

Vom Westen geschlagen? Zur heutigen Rezeption von 'Ali Šarī'atī und Āl-e Aḥmad in Iran

Katajun Amirpur¹

Im Jahre 1962 erschien in Iran das Büchlein, das viele der später von Edward Said (1935-2003) in dessen *Orientalism* formulierten Gedanken vorwegzunehmen scheint: Ġalāl-e Āl-e Aḥmads *Ġarbzadegī*.

Während Saids *Orientalism* nach seinem Erscheinen 1978 heftige Debatten auslöste, weil es „dem Westen“ vorwarf, den Orient zu konstruieren und als statisch zu betrachten und eine Kausalbeziehung herstellte zwischen westlicher Identitätsfindung, Darstellung des anderen und Macht, hatte Āl-e Aḥmad (1923-1969) mit *Ġarbzadegī* das für Iran wichtigste und identitätsbildendste west-kritische Buch der sechziger Jahre geschrieben, das zum rhetorischen Warenbestand aller Intellektuellen jener Jahre zählte. In ähnlicher Weise wie Said machte Āl-e Aḥmad „dem Westen“ zwar den Vorwurf, den Orient zu konstruieren, betrieb jedoch auch seinerseits eine Essentialisierung „des Westens“.

Was er tat, würde Šādiq al-'Aẓm als „orientalism in reverse“ bezeichnen.² In seinem Artikel „Orientalism and Orientalism in Reverse“ argumentierte al-

¹ Professorin der Islamwissenschaft an der Universität Köln, E-mail: Katajun.amirpur@uni-koeln.de

² Al-'Aẓm, Šādiq: „Orientalism and Orientalism in Reverse“, wiederabgedruckt in: Macfie: *Orientalism: A Reader*, New York University Press: 2000.

‘Aẓm 1981, dass Intellektuelle und Wissenschaftler in der arabischen Welt sich darüber bewußt sein sollten, dass auch sie Orientalismus betreiben könnten – aber eben im umgekehrten Sinne. Die Malaise des Orientalismus, die für ihn natürlich aus dem Westen kam, reproduziere sich, wenn man sie auf dieselbe Art und Weise anginge. Al-‘Aẓm wies auf die Irrigkeit der Annahme hin, die verzerrte Darstellung einer anderen Kultur und ihre Einordnung in Schemata der eigenen – wie Said sie in *Orientalism* diagnostiziert – sei charakteristischer Bestandteil des imperialistischen Diskurses und ein Spezifikum des Westens. Al-‘Aẓm schreibt:

Said admits readily that it is impossible for a culture, be it Eastern or Western or South American, to grasp much about the reality of another, alien culture without resort to categorization, classification, schematization and reduction – with the necessarily accompanying distortions and misrepresentations. If, as Said insists, the unfamiliar, exotic and alien is always apprehended, domesticated, assimilated and represented in terms of the already familiar, then such distortions and misrepresentations become inevitable. [...]

If, as the author keeps repeating (by way of censure and castigation), the Orient studied by Orientalism is no more than an image and a representation of the Occident (the representer in this case) then it is also true that the Occident in doing so is perfectly naturally and in accordance with the general rule – as stated by Said himself – governing the dynamics of the reception of one culture by another.³

Die islamische Welt, so Al-‘Aẓm weiter, habe das Christentum nämlich ebenso konsequent klassifiziert und nach Maßgabe der eigenen Vorstellungen wahrgenommen wie das Abendland den Islam – und zwar zu allen Zeiten.

Meiner Meinung nach ist das Pamphlet von Āl-e Aḥmad, um das es hier unter anderem gehen soll, dafür ein perfektes Beispiel. In ähnlicher Weise setzte sich das hier formulierte Denken über den Westen in ‘Alī Šarī‘atīs (1933-1977) *Ommat va emāmat* fort. Diese beiden Bücher dürften neben dem 1909 *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* (Erweckung der Gemeinschaft und Läuterung der

³ Al-‘Aẓm, Šādiq: „Orientalism and Orientalism in Reverse“, in: *Khamsin* 8 (1981), 5-26 (9-10).

Nation) von Mirzā Muḥammad Ḥusain Nā'inī (1860-1936),⁴ und Ayatollāh Rūḥollāh Ḥomeinī (1902-1989) *ḥokumat-e Islāmī* (Die Islamische Regierung)⁵ die beiden in Iran einflussreichsten des vergangenen Jahrhunderts gewesen sein. Sie unterschieden sich von anderen in jener Zeit publizierten Werken insofern, als der Diskurs zuvor säkular und marxistisch dominiert war, und die Religion in ihm kaum eine Rolle spielte – und wenn, dann keine positive: Erst diese beiden Intellektuellen machten den Islam wieder zum Thema – und zwar in Opposition zum Westen.⁶

Im Folgenden soll dargelegt werden, wie sich die heutige Haltung iranischer Intellektueller von Āl-e Aḥmad und Šarī'atī wegberreitenden Haltung unterscheidet. Es soll damit ein Beitrag zur Untersuchung postkolonialer Identität geleistet werden. Es geht dabei vor allem darum, die Haltung der sogenannten religiösen Intellektuellen zum Westen zu untersuchen. Dazu soll jedoch zuerst gezeigt werden, wie Āl-e Aḥmad und Šarī'atī „den Westen“ konstruierten und somit „orientalism in reverse“ betrieben. Daran anschließend soll die Haltung beschrieben werden, die diese Haltung kritisiert, anfecht und auflöst. Die ist die Haltung der – wie ich sie nennen möchte – post-islamistischen iranischen Intellektuellen. Sie verzichten auf das *othering*, das für den von Āl-e Aḥmad und Šarī'atī angeführten Diskurs charakteristisch war.

Der Begriff *othering* wurde ursprünglich von Gayatri Spivak geprägt für den Prozess, durch den der imperiale Diskurs die Anderen bzw. „das im Machtdiskurs ausgeschlossene Andere“ kreierte.⁷ *Othering* muss sich jedoch nicht nur auf das Verhältnis von Kolonialiserten und Kolonisierenden beziehen: Grundsätzlich beschreibt *othering* den Prozess, sich selbst bzw. sein soziales Image positiv hervorzuheben, indem man einen anderen bzw. etwas anderes negativ brandmarkt und als andersartig, das heißt ›fremd‹

4 Die umfassendste Darstellung zu Nā'inī liefert: Hairī (1977), 109-151. Und zu *Tanbih al-umma wa-tanzih al-milla* 154-164; Nourae, Fereshteh: „The Constitutional Ideas of a Shi'ite Mujtahid: Muhammad Husayn Nai'ni“, in: *Iranian Studies* 8 (1975), 234-247.

5 Zu dem Werk auch: Dabāsi, Ḥamid: „By what Authority? The Formation of Khomeini's Revolutionary Discourse 1964-1977“, in: *Social Compass* 36 (1989), 511-538.

6 Siehe zum intellektuellen Klima jener Jahre: Nabavī, Negīn: „The Changing Concept of 'Intellectual' in Iran of the 1960's“, in: *Iranian Studies* 32 (1999), 333-350. Zu den Intellektuellen in den 40er und 50er Jahren siehe: Gheissari, 'Ali: *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, Austin 1998, 40-60.

7 Spivak, Gayatri C. (1996 [1985]): „Subaltern studies. Deconstructing historiography“. In: Donna Landry and Gerald MacLean (eds.): *The Spivak reader*, London: Routledge, 203-236.

klassifiziert, sei es wegen der Rasse, der geographischen Lage, der Ethik, der Umwelt oder der Ideologie. In dieser Differenzierung liegt potenzielles hierarchisches und stereotypisches Denken, um seine eigene Position zu verbessern und als richtig darzustellen. *Othering* ist somit ein Akt, sich mit anderen zu vergleichen und sich zur gleichen Zeit von ihnen zu distanzieren, wobei man meint, dass Menschen und Gesellschaften, deren Leben und historische Erfahrungen von den eigenen abweichen, sich von den eigenen unterscheiden (was wahr ist) und minderwertig sind (was nicht wahr ist). Man befürchtet außerdem, dass sich fremde Einflüsse auf die eigene Kultur ausweiten und sie damit bedrohen könnten.

Die Verfasserin ist dabei mit Āsef Bayāt der Auffassung, dass die zeitgenössischen Intellektuellen, die hier beschrieben werden sollen und die dieses *othering* eben nicht betreiben, vielleicht die ersten bedeutenden postkolonialen Intellektuellen in der islamischen Welt sind.⁸ Zwar war Iran strenggenommen nie eine Kolonie, dennoch ist auch Iran passiert, was den Kolonien widerfahren ist: Auch im Falle Irans konnte der im Prozess der Kolonialisierung stattfindende gewaltförmige Kulturkontakt beobachtet werden. Auch hier eroberte eine Kultur die andere und formte sie nach ihrem Bilde um, veränderte und zerstörte, um zu herrschen. Auch Iran ist ein Beispiel dafür, dass durch die Dominanz einer westlichen Macht die Kultur des „kolonialisierten“ Raums zerstört wurde. Und sicherlich ist Iran ein hervorragendes Beispiel dafür, dass in der Reaktion hierauf ein Rückgriff auf die eigene Tradition ausprobiert wurde, der allerdings insofern kein eigener Weg ist als auch diese Tradition durch die westliche Definitionsmacht geprägt ist. Der Westen war immer der Bezugsrahmen: Egal ob man versuchte, sich von ihm abzusetzen oder ihm gleich zu werden.

Postkolonialisten argumentieren, dass man die Geschichte des Westens nicht isoliert betrachten könne: Kolonialismus und Imperialismus gehörten unumstößlich zur europäischen Geschichte. Außerdem benötige der Westen die kolonialen Gebiete, um sich selbst stets als positives Antonym zu definieren. Hier greifen Begriffspaare wie: Demokratie-Despotie, zivilisiert-primitiv, fortschrittlich-rückschrittlich, rational-irrational. Andererseits muss jedoch festgehalten werden, dass in ähnlichen Gegenüberstellungen und Gegensatzpaaren auch die „Kolonialisierten“ selbst denken und schreiben.

⁸ Bayāt, Āsef: *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press: 2007, 88.

Oder schrieben? Denn post-kolonialistisches Denken lehnt die essentialisierende Haltung ab, die sowohl Orientalisten als auch Islamisten (wie auch die meisten arabischen Nationalisten) gegenüber dem *self* und dem *other* einnehmen, Positionen, die darin resultieren, dass sie sich selbst reproduzieren. Āsef Bayāt schreibt:

Post-colonial intellectuals discarded „orientalism in reverse“, refusing to view either the Muslim world or the West as an undifferentiated, unitary, and unchangeable entity, or in binary opposition. Rather, they discarded differentiation, change, and hybridity within these worlds, and flow and dialogue between them.⁹

Um anhand von einigen prominenten Beispielen der von Bayāt formulierte These nach zu gehen und um sie weiter zu führen, wird zunächst ein Blick in die Schriften Ġarbzadegī und *Ommat va emāmat* geworfen. Die These, dass die essentialisierende Haltung heute abgelehnt wird, die sowohl Orientalisten als auch Islamisten gegenüber dem *self* und dem *other* einnehmen, soll dann anhand ausgewählter Schriften von 'Abdol-Karīm Sorūš und Muḥammad Ḥātāmī beleuchtet werden.

Ġarbzadegī

Das wichtigste Thema im Iran der sechziger Jahre war die Auseinandersetzung mit dem Westen, mit seiner Kultur und ihren Auswirkungen auf Iran. Die säkularen Intellektuellen jener Jahre waren zugleich vom Westen inspiriert, standen ihm aber auch kritisch gegenüber. Nach Hiroshima und Vietnam, Algerien, dem Kalten Krieg und dem sowjetischen Expansionismus waren Liberalismus und Sozialismus als Ideen diskreditiert, und viele iranische Denker stimmten in die Kritik ein, die im Westen Intellektuelle wie Albert Camus (1913-1960), Erich Fromm (1900-1980), Herbert Marcuse (1898-1979), Jean-Paul Sartre (1905-1980), George Bernard Shaw (1856-1979), Arnold Toynbee (1889-1975) und vor ihnen Oswald Spengler (1880-1936) und Henri Bergson (1859-1941) formuliert hatten. Das galt vor allem für Ġalāl-e Āl-e Aḥmad (1923-1969), der einige dieser Autoren ins Persische übersetzte.¹⁰ Im Jahre 1962 veröffentlichte Āl-e Aḥmad Ġarbzadegī (Vom Westen besessen, bzw.

9 Bayāt, Āsef: *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press: 2007, 88.

10 Siehe: Borouġerdī, Mehrzād: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York 1996, 75.

wörtl. das-Vom-Westen-Geschlagensein).¹¹

Ich sage Ġarbzadegī, das vom-Westen-Befallensein, wie von der Cholera befallen sein (*vabāzadegi*). Oder wenn das nicht gefällt, wie ein Sonnenstich (*garmāzadegi*) oder wie eine Frostbeule (*sarmāzadegi*). Oder nein. Es ist mindestens so wie Wanzenbefall (*senzadegi*). Habt ihr gesehen, wie sie Weizen verderben? Von innen. Mit heiler Hülle steht der Weizen, aber er ist nur Hülle. Wie die Hülle, die vom Schmetterling am Baum bleibt. Jedenfalls ist die Rede von einer Krankheit.¹²

Ġarbzadegī ist der dominante Diskurs des prä- wie auch des postrevolutionären Irans.¹³ Āl-e Aḥmad hatte den Begriff gefüllt, der von einem der wichtigsten Philosophen jener Jahre, dem angeblichen Martin Heidegger-Schüler Aḥmad Fardīd (1909-1994), geprägt worden war.¹⁴ Ġarbzadegī, wörtlich übersetzt „das vom Westen-Befallensein“ oder „Geschlagensein“, ist ein Wort, das sich einer wirklich guten griffigen Übersetzung ins Deutsche entzieht. Fardīd übertrug den Begriff ins Griechische mit dem Wort «dysiplexia», einem Neologismus, den er bildete, indem er das Wort «dysis», der Westen, mit dem Suffix «plexia» versah, das «befallen» oder «geplagt» oder «geschädigt» bedeutet.¹⁵

Ġarbzadegī sollte wegweisend werden. Ḥamīd Dabāšī schreibt über diesen Essay, dass, wenn es einen einzigen wichtigen Text in der iranischen modernen Geschichte gegeben habe, es dieser sei,¹⁶ und Mehrzād Borouġerdī bezeichnet Ġarbzadegī als das „heilige Buch“ für mehrere Generationen.¹⁷ Dieser Essay stellte für über zwei Jahrzehnte das Vokabular iranischer

11 Zum Buch: Borouġerdī (1996), 65-74; Qeyṣarī, ‘Alī: *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, Austin 1998, 88-92; Vaḥdat, Farzīn: „Return to which Self? Jalal Al-e Ahmad and the Discourse of Modernity“, in: *Journal of Iranian Research and Analysis* 16 (2000), 55-71; Mīrsepāsi, ‘Alī: *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, New York, 98-114.

12 Āl-e Ahmad, Jalāl: Ġarbzadegī (Das Vom-Westen-Geschlagen sein), Teheran 19772, 21.

13 Siehe zur Bedeutung des Ġarbzadegī-Diskurses für Iran: Borouġerdī, Mehrzād: „Ġarbzadegī: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran“, in: Farsoun, Samīḥ K. & Mehrdād Mašāyehī: *Iran - Political Culture in the Islamic Republic*, London 1992, 30-56; Hanson, Brad: „The ‚Westoxication‘ of Iran. Depictions and Reactions of Behrangī, Al-e Ahmed and Shari’ati“, in: *International Journal for Middle Eastern Studies* 15 (1983), 1-23.

14 Richard, Yann: *L’Iran. Naissance d’une république islamique*, Paris 2006, 300.

15 Qeyṣarī (1998), 89. Zu der Herleitung auch: <http://www.ahmadfardid.com/tabirat.htm>

16 Dabāšī, Ḥamīd: *Theology of Discontent*, New York 1993, 73-74.

17 Borouġerdī (1996), 67.

Sozialkritik bereit und formulierte die Essenz der anti-westlichen Disposition des islamischen anti-westlichen Diskurses. Tatsache ist: Für die meisten Intellektuellen der sechziger Jahre waren Āl-e Aḥmads Thesen prägend, und sicherlich ist Morād Šaqafī's Beschreibung recht zu geben, dass es 1978, am Vorabend der Revolution, vermutlich keinen iranischen Intellektuellen gab, der an Āl-e Aḥmads Analyse der iranischen Gesellschaft gezweifelt hätte.¹⁸

Āl-e Aḥmad schrieb 1962, also sechzehn Jahre bevor Edward Saids *Orientalism* erschien, über die Orientalisten als Handlanger der Kolonialisten und formulierte dabei nicht weniger scharf als Said:

Ich habe nicht die leiseste Ahnung, wann diese Orientalistik überhaupt eine Wissenschaft geworden ist. Wenn wir sagen würden, jener Westler ist ein Linguist oder Dialektologe oder Musikwissenschaftler in östlichen Fragen. Das wäre ja eine Aussage. Oder wenn wir sagen würden, er ist Anthropologe oder Soziologe: Auch das wäre bis zu einem gewissen Grade noch eine Aussage. Aber Orientalist im Allgemeinen? Was soll das denn sein? Heißt das, dass er alle Geheimnisse der östlichen Welt kennt? Leben wir denn im Zeitalter von Aristoteles? Das meine ich, wenn ich von einem Parasiten spreche, der gewachsen ist auf dem Boden des Kolonialismus.¹⁹

Āl-e Aḥmad analysierte zudem, was er die Krankheit Irans nannte, die in der gedankenlosen Übernahme westlicher Verhaltensweisen und Güter bestehe. Damit drückte Āl-e Aḥmad prägnant das Empfinden seiner Zeitgenossen aus. Im Gegensatz zur früheren Generation, die den Westen blind nachgeahmt habe – Modernisierer wie Ḥasan Taqizāde hatten dazu geraten, Iran müsse von Kopf bis Fuß europäisch werden –, stehe seine Generation dem Westen ernüchert gegenüber und sehne sich nach Authentizität. Als einzig authentische Kultur entdeckte Āl-e Aḥmad den Islam wieder: Āl-e Aḥmad verschreibt sich der potentiellen Kraft der Religion und erklärt, dass die Geistlichkeit ein bedeutender Teil der authentischen iranischen Identität sei.²⁰ Sie seien die einzigen, die sich dem Westen

18 Šaqafī, Morād: „Crossing the Desert: Iranian Intellectuals after the Islamic Revolution“, in: Nabavī, Negīn: (ed.): *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran*, Gainesville 2003, 111-135 (115).

19 Āl-e Ahmad, Jalāl: Ġarbzadegī (Das Vom-Westen-Geschlagen sein), Teheran 1977, 152.

20 Zum Thema „Authentizität“ im iranischen Diskurs jener Jahre, siehe: Nabavī, Negīn: „The Discourse of 'Authentic Culture' in Iran in the 1960s and 1970s“, in: Nabavi (2003a), 91-110.

entzögen, und es sei der Islam gewesen, der verhindert habe, dass der Westen Iran christianisierte, kolonialisierte und ausbeutete.

Die zwölf Jahrhunderte Kampf zwischen Westen und Osten müssen wir als Kampf zwischen Christentum und Islam verstehen.²¹

Da sie in der Geschichte das einzige Bollwerk gegen den Westen gewesen seien, sollten sie nun gegen die ungerechte Herrschaft, die vom Westen gestützte des Schahs, kämpfen. Als positives Beispiel für den Kampf der Geistlichen gegen den Westen sieht Āl-e Aḥmad den Tabakprotest und damit die Rolle von Fażlollāh Nūrī (1842-1909).²² Āl-e Aḥmad erklärt Nūrī zu einem Märtyrer gegen den Westen. Er sieht in Nūrī keinen Gegner der Verfassung, *mašrūta*, sondern nur der Tatsache, dass die Verfassung von 1906 nicht auf der *šari‘a* gefußt habe, also nicht *mašru‘* gewesen sei, und hier kommt Āl-e Aḥmad zurück zu seiner Verwestlichungsthematik, auf den Ideen „des Christen Malkum Ḥān²³ und des Sozialdemokraten Ṭālbuḥ.“²⁴

Indem Āl-e Aḥmad Nūrī rehabilitiert, unternimmt er einen erstaunlichen Schritt, vor allem im Hinblick auf dessen reaktionäre Kritik an der Verfassung, die beispielsweise das Frauenwahlrecht betraf. Heftig attackiert werden von Āl-e Aḥmad dagegen die säkularen Intellektuellen. Ihnen gibt Āl-e Aḥmad die Schuld am Scheitern des Verfassungsprojekts und an dem, was er für eine Folge dieses Scheiterns hält, nämlich die Diktatur Reżā Šāhs und die seines Sohnes. Ursache für beide Diktaturen, die mit einer massiven Verwestlichung einhergingen, waren laut Āl-e Aḥmad die überzogenen, Iran nicht angemessenen Erwartungen der nur am Westen orientierten

21 Āl-e Ahmad (19772), 33.

22 Martin, Vanessa. „Nūrī, Shaykh Faḍl Allāh.“ *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online; Hairī, Abdul Hadi: „Shaykh Fażl Allah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism“, in: *Middle Eastern Studies* 13 (1979), 327-339; Martin, Vanessa: „The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fażlallah Nuri“, in: *Middle Eastern Studies* 22 (1986), 181-196.

23 Zu ihm: Algar, Hamid: *Mirzā Malkum Khān: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley 1973. Und: Pistor-Hatam, Anja: *Nachrichtenblatt, Informationsbörse und Diskussionsforum: Ahtar-e Estānbul (1876-1896) – Anstöße zur frühen persischen Moderne*, Münster 1999, 231 et al.; Bayāt, Mangol: *Mysticism and Dissent. Socioreligious Thought in Qajar Iran*, New York 1982, 137-140; Vaḥdat, Farzīn: *God and Juggernaut. Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, Syracuse 2002, 30-36.

24 Āl-e Aḥmad (19772), 78. Zu Mirzā ‘Abdorrahīm Tālebof: Bayat (1982), 140, 163, 164, 174; Vaḥdat (2002), 48-54.

Intellektuellen der konstitutionellen Bewegung.²⁵

Wenig erstaunlich ist somit, wie gut das Buch bei Ayatollāh Ḥomeinī ankommt. Als dieser 1962 einen Gedenkgottesdienst für den Vater Āl-e Aḥmads hält, lernen Āl-e Aḥmad und Ayatollāh Ḥomeinī sich kennen. Ayatollāh Ḥomeinī erklärt Āl-e Aḥmad, er habe *Ġarbzadegī* gelesen und bewundere das Buch.²⁶

In der Tat brachte *Ġarbzadegī* viele zu der Überzeugung, dass Geistliche in der Politik etwas bewirken sollten, und dass der Westen als Modell nicht taugte. Dem Diskurs konnte sich seinerzeit keiner entziehen. Für die meisten Iraner dieser Zeit ist das Thema *Ġarbzadegī* der Ausgangspunkt ihres Denkens. Vom quasi-Anti-Kolonialismus Āl-e Aḥmad führt eine direkte Linie zum Anti-Imperialismus und Islamismus der Islamischen Republik Iran.

Ommat va emāmat

Viele attestieren Šarī'atī, dass er die wohl wichtigste Rolle für die Revolution gespielt hat. Auch von zahlreichen Geistlichen wird dies betont: Ayatollāh Maḥmūd Ṭāleqānī (1914-1979)²⁷ meinte, es sei Šarī'atī gewesen, der die Jugend in die revolutionäre Bewegung hineinzog, und Ayatollāh Muḥammad Beheštī (1928-1981) behauptete, dass die Bücher Šarī'atīs essentiell für die Revolution gewesen seien, hingegen seien die Ḥomeinīs nicht dafür gemacht gewesen, die junge Generation zu gewinnen.²⁸ Das gilt besonders für 'Ali Šarī'atī *Ommat va emāmat* (Gemeinde und Imamat), das 1972 erstmals in Iran erschien und auf Vorlesungen Šarī'atīs an der *Ḥusainīya Iršād* zurückgeht.

Šarī'atī meinte, Āl-e Aḥmad habe das Problem richtig erkannt, aber keine praktische Lösung vorzuschlagen gewusst. Das wollte Šarī'atī nun selber tun, der anders als Āl-e Aḥmad als jemand über den Westen schrieb, der ihn aus eigener, sehr langer Anschauung kannte. Er selber war geprägt durch Denker wie Georges Gurvitch (1894-1965), Carl Gustav Jung (1875-1961), Claude Lévi-Strauss (geb. 1900), André Malraux (1901-1976) und Jean-Paul Sartre (1905-1980) – und mit ihnen durch die Selbstzweifel des Westens.

25 Āl-e Aḥmad (19772), 78.

26 Mottahedeh, Roy: *Der Mantel des Propheten*, München 1987, 266.

27 Zu Ṭāleqānī: Aḥavī, Šāhroḥ: „Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taleqani and Ali Shariati“, in: *Middle Eastern Studies* 24 (1988), 404-431; Dabāšī (1993), 216-272; Bayāt, Mangol: „Mahmud Taleqani and the Iranian Revolution“, in: Kramer, Martin (ed.): *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Boulder 1987, 67-94.

28 Ābrāhāmīān, Ervānd: *Radical Islam. The Iranian Mojahedin*, London 1989, 105.

Für Šarī'atī lag die Lösung, die Iran vor dem Zugriff des Westens auf die iranische Kultur und Identität retten sollte, in der „Rückkehr zu sich selbst“, *bāzgašt be hištan*.²⁹ In einer Replik auf Frantz Fanon (1925-1961), der von der Rückkehr der Unterdrückten gesprochen hatte, entwickelte Šarī'atī die Idee von der Rückkehr zu den eigenen kulturellen Wurzeln. Mit dem berühmten Vordenker der Entkolonialisierung war Šarī'atī in Paris bekannt geworden, wo er studiert hatte. Šarī'atī übersetzte Fanons *Die Verdammten dieser Erde*, das bis heute als Manifest des Antikolonialismus gilt, ins Persische.

Mit der „Rückkehr zu sich selbst“ meinte Šarī'atī die islamischen Wurzeln. Diese müssten jedoch erst neu entdeckt werden: Seine Hauptthese über den Islam besagte, dass die ursprünglich revolutionäre Schia sich in eine Religion der demütigen Büsser verwandelt habe; das schiitische Denken sei stagniert.³⁰ Damit machte sich Šarī'atī zwar viele Feinde im religiösen Establishment, doch die junge Generation – von Geistlichen wie von religiösen Laien – zeigte sich davon unbeeindruckt: Šarī'atī, der charismatische, mitreißende Redner, der in seinen Vorträgen alles weg ließ, was nicht in seine Ideologie passte, hatte eine gewaltige Wirkung. Sie wurde auch durch ein großes Maß an inhaltlicher Inkohärenz nicht geschmälert.

Folgenreich war vor allem Šarī'atīs Kritik am Kolonialismus und damit am Westen. Laut Šarī'atī behauptet „der Westen“ zwar, die Demokratie sei diejenige Staatsform, die die Menschenrechte am meisten achtet. Doch andererseits wolle er die Menschenrechte nur für sich selber.³¹

Als in Europa der Ruf der Humanisten nach Demokratie, Liberalismus, individuellen Freiheiten und Menschenrechten laut wurde, das Fieber des Humanismus anstieg und die schönsten Wortschöpfungen, so wunderbare und scharfsinnige Gedichte hervorbrachte, Meisterwerke der Musik, des Theaters, des Schrifttums, der Malerei; als Lobeshymnen auf die Freiheit und den Liberalismus die obdachlosen Intellektuellen und die ehrenhaften und naiven Humanisten in Erregung versetzten, erklärte die demokratisch gewählte Regierung Frankreichs, die nach der Großen Französischen Revolution von der Mehrheit gewählt

29 Zu dieser Idee: Qeyšarī (1998), 97ff.

30 Zur Theologenschelte Šarī'atīs: Bayāt, Mangol: „Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of 'Ali Shari'ati'“, in: Kedourie, Elie & Sylvia Haim: *Towards a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London 1980, 157-158.

31 Zu Šarī'atīs Ansichten über die Demokratie siehe auch Jahanbakhsh, Forough: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000), From Bazargan to Soroush*, Leiden 2001, 119-126.

Vom Westen geschlagen? Zur heutigen Rezeption von 'Ali Šarī'atī....

worden war, in einer Verlautbarung: Meine Damen und Herren, Bürger Frankreichs: wer die Bombardierung von Algier aus der Nähe beobachten will, kann sich am Tage X des Jahres 1812 am Ort Y einfinden, den die französische Armee für die französischen Zuschauer errichtet hat, um die Militäraktionen aus der Nähe zu beobachten. Ja, die liberale Regierung, die aus demokratischen Wahlen hervorgegangen ist, verkündet die Bombardierung einer Großstadt und den Massenmord an einem Volk, dessen einzige Schuld es ist, schwach zu sein. Diese demokratische und liberale Regierung, Erbin der Errungenschaften der Großen Französischen Revolution, lässt an einem Tag 45.000 Menschen in Madagaskar töten. 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. Wann? Im 19. und 20. Jahrhundert – d.h. in den Jahren, als Liberalismus, Demokratie, Humanismus und Brüderlichkeit von den Europäern in der Welt verkündet wurden; als Kunst, Literatur, Poesie, Kultur und Philosophie von dieser neuen Welle mitgerissen wurden und als sich die Intellektuellen der ausgeplünderten Länder der Dritten Welt, die selbst hilflose und nicht wissende Opfer dieser verlockenden Worte geworden waren, dafür begeisterten.³²

Šarī'atī's Kritik gilt jedoch nicht nur den Regierungen, sondern vor allem den Intellektuellen der westlichen Länder. Auch sie hätten keinen Widerstand geleistet und keine Kritik am Handeln ihrer Regierungen geübt, sondern sich auf die Seite der Regierungen geschlagen. Auch sie hätten sich nur für die Menschenrechte der Westler eingesetzt und den Kolonialismus nicht abgelehnt. Besonders kritisiert Šarī'atī das allgegenwärtige Messen mit zweierlei Mass. Deshalb haben sich sowohl die Regierungen als auch die Intellektuellen in seinen Augen vollkommen diskreditiert.

Welcher Denker, Humanist, Sozialist und Kommunist hat in Europa Einspruch erhoben, als der Kolonialismus und der Kapitalismus – demokratisch und liberal maskiert – dieses Feuer in der Welt entfachte; als Millionen hilfloser Muslime und Inder, schwarze und gelbe Völker ausgeraubt und zerstört wurden. Ich kann es Marx, Engels, Proudhon

32 Šarī'atī, 'Ali: *Ommat va emāmat* (Islamische Gemeinde und Imam), Teheran 1980, 163f.

und den anderen Sozialisten und Revolutionären nicht verzeihen, dass sie sich im Westen nur für die gerechte Verteilung dessen stark machten, was im Osten geraubt wurde – gerechte Verteilung unter Kapitalisten und Arbeitern. Das nannten sie dann das Recht der Arbeiter, ihr Recht auf die Ware, die sie produzierten. Marx nannte die westliche Ware konzentrierte Arbeit. Ich als Orientale wurde Zeuge davon, dass sie konzentrierte Verbrechen und konzentrierter Raub waren.³³

Diese Opfer-Rhetorik sollte sich fortsetzen. Die Probleme des Landes wurden exklusiv den ausländischen Mächten und dem westlichen Imperialismus zur Last gelegt. In einer allumfassenden Verschwörungstheorie kam allen Schuld zu – nur Iran nicht. Dieser Mangel an dem Eingeständnis, dass man auch selber eine Mitschuld an der eigenen Zurückgebliebenheit trage, war gepaart mit einer bemerkenswerten Unkenntnis des Westens und seiner ideellen Grundlagen: Im Jahre 1980 beschrieb Michael Fischer in seinem Buch *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, das einen tiefen Einblick in die Gelehrtenkultur der theologischen Hochschulen Irans gibt, wie ignorant Mullahs erschienen: von Wittgenstein, Austin und Dilthey hätten sie noch nichts gehört.³⁴ Ein ähnliches Urteil fällt Mehrzād Borouġerdī:

The majority of the clerics remained philosophically ignorant and narrow-minded. Their opportunistic demeanor, preoccupation with trivial concerns, intellectual rigidity, scientific ignorance, and authoritarian manner account for the overall low esteem in which they were viewed by most educated Iranians. For the most part the Iranian clerics' acquaintance with Western schools of thought remained frivolous. Even when they undertook such an inquiry, it was done not with the intention of understanding or appreciating these texts or thinkers but for refuting them.³⁵

Ähnlich wenig wußten die säkularen Intellektuellen vom Westen: Viele säkulare Intellektuelle der sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts bezogen sich zwar auf Hegel, Kant und andere, doch sie kannten die Denker kaum. Nur wenige iranische Intellektuelle sprachen

33 Šari'ati, 'Ali: *Ommat va emāmat* (Islamische Gemeinde und Imamats), Teheran 1980, 165.

34 Fischer, Michael: *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge 1980, 3.

35 Borouġerdī, Mehrzād: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York 1996, 96.

Deutsch, Französisch oder Englisch, und nur wenige Werke der deutschen oder angelsächsischen Philosophie waren vollständig ins Persische übersetzt. Ḥamīd 'Enāyat, der selber eine Reihe von Klassikern der Philosophie wie beispielsweise David Humes *The Natural History of Religion* und Teile von Hegels *Phänomenologie des Geistes* ins Persische übersetzt hat,³⁶ schrieb Anfang der siebziger Jahre, die meisten der Intellektuellen Irans, die über den Westen schrieben, würden den Westen überhaupt nicht kennen: 99 Prozent der wichtigsten literarischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Werke des Westens seien noch nicht ins Persische übersetzt worden und die vorliegenden Übersetzungen seien überwiegend schlecht.³⁷ Deshalb hätten die iranischen Intellektuellen nicht das notwendige Wissen, um beurteilen zu können, ob ein westlicher Philosoph in seiner Einschätzung des Westens richtig oder falsch liege. Zudem hätten die Intellektuellen Irans, die den Westen kritisierten, nur wiederholt, was von westlichen Denkern wie Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Marx, Nietzsche, Spengler, Toynbee und Heidegger selber formuliert worden sei. Sie hätten dem aber nichts Neues hinzugefügt.³⁸

Enayat spielt damit auf den Essay *Ġarbzadegī* an, das Vom-Westen-Geschlagensein, und die Aufsätze und Schriften, die daran anknüpfend in Iran verfasst worden waren. Ḥamīd 'Enāyat schrieb, dass *Ġarbzadegī*, indem es zum „rhetorical stock-in-trade“, zum rhetorischen Warenbestand der Intellektuellen, geworden sei, in erster Linie als eine Ausrede diene, sich wirklich mit dem Westen zu beschäftigen.³⁹

36 Borouġerdī, Mehrzād: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York 1996, 141.

37 Es ist nicht ganz klar, wann 'Enāyat dies schrieb. Der hier zitierte Aufsatz ist im Jahre 1990 in zweiter Auflage in Iran erschienen. 'Enāyat starb schon 1982, zurückgekehrt war er nach Iran im Jahre 1966 und einen Namen machte er sich in den siebziger Jahren, als er sich gegen die West-Kritik seiner Kollegen wandte. Da die Aussage 'Enāyats, dass iranische Intellektuelle noch nicht das notwendige Wissensstadium erreicht hätten, um beurteilen zu können, ob ein westlicher Philosoph in seiner Einschätzung des Westens richtig oder falsch liege, ganz klar auf das Jahr 1972 datierbar ist ('Enāyat, Ḥamīd: „Ḥamīd 'Enāyat va falsafe-ye Hegel (Ḥamīd 'Enāyat und die Philosophie Hegels)“, in: *Ketāb-e emruz 2* (1972), 2-11.), bezieht sich 'Enāyat mit seiner Einschätzung der vorhandenen Übersetzungen vermutlich auch auf den Anfang der siebziger Jahre. 'Enāyat, Ḥamīd: *Šiṣ goftār dar bāre-ye dīn va jāme'e* (Sechs Reden über Religion und Gesellschaft), Teheran 1990.

38 'Enāyat, Ḥamīd: „Ḥamīd 'Enāyat va falsafe-ye Hegel (Ḥamīd 'Enāyat und die Philosophie Hegels)“, in: *Ketāb-e emruz 2* (1972), 2-11.

39 'Enāyat, Ḥamīd: *Seiri dar andiše-ye siyāsi-ye 'arab* (Ein Überblick über das arabische politische Denken), Teheran 1979, 15f.

Post-Islamismus

Das ist heute anders: Zwar ist heute immer noch die westliche Kultur *die* Referenzkultur im Prozess der Identitätsformierung schlechthin. Das unterscheidet die meisten heutigen Intellektuellen Irans nicht von jenen der letzten hundertfünfzig Jahre. Doch anders als viele Denker Irans im letzten und vorletzten Jahrhundert ist die Kenntnis zeitgenössischer Intellektueller von der westlichen Kultur grundlegend und gründlich. Während es bei Šari‘atī und Āl-e Aḥmad um „reaction against“, anstatt „action for“ ging, wie Borouġerdī formuliert,⁴⁰ haben sich viele iranischen Intellektuelle insofern vom Westen emanzipiert, als sie ihm unverfangen gegenüber zu treten vermögen.⁴¹

Rāmīn Ġahānbeglou hat die These aufgestellt, dass es historisch betrachtet bislang vier Generationen von iranischen Intellektuellen gegeben habe. Die heutige, vierte Generation sei vor allem in die Auseinandersetzung mit der Moderne involviert.⁴² Diese These besagt weiter, dass iranische Intellektuelle seit ihrem Aufkommen als einer unterscheidbaren gesellschaftlichen Gruppierung in der Mitte des 18. Jahrhunderts in vier Untergruppen eingeteilt werden könnten. Jede einzelne von ihnen war einer bestimmten Ära der iranischen Geschichte zugehörig. Die erste Generation war die der Konstitutionellen Revolution; sie formulierte deren Ziele. Die zweite Generation iranischer Intellektueller war jene, die nach der Etablierung der Pahlavi-Dynastie lebte. Die dritte Generation war jene der 1960er und 1970er Jahre. Sie formulierte die Slogans der Islamischen Revolution. Diese Revolutionsgeneration wurde repräsentiert von Āl-e Aḥmad und Šari‘atī.

Finally, today, we see the rise of a Fourth generation of Iranian intellectuals, whose birth dates back to about a decade after the success of the revolution, at a time when changing political dynamics began making intellectual activism once again possible.⁴³

40 Borouġerdī (1996), 177.

41 Dies hat Mehrān Kāmrvā in seinem hervorragenden Buch über die sogenannte intellektuelle Revolution Irans gezeigt. Kāmrvā, Mehrān: *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge 2008; 46.

42 Ġahānbeglou, Rāmīn: *Mouġ-e ħāhārom* (Die vierte Welle), Teheran 2002.

43 Kāmrvā, Mehrān: *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge 2008: Cambridge University Press, 48.

Dies geschah, obschon der Begriff *Ġarbzadegī* 1979 zu einem der ideologischen Kern- und Kampfbegriffe der neugegründeten Islamischen Republik Iran gewählt worden war. Ayatollāh Ḥomeinī und nach ihm viele weitere unter den Herrschenden verdammt den Westen und seinen Einfluss auf Iran und wollten ihn verhindern – beispielsweise durch das Verbot von Satellitenschüsseln oder sogar von Barbiepuppen, die die „Persönlichkeit und die Identität der jungen Generation verderben“⁴⁴ wie Generalstaatsanwalt Dorri-Nağafābādī noch im Jahre 2008 erklärte. So war es das Ziel der sogenannten Kulturrevolution die „kulturelle Invasion“ (*tahājum-e farhangī*) aufzuhalten – womit westliche Lehrinhalte ebenso wie Akademiker gemeint waren, die in westlichen Ländern studiert hatten. Diese Linie wurde besonders in der Kulturpolitik Irans verfolgt: Nicht nur wurde eine Vielzahl von Büchern westlicher Autoren verboten und solche iranischer, die als *ġarbzade*, als verwestlicht, galten. Der damalige Kulturminister Moštafā Mīr Salīm (geb. 1947) gab sogar die Anweisung heraus, dass alle Kulturschaffenden, immer wenn sie über die westliche Kultur schrieben, sich der Formulierung „die verderbte westliche Kultur“ bedienen sollten.⁴⁵ Sein Vorgänger Muḥammad Ḥātāmī (geb. 1943), dem vorgeworfen wurde, er sei pro-westlich und zu liberal, musste 1992 aus ebenjenem Grund als Kulturminister zurücktreten: Er hatte beklagt, dass eine Kulturpolitik, die die iranische Kultur vollständig vom westlichen Einfluss abzuschotten versuche, letztlich eine Kulturverhinderungspolitik sei.⁴⁶

Doch dann wurde Ḥātāmī im Jahre 1997 zum Präsidenten der Islamischen Republik gewählt. Im Wahlkampf hatte er mit Themen geworben, die in Iran gemeinhin mit dem „verderbten Westen“ assoziiert werden und dort als Errungenschaft gelten, für Ḥomeinī hingegen waren „die Menschenrechte nichts als eine Sammlung korrupter Regeln, die sich die Zionisten ausgedacht haben, um alle wahren Religionen zu zerstören“.⁴⁷ Ḥātāmī dagegen sprach von Frauenrechten, Pressefreiheit, einer zivilen Gesellschaft. Ganz im Rahmen des *Ġarbzadegī*-Diskurses bezeichnete der radikale Mentor des gegenwärtigen

44 <http://network.nationalpost.com/np/blogs/posted/archive/2008/04/29/clerics-decry-westoxication-of-iran.aspx>

45 Golshirī, Hūšang: „Bericht einer Feder“, in: *lettre internationale*, Vol. 38 (Fall 1997), 7.

46 Gespräch mit der Verfasserin vom Mai 1994.

47 Zit. nach: Abbott, Kenrick: Ayatullah Khomeini's quest for a just society, in: *Orient* 36 (1995) 2, 251-267 (265).

Präsidenten Maḥmūd Aḥmadi-Nežād (geb. 1959), Muḥammad Taqī Meṣbāḥ Yazdī (geb. 1934), daraufhin Ḥātāmī und seine Wählerschaft – immerhin weit über siebzig Prozent der Wähler – als einen Haufen schnapstrinkender Lumpen.

In einem Essay beschreibt Ḥātāmī als Präsident Irans, wie er Irans Konflikt mit dem Westen sieht. Sehr deutlich wird hier, *welch weiten Weg das Land seit den sechziger, bzw. den achtziger Jahren zurückgelegt hatte. Ḥātāmī verwirft die Tendenz, ausschließlich an der Tradition festzuhalten: Es habe keinen Zweck, die eigenen intellektuellen Gewohnheiten und Umgangsformen für heilig zu erachten und zu meinen, dass sich Deiche errichten ließen, „um sich vor den grauenhaften Wellen der westlichen Kultur und Zivilisation zu schützen.“*⁴⁸ Denn es ist unmöglich, „auf dem schmalen Streifen der Tradition, die wir von den Vorvätern geerbt haben, zu leben.“ Der Adressat Ḥātāmīs ist klar. Das Beharren der iranischen Konservativen auf Abschottung von der westlichen Welt, meint er, habe nicht zu dem Ergebnis geführt, das sie sich erhofft hatten. Stattdessen hätten viele Äußerlichkeiten der westlichen Zivilisation ihren Weg in die traditionellen Gesellschaften gefunden und gleichzeitig hätte die Abschottung den Menschen die Möglichkeit genommen, über das Neue zu reflektieren. So habe sich die Krise der traditionellen Gesellschaft verschärft.

Ḥātāmīs Kritik an denen, die sich vor dem westlichen Einfluss abschotten wollen, bedeutet nicht, dass er das andere Extrem gutheißt. Auch die Vertreter einer radikalen Verwestlichung, die die eigene Tradition zerstörten, „um der westlichen Moderne wie einem freudig erwarteten Gast das Haus zu bereiten“, sind seiner Meinung nach gescheitert. Sie hätten die Probleme der Gesellschaft nur vergrößert, weil die Oberflächlichkeit ihres Blicks und ihre Idealisierungen sie daran hinderten, die Grundlagen der westlichen Kultur und Zivilisation sowie das Verhältnis von Tradition und Moderne zu verstehen. Sie hätten die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht verändern können, weil sie die Tradition verachteten, anstatt sie zu analysieren und zu kritisieren, und weil sie übersahen, dass die Tradition im Volk verwurzelt ist.

In der Welt, wie sie ist, lässt sich der Einfluss der westlichen Kultur und Zivilisation auf unsere Gesellschaft weder durch das Erstellen von Fatwas verhindern, noch dadurch, daß man sich Phantastereien überlässt; genau so wenig aber ist die Tradition mit Rundschreiben und Resolutionen aus der Gesellschaft zu entfernen.

⁴⁸ Ḥātāmī, Muḥammad: „Die Tradition ist nicht ewig“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 1.8.1998. Aus dem Persischen von Katajun Amirpur und Navid Kermani.

Ein westlicher Kommentator schrieb – bezugnehmend auf diese Passage –, dass Ḥātāmī die Ideen von Staatsgründer Ḥomeinī und mit ihnen die gesamte Islamische Republik zu Grabe trage.⁴⁹ Das mag übertrieben sein, hat aber einen wahren Kern. Ḥomeinī hat den westlichen Einfluss auf Iran verdammt und wollte ihn verhindern, „Weder Ost noch West“ war seine Devise. Ihm schwebte dabei aber kein Mittelweg vor, sondern das explizite Weder-Noch. Ayatollāh Ḥomeinī meinte, jeglichen Einfluss des Westens durch Verbote ausschalten zu können. Ḥātāmī vertritt die Gegenmeinung, will sich aber dem Westen keineswegs bedingungslos unterwerfen. Auch er will einen dritten Weg, ein weder Ost noch West, doch um diesen zu verwirklichen, müsse man die Grundlagen der Moderne analysieren.

Der erste Schritt ist, den Westen wirklich kennen zu lernen. Auf der anderen Seite kann man auch mit der Tradition nicht unachtsam umgehen: Sie ist Grundlage der historischen und sozialen Identität eines Volkes, zumal eines Volkes mit einer starken Zivilisation und einer bedeutenden Kultur.

Die Aufforderung, den Westen kennen zu lernen, reiht sich in Ḥātāmīs Aufruf zu einem Dialog der Zivilisationen ein. Das Gespräch zwischen Christen, Muslimen und den Mitgliedern anderer Religion setzt er der Huntingtonschen These vom „Kampf der Kulturen“ entgegen. Im Zuge der Islamischen Weltkonferenz, die im Dezember 1997 in Teheran stattfand, erklärte Ḥātāmī seine Auffassung vom Dialog der Kulturen.⁵⁰ Als er betonte, die westliche Zivilisation sei nicht rundherum verdammenswert, sondern müsse um ihrer Errungenschaften willen begriffen werden, dozierte der Präsident vor den versammelten Staatschefs, aber auch zum Fenster hinaus ins eigene Land.

Ḥātāmī, der der westlichen Zivilisation keineswegs unkritisch gegenübersteht und in deutlichen Worten den Kolonialismus, die Plünderung des materiellen und humanen Kapitals der nicht-westlichen Welt, die Zerstörung der Umwelt etc. angreift, will das Positive und Gute beider Zivilisationen zu einer neuen, gemeinsamen Zivilisation verschmelzen. Denn auch der westlichen Welt attestiert er ihre Endlichkeit und wendet sich gegen ihren Absolutheitsanspruch. Andererseits könne Iran

49 Süddeutsche Zeitung vom 4. August 1998.

50 Siehe zu der Rede auch: Ramazānī, R. K.: „The Shifting Premise of Iran's Foreign Policy: Towards a democratic Peace?“, in: MEJ 51 (1998) 2, 177-187, 183f.

nicht die Augen verschließen vor den großen wissenschaftlichen, sozialen, politischen und geistig-moralischen Errungenschaften des Westens, schreibt Ḥātāmī.

Ein Höhepunkt im post-revolutionären *Ġarbzadegī*-Diskurs war Ḥātāmīs Interview vom Januar 1998 mit dem Fernsehsender CNN. Ḥātāmī erklärte:

I believe that if humanity is looking for happiness, it should combine religious spirituality with the virtues of liberty. And it is for this reason that I say respect to the American nation because of their great civilization. This respect is due to two reasons: the essence and pillars of the Anglo-American civilization and the dialogue among civilizations.⁵¹

Die Reaktion der Konservativen auf Ḥātāmīs öffentliche Abkehr vom Iran-als-Opfer-des-Westens-Diskurses und auf sein Zugeständnis, dass auch die westliche eine „bedeutende Zivilisation“ sei, fiel deutlich aus: In der Zeitung *Jomhuri-ye eslami* hieß es in Anspielung auf Ḥātāmīs Aussage, dass die amerikanische Zivilisation eine Inspiration für die iranische gewesen sei, dies sei nicht das gewesen, was die Freunde der Revolution erwartet hätten: „Das große iranische Volk hat in Amerika keine Inspiration gesehen.“⁵²

Doch Tatsache ist, dass in Iran seit dem Ende der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts der *Ġarbzadegī*-Diskurs einer neuen Form des Polyzentrismus gewichen ist. In den Jahren nach der Revolution hatte sich immer mehr eine Geisteshaltung der Offenheit gegenüber dem Westen Bahn gebrochen. Eine Offenheit allerdings, die keine blinde Übernahme westlicher Verhaltensmuster und -normen will – wie es sie in den sechziger Jahren gegeben hatte –, sondern sich mit den positiven wie den negativen Seiten des Westens auseinandersetzt.

Beispielsweise argumentiert der Philosoph ‘Abdol-Karīm Sorūš (geb. 1945), die heutige iranische Kultur sei im wesentlichen durch drei Kulturen geformt worden, nämlich die westliche, die islamische und die alt-iranische. Sorūš wendet sich damit entschieden gegen die These Āl-e Aḥmads, dass der Westen Iran wie eine Krankheit überfallen habe. Im Gegenteil: „Wenn der Westen nicht gekommen wäre, hätten wir uns auch nicht weiterentwickelt;

51 <http://www.cnn.com/WORLD/98/07/iran/interview.html>

52 *Ġomhūrī-ye eslāmī* vom 11. Januar 1998.

wären wir gestorben.“⁵³ Er betrachtet *Ġarbzadegī* nicht als Krankheit, sondern als historische Tatsache. Damit sucht Sorūš die Ursache von Irans Problemen nicht mehr länger in der westlichen Politik gegenüber Iran, sondern im Despotismus, der Irans politische Kultur mehr als alles andere über Jahrhunderte hinweg ausgemacht hat.

Außerdem wendet sich Sorūš gegen den von Šarī'atī geprägten Begriff des „zurück zu uns selbst“ (*bāzgašt be hiš*) und sagt: „Was immer unsere Herzen und unser Geist bereit ist zu akzeptieren, gehört zu uns“.⁵⁴ Hätte man sich in der Vergangenheit nicht getreu diesem Motto verhalten, hätte Iran auch den Islam zurückweisen müssen. Westlicher Einfluß, sagt Sorūš, ist nichts Neues, schließlich sei Iran immer schon ein melting pot verschiedener Kulturen gewesen: der arabischen, der eigenen iranischen und der westlichen. Sorūš weist die radikale Verdammung des Westens, der in dem Slogan *Ġarbzadegī* zum Ausdruck kommt, zurück. Er möchte entscheiden dürfen zwischen dem, was gut ist für Iran und den Dingen, die man besser zurückweisen sollte. Dies sollte durch einen informierten Geist geschehen. Er will das Beste aus allen Kulturen übernehmen und adaptieren: so wie einst die griechische Philosophie von den Muslimen weiterentwickelt worden sei. Seiner Meinung nach war die Begegnung mit dem Westen, hier den griechischen Philosophen, zum Wohle des Islams und Irans. Zukünftige Begegnungen könnten ebenso fruchtbar sein.⁵⁵

Gerade die Auseinandersetzung mit Šarī'atī und Āl-e Aḥmad ist für diesen post-islamistischen, post-imperialistischen Diskurs charakteristisch. Dāriūš Āšūrī beispielsweise leistet eine sehr reflektierte und lesenswerte Kritik an Āl-e Aḥmad. Er und 'Ali Šarī'atī werden heute von iranischen Intellektuellen wegen ihrer radikalen und wenig konstruktiven West-Kritik kritisiert, „for leading Iran's intellectuals tradition astray at a critical juncture in the country's history.“⁵⁶

Zwar ist Sorūš die Galionsfigur dieses Diskurses; aber auch zahlreiche weitere Intellektuelle treiben ihn voran. So argumentiert beispielsweise Nāser Īrānī, das iranische Establishment benutze das Schlagwort von der kulturellen

53 Sorūš, 'Abdol-Karīm: „Se farhang (Drei Kulturen)“, in: ders: *Rāz-dānī: Roušanfekrī va dīndārī* (Das Wissen um die Geheimnisse: Intellektualismus und Religiosität), Teheran 1993, 105-130 (112).

54 Sorūš (1993), 121.

55 Sorūš (1993), 124-126.

56 Kāmrvā (2000), 52.

Invasion als Vorwand um den Fortschritt der iranischen Kultur zu verhindern,⁵⁷ und der Theologe Fāzel Meybodī führt aus, die islamische Kultur habe immer fruchtbaren Nutzen aus der Beschäftigung mit anderen Kulturen gezogen.⁵⁸ Als Antwort auf Denker wie Rezā Dāvārī, die Heideggers Kritik der Moderne übernommen haben und wie er argumentieren, man müsse zu den eigenen Wurzeln zurückkehren, um der Krise zu entkommen, erklärt Ġavād Ṭabāṭabāyī (geb. 1945), die iranischen Heideggerianer hätten Heidegger gar nicht verstanden. Zudem seien die Themen und Fragestellungen, mit denen Heidegger sich beschäftigt habe, überhaupt nicht relevant für Iran. Er frage polemisch, wie man über Post-Modernismus reden könne, wenn man nichts hat, nicht einmal wisse, wo man selber stünde; ob man den Modernismus und die Moderne schon hinter sich gelassen habe oder nicht. Er wirft Heideggerianern wie Rezā Dāvārī vor, dass dieser – genau wie Āl-e Aḥmad und Šarī‘atī vor ihm – Fragen zu beantworten versuche, die für den Westen relevant seien, aber nicht für Iran. Ṭabāṭabāyī plädiert deshalb für eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Westen und seinen Werten, zumal die herrschende Interpretation des Islams die Probleme der iranischen Gesellschaft nicht gelöst habe.⁵⁹

Beispiele für diese neue polyzentristische Einstellung sind zudem die Essaysammlung Rāmīn Ġahānbeglou über „Die Modernen“⁶⁰ – im bewussten Plural oder das Gesprächsbuch, das Akbar Ganġī zum Thema Tradition und Moderne herausgegeben hat.⁶¹ Er hat mit verschiedenen iranischen Intellektuellen Interviews geführt – mit religiösen und säkularistischen: Rezā Dāvārī, Dāriūš Āšūrī⁶², Ḥoseyn Bašariye, Dāriūš Šāyegān⁶³ und Mūsā Ġanī-

57 Īrānī, Nāser: „Tahāğom-e farhangī“ (Kulturinvasion), in: *Kiyan* 38 (1997), 49-55.

58 Meybodī, Fāzel: „Hoviyyat-e mosalmān dar bastar-e seyr-e farhanghā“ (Muslimische Identität in der Entwicklung der Kulturen), in: *Kiyan* 3 (1992), 12-15.

59 Sayyid Ġavād Ṭabāṭabāyī in an Interview with the magazine *Rāh-e nou*. ‘Sonnat, modernité, post-modern’, *Rāh-e nou*, No. 8 (Mai 1999), pp. 18-24.

60 Ġahānbeglou, Rāmīn: *Modernhā* (Modernen), Teheran 1998.

61 Ganġī, Akbar: *Sonnat, Modernité, Post-Modern* (Tradition, Moderne, Post-Moderne), Teheran 1997.

62 Rāh-e nou (Interview der Redaktion): *Dar goftegū bā Dāriūš Āšūrī. Goftemānhā-ye roušanfekrī: ġarbzadegī, roušanfekrī-ye dīnī...* (Im Gespräch mit Dāriūš Āšūrī. Intellektuelle Gespräche: Verwestlichung, religiöse Aufklärung usw.), in: *Rāh-e nou* (1998) 9, 18-24.

63 Rāh-e nou (Interview der Redaktion): *Dar goftegū bā Dāriūš Šāyegān. Goftemānhā-ye roušanfekrī: ostūre, idiuložī, ḥaqīqat, hoviyyat, candġānegī-ye farhangī va ...* (Im Gespräch mit Dāriūš Šāyegān. Intellektuelle Gespräche: Mythologie, Ideologie, Wahrheit, Identität, Verschiedenheit der Kulturen usw.), in: *Rāh-e nou* (1998) 12, 18-26.

Nežād gehören dazu.

Die Reaktion

Das Beschriebene sollte die These von Bayāt untermauern. Aber dennoch ist die gleichzeitige Richtigkeit der Gegenthese nicht von der Hand zu weisen: Gerade heute ist Aḥmad Fardīd, der Mann, der den Begriff *Ġarbzadegī* prägte, wieder sehr präsent im iranischen Diskurs. Fardīd, der unter dem Schah Professor an der philosophischen Fakultät der Universität Teheran war, bezeichnete sich als „geistigen Bruder“ von Martin Heidegger. Er vermisse im modernen Menschen die Ethik.⁶⁴ In seinen Vorlesungen faszinierte der wortgewandte Fardīd mit einer selbsterfundenen Terminologie. Er übersetzte die Heideggerschen Begriffe, wie „Dasein“ oder „Geworfensein“. Wie Heidegger betrachtete Fardīd die Dichtung als „Haus des Seins“ und entnahm seine Terminologie den persischen Ghaselen des Hafez. Fardīd teilt die Geschichte in fünf Perioden: vorgestern, gestern, heute, morgen und übermorgen. Das „Übermorgen“ ist die eschatologische Endzeit der Geschichte, das Erscheinen des verborgenen Imams wird verstanden als „Wahrheit des Seins“.⁶⁵

Fardīds Schüler stehen heute in Amt und Würden in Iran, so beispielsweise Rezā Dāvārī (geb. 1933), der Vorsitzende der iranischen Akademie der Wissenschaften und gewichtigste intellektuelle Gegenspieler von 'Abdol-Karīm Sorūš.⁶⁶ Dāvārī ist Mitglied im Rat für Kulturrevolution, dem Gremium, das kurz nach der Islamischen Revolution gegründet wurde, um die Wissenschaften zu islamisieren und von allen westlichen Einflüssen zu reinigen. In seinem wissenschaftlichen Oeuvre hat sich Dāvārī eingehend mit dem Verhältnis der islamischen zur westlichen Welt beschäftigt. Er bescheinigt der westlichen ihren baldigen Untergang, weil sie ihre Religiosität verloren habe.⁶⁷ Den Denkern in Iran, die sich mit westlicher Philosophie und Hermeneutik beschäftigen – wie

64 Siehe zu seinem Denken: Borouġerdī, Mehrzād: *Roušanfekrān-e irānī va ġarb* (Die iranischen Intellektuellen und der Westen), persische überarbeitete Übersetzung von Borouġerdī (1996), Teheran 1999, 102ff.

65 Fardīd hat kaum etwas geschrieben. Allerdings sind viele seiner Vorlesungen und Interviews auf der Homepage <http://www.ahmadfardid.com/> zusammengetragen worden.

66 Zu Dāvārī und Sorūš auch: Vaḥdat, Farzīn: „Post-Revolutionary Islamic Discourses on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 35 (2003), 599-631.

67 Diese These führt er aus in: Dāvārī, Rezā: *Falsafe dar boḥrān* (Philosophie in der Krise), Teheran 1995.

Sorūš – und diese auf Iran übertragen wollen, wirft er vor, ideellen Eklektizismus zu üben: man könne das Gedankengut des Westens nicht übernehmen, denn es sei Ergebnis einer Entwicklung, die die islamische Welt nicht durchlaufen habe. Ganz in der Terminologie eines Āl-e Aḥmad sieht Dāvārī in der abendländischen Kultur die dominante in Iran: von der einheimischen Kultur sei nur noch eine Hülle übrig geblieben.⁶⁸ Neben Dāvārī hat Fardīd in den 30 Jahren seiner Professorentätigkeit eine ganze Generation iranischer Philosophen und Intellektuellen beeinflusst.

Allerdings provoziert auch das Wiederaufleben des Ġarbzadegī-Diskurses Reaktionen: Dāriūš Āšūrī hat sich in einem ausführlichen Essay mit Fardīd beschäftigt,⁶⁹ und ‘Abdol-Karīm Sorūš erklärte kürzlich warnend in einem Interview, in den Reden junger Studenten, die der Basij-Miliz angehörten, einer para-militärischen Einsatztruppe, erkenne er die Terminologie Fardīds wieder, wenn sie ihre Anwendung von Gewalt etwa damit rechtfertigten, dass „die Demokratie die Materialisierung der Sinnlichkeit“ sei.

They have used phrases of this kind to disparage and impair all the good achievements of the West which we could really do with a bit of today when our country is in the grip of this exaltation of violence. They’ve used terms like carnality, global arrogance, Westoxication, Freemasonry and decadence to invalidate all the West’s good ideas with ease and without any supporting argumentation and to deprive us of them. And the only thing they have offered in return is violence. This is why I placed such emphasis on this issue and tried to show exactly where the problem lies. You remember what his students, like Reza Davari, said and did a few years ago in the program called ‘Hoviyat’ which was broadcast on Iranian TV, and whose purposes the program served.⁷⁰ [...] On the whole, what passes for opposition to and hatred of the West and Western civilization and democracy and human rights in our country – which is presented in rather subtle and ornate packaging – is the product of the factory of the same gentlemen, who are all linked to Mr. Ahmad Fardid in some way.⁷¹

68 Dāvārī, Rezā: „‘Elm va āzādī āre, elteqāt na (Wissenschaft und Freiheit JA, Eklektizismus NEIN“, in: *Keyhān-e farhangī* 3 (März 1986), 12-14.

69 Der Essay ist im Jahre 2004 auf der Homepage Nilgoon erschienen.

70 *Hoviyat* bedeutet im Persischen Identität. 1996 wurde eine Serie dieses Namens im staatlichen Fernsehen gesendet, die iranische säkulare Intellektuelle porträtierte und sie beschimpfte, sie hätten ihre kulturellen, iranischen Wurzeln verloren und sie als verwestlicht und als fünfte Kolonne des Feindes verunglimpft.

71 Das Zitat entstammt dem Transkript eines Interviews mit Sorūš, das von dem Sender HOMA TV am 9.3.2006 geführt wurde. Es findet sich auf der Homepage von Sorūš: <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-HomaTV.html>

Sorūš wirft Fardīd vor, geistiger Vater der im iranischen Diskurs hoffähigen Gewaltverherrlichung zu sein. Er habe die Menschenrechte abgelehnt, weil sie westlich seien und habe mit dieser Idee das Klima Irans vergiftet.⁷²

Of course, criticizing the West is another matter and I'm not opposed to it by any means. As I said earlier, there are philosophers in the West itself who criticize the West. We, too, shouldn't accept anything unquestioningly. But a violent anti-Western stance and spreading hatred of the West was and is the inauspicious legacy of the proponents of Fardid's thinking who are still busy recruiting foot soldiers for their camp.⁷³

Nicht nur stammten sämtliche Argumente gegen die westliche Demokratie, die Menschenrechte, Toleranz und Freiheit, die den heutigen iranischen Diskurs bestimmen von ihm, sondern vor allem der – wie Sorūš sagt – neue Antisemitismus: Sorūš schreibt über den Antisemitismus Fardīds: „Der negative Teil der heideggerschen Philosophie wurde den Iranern anteilig“.⁷⁴

In der Tat war Fardīd bekennder Antisemit. Es scheint nicht weit hergeholt – wie Sorūš meint –, dass zum Beispiel die antisemitischen Ausfälle des damaligen Präsidenten Aḥmadī-Nežād und vieler anderer in großen Teilen auf Fardīd zurückgehen, nach dessen Ansicht es nur zwei Arten von Weltansicht gibt, die den Gang der menschlichen Geschichte bestimmen: die jüdische und die nichtjüdische. Was immer Spinoza, Marx, Adorno, Freud oder Max Weber gesagt haben, ihre Ideen wurzelten ausschließlich im Judentum –⁷⁵ eine Aussage, die durchaus an Heideggers Klage über die „Verjudung des deutschen Geisteslebens“ erinnert. Deshalb, so Fardīd, seien die Juden Ursache aller sozialen und politischen Katastrophen dieser Erde. „Der westliche Liberalismus als zionistisches Projekt“ lautete der Titel einer von Fardīds Vorlesungen. Der schlimmste von ihnen sei der Jude Karl Popper gewesen, denn mit Poppers Theorien gingen die Anhänger des westlichen Liberalismus hausieren. Hiermit waren Sorūš und seine Anhänger gemeint, denn Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre war die philosophische Bühne von der Auseinandersetzung der Popperianer und der Heideggerianer

72 Siehe: <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-IAmNotTheReformistsGodfather.html> Zuletzt abgefragt am 11.8.2009.

73 <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-HomaTV.html>

74 <http://www.aftabnews.ir/vdcbw5brh8bga.html>

75 Borouġerdī, Mehrzād: *Roušanfekrān-e irānī va ġarb* (Die iranischen Intellektuellen und der Westen), persische, überarbeitete Übersetzung von Borouġerdī (1996), Teheran 1999, 102ff.

geprägt.⁷⁶

An dieser Stelle sollte nicht ungesagt bleiben, dass es auch ehemalige Schüler Fardīds gibt, die ihn gegen Unterstellungen dieser Art verteidigen. Maḥmūd Ṣadrī, Professor für Soziologie in den USA beispielsweise:

What I do intend to challenge is the wholesale vilification of the philosopher's life and work. The fact that Fardid is deified in some circles does not justify demonizing him without reserve.⁷⁷

Da Fardīd so gut wie nichts geschrieben hat – er wird gemeinhin als Oral Philosophener titulierte – ist in der Tat schwer zu sagen, ob die Vorwürfe gerechtfertigt sind. Ṣadrī schreibt in seiner Verteidigung Fardīd gegenüber Āšūrī, Fardīd habe sich einst mit folgender Anekdote gegen einen Schüler gewehrt, der ihm einen Artikel gewidmet und geschrieben habe, alles was er wisse, habe er von ihm gelernt.

Every spring I buy grass seed from the store across the street and cast it in my lawn, but what grows there is just quaint and curious weeds and not what I have put in the ground. The same is true of those who claim my legacy or oppose it. They bear no resemblance to what I have sewn.⁷⁸

Diese beiden Diskurse, ein polyzentrischer und offener sowie ein anti-semitischer und anti-westlicher sind es, die die iranische Szenerie nach wie vor bestimmen. Dennoch ist Bayāt und Ġahānbeglou recht zu geben, dass sich der Großteil der iranischen Intellektuellen jener vierten Generation aus den Denkschemata des anti-kolonialistischen, anti-imperialistischen Diskurses gelöst haben, der dem Westen für alles die Schuld gibt und westliches Denken verbannen möchte.

⁷⁶ Dazu: Borouġerdī, Mehrzād: „The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper“, in: Mardin, Sherif (ed.): *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden 1994, 236-259 (239 ff.)

⁷⁷ Ṣadrī, Maḥmūd: „Passionate, genuine & deeply flawed. *Thoughts on philosopher Ahmad Fardid*“, June 8, 2003, *iranian.com*

⁷⁸ Ṣadrī, Maḥmūd: „Passionate, genuine & deeply flawed. *Thoughts on philosopher Ahmad Fardid*“, June 8, 2003, *iranian.com*