und überwacht, von der Bevölkerung gewählt. Mit seiner Wahl erhält der Revolutionsführer umfangreiche Befugnisse über die Staatspolitik, das Kommando der Streitkräfte und die Erklärung von Krieg und Frieden. Er bestimmt sechs klerikale Juristen des Wächterrats, dessen Aufgabe die Überprüfung der religiösen Pflichten und die Durchsetzung der Scharia ist. Er übernimmt auch die Verantwortung über die oberste Justizbehörde des Landes, den Leiter des Radio- und Televisionsnetzes und den Leiter des gemeinsamen Stabs und des Oberbefehlshabers des Korps der Islamischen Revolutionsgarden. Theoretisch kann der Revolutionsführer vom Expertenrat entlassen werden, de facto wird dies jedoch nicht geschehen, denn der Revolutionsführer hat gegenüber der Bevölkerung nur eine geringe Rechenschaftspflicht (Vahdat, 2005, 664)

Spaltung durch Parlamentswahlen

Bei den Parlamentswahlen im Jahr 2000 wurde Rafsanjani schwer gedemütigt. Zuvor war er hart von reformistischen Journalist*innen, insbesondere Akbar Ganji angegriffen worden. Er weigerte sich, seinen Platz einzunehmen und schlug sich auf die Seite des religiösen Führers. Viele der radikalen Kleriker hatten 1992 und 1996 ihre Sitze im Parlament verloren und schlossen sich dem Lager der *eslāh-talabān* an. Obwohl einige von ihnen im Jahr 2000 ihre Sitze in den Majles wiedererlangten, kamen diese Kleriker nicht annähernd so gut zurecht wie Khatamis säkulare Unterstützer*innen. Die ersten drei Gewinner*innen der Sitze in Teheran waren nicht die Kleriker selbst, sondern die Brüder und Schwestern des reformistischen Präsidenten und zwei inhaftierte reformistische Kleriker, Nouri und Kadivar¹¹. Dadurch fühlten sich diese Kleriker von ihren säkularen Kollegen in der Reformbewegung bedroht und neigten dazu, sie zum Klerikalismus innerhalb des Parlaments zu drängen (vgl. Arjomand, 2012, 97). Eine gemeinsame Opposition zu bilden, erschien anhand dieser Differenzen als äußerst schwierig. Die Parlamentswahlen 2004 spalteten die Anhänger*innen des reformistischen Lagers: der Wächterrat schloss 43 Prozent der Reformkandidat*innen für das Parlament aus. Die Reformen*innen wiederum drohten die Wahl zu boykottieren und starteten

¹¹ So hatte Karrubi Schwierigkeiten als Sprecher gewählt zu werden, Majid Ansari konnte seine vorübergehende Position als stellvertretender Sprecher nicht halten und andere Kleriker hatten Schwierigkeiten bei der Bestätigung.

sogar einen Sitzstreik, damit ihre Kolleg*innen wieder ins Amt geholt würden. Sogar Khamenei sprach sich für deren Rückbesetzung aus. Der Wächterrat jedoch stellte kurze Zeit später eine neue Liste vor, auf der immer noch fast alle 80 reformistischen Mitglieder des Parlaments ausgeschlossen waren. Dem Boykott zum Trotz verkündete Khatami, dass die Wahlen wie geplant stattfinden würden. Dies führte letztendlich zu dem Bruch zwischen dem moderaten und dem radikalen Flügel des Reformlagers (Gasiorowski, 2004, k.A.).

2.4. Zwischenfazit

Die *eslāh-talabān* hatten große institutionelle Probleme, welche sich historisch, politisch und sozial-religiös begründeten. Zum einen durch die institutionalisierte formelle und informelle Macht des Klerus und die quasi-Autokratie des religiösen Führers. Zum anderen durch die finanzielle Unterlegenheit der Reform*innen und deren interne Spaltung, welche es ihnen unmöglich machte, eine einheitliche Linie und ein klares Ziel zu formulieren. Kamrava (2008) fasst Mostafa Tajzadehs Meinung über die Überraschung der Reform*innen in den eigenen Reihen über den Wahlsieg Khatamis auf. Dieser Wahlsieg ließ keine Zeit für die Ausarbeitung einer klaren politischen Strategie: „finding themselves in an unexpected position of relative power, most failed to develop meaningful organizational support structures and devised strategies that were, at best, rushed and hurried” (Tajzadeh, 2001, 19f. zit. nach Kamrava, 2008, 35). Eigentlich blieb nur die Forderung nach einer Überprüfung und Revision der Rechtsstaatlichkeit die Wahlperioden über bestehen, in einer Zeit, in der die Konservativen die Gesetze definierten und kontrollierten und ihre Macht darüber sicherten. Die Strategie der Reform*innen war daher eher eine reaktive als eine proaktive (Kamrava, 2008, 35). Außerdem fehlte es ihnen an Geld, da wie bereits beschrieben, nicht auf religiöse Einkommensquellen zurückgegriffen werden konnte. Welche Rolle dabei einzelne führende *innen der Bewegung spielten, wird in dem nächsten Kapitel beschrieben.

3. Akteur*innen

Wie bereits gezeigt wurde, ist die Machtverteilung im iranischen System äußerst kompliziert. Da nach Rakel (2008) auch informelle Machtzentren eine große Rolle spielen, sind die Kompetenzen der politischen Organe und Akteur*innen und besonders deren Grenzen nicht klar definiert. Dies liegt zum einen an der unübersichtlichen Struktur der politischen Faktionen und zum anderen an dem Fehlen von Parteien und deren politischen Programmen. Oftmals stehen die Eigeninteressen der einzelnen Akteur*innen im Vordergrund, da sie kein

gesamtgesellschaftliches bzw. innerhalb der Faktion, Gruppe o.Ä. definiertes Ziel verfolgen. Laut Akbari (2007) ist „die Regimeelite in Iran fraktioniert und die Fraktionen ihrerseits stark fragmentiert“ (S. 6). Jedoch lassen sich einige Führungspersönlichkeiten ausmachen, deren Anhänger*innenschaft ihre Positionen teilte. Es wird in religiöse Intellektuelle und staatliche Reforme*innen aufgeteilt¹², wobei das ausschlaggebende Kriterium für die Einteilung der einzelnen Akteur*innen im Folgenden ihre Argumentationsweise sein wird. Ihr persönliches Maß an Gläubigkeit wird außen vorgelassen und lediglich die Interpretation der Beziehung Islam und Politik wird ausschlaggebend sein. Akbari (2007) unterteilt die reformistischen Akteur*innen in staatliche, halbstaatliche und nichtstaatliche Reforme*innen. In Anlehnung an ihre Kategorisierung werden in dieser Arbeit die Akteur*innen behandelt, dabei zählt Akbari die religiösen Intellektuellen zu den nicht-staatlichen Reforme*innen. Ihre Definition der halbstaatlichen Akteur*innen, die aus Netzwerken und Organisationen bestünden, die die staatlichen Reforme unterstützten, wie das studentische „Büro zur Festigung der Einheit“ (*daftar-e tahkīm-e wahdat*) (S. 7), wird im Folgenden keine Anwendung finden, da sich das Kapitel den einzelnen Persönlichkeiten widmet und Organisationen und Netzwerke an anderer Stelle analysiert werden müssen. Im Folgenden sollen die wichtigsten Persönlichkeiten der Reformbewegung kurz beschrieben und deren Einfluss auf die politischen Entwicklungen untersucht werden.

Ali Shariatis Erbe

Dieses Kapitel behandelt zwar die Köpfe der Reformbewegung, doch kann nicht davon abgesehen werden, die Fußspuren, denen sie folgten, kurz anzureißen: die von Dr. Ali Shariati. Er wurde am 24. November 1933 in Kahaj bei Mazinan geboren. Mitte der 50er schrieb er für die Zeitung *khorasan* zehn Wochen lang eine Artikelserie mit dem Titel „Die Medien-Schule des Islam“ auf der ersten Seite, welche ihm und seinem Denken große Bekanntheit verschaffte (Arjomand, 2012, 76). Er stellte den Islam als alternative Staatsform zu Kommunismus und Kapitalismus dar und beförderte damit den bisher als rückständig geltenden Islam in die Moderne. Er studierte in Paris Soziologie und islamische Geschichte an der Sorbonne, wo er auch promovierte. Hier beschäftigte er sich intensiv mit europäischen

¹² Ebenso wäre es möglich, sich an Kamravas (2008) Kategorisierung zu orientieren, welcher die „religiösen Neudenker“ (*nou-andīshan-e dīnī*), die durch ihre publizierenden Tätigkeiten die Ideen und das Denken der Reformbewegung über die Maßen formten, von den „religiösen Nationalisten“ (*mellī-mazhabir*) anderen Gruppierung unterscheidet, welche immer noch als Teil der Intellektuellen gehandhabt werden, sich jedoch durch ihren größeren politischen Aktivismus von den *nou-andīshan-e dīnī* hervortaten wie Khatami, Hajjarian oder Baqi (S. 122).

Philosophen wie Marx, Freud, Bergson, Sartre und Camus sowie mit dem Kolonialismus und Imperialismus während der „algerischen Revolution“. Als er 1964 in den Iran zurückkehrte wurde er wegen seiner Beteiligung an politischen Aktivitäten während seiner Studienzeit in Paris verhaftet und ein Jahr später aus der Haft entlassen. Zuerst in Mashhad, dann in Teheran diskutierte der Soziologe mit seinen Studierenden die Probleme einer muslimischen Gesellschaft in der Moderne (shariati.com, k.A.). Seine Thesen genossen bei verschiedenen Strömungen innerhalb der iranischen Gesellschaft große Popularität. So sprach er das linke, genauso wie das konservative religiöse Lager an, wozu Jahanbakhsh (2003) schreibt:

„Borrowing ideological categories and the revolutionary jargon of Marxism, Ali Shariati, the prominent religious intellectual of the time, masterfully created an effective ideological discourse accessible to the people, and promoted it in familiar native idioms and religious symbols. This provided the intellectual component necessary for mobilizing support for Ayatollah Khomeini's leadership. Although Shariati was known for his anti-clericalism—his ideology accorded no privileged position to the clergy—his ideologization of Islam inadvertently set the stage for domination of the clergy after the revolution, and helped the clerics justify their status as the true interpreters and ideologues of the revolutionary Islamic ideology” (S.245).

Er plädierte für einen iranischen Islamismus und verbindet den links-revolutionären Jargon mit bekannten persischen Idiomen und religiösen Symbolen. Gleichzeitig trug er unverhofft zu einer religiösen Institutionalisierung bei (Jahanbakhsh 2003, 245). Sein Denken forderte eine Neuinterpretation des Islam. Die Kritik an der bestehenden Herrschaftsform und der Gegenentwurf eines islamischen Regimes lieferte seinen Gegner*innen genug Zündstoff, um ihn 1974 erneut zu inhaftieren. Um dem politischen Druck zu entkommen, entschied sich Shariati den Iran zu verlassen (shariati.com, k.A.). Am 19. Juni 1977 starb Shariati in Southhampton in England unter ungeklärten Umständen¹³.

Besonders wird mit seinen Lehren die „Ideologisierung des Islam“ in Verbindung gebracht, dessen Grundlage die Einheit Gottes sein sollte (*tauḥīd*). Die Ideologie des Islam bzw. dessen Wertesystem sollte eine Antwort auf alle Bereiche des Lebens liefern. Daher war Shariati auch der Ansicht, dass der Islam nicht nur auf der persönlichen Ebene als Beziehung zwischen Mensch und Gott stattfinden sollte (was ohnehin durch die Mullahs als „Bindeglied“ gestört würde), sondern auch in die gesellschaftliche Ebene Einzug erhalten

¹³ Laut einigen nicht offiziellen Quellen wurde Shariati in England vom iranischen Geheimdienst SAVAK ermordet (Ambuhl, 2018, k.A.).

sollte (Amirpur, 2003, 112). Die Politisierung des Islam war ab diesem Zeitpunkt eine Rechtfertigung des Klerus und führte in weitem Ausmaß zur Legitimation des Revolutionsführers durch das *velāyat-e faqīh* (Jahanbakhsh, 2001, 123). Dabei kritisierte Shariati die bestehende Geistlichkeit scharf. Hauptsächlich beschuldigte er den Klerus, sich zwischen Gott und die Menschen zu stellen, sich passiv als statisches Organ institutionalisiert zu haben und die Schuld für die „Safawidisierung des Landes“ zu tragen (Amirpur, 2003, 113;116). Für Shariati stand die Frage um die Verbindung von Islam und Moderne im Vordergrund, nicht wie bei seinen Nachfolgern eine Demokratisierung des islamischen Systems:

„Shariati does not advocate democracy because democracy in its most liberated form can hinder development and change, for the masses will simply elect those who think like them and who would preserve the traditions and interests as they are“ (Jahanbakhsh, 2001, 119).

Indem er Verbindungen zwischen religiöser Reform und den modernen gesellschafts-politischen Transformationsprozessen aufzeigte, stellte er die bisherige Tradition seiner Zeit in Frage (vgl. Saffari, 2017, 82). Ebenso wie das Bild der iranischen religiösen Frau (Shariati, 2014, 82f.). Erst in den 1990er Jahren fanden iranische Frauen einen Weg sich in dem religiösen Regime ihre Rechte zu erkämpfen. Sie taten dies durch einen islamisch begründeten Feminismus, d.h. sie zogen die Argumentation für ihre Rechte aus dem Islam. Der Vordenker dieser neuen Art von Feminismus war ebenfalls Shariati (vgl. Amirpur, 2003a, 215). Dieser forderte ein neues Rollenbild der iranischen Frau, und zwar das einer islamischen Frau, die selbst denkt und für sich selbst sorgt. Damit wurde die Emanzipation der Frau auch für traditionelle Familien ein erstrebenswertes Ziel, da dieses Rollenbild ein neues und besonders wichtig: nicht europäisches Bild darstellte (vgl. Amirpur, 2003a, 215). Das Rollenbild der iranischen Frau hatte sich mit der Zeit auch „indigenisiert“, wobei diese Diskussion den Rahmen dieser Arbeit sprengte. Ali Shariatis Wirken und dessen ambivalente Wirkung auf die Anhänger*innen der Revolution muss an einer anderen Stelle genauer diskutiert, werden, da in dieser Arbeit nur Eckpunkte seines Denkens und das Fundament der Reformgedanken beschrieben werden sollten.

3.1. Religiöse Reformer*innen (*roushan fekrān-e dīnī*)

Der religiöse Intellektuellendiskurs ist ein Erzeugnis *des ijthād*. Im Gegensatz zu ihren konservativen Glaubensbrüdern und-schwestern erweitern sie die Interpretation des Islam und ihre Auslegung der Religion durch andere Wissenschaften, besonders die der Hermeneutik (siehe Kapitel 4.1.) (Kamrava, 2008, 121). Sie wollten keine Änderung in der Islam-Politik-

Beziehung erzielen, d.h. keine säkularistischen Ideen, die eine Trennung von Religion und Politik forderten. Sondern ihr Ziel war es, die islamischen Gesetze und deren Anwendbarkeit neu deuten, was der Name *roushan fekrān-e dīnī*, wörtlich religiöse „Helldenker“ also jemand, der oder die klar und deutlich denken kann, ausdrückt. Dabei dominierten sie den öffentlichen Diskurs und zeigten „wie die Politik gegenüber der Religion autark handeln könne, ohne in einen Widerspruch zu den religiösen Glaubensbekenntnissen zu geraten“ (vgl. Akbari, 2007, 9). Ihre gesellschafts- und demokratietheoretischen Ideen wurden in der Reformpresse publiziert und weit verbreitet. Sie taten sich besonders durch das Produzieren und Verbreiten der ideologischen Grundlage des Reformdiskurses hervor.

Abdolkarim Soroush عبدالکریم سروش

Geboren als Hossein Haj Faraj Dabbagh im Jahr 1945 ist ein ehemaliger Revolutionär, islamischer Philosoph und Soziologe, Reformler und Professor an der Teheran Universität. Soroush gilt nach wie vor als Vordenker und Symbolfigur der Reformbewegung der 90er Jahre in Iran, an dessen Ideen und Auslegungen sich viele Aktivist*innen und andere Intellektuelle der Reformbewegung orientierten. Er stellte in seinen Schriften und Vorlesungen an der Universität die religiöse Legitimität der islamischen Regierung von Grund auf in Frage und forderte eine Anpassung der wissenschaftlichen Erkenntnisse der Neuzeit an die islamische Realität der Gegenwart (Seidel, 2006, 82). Als feuriger Anhänger der Revolution und auch der islamischen Regierung der Anfangszeit wurde er persönlich von Ayatollah Khomeini zum Mitglied des „Kulturrevolutionsstabs“ (1984 umbenannt in Hoher Rat für Kulturrevolution) ernannt und somit auch Mitverantwortlicher der so genannten Kulturrevolution, in der die Universitäten „islamisiert“ werden sollten und sowohl Lehrende als auch Studierende, die sich nicht systemkonform gezeigt hatten, entfernt wurden (Amirpur, 2003, 13). Die Frage, ob er eine Islamisierung des Unterrichts dadurch verhinderte oder eher das islamische Regime und seine Kulturpolitik unterstützte, muss an einer anderen Stelle diskutiert werden. Im Jahr 1984 trat Soroush jedoch von allen politischen Ämtern zurück, distanzierte sich von den Ideen der Revolution und schrieb eine Serie von Artikeln über die Ausweitung der islamischen Gesetze zwischen 1988 und 1990. Dabei stützte er sich auf die Wissenschaftsphilosophie, die eine Abhängigkeit des islamischen Rechts von den sich verändernden wissenschaftlichen Weltanschauungen verschiedener Epochen herstellen sollte (Arjomand, 2012, 78). Viele Anhänger*innen aus dem linken Spektrum misstrauten dem Soziologen, da dieser während und unmittelbar nach der Revolution die iranische Linke, besonders in persona der Volksmojtaheddin, scharf kritisierte und ein Anhänger Khomeinis

gewesen war. Seit 1984 jedoch kritisierte er immer wieder das islamische System. Nach dem Tod Ayatollah Khomeinis wurde diese Kritik zunehmend lauter und schärfer. „So wurde Soroush vom Verfechter der Islamischen Republik zu einem ihrer bedeutendsten Kritiker“ (Seidel, 2006, 83). Er brach ebenfalls mit drei bereits existierenden Reformansichten: als erstes argumentierte er in der Zeit vor und während der Revolution mit Karl Poppers „*Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*“ (1945) gegen die Marxisten, insbesondere die der Tudeh-Partei. Diese legten seiner Meinung nach, den Marxismus falsch aus, vermischten dies mit dem Islam und versuchten dem eine ideologische Durchsetzungslegitimität zugrunde zu legen (Arjomand, 2012, 77). Als zweites brach er im Jahr 1992 mit den Ansichten Shariatis und dessen Charakterisierung des Islam als eine Ideologie. Er argumentierte Religion sei reicher als Ideologie, da sie eine viel breitere Anzahl und Formen der Auslegung zuließe (Arjomand, 2012, 77). Eine ideologisierte Gesellschaft, was bei Shariati als eine monistische (*touhīdī*) Gesellschaft ist, würde laut Soroush keinen Raum für Entfaltung des intellektuellen Diskurses oder vielfältiges und -schichtiges Gedankengut zulassen (Arjomand, 2012, 77). Mit dem Bruch mit Shariatis Auffassung der Moderne und der ideologisierten Gesellschaft forderte Soroush zuerst kulturellen und später religiösen Pluralismus. Als drittes lieferte Soroush eine schmetternde Kritik gegen das Essay von dem zu diesem Zeitpunkt bereits verstorbenen Literaten Al-e Ahmad mit dem Titel *Gharbzadegī*, welches die Verwestlichung der Gesellschaft und des Staates zu Schahzeiten anprangerte. Im Gegensatz zu der konservativen Geistlichkeit, welche alles Westliche als areligiös verurteilte, wollte er den Westen nicht mehr verteufeln und betrachtete die in Europa hervorgebrachte Theorie der Vernunft als Fundament der Moderne. Die herrschende Geistlichkeit sollte nicht das Monopol auf Religionserkenntnis kultivieren und durch die Besetzung der Machtzentren institutionalisieren (Arjomand, 2012, 77). Er versuchte eine Antwort auf die Vielzahl an Koraninterpretationen zu finden, wobei er sich dabei epistemologischer Methodik bemächtigte, und widmete sich dem Thema der Beziehung des Vernunftbegriffs der Moderne und der Religion (Amirpur, 2018, 174f.). Obwohl „Entwicklung und Modernisierung das Kind der Moderne und westlicher Zivilisation seien, ... sei (es) ein Kind, dass seine Mutter unmittelbar nach der Geburt verlassen hätte und den Schatten seiner Thesen über alle Völker, einheimische und fremde, geworfen hätte“ (Soroush 1991 zit. nach Brumberg, 2001, 204). Er beließ es nicht nur bei der Kontextualisierung der Zeit, sondern sollte auch die islamische Rechtswissenschaft in Einbezug der modernen Wissenschaften betrachtet und überarbeitet

werden (Arjomand, 2012, 78). Er war Mitgründer der wöchentlichen Reformzeitschrift *kīyān*¹⁴, in der seine Reden und Artikel zum reformistischen Denken abgedruckt und veröffentlicht wurden (Berkleycenter, k.A.). Da sich Soroush weitestgehend aus der aktuellen Tagespolitik heraushielt und seine Debatten auf theoretischer Basis formulierte, war er zunächst nur polemischen Anfeindungen und Gegendarstellungen seiner Gegner*innen in konservativen Zeitungen ausgesetzt (Seidel, 2006, 82). Andere Reformer*innen, die sich aktiv gegen das Regime zur Wehr setzten, wurden bereits verfolgt, gefoltert oder verschwanden. Im Jahr 1995 folgte der erste körperliche Angriff in Isfahan und 1999 stürmte die Regierungspartei seine Vorlesung. Er konnte nur durch einen Hinterausgang entkommen, da seine Studierenden ihn schützten (Kermani, 2005, 31). Es folgten weitere Angriffe auf seine Person, seine Vorlesungen wurden mehrfach gestürmt und schließlich von der Regierung abgesetzt. Die Übergriffe stilisierten ihn zur Gallionsfigur der Reformbewegung (Seidel, 2006, 83). Doch die Morddrohungen gegen Soroush und Angriffe auf Reformer*innen wurden immer zahlreicher, weshalb er sich immer öfter für längere Zeiten im Ausland aufhielt (Amirpur, 2018, 176). Schließlich wurde er vom Unterrichten abgehalten und aus seinen Lehrpositionen entfernt. Als Gastprofessor in Harvard, Princeton und Yale sowie am Wissenschaftskolleg in Berlin, wurde er 2005 vom Time Magazin als einer der einhundert einflussreichsten Persönlichkeiten genannt (Berkleycenter, k.A.). Seine Hauptthesen waren die von der Wandelbarkeit religiöser Erkenntnis, eine Forderung der Entideologisierung der Religion, die Frage nach dem Wahrheitsanspruch der Religionen und religiöser Pluralismus und das System einer religiösen Demokratie (vgl. Seidel, 2006).

Mehdi Bazargan مهدی بازرگان

Wurde am 1. September 1907 in Teheran geboren. Er war der erste Premierminister der Islamischen Republik, jedoch nur für ein paar Monate nach der Revolution, denn er legte sein Amt mit der Besetzung der amerikanischen Botschaft nieder. Ein Jahr später wurde er zum Mitglied des Parlaments gewählt, was er bis 1984 bekleidete. 1985 lehnte der Wächterrat seine Kandidatur zu den Präsidentschaftswahlen ab, denn er war ein kaum toleriertes Symbol der Oppositionsbewegung (IranChamberSociety, k.A.). Er war 1961 Mitbegründer der nationalen Freiheitsbewegung *nehzat-e āzādī*, welche in Pahlavizeiten eine stärkere Rolle der Religion in der Politik forderte (Jahanbakhsh, 2001, 83). Aus den Reihen der anti-Pahlavibewegung kamen Stimmen auf, die die Rückkehr Khomeinis aus dem Exil forderten

¹⁴ Ebenfalls Gründer der Zeitschrift waren: Mojtabeh Shabestari, Mohsen Kadivar, Ali-Reza Alavitabar, Said Hājarian und Abbas Abdi (Ashraf, 2012, k.A.).

(Zamirirad & Sarkohi, 2011, 50). Bazargan war der Auffassung, dass der Islam die politischen Angelegenheiten „reformieren und verbessern“ (Bazargan 1965, 74 zit. nach: Zamirirad & Sarkohi, 2011, 50) und die Religion die Politik verwalten sollte (Servati, 2014, 159). Er folgte Shariatis Schule und befürwortete ebenfalls die Ideologisierung der Religion. Bei Bazargans Grabesrede im Januar 1995 sprach Soroush davon, dass sein Tod ein Sinnbild für das Ende der religiösen Ideologie sei (Soroush, 1995, k.A. zit. nach Mir-Hosseini & Tappa: 2006, 71). Doch laut Zamirirad und Sarkohi (2011) vertrat er keinen „radikalen Islam in Form eines islamischen Sozialismus“ wie Shariati es tat, sondern einen „liberalen Islam, der die Religion gewaltlos in die Moderne führen will“ (S. 51). Erst in seiner letzten Rede wich Bazargan von der Meinung, die Religion solle Einfluss auf die Politik ausüben, ab und befürwortete eine Trennung von Religion und Politik. Laut Servati (2014) gab er zu, dass durch das Einmischen der Religion in die Politik der Weg zur Regierung und Politik für die Geistlichen geebnet worden war (S. 155). Die anderthalb Dutzend Jahre des neuen Systems hätten ihm gezeigt, dass es unmöglich sei durch die Religion eine islamische Wirtschaft, Zivilgesellschaft oder Demokratie aufzubauen (Servati, 2014, S.156). Obwohl er anfangs zum Teil den Aufbau des islamischen Systems mitgetragen hatte¹⁵, widersprach er der Durchsetzung doch vehement und wurde zum Khomeinikritiker. Denn bereits zur Zeit des Schahs hatte er sich stark gegen politischen Despotismus gemacht und kämpfte nach der Revolution gegen dessen schlimmste Form: den religiösen Despotismus (vgl. Jahanbakhsh, 2001, 96). Sein Publikum entstammte eher der Mittelklasse und waren Händler oder niedriger gestellte Beamte. Ebenso wie Shariati war er der Auffassung, der Islam sei verträglich mit Fortschritt und Demokratie (Keddie & Richard, 2006, 198). Sein Urteil über die Atmosphäre des Terrors, der Angst, der Rache und der Auflösung der Nation der neuen Regierung formulierte er in einem offenen Brief an den damaligen Sprecher des Parlaments Rafsanjani wie folgt:

„What has the ruling elite done in nearly four years besides bringing death and destruction, packing the prisons and cemeteries in every city, creating long queues, shortages, high prices, unemployment, poverty, homeless people, repetitious slogans and a dark future?“ (Bazargan, zit. nach Apple Jr., 1982, 1).

Allgemein hatte er sich seiner Meinung nach in der Einmischung der Religion in die Politik getäuscht, vertrat jedoch bis zum Schluss einen weniger säkularen Ansatz als Soroush. Seine

¹⁵ Zu Bazargans Aktivitäten in der anti-Schahbewegung siehe: Jahanbakhsh, F. (2001). *Islam, democracy and religious modernism in Iran, 1953-2000: from Bāzargān to Soroush* (S. 80-112). Leiden: Brill.

Errungenschaften durch die Freiheitsbewegung und durch seine Forderungen nach einem liberalen islamischen System waren ein wichtiger Grundstein der Reformbewegung.

Hojjat al-Eslam Mohsen Kadivar محسن کدیور

Wurde am 8. Juni 1959 in Fasa geboren. Der Schriftsteller, Philosoph und Religionswissenschaftler begann seine Laufbahn ursprünglich mit dem Studium der Elektrotechnik, wechselte 1981 jedoch zu den religiösen Lehren und Seminaren nach Qom und schloss sich während der Schahzeit den islamischen Revolutionär*innen an (Arjomand, 2012, 76). In Qom zählte er zu den Schülern von Ayatollah Hossein-Ali Montazeri und Scheich Abdollah Javadi Amoli und erhielt nach 17 Jahren des Theologie- und Philosophiestudiums das Zertifikat des *ijtihād* (Universität zu Köln, 2019). Zwischen 1992 und 1999 wurden 52 seiner Artikel in mehreren Zeitschriften in Iran veröffentlicht. Kadivars erster Band seiner Trilogie erschien im März 1997 unter dem Titel „Staatstheorien im schiitischen Recht“ (*nazarīyeh-hā-ye doulat dar fiqh-e shī'a: andīshe sīyyāsi dar eslām*). Der zweite Band mit dem Titel „Regierung der Führungsbefugnis: Politische Gedanken im Islam“ (*hokumat-e velā'ī: andīshe-he sīyyāsī dar eslām*) wurde 1998 veröffentlicht, ebenso wie der dritte Teil: das Buch der Vernunft (*daftar-e 'aql*): Eine Sammlung philosophischer und theologischer Artikel. Den Kern bildet die zweite Schrift, in der Kadivar die absolute Herrschaft des Rechtsgelehrten kritisiert (Sadri, M., 2001, 264). Er untersucht die Etymologie des Begriffs und spricht von den ersten Hinweisen auf die These in den Schriften der Juristen des 18. und 19. Jahrhunderts. Somit ist der Begriff weniger als zwei Jahrhunderte alt und steht nicht in einer uralten islamischen Tradition. Im zweiten Teil liefert er einer kritischen Analyse der Beweise und Bestätigungen des Regierungsprinzips durch einen göttlichen Auftrag:

„The principle of velāyat-e faqīh is neither intuitively obvious, nor rationally necessary. It is neither a requirement of religion (dīn) nor a necessity for denomination (mazhab). It is neither a part of Shiite general principles (osoul), nor a component of detailed observances (forou') It is, by near consensus of Shiite 'ulamā', nothing more than a jurisprudential minor hypothesis and its proof is contingent upon reasons adduced from the four categories of Quran, Traditions, Consensus, and Reason” (Kadivar, 1999, 237 zit. nach Sadri, M., 2001, 265).

Er fordert Religionsfreiheit und ebenso die Freiheit, die Religion verlassen zu können, ohne sich dabei vor einem weltlichen Gericht verantworten zu müssen, sondern nur vor Gott. Die islamische Gesetzgebung wird in ihren Grundsätzen von Kadivar hinterfragt. Sie müsse auf ihre Rationalität und Gerechtigkeit von Grund auf geprüft werden, denn ohne diese Eigenschaften „könnte sie nicht Teil der Kernaussage des Islams sein“ (Zamirirad & Sarkohi,

2011, 65). Auch er litt aufgrund seiner Veröffentlichungen unter den Repressalien des Staates¹⁶. Nach den Kettenmorden an iranischen Dissidenten richtete sich Kadivar im Dezember 1998 in seinen kontinuierlichen analytischen Schriften gegen deren Ermordung. In seinen Reden bei den Qadr-Nächten im selben Jahr in Teheran und Isfahan sprach er sich für das Recht auf Leben in der religiösen Gesellschaft und das religiöse Verbot des Terrors aus. In seinem ausführlichen Interview mit der Tageszeitung *khordād* im Februar 1998 kritisierte Kadivar das 20-jährige Zeugnis der Islamischen Republik. Am 17. Februar 1999 erhob der Sondergerichtshof für Kleriker (*dādgāh-e vīze-ye rūhānīyat*) spezifische Anklagen gegen ihn und nach einem zwei-tägigen Verhör wurde er in das Evin-Gefängnis für politische Gefangene verlegt (kadivar.com, 2011, k.A.). 47 Tage später wurde das Urteil zu 18 Monaten Gefängnis gesprochen. Als Grund dafür wurden sein Interview mit der Tageszeitung *khordād* und die Reden der Qadr-Nächte genannt (Arjomand, 2012, 94). Im Zuge der Parlamentswahlen von 2004, die zum Teil von Anhänger*innen der Reformbewegung boykottiert wurden, schrieb Kadivar einen offenen Brief an Khatami und forderte diesen auf lieber zurückzutreten, als diese unfairen Wahlen abzuhalten (Arjomand, 2012, 108). Auch er wurde von Khatami enttäuscht und die entzweite Reformbewegung schien besiegelt. 2008 verließ er den Iran und lehrt seit 2009 an der Duke University in North Carolina an der Fakultät für religiöse Studien (Universität zu Köln, 2019). Die Reformierung des islamischen Denkens, die Rekonstruktion des schiitischen Denkens und der Dialog zwischen Tradition und Moderne sind seine Hauptanliegen. Er ist bis heute einer der stärksten Kritiker des Regimes der Islamischen Republik Iran und der Theokratie, der religiösen Autokratie und der Vorstellung von der Herrschaft des Rechtsgelehrten und ein Verteidiger des Gnaden-Islam und der ethischen Gesellschaft. Kadivar strebt die Schaffung von Gerechtigkeit, Demokratie, Menschenrechten und objektivem Säkularismus in Iran an (kadivar.com, 2011, k.A.). Seine Theorien über die zwei Auslegungen des Islam und seine Ausarbeitung der islamischen Rechtsprechung, welche das Prinzip des *velāyat-e faqīh* und die theokratische Regierung widerlegte, brachten eine große Zuhörer*innenschaar mit sich (Sadri, M., 2001, 264f.). Er teilt den Islam in vier Abschnitte auf, von denen sich die ersten drei auf den Glauben an Gott und

¹⁶ Diese Einschränkungen sollten ihn zunächst daran hindern, auf bestimmten Konferenzen zu sprechen und wurden dann auf den akademischen Bereich ausgedehnt. Im September 1995 verhinderte der Sonderbeauftragte des Leiters in Qom, dass Kadivar an der Madrasa Feiziyyeh unterrichtete. Diese Bedrohungen nahmen so stark zu, dass 1996 jeder, der an den Kursen von Kadivar im Seminar teilnahm, als unerwünscht bezeichnet wurde. Kadivar war es seit 1998 verboten, an der Universität von Imam Sadegh in Teheran zu unterrichten. Schließlich musste er 1997 aus politischem und kulturellem Druck aus Qom abwandern. 1998 versuchte Kadivar, sich für einen Sitz in der dritten Wahl der Versammlung der Führungsexperten von Teheran zu bewerben, aber ohne jede Rechtfertigung erklärte ihn der Wächterrat als unqualifiziert (kadivar.com, 2011, k.A.).

den Propheten, die Ethik und Moral und das Gebet beziehen. Der vierte Teil behandelt die islamische Glaubenslehre *fiqh* und deren Praxis *sunna*, das Zusammenleben der Menschen und alltägliche Regeln und Vorschriften bezieht. Diese Regeln seien nicht in einem starren Zustand, sondern flexibel und müssten mit der Zeit gehen, um ihre Anwendbarkeit auf die hiesige Gesellschaft sichern zu können (Sadri, M., 2001, 265). Er unterscheidet sich von Soroush und Shabestari laut Mahmoud Sadri (2001) dadurch, dass er sein Denken ausschließlich auf der Grundlage islamischer Quellen entwickelte und sogar nur wenig auf persische Quellen vertraute (S. 262). Im Ausland sind Kadivars Abhandlungen meist nicht die Bekanntesten der Erzeugnisse der intellektuellen Reformer*innen, im Iran jedoch hatten seine Schriften immense Relevanz für die Bevölkerung (Sadri. M., 2001, 262). In seinen Schriften kritisierte Kadivar Ayatollah Khomeinis Ansichten über das *velāyat-e faqīh*, stellte die Gültigkeit bestimmter wichtiger Politiken in Frage und stimmte gegen die Revision der Verfassung der im Jahr 1989, welche die Herrschaft des Rechtsgelehrten auch nach Khomeinis Tod sicherte.

Mohammad Mojtabeh Shabestari شبستری مجتهد محمد

Als einer der wichtigsten theoretischen Wegbereiter des religiösen Reformismus gilt Mohammad Mojtabeh Shabestari. Er wurde in einer klerikalen Familie in Tabris geboren und studierte in den 1950er und 60er Jahren in Qom. Hier war er sowohl Ayatollah Khomeinis Schüler als auch des Philosophen und Klerikers Tabatabai und beendete sein Studium nach 17 Jahren mit der Befähigung zum *ijtihād* und einem Doktor der Philosophie (Arjomand, 2012, 76). In der Zeit vor der Islamischen Revolution von 1970 bis 1978 war er Direktor des Islamischen Zentrums Hamburg an der Imam Ali Moschee, wobei er dem iranischen Politiker, späteren Revolutionär, obersten Vorsitzenden des Revolutionsrats und obersten Richter Mohammad Beheshti ablöste. Nach Shabestari wurde der spätere Präsident Mohammad Khatami der Direktor des Zentrums. In seiner Zeit in Deutschland förderte er besonders den christlich-muslimischen Dialog und setzte sich für eine Öffnung der Moschee für alle Muslime ein. Außerdem lernte er in dieser Zeit die deutsche Sprache und befasste sich mit den theologischen Werken von Paul Tillich, Karl Rahner und Karl Barth sowie der Philosophie Kants, Diltheys und Gadammers (vgl. Müller, k.A.). Mit seiner Rückkehr nach Iran wurde er 1980 in das erste Parlament der neuen Republik gewählt (Arjomand, 2012, 76). Schnell kehrte er jedoch der Politik den Rücken zu und arbeitete als Publizist, unterrichtete und verfasste Schriften (Sadri, 2002, k.A.). Von 1985 bis 2006 lehrte er als Professor für Islamische Philosophie, vergleichende Religionswissenschaften und Theologie an der

Universität von Teheran (vgl. Müller, k.A.). Außerdem organisierte er internationale Konferenzen mit dem muslimisch-christlichen Dialog im Fokus. Er lieferte hauptsächlich ideologische und theoretische Grundlagen für Reformdenker*innen, nahm selten Bezug auf Tagespolitik oder forderte keine konkrete Reform der Verfassung oder der politischen Strukturen. Im Gegensatz zu den anderen beschriebenen Akteuren hielt er sich mit seiner Staatskritik eher zurück und beanstandete nur selten Vertreter*innen des Regimes, legte wenig politischen Aktionismus an den Tag und hielt sich auch aus der *velāyat-e faqīh* Diskussion heraus (Seidel, 2006, 77). Nichtsdestotrotz waren seine Theorien wegweisend für die gesamte Bewegung. Mit seinem 1996 erschienenem Werk „Hermeneutik, das Buch und die Tradition“ (*hirminutīk, kitāb va sunnat*) setzte Shabestari für die Reformdiskussion neue Impulse. Er forderte eine kritische Theorie für das Überdenken des Islam in der heutigen Welt durch die Beherrschung der modernen Hermeneutik. Shabestaris hermeneutische Gerichtbarkeit wird in Kapitel 4.1. genauer beschrieben, da diese einen elementaren Teil des Diskurses der Reformdenker*innen ausmachte. Er opponierte der Ansicht, dass Tradition einen religiös-doktrinären Zweck hätte und setzte einen neuen Rahmen für die Ausübung von Religion und Glauben in einer Welt, welche von Rationalität und Naturwissenschaften geprägt ist (vgl. Arjomand, 2012, 80). Er argumentierte, dass die Unterscheidung im Bereich der Religion zwischen dem Ewigen (Werte) und dem Veränderlichen (Instanzen und Anwendungen) ein derartiges Wissen verlangt, das nicht einmal im islamischen Recht enthalten sein kann und beklagt das Fehlen eines solchen Wissensbestandes in der islamischen Gesellschaft. Eunterstreicht die Begrenztheit des religiösen Wissens im Allgemeinen und der religiösen Jurisprudenz im Besonderen (vgl. Sadri, 2002). Zu seinen weiteren Werken zählt „Eine Kritik an der offiziellen Lesart der Religion“ (*Naqdī bar qirā'at-i rasmī az dīn*) aus dem Jahr 2000, in der Shabestari seine Kritik am religiösen Absolutismus als hermeneutisch naiv und realistisch nicht umsetzbar fortführt. Außerdem startet er eine umfassende Verteidigung moderner Konzepte des Individualismus, der Demokratie und der Menschenrechte, obwohl diese in islamischen Quellen nicht als solche artikuliert wurden (vgl. Sadri, 2002, k.A.). Shabestari war Mitgründer der Zeitschrift *kīyān* und ist Mitherausgeber der „Great Encyclopedia of Islam“.

Shahla Sherkat شرکت شهلا

Geboren am 30. März 1956 wuchs sie in Isfahan auf. Sie sozialisierte sich in der Islamischen Republik und studierte Psychologie an der Universität Teheran. Bei ihr fanden die anti-imperialistischen und anti-Schah Ziele der Revolution Anklang, weshalb ihr im Jahr 1991 die

Verantwortung für eine staatliche Zeitschrift übertragen wurde (Amirpur, 2009, k.A.). Die Zeitschrift *zanān* (Frauen) war ein Ableger der Reformzeitschrift *kīyān* und befand sich im selben Verlagshaus. Schnell wurde klar, dass *zanān* nicht wie gedacht nur eine Werbepattform für Schönheitsprodukte und Möbel wurde, sondern aktuelle, kritische Probleme der Gesellschaft abbildete. So befasste sich eine Ausgabe beispielsweise mit der Problematik der steigenden HIV-Erkrankungen in Iran, dem iranischen Scheidungsrecht, Prostitution, häuslicher Gewalt und mütterlichem Sorgerecht (IWMF, k.A.). Anfang und Mitte der 90er wurde die *zanān*-Redaktion immer wieder von Fundamentalisten angegriffen (IWMF, k.A.). *Zanān* wurde schnell zur Stimme der Reformierenden, welche die Rechte, die ihnen anfangs noch von Ayatollah Khomeini versprochenen wurden, einforderten. MirHosseini (2011) beschreibt den neuen Feminismus der Reformperiode wie folgt: „By the early 1990s, the conflict between these bitterly opposed *isms* (*Islamism & feminism*) found a kind of resolution in the emergence of a new gender discourse that came to be called ‘Islamic feminism’” (S. 70). Sie sagt viele Frauen hätten sich in den 90ern enttäuscht von der Revolution den religiösen Neudenkern zugewandt, welche später zum Kern der Reformbewegung wurden. Sherkat steht symbolisch für die tschadortragenden Feministinnen des Landes, welche keine Probleme damit haben „islamische Feministinnen“ genannt zu werden. Auch wenn manche von ihnen die Vorbedingung von Geschlechtergleichberechtigung nicht akzeptierten (Mir-Hosseini, 2011, 70). Diese islamischen Feministinnen, insbesondere Shahla Sherkat, bezogen sich auf Soroushs wissenschaftliche Haupttheorie der Wandelbarkeit der religiösen Erkenntnis (*qabz va bast-e te'urīk-e sharīat*). Sie postulierte die zeitliche Abhängigkeit des islamischen Geltungsbereiches und dessen Interpretation, was bedeutet, dass die islamische Rechtslehre im Sinne des modernen Zeitalters und dem aktuellen Stand der Wissenschaften ausgelegt werden soll (Amirpur, 2003, 219). Dies öffnete in Bezug auf die Gleichberechtigungsbestrebungen Türen für einen ganz neuen Diskurs über die Rechte und Pflichten der iranischen Frau. Die feministische Muslimin forderte einen Bruch mit dem patriarchalen Gewohnheitsrecht der ausschließlich männlichen Koranexegese (Amirpur, 2003, 219). Denn wie könnten feministische Inhalte einer männlichen Koraninterpretation entstehen, wenn diese seit über 1000 Jahren ausschließlich von Männern betrieben und immer wieder reinstalled würde? Deshalb veröffentlichte sie in *zanān* weibliche Koraninterpretationen, um den patriarchalen Strukturen entgegenzuwirken, gestützt durch Soroushs theoretische Abwandlungen. Dieser ermöglichte eine neue Herangehensweise an einen islamischen Feminismus und bewirkte eine neue Denkweise der Geschlechterbeziehung

(Mir-Hosseini, 2011, 73). Amirpur (2003) beschreibt Soroushs Einfluss auf die Bewegung der feministischen Reformerrinnen wie folgt:

„Obwohl sich Soroush nur in zwei Vorlesungsreihen und nie schriftlich zur Besserstellung der Frauen geäußert hat, ist sein Einfluss auf die Zeitschrift zanān deutlich spürbar: sie unterscheidet in ihren Interpretationen zwischen Beständigem und Wandelbarem, um den Koran frauenfreundlich auszulegen“ (S. 219f.).

Shala Sherkat musste sich immer wieder vor Gericht verteidigen, wenn es hieß, ihre Zeitschrift würde Inhalte publizieren, welche nicht den Grundsätzen der Islamischen Republik entsprächen. Im Jahr 2001 wurde sie zu vier Monaten Gefängnis aufgrund ihrer Teilnahme an der Berliner Irankonferenz mit dem Titel „Iran nach den Wahlen“ selbigen Jahres verurteilt. Sie legte Berufung ein und musste die Gefängnisstrafe nicht verbüßen, wurde aber zur Zahlung einer Geldstrafe in Höhe von zwei Monatsgehältern gezwungen (IWWMF, k.A.). Auch wenn *zanān* immer wieder unter staatlichen Repressalien litt, wurde die Zeitschrift erst im Jahr 2008 unter Ahmadinejad verboten. Bis dahin publizierte Sherkat weiter islamisch-feministische Inhalte. Natürlich war sie nicht die einzige islamische Feministin, doch wohl diejenige mit der größten Plattform, um die Ideen zu distribuieren. Ihre Arbeit hatte einen großen Effekt auf die iranische Frauenbewegung und eröffnete ganz neue Möglichkeiten und Perspektiven. Die Frauenbewegung spielte eine wichtige Rolle in der Intellektuellen Revolution, doch muss diese an einer anderen Stelle genauer erörtert und *zanāns* Einfluss auf die Bewegung expliziter analysiert werden, als an dieser Stelle möglich ist.

3.2. Staatliche Reformerrinnen (*eslāh-talabān-e hokumati*)

Neben den religiösen Reformerrinnen, welche auf Grundlage der islamischen Glaubenslehre argumentierten, zählten die staatlichen Reformerrinnen ebenfalls zu den *eslāh-talabān*. Diese setzten sich laut Akbari (2007) aus mehreren Fraktionen zusammen:

„Zu den zentralen Fraktionen zählen die „Partizipationsfront des islamischen Iran“ (jebhe-ye moshārekate-irān-e eslāmī, JMIE), die „Organisation der Glaubenskämpfer der Islamischen Revolution“ (sāzemān-e mojlahedīn-e enqelāb-e eslāmī, SMEE) und die „Gesellschaft der kämpfenden Geistlichkeit“ (majma'e ruhānīyun-e mobārez, MRM) (S. 7).

Sie fungierten als Vermittler*innen zwischen den Intellektuellen und der Bevölkerung, reinterpretierten die Gesellschaftstheorien und versuchten diese aktiv anzuwenden. Sie vollführten eine Gradwanderung zwischen intellektueller Produktion und politischer Agitation (Sadri, 2001, 272). Sie werden als staatliche Reformerrinnen bezeichnet, da sie alle auch

„integraler Bestandteil des politischen Systems sind. Sie stellen die Islamische Republik nicht grundsätzlich in Frage“ (Akbari, 2009, k.a.). In den nächsten Abschnitten werden die wichtigsten Persönlichkeiten dieser Schicht beschrieben.

Seyyed Mohammad Khatami خاتمی محمد

Der fünfte Präsident der Islamischen Republik Iran wurde am 14. Oktober 1943 in Ardakan geboren. Er studierte westliche Philosophie in Isfahan und machte seinen Master in islamischer Theologie in Qom. Nach seinem Studium ging er von 1978 bis 1980 nach Deutschland, wo er Vorsitzender des islamischen Zentrums in Hamburg war. Die folgenden zwei Jahre hatte er den Ministerposten für Kultur und islamische Führung in Iran inne. Dies war das zentrale Organ, welches die Presse kontrollierte. Obwohl sich Khatami vehement gegen Zensur aussprach, waren Publikationen, welche explizit oder implizit Kritik am islamischen System übten, verboten. In dieser Zeit erarbeitete er sich einen toleranten Ruf, da er Publikationserzeugnisse vorantrieb, welche verschiedene von der Regimepropaganda abweichende Texte bzw. „alternative Gedanken“ (*andīsheh-e dīgar*) publizierten. Als 1992 bei den Parlamentswahlen die konservativen Kandidaten einen Großteil der Stimmen für sich verzeichnen konnten, trat Khatami von seinem Amt zurück und wurde Direktor der Nationalbibliothek in Teheran (Hooglund, 1999, 59). 1997 trat er offiziell gegen Ali Akbar Nateq Nouri in den Präsidentschaftswahlen an und konnte einen überraschenden Wahlsieg mit fast 70 Prozent der Stimmen einfahren. In seinem Wahlkampf betonte er Bürgerrechte für jedes Mitglied der Bevölkerung. Seine Wählerschaft setzte sich hauptsächlich zusammen aus Jungen, Frauen und Männern der Revolutionsgeneration (35 bis 55 Jahre). Er versuchte eine iranische Zivilgesellschaft voranzutreiben, die seiner Definition nach eine rechenschaftspflichtige Regierung hat, viele verschiedene zivilgesellschaftliche Organisationen mit breiter politischen Autonomie besitzt und sich mit Respekt und Toleranz gegenüber der Bevölkerung und untereinander behandelt (vgl. Hooglund, 1999, 60). Khatami suchte den Kontakt mit den USA und stellte seine Außenpolitik ins Zeichen des Dialogs der Zivilisationen (Hooglund, 1999, 63). Dies führte zu Unmut sowohl im linksradikalen Lager als auch bei den Konservativen. Kurz nach der Wahl Khatamis schlossen sich seine Gegner zusammen und betrieben von nun an eine Blockadepolitik, was laut Gasiorowski (2001) zu einem extrem angespannten Klima der Konfrontation führte (S. 9). Deren Reaktion auf diese Politik waren tätliche Angriffe auf Anführer der Reformbewegung und Zeitungsbüros. Dabei boten die Sicherheitskräfte so gut wie keinen oder wenn nur auf der anderen Seite des politischen Spektrums Schutz. Auch aufgrund der Angriffe der Konservativen versuchten die

Reformer*innen ihre Macht zu institutionalisieren: im Mai 1998 erlaubte das Innenministerium die Gründung von Parteien. Schnell folgte die Gründung von der Partei der Diener des Wiederaufbaus (*kārgozārān*), der Partizipationsfront des islamischen Iran (*jebheye moschārekat Īrān-e eslāmī*) und ein paar weiterer Reformparteien. Daraufhin kündigte Khatami an, er würde Gemeinderatswahlen einführen, was ein weiter Schritt der Demokratisierungsmaßnahmen war (Gasiorowski, 2001, 12). Nachdem die Reformer*innen einen weiteren Wahlerfolg bei den Parlamentswahlen 2000 verbuchen konnten, setzten die Konservativen viel Energie daran, die meisten Bemühungen Khatamis und seiner Regierung zu topedieren, womit sie größtenteils erfolgreich waren (S. 9).

Als 1999 13 iranische Juden und ein paar Muslime wegen Spionage angeklagt und von den Sicherheitskräften verhaftet wurden, sollte dies Khatamis Image im Ausland und innerhalb der Bevölkerung schädigen (Gasiorowski, 2001, 13).

Im Juni des selben Jahres wurde ein Gesetzesentwurf zur Einschränkung der Pressefreiheit vom konservativ-dominierten Parlament beschlossen. Es folgte die Schließung der Zeitschrift *salām* und die Studierendenproteste von 1999, bei denen Studierende von der Polizei und so genannten *pressure groups*¹⁷ im Schlafsaal angegriffen wurden (Gasiorowski, 2001, 13). Dabei wurde ein Studierender getötet und etliche verletzt¹⁸. Es folgten landesweite Proteste für Meinungs- und Pressefreiheit und Demokratie, wobei es zu gewaltvollen Auseinandersetzungen zwischen der Polizei und *pressure groups* auf der einen und den Demonstrierenden auf der anderen Seite kam. Als Folge sprach die Regierung ein Demonstrationsverbot aus. Die aufgebrachten Demonstrierenden ließen sich nicht davon abhalten und wurden blutig und gewaltsam niedergeschlagen. Um die 1400 Protestierenden wurden verhaftet.

Die Revolutionsgardenkommandeure drohten Khatami mit einem Coup, weshalb er gezwungen war die Protestierenden zu denunzieren und zur Ordnung aufzurufen. Diejenigen, die auf die Straße gingen, um für ihre Rechte zu kämpfen, fühlten sich nun von ihrem Präsidenten verraten. Verschlimmert wurde dieses Gefühl, als Khatami, welcher versuchte die Spannung zu reduzieren, seine Loyalität zu Khamenei bekräftigte. Zwar schwor er auch die *pressure groups* niederzuschlagen und die meisten der Inhaftierten wurden in den folgenden

¹⁷ Rubin (2001) definiert *pressure groups* wie folgt: „Iranian pressure groups cannot be considered a part of the "opposition" camp because, in reality, they act on behalf of various hardline factions within the government. Rather than attempt to overthrow the regime, pressure groups instead use violence, intimidation, and assassination as tools to affect government policy when they may not have the numerical strength or the power to do so through legal or legislative means” (S.123).

¹⁸ Andere sprechen von vier Toten: Steinbach U. (2000) Iran 1999. In: Koszinowski T., Mattes H. (eds) *Nahost Jahrbuch 1999*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Wochen freigelassen, jedoch blieb das Gefühl der Illoyalität Khatamis gegenüber den Demonstrierenden (Gasiorowski, 2001, 13). Er und andere Reformen*innen riefen öffentlich zur Mäßigung auf, um die Gewaltexzesse nicht weiter eskalieren zu lassen und um den Konservativen keinen Anreiz zu Verhaftungen und Repressalien zu liefern (Gasiorowski, 2001, 15). Obwohl im Jahr 2001 Khatami ein weiteres Mal zum Präsidenten gewählt wurde, waren viele enttäuschte und frustrierte Reformen*innen nicht zur Wahl gegangen. Die Strategie der Reformen*innen hinter Khatami war nicht aufgegangen und führte innerhalb der Bewegung zum Bruch: auf der einen Seite diejenigen, die innerhalb des Systems eine Änderung erzielen wollten, und diejenigen, die auf Konfrontationskurs gehen wollten (Gasiorowski, 2001, 17). Zwar versuchte er im September 2002 eine Änderung der Strukturen herbeizuführen, indem er zwei Gesetzesentwürfe dem Parlament vorlegte. Der erste befasste sich mit der Macht und den Zuständigkeiten des Präsidenten in Artikel 113 der Verfassung. Dem Präsidenten der IRI stehe demnach die Führung der Legislative zu und es sei seine Aufgabe die Einhaltung der Verfassung zu wahren. Khatami hatte nach eigenen Aussagen nicht die Rechtsmittel, um die zweite Aufgabe zu erfüllen. Der neue Entwurf sollte eine Missachtung der Verfassung verhindern und in deren Fall das Recht diese Entscheidungen aufzuheben sichern (Nirumand, 2002, 3). Khatami zielte damit auf das Pressegesetz ab, doch wurde der Vorschlag vom Wächterrat kassiert, da dieser in konservativen Händen war und diese eine Machteinschränkung nicht sehen wollten. Nirumand (2002) ist der Ansicht, dass die einzige Folge eine Volksabstimmung gewesen wäre. Dies wäre seiner Meinung nach „einer direkten Kampfansage an die Konservativen gleich(gekommen), was Chatami bisher unter allen Umständen vermeiden wollte“ (S.3). Es kam nicht zur Durchsetzung des Gesetzes und auch nicht zu einer Volksabstimmung. Durch seinen Beitrag zur Legalisierung von Nichtregierungsorganisationen und durch die erstmalige Durchführung von Kommunalwahlen fand die Reformpolitik Khatamis Anklang bei der Bevölkerung und steuerte einen Teil zur Demokratisierung des Landes bei (Akbari, 2007, 10). Durch seine Präsidentschaft und das Aufblühen einer Vielzahl an Zeitungen und Zeitschriften wurde die Möglichkeit für eine öffentliche Debatte über Zivilgesellschaft geführt, welche die Medien dominierte (Hooglund, 1999, 63). Dieser Diskurs ebnete den Weg für pro-demokratische islamische Kräfte. Im Gegensatz zu Bazargans Demokratisierungsdiskurs, der die Anziehung auf die *intelligentsia* verloren hatte, schaffte Khatami die Plattform für einen neuen Diskurs der islamischen Demokratisierungsbestrebungen, welcher besonders bei der jüngeren Generation der religiösen und säkularen *intelligentsia* viel Anklang fand (Ashraf, 2007, k.A.). Dieser Diskurs wurde besonders durch Soroush vorangetrieben. Als Politiker wurde viel Hoffnung in

Khatami gesetzt und er wurde in seiner Amtszeit zur Gallionsfigur der Reformbewegung stilisiert, was ihm allein dahingehend Relevanz für die Reformbewegung sicherte (Kamrava, 2008, 151). Auch seine Rhetorik, seine Persönlichkeit und die Art und Weise, wie er seinen Wahlkampf führte, waren entscheidend für Khatamis Wahlerfolg (Kamrava, 2008, 27). Doch seiner symbolischen Bedeutung für die Reformbewegung folgten keine Ergebnisse. Ihm wurde vorgeworfen er habe zwar versucht im Hintergrund Khamenei und andere Konservative von den Reformbestrebungen zu überzeugen, dabei aber keine großen Initiativen vorangebracht und schließlich selbst seine Machtlosigkeit zugestanden (Sadri, 2001, 275). Doch bei fast allen Bemühungen stellte der Wächterrat das entscheidende Problem dar. So kassierte dieser den Gesetzesentwurf von 2002 (Akbari, 2007, 10) oder blockte bei den Parlamentschaftswahlen 2004 die Kandidatur von über 80 Reform*innen. Khatamis Strategie auf diese Unterdrückung mit aktiver Ruhe zu reagieren und provozierende Aktionen zu vermeiden ging nicht auf (Gasiorowski, 2001, 16). Die Passivität des Präsidenten und seine Unfähigkeit seine Anhänger*innen besser zu mobilisieren und nicht nur in gewaltsame Proteste hineinzusteuern, wurden ihm zum Verhängnis (Gasiorowski, 2001, 17). Als er in einer Rede implizit zugestand, dass sein Amt durch die bestehende Verfassung ausgehöhlt wurde und sich gezwungen sah Versuche einer Revision der Verfassung als Verrat abzustreiten, erschütterte er viele aus dem linken Lager, welche sich daraufhin von ihm abwandten (Sadri, 2001, 275). Diejenigen, die von seiner Anhängerschaft noch übriggeblieben waren, wurden 2004 ein letztes Mal bitter enttäuscht, als er entgegen des Boykotts der Wahlen seitens der Reform*innen trotzdem dazu aufrief an diesen teilzunehmen. Diese Aktion bestätigte viele Reform*innen in dem Denken Khatami sei nicht in der Lage die Forderungen energisch durchzusetzen und dafür zu kämpfen. Die Kontrolle des Revolutionsführers über die Sicherheitskräfte, die Justiz und den Wächterrat blieb bestehen, was es de facto unmöglich machte, reformistische Bestrebungen innerhalb des bestehenden politischen Systems durchzubringen.

Schlussendlich war Khatami als Symbolfigur und als bekanntes Gesicht im Ausland der Reformbewegung bedeutend. Durch ihn wurde die Möglichkeit des Diskurses geschaffen, doch im Endeffekt war er nicht bereit gewesen mit aller Kraft gegen die ungerechten Strukturen und das Machtungleichgewicht im Staat zu kämpfen. Er wollte eine Änderung innerhalb des Systems herbeiführen, betrieb eine Politik der Diplomatie und des passiven Widerstands, nicht wie viele seiner Anhänger*innen es zu seinem Amtsantritt geglaubt und später gefordert hatten, gemeinsam mit allen mobilisierten Kräften gegen das ungerechte Regime zu kämpfen. Wahrscheinlich hatte er zu Beginn seines Amtsantritts keine derartigen

Folgen und nicht so extreme Forderungen seiner Anhänger*innen erwartet. Er symbolisiert die Politik der Reformbewegung (Kamrava, 2008, 155) und schaffte die Plattform für den zivilgesellschaftlichen Diskurs, welche andere Reformdenker*innen gerne ausfüllten.

Sa' id Hajjarian حجار يان سعيد

Wurde 1954 in einem verarmten Vorort von Teheran geboren (Naziabad), wo er bereits früh in Kontakt mit den revolutionären Ideen der islamischen Befreiung, der Theorie von Shariati und später den Ideen der Islamischen Revolution trat (Sadri, 2001, 279). Er studierte Ingenieurwissenschaften an der Universität Teheran und stieg später in die Spionageabwehr der Revolutionäre auf (Sadri, 2001, 278). Während Rafsanjanis Amtszeit war er Leiter des politischen Büros innerhalb des neu gegründeten Zentrums für strategische Forschung. In dieser Zeit wurde er ein aktiver Teil des intellektuellen Reformerkreises und publizierte in *kīyān* und *a'īn* Artikel über politische Theorien und Entwicklungen (Sadeghi-Boroujerdi, 2014, 988). Ebenso schrieb er eine Vielzahl an Leitartikeln in der Teheraner Tageszeitung *'asr-e mā*. Diese wurden später gebündelt als Buch herausgebracht, in dem Hajjarian seine demokratische und liberale Interpretation der Islamischen Republik darlegte und die bestehenden autokratischen und oligarchischen Tendenzen der islamischen Institutionen hinterfragte (Sadri, 2001, 278). Er war von Anfang an Teil der zweiten *khordād* Bewegung und mit Khatamis Wahlsieg 1997 hielt er direkten Einzug in dessen Beraterstamm. Oftmals wurde er als strategischer Kopf hinter dem Präsidenten gehandhabt. Ihm wurde insbesondere der Sieg der Linken bei den Wahlen von 1999 und den sechsten Parlamentswahlen ein Jahr später zugeschrieben. In einem Interview im Mai 1999, nachdem er mit der zweithöchsten Stimmzahl in den Stadtrat von Teheran gewählt worden war, kritisierte er offen sowohl Rafsanjani als auch den ehemaligen Bürgermeister von Teheran, Gholam-Hossein Karbaschi, scharf für ihre „elitären Tendenzen“ und fügte hinzu, dass sie „sich nicht besonders um die Öffentlichkeit und die Massen kümmern“ (Ehsani, 1999, 42). In einem anderen viel beachteten Interview, das 2005 veröffentlicht wurde, als die Apathie gegenüber der Regierung Khatamis auf dem Höhepunkt war, würde Hajjarian so weit gehen zu behaupten, dass Rafsanjani „nicht im Geringsten an Politik und Demokratie glaubte“ (Hajjarian & Salimi, 2005, 66 zit. nach Sadeghi-Boroujerdi, 2014: 989) - eine weit verbreitete Ansicht unter den jüngeren islamischen Linken vor 2005 (vgl. Sadeghi-Boroujerdi, 2014: 989). Zusammen mit Akbar Ganji und Emmadin Baqi publizierte er Artikel, die die Hintergründe der Kettenmorde aufarbeiteten und führende Staatsdiener anklagten, in diese involviert gewesen zu sein. Er

kämpfte für eine demokratische iranische Republik und bezeichnete diejenigen, die mit Berufung auf die Autorität Gottes dem widersprachen, als „kharejistische Anarchisten“ (Hajjarian, 1999, 659ff. zit. nach Sadri, 2001, 278) und verband damit traditionelle und moderne Bilder von gewalttätigem Extremismus. In einem anderen Leitartikel widerlegte er die These der konservativen Rechten die Göttliche stehe im Gegensatz zu einer demokratischen Grundordnung, indem er eine Kategorisierung von Theokratien liefert: Theoautokratie, Theoaristokratie und Theodemokratie. Seiner Meinung nach müssten die Menschen sich nicht zwischen Gott und Demokratie entscheiden, sondern zwischen den verschiedenen Arten der Theokratie. So könne der Expertenrat, der den Revolutionsführer wählt, autokratisch, aristokratisch oder demokratisch sein und dabei die islamischen Grundsätze der Verfassung wahren (Hajjarian, 1999, 659ff. zit. nach Sadri, 2001, 278). Durch sein politisches Engagement und seine demokratietheoretischen Abhandlungen stellte für die Rechten ein Feindbild dar, was es zu bekämpfen galt. Dies gipfelte in einem Attentat auf seine Person im März 2000. Aus nächster Nähe wurde ihm auf offener Straße ins Gesicht geschossen. Hajjarian überlebte den Angriff und ist seitdem gelähmt (Sadeghi-Boroujerdi, 2014, 990). Statt der sich selbst widersprechenden Formulierung, die Macht des Revolutionsführers sei „absolut innerhalb der Grenzen des Gesetzes“, behauptet Hajjarian, dass die absolute Macht des Führers im Wesentlichen eine „gesetzmäßige“ Macht ist, die sowohl aus göttlichen als auch aus demokratischen Quellen stammt (Hajjarian, 1999, 677ff. zit. nach Sadri, 2001, 279). Außerdem versuchte er an anderer Stelle die Verbindlichkeit des Wortes „absolut“ abzuschwächen, um die gewählten Ämter der Islamischen Republik zu bestärken (Sadri, 2001, 279). Seine Schriften und Theorien beschäftigen sich mit den Kernthemen: Souveränität, Legitimität, politische Entwicklung und Partizipation (Sadeghi-Boroujerdi, 2014, 988).

„Another argument made by Hajjarian was that Islamic government's entwinement with the everyday preoccupations of running the affairs of a modern state and overseeing a civilian bureaucracy in keeping with the imperatives of means–end or goal-oriented rationality (‘aqlā- niyat-e hadaf-vasileh) progressively eroded the ideological dogmas once held to be unassailable and sacrosanct, as the mundane exigencies of state administration take priority” (Sadeghi-Boroujerdi, 2014, 993).

Hajjarian leistete einen großen Beitrag zu einem grundlegenden Überdenken der politischen Theologie des Iran und der damit verbundenen politisch-religiösen Basis des Regimeerbes und war gleichzeitig womöglich der wichtigste Stratege der Reformbewegung (Sadeghi-Boroujerdi, 2014, 990).

Ein weiterer wichtiger Aktivist der Reformbewegung ist Akbar Ganji. Dieser wurde am 31. Januar 1960 in Qazvin geboren. Auch er war anfangs angesteckt vom Feuer der vielversprechenden Revolution, wurde während des Ersten Golfkriegs Mitglied der Revolutionsgarde und war anschließend im Ministerium für Kultur und Islamische Führung tätig (Hashemi & Postel, 2008). Doch auch er wurde von der Realität der neuen Republik enttäuscht und wandte sich desillusioniert Mitte der 90er dem investigativen Journalismus zu und veröffentlichte diverse Artikel in Reformblättern, welche die Ausschreitungen der Rafsanjani Regierung anprangerten. 1996 arbeitete Ganji ebenfalls in der Redaktion der Reformzeitschrift *kīyān*. Mit der Wahl von Khatami 1997 erhielt er die Lizenz für seine Wochenzeitschrift *rāh-e nou* (neuer Weg). Nachdem beide Zeitschriften verboten wurden, schrieb Ganji für *sobh-e emruz* (heutiger Morgen) (Amirpur, 2010, k.A.). In seinen Schriften bezeichnete er die Konservativen als totalitäre Islamfaschisten mit der europäischen Faschismusdefinition der Zwischenkriegszeit als „die Revolte gegen die Moderne und den Modernismus“ (Ganji, 2000, 186; 199 zit. nach Arjomand, 2012, 83) und als „Opposition gegen die Moderne unter dem Banner vormoderner Werte“ (Ganji, 2000, 238; 253 zit. nach Arjomand, 2012, 83). Laut Sadri (2001) waren diese Anklagen nicht neu, es sei nur das erste Mal gewesen, dass sie von jemanden, der innerhalb der Grenzen des Iran lebte, diese offen ausgesprochen wurden (S. 276). Seine investigative Arbeit befasste sich mit dem „schmutzigen Krieg“, den der rechte Flügel des Regimes gegen die Dissidenten geführt habe, gefolgt von Leitartikeln im Jahr 1999 über die Kettenmorde an den Schriftsteller*innen (Sadri, 2001, 276; CatoInstitut, k.A.). Ganjis Artikel „Die rote Eminenz“ lieferte eine Reihe von geheim gehaltenen Enthüllungen über die Kettenmorde und die Verwicklung von führenden Mitgliedern des Klerus sowie hohe Beamte des Geheimdienstes und anderer Sicherheitsbehörden in die Morde¹⁹ (Sadri, 2001, 276). Obwohl viele gemäßigte Reformier*innen der Ansicht waren, weitere Enthüllungen würden das System destabilisieren und das Ziel der Reform damit riskieren, ließ sich Ganji nicht abbringen. Er eröffnete darüber hinaus eine neue Front gegen Rafsanjani, sowohl wegen seiner Schuld am „schmutzigen Krieg“ als auch wegen der Verstrickung seiner Söhne in den iranischen Vetternkapitalismus. Als Folge verlor Rafsanjani die Wahlen im Jahr 2000 haushoch und wandte sich von der

¹⁹ Dabei deckte er die Verbindung von den führenden rechten Geistlichen Fallahian, Mohseni-Egeay, Mesbah-Yazdi zu den „Agenten“ der Ermordung und des Verschwindens von über 80 Dissidenten auf, die die *fatwās* herausgegeben hatten, die die Attentate legitimierten.

Reformbewegung ab (vgl. Sadri, 2001, 276). Ganjis Serie an Artikeln wurde als ein Buch mit dem Titel „Das Verließ der Geister“ (*tārīk khāneye ashbah*) herausgebracht und in schnell zum Bestseller. Ihm wird nachgesagt, einen großen Teil der erfolgreichen Parlamentswahlen von 2000 mit dem Buch und der Agitation gegen den rechten Flügel geleistet zu haben. Gleichzeitig lieferte es immensen Zündstoff seitens der Konservativen gegen Ganji und setzt ihn damit einer großen Verletzlichkeit aus (CatoInstitut, k.A.). Diese zeigte sich kurze Zeit später durch seine Teilnahme an der Berlin-Konferenz, die als anti-islamisch und antirevolutionär bezeichnet wurde und seiner damit verbundenen Verhaftung wegen „Gefährdung der nationalen Sicherheit“, „Verbreitung von Propaganda gegen das islamische System“ sowie „Verunglimpfung von religiösen Erlassen und Persönlichkeiten“ (vgl. verdi.de, 2000, k.A.). Ganji wurde im Januar 2001 zu zehn Jahren Gefängnis verurteilt, gefolgt von fünf Jahren Verbannung (CatoInstitut, k.A.). Seine Freiheitsstrafe wurde auf sechs Jahre Haft im Evin Gefängnis für politische Gefangene verkürzt (Hashemi & Postel, 2008, k.A.). Im Gefängnis kam es zu Ganjis Bruch mit der Reformbewegung. Er hörte nicht auf zu schreiben und schmuggelte seine Schriften aus dem Gefängnis. 2002 schrieb er das „republikanische Manifest“, in dem er erklärte, dass das islamische Regime nicht reformiert werden würde. Es bedürfte einer Ablehnung der Verfassung, bevor Republikanismus und Demokratie verwirklicht werden konnten (Ganji, 2003, 183f. zit. nach Arjomand, 2012, 84). Im Jahr 2005 machte Ganji weltweit auf sich aufmerksam, als er in Evin mit einem über 80 Tage andauernden Hungerstreik gegen das iranische Regime des Terrors demonstrierte (Amirpur, 2010, k.A.). In dem „Brief an die freien Leute“, welcher aus dem Gefängnis geschmuggelt wurde, schrieb er:

„If need be, I will continue my hunger strike until death. Today, my gaunt face unmasks the Islamic Republic. I have become a symbol of justice in the face of tyranny, my emaciated body exposing the contradictions of a government where justice and tyranny have been reversed“ (CatoInstitut, k.A.)

Menschenrechtsaktivist*innen, Akademiker*innen, Schriftsteller*innen und Journalist*innen forderten in einer Petition an die UN-Menschenrechtskommission, das Europäische Parlament und die iranischen Behörden seine bedingungslose Freilassung. Im Jahr 2006 endete seine Freiheitsstrafe nach sechs Jahren und er verließ das Land, um in Europa und den USA über den Kampf um Freiheit und Demokratie in Iran zu diskutieren und zu berichten (Hashemi & Postel, 2008, k.A.).

Ganji hat mit seinen radikalen, säkularen Forderungen und Ideen einen immensen Beitrag zur intellektuellen Reformbewegung geleistet und später durch seinen Hungerstreik für internationale Aufmerksamkeit gesorgt. In seinen Schriften, die in dutzenden von Bestsellern

gesammelt und veröffentlicht wurden, hat Ganji die Kultur des kritischen Diskurses der Reformbewegung mitgestaltet, indem er zu dessen Rhetorik beigetragen hat. Ganji prägte Begriffe wie „Anhänger*innen eines anderen Lebensstils“ (*degar-bāsh*) als Begleiter des Wortes „Andersdenkender“ (*degar-andīsh*). Den „1984-Stil“ rechter Interrogation bezeichnete er als „Herstellung von Reuigen“ (*tavab-sāzī*). Die tatsächliche Praxis der Selbstbeschuldigung in erzwungenen Fernsehinterviews findet ihren Ausdruck in Ganjis „selbstaufgelegten Fernsehinterviews“ (*mosāhebeh-ye televīshonī-ye khod-zānī*) (vgl. Sadri, 2001, 277). Nach Ganjis Ansicht gäbe es in der iranischen Gesellschaft keinen öffentlichen Raum und anstelle eines Dialogs sei nur ein Monolog möglich. Die Befürworter*innen dieses Monologs tolerierten die Ideen „des anderen“ nicht und betrachteten ihre Lebensweise als unmoralisch, liberal, promiskuitiv und dekadent. Sie versuchten allen Bürger*innen eine einheitliche Denkweise aufzuzwingen (Paya & Ghaneirad, 2007, 327). Laut Ganji sei Konsens ein terroristisches Programm, das darauf abzielt, alle Unterschiede zu zerstören und sie durch Einheitlichkeit zu ersetzen. Seiner Argumentation nach, die die Ideen von Habermas aufgreift, haben die Menschen jedoch keine andere Wahl, als den modernen pluralistischen Gesellschaften mit Geduld und Rationalität zu begegnen, wenn sie in einer friedlichen Welt frei von Töten und Terror leben wollten. Man müsse „den anderen“ tolerieren. Auch der Staat habe keine andere Wahl, als seine ideologische Neutralität zu wahren. Insofern sei eine Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich der erste Schritt zu einem freien Leben. Der nächste Schritt sei die Bildung einer Regierung auf der Grundlage der öffentlichen Zustimmung und Unterstützung (Ganji, 2001, 6 zit. nach Paya & Ghaneirad, 2007, 327f.). Ganji steht stellvertretend für die furchtlose journalistische Gegenkultur, die die Kampagne der Reformbewegung gegen das konservative Establishment über den point of no return hinausgeführt hat.

Mehrangiz Kar کار مهرانگیز

Als Gegenbeispiel zu der islamischen Feministin Shahla Sherkat sei an dieser Stelle Mehrangiz Kar angemerkt: Sie wurde 1944 in Ahvaz geboren, arbeitet als Anwältin und ist Frauenrechtsaktivistin. Im Jahr 1967 schloss sie ihr Studium ab und ging zur Arbeit im Institut für soziale Sicherheit (*sāzman-e ta'mīn-e ejtemāī*). Vor der iranischen Revolution war Kar in der iranischen Presse aktiv und schrieb für Publikationen wie die Zeitschrift *ferdousī* über eine Vielzahl von sozialen Themen der damaligen Zeit. Fast ausnahmslos wurde sie neben ihren Artikeln ohne den *hijāb* mit kurzen Haaren abgebildet, was ihr nach der Revolution zum Verhängnis wurde (mehrangizkar.net, k.A.). Kurz nachdem sie ihre

Anwaltszulassung erhalten hatte, begann die Islamische Revolution. Die neue Regierung erkannte Frauen in der Arbeitswelt kaum an, geschweige denn als Richterin oder Anwältin. Zwar durften Frauen weiterhin als Rechtsanwältinnen arbeiten (wenn auch unter schwierigen Umständen), doch wurden sie mit einem Richterverbot belegt, von ihren Positionen entfernt und auf bürokratische Stellen versetzt. Kar gelang es jedoch in den neu gegründeten islamischen Gerichten (Qadi-Gerichte) eine Vielzahl von Mandanten zu verteidigen, welche von Ehebruch und Scheidung bis hin zu Menschenrechtsverletzungen durch iranische Beamte reichten. Bis zum Jahr 2000 arbeitete Kar weiterhin an Menschenrechtsfällen, die sich insbesondere auf die Scharia bezogen, schrieb Artikel für die von Shahla Sherkat gegründete Frauenzeitschrift *zanān* und arbeitete nebenbei noch als Wissenschaftlerin. Sie beschäftigte sich konstant mit den Spannungen zwischen dem Gesetz des Buches und den Kernprinzipien der Menschenrechte und der Menschenwürde (mehrangizkar.net, k.A.). Während dieser ganzen Zeit wurde sie von der konservativen Presse und vom Regime bei jeder Gelegenheit denunziert und beschuldigt, fremde Ideen und westliches, lasterhaftes Gedankengut zu importieren. Mindestens zweimal versuchte sie eine Frauen-NGO zu gründen, doch ihr wurde die Erlaubnis verweigert, sie nach den Gesetzen des Landes zu registrieren. Ebenso wie Akbar Ganji und Shahla Sherkat nahm sie auch an der Berlin Konferenz im Jahr 2000 Teil und wurde bei ihrer Rückkehr verhaftet und ins Evin-Gefängnis gebracht. Die Anklagepunkte reichten von Handeln gegen die nationale Sicherheit bis hin zu Propaganda gegen die Islamische Republik Iran und zusätzlich wegen der Missachtung der islamischen Kleiderordnung während der Konferenz und damit dem Missbrauch heiliger Prinzipien. Am 13. Januar 2001 wurde sie zu vier Jahren Haft verurteilt. Nach zwei Monaten im Gefängnis wurde ihr eine Krebsdiagnose gestellt. Auf Druck der Europäischen Union und insbesondere der niederländischen Regierung wurde sie vorübergehend zur Behandlung in die USA entlassen (mehrangizkar.net, k.A.). Zwei Monate später wurde ihr Mann in Teheran entführt und wie später bekannt wurde in Isolationshaft gehalten. Erst Monate später erfuhr seine Familie von seinem Verbleib, als er vor dem staatlichen Fernsehen vorgeführt wurde, sichtbar gefoltert und abgemagert, ein erzwungenes Geständnis vorlesend. Pourzad war der Spionage für Amerika beschuldigt worden, ebenso wie des Ehebruchs, für das Schah-Regime gearbeitet zu haben und Gelder aus den USA an die reformistische Presse geleitet zu haben. Die Anklagen gegen ihn standen wahrscheinlich in Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Leiter eines Teheraner Kulturzentrums für Schriftsteller*innen, Künstler*innen, Intellektuelle und Aktivist*innen (*majmue-ye farhangī-ye henarī-ye tehrān*). Er war drei Jahre in Evin inhaftiert, bis er 2006 wegen gesundheitlicher Probleme in Hausarrest entlassen wurde. Der Terror der

Islamischen Republik hatte tiefe Traumata hinterlassen, weshalb er am 29. April 2011 Suizid beging (Siamak Pourzad Foundation, 2014, k.A.). Mehrangiz Kar war in der Zeit in den USA unter ärztlicher Behandlung. Ihre Strafe wurde 2002 auf sechs Monate reduziert. Seitdem erhielt sie zahlreiche Auszeichnungen für ihren Kampf für Menschen- und Frauenrechte. Sie lebt heute im Exil in Washington D.C. und ist an zahlreichen wissenschaftlichen Einrichtungen tätig. Ihr stetiges Streben nach Demokratie in Iran brachte sie ebenfalls in einer Vielzahl an Publikationsschriften zur Geltung und sie engagiert sich weiter im Kampf für Menschen- und Frauenrechte (mehrangizkar.net, k.A.).

3.3. Zwischenfazit

Einige der *innen wie Bazargan, Soroush und Shariati waren anfänglich Verfechter der Revolution gewesen und trugen sicherlich zu deren Erfolg bei. Doch die Institutionalisierung der Macht des Klerus und die damit einhergehende Radikalität gegenüber der eigenen Bevölkerung überschritten auch ihre Vorstellungskraft. Der Beitrag der einzelnen Akteur*innen zur Reformbewegung war definitiv sehr groß und hat viele Opfer gefordert. Khatamis Fehler auf politischer Ebene wurden beschrieben, was jedoch nicht zwangsläufig auf sein persönliches Scheitern zurückzuführen ist, sondern eher auf seine divergierenden Vorstellungen des Systemwandels von denen seiner (radikal-) linken Wählerschaft. Auch war es möglicherweise nicht hilfreich, dass Ganji öffentlich derart gegen Rafsanjani wettete, sodass dieser kaum Rückhalt bei den Parlamentswahlen 2000 erhielt und die konservative Mitte verlor. Dies polarisierte das Lager der Reform*innen und das der Konservativen nur noch weiter. Doch können die Enthüllungen, die Ganji publizierte und Rafsanjani zum Verhängnis wurden, nicht als Grund des Scheiterns der Bewegung betrachtet werden. In einer derart unsicheren Zeit müssen gerade solche Verbrechen der Regierung offengelegt werden, damit die Wähler*innen besser beurteilen können, welcher Faktion sie sich anschließen wollten. Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass die Liste der wichtigen Akteur*innen der Reformbewegung noch weit reicht. Auf der Seite der *roushan fekrān-e dīnī* seien Hassan Yousefi Eshkevari, Mahmoud Taleqani, Hossein Ali Montazeri und Mohsen Saidzadeh genannt, welche ebenfalls wichtige Impulse, theologische Reformgrundlagen und Ideen zur Verbesserung der Frauenrechte lieferten. Auf Seiten der *eslāh-talabān-e hokumati* zählen Emadeddin Baqi, Abbas Abdi und Hamidreza Jalaeipour ebenfalls zu den bedeutenden Akteuren, welche durch ihren politischen Aktivismus der Bewegung Öffentlichkeit verliehen und für diese kämpften. Allgemein lässt sich sagen, dass die Reform*innen einen Kampf

gegen das System und die institutionalisierte Übermacht des Klerus führten und dafür ihre persönliche Freiheit, Unversehrtheit und teilweise ihr Leben aufs Spiel setzten und verloren. Welche Ideen in der Zeit aufkamen und wie diese rezipiert wurden inklusive deren Hindernisse werden in dem nächsten Kapitel beschrieben.

4. Ideologische Diskurse der Reforme*innen

Die Zeit der intellektuellen Revolution sprühte nur so vor demokratietheoretischen Ideen und Maßnahmen zur Umstrukturierung der Gesellschaft. Es bildeten sich „Hauptthemen“ bzw. -diskurse heraus, welche an dieser Stelle einer eingehenden Betrachtung und Analyse unterzogen werden. Bereits in der Pahlavizeit diskutierten Reforme*innen die Fragen nach zivilgesellschaftlichen Strukturen in Iran und deren Verbindung zum Westen. Einige von ihnen vertraten die Ansicht, dass eine Modernisierung der iranischen Gesellschaft und des Regierungssystems ohne die völlige Aufgabe der iranischen Identität und der Adaption aller westlichen Werte möglich sei. Ihrer Meinung nach ist der Islam mit vermeintlich modernen Disziplinen wie Naturwissenschaften und mit der Anwendung moderner Technologien vereinbar. Durch deren Einsatz allein würde noch keine Verwestlichung durch europäische Ethik- und Sozialverhaltensweisen folgen (Rafi, 2016, 76). Innerhalb dieses Kontexts entwickelte sich in den 1960er Jahren eine Debatte um die Beziehung von Islam und Moderne, sowie den westlichen Einfluss auf die Gesellschaft. Diese Diskussion war ein großer Bestandteil der Reformdebatte der 90er und 00er Jahre, ebenso wie die Frage nach einer iranischen Zivilgesellschaft und deren Vereinbarkeit mit Konzepten wie Pluralismus und Menschenrechten. Die Methodik der Hermeneutik, welcher sich die Reforme*innen zu eigen machten, sowie die Ideale und die Unterschiede der religiösen und der säkularen Reforme*innen sollen im Folgenden aufgezeigt werden. Der gesamte Reformdiskurs kann hier nicht abgebildet werden. Die expliziten Auswirkungen auf die Politik bieten Anlass für weitere Forschung.

4.1. Diskurs der *roushan fekrān-e dīnī*

Zamirirad und Sarkohi (2011) beschreiben acht wesentliche Merkmale, die die religiösen Reforme*innen vereinen:

1. Anfängliche (glühende) Anhängerschaft des Systems und ihrer Mandatsträger
2. Publizistischer Wandel von leiser Kritik zum offenen Vorwurf der Tyrannei

3. Unterscheidung zwischen dem Kern der göttlichen Botschaft und deren Form (ohne Angabe eines Trennungsmaßstabs)
4. Anpassung islamischer Gesetze an die Gegebenheiten der Zeit
5. Postulierung der Vereinbarkeit des Islams mit Demokratie und Menschenrechten
6. Befürwortung einer demokratischen Herrschaftsordnung basierend auf islamischen Kernprinzipien
7. Vagheit in der Bestimmung islamischer Kernprinzipien und nicht-aufgelöste Widersprüche in der Vereinbarung liberaler und islamischer Rechte (so beispielsweise im Umgang mit Sexualität)
8. Enttabuisierung einer Infragestellung religiöser Doktrinen wie der Unantastbarkeit islamischer Gesetzgebung oder der *velāyat-e faqīh* (S. 67f.).

Dies bedeutet, dass alle Reformers*innen durch das Ablehnen der bestehenden Herrschaftsform und durch die Forderung nach einer anderen Art der religiös-politischen Staatlichkeit einen direkten Angriff auf die politischen Strukturen der islamischen Republik ausübten. Sie mussten sowohl gegen politischen Despotismus als auch religiösen Absolutismus kämpfen (Jahanbakhsh, 2001, 141). Dies wird im Kapitel „islamische Demokratie“ genauer erläutert. Doch nicht nur die politischen Strukturen wurden in den Schriften und Reden der Reformers*innen kritisiert. In der so genannten Reformpresse wurden Neologismen einer neuen politischen Denkart verbreitet. So kamen Termini auf wie Zivilgesellschaft (*jāme'a-ye madanī*), Rechtmäßigkeit (*qānun-mandī*), Pluralismus (*plurālīzm, takkathur-garā'ī*), Gesetzesorientierung (*qānun-garā'ī*) und Lesart (des Islam) (*qerā'at*) (vgl. Arjomand, 2012, 93). Fragen nach einem modernen Glauben, der Universalität und Partikularität der Menschenrechte, einer religiösen Demokratie und deren Rechtsstaatlichkeit wurden gestellt und öffentlich in Zeitungen und Debatten diskutiert (Amirpur, 2003, 232). Sie teilten die Ansicht, dass der „wahre“ Islam mit der Zeit durch menschliche Interpretation, Ausführung und äußere Einflüsse deformiert wurde und daher neu aufgelegt und interpretiert werden müsse (Jahanbakhsh, 2001, 67).

Besonders Abdolkarim Soroush prägte den Diskurs um eine Zivilgesellschaft, die eine religiöse Dimension einschließen würde, indem sie den individuellen Glauben berücksichtigte. Diese religiöse Zivilgesellschaft bräuchte keine islamischen Normen von oben, die nicht von ihr gebilligt würden (Khosrokhavar, 2004, 196). Der Begriff der Zivilgesellschaft und die Forderung danach stellten einen direkten Bruch mit dem System des *velāyat-e faqīh* dar, denn dieses postulierte eine indoktrinierte islamische

Gesellschaftsordnung ohne die Zustimmung der Glaubenden und nicht wie Shabestari bereits gefordert hatte: eine individuelle Glaubenserfahrung. In ihrem Verständnis von *velāyat-e faqīh* unterschieden sich die Reforme*innen voneinander. Akbar Ganji war der Ansicht, es gäbe lediglich drei Diskurse um das System der Führung des obersten Rechtsgelehrten: Der monarchistische Diskurs schreibe dem islamischen Führer die gleichen Rechte zu wie dem Schah, der faschistische Diskurs gehe von der Einheit der Gesellschaft unter der Führung eines religiösen Rechtsgelehrten aus und der demokratische Diskurs ordnete die Herrschaft des islamischen Rechtsgelehrten dem souveränen Willen der Bürger unter. Ganji vertrat den dritten Weg (Khosrokhavar, 2004, 199). Einen anderen Weg die Vorherrschaft des *velāyat-e faqīh* zu bekämpfen, fand Hajjarian in der Betonung der faktischen Säkularisierung der Religion durch Ayatollah Khomeini. Er soll die Vormachtstellung der Politik als solche gegenüber jeder religiösen Norm gezeigt haben, als er sagte, dass das Überleben der Islamischen Republik im Vordergrund stehe und ihr kein religiöses Ritual im Wege stehen dürfe (Hajjarian, 1997-98, 9f. zit. nach Khosrokhavar, 2004, 199). Eine solche Entscheidung bedeute, dass die Politik wichtiger sei als die Religion und dass damit die Säkularisierung der Religion anerkannt werde. In diesem Zusammenhang, so argumentiert er, sei es möglich, die *velāyat-e faqīh* neu zu bewerten und ihre Vormachtstellung innerhalb des politischen Feldes in Iran abzulehnen (vgl. Khosrokhavar, 2004, 199). Der Diskurs um die Säkularisierung wird in Kapitel 4.2 beschrieben. Allgemein weigerten sich laut Khosrokhavar (2004) alle Reforme*innen, den Eingriff der Religion in die Politik mit islamischen Argumenten zu rechtfertigen. Sie einte das Bestreben nach der Unabhängigkeit der Gesellschaft (S. 196).

4.1.1. Mohammad Shabestaris *hermeneutik ketāb va sonnāt*

Als Grundlage der Diskussion um einen reformierten Iran muss das Verständnis der hermeneutischen Gerichtbarkeit von Mohammad Shabestari beschrieben werden, denn seine Forderung nach Kontextualisierung und Historisierung des Islam war wegweisend für die meisten intellektuellen Reforme*innen. Seiner Meinung nach sind die Voreinstellungen des Interpreten der göttlichen Wahrheit „notwendige Bedingungen für jegliches Verstehen der Offenbarung überhaupt“ (Seidel, 2006, 78). Die meisten der islamischen Gebote seien aus der prophetischen Zeit und befassten sich daher auch nur mit Problemen aus dieser Zeit. Shabestari forderte die daraus notwendige Historisierung und Kontextualisierung der Offenbarung (Seidel 2006, 77). Was die islamische Schrift bedeute, müsse in den jeweiligen Kontext der Zeit eingeordnet werden (vgl. Arjomand, 2012, 79). Während Soroush versucht

hatte, die Normen des islamischen Rechts im Lichte der wissenschaftlichen Fortschritte neu zu bewerten, argumentierte Shabestari, dass die Bedeutung dieser Normen von dem historischen Kontext abhänge, in dem sie formuliert wurden. Ein neuer historischer Kontext erfordere daher eine neue Interpretation der islamischen Normen. Soroush hingegen erkannte schnell den Vorteil einer epistemologischen Perspektive, die sich mit dem Wahrheitswert und den Bedingungen von Wissen(-schaft) befasst. Daher leitete er seine Theorie der Wandelbarkeit religiöser Erkenntnis ab. Laut Soroush ist die göttliche Wahrheit zwar ewig und unveränderbar, jedoch durch die menschliche Interpretation gefiltert und dadurch von dieser abhängig (Seidel, 2006, 83). Religiöses Wissen stelle Regeln, Doktrinen und Auslegungen des islamischen Glaubens dar, sei jedoch nicht die göttliche Wahrheit an sich. Vahdat (2003) betont:

„it is important to note that Soroush makes a crucial distinction between religion in itself and our understanding or knowledge of religion. The essence of religion in itself, which is a Divine creation, is constant and not subject to change. But our understanding or comprehension of religion, which leads to religious knowledge, is a human phenomenon and as such subject to change and interpretation“ (S. 615).

In dieser Unterscheidung ist Religion heilig, aber das Wissen über die Religion ist weltlich und menschlich. Was fest bleibt, ist die Religion, aber was sich ändert, ist das religiöse Wissen (Vahdat, 2003, 615). Daher kritisierte Soroush auch das islamische Rechtswissenschaftssystem (*fiqh*). Rechtsgelehrte dürften sich nicht nur auf die religiösen Schriften verlassen, sondern müssten ebenso moderne Wissenschaften beachten, die sich mit Menschen beschäftigen (Seidel, 2006, S. 84f.). „Wenn sich das Wissen vom Menschen ändert, so muss das auch Auswirkungen auf die Auslegung der Sharia haben“ so Soroush (Seidel, 2006, S. 85). Mit dem Gedanken der Wandelbarkeit religiöser Erkenntnis im Hinterkopf müssen folgende Themen der Reformdiskussion behandelt werden. Diese waren aktive Forderungen zur Änderung der bestehenden Ungerechtigkeiten und des „faschistischen Regimes“, wie es Ganji bezeichnete. Die Konstruktion der hermeneutischen Gerichtbarkeit diene als Methodik, um den Reformdiskurs zu gestalten und wissenschaftlich zu analysieren. Im Folgenden werden die drei Hauptthemen: „Zivilgesellschaft“, „islamische Demokratie“ und „Islam und Moderne“, die sich in der Zeit in den Medien wiederfinden diskutiert, gefolgt von einer Zusammenfassung, warum diese keine Verankerung in der iranischen Gesellschaft fanden.

4.1.2. Zivilgesellschaft: *jāme'h madanī*

Kamrava (2001) unterscheidet den zivilgesellschaftlichen Diskurs der Reformbewegung in drei verschiedene Ausgangspunkte: politische Demokratie, kulturelle Moderne und soziale Organisationen oder Strukturen (S. 173). Der erste Punkt umfasst die Diskussion um eine islamische Demokratie und die Kritik an dem System der Herrschaft des religiösen Führers. Die Plattform für diese Debatte lieferte, wie vorher beschrieben, Präsident Khatami. Dessen Verständnis von Zivilgesellschaft und einer Regierung der Rechtsstaatlichkeit (*hokumat-e ghānun*) zeigte einen impliziten Kontrast zu dem bestehenden Rechtssystem der islamischen Regierung (*hokumat-e eslāmī*) auf. Um diesen Worten Taten folgen zu lassen, setzte Khatami viel Energie an die Aufklärung der Kettenmorde, welche einen eklatanten Verstoß gegen den Rechtsstaat darstellten (Arjomand, 2012, 93).

Unter dem Aspekt der kulturellen Moderne werden globale Prinzipien wie Menschenrechte, Pluralismus und Frauenrechte verstanden. Die Diskussion um diese und deren „westlichen“ Ursprung wird im Folgenden erläutert. Die Frage nach einer kulturellen Moderne in Iran geht oftmals in deren Ausübung durch soziale Organisationen einher. Kamali (2006) schreibt dazu die Grundlage einer Zivilgesellschaft sei die Existenz einflussreicher ziviler Gruppen und ihrer Institutionen, die durch etablierte Mechanismen ein Gegengewicht zur staatlichen Macht bilden könnten. Genauer gesagt, müssten folgende Bedingungen erfüllt sein:

1. Relative Autonomie einer gesellschaftlichen Sphäre gegenüber dem Staat
2. Relativ autonomer Zugang einiger gesellschaftlicher Akteure zum Staat oder seinen Eliten
3. Existenz einer relativ unabhängigen öffentlichen Sphäre
4. Rechtlicher und/oder normativer Schutz der gesellschaftlichen Akteure und Institutionen
5. Existenz einer „solidarischen Sphäre“, die auf einer Umverteilung der Ressourcen beruht (S. 40).

Ebenso definierten eine Reihe von Autoren, darunter Alavitabar und Muhammadi die Zivilgesellschaft als „eine Sammlung von (sozialen) Organisationen, die von der Regierung unabhängig sind und eine eigene innere Dynamik haben“ (Muhammadi, 1997, 43 zit. nach Kamrava, 2001, 175f.). Muhammadi's Definition ist am stärksten sozialanalytisch begründet: „Die Zivilgesellschaft ist eine Gesellschaft, die sich aus verschiedenen freiwilligen Gruppen zusammensetzt“, die unabhängig und selbstverwaltet sind und die mit der Absicht gegründet

wurden, die Agenden, Ziele und die Neigungen ihrer Mitglieder weiterzuführen“ (Muhammadi, 1997, 43 zit. nach Kamrava, 2001, 175f.). Kamali (2007) setzt nicht nur unabhängige Organisationen und Mitglieder für eine zivile Gesellschaft voraus, sondern fordert auch einen freien, autonomen Raum, in dem die Regierung keinerlei Befugnisse hat, um demokratietheoretische Gedanken und Ideen genauso wie religiöse Lehren auszutauschen (S. 377). Laut Kamrava (2001) stimmten iranische Wissenschaftler*innen und Politiker*innen größtenteils in der Annahme überein, dass der Diskurs um eine Zivilgesellschaft beeinflusst durch und manchmal schlicht entliehen von europäischen und nordamerikanischen Philosophen sei (S. 167). Daher musste der Diskurs zunächst eine Phase der „Indigenisierung“ durchleben, um sich aus dieser Tradition lossagen zu können und eine neue iranische Anwendung zu finden. Außerdem sei die Rolle der Rechtsstaatlichkeit die entscheidende in der Zivilgesellschaft und damit die Verantwortung des Staates, „der in Harmonie koexistiert“ und als integraler Bestandteil der Zivilgesellschaft funktioniere. Auch die säkularen Theoretiker*innen mussten die Anziehungskraft des Islam und dessen immensen Einfluss auf die iranische Kultur und Gesellschaft anerkennen. Zumindest seien sie der Ansicht, dass eine Zivilgesellschaft nur nach einer „richtigen“ Interpretation des Islam möglich sei, die von der Bevölkerung akzeptiert werde (Kamrava, 2001 167). Theoretisch fand also schon eine Indigenisierung des Begriffs der Zivilgesellschaft mit jeder Publikation und jedem Gedanken statt. Kulturelle Moderne oder soziale Organisationen prägten den Diskurs der Zivilgesellschaft, der sich im iranischen Regierungssystem und der Gesellschaft der Neuzeit anwenden lies. Aus der Theorie wurde mit Khatamis Wahlsieg Praxis. Ohne den Rückhalt des Präsidenten und seiner Faktion hätten sich die Reforme*innen nicht derart öffentlich austauschen können, wie sie es seiner Zeit taten. Daher muss die Frage nach der Beziehung von Staat und Gesellschaft gestellt werden, wenn Khatamis Präsidentschaft ein derart großes Spektrum an *andīsheh-e dīgar* zuließ. Genauso wie die Frage, wie eine Regierung und eine zivile Gesellschaft gemeinsam eine demokratie- und gesellschaftsfähige Lebensform bieten können. Die Gedanken der intellektuellen Schriftsteller*innen blieben nicht tatenlos. Durch den laufenden Faktionskampf und mit Khatami als Schlüsselfigur in der Regierung lässt sich eine oppositionelle Tendenz der Einstellungen gegenüber dem Klerus innerhalb der Reformdebatte feststellen. In gewisser Weise hat die politische Zwangslage die Autor*innen des zivilgesellschaftlichen Diskurses in eine Position der aktiven Beteiligung gebracht: eine Position, in der sie die aktuellen politischen Strukturen nicht akzeptierten und gleichzeitig eine Front zur Unterstützung der Basisdemokratie bildeten. Die Indigenisierung des importierten Begriffs der Zivilgesellschaft fand also durch definatorische und praktische

Anwendung auf das politische System und die innenpolitischen und kulturellen Probleme des Iran statt (Kamrava, 2001, 172). Viele der Publikationen zum Thema Zivilgesellschaft definierten diese als Gesellschaft mit Rechtsstaatsprinzip und damit eine politisch unabhängige Justiz, in der persönliche Freiheit und ein demokratisches Gemeinwesen vorherrschen. Das bedeutet ein Ende der willkürlichen Verhaftungen und der Einschüchterung von besonders Frauen und Jugendlichen durch die Sicherheitskräfte, ein Ende der Zensur und der Nepotismus, die Möglichkeit der Mitgliedschaft in verschiedenen Vereinigungen ohne Angst vor staatlichen Repressalien und keine arbiträren Gesetze und andere dubiosen Rechtsverfahren mehr (vgl. Kamrava, 2001, 173). Die meisten Autor*innen definierten Zivilgesellschaft explizit in Bezug auf die persönliche Freiheit und Demokratie. Wie zum Beispiel Musa Ghaninezhad:

„civil society is an arena where free and franchised individuals can exercise their right to vote within a legal framework, and where elections are free and independent of the decisions of those with political power. In other words, civil society is the arena in which the state cannot directly or arbitrarily intervene (Ghaninezhad, 1996, 4, zit. nach Kamrava, 2001, 174).

Ghaninezhad definiert darüber hinaus die Grenzen der Demokratie, denn Freiheit müsse einen legalen Rahmen besitzen. Sahhabi fasst die ideologisch sozialen Bedingungen einer Zivilgesellschaft, die demokratisch, egalitär, gerecht und gleichberechtigt zugleich ist, wie folgt zusammen: Eine Gesellschaft,

„...in which all social groups-whether classes, cooperatives, syndicates, or ideological groups-can coexist together as members of the same national society, have equality and equal opportunity to pursue their goals, where there is no discrimination, and where political decisions are not the works of any one individual. Thus, there is no ideological or class hegemony, and, if there are hegemonic tendencies, they are kept in check by the larger society. Therefore, there is no civil society in countries where the wealthy control social affairs, even if they are advanced and there is division of labor. Civil society stands in contrast to discriminatory societies or places where there is control by a single group or class” (Sahhabi, 1996, 9 zit. nach Kamrava, 2001, 174).

Laut Saghafi (2003) ging der Debatte um Zivilgesellschaft die Forderung nach einer islamischen Demokratie voraus. Deren Durchsetzung konnte nicht erzielt werden, weshalb die Reformier*innen in einem neuen Diskurs Begriffe wie „religiöse Gesellschaft“ und „religiöse Demokratie“ durch „Zivilgesellschaft“ und „Demokratie“ ersetzen. Dies bedeutete, so Saghafi, dass sie einen viel toleranteren Diskurs angenommen und akzeptiert hatten und dass die Rede- und Gedankenfreiheit für alle gelten sollte (S.126).

4.1.3. Islamische Demokratie: *hokumat-e demokratik-e dīnī*

In der Diskussion um eine reformierte Staatsordnung bildete der Terminus der religiösen Demokratie (*hokumat-e demokratik-e dīnī*) einen wichtigen Bestandteil, denn viele sahen die Relevanz der Rechtsstaatlichkeit und eine islamische Demokratie sollte diese sichern. Auch diese Idee fand ihren Begründer in Abdolkarim Soroush. Die religiöse Demokratie sollte ihren Ursprung und ihre Legitimation nicht aus dem Islam ziehen, sondern aus dem Mehrheitsprinzip und dadurch, dass die Mehrheit der Iraner*innen religiös ist, sei eine religiöse Demokratie der Konsens der Mehrheit (Arjomand, 2012, 79f.). Soroush unterbreitete die Möglichkeit einer islamischen Demokratie durch die Einführung des Konzepts der kollektiven Vernunft. Mit dem Argument, dass die kollektive Vernunft in einer islamischen Gesellschaft eine islamische Regierung wählen würde, betonte er den demokratischen Charakter einer solchen Regierung. Während Soroushs Position zur Demokratie klar ist, wurde sein Argument bezüglich der Natur der kollektiven Vernunft und der Grundlage der Demokratie unter Intellektuellen oft kritisch bewertet. Obwohl Soroush seinen Ansatz einige Male revidierte, zog er sich bei keiner dieser Revisionen von seiner demokratischen Position zurück. Durch seine Einschränkungen, die er für die Religion vorsah, sprach er der Demokratie und Politik mehr Autonomie zu (vgl. Saghafi, 2003, 124). „Democracy means a form of government where the people’s regulation of their rulers’ performance is a human and nonreligious right” (Soroush, 1996 zit. nach Saghafi, 2003, 125).

Khatamis Idee war die einer religiösen Volksherrschaft (*mardomsalarī-ye dīnī*), bewusst nicht Demokratie genannt, um keinen westlichen Anschein zu erwecken. Er betonte den großen Unterschied in dem Menschenbild der modernen (hiesigen) und der vormodernen Welt. Denn in der Moderne sei der Mensch kein Konstrukt mehr, das Pflichten und Obligationen zu tragen hätte, sondern ein Individuum mit Rechten in der Gesellschaft. Sobald dem Menschen seine Rechte attestiert werden, bedeutete dies, dass der Staat dem Volk gegenüber rechenschaftspflichtig sei, weil sich die Rechte der Menschen und die Rechenschaftspflicht des Staates gegenseitig bedingten (Khatami, 2000a, 51 zit. nach Vahdat, 2005, 658). In einem islamischen Staat seien die Herrschenden gleichzeitig Gott und dem Volk gegenüber rechenschaftspflichtig. Seine reformistischen Ideen wurden vor seiner Wahl bereits über die Zeitschrift *kīyān* verbreitet. Kamrava (2001) zitiert den Autor Masoud Behnoud in einem Artikel der Zeitschrift *adīneh*, der Khatamis Wahlsieg für die Diskussion um Zivilgesellschaft und Reform wie folgt nachzeichnet:

„The last presidential elections showed that freedom seekers are no longer in the minority and cannot be ignored, except at great cost. We can no longer have the self-righteous society of the past that maintained Iranians are incapable of being democrats. In the elections, Iranians voted (for change) without disturbing the social and political orders, and this in itself is the biggest indicator of their ability to be free and just“ (Behnoud, 1997, 22 zit. nach Kamrava, 2001, 170).

Ganji hingegen unterschied zwischen „dem religiösen Staat“ (*doulat-e dīnī*) und einer „staatsnahen Religion“ (*dīne-e doulatī*), in der der Islam nicht auf alle sozialen und politischen Fragen Antworten liefern müsse, sondern eine Volksabstimmung eine Entscheidung bringen sollte. In der Republik der 90er und 00er Jahre erzwang die religiöse Regierung islamische Gebote, unabhängig vom Volk und im Namen Gottes. Die staatsnahe Religion postulierte den Bürger*innen in ihren souveränen Entscheidungen eine Autonomie über die Regierung des Landes (Khosrokhavar, 2004, 198). Soroush zog eine Trennlinie zwischen liberaler Demokratie und säkularer Gesellschaft auf der einen Seite und einer religiösen Demokratie mit pluralistischen Prinzipien, Menschenrechten und modernen Einflüsse andererseits. In einer liberalen Demokratie sei die Freiheit der Neigungen und der Wünsche die Grundlage des Pluralismus und der säkularen Gesellschaft. Eine religiöse Demokratie jedoch könne auf der Grundlage der Glaubensfreiheit aufgebaut werden (Soroush, 1994, 8, zit. nach nach Vahdat, 2003, 620). In einem anderen in *kīyān* veröffentlichten Artikel nannte Soroush eine der Hauptaufgaben eines demokratischen religiösen Staates den Schutz der Glaubensfreiheit und die Schaffung einer sozialen Bedingung, die dieser Freiheit förderlich sind (Soroush, 1996, 39 zit. nach Vahdat, 2003, 620). Soroush versuchte nicht eine islamische Demokratie aus dem Koran herzuleiten, sondern aus den Grundzügen des menschlichen Verstandes, denn „für ihn ist die Demokratie eine Frucht der menschlichen Vernunft und gründet auf Vernunftsbegriffen, wie dem der Gerechtigkeit und Konzepten wie den Menschenrechten“ (Seidel, 2006, 85f.). Die bisherige von Menschen ausgetragene Herrschaftsform des Klerus sei eine „faschistische Lesart der Religion“ und das religiöse Regime der „Träger des religiösen Despotismus“ (Soroush, 2000, 215; 220 zit. nach Arjoamand, 2012, 80). Ebenso wie bei Shabestari sollten religiöse Doktrinen und Gesetze nicht durch den Staat auf erzwungen werden, denn die Religion müsse bei den Glaubenden im Inneren stattfinden. Daher steht auch eine freie Religionsausübung und der Schutz der Freiheit des Einzelnen im Fokus und widerspricht dem *velāyat-e faqīh* System. Dieses besaß der Argumentation nach, keine Legitimität den Menschen die religiöse Erkenntnis vorzuschreiben (Seidel, 2006, 86). Später musste Soroush zugeben, dass seine Unterscheidung in eine liberale Demokratie und eine religiöse Demokratie kaum große Unterschiede aufwies, außer dass

die Bevölkerung Ersterer religiös sei, denn es wurden dieselben Rechte und Werte bei beiden Konzepten gefordert (Vahdat, 2003, 622).

4.1.4. Islam und Moderne

Im Spannungsverhältnis dieser zwei Begriffe stand die Frage nach einer Zivilgesellschaft. Denn bis dato wurde in Iran die Moderne als antagonistisch zur Religion gesehen. Diese Auffassung hatte ihren Ursprung in den 60er Jahren und war Bestandteil des Kampfes eines Teils der Bevölkerung gegen Modernisierung und Westernisierung, getrieben von der Angst vor dem daraus resultierenden Verlust der „Authentizität“ (Rafi, 2016, 69). In diesem Zuge entstand 1962 Al-e Ahmads Werk *Gharbzadegī*, dessen Übersetzung unterschiedliche Auslegungen zulässt. Meist mit *Westoxifizierung* übersetzt, soll der Begriff das Infektöse des westlichen Gedankenguts bezeichnen, welches sich wie eine Krankheit ausbreitet und die Befallenen vergiftet. Ebenso kann *Gharbzadegī* mit „durch den Westen geschlagen sein“ übersetzt werden, was eine Übermacht des Westens impliziert. Da in den meisten Werken von Westoxifizierung gesprochen wird, wird im Folgenden dieser Begriff verwendet, es soll jedoch festgehalten sein, dass *Gharbzadegī* mehr ein Konstrukt aus negativen Gefühlen gegenüber dem westlichen Befall der Werte ausdrücken soll. Das in der Schahzeit entstandene Werk kritisierte den Einfluss der westlichen Mächte auf die Regierung und deren Werte, was einen großen Grundstein der anti-imperialistischen und anti-westlichen Rhetorik der Revolutionsanhänger*innen legte. Erstmals wurde der Begriff Westoxifizierung von dem Philosophen Ahmad Fardid verwendet und später von Ahmad in seinem Werk ausgearbeitet, um die verlorene Subjektivität der iranischen Identität durch die Aufgabe an den Westen aufzuzeigen (Vahdat, 2003, 604). Ahmad argumentierte, dass die systematische Ausbeutung der iranischen Ressourcen durch imperialistische Mächte den Iran in eine Situation der technologischen Rückständigkeit geführt habe (Rafi, 2016, 75). Er lieferte nicht nur eine anti-westliche Argumentationsgrundlage, sondern führte auch einen anti-Intellektuellen Diskurs, welcher vorher bereits als Teil anderer Diskurse existiert hatte, jedoch nun das erste Mal ganzheitlich ausformuliert wurde (Saghafi, 2003, 113). Zwar attestierte er den Intellektuellen die Fähigkeit den Iran in eine bessere Zukunft zu führen, doch hätten sie diese Möglichkeiten nicht wahrgenommen und ihr Beitrag zur Konstitutionellen Revolution sei nichts als „Verrat“ gewesen. Außerdem lieferte er eine Liste an Charaktereigenschaften, welche die Unfähigkeit der Intellektuellen beschreiben sollte. Sie seien melancholisch, heroinabhängig, verrückt und vom Westen toxifiziert. Ihre Ideale hätten sie vergessen und sie seien auch nicht mehr in der Lage neue Inspiration für den gesellschaftlichen Diskurs zu liefern und seien daher eher

konsumierend als produzierend (vgl. Ahmad, 1981, 407ff. zit. nach Saghafi, 2003, 114). Im Zuge dieser Debatte machte sich auch Shariati Gedanken über die Westoxifizierung und zog deren Ursprung aus Frantz Fanons „*Die Verdammten dieser Erde*“, eine Kritik an der Kolonialisierung. Er führte die Bombardierung Algiers und dem Mord an 45.000 Madagassen an und sagte:

„Diese Verbrechen fanden nicht im Mittelalter und zur Zeit Ludwigs, des Schlossherren von Versailles, statt. Wir verdanken den Kolonialismus, der Massenmord an Völkern, Vernichtung der Kulturen, Reichtümer, Geschichten und Zivilisationen der nicht-europäischen Menschen mit sich brachte, den Regierungen, die demokratisch gewählt wurden, Regierungen, die an Liberalismus glaubten. Diese Verbrechen wurden nicht von Priestern, Inquisitoren und Cäsaren begangen, sondern im Namen der Demokratie und des westlichen Liberalismus“ (Shariati, 1980, 163f. zit. nach Amirpur, 2019, 45).

Er betrachtete die iranischen Intellektuellen, die sich von den Ursprüngen ihrer Identität entfremdet hatten aus einer eurozentristischen Perspektive. Dies sei die Folge von Kolonialismus, welcher sich unterschiedlich in sozialen und intellektuellen Bereichen niederschläge. Die Adaption der westlichen Lebensweise hätte den größten und verheerendsten Effekt auf den Intellekt, welcher ebenfalls westoxifiziert worden sei. In *ma o iqbal* schrieb Shariati von asiatischen und afrikanischen Gelehrten, die im 20. Jahrhundert und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg eine vom Westen unabhängige Gesellschaft mit eigenen Werten entwickelten (Shariati, 2014, 101).

„Aber bis zu diesem Zeitpunkt waren alle indigenen Nationen und sogar die zivilen Gesellschaften der Geschichte überzeugt, dass die größte Gesellschaft vielversprechend und die letzten menschlichen Werte ohne Konkurrenz, Werte, Gesellschaft und Kultur des Westens sind (S. 101). So proklamierten beispielsweise Aimé Césaire, Sangut und Julius Nyerere, dass es mehr als hundert Jahre her ist, dass islamische Gelehrte entgegen des schrecklichen Befalls und der Vernichtung aller westlicher Gesichter, der wirtschaftliche und militärische Westen und das gefährlichste Gesicht des Westens, d.h. der intellektueller Imperialismus des Westens angekündigt wurde“ (S. 102).

Shariati lieferte eine Grundlage der anti-westlichen Propaganda der Revolutionär*innen, doch war seine Kritik nicht plump und populistisch gegen den Westen hetzend. Er formte einen vielschichtigeren und facettenreicheren Diskurs der traditionellen Authentizität als eine einfache radikale Kritik am Westen (Saffari, 2012, 295). Denn er wollte eine Reformierung der islamischen Lehren als Voraussetzung für den sozialen und politischen Wandel, um deren humanistisches, egalitäres und spirituelles Potential als inspirierende ontologische Quelle für diesen Wandel zu nutzen, und gleichzeitig eine Alternative zur westlichen aufklärerischen

Idee zu liefern (Saffari, 2012, 296). Soroushs Antwort auf Ahmad bestand in der Auslegung, dass die heutige iranische Kultur von drei anderen Kulturen geformt worden sei: der westlichen, der islamischen und der alt-iranischen. Der Einfluss des Westens war dabei eine Bedingung der Weiterentwicklung und eine historische Tatsache und sicherlich keine Krankheit. Damit sprach er den Iraner*innen eine Handlungsfähigkeit/Autonomie zu, die in dem Diskurs bis dato nicht gegeben war. Denn sie waren dadurch nicht mehr passive Opfer des westlichen Einflusses, sondern Opfer des eigenen iranischen Despotismus (Amirpur, 2019, 52). Die von Shariati geforderte „Rückkehr zu sich selbst“ (*bāzgasht be khās*) wies er mit derselben Begründung ab wie Ahmads Kritik, denn „was immer unsere Herzen und unser Geist bereit ist zu akzeptieren, gehört zu uns“ (Soroush, 1993, 121 zit. nach Amirpur, 2019, 53). Eine Politik der Abschottung hätte demnach keinen äußeren Einfluss und somit auch nicht den islamischen Glauben mit arabischem Ursprung zulassen dürfen (Amirpur, 2019, 53). Auch Khatami widersetzte sich der anti-westlichen Geisteshaltung und forderte mit dem Dialog der Zivilisationen als Wahlspruch eine Öffnung gegenüber anderen Staaten. Er ging sogar so weit die westliche Zivilisation als eine „bedeutende“ zu bezeichnen und Respekt vor den USA zu äußern (Amirpur, 2019, 50). Denn Protektionismus finde in einer modernen Gesellschaft keinen Platz. Eine vollkommene Abschottung gegenüber dem Westen war laut Khatami nicht durchzuführen und deshalb waren auch in der Islamischen Republik westliche Einflüsse nicht vermeidbar gewesen, allerdings nicht öffentlich reflektierbar. Er wollte die Möglichkeit für einen offenen Dialog über die iranische Moderne und auch mit der Option auf westliche Einflüsse auf diese Moderne schaffen, dabei jedoch nicht die iranische Tradition vollends außen vorlassen, wie es Befürworter*innen der Verwestlichung teilweise proklamierten. Denn deren Blick sei oberflächlich, idealisierte den Westen und beachtete nicht die im Volk verwurzelte Tradition. Ebenso wie die Vertreter*innen einer radikalen Abschottungspolitik verstünden beide Seiten nicht das Verhältnis zwischen Tradition und Moderne als reziproke Beziehung (Amirpur, 2019, 50). Das Verständnis der westlichen politischen Gedanken fehle, was wiederum ein Resultat der eigenen historischen Ignoranz sei. Khatami warnte vor völliger Vermeidung oder unkritischer Bewunderung und behauptete, dass „das Kennenlernen der Kultur und Gesellschaft des Westens eine intellektuelle und historische Notwendigkeit“ sei, insbesondere in Bezug auf die Zivilgesellschaft (vgl. Kamrava, 2001, 177). Damit zielte er zum Beispiel auf Said Hajjarians Einstellung zur Notwendigkeit der Dekonstruktion der Tradition ab, welche einen vierstufigen Weg zur Moderne bereiten sollte: die erste von der Tradition zur Moderne; die zweite innerhalb der Moderne, die dritte von der Moderne zur Tradition und die vierte innerhalb der Moderne,

während man seiner Tradition treu bleibt (Rajaei, 2007, 234). Akbar Ganji hatte in seiner Kritik an der islamischen Regierung diese als faschistisch bezeichnet, was er als „Opposition zur Moderne unter dem Banner von vormodernen Werten“ definierte (Ganji, 2000, 186; 199 zit. nach Arjomand, 2012, 83). Khomeinis Auslegung des islamischen Regierungssystems brachte daher die Ideologie der Gewalt und eine Legitimitätskrise mit sich, hervorgerufen durch das Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne (Ganji, 2000, 238; 253 zit. nach Arjomand, 2012, 83). Auch der Literat und ebenfalls dem Lager der Reformer*innen zuzuordnende Sadeq Zibakalam machte sich in seinem Buch *mard-ī ke zīyād mīdānad* (wörtl.: *Ein Mann, der sehr viel wusste*; englisch: *How We Became What We Are: Search for the Causes of Backwardness in Iran*) über die Bereitwilligkeit der Revolutionär*innen lustig, alle schlechten Eigenschaften des Iran dem westlichen Imperialismus zu attestieren. Irans „Unterentwicklung“ solle stattdessen auf eine historische Ebene der sozialen Formierung zurückgeführt werden, die sich stark vom Westen unterschied (Zibakalam, 1999, 19 zit. nach Arjomand, 2012, 84).

Die Unterscheidung in den kulturell-modernen Aspekt der Zivilgesellschaft beinhaltet eine Ablehnung von bestimmten Traditionen und ein Annehmen von Modernisierung und industriellem Fortschritt in Form von theoretischen Konstrukten und Institutionen. Das soll bedeuten: Die Modernisierung führt zu einer Dezentralisierung der Macht in der Gesellschaft und bewirkt die Entstehung von Arbeitsteilung, die Verteilung von Privateigentum und die Entwicklung von Gemeinschaftsidentitäten, welche allesamt Voraussetzungen für die Zivilgesellschaft sind (vgl. Kamrava, 2001, 175). Diese entstehen laut Kamrava (2001) erst, wenn sozialen Identitäten beginnen sich untereinander zu differenzieren, verschiedene gesellschaftliche Gruppen frei unterschiedliche Interessen verfolgen könnten, „soziale Ignoranz“ abgebaut werde und das soziale Verantwortungsbewusstsein die Menschen dazu veranlasste, höhere soziale Ziele anzustreben (S. 175). Soroush argumentierte, dass Verwaltung und Führung eine rationale Angelegenheit sind und daher die Regierungsausübung im Wesentlichen unabhängig von der Religion sein sollten. Soroush entschied sich jedoch später für eine normative Definition der Demokratie, die auf drei Säulen ruhte: Rationalität, Pluralismus und Menschenrechte, was keine vollkommene Definition innerhalb des normativen Rahmens des islamischen Reformismus bot (Soroush, 2000, 376f. zit. nach Arjomand, 2012, 86). Auf der Ebene der Menschenrechte forderte Shabestari bereits, dass der inneren Freiheit des Menschen auch eine äußere entsprechen muss. Denn die innere Entscheidung der Menschen für Gott kann dem Menschen nicht von außen aufgezwungen

werden (vgl. Seidel, 2006, 79). Daher entsprechen äußere Zwänge durch die Regierung Shabestaris Auffassung von Menschenrechten.

„Menschenrechte und Demokratie sind im Sinne des Islam -und zwar nicht, weil sie direkt und explizit durch Koran und Prophetentradition vorgegeben wären oder weil der Koran ausdrücklich die Demokratie forderte, sondern weil sie eine vernünftige und zeitgemäße Deutung von gerechter Herrschaft sind. Ihre Verwirklichung ermöglicht es, politische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen ein freier und mithin wahrhafter Glaube befördert wird“ (Seidel, 2006, 80).

Auch Soroush legte großen Wert auf die persönliche Freiheit des Menschen als Fundament einer demokratischen Gesellschaft. Denn selbst wenn diese Religion, Unterwürfigkeit und Gehorsam akzeptierte, geschehe dies aus der freiwilligen Freiheit heraus und nicht durch äußere Zwänge (Vahdat, 2003, 620). Damit einher geht das Verständnis von und die Forderung nach religiösem Pluralismus der Reforme*innen. Der kulturelle Pluralismus wurde bereits durch Soroushs Argument, der Iran werde wesentlich von drei verschiedenen Kulturen beeinflusst, geprägt. Ein paar Jahre später begab er sich auf ein gefährlicheres Gebiet, indem er religiösen Pluralismus forderte. Die durch Menschen geprägte Absolutheit des Wahrheitsanspruchs der Religion sei nicht haltbar. Diese Meinung tat er in dem Artikel „Die gerade Pfade“ (*serāthā-ye mostaqīm*) kund, welcher 1997 in *kīyān* veröffentlicht wurde (Arjomand, 2012, 79). Es könne auch bei anderen Religionen keinen absoluten Wahrheitsanspruch geben und der von Menschen ausgelegte Islam sei aus diesem Grund auch keine vollkommene Religion, da die menschliche Komponente dabei immer mit hinein einspielt (Seidel, 2006, 88). Dieser Auffassung widersprach Mohsen Kadivar, der argumentiert, als gläubiger Muslim oder Muslimin müsse man davon ausgehen, dass der Schiismus am nächsten an die religiöse Wahrheit herankommt (Seidel, 2006, 88). Jahanbakhsh (2003) fasst die Diskussion um religiösen Pluralismus wie folgt zusammen:

„The post-revolutionary religious intellectualism proved capable not only of shaking the underpinnings of the religious-political establishment, but also of providing an effective alternative. It produced a discourse of religious pluralism that would easily yield to political pluralism. Religious intellectualism offers a non-ideological understanding of Islam that when translated into political discourse will only support democracy and political pluralism. It advocates an order in which the dignified position of religion will be restored while politics will be run solely by rational scientific methods of administration“ (S. 247).

Besonders revolutionär zeigte sich Präsident Khatami mit einer offiziellen Forderung nach Bürgerrechten für Muslime/ Musliminnen genauso wie für Nichtmuslime/ Nichtmusliminnen.

Dabei sprach er explizit die Beachtung der Frauenrechte und eine Bekämpfung von Diskriminierung gegenüber Frauen an:

„women have always been oppressed in history. We have always said that the Islamic revolution has liberated women from their oppression, yet we believe that women in Islamic and non-Islamic countries are suffering from a historical form of oppression. Indeed, whenever there is a discussion of rights, it has mostly addressed the rights of husbands or men over women...We have witnessed that even the fiqhi [Islamic jurisprudential] rights have not been observed in many families. I believe that even the rights granted [to women] by fiqhi were not just, taking into account the temporal and spatial factors“ (Khatami, 2000, 83 zit. nach Vahdat, 2005, 659).

Die feministische Entwicklung innerhalb der intellektuellen Revolution muss an anderer Stelle betrachtet werden. Die Gedanken sind zwar in Shabestari und Soroushs ideengeschichtlichen Kontext einzuordnen, fanden jedoch ganz andere Anwendung und wurden durch andere *innen an die Öffentlichkeit getragen²⁰.

4.2. Säkularistischer Diskurs

Der Diskurs der *eslāh-talabān-e hokumati* unterschied sich dahingehend von dem der *roushan fekrān-e dīnī*, als dass diese besonders Souveränität, Rechtmäßigkeit, politischen Fortschritt und Partizipation forderten (Sadeghi-Boroujerdi, 2014, 988). Die Demokratie war eine unabdingbare Form der modernen iranischen Zivilgesellschaft und Staat und Religion sollten dabei getrennt voneinander agieren. Im Folgenden wird kurz der Säkularismuskursus angerissen, jedoch nicht derartig analysiert wie der Diskurs der religiösen Reformier*innen, da dieser Diskurs oftmals zu radikal war und eher am Außenrand der Zivilgesellschaftsdebatte stattfand. Zwar wurden säkulare Vertreter*innen der Reformbewegung wie Akbar Ganji in der vorliegenden Arbeit zu den *eslāh-talabān* gezählt, da sie derselben Faktion zuzuordnen sind, doch eigentlich war der säkularistische Diskurs ein unabhängiger (Kamrava, 2008, 173ff.). Laut Kamrava (2008) kristallisierten sich drei große Diskurse der nach Khomeinis Tod heraus: der reformistische, der konservative und der säkulare. Interessant ist dabei, inwieweit sich die Reformier*innen und Säkularist*innen zusammenschlossen, um eine Änderung des Systems zu erzielen und in welchen Punkten sie sich unterschieden. Viele der

²⁰ Siehe dazu: Mir-Hosseini, Z. (1999). *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press; Ansari, S. & Martin, V. (2014). *Women, Religion and Culture in Iran*. London: Routledge; Crétois, J. (2013). Muslim women redefine feminism. *Al Monitor: The Pulse of the Middle East*.

Säkularen stammten aus dem ehemaligen linken Lager, welches unter Khomeini zum Schweigen gebracht wurde. Sie sahen deshalb in Khatamis Wahlsieg eine Chance, einen Teil ihrer Ziele und Forderungen durchzubringen. Besonders säkulare Intellektuelle äußerten Kritik an der Geistlichkeit und deren totalitären Herrschaft sowie dem Einmischen von Religion in die Politik (Jahanbakhsh, 2003, 247). Vertreter*innen des säkularen Diskurses waren beispielsweise Babak Ahmadi, Daryush Ashouri oder Hosein Bashiriyeh. Diese riefen nach der Privatisierung der Religion und wollten der Religion keinen Platz in der öffentlichen Sphäre lassen (Kamrava, 2008, 174). Einher gingen die Forderungen nach einem säkularen Regierungssystem ohne *velāyat-e faqīh* stets mit der Betonung der Modernisierungsnotwendigkeit (Kamrava, 2008, 178). Da sich die gesamte Welt weiterentwickelte und Richtung Moderne zog, sollte Iran nicht als einsamer Zuschauer zurückbleiben. Dabei gelte es ebenso säkular, zivilgesellschaftliche, globalisierende und fortschrittsfördernde Maßnahmen zu unternehmen (Kamrava, 2008, 211). Doch blieb ihr Diskurs eher unbeachtet, wenn nicht sogar ineffektiv. Zum einen, weil eine Trennung von Staat und Religion in einer Gesellschaft, in der der Glauben nun eine feste Verankerung gefunden hatte, nicht möglich schien und die säkulare Idee als westernisiert, anti-revolutionär und anti-islamisch aufgenommen wurde. Zum anderen - und dies war laut Jahanbakhsh (2003) der Hauptgrund für ihre Marginalisierung - schafften sie es nicht eine angemessene Alternative zu liefern. So wurde das bestehende System kritisiert, eine Herrschaftsform mit islamischer Tradition, konnte jedoch nicht herausgearbeitet werden, hinzu kam eine große Disorganisation (S. 247). Außerdem betonten viele Intellektuelle besonders am Anfang der Reformbewegung explizit keine säkularen Einstellungen, um sich selbst zu schützen, womit sie jedoch gleichzeitig Oppressionen gegen ihre säkularen Mitstreiter*innen in Kauf nahmen. Die Marginalisierungskritik beinhaltete sechs Jahre lang den Kampf der Reform*innen für ihre eigenen Diskurse, welche sich nur mit ihren eigenen Freiheiten befassten und nicht mit den Freiheiten von anders Gesinnten. Gegenüber der Regierung betonten die religiösen Reform*innen immer die Wurzeln des Islam, welche sie vertraten und nur die Auslegung und Anwendung ändern wollten. Sie hätten kein anderes Ziel als die Re-interpretation der Religion und deren Publikationstätigkeiten seien nur im Dienste der Religion (Saghafi, 2003, 126). Nachdem dieser Diskurs sowohl vom Klerus als auch von religiösen Intellektuellen vorangetrieben wurde, entstand automatisch eine Trennung innerhalb der breiten Masse der Reform*innen und die Angriffe auf säkulare Intellektuelle fanden darin ihre Legitimation. Saghafi (2003) beschreibt die Kettenmorde im Jahr 1998 als Höhepunkt der anti-säkularistischen Einstellungen und Angriffe:

„The most radical faction among conservative forces took advantage of this gap in 1998 when its members decided to reclarify frontiers between “secular” and “religious” forces behind Khatami’s election to the presidency. The serial killing of intellectuals (all of them secular) could be read as a warning to religious intellectuals and intellectualism to demonstrate the differences they had insisted on for more than six years” (S. 126).

Auch Ganji vertrat den säkularistischen Ansatz und sah durch Khatamis Betonung der Religiosität der Reformen einen Versuch „dem Gottesstaat ein humaneres Gesicht (zu) verleihen, eine, wie er sich ausdrückte, religiöse Demokratie“. Das sei ein Widerspruch in sich. Eine Demokratie könne nur säkular sein. „Unser Ziel ist ein moderner Staat, eine Republik frei von jeglicher Ideologie“ (Ganji zit. Nach Nirumand, 2006, S.3).

4.3. Zwischenfazit

Durch die Ideen des Reformdiskurses wurde die offizielle Lesart des Islam in Frage gestellt, welcher es an Partizipationsmöglichkeiten der Bürger*innen und wissenschaftlicher Aussagekraft fehlte und welche die Gewalt des Staates theorisierte. Damit einher ging die Hinterfragung der Legitimität der Religionsauslegung der herrschenden geistlichen Elite. Der Verlust an Plausibilität und wissenschaftlicher Gültigkeit der offiziellen Lesart von Religion und die Infragestellung der absoluten religiösen Autorität liegt vor allem an der Neuinterpretation des Islam mit Shabestaris Grundlage und dessen Forderung Islam und Regierung voneinander zu trennen (Arjomand, 2012, 81). Eine zivilgesellschaftliche Wende sollte durch Toleranz und Pluralismus erfolgen, welche sich nicht islamisch begründen lassen, sondern sich aus den Grundzügen eines modernen, demokratischen Staates erschließen. Möglich war diese intellektuelle Revolution wegen der Wegbereitung früherer Intellektueller. Ghamari-Tabrizi (2008) ist der Auffassung, dass, „the democratization of the entire edifice of Islamic knowledge production [is] one of the most enduring, albeit unintended consequences of the Iranian revolution.“ Der Grund dafür sei, dass die Revolution die Religion in den öffentlichen Raum gebracht und sie dadurch transformiert hatte, indem sie die offizielle und die dissidente Variante des Islam hervorgebracht hatte, die sich gegenseitig bekämpften und „um die Hegemonie konkurrieren“ (S. 268ff.). Doch auch wenn der Diskurs in die öffentliche Sphäre getragen wurde, konnte er nicht in reale Politik umgewandelt werden und führte auch keinen zivilgesellschaftlichen Wandel herbei. Ideologisch hatte er mit einigen Hindernissen zu kämpfen. So war das Phänomen der Zivilgesellschaft westlich geprägt, wurde von vielen Teilen der Bevölkerung als westlicher Import gesehen und stieß sowohl bei der gebildeten Elite als auch bei der breiten Volksklasse auf Skepsis. Die Intellektualität der Revolution

sprach nur einen bestimmten Teil der Bevölkerung an. Auf sozialer Ebene spielte die Verwandtschaft eine große Rolle. Die private Sphäre wird von der Familie und von verwandtschaftlichen Bindungen dominiert. Diese können aufgrund von beruflicher Verantwortung oder formalen Verfahren das Wachstum ziviler Gesellschaften sowie soziale Interaktionen behindern. Die nicht private Sphäre (also nicht familiär) wird vom Staat dominiert, welcher hart gegen Kritik vorgeht und die Abgabe von Autorität als Schwäche wertet und infolgedessen die Kontrolle über alle Aspekte des Lebens, sowohl politisch als auch nicht-politisch, behält (vgl. Kamrava, 2001, 176f.). Die zwei Institutionen, die die Herausbildung von moralischen Werten beeinflussen, sind Staat und Familie. Der Staat agierte gegen die Reformbestrebungen und -gedanken, unterdrückte diese mit Gewalt und ließ keinen Raum für intermediäre soziale Institutionen (Kamrava, 2001, 179). Somit versuchte der Staat die Bewegung im Keim zu ersticken und ihr keinen Platz zur Ausbreitung zu lassen. Auf der einen Seite lieferte die herrschende Geistlichkeit Konterargumente gegen die Reforme*innen, auf der anderen Seite wurden die Akteu*innen aktiv verfolgt, unterdrückt, gefoltert, kurzum: sie mussten um ihre körperliche Versehrtheit bangen. Aus dieser Angst wurde der Überlebensinstinkt der Familie zu einer anti-reformistischen Tendenz, denn diese hatten hauptsächlich das körperliche Wohl ihrer Angehörigen im Sinne und waren oftmals nicht bereit, dies für eine Änderung der gesellschaftlichen Werte aufs Spiel zu setzen. Außerdem waren durch staatliche Indoktrination die Teilnahme an freiwilligen und anderen Organisationen innerhalb familiärer Werte wenig begrüßt worden (Kamrava, 2001, 179). Der Staat war bemüht der Bildung einer gemeinsamen Identität bzw. einer Gruppenidentität an Schulen und Universitäten entgegenzuwirken. In Anlehnung an Foucault ist Muhammadi der Auffassung, dass die iranische Bevölkerung kein „soziales Kapital“ mit sich bringt, um eine derartige Identität zu schaffen (Muhammadi, 1997, 37 zit. nach Kamrava, 2001, 179). Ein weiteres Hindernis auf dem Weg zur Zivilgesellschaft war eine Rechtsstaatlichkeit demokratisch zu erzielen. Diese hätte von Khatami eingeführt und dahingehend implementiert werden sollen, als dass diese Gesetzmäßigkeit innerhalb der legalen Rahmenbedingungen eingehalten wird. Doch wenn das Gesetz einige von Natur aus antidemokratische Merkmale aufweist, so Vahdat (2005), widerspreche das Beharren auf der strikten Einhaltung des Gesetzes dem Versprechen der Zivilgesellschaft. Dieses Dilemma schein der Kern der Diskrepanzen zwischen den Versprechungen in Khatamis Diskurs und den Versäumnissen, sie zu verwirklichen, gewesen zu sein (S. 664).

5. FAZIT: Scheitern der Reformakteur*innen und ihrer Ideen

Die Legitimitätskrise und das Entstehen der intellektuellen Revolution begründeten sich besonders aus der zwar sehr starken Erbauung der Islamischen Republik durch Khomeini, jedoch war die Strukturierung seiner Nachfolge schwach und nicht konzeptioniert für einen Staat ohne Khomeini (Arjomand, 2012, 91). Nach seinem Tod war es möglich die Absolutheit der Religionsgelehrten in Frage zu stellen und Rechte zu fordern, die die Grundlage des Korans überschritten. Durch die Übertragung des Reformdiskurses in die öffentliche Sphäre konnte ein Teilerfolg der Demokratisierung der politischen Kultur des Iran erzielt werden. Insgesamt sollte das Scheitern der Reformbewegung auf drei Ebenen betrachtet werden: institutionell, personenbezogen und ideologisch.

Die Institutionalisierung der Demokratie hatte einige Schwierigkeiten zu überwinden. So galt es praktische Herausforderungen im Kampf um die politischen und institutionellen Machtzentren gegen die Konservativen zu meistern, genauso wie Details der idealen Regierungsform auszuarbeiten, welche auf dem Prinzip der Volkssouveränität basieren sollte (Jahanbakhsh, 2003, 252). Die Machtkompetenzen der republikanisch-demokratischen Elemente des iranischen Systems (Parlament und Präsident) wurden durch die nichtdemokratischen Veto*innen stark eingeschränkt (Akbari, 2007, 11). Kazem Alamdari kritisierte die Überrepräsentanz der religiösen Stiftungen, welche öffentliche und nicht private Aufgabenbereiche erfüllten. Indirekt kritisierte er sogar das System des *velāyat-e faqīh*. Als Erbe der Revolution, so argumentiert er, gäbe es in der Islamischen Republik noch immer unzählige Stiftungen und Komitees, die den Zurückgelassenen und den Familien der Märtyrer helfen, die revolutionäre Moral durchsetzen oder den Populismus des Regimes weiter verewigen (Freitagsgebet-Imame). Jede dieser Institutionen würde die Autonomie der gesellschaftlichen *innen und die Möglichkeit, dass die Zivilgesellschaft sich durchsetzen kann, untergraben (Alamdari, 1997, 45 zit. nach Kamrava, 2001, 178). Letztlich gibt es keine Möglichkeit der Demokratie in Iran, solange die höchste Institution der Islamischen Republik unverändert bleibt: der *velāyat-e faqīh*, der sich über die Entscheidungen des gewählten Präsidenten hinwegsetzen kann und von dem der überwachende Wächterrat abhängt (vgl. Kamrava, 2001, 178). Khatami selbst traute sich nie das *velāyat-e faqīh* System öffentlich zu kritisieren. Wahrscheinlich war dies der Grund, weshalb er überhaupt an die Spitze der iranischen Regierung gewählt werden konnte. Ein säkularer Dissident wäre zu keiner Wahl zugelassen worden. Die Kontrolle des Revolutionsführers über die Organe, welche in unterschiedlichste Bereiche der Gesellschaft reichten, machten reformistische Bestrebungen

innerhalb des bestehenden politischen Systems de facto unmöglich (Vahdat, 2005, 664). Durch die Demonstration des Kampfes um die Machtzentren sollte gezeigt werden, welchen Einfluss andere Organe der iranischen Regierung haben können und welche Rolle die Ebenen der formalen und informellen Macht spielen. Der Wächterrat prüft und genehmigt die Kandidat*innen, die zur Parlamentswahl zugelassen werden. Durch diese Autorität konnte der konservativ dominierte Wächterrat die meisten der liberalen Reformer*innen mit teilweise fadenscheinigen Begründungen ablehnen. Bei fast allen Bemühungen stellte der Wächterrat das entscheidende Problem dar. So kassierte er zum Beispiel auch den Gesetzesentwurf von 2002 (Akbari, 2007, 10). Bei den Parlamentswahlen 2004 wurden keine großen Hoffnungen mehr in die Reformbewegung gesetzt. Als der Wächterrat ein weiteres Mal tausende von Kandidaten von der Wahl ausschloss, erschien nur noch die Hälfte der stimmberechtigten Wähler*innen und das Parlament fiel in konservative Hände (Kamali, 2006, 231). Laut Kamali (2006) war dies die tödliche Kugel, geschossen vom konservativen Klerus, welcher die Hoffnungen von Millionen von Leuten auf eine friedliche demokratische Entwicklung in Iran tötete (S. 232). Nicht nur die institutionellen Weichen waren durch Khomeini gestellt worden, sondern auch soziale und politische. Dazu schreibt Arjomand (2012):

„Unfortunately, social life and especially political life does not change that simply. The reformists were just as much children of the revolution and trapped in their past as the pragmatists and the hardliners. They could not free themselves from the old revolutionary rhetoric because they did not want to be traitors. Patterns of socio-political action are even more difficult to change than discourse. The children of the Islamic revolution could tread along different paths, but only those paved by Khomeini. Perhaps unbeknownst to them, the dead Imam determined the range on which they could roam on the highly uneven field chosen by him as the arena of post-revolutionary power struggle” (S. 89).

Auf personeller Ebene können den Reformer*innen wenige aktive Fehler unterstellt werden. Hauptsächlich scheiterte die intellektuelle Revolution an den Repressalien gegenüber den Literat*innen und Aktivist*innen. Viele von ihnen leben mittlerweile im Exil und sprechen über ihre Heimat aus der Ferne. Doch mit Präsident Khatamis Amtsantritt waren viele Hoffnungen geweckt worden. Die reformistische Bevölkerung hatte ihm mit ihrer Wahl großes Vertrauen entgegengebracht und wartete nun auf die Umsetzung der zivilgesellschaftlichen Forderungen des Wahlkampfes und die Durchsetzung der Rechtsstaatlichkeit, was bedeutet, dass die staatliche Unterdrückung gegen die Reformer*innen Konsequenzen haben sollte. Als 1999 die Studierendenproteste gewaltsam niedergeschlagen wurden, warteten die Demonstrierenden auf den Rückhalt ihres Präsidenten. Dieser kam jedoch nicht und diejenigen, die ihr leibliches Wohl aufs Spiel gesetzt hatten und

teilweise geopfert hatten, wurden bitter enttäuscht. In seinem Versuch Einheit innerhalb der Bevölkerung zu schaffen, sprach Khatami sich für Khamenei aus und umgekehrt. Dies fuhr ihm einen großen Vertrauensverlust innerhalb der Aktivist*innen ein. Ein Jahr später teilte sich die Bevölkerung bereits größtenteils ins Linke und Konservative auf, wobei wenige Zentralisten zwischen den beiden Flügeln standen. Auch durch Ganjis öffentliche Kritik an Rafsanjani verloren die Zentralisten weiter an Bedeutung und die Gesellschaft polarisierte sich. Khatami wurde vorgeworfen er habe zwar versucht im Hintergrund Khamenei und andere Konservative von den Reformbestrebungen zu überzeugen, habe dabei jedoch keine eigenen Initiativen vorangebracht und sich schließlich selbst seine Machtlosigkeit zugestanden (Akbari, 2007, 10). Seine Strategie auf die staatliche Suppression mit „aktiver Ruhe“ zu reagieren und provozierende Aktionen zu vermeiden ging nicht auf (Gasiorowski, 2001, 16). Die Passivität des Präsidenten und seine Unfähigkeit seine Anhänger*innen besser zu mobilisieren und nicht nur in gewaltsame Proteste hineinzusteuern wurden ihm zum Verhängnis (Gasiorowski, 2001, 17). Als bei den Parlamentswahlen 2004 der Wächterratt wieder etliche Bewerber ablehnte, riefen die Reform*innen zum Boykott der Wahl auf. Khatami entschied sich entgegen des Boykotts trotzdem für einen Aufruf zur Teilnahme. Wahrscheinlich war diese Aktion in Verbindung mit der Übermacht des Wächterratts, was er in der Auswahl der Kandidaten demonstrierte, eher die Kugel, die Kamali als tödlich für die Reformbewegung bezeichnet hatte. Khatami selbst erwies sich nicht bereit die notwendigen Risiken einzugehen und die Hoffnungen der meisten Reform*innen, er würde sich gegen die konservative Elite stellen, zu erfüllen (Vahdat, 2005, 650). Seine Rolle als Wegbereiter der Plattform für einen zivilgesellschaftlichen Diskurs war wichtig für die Entstehung einer Vielzahl an neuen Ideen und Impulsen. Doch die Umsetzung erforderte mehr Aktionismus und mehr Dissidententum, als er sich zu Beginn seiner Amtszeit vielleicht noch vorstellen konnte. Ein radikaler Umwurf der politischen und sozialen Strukturen und eine anti-Regierungshaltung war vielleicht nicht ganz das, was Khatami mit seiner Forderung nach Zivilgesellschaft gemeint hatte. Die Strategie der Reform*innen hinter Khatami war nicht aufgegangen. Er verlor den Bezug zu der jungen Wählerschaft durch seine Passivität nach den Studierendenprotesten und später die der weiblichen Wähler*innen durch sein Versäumnis eine Frau als Ministerin zu ernennen (Arjomand, 2012, 95). Innerhalb der Bewegung kam es zum Bruch: auf der einen Seite diejenigen, die innerhalb des Systems eine Änderung erzielen wollten, und diejenigen, die auf Konfrontationskurs gehen wollten (Gasiorowski, 2001, 17). Hindernisse für die ideologische Wende durch die Reform*innen wurden bereits in Kapitel 4 genannt. Doch kam zu den einzelnen themenspezifischen Problematiken insgesamt noch

eine Uneinigkeit innerhalb des Reformerkreises hinzu. Laut Jahanbakhsh (2003) wäre es ein Fehler zu denken, dass alle Individuen und Gruppen, die sich der Reformbewegung verschrieben hatten, zwangsläufig alle Ideale des religiösen Intellektualismus unterstützten (S. 252). So bestand innerhalb des Lagers der politischen Reformist*innen (*jebheh dovvom-e khordād*) bereits keine Einigkeit, ob die Religion vollends vom Staat getrennt werden sollte, oder welche Bereiche der politischen und gesellschaftlichen Sphäre religiös beeinflusst werden durften. Ganji ist der Auffassung, dass „die Reformen gescheitert (sind), weil sie erstens kein klares Konzept hatten und zweitens nicht ausreichend Widerstand geleistet haben. Sie haben immer den Rechten und Konservativen nachgegeben“ (Nirumand, 2006, 3). Der Debatte um eine zivilgesellschaftliche Wende fehlte es an Einheitlichkeit und Beständigkeit der Argumente. Innerhalb der Reformist*innen unterschieden sich die Meinungen, wie eine moderne Gesellschaft auszusehen hatte, zum Beispiel bei der Frage nach der Vereinbarkeit von Religion und Zivilgesellschaft, die nicht alle Reformist*innen so unterzeichneten (Kamrava, 2001, 169). So schreibt Jahanbakhsh (2003) über die innerfaktionale Uneinigkeit der Reformist*innen:

„The reform movement began very well but could not fulfill all of its potential. It made so many political compromises and allowed theoretical concessions to the extent that even some of the hard-liners dare to call themselves reformists. The compromises mean that the golden opportunity for a peaceful political transformation that had the unwavering support of the people has been lost. Although all political reformists advocate reform and change, they are divided on their definitions and goals. In 1998 when Soroush in a public letter to Khatami urged him to take action and warned him about the consequences of his compromising policies that would lead to resurfacing of absolutists and their regaining of strength, many did not like his criticism“ (S. 253).

Akbari (2007) spricht von dem Spannungsdreieck aus „Widersprüchlichkeiten des politischen Systems“, „Ohnmacht der Reformen“ und „Aufstieg der Ultrakonservativen“, welche zur einer Machtverschiebung zugunsten des konservativen Lagers führte (S. 1). Diese Machtverschiebung hält bis heute an und hat unzählige Opfer gefordert. Die Demonstrierenden, die Anfang des Jahres 2020 wegen eines von der iranischen Regierung abgeschossenen Passagierflugzeugs auf den Straßen waren, wurden genau wie zwanzig Jahre zuvor blutig von der Regierung niedergeschlagen. Damals hatten die Gegner*innen des Klerus eine politische Faktion inne, verschiedene Führungspersönlichkeiten und einen florierenden Gedankenaustausch der demokratietheoretischen Ideen und dennoch konnten sich keine demokratischen Züge innerhalb des Systems festigen. Die Reformbewegung hatte Ende des Jahrtausends ihre größte Chance auf einen Systemwandel und konnte diesen

trotzdem nicht herbeiführen. Auch Akbar Ganji wurde schwer enttäuscht und antwortete in einem Interview aus dem Jahr 2006 auf die Frage, ob im Kontext der momentanen politischen Strukturen eine Reformierung möglich sei:

„This depends on how you define "reform." I define it as transition to democracy. Then the question arises whether in the context of the constitution of the Islamic republic [of Iran], such transition is possible. My answer is no“ (Aman, 2006, k.A.).

Bis heute hat Akbar Ganji Recht behalten.

Appendix

Abbildung 1: Politische Positionen der Faktionen 1997-2005: Rakel, 2008, 56

Table 2.4 Political Positions of Political Factions, 1997–2005

Faction	Politics	Economy	Socio cultural issues	Foreign policy
Conservative Faction	Conservative ¹	Traditional ³ / Liberal ⁴	Conservative ⁵	Conservative ⁸ / Liberal ⁹
Pragmatist Faction	Conservative ¹	Liberal ⁴	Liberal ⁶	Liberal ⁹
Reformist Faction	Conservative ¹ / Liberal ²	Liberal ⁴	Liberal+ ⁷	Liberal ⁹

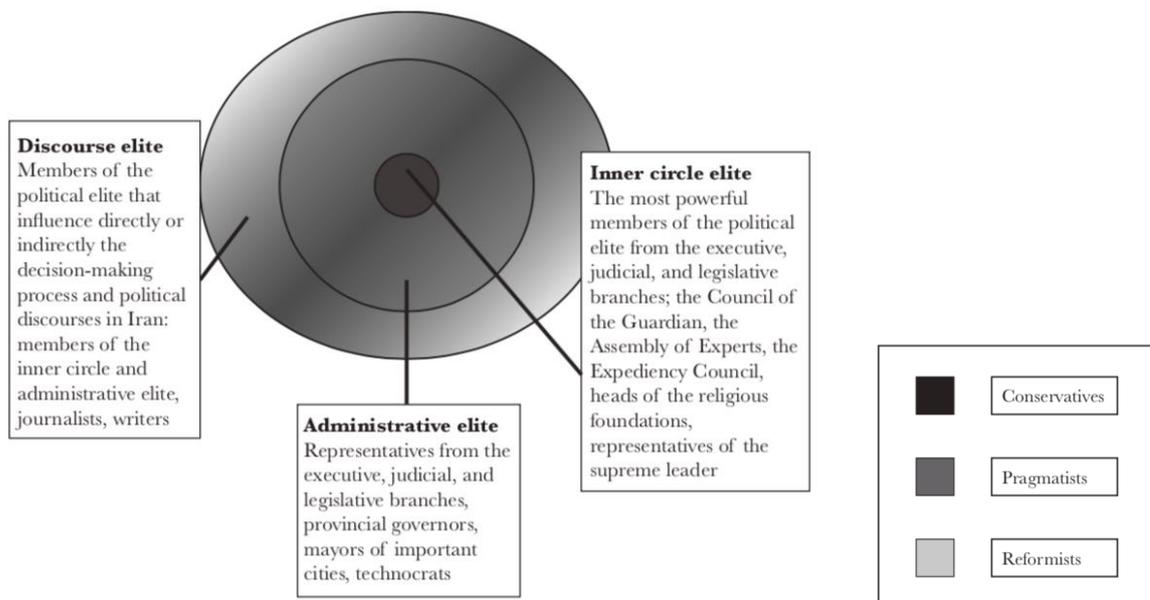
Notes: Politics: ¹conservative (supportive of the velayat-e faqih system)
²liberal (limits to the velayat-e faqih system)

Economy: ³traditional (supportive of the traditional economic sectors)
⁴liberal (market economy)

Socio cultural issues: ⁵conservative (great restrictions on individual freedom)
⁶liberal (limited individual freedom as legitimized by the Islamic ideology)
⁷liberal + (individual freedom)

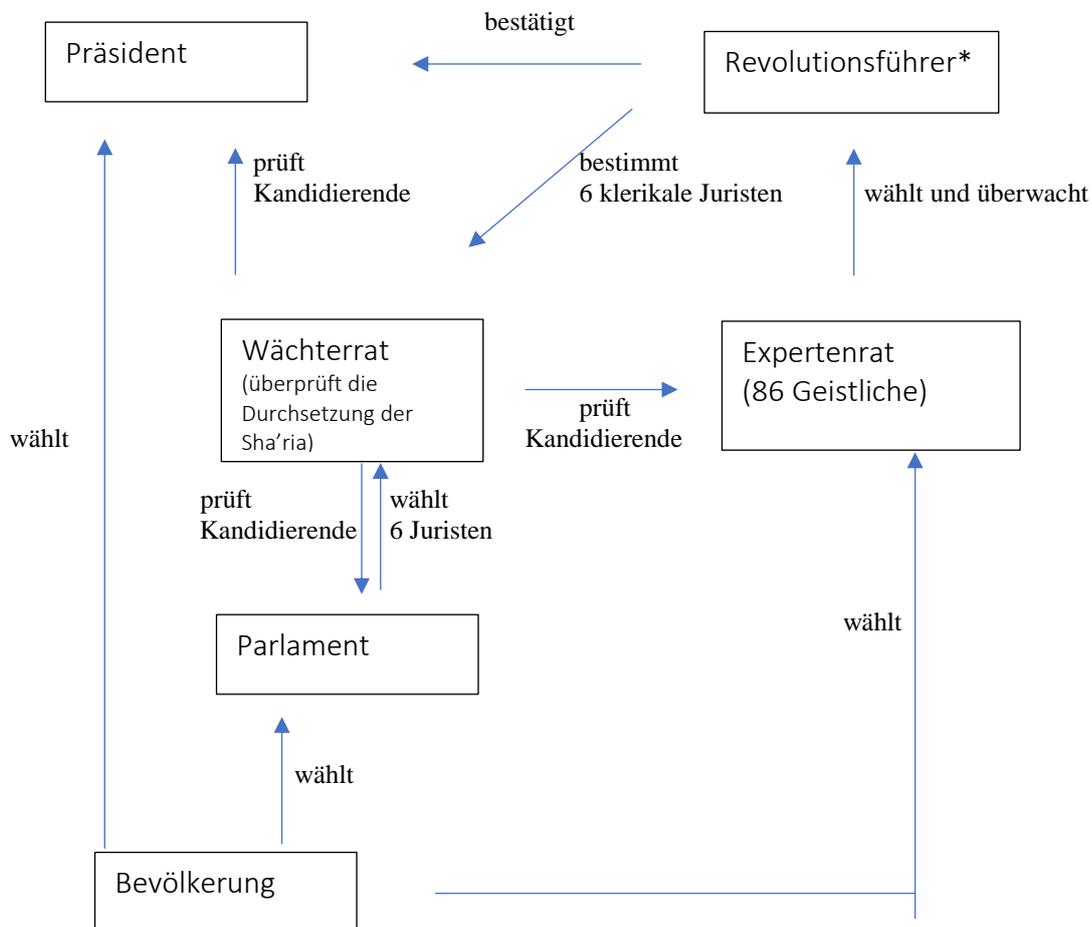
Foreign policy: ⁸conservative (isolation)
⁹liberal (integration in international relations)

Abbildung 2: Ebenen der informellen Macht: Rakel, 2008, 43



Basierend auf: Reissner, J. (2002). Iran: Vor dem Ende klerikaler Macht? in V. Perthes (Hrsg.) *Elitenwandel in der arabischen Welt*. Berlin: SWP-Studie.

Abbildung 3: Komplexität des iranischen Regierungssystems



*Der Revolutionsführer ernennt sechs klerikale Juristen des Wächterrates, den obersten Richter und bestätigt den Präsidenten. Außerdem obliegt ihm der Oberbefehl über die Streitkräfte und die Ernennung der Mitglieder des Schlichtungsrates. Zur Ernennung des Führers wird alle acht Jahre durch das Volk ein Expertenrat gewählt, der seine Tätigkeiten überwacht und ihn theoretisch absetzen kann. Allerdings trifft der Wächterrat ebenso wie bei den Präsidentschafts- und den Parlamentswahlen im Iran eine Vorauswahl der Kandidierenden. Aufgrund des großen Einflusses des Führers auf die Zusammensetzung des Wächterrates gilt eine Absetzung als nahezu unmöglich.

Literatur

Akbari, S. (2009): „Die Proteste haben eine Eigendynamik“- Interview mit der Politikwissenschaftlerin und Iranexpertin Semiramis Akbari. Verfügbar unter: <https://www.bpb.de/internationales/asien/iran/40139/wahlen-2009-machtkampf-in-iran> Abgerufen am: 15.05.2021.

Akbari, S. (2007): Grenzen politischer Reform- und Handlungsspielräume in Iran: die Bedeutung innenpolitischer Dynamiken für die Außenpolitik. *HSFK-Report 9*. Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.

Aman, F. (2006): *Iran: Radio Farda Interview With Dissident Akbar Ganji*. Verfügbar unter: <https://www.rferl.org/a/1070174.html> Abgerufen am: 30.01.2020.

Ambuhl, R. (19.07.2018): *The final and fateful sojourn of the Iranian Revolutionary and Scholar, Dr Ali Shariati (1933-1977) in Southampton*. Verfügbar unter: <https://generic.wordpress.soton.ac.uk/history/2018/07/19/the-final-and-fateful-sojourn-of-the-iranian-revolutionary-and-scholar-dr-ali-shariati-1933-1977-in-southampton/> Abgerufen am: 14.01.2020.

Amirpur, K. (2019): Vom Westen geschlagen? Zur heutigen Rezeption von ‘Ali Šarī‘atī und Āl-e Aḥmad in Iran. *SPEKTRUM IRAN* 32 (1), S. 35-161.

Amirpur, K. (2018): *Reformislam: der Kampf für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München: CH Beck.

Amirpur, K. (2010): Irans letzter Held- Kalkulierte Übertretung: Warum der Regimekritiker Akbar Ganji sich zu Tode hungert. *Süddeutsche Zeitung Kultur*: Verfügbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/hungerstreik-irans-letzter-held-1.892148> Abgerufen am: 25.01.2020.

Amirpur, K. (20.7.2009): *Frauen und Frauenbewegung in Iran Zwischen Regierung, Religion und Tradition*. Verfügbar unter: <https://www.bpb.de/internationales/asien/iran/40152/frauen> Abgerufen am: 12.01.2020.

Amirpur, K. (2003): *Die Entpolitisierung des Islam: Abdolkarim Soruss Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*. Baden-Baden: Ergon.

Amirpur, K. (2003a): Emanzipation trotz Kopftuch - Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans. *Feministische Studien* 02(3), S. 213 – 225.

Apple Jr., R. (21.11.1982): KHOMEINI'S GRIP APPEARS AT ITS TIGHTEST. *The New York Times*. Verfügbar unter: <https://www.nytimes.com/1982/11/21/world/khomeini-s-grip-appears-at-its-tightest.html> Abgerufen am: 18.01.2020.

Arjomand, S. A. (2009): *After Khomeini: Iran under his successors*. New York: Oxford University Press.

Ashraf, A. (2007): Islam In Iran Xiii. Islamic Political Movements In 20th Century Iran. *Encyclopædia Iranica* 16(2), S. 157-172.

Berkleycenter (k.A.). *Abdolkarim Soroush*. Verfügbar unter: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/people/abdolkarim-soroush> Abgerufen am: 09.01.2020.

Brumberg, D. (2001): *Reinventing Khomeini. The Struggle for Reform in Iran*. Chicago: University of Chicago Press.

CatoInstitut (k.A.). *Biography: Akbar Ganji*. Verfügbar unter: <https://www.cato.org/friedman-prize/akbar-ganji-biography> Abgerufen am: 07.01.2020.

Ehsani, K. (1999): Existing Political Vessels Cannot Contain the Reform Movement: A Conversation with Sa'id Hajjarian. *Middle East Report* 212, S. 40-42.

Gasiorowski, M. J. (2004): Iranian Politics After the 2004 Parliamentary Election. *Strategic Insights*, 3(6).

Gasiorowski, M. J. (2001): Iran under Khatami: Deadlock or Change?. *Global Dialogue* 3(2/3), S. 9-18.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz (2008): *Islam and dissent in postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, religious politics and democratic reform*. London: Bloomsbury Publishing.

Grabusching, R. (20.05.2019): Der Fall Iran: Warum am Ende der Geschichte nicht immer die Demokratie steht. Verfügbar unter: <https://www.ralfgrabuschnig.com/iran-demokratie/#chfy-coo-check-save> Abgerufen am: 26.01.2020.

Habermas, J. (1992): *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*. Stuttgart: Reclam.

Hashemi, N. & Postel, D. (23.12.2008): *Akbar Ganji in conversation with Charles Taylor*. Verfügbar unter: <https://tif.ssrc.org/2008/12/23/akbar-ganji-in-conversation-with-charles-taylor/> Abgerufen am: 13.01.2020.

Historical Archive (k.A.). *IRAN (ISLAMIC REPUBLIC OF) Parliamentary Chamber: Majlis Shoraye Eslami - elections held in 2000*. Verfügbar unter: http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2149_00.htm Abgerufen am 08.01.2020.

Hooglund, E. J. (1999): Khatami's Iran. *Current History* 1, S. 59-64.

IranChamberSociety (k.A.). *History of Iran: Mehdi Bazargan*. Verfügbar unter: http://www.iranchamber.com/history/mbazargan/mehdi_bazargan.php Abgerufen am: 12.01.2020.

IWMF (k.A.). *Shahla Sherkat- Zanan, Iran*. Verfügbar unter: <https://www.iwmf.org/community/shahla-sherkat/> Abgerufen am: 17.01.2020.

Jahanbakhsh, F. (2003): Religious and Political Discourse in Iran: Moving Toward Post-Fundamentalism. *The Brown Journal of World Affairs* 09(2), S. 243- 254.

Jahanbakhsh, F. (2001): *Islam, democracy and religious modernism in Iran, 1953-2000: From Bazargan to Soroush*. Leiden: Brill.

Jalaeipour, H. (2003): Religious Intellectuals and Political Action in the Reform Movement In: Negin Nabavis (Hrsg.): *Intellectuals and the State in Iran* (S. 136-146). Florida: University of Florida.

Javedanfar, M. (29.05.2007): Meet Mahmoud Saborjian. *The Iranian*. Verfügbar unter: <https://iranian.com/2007/05/29/meet-mahmoud-saborjian/> Abgerufen am: 28.12.2019.

Kadivar, M. (Oktober, 2011): *Biography Mohsen Kadivar*. Verfügbar unter: <https://english.kadivar.com/biography-mohsen-kadivar/> Abgerufen am: 14.01.2020.

Kamal, M. (1986): Iranian Left in Political Dilemma. *Pakistan Horizon* 39(3), S. 39-51.

Kamali, Masoud (2007): Multiple Modernities, Civil Society and Islam The Case of Iran and Turkey. *social compass* 54(3), S. 373–387.

Kamrava, M. (2008): *Iran's intellectual revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kamrava, M. (2001): The Civil Society Discourse in Iran. *British Journal of Middle Eastern Studies* 28 (2), S. 165-185.

Keddie, N. (Hrsg.) & Richard, Y. (2006): *Modern Iran – Roots and Results of Revolution*. New Haven: Yale University Press.

Kermani, N. (2005): *Iran: Die Revolution der Kinder*. C.H. Beck (2. Aufl.) München: C.H. Beck.

Khosrokhavar, F. (2004): The New Intellectuals in Iran. *Social Compass* 51(2), S. 191–202

Khosrokhavar, F. (2002): Postrevolutionary Iran and the New Social Order. In: E. J. Hooglund:, *Twenty years of Islamic revolution: Political and social transition in Iran since 1979* (S.3-18). Syracuse: University Press.

Kiderlen, E. (2011): Kampf gegen Gott- Geschichte der Menschenrechte in der Islamischen Republik Iran am Beispiel der Anklage wegen *moharebeh*. In: Gunter Geigers (Hrsg.) *Die Hälfte der Gerechtigkeit? Das Ringen um universelle Anerkennung von Menschenrechten für Frauen - das Beispiel Asien* (S.141-158). Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Krämer, G. (2018): Lokale Moderne: Ḥasan al-Bannā und die Idee eines „zeitgemäßen Islam“. In: *Islam in der Moderne, Moderne im Islam* (S. 254-266). Leiden: Brill.

Mashayekhi, M. (2001): The revival of the student movement in post-revolutionary Iran. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 15(2), S. 283-313.

mehrangizkar.net (k.A.). *Biography*. Verfügbar unter:
<http://www.mehrangizkar.net/english/biography.php> Abgerufen am: 10.01.2020.

Menashri, D. (2007): Iran's regional policy: between radicalism and pragmatism. *Journal of International Affairs*, 60 (2), S. 153-167.

Michaelsen, M. (2013): *Wir sind die Medien - Internet und politischer Wandel*. Bielefeld: Transcript.

MirHosseini, Z. (2011): Beyond ‘Islam’ vs ‘Feminism’. *IDS Bulletin Volume 42*(1) S. 57-77.

Mir-Hosseini, Z. & Tappa, R. (2006): *Islam and Democracy in Iran. Eshkevari and the Quest for Reform*. London: I.B. Tauris.

Moslem, M. (2002): *Factional politics in post-Khomeini Iran*. Syracuse University Press.

Müller, M. (k.A.). *Prof. Dr. Mohammad Mojtahed Shabestari*. Verfügbar unter:
<http://www.theologie-als-wissenschaft.de/99-0-Shabestari-Prof-M-Mojtahed.html> Abgerufen am: 14.05.2021

Nirumand, B. (2006): „Der Weg ist ziviler Ungehorsam“ – Interview mit Akbar Ganji. Verfügbar unter: <https://taz.de/!409907/> Abgerufen am: 15.01.2020.

Nirumand, B. (2002): *Iran-Report 09*, Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

Paya, A. & Ghaneirad, M.A. (2007): Habermas and Iranian Intellectuals. *Iranian Studies* 40 (3), S. 305-334.

Perthes, V. (2008): *Iran. Eine politische Herausforderung. Die prekäre Balance von Vertrauen und Sicherheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Posch, W. (2011): Ahmadineschad und die Prinzipalisten: Irans politische Rechte und die Perspektiven für einen neuen Elitenkompromiss. *SWP-Studie 35*. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik.
- Posch, W. (2010): Zwischen Ideologie und Pragmatismus: Grundlinien der iranischen Außenpolitik. *Österreichische Militärische Zeitschrift 6*, S. 751-756.
- Rafi, M. (2016): *From Kulturarbeit to Gharbzadegī: A Genealogy of German Ideological Interaction with Iranian Nationalism*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der University of California, Irvine.
- Rajaei, F. (2007): Islamism and modernism – the changing discourse in Iran. *Modern Middle East series 24*, Austin: University of Texas Press.
- Rakel, E. P. (2008): Power, Islam, and Political Elite in Iran: A Study on the Iranian Political Elite from Khomeini to Ahmadinejad. *International Comparative Social Studies 18*. Leiden: Brill.
- Ramadan, T. (2004): *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (2. Aufl.). Markfield: Kube Publishing Ltd..
- Ridgeon, L. (2007): Introduction: Iranian Intellectuals (1997–2007). *British Journal of Middle Eastern Studies*, 34(3), S. 261-265.
- Rubin, M. (2001): *Into the shadows: radical vigilantes in Khatami's Iran*. Washington: Washington Institute for Near East Policy.
- Saba, S. (1999): *Profile of Abdollah Nouri*. Verfügbar unter: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/539470.stm Abgerufen am: 20.12.2019.
- Sadeghi-Boroujerdi, E. (2014): From Etelā'āti to Eslāhtalabi: Sa' id Hajjarian, Political Theology and the Politics of Reform in Post-Revolutionary Iran. *Iranian Studies 47*(6), S. 987–1009.
- Sadri, A. (2001): The varieties of religious reform: public intelligentsia in Iran. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 15(2), S. 271-282.
- Sadri, M. (2002): Attack from within - Dissident political theology in contemporary Iran. In: *The Iranian*. Verfügbar unter: <https://web.archive.org/web/20030226124152/http://kadivar.com/Htm/English/Reviews/reform.htm> Abgerufen am: 14.05.2021
- Sadri, M. (2001): Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar. *International Journal of Politics, Culture and Society 15* (2), S. 257-270.

Saffari, S. (2017): *Beyond Shariati - Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Saghafi, M. (2003): *Crossing the Desert - Iranian Intellectuals after the Islamic Revolution*. In: Negin Nabavis (Hrsg.): *Intellectuals and the State in Iran* (S. 111-135). Florida: University of Florida.

Schirazi, A. (1998): *The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic*. London und New York: I.B. Tauris.

Seidel, R. (2006): Abdolkarim Sorousch, Iran: viele Wege zur Wahrheit. In: K. Amirpurs & L. Ammanns (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt* (S. 82-90). Freiburg: Herder.

Seidel, R. (2006): Mohammed Schabestari, Iran: die gottgefällige Freiheit. In: K. Amirpurs & L. Ammanns (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt* (S. 73-81). Freiburg: Herder.

Servati, M. (2014): *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. *Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster Reihe 7(15)*.

Shahidi, H. (2007): *Journalism in Iran. From Mission to Profession*. London: Routledge.

Shariati.com (k.A.). *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati*. Verfügbar unter: <http://www.shariati.com/bio.html> Abgerufen am: 09.01.2020.

Shariati, A. (13.05.2014): *Ma o Iqbal*. Verfügbar unter: <https://archive.org/details/MaOIqbal-AliShariati/mode/2up> Abgerufen am: 20.01.2020.

Siamak Pourzad Foundation (2014): *Biography*. Verfügbar unter: <https://pourzandfoundation.org/pourzand/biography/> Abgerufen am: 10.01.2020.

Topa, A. (13.07.2009): *Irans Geschichte: 1979-2009 - Zwischen Revolution, Reform und Restauration*. *Bundeszentrale für politische Bildung*. Verfügbar unter: <http://www.bpb.de/internationales/asien/iran/40121/irans-geschichte-1979-bis-2009> Abgerufen am 16.01.2020.

Toulany, G. (2008): *Eine Einführung in die Geschichte der Presse in Iran am Beispiel der Zeitung Ğāme' e*. Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Universität zu Köln (12.04.2019): *Erfahrungen, Lehren und Kriterien - Vortrag von Mohsen Kadivar: Reformation im schiitischen Islam*. Verfügbar unter:

<http://orient.phil-fak.uni-koeln.de/40309.html> Abgerufen am: 13.01.2020.

Vahdat, F. (2005): Religious Modernity in Iran: Dilemmas of Islamic Democracy in the Discourse of Mohammad Khatami. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25 (03), S. 650-664.

Vahdat, F. (2003): Post-Revolutionary Islamic Discourses on Modernity In Iran: Expansion And Contraction Of Human Subjectivity. *International Journey of Middle Eastern Studies* 35, S. 599–631.

Verdi.de (2000): *Aktion für Akbar Ganji: Iranischer Journalist wurde nach der Rückkehr von einer Konferenz der Heinrich-Böll-Stiftung inhaftiert und gefoltert*. Verfügbar unter: <https://mmm.verdi.de/internationales/aktion-fuer-akbar-ganji-31151> Abgerufen am: 14.05.2021

Wahdat-Hagh, W. (2003): *Die Islamische Republik Iran: die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus 10*. Münster: LIT Verlag.

Watt, W. M. (2013): *Islamic Fundamentalism and Modernity (RLE Politics of Islam)*. London: Routledge.

Zamirirad, A. (2014): Der intraelitäre Konflikt um die Nukleardiplomatie in der Islamischen Republik Iran. In: A.M Bock & I. Hennebergs (Hrsg.): *Iran, die Bombe und das Streben nach Sicherheit – Strukturierte Konfliktanalysen* (S. 69-90). *Innovative Forschung – Theorien, Methoden, Konzepte – Band 2*. Baden-Baden: Nomos.

Zamirirad, A. & Sarkohi, A. (2011): *Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Irans. WeltTrends Papiere 17*. Universitätsverlag Potsdam.

Sekundärliteratur

- Ahmad, A. (1981): *Dar khedmat va khiyanat-e roushanfekran* ,(2. Aufl.). Tehran: Ravaq.
- Alamdari, K. (1997): Manshur-e Demokrasi va Farayand-e Touse'e. *Iran-e Farda* (6), S. 36.
- Bakhtiari, B. (1996): *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran - the institutionalization of factional politics*. Gainesville u.a.: University Press of Florida.
- Bazargan, M. (1965): *khodā dar ejtemā'* (3. Aufl.). Teheran: qalam.
- Behnoud, M. (1997): Jame'h-i ke Mikhahim va Nemikhahand. *Adineh* (12), S. 121-122.
- Ganji, A. (2001): Zistan dar jahani azad: Habermas-e terrorist va molla 'omar-e utopianist. *Aftab* (11), S. 4-7.
- Ganji, A. (2000): *Talaqqi-ye fashisti az din va hokumat. Asibshenasi-ye gozar*. Teheran: Tarh-e Nou.
- Ghaninezhad, M. (1996): Miz-e Gerd-e Kivan dar-bareye Jame'h. *Kiyan* (33).
- Hajjarian, S. (1999): *Jomhooryat: Afsoon-zedaie Az Ghodrat*. Tehran: Tarh-e Nou.
- Hajjarian, S. (1997–1998): Jamee ye madani va iran e emrooz. *Ettelaat siyasi-egtesadi*, S. 9–10
- Hajjarian, S. & Salimi, H. (2005): Suteh delan gerd-e ham amadand: goftogu ba Sa'id Hajjarian. In Hossein Salimis: *Kalbodshekafi-ye zehniyat-e eslahgarayan*. Tehran: Jam-e Nou.
- Kadivar, M. (1999): *Baha ye Azadi: Defa'iate Mohsen Kadivar*. Tehran: Nashr-e Ney Publications.
- Khatami, M. (2000): *Gozideh sokhanraniha-ye rai'is jomhur dar bareh-ye tose'h-ye siyasi, tose'eh eqtesadi va amniyat*. Tehran: Tarh-e Nou.
- Khatami, M. (2000a): *Eslam, rohaniyat va enqelab-e eslami*. Tehran: Tarh-e Nou.
- Muhammadi, M. (1997a): *Mavane'h rushd-e jame'h madani dar Iran*. Tehran: Ghatreh.
- Sahhabi, E. (1996): Miz-e Gerd-e Kivan dar-bareye Jame'h. *Kiyan* (33).
- Shariati, A. (1980): *'Ali: Ommat va emāmat*. Teheran.
- Soroush, A. (2000): *Siyasat-nama*. Teheran: Serat.
- Soroush, A. (1996): Tahlil-e mafhum-e hokumat-e dini. *Kiyan* (6), 32.
- Sorosuh, A. (1995): An-ke benam bazargan bud. *Kiyan*, 23, S. 12-21.

Soroush, A. (1994): Mudara va mudiriyyat-i mu'minan: Sukhani dar nisbat-i din va dimukrasi, *Kiyan* (4), 21.

Soroush, A. (1993): Se farhang. In: *ders: Razdanī Roushanfekri va dindari*. Teheran, S. 105-130.

Soroush, A. (1991): "The Expansion and Contraction of the Sacred Law (*shari'at*),"

Tajzadeh, M. (2001): Chahar rahbord-e jonbesh-eslahat, *Aftab* (11), S. 14-21.