

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Renate Kreile

Islamischer Internationalismus oder realpolitischer Pragmatismus?

Zwei Jahrzehnte Außenpolitik der Islamischen Republik Iran

Mehdi Parvizi Amineh

Der Islam und die Iranische Revolution von 1979

Dawud Gholamasad

Zur Entstehung und Veralltäglicung einer charismatischen Herrschaft im nachrevolutionären Iran

Javad Kooroshy

Die Folgen der Iranischen Revolution von 1979 für die Wirtschaft

B 19/99

7. Mai 1999

Renate Kreile, Dr. rer. soc., geb. 1950; Privatdozentin für Politikwissenschaft an der Universität Tübingen; Oberstudienrätin am Schickhardt-Gymnasium in Stuttgart.

Veröffentlichungen u. a.: (zus. mit Rainer Werle) Renaissance des Islam. Das Beispiel Türkei, Hamburg 1987; Zimbabwe: Von der Befreiungsbewegung zur Staatsmacht, Saarbrücken – Fort Lauderdale 1990; Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient, Pfaffenweiler 1997.

Mehdi Parvizi Amineh, Ph. D., geb. 1961 in Shiraz; Studium der Politikwissenschaft und Philosophie an der Universität von Amsterdam; seit 1998 Fellowship am Research Centre for International Political Economy (RECIPE) für Internationale Beziehungen ebenda.

Veröffentlichungen u. a.: World Order, State/Society Complexes and Social Forces: The Capitalist Expansion, Peripheralization and the Passive Revolution in Iran (1500–1980), Maastricht 1998; Die Globale Kapitalistische Expansion und Iran: Eine Studie der Iranischen Politischen Ökonomie (1500–1980), Frankfurt a. M. 1999 (i. E.); Global Change: Towards the Control of Oil Resources of the Caspian Region, Utrecht 1999 (i. E.).

Dawud Gholamasad, Dr. rer. pol., geb. 1943 in Teheran; Studium der Soziologie, Geschichte und Pädagogik in Frankfurt sowie der Staatswissenschaften an der Universität Graz; seit 1987 Professor für Soziologie am Institut für Soziologie der Universität Hannover.

Veröffentlichungen u. a.: Sozio-ökonomische Aspekte der Landreform in Iran, Graz 1970; Iran – Die Entstehung der „Islamischen Revolution“ Hamburg 1985; Iran – von der Kriegsbegeisterung zur Kriegsmüdigkeit, Hannover 1988; zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften.

Javad Kooroshy, Diplomvolkswirt, Dr. rer. pol., geb. 1944 in Shiraz; Studium der Volkswirtschaftslehre, Soziologie und Politologie an der Freien Universität Berlin; zur Zeit freier Wissenschaftler.

Veröffentlichungen u. a.: Wirtschaftsordnung der Islamischen Republik. Anspruch und Wirklichkeit, Hamburg 1990; zahlreiche Beiträge zur iranischen Politik und Wirtschaft in Fachzeitschriften.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 53111 Bonn. Internet: <http://www.bpb.de>; E-Mail: ag2@bpb.de

Redaktion: Dr. Klaus W. Wippermann (verantwortlich), Dr. Katharina Belwe, Dr. Ludwig Watzal, Hans G. Bauer.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 54290 Trier, Tel. 06 51/9 79 91 86, möglichst Telefax 06 51/9 79 91 53, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von 7,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Islamischer Internationalismus oder realpolitischer Pragmatismus?

Zwei Jahrzehnte Außenpolitik der Islamischen Republik Iran

I. Einleitung

1979 erschütterten die Schockwellen der Revolution im Iran die regionale Ordnung in der Golf-Region. Die Revolution fegte ein Regime hinweg, das von den USA auf der Grundlage der Nixon-Doktrin zum Eckpfeiler der strategischen Interessen des Westens in der Region hochgerüstet worden war und zusammen mit Saudi-Arabien als stabiler Sicherheitsgarant gegen revolutionäre Bestrebungen und Regime galt¹. Unter der Parole ‚Nieder mit Amerika – weder Ost noch West‘ sollte eine fundamentale Abkehr von der abhängigen kapitalistischen Entwicklung der Schah-Zeit vollzogen werden, flankiert durch eine Außenpolitik, die auf Unabhängigkeit von den Supermächten setzte und den Export der islamischen Revolution im Interesse der *mostazafin*, der ‚Entrechteten und Enterbten‘, regional und global unter der Führung der Islamischen Republik auf die außenpolitische Agenda setzte².

In den westlichen Medien wie auch seitens der US-Administration wird der Iran bis in die jüngste Zeit vor allem als terroristischer ‚Schurken-Staat‘ perzipiert, der auf der Grundlage einer panislamistischen Ideologie die islamische Revolution sowohl in die konservativen Golfstaaten als auch in den Maghreb und nach Zentralasien tragen und die Neue Weltordnung unter Führung der USA unterminieren wolle. Neben dem Vorwurf des internationalen Terrorismus wird dem Iran angelastet, seine Dominanz im Vorderen Orient errichten zu wollen und eine atomare Rüstung anzustreben³.

1 Vgl. Shireen T. Hunter, *Iran after Khomeini*, New York 1992, S. 103.

2 Vgl. Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic*, London – New York 1997, S. 68 f.

3 Vgl. Zbigniew Brzezinski/Brent Scowcroft/Richard Murphy, *Differentiated Containment*, in: *Foreign Affairs*, 76 (1997) 3, S. 26.

In der wissenschaftlichen Literatur wird das außenpolitische Verhalten der Islamischen Republik seit ihrer Etablierung und dessen zentrale Bestimmungsfaktoren kontrovers diskutiert. Umstritten ist insbesondere, ob bzw. inwieweit die Außenpolitik der Islamischen Republik primär durch ideologische und kulturelle Faktoren, durch persönliche Eigenheiten und Einstellungen ihrer Führungspersönlichkeiten oder vielmehr durch realpolitische Erwägungen und Machtinteressen ‚rationaler Akteure‘ auf der Grundlage historischer und geopolitischer Traditionen, struktureller Rahmenbedingungen sowie ökonomischer Erfordernisse motiviert ist und welche Dynamik sie aufweist⁴.

Hunter plädiert für eine multidimensionale Analyse der iranischen Außenpolitik und verweist auf die Komplexität von deren Bestimmungsfaktoren. Sie empfiehlt, „Irans Verhalten ... als das eines revolutionären Staates in unterschiedlichen Phasen der internen Konsolidierung und Anpassung an seine äußeren Rahmenbedingungen zu analysieren“⁵.

Hieran anknüpfend, sollen im folgenden die vielschichtigen internen und externen Dimensionen der iranischen Außenpolitik in ihrer strukturellen Interdependenz und Interaktion untersucht werden. Im Interesse eines besseren Gesamtverständnisses wird zunächst ein systematischer Überblick über die Etablierung und interne Entwicklungsdynamik politischer Herrschaft in der Islamischen Republik gegeben, denn „Teherans Außenpolitik ist weitgehend in klarer Wechselwirkung zwischen seiner innenpolitischen Situation ... und seinem äußeren Umfeld ... gestaltet worden“⁶. Danach werden die zentralen Bestimmungsfaktoren analysiert, die den empirischen Entwicklungen und Eviden-

4 Vgl. Shireen Hunter, *Iran and the World. Continuity in a Revolutionary Decade*, Bloomington-Indianapolis 1990, S. 2 ff.

5 Ebd., S. 4.

6 R. K. Ramazani, *Iran's Foreign Policy: Contending Orientations*, in: *The Middle East Journal*, 43 (1989) 2, S. 202.

zen des außenpolitischen Verhaltens des Iran zugrunde liegen⁷. In einem weiteren Abschnitt wird gezeigt, wie die skizzierten Determinanten in den unterschiedlichen Phasen der Etablierung, Konsolidierung und ‚Modernisierung‘⁸ der Islamischen Republik Iran die außenpolitischen Strategien, deren Kontinuitäten, Widersprüchlichkeiten und Inkonsistenzen geprägt haben. Abschließend werden die Handlungsspielräume, Herausforderungen und Perspektiven der iranischen Außenpolitik für die dritte Dekade des Bestehens der Islamischen Republik beleuchtet.

II. Etablierung, Konsolidierung und Modernisierung der Islamischen Republik – ein Überblick

Der Zusammenbruch der Pahlawi-Herrschaft markierte das Scheitern einer Strategie der abhängigen Entwicklung und einer Modernisierungspolitik, die auf der Grundlage gigantischer Öleinkünfte dem Land zwar eine der höchsten Wachstumsraten der Welt beschert, zugleich aber massive sektorale und regionale Verzerrungen, soziale Disparitäten und Verwerfungen mit sich gebracht hatte.

Während in den dynamischen Sektoren die modernen Mittelschichten und die Arbeiterschaft expandierten und materiell privilegiert wurden, sahen sich große Teile der Bevölkerung außerhalb der modernen Sektoren zunehmend marginalisiert und in ihrer Existenz bedroht. Dies galt insbesondere für das Heer der entwurzelten, landflüchtigen Bauern, die in den Slums der Großstädte ein elendes, perspektivloses Dasein fristeten, täglich konfrontiert mit dem Luxuskonsum der als ‚westlich‘ wahrgenommenen oberen Bevölkerungsschichten. Auch die traditionellen Eliten des Bazars und der schiitischen Geistlichkeit sahen sich unter dem Druck der westlich orientierten Modernisierungs- und Säkularisierungspolitik des Schah-Regimes zunehmend ins soziale Abseits gedrängt.

7 Dabei werden Elemente des Weltsystem-Ansatzes, des (neo)realistischen Modells, des Rentier-Staats-Ansatzes und des Staatsklassenkonzepts kombiniert.

8 Vgl. Jean-François Bayart, *Republican Trajectories in Iran and Turkey: a Tocquevillian reading*, in: Ghassan Salamé (Hrsg.), *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, London – New York 1994, S. 294 ff.

Die Erdöl-Einkünfte stärkten die selbstherrliche, autokratische und repressive Machtausübung des Schah, der sämtliche politischen Partizipationswünsche rigoros blockierte. Dies entfremdete insbesondere die modernen Mittelschichten und die Arbeiterschaft und verschärfte die Legitimationskrise des Regimes, das in der Revolution unter dem Druck einer breiten – sozial, politisch und ideologisch – heterogenen Koalition zusammenbrach.

Im Zuge der revolutionären Entwicklung gelang es dem islamistischen Teil der Geistlichkeit, sich an die Spitze des revolutionären Bündnisses zu setzen, das säkular und national orientierte bürgerlich-liberale Kräfte wie marxistisch orientierte Gruppierungen umfaßte. Die Islamisten verfügten mittels der Infrastruktur der Moscheen und religiösen Institutionen nicht nur über weitreichende und überlegene Organisations- und Mobilisierungskapazitäten, sondern mit Ayatollah Khomeini auch über eine charismatische Führungspersönlichkeit sowie über eine massenwirksame Ideologie, die die aktuellen soziopolitischen Forderungen großer Teile der Bevölkerung in den Symbolen und Termini des eigenen kulturellen Erbes und der vertrauten religiösen Tradition artikuliert. Die Islamisten versprachen, durch eine spezifisch ‚islamische‘ Entwicklungsstrategie die Abhängigkeit vom westlich dominierten Weltwirtschaftssystem zu beenden, die ‚authentische‘ kulturelle Identität des Landes wiederherzustellen und im Rahmen einer eigenständigen Entwicklung eine an den Bedürfnissen der städtischen und ländlichen Unterschichten orientierte gerechte ‚islamische‘ Gesellschafts- und Staatsordnung zu schaffen.

Wenige Monate nach dem Sturz des Schah zerbrach das revolutionäre Bündnis, und der anfängliche ‚Frühling der Freiheit‘ fand ein rasches Ende. Gestützt auf ihre paramilitärischen Verbände, gingen die Islamisten sukzessive daran, die liberalen und marxistischen Kräfte wie auch nichtkonforme Teile der Geistlichkeit politisch auszuschalten und den Staatsapparat zu erobern. Unzählige Frauen und Männer, die die Revolution aktiv mitgetragen hatten, wurden ins Exil getrieben oder hingerichtet. Eine rigorose patriarchalische Reglementierung des Geschlechterverhältnisses und Schleierzwang für die Frauen sollten augenfällig den Anbruch der versprochenen ‚islamischen‘ Ordnung signalisieren und symbolisieren⁹.

9 Vgl. Renate Kreile, *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient*, Pfaffenweiler 1997, S. 320 ff.

Zwischen 1980 und 1984 konsolidierten die Islamisten ihr Machtmonopol und etablierten sich als neue Staatsklasse. Diese war intern in verschiedene, relativ eigenständige Segmente gegliedert, die sich in ihren ideologischen und programmatischen Orientierungen wie auch in ihren sozialen Affinitäten unterschieden. Ein Teil vertrat Positionen, die mit den Interessen der Großkaufleute des Bazars und des Großgrundbesitzes harmonierten (konservatives Segment), ein Teil sah sich als Sprachrohr der ländlichen und städtischen Unterschichten (radikales Segment), und ein dritter Teil orientierte sich an den Interessen der modernen Mittelschichten (pragmatisches Segment)¹⁰.

Die Jahre 1984–1989 waren durch den Krieg mit dem Irak geprägt sowie durch Auseinandersetzungen innerhalb der Staatsklasse über den wirtschafts-, entwicklungs- und außenpolitischen Kurs¹¹. Unter dem Druck internationaler und soziopolitischer Rahmenbedingungen wurden die entwicklungspolitischen Transformationskonzepte der revolutionären Frühphase schnell verwässert bzw. aufgegeben. So blockierten die konservativen Kräfte innerhalb der Staatsklasse insbesondere die geplante radikale Landreform¹². Das westliche Wirtschaftsembargo, die verheerenden Auswirkungen des Krieges und der Ölpreisverfall ließen die Handlungsspielräume für eine grundlegende wirtschafts- und entwicklungspolitische Umorientierung dahinschmelzen.

Ungeachtet der internen Rivalitäten und Machtkämpfe, die institutionell in einer multipolaren Machtstruktur ihren Ausdruck fanden, waren sämtliche Segmente der neuen islamistischen Staatsklasse dem theokratischen Herrschaftskonzept und Khomeini als oberstem religiösem Rechtsgelehrten (*faqih*) verpflichtet. Dieser hatte laut Verfassung der Islamischen Republik in allen strategischen und personalpolitischen Fragen die letztendliche Entscheidungsbefugnis und war nur Gott gegenüber verantwortlich. In den internen Auseinandersetzungen fungierte er faktisch als eine Art Schiedsrichter und Wahrer des strömungsübergreifenden Gesamtinteresses der Staatsklasse an Machterhalt und Selbstprivilegierung¹³. Dem-

entsprechend paßte er zunehmend pragmatisch die revolutionäre religiös-politische Ideologie den politischen ‚Sachzwängen‘ an und ordnete sie dem Primat islamistischer Herrschaftssicherung unter.

Eine deutliche Zäsur in der Entwicklung der Islamischen Republik erfolgte 1989 mit dem Tod Khomeinis, der über eine unbestrittene religiöse und politische Legitimation verfügt hatte, von der sein Nachfolger Khamenei weit entfernt war. In der Nach-Khomeini-Ära, der ‚Zweiten Republik‘¹⁴ wurde der Prozeß der Entideologisierung fortgeführt und eine Modernisierung des politischen Systems eingeleitet. So wurde die Stellung des *faqih* durch eine Verfassungsreform formalisiert und relativiert; seine nach wie vor umfassenden Machtbefugnisse wurden klarer institutionell eingebunden, Mechanismen einer kollektiven Führung und die konsensualen Elemente des politischen Entscheidungsprozesses wurden gestärkt. Die Präsidentschafts- und Parlamentswahlen eröffnen der Bevölkerung ein Ventil für die verbreitete Unzufriedenheit und eine – allerdings strikt kontrollierte – Möglichkeit, systemimmanente Kritik zu artikulieren¹⁵.

Angesichts wachsender Wirtschafts- und Legitimationsprobleme erfolgte nach dem Ende des Krieges und dem Tod Khomeinis unter Führung des Staatspräsidenten Rafsanjani, der das pragmatische Segment der Staatsklasse vertrat, eine Re-Integration des Iran in das Weltwirtschaftssystem. Der Staat stützte sich wieder weitestgehend auf den Öl-Sektor, leitete eine wirtschaftliche Liberalisierung ein und orientierte sich zunehmend an den Empfehlungen der internationalen Finanzorganisationen.

Die entwicklungspolitische Bilanz der Islamischen Republik nach zwei Jahrzehnten ist widersprüchlich. Zwar sind die revolutionären Versprechungen einer unabhängigen, eigenständigen Entwicklung im Interesse der unteren Bevölkerungsschichten nicht erfüllt worden, die Abhängigkeit vom Öl und dem Weltwirtschaftssystem besteht fort, die soziale Polarisierung und die Massenarmut wächst¹⁶. Immerhin sorgen aber die zahlreichen sozialen Stiftungen¹⁷, die mit der Revolution

10 Vgl. Peter Pawelka, *Der Vordere Orient und die Internationale Politik*, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, S. 95 f.

11 Vgl. Sohrab Behdad, *The Post-Revolutionary Economic Crisis*, in: Saeed Rahnema/Sohrab Behdad (Hrsg.), *Iran after the Revolution. Crisis of an Islamic State*, London – New York 1995, S. 106 ff.

12 Vgl. Shaul Bakhash, *The Politics of Land, Law, and Social Justice in Iran*, in: *The Middle East Journal*, 43 (1989) 2, S. 186 ff.

13 Vgl. J.-F. Bayart (Anm. 8), S. 294.

14 Vgl. Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini. The Iranian Second Republic*, London – New York 1995.

15 Vgl. Farzin Sarabi, *The Post-Khomeini Era in Iran: The Elections of the Fourth Islamic Majlis*, in: *The Middle East Journal*, 48 (1994) 1, S. 89.

16 Vgl. P. Pawelka (Anm. 10), S. 97 f.

17 Die Stiftungen wurden im Zuge der Revolution eingerichtet, um die konfiszierten Besitztümer zu verwalten. Sie haben sich zu riesigen Holdings entwickelt, die über enorme

geschaffen wurden, dafür, daß niemand verhungern muß, obwohl die Bevölkerungszahl sich in den letzten 20 Jahren nahezu verdoppelt hat (von ca. 35 auf über 60 Millionen)¹⁸ und die staatlichen Erdöl-Einkünfte massiv rückläufig sind.

Fortschritte gab es im Bereich der ländlichen Entwicklung; der Bildungssektor expandierte, die Alphabetisierung wurde intensiviert. Nach anfänglichen massiven Rückschlägen, insbesondere im rechtlichen Bereich, ist es den Frauen gelungen, sich stärker als je zuvor ihren Platz im Bildungssektor und auf dem Arbeitsmarkt zu erobern¹⁹. Wenngleich die Abgeordnete und Frauenrechtlerin Azam Taleghani aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit noch von der Kandidatur zu den Präsidentschaftswahlen 1997 ausgeschlossen wurde, haben die Frauen politisch an Boden gewonnen²⁰.

Die Wahl Khatamis zum Präsidenten 1997 hat eine neue Etappe in der Entwicklung der Islamischen Republik eingeleitet. Sie zeigt, daß das politische System des Iran heute so diversifiziert und komplex ist, daß niemand mehr eine derart eindeutige Hegemonie ausüben kann wie der Schah in den siebziger Jahren. Damit ist es auch erheblich stabiler. Die starke Segmentierung ermöglicht es der islamistischen Staatsklasse, Unzufriedenheit im Rahmen des bestehenden Systems relativ flexibel aufzufangen, den Legitimationsdruck in den Bahnen eines ‚islamistischen Pluralismus‘ zu kanalisieren²¹ und ein Krisenmanagement durch eine Umgruppierung der politischen Elite zu betreiben.

Gleichzeitig hat mit der Wahl Khatamis eine lebendige Zivilgesellschaft ihren Wunsch nach demokratischen Rechten und individuellen Freiheiten zum Ausdruck gebracht und eine Reform des politischen Systems von innen heraus angemahnt, indem sie einem relativen ‚Außenseiter‘ der islamistischen Staatsklasse ihre Stimme gab.

Macht verfügen. Sie werden fast ausnahmslos von einflußreichen Klerikern oder Schlüsselfiguren der Machtelite geleitet. Vgl. hierzu die höchst aufschlußreichen Ausführungen von Wilfried Buchta, Ein Haus mit vielen Herren: divergierende Machtzentren in der Islamischen Republik Iran, in: *ORIENT*, 39 (1998) 1, 73 ff.

18 Vgl. Mohssen Massarrat, Demokratie im Schatten der Theokratie, in: *Frankfurter Rundschau* vom 11. 2. 1999, S. 18.

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. *Middle East Insight*, Nov. – Dec. 1997, S. 18.

21 Vgl. Martin Beck/Oliver Schlumberger, Der Vordere Orient – ein entwicklungspolitischer Sonderfall?, in: Peter Pawelka/Hans-Georg Wehling (Hrsg.), *Der Vordere Orient an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 1999 (i. E.).

III. Determinanten der iranischen Außenpolitik

1. Externe und politisch-ökonomische Faktoren

Das außenpolitische Verhalten des Iran ist wesentlich im Kontext der Besonderheiten des regionalen Systems des Vorderen Orients zu interpretieren. Im Zuge einer außergewöhnlich weitreichenden wirtschaftlichen und militärischen Durchdringung der Region haben sich die westlichen Metropolen lokale Klienten-Staaten²² in der Dritten Welt geschaffen, deren Abhängigkeit autonome Handlungsspielräume nach außen stark begrenzt. Zugleich schafft die globale Durchdringung und lokale Unterordnung langfristig eine wesentliche Ursache für regionale politische Instabilität, weil hierdurch die lokalen Klientel-Staaten und das regionale System insgesamt tendenziell delegitimiert werden. Dementsprechend erlebte der Vordere Orient in seiner jüngeren Geschichte immer wieder periodische Wellen des Widerstands gegen ausländische Einmischung²³. Die instabile Arena, in der die Staaten der Region operieren, legt es nahe, in der Außenpolitik nationalen Sicherheitsinteressen und Strategien der Machtbalance eine hohe Priorität einzuräumen. Als Antwort auf die mehrdimensionale Durchdringung und hegemoniale Einflußnahme sind Staaten wie der Iran darüber hinaus bestrebt, regionale Dominanz zu erringen, um von den globalen Einwirkungen profitieren zu können, ihre relativen Handlungsspielräume auszuweiten und somit zumindest die Bedingungen der Unterordnung zu den eigenen Gunsten zu modifizieren²⁴. Um ihre fortbestehende ökonomische und technologische Abhängigkeit von den Zentren zu verringern, mögen sie zudem bemüht sein, ihre ökonomischen Verbindungen zu diversifizieren sowie durch verstärkte bilaterale Beziehungen ein multipolares Umfeld als Gegengewicht zur Hegemonie der USA zu schaffen. Bisweilen versuchen Regionalmächte wie die Islamische Republik auch, die zunehmende Bedeutung transnationaler Akteure im globalen System ‚komplexer Interdependenz‘ im

22 Vgl. Moshe Efrat/Jacob Bercovitch, *Superpowers and Client States in the Middle East*, London 1991, S. 19 ff.

23 Vgl. Anoushiravan Ehteshami/Raymond A. Hinnebusch, *Syria and Iran. Middle powers in a penetrated regional system*, London – New York 1997, S. 10.

24 Vgl. Bahgat Korany/Ali E. Hillal Dessouki, *The Global System and Arab Foreign Policies: The Primacy of Constraints*, in: dies., *The Foreign Policies of Arab States. The Challenge of Change*, Boulder – San Francisco – Oxford 1991², S. 44.

Sinne eigener Einflußnahme zu instrumentalisieren, indem etwa islamistische Bewegungen weltweit gegen die metropolitane Dominanz mobilisiert werden²⁵.

Dreh- und Angelpunkt der spezifischen strukturellen Abhängigkeit der Region von den Metropolen ist das Erdöl. Für die Erklärung der außenpolitischen Dynamik der Islamischen Republik spielt die politische Ökonomie somit eine Schlüsselrolle²⁶. Das ‚schwarze Gold‘ hat sowohl die spezifische Form der Einbindung des Vorderen Orients in das Weltwirtschaftssystem als auch den Charakter politischer Herrschaft entscheidend geprägt. Staaten wie der Iran wurden zu Rentierstaaten, deren Staatsbudget aus einem extrem hohen Anteil externer Einkommen, Renten²⁷ genannt, besteht. Diese machen die Staatsbürokratie relativ unabhängig vom inländischen Mehrprodukt, bewirken aber eine extreme Abhängigkeit von der Aufrechterhaltung des Rentenzufusses, denn Legitimation und Machterhalt der Staatsbürokratie sind abhängig von der Fähigkeit, die externen Einkommen zu sichern, die intern nach herrschaftslogischen Gesichtspunkten verteilt werden. Deshalb können Finanzkrisen schnell zu Existenzkrisen des gesamten politischen Systems werden²⁸, wie dies in der Endphase des Pahlawi-Regimes der Fall war.

Hauptinstrument der Rentenbeschaffung ist die Außenpolitik in Verbindung mit der Außenhandelspolitik, die zum zentralen Politikfeld der Staatsführung wird. Sie dient „einer Art Abschöpfung international zirkulierender Ressourcen durch staatliche Akteure zugunsten interner Entwicklungsprozesse, Klientelbildung, Legitimationsbeschaffung und Selbstprivilegierung“²⁹.

Die dauerhafte politische Absicherung der Rentenströme erfordert eine stabile Integration in das kapitalistische Weltwirtschaftssystem. Rentierstaaten können nicht daran interessiert sein, daß der Erdölexport von regionalen politischen Turbulenzen gestört wird und haben in der Regel einen prowestlichen Kurs im Einklang mit den Imperativen der Weltwirtschaft und des internationalen

Systems verfolgt. Im Zuge der Revolution 1979 ist der Iran zeitweilig von diesem Regelverhalten abgewichen und hat eine antiwestliche und dem kapitalistischen Weltwirtschaftssystem gegenüber distanziertere Außenpolitik eingeleitet. Im Zeichen ihrer Abhängigkeit von der Ölrente verabschiedete sich die iranische Staatsklasse jedoch zügig von ihren anfänglichen sozialrevolutionären Zielsetzungen und paßte sich Ende der achtziger Jahre wieder den Rahmenbedingungen des kapitalistischen Weltsystems an.

Partielle Inkonsistenzen und Widersprüchlichkeiten der außenpolitischen und außenwirtschaftlichen Strategie sind im wesentlichen auf Konflikte zwischen den verschiedenen Segmenten der Staatsklasse zurückzuführen und auf die legitimatorische Bedeutung der revolutionären Ideologie. Langfristig gilt, daß auch eine unter revolutionären Prämissen angetretene Staatsklasse an der Aufrechterhaltung optimaler internationaler Bedingungen für einen ungebremsten Rentenfluß interessiert sein muß³⁰. Für die Nach-Khomeini-Ära konstatieren Ehteshami und Hinnebusch eine stärkere Abhängigkeit vom Erdöl denn je und eine entsprechende „Ökonomisierung der Außenpolitik“³¹.

Neben den skizzierten strukturellen Rahmenbedingungen hat die historische Erfahrung des Iran, aufgrund seiner strategischen Position als Landbrücke zwischen Europa und Asien und später als Erdöl-Staat immer wieder massiver Einmischung seitens diverser Großmächte wie Rußland, England und USA ausgesetzt zu sein, den Erhalt von Unabhängigkeit und nationaler Integrität zu einem zentralen außenpolitischen Thema gemacht und die außenpolitische Doktrin eines ‚negativen Gleichgewichts‘, wie sie sich in dem Slogan ‚Weder Ost noch West‘ niederschlägt, hervorgebracht³². In Anbetracht der ethnischen Heterogenität des Landes ist zudem die Wahrung des regionalen nationalstaatlichen Gefüges in den bestehenden Grenzen zu einem grundlegenden Ziel iranischer Außenpolitik geworden. „Für den Vielvölkerstaat Iran käme ein Rütteln am nationalstaatlichen Gefüge der Region, sei es aus ethnischen oder sonstigen Gründen, einem den Bestand Irans gefährdenden sicherheitspolitischen Dammbrech gleich.“³³

25 Vgl. A. Ehteshami/R. A. Hinnebusch (Anm. 23), S. 3 ff.

26 Vgl. hierzu ausführlich Peter Pawelka, Die politische Ökonomie der Außenpolitik im Vorderen Orient, in: *ORIENT*, 35 (1994) 3, S. 369–390.

27 Renten werden als Einkünfte verstanden, denen keine entsprechenden produktiven innergesellschaftlichen Aktivitäten gegenüberstehen. Vgl. Claudia Schmid, Das Konzept des Rentier-Staates. Ein sozialwissenschaftliches Paradigma zur Analyse von Entwicklungsgesellschaften und seine Bedeutung für den Vorderen Orient, Münster–Hamburg 1991.

28 Vgl. ebd., S. 103.

29 P. Pawelka (Anm. 26), S. 372.

30 Vgl. ebd., S. 382 ff.

31 A. Ehteshami/R. Hinnebusch (Anm. 23), S. 37.

32 Vgl. ebd., S. 27 f.

33 Johannes Reissner, Zwischen Persischem Golf und Zentralasien: Neuorientierung der regionalen Außenpolitik Irans, in: Albrecht Zunker (Hrsg.), *Weltordnung oder Chaos?*, Baden-Baden 1993, S. 366.

2. Interne Faktoren

Interne Faktoren wie die Segmentierung der Staatsklasse und die Rivalitäten und Entscheidungsprozesse innerhalb der politischen Elite sind für die Außenpolitikanalyse der Islamischen Republik von besonderer Bedeutung. Die Dynamik der internen Machtauseinandersetzungen beeinflusste die Außenpolitik in doppelter Hinsicht: Zum einen suchten die rivalisierenden Segmente der Staatsklasse außenpolitische Positionen als „Waffen im innenpolitischen Machtkampf“³⁴ zu instrumentalisieren, zum anderen waren sie bestrebt, ihre ideologischen Zielsetzungen auch in der Außenpolitik durchzusetzen und sich durch außenpolitische Erfolge wie auch als Führungsmacht transnationaler islamistischer Bewegungen nach innen wie nach außen zu legitimieren. Mit der vorgeblichen Orientierung an den Interessen der umma, der weltweiten islamischen Gemeinschaft, ließen sich schließlich auch eklatante Verletzungen internationalen Rechts ideologisch rechtfertigen.

Für ein revolutionäres Regime, das sich wesentlich durch den radikalen Bruch mit einem Ancien régime legitimiert, das als ‚Lakai des Imperialismus‘ diskreditiert war, ist eine antiimperialistische Programmatik in der Anfangsphase konstitutiv. Calverts ‚dramatic actor‘-Modell zufolge haben entsprechende außenpolitische Zielsetzungen angesichts fehlender Umsetzungsmöglichkeiten jedoch weitgehend rhetorische Qualität; spektakuläre Einzelaktionen und Konfrontationen wie etwa die Besetzung der US-Botschaft sind dann eher symbolische Krisen-Inszenierungen, die der innenpolitischen Mobilisierung dienen oder als Ablenkung von internen Problemen fungieren³⁵.

Die skizzierten Determinanten der außenpolitischen Programmatik und Praxis sind in den einzelnen Entwicklungsphasen der Islamischen Republik in je unterschiedlicher Gewichtung wirksam geworden, wie im folgenden gezeigt wird. Dabei kommt den strukturellen systemischen und politisch-ökonomischen Rahmenbedingungen langfristig die entscheidende Bedeutung zu. Sie geben den Handlungsrahmen vor, den auch eine unter revolutionären Zielsetzungen angetretene Staatsklasse bei Strafe des Untergangs nicht dauerhaft durchbrechen, sondern allenfalls modifizieren und ausweiten kann.

34 Vgl. A. Ehteshami/R. A. Hinnebusch (Anm. 23), S. 21.

35 Vgl. Peter Calvert, *The Foreign Policy of New States*, New York 1986, S. 165.

IV. Die Außenpolitik der Islamischen Republik: zwischen Konfrontation und Kooperation

1. Konfrontation und Revolutionsexport

Die Außenpolitik des Pahlavi-Regimes war durch eine enge Westbindung mit einer weitreichenden wirtschaftlichen und militärischen Abhängigkeit sowie eigene nationale Großmachtambitionen in der Region und darüber hinaus gekennzeichnet gewesen. Als pro-westlicher Ordnungsfaktor und hochgerüsteter Gendarm am Golf und im Interesse eigener Hegemonialansprüche intervenierte der Schah beispielsweise 1972 in Oman, um den Sultan gegen die Befreiungsbewegung in Dhofar zu stützen und das ‚Nadelöhr für die Öltanker‘, die Straße von Hormuz, abzusichern. Er annektierte 1971 drei in der Meerenge von Hormuz liegende, strategisch wichtige Inseln, versuchte das Regime in Bagdad durch die Unterstützung der irakischen Kurden zu schwächen, unterhielt enge Beziehungen zu den westlich orientierten arabischen Staaten, zu Israel und Südafrika und spielte eine Schlüsselrolle im von den USA geschaffenen CENTO-Pakt (Central Treaty Organization = regionaler Militärpakt zwischen der Türkei, Pakistan und Iran), durch den der sowjetische Einfluß in Asien eingedämmt werden sollte. Im Laufe der siebziger Jahre intensivierte das Pahlavi-Regime eigene Großmachtbestrebungen, nahm eine exponierte Rolle in der OPEC ein, profilierte sich als Anwalt von ‚Dritte-Welt-Interessen‘ und forderte eine Reform der Weltwirtschaftsordnung³⁶.

Die Abhängigkeit des Schahs vom Westen und seine Rolle als ‚Handlanger des US-Imperialismus‘ waren einer der zentralen Angriffspunkte der Revolutionäre gewesen. Dementsprechend setzten sie eine grundlegende Wende in der Außenpolitik entlang der ideologischen Grundprinzipien auf die Tagesordnung: Unabhängigkeit von den Supermächten, Kampf gegen Israel, islamischer Internationalismus und Zugehörigkeit zur Dritten Welt³⁷. Hinsichtlich der Gewichtung, Interpretation und Umsetzung dieser Leitlinien gab es innerhalb der revolutionären Koalition durchaus unterschiedliche Vorstellungen.

36 Vgl. S. Hunter (Anm. 4), S. 26 ff.

37 Vgl. Cheryl Benard/Zalmay Khalilzad, *Gott in Teheran*, Frankfurt/M. 1988, S. 185 ff.

Faktisch war die Außenpolitik in den ersten Monaten nach dem Sieg der Revolution vor allem durch die Dynamik der innenpolitischen Auseinandersetzungen bestimmt. Die gemäßigte provisorische Regierung Bazargan verfolgte eine Politik des ‚negativen Gleichgewichts‘ in der Tradition Mossadeghs und strebte mehr Unabhängigkeit von den USA, aber keinen Bruch an³⁸. Die Islamisten propagierten demgegenüber eine Strategie der Konfrontation und des Revolutionsexportes. Diese fungierte wesentlich als Instrument im innenpolitischen Machtkampf und sollte die Massen für eine ‚islamische‘ Republik mobilisieren, wie die Inszenierung der Geisel-Krise durch die Islamisten exemplarisch deutlich macht:

Im November 1979, wenige Monate nach dem Sieg der Revolution, besetzten Studenten der sogenannten Imam-Linie die US-Botschaft und nahmen zahlreiche amerikanische Diplomaten als Geiseln. Diese von Khomeini gebilligte spektakuläre Aktion, die eine radikale Abkehr von der Außenpolitik des Ancien régime demonstrierte, diente den Islamisten dazu, die bürgerlich-nationalen und liberalen Kräfte der Regierung Bazargan, die weiterhin normale zwischenstaatliche und kooperative Beziehungen zu den USA aufrechterhalten wollten, innenpolitisch als ‚Agenten des US-Imperialismus‘ zu diskreditieren, sie von der politischen Bühne zu verdrängen (Rücktritt Bazargans), die radikalen linken Kräfte auszumanövrieren und zu spalten und die Machtmonopolisierung in den Händen der Islamisten voranzutreiben³⁹.

Wenngleich innenpolitisch motiviert, hatte die Geisellaffäre enorme außenpolitische Auswirkungen und führte den Iran gegenüber dem Westen in die Isolation.

Der militärische Angriff des Irak im September 1980 begünstigte ironischerweise die Konsolidierung der Staatsmacht in den Händen der Islamisten. Er verschaffte ihnen die Legitimation, weitere innenpolitische Rivalen auszuschalten, die eigenen bewaffneten Sicherheitsorgane auszubauen und politisch aufzuwerten und im Namen

des nationalen Notstands jegliche Repressions- und Gleichschaltungsmaßnahmen zu rechtfertigen. Die reguläre Armee, deren Loyalität gegenüber den Islamisten als zweifelhaft galt, wurde durch den Krieg fern vom innenpolitischen Schauplatz gebunden. Die bewaffneten Verbände der Revolutionswächter und der Kriegsfreiwilligen (*basiji*) bildeten ein starkes Gegengewicht und boten den Islamisten die militärische Machtbasis, den Staatspräsidenten Bani Sadr zu demontieren, der in der Armee einen starken Rückhalt hatte und aufgrund seiner Bemühungen um eine eigenständigere Politik dem totalitären Machtanspruch der Islamisten zunehmend im Wege stand⁴⁰.

In Wechselbeziehung mit der internen Konsolidierung ihrer Macht gingen die Islamisten dazu über, mittels eines konfrontativen und expansiven Kurses die ‚Islamische Revolution‘ in die Region zu tragen. Das Bestreben, ideologisch verwandte Regime zu etablieren, zielte neben der Legitimation nach innen wesentlich darauf ab, die Machtbalance in der Region zugunsten der Islamischen Republik, ihres Überlebens und ihres Führungsanspruches zu verändern⁴¹. Propaganda-Offensiven, in denen die ‚Entrechteten‘ der Golfmonarchien populistisch zum Sturz ihrer Unterdrücker aufgerufen wurden, sowie die Unterstützung dortiger subversiver Aktivitäten, Demonstrationen während der jährlichen Pilgerreise in Saudi Arabien, die Entsendung von Revolutionsgarden in den Libanon, die transnationale Unterstützung schiitischer und islamistischer Gruppierungen im gesamten Vorderen Orient dienten der Realisierung dieser Zielsetzung.

Mit der Entscheidung 1982, im Krieg gegen den Irak in die Offensive zu gehen, versuchte der Iran, einen bedrohlichen Nachbarn und regionalpolitischen Rivalen auszuschalten, den alten Traum von der Hegemonie am Golf praktisch umzusetzen, diesmal unter dem Banner des Islam, und die Rentenbasis der Islamischen Republik merklich auszuweiten (*militärisches rent-seeking*).

Der außenpolitische Konfrontations- und Expansionskurs führte zur weitgehenden Isolierung des Iran in der Region und in der arabischen Welt. Nur Syrien, Libyen, Algerien und Südjemen ergriffen aus je spezifischen Eigeninteressen Partei für den Iran⁴².

38 Vgl. R. K. Ramazani (Anm. 6), S. 204 f.

39 Von den in der US-Botschaft erbeuteten Schriftstücken machten die Besetzer sehr selektiv Gebrauch. Veröffentlicht wurden nur diejenigen Schriftstücke, die Gegnern der Islamisten schaden konnten, während Informationen, die Schlüsselfiguren der klerikalen Elite hätten in Mißkredit bringen können, der Öffentlichkeit vorenthalten wurden. Vgl. Farhad Kazemi/Jo-Anne Hart, *The Shi'i Praxis: Domestic Politics and Foreign Policy in Iran*, in: David Menashri (Hrsg.), *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder – San Francisco – Oxford 1990, S. 61 f.

40 Vgl. Sepehr Zabih, *The Iranian Military in Revolution and War*, London – New York 1988, S. 15 ff.

41 Vgl. A. Ehteshami/R. A. Hinnebusch (Anm. 23), S. 42 f.

42 Vgl. A. Ehteshami (Anm. 14), S. 132 f.

2. De-Radikalisierung der Außenpolitik und Kooperation

Nachdem sich die Islamisten endgültig als Staatsklasse etabliert hatten, setzte seit Mitte der achtziger Jahre ein Prozeß des Umdenkens auch in der Außenpolitik ein. Die ökonomischen Schwierigkeiten infolge des Krieges hatten sich durch einen dramatischen Rückgang der Öl-Einkünfte aufgrund des Verfalls der Ölpreise 1986 verschärft. Der Staat stürzte in eine schwere Budgetkrise⁴³, und die Abhängigkeit vom Öl erwies sich einmal mehr als ‚Achillesferse‘⁴⁴ der politischen Elite. Angesichts der zunehmend verzweifelten militärischen und wirtschaftlichen Situation⁴⁵ und des dramatisch wachsenden Legitimationsverlusts in der Bevölkerung erklärte Khomeini 1988 die Annahme des Waffenstillstands. Damit siegte das realpolitische Interesse der islamistischen Staatsklasse am Machterhalt über radikale ideologische Parolen.

Nach dem Ende des Krieges und verstärkt nach dem Tod Khomeinis 1989 übernahm das pragmatische Segment der Staatsklasse mit Rafsanjani die Führung in der Außenpolitik, beendete den Kurs der Konfrontation, suchte die internationale Isolation zu überwinden und leitete eine grundlegende Re-Orientierung und Re-Integration des Iran in die internationale Ordnung ein. Die wesentlichen Ziele des neuen Kurses waren Wiederaufbau und wirtschaftlicher Aufschwung, Wiederherstellung des Einflusses in der Region und regionalpolitische Stabilität. Die integrationistische Wende führte auf lange Sicht zu einer Außenpolitik, die zunehmend Kontinuitäten mit derjenigen des Ancien régime aufwies.

Als erstes erfolgte eine diplomatische Charme-Offensive und eine Politik der Versöhnung gegenüber den Golfstaaten und den anderen Staaten der arabischen Welt, gefolgt von einem stärkeren Engagement in regionalen und internationalen Organisationen wie der UNO und der Islamischen Konferenz. Der Überfall des Irak auf Kuwait 1990 stärkte Teherans Einfluß in der Region und erneuerte sein Profil als stabilisierender Faktor. Der Iran verurteilte die irakische Invasion, unterstützte die UN-Position und war bestrebt, einen maximalen Vorteil aus der Krise und der Isolation des Irak zu ziehen. Neben verbesserten Beziehungen zu

den arabischen Staaten, insbesondere auch zu Saudi Arabien, und einer De-Radikalisierung der Libanon-Politik erfolgte eine Annäherung an die westeuropäischen Staaten, deren Unterstützung für die wirtschaftliche Rekonstruktion dringend benötigt wurde⁴⁶.

Einen herben zeitweiligen Rückschlag erlitt die integrationistische Strategie und die Annäherung an den Westen durch die Rushdie-Affäre. Khomeinis Verdammung des britischen Schriftstellers Salman Rushdie und die Verhängung des Todesurteils diente zum einen als Ablenkung von dem für das Regime ‚unrühmlichen‘ Kriegsende und sollte die nationale und internationale ‚islamische‘ Legitimation des Regimes bekräftigen. Wesentlich ging es dabei zum anderen aber einmal mehr um die Inszenierung einer außenpolitischen Krise als Instrument im internen Machtkampf. Die Gegner des pragmatischen Kurses, die sich zunehmend aus Schlüsselpositionen verdrängt und politisch marginalisiert sahen, versuchten die Pragmatiker zu desavouieren und zu schwächen, verlorenes Terrain zurückzugewinnen und den eingeschlagenen außenpolitischen Kurs der Versöhnung mit dem Westen umzukehren⁴⁷.

Bis in die jüngste Zeit gibt es widersprüchliche Aussagen aus den Kreisen der iranischen Elite über die Implementierung der Rushdie-Fatwa. So erklärte im Februar 1997 der Leiter der mächtigen Revolutionsstiftung des 15. Khordad, Ayatollah Sane'i, daß seine Stiftung das Kopfgeld auf den Schriftsteller erhöht habe. Kurz darauf stellte Rafsanjani klar, die Stiftung sei keine Regierungsorganisation und ihre Entscheidung habe nichts mit der Politik der Regierung zu tun. Diese Widersprüche wie auch andere Inkonsistenzen und Schwankungen in der Außenpolitik der ‚Zweiten Republik‘ verweisen auf die Fortdauer eines komplexen multipolaren Machtgefüges im Iran⁴⁸, das den außenpolitischen Entscheidungsprozeß prägt. So gibt es neben und hinter dem von der Bevölkerung gewählten Staatspräsidenten und der Regierung noch weitere Machtzentren, die sich der offiziellen Kontrolle teilweise entziehen, relativ autonom agieren und inoffiziell oder semi-offiziell außenpolitisch aktiv sind⁴⁹. Insbesondere die mächtigen Revolutionswächter versuchen seit 1989, die außenpolitischen Entspannungsbemühungen zu konterkarieren, durch die transnationale Unterstützung islamistischer Oppositionsgruppen die

43 Die Öleinnahmen waren von 21,2 Mrd. US-Dollar im Jahr 1983/84 auf 6,3 Mrd. im Jahr 1986/87 gefallen. Vgl. Peer Gatter, Krisenmanagement eines Erdöl-Rentiers, unveröff. Magisterarbeit, Tübingen 1998, S. 31.

44 Vgl. A. Ehteshami/R. A. Hinnebusch (Anm. 23), S. 36.

45 Vgl. S. Hunter (Anm. 4), S. 67 ff.

46 Vgl. A. Ehteshami (Anm. 14), S. 145 ff.

47 Vgl. A. Ehteshami/R. A. Hinnebusch (Anm. 23), S. 32 f.

48 Vgl. W. Buchta (Anm. 17), S. 41.

49 Vgl. A. Ehteshami/R. A. Hinnebusch (Anm. 23), S. 33 f.

Traditionslinie des militanten Revolutionsexportes fortzuführen und die Machtverteilung innerhalb der Staatsklasse zu ihren Gunsten zu revidieren⁵⁰.

3. Die iranische Außenpolitik nach dem Ende der Bipolarität

Die Änderung der geopolitischen Rahmenbedingungen durch den Zerfall der Sowjetunion und die Transformationsprozesse in Zentralasien stellten die iranische Außenpolitik nach 1989 vor neue Herausforderungen, eröffneten weitreichende Perspektiven und führten zu einer veränderten außenpolitischen Schwerpunktsetzung. Die vergeblichen Bemühungen Teherans um gemeinsame Sicherheitspartnerschaften mit den arabischen Golfstaaten hatten die Grenzen der Annäherung und des iranischen Einflusses in der Golfregion deutlich gemacht, und die iranische Regierung ging zunehmend dazu über, ihre Einflußsphäre nach Mittelasien auszuweiten. 1992 wies der stellvertretende Außenminister Maleki darauf hin, daß Iran in dem arabisch dominierten Subsystem des Mittleren Ostens politisch und kulturell eher am Rande stehe und sich künftig als Hauptakteur in dem neu zu bestimmenden zentralasiatischen Subsystem engagieren werde⁵¹. Im Einklang mit der neuen Schwerpunktsetzung wurden die traditionellen Beziehungen zu Pakistan und zur benachbarten Türkei im Rahmen der Economic Cooperation Organization (ECO) reaktiviert und verstärkt, der sich 1992 noch sechs der ehemaligen Sowjetrepubliken und Afghanistan anschlossen⁵².

Entgegen alarmistischer Befürchtungen im Westen hat die Islamische Republik auf einen Revolutionsexport unter dem Banner des Islam wie auch auf eine Destabilisierungspolitik unter Ausspielung der ethnischen Karte in Zentralasien weitgehend verzichtet. Im Vielvölkerstaat Iran hätten Bestrebungen, über den Appell an sprachliche und ethnische Affinitäten die Konsolidierung der neu gegründeten zentralasiatischen Republiken zu unterminieren und separatistische Bestrebungen zu ermutigen, zentrifugale Tendenzen gestärkt und eine Gefährdung der eigenen nationalstaatlichen Integrität heraufbeschwören können. Eine prioritäre ideologische Einflußnahme unter dem Vorzeichen des ‚Islam‘ liefe Gefahr, vor allem Saudi Arabien in die Hände zu arbeiten, das mittels finanzieller und personeller Aktivitäten zur Ver-

breitung des wahhabitischen Islam seinen Einflußbereich nach Zentral- und Südwest-Asien (insbesondere Afghanistan und Pakistan) auszuweiten bemüht ist⁵³.

Für Irans Außenpolitik in Zentralasien haben ökonomische Interessen und Sicherheitsbelange realpolitischen Vorrang vor ideologischen Fragen. So wird das Verhältnis zur Türkei keineswegs vom ideologischen Gegensatz zwischen Islamismus und Säkularismus dominiert; neben der wirtschaftlichen Kooperation in der ECO existiert vielmehr eine deutliche Konkurrenz um Märkte und politische Einflußnahme; hinzu kommen divergierende Sicherheitskonzepte. Zum Beispiel wurde das türkisch-israelische Militärabkommen vom Februar 1996 von der iranischen Regierung als potentiell bedrohlich eingestuft⁵⁴.

Guten Beziehungen zu Moskau wird seit 1989 eine hohe außenpolitische Priorität eingeräumt. Auch hier haben realpolitische Erwägungen und geopolitische Interessenkonvergenzen Vorrang vor ideologischen Gesichtspunkten. So unterstützte die iranische Regierung nicht die islamistischen Rebellen gegen die an Rußland orientierte Regierung Tadschikistans und blieb neutral, als 1990 sowjetische Truppen die schiitische Rebellion in Aserbaidschan gewaltsam unterdrückten⁵⁵. Auch auf eine Verurteilung der russischen Tschetschenien-Politik wurde verzichtet. Teheran wie Moskau sind gleichermaßen daran interessiert, dem wachsenden Einfluß der USA in Zentralasien entgegenzuwirken. Irans Alptraum besteht darin, daß die zentralasiatischen Republiken genauso unter Amerikas Einfluß geraten könnten wie die Staaten des Persischen Golfs. Nicht zuletzt deshalb ist die iranische Führung ebenso wie Moskau bestrebt, die Beziehungen zwischen der Türkei und den zentralasiatischen Republiken und so indirekt Amerikas Einfluß in der Region zu schwächen⁵⁶.

In Anbetracht der feindseligen Haltung der US-Administration, die in der Strategie des ‚dual containment‘ gegenüber Iran und Irak (1994) und der Verhängung eines totalen Handelsembargos (1995)⁵⁷ ihren besonderen Ausdruck fand, werden engere Beziehungen zu Rußland als unverzichtbares Gegengewicht zum wachsenden US-Einfluß in Zentralasien perzipiert. Der ehemalige Außen-

50 Vgl. W. Buchta (Anm. 17), S. 68.

51 Vgl. J. Reissner (Anm. 33), S. 364 ff.; Henner Fürtig, *Liberalisierung als Herausforderung: Wie stabil ist die Islamische Republik Iran?*, Berlin 1996, S. 60 f.

52 Vgl. P. Gatter (Anm. 43), S. 83.

53 Vgl. Patrick Karam, *L'Iran en Asie centrale: Realpolitik contre messianisme islamique*, in: *Les Cahiers de L'Orient*, (premier trimestre 1996) 41, S. 71 ff.

54 Vgl. Adam Tarock, *Iran's policy in Central Asia*, in: *Central Asian Survey*, 16 (1997) 2, S. 189.

55 Vgl. H. Fürtig (Anm. 51), S. 62.

56 Vgl. A. Tarock (Anm. 54), S. 196 f.

57 Vgl. P. Gatter (Anm. 43), S. 77 ff.

minister Velayati rechtfertigte die Annäherung an ‚un-islamische Regime‘ gegenüber innenpolitischer Kritik damit, daß der dominante Einfluß der USA eingedämmt werden müsse, damit „wir wieder Luft zum Atmen bekommen“⁵⁸. Als besondere Gefährdung iranischer Interessen werden in diesem Zusammenhang die Bemühungen der USA gewertet, eine Diversifikation und Ausweitung der iranischen Renteneinnahmen zu blockieren, die Teheran durch Beteiligung an Ölförder- und Pipeline-Projekten in der zentralasiatischen Region anstrebt⁵⁹.

Intensive diplomatische Kontakte und wirtschaftliche Beziehungen sind das Hauptaktionsfeld in den iranischen Beziehungen zu den neuen Staaten. Der Ausbau des Transport- und Kommunikationsnetzes macht Iran zum Transitland⁶⁰. Im Mai 1996 eröffnete der Iran ein neues Eisenbahnnetz, das Zentralasien und China mit dem Persischen Golf verbindet und darüber hinaus über die Türkei die kürzestmögliche Verbindung nach Europa herstellt, die nicht über Rußland führt. Mit einem europäischen Unternehmen sind Verhandlungen über eine Eisenbahnlinie zum Indischen Ozean im Gange. Die neuen Eisenbahnverbindungen etablieren den Iran als Drehscheibe zwischen dem Osten und dem Westen; sie verschaffen dem Iran neue Vorteile im ‚großen Spiel‘ um Öl, ökonomischen und politischen Einfluß in Zentralasien und dienen gleichzeitig dem Bestreben, die amerikanische Eindämmungs- und Isolierungspolitik zu unterlaufen⁶¹.

Die amerikanische Isolierungs- und Embargopolitik, der sich auch westeuropäische Handelspartner des Iran und Japan (Deutschland nicht)⁶² teilweise anschlossen, veranlaßte die iranische Führung insgesamt zu einer gewissen Umorientierung in der Außenwirtschaftspolitik, die auf eine verstärkte Süd-Süd-Kooperation und eine Reduzierung der Abhängigkeit von den Industriestaaten abzielte. Insbesondere die Beziehungen zu den ASEAN-Staaten wurden seit 1994 forciert, aber auch die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zu den blockfreien Staaten Afrikas und Lateinamerikas wurden intensiviert. Ungeachtet massiver Kritik aus Washington avancierte das wirtschaftlich starke und rohstoffreiche Südafrika schnell zum

wichtigsten Handelspartner des Iran in Afrika. Die National Iranian Oil Company (NIOC) bemüht sich um eine umfassende afrikanisch-iranische Erdöl-Kooperation, durch die der Einfluß multinationaler Konzerne zurückgedrängt werden soll⁶³. Der Wirtschaftsexperte und ehemalige Finanzminister des Iran (vor 1979), Amuzegar, bemerkte zu den außenpolitischen Auswirkungen der US-Sanktionen: „Trotz der Sanktionen – oder vielleicht wegen ihnen – hat Teheran jetzt enge Bindungen an Rußland, China, Indonesien und Brasilien, die zusammen beinahe die Hälfte der Weltbevölkerung ausmachen. Die Beziehungen zu den meisten Ländern in Afrika und Asien sind freundschaftlich, und mit der Europäischen Gemeinschaft sind sie geschäftsmäßig, trotz wiederkehrender verbaler Auseinandersetzungen, die Salman Rushdie und andere hochrangige Menschenrechtsfälle betreffen. Es gibt Hunderte von Verträgen über Freundschaft, Kooperation, Handel und kulturellen Austausch sowohl mit sich entwickelnden wie auch mit entwickelten Ländern auf sechs Kontinenten.“⁶⁴ Als 1996 1500 Unternehmen aus 54 Ländern an der Internationalen Handelsmesse in Teheran teilnahmen, wurde dies von der iranischen Regierung als Triumph über die Bemühungen der USA gefeiert, den Iran zu isolieren⁶⁵.

Wenngleich die wirtschaftlichen Beziehungen des Iran mit diversen Ländern des Südens vertieft wurden, sind die traditionellen Handelsbeziehungen mit dem Westen nach wie vor unverzichtbar und prioritär. Allerdings hat sich die Gewichtung innerhalb der OECD-Staaten verschoben: Nachhaltig an Bedeutung verloren haben die USA, insbesondere zugunsten Deutschlands und Japans. Insgesamt beliefen sich die Einfuhren aus den OECD-Staaten auf 70 Prozent der iranischen Gesamtimporte⁶⁶.

In jüngster Zeit zeichnet sich eine Annäherung zwischen den USA und Iran ab. So forderten 1997 renommierte amerikanische Außenpolitikberater wie Brzezinski ein Umdenken in der US-Politik gegenüber Iran. Dabei wurde die relative Wirkungslosigkeit der Sanktionen hervorgehoben, die nicht zuletzt den Iran an die Seite Rußlands treiben und die USA und ihre engsten Verbündeten spalten würden. Betont wurden amerikanisch-iranische Interessenkonvergenzen hinsichtlich der wirtschaftlichen Erschließung Zentralasiens und

58 Zit. in: H. Fürtig (Anm. 51), S. 62.

59 Vgl. A. Tarock (Anm. 54) S. 194 ff.

60 Vgl. J. Reissner (Anm. 33), S. 373.

61 Vgl. A. Tarock (Anm. 54), S. 195.

62 Vgl. hierzu ausführlich Javad Kooroshy, Die wirtschaftliche Dimension der deutsch-iranischen Sonderbeziehung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 42 (1997) 1, S. 66–73.

63 Vgl. P. Gatter (Anm. 43), S. 79 ff.

64 Jahangir Amuzegar, Adjusting to Sanctions, in: Foreign Affairs, 76 (1997) 3, S. 34.

65 Vgl. ebd., S. 34.

66 Vgl. A. Ehteshami (Anm. 14), S. 211 ff.

der Wiederbelebung der ökonomischen Zusammenarbeit⁶⁷.

Die iranische Regierung signalisierte ihrerseits ein Interesse an verbesserten Beziehungen zu den USA in einem CNN-Interview Präsident Khatamis im Januar 1998, das US-Präsident Clinton mit der Hoffnung beantwortete, daß „bald der Tag kommen wird, an dem wir uns wieder guter Beziehungen zum Iran erfreuen werden“⁶⁸. Nach der Unterzeichnung eines Zehnjahresvertrags mit der italienischen Gesellschaft ENI und der französischen Elf Aquitaine zur Ausbeutung von Ölfeldern im Persischen Golf bot der iranische Außenminister Kharasi unlängst auch US-Gesellschaften eine Beteiligung an Erdöl-Projekten in Iran an⁶⁹.

V. Fazit und Perspektiven

Die außenpolitische Dynamik der Islamischen Republik in den ersten zwei Jahrzehnten ihres Bestehens ist in der Interdependenz und Interaktion von strukturellen systemischen und ökonomi-

67 Vgl. Z. Brzezinski/B. Scowcraft/R. Murphy (Anm. 3), S. 20 ff.

68 Zit. in: R. K. Ramazani, *The Shifting Premise of Iran's Foreign Policy: Towards a Democratic Peace?*, in: *Middle East Journal*, 52 (1998) 2, S. 186.

69 Vgl. Frankfurter Rundschau vom 9. 3. 1999.

schen Rahmenbedingungen einerseits und den internen Erfordernissen der Etablierung, Konsolidierung und Legitimierung der Herrschaft einer neuen politischen Elite andererseits gestaltet worden, die intern stark segmentiert ist. Während für die Anfangsphase der Islamischen Republik eine ideologisch motivierte Abkehr von der Außenpolitik des Ancien régime konstitutiv war, realisierte die neue Staatsklasse unter Führung ihres pragmatischen Segmentes bald die Grenzen ihres außenpolitischen Handlungsspielraumes und leitete im Interesse des Machterhaltes eine De-Radikalisierung und Re-Orientierung in den internationalen Beziehungen des Iran ein.

Das Erbe der Revolution, das ideologische Selbstverständnis der Islamischen Republik und die Rivalitäten innerhalb der Staatsklasse mögen weiterhin eine ideologische Legitimierung der Außenpolitik in islamischen Termini nahelegen. Faktisch machen die ökonomischen Notwendigkeiten, die Abhängigkeit vom Öl, von ausländischen Investitionen, Importen und Krediten eine pragmatische Außenpolitik, die auf ein stabiles regionales Umfeld und kooperative Beziehungen zum Westen abzielt, zur zentralen Bedingung für die Herrschaftssicherung der nachrevolutionären Staatsklasse. Gleichzeitig sollen mittels einer Diversifizierung der außenwirtschaftlichen Abhängigkeiten und des Strebens nach Einflußsphären die Handlungsspielräume ausgeweitet werden.

Der Islam und die Iranische Revolution von 1979

Revolutionen sind komplexe Phänomene. Sie sind gekennzeichnet von unerwarteten Veränderungen im revolutionären Prozeß selbst, und ihre Langzeitkonsequenzen können vielleicht erst nach Generationen in ihrer Vollständigkeit begriffen werden. Revolutionstheorien sind nicht umfassend genug, um die Totalität der Ursachen, Prozesse und die Folgen von Revolutionen in ein und dasselbe Modell zu integrieren.

Die Iranische Revolution war eine der komplexesten Revolutionen des 20. Jahrhunderts. Niemals zuvor hatte eine Revolution von solcher Tiefgründigkeit in der islamischen Welt stattgefunden. Die Bewegung unter der Führerschaft der *ulama* (Geistliche) und ihrer islamischen Ideologie konnte sich mit Erfolg gegenüber einem der stärksten Regime der Dritten Welt, das über einen ausgezeichneten, aber repressiven Apparat verfügte (Geheimpolizei und Armee), durchsetzen. 1978 gingen Millionen von Menschen auf die Straßen, um der alten Ordnung ein Ende zu setzen.

Nach 20 Jahren Iranischer Revolution gibt es eine umfangreiche Literatur über die Ursachen und die Art und Weise der Revolution. Trotzdem sind eine Reihe kontroverser Themen bis heute nicht vollständig geklärt. Auch die Theoretisierung der sozialen Revolution im Iran muß noch aufgearbeitet werden.

Dieser Artikel konzentriert sich auf den wichtigsten Aspekt der multidimensionalen Faktoren, die die Iranische Revolution verursacht haben, nämlich auf die islamische politische Ideologie und den Prozeß, durch den sich die islamischen sozialen Kräfte zur Führerschaft der Iranischen Islamischen Revolution (1978/79) entwickeln konnten.

I. Der Ursprung des Islam als politische Ideologie im Iran

Die Desintegration traditioneller gesellschaftlicher Strukturen und die schnellen sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen, die mit der Expansion des europäischen Kapitalismus und seiner Zivilisation in die islamische Welt zusammen-

gingen, führten im Iran des 19. Jahrhunderts allmählich dazu, daß sich der Islam als eine politische Ideologie mit nationalistischem Charakter entwickelte. Dieser Prozeß hatte seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Iran zwei dialektische Effekte: Erstens führte er zu einer allmählichen *Konvergenz* zwischen der iranischen sozialen Struktur und dem europäischen Kapitalismus und seiner Zivilisation. Dies äußerte sich unter der Herrschaft der Qadjaren (1786–1921) in einem Reformprozeß (des Steuersystems, der Staatsinstitutionen und der Armee) von oben, in der Konsolidierung des Privatbesitzes, in der Entstehung einer modernen Intelligenzia und in einem allmählichen Transformationsprozeß des Imperiums zu einem modernen Nationalstaat, der von der Konstitutionellen Revolution (1905–1911) zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingeleitet worden war.

Zweitens resultierte dieser Prozeß in einer allmählichen *Divergenz* auf kultureller Ebene. Das heißt, daß die Expansion des europäischen Kapitalismus und der europäischen Zivilisation sowie ihre ideologischen und kulturellen Folgen nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine kulturelle (religiöse) *Reaktion* hervorriefen. Aus sozialer Sicht basierte diese Entwicklung auf dem traditionellen städtischen, ökonomischen Sektor des Bazars¹, der von der westlichen ökonomischen Penetration bedroht wurde. Die *ulama* waren Vertreter der traditionellen Kultur und erhielten aufgrund dieser Wechselbeziehung eine wichtige Machtposition. Der Islam behauptete sich in dieser Zeit mit Hilfe des Nationalismus. Das religiöse Establishment, das die Macht an sich gerissen hatte, unterstützte diese Entwicklung. Damit stärkte es die lokale Kultur und das nationale Bewußtsein: Der Nationalismus wurde als Islam und der Islam wurde als Nationalismus ausgedrückt.

Ich bedanke mich bei Angelika Scheuer und Eva Rakel für die sprachlichen Korrekturen.

¹ Seit dem Safawidischen Reich spielte der Bazar eine Schlüsselrolle in der städtischen Ökonomie. Der Bazar ist ein Sammelbegriff für die städtische Kleinwarenproduktion, die traditionellen Handwerksleute, das traditionelle Bank- und Handelswesen sowie den Großhandel. Der Bazar war nicht nur Marktplatz für ökonomische Transaktionen, sondern auch Zentrum der Gemeinschaft. Im Bazar gab es Moscheen, öffentliche Badeplätze, religiöse Schulen und viele Teehäuser.

Es war also eine Kombination aus ökonomischen (Bazar) und ideologischen (*ulama*) Kräften², die mit der Intelligenzia zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Konstitutionelle Revolution mit einem nationalistischen, antidespotischen, gegen die ausländische Intervention gerichteten Charakter hervorriefen. Mit der Einführung einer Konstitution und eines Parlaments nach *westlichem* Modell wurde die absolute politische Macht des Schah zerstört, was dazu führte, daß die Autorität der *ulama* als Oberhoheit über das islamische Gesetz anerkannt wurde. Damit wurden die *ulama* zu Vertretern eines Segments der einheimischen nationalistischen Bewegung³.

Die Frage ist jedoch, unter welchen sozialökonomischen und politischen Bedingungen ein neuer Typus *ulama* und ein revolutionärer politischer Islam entstehen und sich schließlich zur dominanten Kraft und Führerschaft der Iranischen Islamischen Revolution von 1978/79 entwickeln konnten.

II. Der Staat und die *ulama*

Mohammed Reza Schah kam im Iran an die Macht, als sein Vater im Jahre 1941 von den alliierten Mächten gezwungen wurde, abzudanken. Obwohl das Land seine Neutralität erklärt hatte, wurde es zu dieser Zeit von den alliierten Kräften besetzt. Die Besetzung und Reza Schahs Abdankung führten zu einem Bruch mit dem autoritären Regime und dazu, daß die konstitutionelle Ordnung wiederhergestellt wurde. Eine freie Presse wurde wieder eingeführt, und es kamen viele neue politische Parteien auf. Doch politische Freiheit war nicht das einzige Ergebnis der Besetzung Irans

2 Der Bazar war von den *ulama* für seine politische Unterstützung und seinen Schutz abhängig, und die *ulama* waren ihrerseits vom Bazar für ihre finanzielle Unterstützung abhängig, die notwendig war, um die Moscheen, Seminare und andere religiöse Institute finanzieren zu können. Die *bazaris* waren mit den *ulama* auch über Familienbande verbunden. Diese gegenseitige Abhängigkeit der *ulama* und des Bazars war ein entscheidender Aspekt in der politischen Entwicklung Irans zum Ende des 19. und im 20. Jahrhundert.

3 Vgl. M. P. Amineh, *World Order, State/Society Complex and Social Forces: Capitalist Expansion, Peripheralization and Passive Revolution in Iran (1500–1980)*, Maastricht 1998, Kapitel IV; ders., *Die Globale Kapitalistische Expansion und Iran. Eine Studie der iranischen politischen Ökonomie (1998–1999)*, Frankfurt a. M. 1999; E. Browne, *The Persian Revolution (1905–1909)*, Cambridge 1910; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982; N. R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1911–1912*, London 1981.

und der Abdankung Reza Schahs. Der Zweite Weltkrieg und die Besetzung führten zu einem ökonomischen und sozialen Zusammenbruch. Die sozialökonomische Unruhe trug zu einer Intensivierung der politischen Aktivitäten und der politischen Krise bei, die charakteristisch für die Zeit zwischen 1941 und 1953 waren. Diese Periode endete mit einem militärischen Putsch im Jahre 1953 gegen die nationalistische Regierung von Mossadeq und die Unterdrückung oppositioneller gesellschaftlicher Kräfte. Erneut entstand ein autoritärer Staat unter der Herrschaft des Schah, der wirtschaftlich und finanziell von den Vereinigten Staaten unterstützt wurde.

Zu Beginn versuchte der Schah mit Hilfe einer Koalition aus Großgrundbesitzern und den *ulama*, seine Position zu konsolidieren. Strategisch betrachtet, hatte der Staat keinen Bedarf an den traditionellen sozialen Gruppen und Klassen, darunter die *ulama*, da die Modernisierung nach westlichem Modell die Bedürfnisse der traditionellen Gruppen bedrohte und den Staat früher oder später in Konfrontation mit diesen traditionellen Kräften bringen würde. Die Stabilisierung des Regimes und die Durchführung eines umfassenden Reformprogramms unter der Mithilfe der Vereinigten Staaten, das als *Weißer Revolution* und später als die *Revolution des Schahs und des Volkes*⁴ bekannt wurde und mit einer intensiven säkularen nationalistischen, antiislamischen Propaganda verbunden war, führte zu einem Antagonismus zwischen den *ulama* und dem Staat.

Die Doktrin der *Weißer Revolution* rief eine Reaktion verschiedener sozialer Kräfte hervor, besonders der großgrundbesitzenden Klasse, der *ulama*, des Bazars und der säkularen Oppositionsparteien, die sich in der Nationalen Front organisierten. Die Bodenreform und die gesamte Politik der *Weißer Revolution* stellten für die Großgrundbesitzer eine Bedrohung dar. Für die *ulama* bedeuteten das gesamte Modernisierungsprogramm und das Frauenwahlrecht eine Untergrabung ihrer Einflusssphäre. Für die *bazaris* waren diese Reformen ein Anzeichen für umfassende Interventionen in ihre geschäftlichen Aktivitäten, die die Autonomie

4 Das revolutionäre Projekt bestand zu Anfang aus sechs grundlegenden Punkten: Die Verteilung von Bauland (die erste Phase, die unter Amini begann); die Nationalisierung von Wäldern und Hainen; die Wahlreformen (vor allem das Frauenwahlrecht); die Privatisierung der Staatsmonopole, um das Bodenreformprogramm zu finanzieren; Gewinnbeteiligung für Industriearbeiter sowie die Schaffung eines Alphabetisierungscorps, um etwas gegen den Analphabetismus auf dem Lande zu unternehmen. Diese Prinzipien wurden später auf 21 Punkte erweitert.

des Bazars einschränkten. Die Unzufriedenheit der religiösen Gemeinschaft war mit öffentlichen Mißständen verbunden, die das Ergebnis einer ökonomischen und politischen Krise waren und zu dem Aufstand von 1963 führten. Im Juni 1963 rief Ajatollah Khomeini zu einer Revolte auf, die sich gegen den Schah richtete; sie wurde von den Militärs blutig unterdrückt. Die Führer der Nationalen Front wurden gefangengenommen und Ajatollah Khomeini als populärer Führer in die Türkei verbannt. Später ging er in den Irak⁵.

Mit dem Aufstieg Ajatollah Khomeinis als unveröhnlicher Gegner des Schahregimes und Initiator der Revolte von 1963 entwickelte sich allmählich ein neuer Typus Pro-Khomeini-*ulama* und ein neuer Typus *tulab* (religiöse Studenten). Die Mitglieder dieser neuen Gruppe bildeten den Kern der militanten *ulama* und der zukünftigen Revolutionsführer und Initiatoren des islamischen Staates unter der Führung von Khomeini. Die Neuformulierung der schiitischen politischen Doktrin als revolutionäre Doktrin war ein allmählicher Prozeß, der nach dem Putsch von 1953 durch die Pro-Khomeini-*ulama* begann und in den sechziger und siebziger Jahren seinen Höhepunkt erreichte. Dieser Prozeß, der als *ehjaj-e fekr-e dini* (die Wiederbelebung des religiösen Denkens) bekannt wurde, bildete den intellektuellen Ursprung der Iranischen Islamischen Revolution von 1978/79.

Es ist interessant, daß das soziale Phänomen, das im Iran als ‚islamischer Fundamentalismus‘ abgestempelt wurde, zustande kam, indem es von kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Werten des modernen Iran Gebrauch machte, die selbst Produkt eines langwierigen, vom Westen inspirierten Modernisierungsprozesses waren. Der Einfluß der modernen iranischen säkularen politischen Kultur und Sprache auf das Denken der religiösen Reformier war in dieser Periode besonders auffällig.

Die Entwicklung und Ausbreitung moderner Werte und säkularer kultureller und politischer Elemente, besonders nach der Konstitutionellen Revolution, hatten einen starken Einfluß auf das Programm und die Ziele der schiitischen Denker, die sich gezwungen sahen, die traditionellen scholastischen Denkbilder zu überarbeiten. Teil des Projektes ‚Wiederbelebung des religiösen Denkens‘ waren die Reformierung traditioneller, religiöser Gedanken und des Wertesystems sowie deren Anpassung an die bestehende moderne ira-

nische Politik und Kultur. Ein Großteil der Wissenschaftler und Medien, die die Iranische Islamische Revolution und die iranische islamische Bewegung als ‚Islamischen Fundamentalismus‘ konzeptionalisieren und diejenigen, die die Ideologie der Islamischen Revolution auf die eine oder andere Weise mit dem Prozeß der ‚Rückkehr zum ursprünglichen islamischen Zusammenleben‘ und der ‚Tradition‘ in Verbindung bringen wollen, wissen wenig von den Entstehungsmechanismen, die die ‚Wiederbelebung des religiösen Denkens‘, die Theorie der *velajat-e faqih* (Herrschaft der Islamischen Juristen) und der *hokumat-e Islami* (Islamischer Staat/Regierung) von Ajatollah Khomeini und die aufkommende radikale islamische politische Ideologie der Intelligenzia betreffen. Die Idee Ajatollah Khomeinis und anderer schiitischer *modjtaheds* war tatsächlich eine Überarbeitung und Erneuerung des schiitischen politischen Denkens und muß als ein *neues* Phänomen angesehen werden. Gleichzeitig müssen die Ursachen dieser Erscheinung im Kontext der sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Geschichte des modernen Iran betrachtet werden.

III. Der Schiismus und die politische Macht

Historisch betrachtet gibt es keine Trennung zwischen Staatsmacht und religiösem Denken im Islam. Der Islam macht keine grundlegende Unterscheidung zwischen der Politik in ihrer weltlichen Bedeutung und der spirituellen Macht⁶. Als spirituelle Macht legte Prophet Mohammed die essentiellen Prinzipien des Islam fest. Als weltlicher Führer schuf er die Basis für die islamische politische Macht, die er selbst innehatte. Nach dem Tod Mohammeds wurden in der weiteren Geschichte des Islam die Rolle der politischen Macht und die Legitimität der religiösen oder weltlichen Herrscher zu einem wichtigen zentralen Problem und zur Quelle der Polemik.

Innerhalb des Schiismus⁷ stellte sich dies als ein noch komplizierteres Problem dar. Nach dem Tod

6 Vgl. A. K. S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, London 1980, S. 404.

7 Die islamische Welt teilt sich in zwei grundlegende theologische Schulen: Den Sunnismus und den Schiismus. Das Aufkommen des Schiismus ist auf die Zeit nach dem Tod von Mohammed im Jahre 637 A.D. zurückzuführen, als eine Meinungsverschiedenheit darüber entstand, wer berechtigt sei, Nachfolger des Propheten zu werden. Der Sunnismus erkennt die ersten vier Kalifen (Abubakre, Omar, Osman und

5 Vgl. N. R. Keddie (Anm. 3), S. 149–59; H. Katouzian, *The political Economy of Modern Iran: despotism and Pseudo-Modernism, 1926–1979*, London 1981, S. 226–228.

von Imam Hossein, dem dritten schiitischen Imam, der verschiedene fehlgeschlagene militärische Aktionen angeführt hatte, um die Kontrolle über die islamische Gemeinschaft zu erlangen, distanzieren sich die ihm folgenden schiitischen *imams* von der Politik. Die Depolitisierung der schiitischen *imams* erreichte mit dem Verschwinden des Zwölften Imam (873–874) ihren Höhepunkt⁸. Die praktische Verborgenheitsdoktrin ermächtigte die schiitischen Führer dazu, ihren Anspruch auf die politische Macht auszusetzen. Dieses Phänomen unterstützte die Idee, daß die weltliche Herrschaft keine notwendige Aufgabe des *imam* sei. Damit strebten die weltliche und religiöse Funktion des *imam* noch weiter auseinander.

Im Schiismus besteht also ein grundsätzliches Übereinkommen darüber, daß es keine Führerschaft des schiitischen *imam* gibt, wohl aber die Führerschaft des Zwölften Imam. Gleichzeitig erkennt der Schiismus jedoch an, daß es notwendigerweise eine Art Führerschaft während der Verborgenheit des Zwölften Imam geben muß. Tatsächlich gibt es im Schiismus jedoch keine allgemeingültige Definition von Aufgabe und Praxis dieser Führerschaft. Es besteht keine Übereinkunft darüber, auf welche Art und Weise die politische Macht durch die *ulama* in der islamischen Gemeinschaft ausgeführt werden soll. Der historische scholastische Konflikt zwischen verschiedenen schiitischen Schulen war ein Indikator für die immerwährende Spaltung innerhalb der schiitischen Geistlichkeit über die politische Rolle der

Ali) als die dem richtigen Kurs folgenden an und gründet seine *Sunna* auf den *Koran* und die *Hadith* oder auf die Traditionen des Propheten. Der Sunnismus basiert auf vier Rechtsschulen (*Hanafi*, *Shafi'i*, *Hanbali*, *Maliki*), die alle den gleichen Rechtsanspruch haben. Während die Mehrheit der Sunni-Moslems seit dem Tod des Propheten einen *Modus vivendi* mit der Herrschaft eines Nachfolgers des Kalifen gefunden hat, legitimierten die Schiiten keinen einzigen der dem Propheten folgenden Herrscher. Sie akzeptieren nur den vierten Kalifen Ali ibn-e Abu Talib, der Mohammads Cousin und Schwiegersohn war und der erste schiitische *imam* wurde. Der schiitische Islam und besonders sein größter Zweig, der *ithna ashari* = Zwölfer, setzten ihren Glauben in den göttlichen Charakter der hierarchischen Linie der unfehlbaren *imams* (von Gott auserwählte Führer des Islam), die durch die Heirat seiner einzigen Tochter Fatimeh mit seinem Neffen Ali direkt vom Propheten Mohammed abstammten. Die Schiiten sind der Meinung, daß Ali persönlich vom Propheten auserwählt worden war, um die islamische Bewegung fortzusetzen. Nach der schiitischen Doktrin der Zwölfer war Ali der erste *imam*, gefolgt von seinen zwei Söhnen Imam Hassan und Imam Hussein. Ihnen folgten neun weitere *imams*, bis zum Verschwinden (oder der Verborgenheit) des Zwölften Imam 873–874.

8 Vgl. S. A. Arjomand, *The Turban for the Crown: Islamic Revolution in Iran*, New York – Oxford 1988; H. Enayat (Anm. 3), Kapitel I; A. K. S. Lambton (Anm. 6).

ulama in der islamischen Gemeinschaft⁹. Die fehlende Übereinstimmung über die Frage der Führerschaft führte zu Verwirrung und einem Machtvakuum, das historisch die Tür für die *ulama* zu öffnen schien, um während der Verborgenheit des Zwölften Imam die spirituelle und politische Macht auszuüben.

Die zwei bedeutendsten neuen Ideen innerhalb der *ulama* bezüglich der schiitischen Definition der politischen Macht wurden im 20. Jahrhundert bis zur Iranischen Islamischen Revolution von Ajatollah Schaykh Mohammed Hossein Naini (1860–1936), der zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Konstitutionelle Monarchie vom Standpunkt der schiitischen Rechtsprechung aus in seinem berühmten Buch *tanbih al-umma va tanzih al mella* (Die Führung und die Raffinesse des Menschen) akzeptierte¹⁰, und von Ajatollah Ruhollah Khomeini entwickelt, der der schiitischen politischen Theorie durch eine radikale Verschiebung der schiitischen Interpretation der Konstitution mit den Begriffen *velajat-e faqih* (Herrschaft des *faqih*) und der *hokumat-e islami* (Islamischer Staat/Regierung) einen völlig neuen Inhalt gab¹¹.

Khomeini war der erste, der mit Hilfe des schiitischen juristischen Systems die Monarchie in Zweifel zog, indem er radikale Kritik an der Konstitutionellen Revolution und den prokonstitutionellen *ulama* übte. Wie wir gesehen haben, betrachtete der Schiismus alle weltliche und politische Macht zur Zeit des Verborgenen Zwölften Imams als ungesetzlich und nicht legitim. Die *ulama* waren die öffentlichen Vermittler des Verborgenen Imams, und ihre vermeintliche Abstammung vom Propheten legitimierte ihre Herrschaft. Mit der Entwicklung einer relativ neuen Idee (der *velajat-e faqih*) überholte Ajatollah Khomeini radikal das traditionelle schiitische Dogma über die weltliche politische Macht. Die Interpretation Ajatollah Khomeinis vom Verhältnis zwischen weltlichen und spirituellen Dingen im Zusammenhang mit der Theorie der *velajat-e faqih* gibt der *ummat* (islamische Gemeinschaft) also eine grundlegende

9 Vgl. Encyclopaedia of Shi'a, Vol. I, hrsg. von A. Fadri/K. Fani/B. Khorramshahi, Teheran 1988.

10 Vgl. M. P. Amineh, *World Order* (Anm. 3), Kapitel IV.

11 Von 1990 an entwickelte sich im Iran innerhalb der islamischen intellektuellen Bewegung ein neuer Trend. Dieser Trend ist einer der wichtigsten inländischen intellektuellen Gegenbewegungen, die versuchen, die herrschenden *ulama* und die dominante politische Ideologie der *velajat-e faqih* (die Staatstheorie Ajatollah Khomeinis) zu kritisieren. Dieser neue intellektuelle Trend der heutigen islamischen Intelligenzia und eines Segments der *ulama* ist ein Versuch, den Islam als Ideologie zu interpretieren.

Wächterfunktion, die der des Propheten und der des *imam* gleichkommt. Diese Funktion umfaßt folglich die Überwachung der ausführenden und rechtsprechenden Macht.

Die Bewegung, die mit der Junirevolte von 1963 begann, entwickelte sich theoretisch und praktisch in den sechziger und siebziger Jahren weiter. Der öffentliche Protest Ajatollah Khomeinis gegenüber dem Staat legitimierte seine Rolle als konkurrenzloser Führer innerhalb der *ulama*.

IV. Der neue Typus schiitischer *ulama*

In den sechziger und siebziger Jahren begann sich das Segment der *ulama*, das von Ajatollah Khomeini inspiriert worden war, zu organisieren. Es errichtete ein nationales Netzwerk, das die Ideen und die Politik Khomeinis propagierte¹². Es war kein Zufall, daß es eine vorbereitete und organisierte Führung um Ajatollah Khomeini gab, die in der revolutionären Situation (1977–1978) die breiten sozialen Klassen und Gruppen gegen das Regime des Schahs mobilisieren konnte. Die wichtigsten Nachfolger der reformistischen *ulama* und der Anhänger Ajatollah Khomeinis waren junge Geistliche, darunter Mohammed Beheshti (Gründer der ‚Islamic Republic Party‘), Ali Akbar Rafsanjani (früherer Präsident), Ali Khamenei (heutiger religiöser Führer), Mortaza Motahhari und Ali Montazeri (früherer Nachfolger Ajatollah Khomeinis) etc. Diese Gruppe der *ulama* hatte eine positive Haltung gegenüber der modernen Wissenschaft. Ein Segment dieser *ulama*, darunter Beheshti, Motahhari, Bahonar (früherer Ministerpräsident) und Mofateh, waren Mitglieder der philosophischen Abteilung der theologischen Fakultät an der Universität Teheran. Sie kombinierten traditionellen mit modernem Unterricht und konnten so mit nichtreligiösen Intellektuellen Kontakt aufnehmen. Es bildeten sich außerdem verschiedene Diskussionsgruppen, die in Seminaren und Lesungen in den sechziger Jahren neue Ideen entwickelten, die die Grundlage für den islamischen Staat/Regierung bildeten und in Form von Beiträgen veröffentlicht wurden. Kern dieser Publikationen der reformistischen *ulama* war der Versuch, eine Ideologie zu entwickeln, die sich der zunehmenden Verbreitung säkularer kultureller

12 Khomeini unterrichtete während seiner langen Dozentenschaft mehr als 500 *mudjtahads* und mehr als 12 000 *tal-abeh* (religiöse Studenten).

Werte und den Einfluß des Westens, der sich im Modernisierungsprogramm des Schahregimes äußerte, widersetzte und gleichzeitig eine gesellschaftliche Alternative bieten konnte. Sprache und Stil dieser Publikationen waren sehr modern, literarisch und professionell. Die Neigung zur Neuformulierung der islamischen Gesetze als Ideologie mit Hilfe der modernen Wissenschaft und wissenschaftlichen Analyse war das wichtigste Kennzeichen dieser religiösen Kräfte¹³.

Die ‚Wiederbelebung des Islam‘ war abhängig davon, inwieweit der Islam Antworten auf gesellschaftliche Probleme geben konnte. Die Neudefinition der Religion und des Islam waren von einer modernen politischen Ideologisierung der Religion gekennzeichnet. Es war ein Versuch, die neuen Ideen und Implikationen auf die islamischen Prinzipien zu projizieren, die so einen Beitrag zur Bildung eines dynamischen, selbstbewußten Systems sozialer, politischer und islamischer Werte leisten konnten.

Gemeinsam mit der Entwicklung und den Aktivitäten der militanten und reformistischen *ulama* kam auch eine neue Generation der modernen islamischen Intelligenzia auf, die einen großen Beitrag zur Entwicklung und Ausbreitung des revolutionären politischen Islam leistete. Dies versetzte sie in die Lage, den traditionellen Teil der Gesellschaft, breite moderne soziale Klassen und Gruppen – wie die städtische Mittelklasse, Studenten, Schüler und Frauen – zu mobilisieren. Im Gegensatz zur früheren iranischen Intelligenzia, die den säkularen Nationalismus, den Liberalismus und den Sozialismus verteidigte, strebte die aufkommende Intelligenzia nach einem Islam in Form einer revolutionären politischen Ideologie und eines sozialen und politischen Projektes.

V. Der Islam und die moderne Intelligenzia

Die moderne intellektuelle Geschichte Irans ist von zwei entgegengesetzten Perioden mit zwei

13 Der Einfluß des säkularen Denkens geht deutlich aus den verschiedenen Themen dieser Publikationen hervor. Der erste Teil, *maktab-e taschayoh*, bespricht z. B. die Frauenproblematik, Polemiken über den Marxismus, die neue Wissenschaft und die neue Welt an. Diese Themen geben ein Bild davon, wie die reformistischen *ulama* versuchten, manche Denkbilder und traditionelle religiöse Elemente neu zu formulieren.

unterschiedlichen dominanten politischen Kulturen gekennzeichnet: Die dominanten Ideen der ersten Periode schufen den intellektuellen Hintergrund für die Konstitutionelle Revolution und können im allgemeinen als säkulare, von der westlichen Zivilisation und modernen Ideen, wie dem ökonomischen Liberalismus, dem Rationalismus und dem Konstitutionalismus, inspirierte Richtungen unter der iranischen Intelligenzia konzeptionalisiert werden. Die zweite Periode war von einer radikalen Kritik an der westlichen Zivilisation seitens der meisten Intellektuellen gekennzeichnet. Die Intellektuellen suchten damit ihre Zuflucht in den traditionellen heimischen Werten (Islam), was sich in von ihnen entwickelten Begriffen wie *qarb-zadegi* (Verwestlichung) und *bazgascht beh khisch-tan* (zurück zu sich selbst) als Front gegen den westlichen Imperialismus äußerte. Diese intellektuelle Auseinandersetzung bildete den Hintergrund für die Entwicklung einer Ideologie der Iranischen Islamischen Revolution.

Das wichtigste Kennzeichen aller intellektuellen Bewegungen und auch der mit ihnen verbundenen politischen Organisationen seit der Konstitutionellen Revolution im Iran bis zum Putsch 1953 waren ihre säkulare Denkweise und ihre säkularen Programme. Der Säkularismus bildete zu dieser Zeit die dominante politische Kultur der verschiedenen sozialen Bewegungen im Iran, die liberal, sozialistisch oder marxistisch orientiert waren. Islamische Denker und Aktivisten wie Ajatollah Behbahani, Ajatollah Tabatabai, Ajatollah Zanjani, Ajatollah Kashani, Mehdi Bazargan oder Yadollah Sahabi standen seit der Konstitutionellen Revolution bis zum Putsch von 1953 hinter der säkularen iranischen Konstitution. Bis zum Beginn der siebziger Jahre war selbst Ajatollah Khomeinis wichtigstes politisches Ziel die Durchsetzung der iranischen Konstitution.

Obwohl die islamische Bewegung heterogen war und aus verschiedenen Ideologien mit unterschiedlichem sozialem Hintergrund, unterschiedlichen Interessen und politischen Programmen bestand, gab es doch eine Übereinstimmung: Der Islam wurde als eine *revolutionäre politische Ideologie* oder als ein *soziales Projekt* gegen den gemeinschaftlichen Feind (den Staat), aber auch als Alternative zu den konkurrierenden Ideologien, dem Liberalismus und dem Marxismus, betrachtet. Warum wurde jedoch das säkulare intellektuelle soziale Denken und seine Praxis (liberal oder sozialistisch) nach einer in einem langwierigen Prozeß aufgebauten Erfahrung vom islamischen sozialen Projekt und Denken ersetzt?

Die Denkbilder und Aktivitäten der iranischen Intelligenzia der sechziger und siebziger Jahre hingen mit einer Reihe von strukturellen Faktoren zusammen. Nach dem Sturz des starken und autoritären Regimes von Reza Schah durch die anglo-sowjetische militärische Intervention im Jahre 1941 bis zum anglo-amerikanisch unterstützten Putsch von 1953 gegen die nationalistische Regierung Mosaddeqs war der Iran politisch gesehen *relativ* demokratisch in der Entwicklung und Ausbreitung demokratischer Institutionen wie politischer Parteien, Gewerkschaften, Vereinigungen und der Pressefreiheit. In der Periode nach dem Putsch von 1953 wurden systematisch alle demokratischen Institutionen, vor allem politische Parteien (darunter die Nationale Front und die kommunistische Tudeh-Partei), Gewerkschaften und verschiedene unabhängige zivile Institutionen unterdrückt. Zur gleichen Zeit entwickelte sich unter der Mitwirkung des Militärs und der Hilfe der Vereinigten Staaten ein repressiver autoritärer Staat, der sich auch das steigende Erdöleinkommen zu Nutze machte. Die umfassende sozialökonomische Modernisierung und kapitalistische Entwicklung von oben der sechziger und siebziger Jahre, die zu einer drastischen Veränderung der iranischen sozialen Struktur geführt hatte¹⁴, bildete gleichzeitig den Hintergrund für die Entwicklung neuer Vorstellungen innerhalb der neuen Generation der modernen Intelligenzia. Der Trend zur Verteidigung der traditionellen Kultur äußerte sich hier in der Schaffung einer populistischen revolutionären islamischen politischen Ideologie.

Die iranische moderne Intelligenzia, die sich als Vorreiter der Modernität und des Modernismus sah und sich nach dem Putsch als Opfer des repressiven (modernen) Staates betrachtete, konnte die Modernisierung des Regimes nicht legitimieren

14 Trotz des enormen wirtschaftlichen Fortschritts und des steigenden BSP pro Kopf gab es große Einkommensunterschiede. Vgl. F. Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran*, New York 1980; H. Azimi, *Der unterentwickelte Kreis der iranischen Ökonomie*, Teheran 1990. Die schnellen ökonomischen Entwicklungen vergrößerten die Kluft zwischen Reich und Arm. Im Iran war die Kluft zwischen den sehr Reichen und der Mittelklasse sehr groß. Zwischen 1959 und 1977 nahm der Anteil am städtischen Gesamtkonsum der ärmsten 40 Prozent der städtischen Bevölkerung von 13,8 auf 11,5 Prozent ab. Der Anteil der mittleren 40 Prozent der städtischen Bevölkerung ging von 27,6 auf 25,6 Prozent zurück. Dagegen nahm der Anteil der oberen 20 Prozent der städtischen Bevölkerung am Gesamtkonsum von 52,1 auf 57,1 Prozent zu. Diese Zahlen zeichnen nur ein ungefähres Bild von der relativen Armut im Iran zu dieser Zeit. Sie sind jedoch keine exakte Wiedergabe des Lebensstandards der unteren städtischen und ländlichen Bevölkerung.

und akzeptieren. Auch verlief die kapitalistische Entwicklung und Modernisierung im Iran nicht ohne Probleme¹⁵. Die Entstehung großer städtischer Institutionen, moderner und komplexer sozialer Beziehungen, die mit den radikalen Veränderungen in der Lebensweise und dem Wertesystem der städtischen Gebiete zusammenfielen, verursachte bei vielen Bürgern ein Gefühl der Entfremdung und der fehlenden Kontrolle über ihr eigenes Leben. Viel wichtiger war jedoch noch, daß ein Teil der städtischen Bewohner sein soziales Leben oder seine kulturelle und religiöse Identität als einen Antagonismus zur täglichen Wirklichkeit erfuhr. Zu diesem Teil der Gesellschaft gehörten die schiitischen *ulama*, der traditionelle Teil der Gesellschaft und die Migranten aus den ländlichen Gebieten. Gleichzeitig fühlte sich ein großer Teil der gesellschaftlichen Intellektuellen politisch in die Irre geführt, und die aufkommenden modernen Klassen fühlten sich wegen mangelnder Möglichkeiten der politischen Beteiligung sowie der schnellen gesellschaftlichen Entwicklung und Modernisierung dem System entfremdet.

Ohne Zweifel stellte die wichtigste Veränderung der sechziger und siebziger Jahre der schnelle Urbanisierungsprozeß dar, der eine Folge der Modernisierung war. Die Ausbreitung der Städte führte zu einer neuen Schichtung der städtischen Bevölkerung. Gleichzeitig hatte die unausgeglichene kapitalistische Entwicklung einen direkten Einfluß auf das städtische Leben und die Struktur der Urbanisierung im Iran. Auf der einen Seite standen die reichen städtischen Gruppen, die sich von der Mehrheit der Bevölkerung in ihrer Sprache, ihrem Verhalten und ihrer Lebensweise unterschieden und sich von der Gesellschaft und deren täglichen Problemen entfremdet hatten. Auf der anderen Seite standen die untergeordneten städtischen Klassen und Gruppen, die mit dem primitiven täglichen Lebensverhältnissen konfrontiert wurden und nicht in der Lage waren, sich den dynamischen, sich schnell verändernden und *fremden* neuen sozialen Umständen anzupassen. Das städtische Leben wurde also zum Schauplatz großer Widersprüche. Die städtischen Armen spiegelten die Dualität des iranischen gesellschaftlichen Lebens wider und waren Kennzeichen der kulturellen Probleme und Widersprüche einer Über-

gangsgesellschaft, einer Gesellschaft, die kontinuierlich unter Spannung stand.

Es ist darum auch nicht erstaunlich, daß die aufkommenden städtischen Kräfte ihre eigenen Werte behielten, indem sie Institutionen schufen, die ihrem eigenen Weltbild entsprachen. Der wichtigste Mechanismus zur Mobilisierung dieser armen städtischen Bevölkerung waren die traditionellen religiösen Werte und Gewohnheiten, die ihnen von den *ulama* in Moscheen, religiösen Stiftungen etc. übermittelt wurden. Diese religiösen Institutionen waren ein Treffpunkt für Migranten die traditionellen städtischen Kräfte und die *ulama*. Die städtischen Armen und die traditionellen sozialen Kräften waren also über religiöse Institutionen miteinander verbunden, die unter der Kontrolle der aufkommenden militanten *ulama* standen. Dieser Verband stärkte die Opposition der islamischen Kräfte gegenüber dem Staat.

Die soziale Wertekrise war jedoch nicht nur ein Problem der städtischen Armen. Die anderen städtischen sozialen Kräfte und Gruppen – wie Jugendliche, Frauen, die Mittelklasse und besonders die Intelligenzia und Künstler – wurden ebenfalls mit individueller und sozialer Entfremdung konfrontiert. Die unausgeglichene sozioökonomische Modernisierung, Veränderung und Transformation waren zu dieser Zeit darum auch die wichtigsten Themen der intellektuellen kritischen Literatur. Am meisten beschäftigte sich die iranische Intelligenzia mit der Desintegration der präkapitalistischen Agrarstruktur und der Konfrontation zwischen der traditionellen Gesellschaft und der modernen Kultur. Dies führte zu einer radikalen Kritik am *Modernismus* und an der *Verwestlichung*. Die wichtigsten modernen islamischen Intellektuellen dieser Periode (vor allem Jalal Al-e Ahmad und Shari'ati) romantisierten mit der Einführung von Konzepten wie *Verwestlichung* und *Zurück zum Islam* die heimischen Traditionen des Islam und versuchten, so auf Konfrontationskurs mit der Modernisierung zu gehen. Diese neue Generation der Intelligenzia verurteilte nicht nur den repressiven Staat, sondern auch seine sozioökonomische Modernisierung. Sie repräsentierte die neue politische Kultur und das neue Wertesystem.

In den fünfziger und sechziger Jahren entwickelte sich ein neuer Typus säkularer Intelligenzia mit einer neuen politischen Ideologie und neuen Ideen. Die Ideen dieses neuen Typus Intelligenzia müssen im Kontext der eher umfassenden populi-

15 Der jährliche Migrationsstrom in die Städte variierte im Zeitraum von 1966 bis 1978 zwischen 300 000 und 320 000 Menschen. Ein Großteil der Migranten wurde in die Bauindustrie inkorporiert, die zwischen 1972 und 1977 mit einer starken Zunahme an Arbeitsplätzen und einem jährlichen Wachstum von durchschnittlich 6,7 Prozent expandierte.

stischen Ideologie des *Third Worldism*¹⁶ betrachtet werden.

Politisch betonte die Gruppe, wie auch die islamischen Intellektuellen, Konzepte wie den *Neokolonialismus*, den *antiimperialistischen Kampf* und die *Dritte Welt*. Sie veröffentlichte viele Artikel, die in Zusammenhang mit den Revolutionen in Algerien, Kuba, Vietnam, China und in afrikanischen Ländern standen, und viele Werke kritischer westlicher Intellektueller und Schriftsteller wurden übersetzt. Dabei ist interessant anzumerken, daß innerhalb dieser Intelligenzia die Arbeiten von René Guénon besonders populär waren. Guénon stellte den Osten dem Westen gegenüber. Er meinte, daß die Desintegration der westlichen Zivilisation nicht das *Ende der Welt* sei, daß sich jedoch eine Welt, die nur auf materiellen Werten basierte, ihrem Ende nähern würde. Die Anhänger Guénons betrachteten den Westen als Ursprung teuflischer Kräfte und den Osten als den Platz des Lichtes und der Blüte der Menschheit. Auch stellten sie den Szientismus und den Rationalismus den traditionellen östlichen Werten und die westliche *Wissenschaft* der östlichen *Einsicht* gegenüber. Viele iranische Schriftsteller der sechziger und siebziger Jahre haben zu diesem Thema Bücher und Essays geschrieben. In der Gesellschaft fanden diese Vorstellungen viele Anhänger. Auch wurden zu dieser Zeit innerhalb eines Teils der Intelligenzia die Arbeiten von Martin Heidegger populär, was sich in einem intellektuellen Kampf gegen die Modernität und das städtische Leben äußerte.

Obwohl diese neue säkulare Intelligenzia verschiedene politische und soziale Standpunkte vertrat, stimmte sie doch in ihrer Kritik am ‚Westen‘ und der potentiellen Rolle des Islam als kulturelle Identität überein. Anstatt den Modernismus, Futurismus und Optimismus der alten Generation der iranischen Intelligenzia zu vertreten, übte die neue Generation der Intelligenzia radikale Kritik an der modernen Lebensweise. Als Drohung gegen und Reaktion auf die Expansion der westlichen Kultur romantisierte sie das frühere *einfache* Leben in Form einer nostalgischen *Rückkehr* zur islamisch-iranischen Kultur sowie einer *Rück-*

kehr zu sich selbst. Die universellen Ideen der alten Generation der Intelligenzia wurden durch die Kritik an *qarbzadegi* (Verwestlichung) und dem nostalgischen islamischen Iran sowie dem *djedal-e Scharq va Qarb* (dem Ost-West Konflikt) ersetzt¹⁷.

Im folgenden Abschnitt sollen die zwei wichtigsten Intellektuellen, die als Repräsentanten der neuen politischen Kultur betrachtet werden können, vorgestellt werden: Jalal Al-e Ahmad und Ali Shari'ati. Sie trugen in großem Maße zu der Formulierung einer neuen islamischen politischen Ideologie bei, die Ende der siebziger Jahre die Basis zur Mobilisierung und zur Iranischen Revolution bildete.

VI. Jalal Al-e Ahmad: Revolte gegen Verwestlichung

Al-e Ahmad (1923–1969) war nicht direkt an der Entwicklung einer neuen radikalen islamischen politischen Ideologie beteiligt. Die Emanzipation der iranischen Geschichte und Kultur und das Motto: ‚Zurück zur einheimischen Kultur/Islam‘ waren in den sechziger Jahren das alternative soziale Projekt von Al-e Ahmad, das später die Grundlage für andere islamische politische Ideologen, besonders Ali Shari'ati, bildete. Tatsächlich waren die Werke von Al-e Ahmad das erste wichtige Glied in einer Kette ideologischer Erklärungen, die sich später zur islamischen politischen Ideologie entwickelten.

Al-e Ahmad wollte die Ursachen aufzeigen, die dazu geführt hatten, daß einerseits die iranischen nationalistischen Bewegungen erfolglos waren und es andererseits zu einer unterentwickelten Position Irans und der Dominanz des *Westens* gekommen war. Gleichzeitig trachtete er danach, die säkular-ideologische Alternative der iranischen Intellektuellen zu überdenken und zu kritisieren. Er schrieb mehr als 45 Bücher und Artikel, in denen er sein politisches Denken entwickelte, darunter *qarbzadegi* (Verwestlichung) und *dar khedmat va khianat-e ruschanfekr* (Über den Dienst und Verrat der Intellektuellen). Schwerpunktmäßig beschäftigen sich diese zwei Arbeiten mit der einheimischen Kultur (Islam) als einer traditionellen Grundlage gegen den *Angriff des Westens* (Säkularisierung und Modernismus).

16 Auch innerhalb der islamischen Kräfte machte sich der Einfluß des *Third Worldism* bemerkbar, und zwar sowohl bei den konservativen Strömungen als auch in der Partei der Moslemmudschahedin, der Partei der islamischen Nation (Hezb-e mellal-e islami) und der progressiven Strömung JAMA und der Modjahedin-e Khalq-e Iran (Volksmudschahedin Irans). Sie waren alle in unterschiedlichem Maße von der Ideologie des *Third Worldism* beeinflusst und zeigten dies auch in ihren politischen Standpunkten.

17 Vgl. D. Shaigan, *Asien gegenüber dem Westen* (in Persisch), Teheran 1992.

Für Al-e Ahmad stellte der Schiismus den iranischen Nationalgeist dar. Dieser wurde jedoch durch die Bedrohung des Westens zerstört. Er beschrieb den iranischen Nationalismus oder die schiitische Ideologie mit dem Begriff *Verwestlichung*. Die gleichnamige Schrift gilt als eine der wichtigsten Essays in der modernen Geschichte Irans. Dieser Beitrag übte eine enorme Anziehungskraft auf die Generation sozialer Aktivisten und die Intelligenzia aus. Er wird als das *intellektuelle Manifest* der sechziger und siebziger Jahre betrachtet. Der Begriff *qarbzadegi* wurde somit in das iranische politische Vokabular dieser Jahre aufgenommen. Selbst Ajatollah Khomeini benutzte den Begriff in seinem Unterricht, in Schriften und Predigten. Der Erfolg von *Verwestlichung* zeichnete sich dadurch aus, daß es die Vorstellungskraft einer Generation eroberte, die auf der Suche nach einer revolutionären Identität und Sprache der Revolte war.

Verwestlichung versuchte mittels einer radikalen Kritik, die Probleme des modernen gesellschaftlichen Lebens offenzulegen. Im Mittelpunkt des Konzeptes *Verwestlichung* stand die Kritik an der historischen und kulturell-psychologischen Dominanz des Westens. Die historische Dominanz geht aus den Synonymen für das Konzept *Verwestlichung* hervor: *Abhängigkeit, Unterwerfung, Kolonialismus* und *Neokolonialismus*. Al-e Ahmad schrieb: „Qarbzadegi hat zwei Pole (den Osten und den Westen). Im Westen stellen wir uns ... die entwickelten oder die industrialisierten Länder vor ... und (im Osten) die unterentwickelten oder die nicht industrialisierten Länder ... Ein Pol (die Metropole) steht unter der Kontrolle der Reichen, der Autoritäten, Produzenten und Exporteure, ein anderer Pol (ist) den Armen, Konsumenten und Importeuren (zuzuweisen). (Es sind somit) zwei (antagonistische) Pole.“¹⁸

Diese Interpretation von *Verwestlichung* als Dichotomie der Metropole gegen die Peripherie zeigt uns, daß Al-e Ahmad, genauso wie die meisten anderen Mitglieder der säkularen oder islamischen Intelligenzia zu dieser Zeit, unter dem Einfluß der populären Dependenztheorien stand. Dieser Interpretation zufolge war Al-e Ahmads Idee über *Verwestlichung* eine „kulturelle Variante der (sozioökonomischen) Dependenztheorie. Diese Variante ist tatsächlich ein iranisches Produkt.“¹⁹ Al-e Ahmad bezog sich

hierbei nicht nur auf den Westen und die *Verwestlichung* im materiellen Sinn ökonomischer Produktion, sondern auch, und das war noch wichtiger, auf die kulturell-psychologische Dimension der *Verwestlichung*.

In seiner konkreten Kritik am Westen ging es Al-e Ahmad – wie auch Ajatollah Khomeini – vor allem um die ‚Konstitutionelle Revolution‘ und die ‚säkulare Intelligenzia‘, die ihm zufolge den Triumph der *Verwestlichung* verkörperten. Er behauptete, daß diese säkulare Intelligenzia dafür verantwortlich sei, daß die iranische traditionelle kulturelle Identität und das Zusammenleben geschwächt worden seien. Hiermit griff er die säkulare Intelligenz an, den Träger westlicher Kultur im Iran, und betonte, daß der Islam der einzige Verteidigungsmechanismus der Befreiung und Entwicklung sei.

Das zunehmende politische Interesse Al-e Ahmads am islamischen politischen Diskurs galt nicht nur den rivalisierenden säkularen oppositionellen Kräften, sondern auch der staatsorientierten prä-islamischen nationalen Identität. Er beschuldigte den modernen Staat unter Reza Schah, das heutige Verständnis von der islamischen Identität zu zerstören, indem er, als Teil der westlichen Verschwörung, die prä-islamische Geschichte instrumentalisierte²⁰. Im allgemeinen betrachtete Al-e Ahmad die Zeit Reza Schahs als eine Periode massiver *Verwestlichung*, die auf einer kalkulierten Verneinung des iranisch-islamischen Erbes basierte.

Das Bewußtsein für die kulturelle *Verwestlichung* führte bei Al-e Ahmad zu der Schlußfolgerung, daß der Schiismus als Element nationaler Identität und materieller Kraft gegen den Westen eingesetzt werden müsse. Vom Kommunismus und Sozialismus frustriert, kehrte er zur Religion zurück. Er war jedoch nicht dazu in der Lage, den Schiismus als eine politische ideologische Doktrin auszuformulieren. Nichtsdestoweniger legte Al-e Ahmad den Grundstein für die aufkommende moderne Intelligenzia, die daraufhin eine neue radikale islamisch-politische Ideologie entwickelte. In den beiden oben genannten Büchern, *Qarbzadegi* (*Verwestlichung*) und *Über den Dienst und Verrat der Intellektuellen*, schrieb Al-e Ahmad über die Notwendigkeit und Lebensfähigkeit einer geistigen Ordnung, die zu einer revolutionären Massenmobilisierung führen könnte. Zwischen diesem Ziel und dem, was schließlich durch einen kollektiven Versuch aller Ideologen

18 J. Al-e Ahmad, *Verwestlichung* (in Persisch), Teheran 1962.

19 L. Baeck, *Shifts in Concepts and Goals of Development*, Paris 1988, S. 37–53.

20 Vgl. J. Al-e Ahmad (Anm. 18), S. 327–328.

und der radikalen islamischen politischen Ideologie wirklich erreicht wurde, besteht ein großer Unterschied, den Al-e Ahmad nicht voraussetzen konnte.

Den Schritt in diese Richtung ging Shari'ati, der bedeutendste Vertreter der islamischen radikalen politischen Ideologie. Andere Ideologen (darunter Mehdi Bazargan, Abulhasan Banisader, Habibollah Payman, Kazim Sami, Ideologen der islamischen Organisation der Volksmudschahedin, wie Mohammed Hanifzjad, Ahmad und Reza Rezai'i etc.) fügten bewußt oder unbewußt Substanz, Antriebskraft, neue Dimensionen und Gesichtspunkte zu der ideologischen Struktur hinzu, die von Al-e Ahmad und später von Shari'ati entwickelt wurde. Das, was letztendlich für das Aufkommen der Revolution notwendig war, war die Verbindung einer ungefähr drei Jahrzehnte langen Entwicklung der islamischen Ideologie als einer höherstehenden revolutionären Doktrin.

VII. Ali Shari'ati: Ideologe der Iranischen Islamischen Revolution

Der intellektuelle Hauptexponent der Iranischen Islamischen Revolution, der einen großen Beitrag zur Entwicklung der islamischen Revolutionsideologie leistete, war Ali Shari'ati (1933–1977). Er kann als der Hauptideologe eines der größten politischen Trends sowohl im modernen Iran als auch in anderen islamischen Gesellschaften betrachtet werden. In seinem kurzen Leben veröffentlichte Shari'ati mehr als 300 Bücher, Artikel und Essays mit einer großen Auflage²¹. Seine Arbeiten standen unter dem Einfluß sowohl von westlichen als auch von sozialen und philosophischen Denkern der Dritten Welt. Ein fünfjähriger Aufenthalt in Paris (1959–1964) gab ihm die Möglichkeit, mit radikalen linken Intellektuellen Bekanntschaft zu machen: Er hatte vor allem Kontakt zu dem Soziologen George Gurvitch, zu Jean-Paul Sartre, dem katholischen Islamologen Louis Massignon und auch Frantz Fanon. In dieser Periode wurde er stark von der Philosophie Hegels, den Ideen von Max Weber, Karl Marx, Emile Durkheim, Sören Kierkegaard, Arnold Toynbee, Max Planck, Albert Einstein, Sigmund Freud und der Frankfurter Schule beeinflusst.

21 Nach einer Untersuchung wurden allein in den Jahren 1979/1980 acht Millionen Exemplare von Ali Shari'atis Arbeiten im Iran verkauft.

Was Shari'ati im Vergleich zu anderen reformistischen islamischen Denkern einzigartig machte, waren nicht seine Originalität oder neuen Ideen, sondern seine Fähigkeit, übernommene moderne westliche Ideen tief in die islamische Kultur und besonders in den Schiismus zu pflanzen, um damit eine neue Synthese zu bilden. Seine Fähigkeit, die Vergangenheit und die Zukunft miteinander zu verbinden, war sein wichtigster Beitrag zur Schaffung einer revolutionären islamischen politischen Ideologie.

Wie auch Al-e Ahmad und die meisten anderen Intellektuellen der neuen Generation machte sich Shari'ati Sorgen über die moralische, ökonomische und politische Dominanz des Westens in der islamischen Welt. Auf diesem Hintergrund versuchte er, den Islam als eine *moderne* revolutionäre Ideologie zu rekonstruieren. Nach Shari'ati hatte es der ‚Imperialismus‘, der westliche Ideologien, den Humanismus, den Liberalismus und den Marxismus propagierte, geschafft, tief die verschiedenen Dimensionen der islamischen Welt zu penetrieren. Shari'ati war der Meinung, daß der einzige Weg, die islamische Gemeinschaft vom Imperialismus und seinen Trägern innerhalb der Gemeinschaft zu befreien, die Formulierung und Anwendung einer ‚islamischen Ideologie‘ sei²². Diese ideologischen Vorstellungen mußten, im Gegensatz zu den dominanten westlichen Ideologien, an die dominanten Werte und das Glaubenssystem der iranischen Gesellschaft angepaßt werden. Shari'ati kritisierte die ‚liberale Ideologie‘, da sie die Religion als Gegensatz zur Wissenschaft betrachtete, sowie den Marxismus, der Religion als ‚Opium des Volkes‘ ansah.

Shari'ati versuchte, sein revolutionäres Projekt auf zwei Arten zu formulieren. Erstens, indem er eine neue Interpretation dessen gab, was als ‚wirkliche Religion‘ der Masse der Bevölkerung bekannt wurde. Zweitens, indem er die modernen wissenschaftlichen, sozialen und philosophischen Theorien in einer religiösen Sprache formulierte, die der Masse vertraut war. Das wichtigste Ziel der Bildung einer ‚neuen radikalen und kohärenten national-islamischen politischen Ideologie‘ (oder die Ideologisierung der Religion in ihrer Gesamtheit) war es, die Masse gegen die gefestigte Ordnung zu mobilisieren. Interessant ist dabei, daß Shari'ati zu dieser Zeit große Teile der säkularen und nichtmoslemischen Intelligenzia vom progressiven Charakter des Islam überzeugen konnte, indem er moderne und radikale westliche Ideen in den Islam inkorporierte.

22 Vgl. A. Shari'ati, Gesammelte Arbeiten, VW 23.

Nach Shari'ati war das prä-islamische Erbe glorios, aber auch seit langer Zeit vorüber und von der Masse vergessen. Wie zuvor Al-e Ahmad war er der Meinung, daß die ‚iranische Identität‘ islamisch und schiitisch sei und bleiben müsse. Nach Shari'ati sind die erfolgreichen militanten Intellektuellen dazu verpflichtet, ‚die Sprache‘, ‚Symbole‘, ‚Codes‘, ‚Helden‘ und schließlich den Islam in der ideologischen Sprache zu gebrauchen, die das wichtigste Kommunikations- und Mobilisierungsmittel sei.

Unter den islamischen Kräften machte sich auch der Einfluß des *Third Worldism* bemerkbar, und zwar sowohl bei den konservativen Strömungen als auch in der Partei der Moslemmudschahedin, der Partei der *Hezb-e mellal-e islami* (islamische Nation) und der progressiven Strömung JAMA und der *Modjahedin-e Khalq-e Iran* (Volksmudschahedin Irans). Sie waren alle in unterschiedlichem Maße von der Ideologie des *Third Worldism* beeinflusst und zeigten dies auch in ihren politischen Standpunkten²³. Shari'ati strebte also nach der Schaffung einer universellen revolutionären Ideologie, die auf den einheimischen traditionellen kulturellen Normen und Werten oder den ‚schiitischen Symbolen‘ basieren mußte. Nur eine angeborene Ideologie, eine Ideologie, die in der eigenen politischen Kultur ihre Wurzeln hat, sei dazu in der Lage, *den Westen* zu bekämpfen und zu besiegen. Die islamische Ideologie liefere also das einzig mögliche Dach von ‚kollektivem politischem Bewußtsein‘, unter dem die Iraner ihre revolutionären Ideen realisieren könnten. Hier sprach Shari'ati von einer ‚islamischen Renaissance‘. Das heißt von einer ‚Transformation‘ und ‚Säuberung‘ des vorherrschenden ‚islamischen Quietismus‘, von ‚passiv‘ und ‚konservativ‘ zu einer ‚militanten‘, ‚aktiven‘ und ‚revolutionären politischen Ideologie‘, die die arme unterdrückte Masse gegen die westliche Kultur und ökonomische Dominanz, das Schahregime und sein Modernisierungsprogramm als Symbol des Imperialismus (westliche Dominanz) mobilisieren konnte²⁴. Dies war von 1965 bis 1977 der Kern von Shari'atis Zielen.

Die Neuformulierung und Artikulation der islamischen politischen Ideologie als eine moderne und revolutionäre Tendenz verwandelte sich also in eine materielle Kraft, die die Masse in der Revolte gegen den Status quo mobilisieren konnte. Im folgenden Abschnitt soll noch ein Denker des postrevolutionären Iran vorgestellt werden.

23 Vgl. M. P. Amineh, *World Order* (Anm. 3).

24 Vgl. A. Shari'ati (Anm. 22).

VIII. Post-revolutionäre islamische intellektuelle Ideen

Die Umstrukturierung des politischen Systems im postrevolutionären Iran zum islamischen Staat war für die iranischen Intellektuellen eine ernsthafte theoretische Herausforderung. Die unglückliche Folge von Ereignissen, die im Iran seit 1979 ihren Lauf nahmen (die Geiselkrise, der Iran-Irak-Krieg, die Hinrichtung politischer Oppositioneller), hat vorzeitig jeden ernsthaften Versuch einer neuen, postrevolutionären intellektuellen Auseinandersetzung unterbunden. Doch die Islamische Revolution hatte noch konsequentere Folgen als einzig und allein den Fall des alten Regimes. Das neue Regime war im Gegensatz zum vorherigen sehr stark von seiner Propaganda und den ideologischen Staatsapparaten abhängig. Seine Ideologie konnte gegen die Auswirkungen einer sich ändernden Zeit und die neuen Ideen nicht abgeschottet werden. Gleichzeitig konfrontierte der Staat mit seiner islamischen Ideologie die neue herrschende Elite mit neuen Fragen und Herausforderungen, die sich damit beschäftigten, wie mit einer revolutionären politischen Kultur regiert werden sollte und was überhaupt ihre Bestandteile seien.

Im Zusammenhang mit der Revolution als Alternative zum westlichen Modell stellten sich viele ernsthafte Fragen für die islamische Elite und die Unterstützer der islamischen Gesellschaft. Kann die islamische Rechtsprechung (*feqh*) die modernen sozialen und wissenschaftlichen Probleme lösen? In welchem Verhältnis müssen der Islam und moderne Phänomene wie die Technologie, der Nationalismus und die Demokratie gesehen werden? Was ist neu am iranischen sozialen, politischen und ökonomischen System im Vergleich zum bestehenden säkularen System der westlichen Welt? In welchem Verhältnis stehen die islamische Philosophie und Gedanken zu verschiedenen westlichen philosophischen Schulen? Diese Fragen und Hunderte andere waren eine Widerspiegelung des ideologischen Mißlingens der Islamischen Republik und forderten die islamischen Intellektuellen heraus, Antworten auf diese Fragen zu finden.

Schon kurz nach ihrem Triumph zeigte die politische Revolutionskultur Anzeichen der Desintegration. Sehr schnell begann das islamische Regime einen Krieg gegen intellektuelle Dissidenten, vor allem gegen liberale und linke Oppositionelle, zu führen. Es denunzierte die säkularen Intellektuellen und Literaten als verwestlichte, entfremdete,

nachahmende und nichtverpflichtete Individuen, ohne die die Revolution gut auskommen könne. Nur den religiösen Intellektuellen außerhalb des Establishments, die bereit waren, die Vorherrschaft der Geistlichen zu akzeptieren, wurde es erlaubt, weiter mitzumachen. Der frühzeitige Tod oder die Ermordung von solchen aufstrebenden politischen und intellektuellen Figuren wie Ajatollah Taleqani, Ajatollah Beheshti, Ajatollah Motahhari und Ajatollah Bahonar schufen in den Reihen der Geistlichen ein großes intellektuelles Vakuum. Diese Lage gab einigen wenigen religiösen Intellektuellen außerhalb des religiösen Establishments die Möglichkeit, sich langsam als inoffizielle führende Ideologen des neuen Regimes zu entwickeln. Einer der Hauptideologen unter ihnen ist der Universitätsprofessor und frühere Angehörige der islamischen politischen Elite, Abdolkarim Soroush.

Soroush und seine Kollegen beschäftigen sich in der Hauptsache mit der Frage, wie die *Shari'a* mit den Bedürfnissen und den Einschränkungen eines theokratischen Staates in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Einklang zu bringen ist. Wie bereits erwähnt, war die revolutionäre islamische Elite mit einer ganzen Reihe sozialer, ökonomischer, politischer, kultureller und philosophischer Themen konfrontiert, auf die es keine eindeutigen Antworten gab. Zur Beantwortung dieser Fragen, und um mit den gegenwärtigen, öffentlichen und nicht-esoterischen Herausforderungen, mit denen die islamische Gesellschaft konfrontiert war, umgehen zu können, teilten sich die *ulama* in zwei Lager: diejenigen, die die traditionelle Rechtsprechung unterstützten (*feqh-e sonnati*), und diejenigen, die die Notwendigkeit einer eher dynamischen Rechtsprechung sahen (*feqh-e puya*). Dieser Streit begann mit sozialpolitischen und ökonomischen Anliegen und entwickelte sich langsam zu einer philosophischen Polemik²⁵.

Nach dem Tod von Ajatollah Khomeini veröffentlichte Soroush eine erste Serie von Artikeln unter dem Titel *Qabz va Bast-e Theorik-e Shari'at* (Die theoretische Konstruktion und Expansion der *Shari'ah*). Die allgemeine Zugänglichkeit der Artikel rief großen Widerstand und Ablehnung bei den *ulama* und den Intellektuellen hervor. Soroushs Hauptanliegen war es, zu verdeutlichen, daß sich jede Wissenschaft in einem Prozeß kontinuierlicher Transformation befindet und daß Veränderungen auf jedem Wissensgebiet auch Veränderungen auf anderen Gebieten mit sich bringen, die

Rechtsprechung eingeschlossen. Als Geschichtswissenschaftler wies er darauf hin, daß wissenschaftliche Entdeckungen ihren Einfluß auf die Erkenntnistheorie haben und damit wiederum ein neues philosophisches Verständnis hervorrufen können. Dieses neue Verständnis, so Soroush, muß folglich menschliches Wissen über sich selbst und seine Umgebung beeinflussen und führt schließlich zu einer Transformation religiösen Wissens. Um dies historisch zu illustrieren, bezog er sich auf den wissenschaftlichen Durchbruch in der Mathematik, der die Disziplin der Logik transformiert und der Menschheit das Verständnis von Philosophie und Theologie nähergebracht habe.

Einer der Hauptkritikpunkte von Soroush bezieht sich auf Khomeinis Konzept von der *velayat-e faqih* als Fundament des gegenwärtigen islamischen Regimes. Er kritisiert das vorherrschende Konzept von *velayat-e faqih*, das besonders den Aspekt der ‚Verpflichtung‘ betone, was bedeutet, daß das Volk dem Herrscher religiöse Ehrerbietung entgegenbringen muß. Er sagt, daß das heutige Konzept von *velayat-e faqih* sogar Wahlen eher als eine ‚Verpflichtung‘ denn als ein ‚Recht‘ betrachtet. Das Hauptproblem einer religiösen Regierung liegt für Soroush darin, daß eine solche Regierung nur sehr schwierig bestimmen kann, ob sie die Naturrechte des Menschen akzeptiert. „Wenn wir den Herrscher als einen *valy* (Hüter) betrachten, dann sprechen wir von Verpflichtung, wenn wir ihn jedoch als einen *vakil* (Vertreter) sehen, dann sprechen wir von den Rechten der Menschen.“²⁶

Das Problem der Islamischen Republik ist es, daß sie sich bis heute zu sehr auf die allgemeine Unterstützung für die Religion und die religiösen Führer wie den späten Ajatollah Khomeini verlassen hat. Gleichzeitig werden im Namen der religiösen Verpflichtung, dem *velayat-e faqih* zu gehorchen, die Rechte der Menschen unterdrückt, um so Kontrolle über die politische Macht ausüben zu können.

Solange derjenige, der die Position des *velayat-e faqih* innehatte, eine so populäre Persönlichkeit wie Ajatollah Khomeini war, stellte sich dieses Problem nicht. Heute jedoch – in einer Zeit, in der diese Position von jemandem besetzt ist, der nicht vom Volke gewählt wurde – ist der Widerspruch der *velayat-e faqih* mehr denn je zum Vorschein gekommen. Dieses Problem ist noch akuter geworden, seitdem bei den kürzlich abgehaltenen Präsidentschaftswahlen eine Person, die nicht von der *velayat-e faqih* gutgeheißen wurde, mit überwälti-

25 Vgl. A. Soroush, Die theoretische Konstruktion und Expansion der *Shari'ah*, Teheran 1991; ders., The Cultural Foundation of Sarat, Teheran 1997, S. 175–178.

26 Ders., The Cultural Foundation, ebd., S. 10.

gender Mehrheit der Bevölkerung gewählt worden ist. Die Widersprüche werden also in der gegenwärtigen Struktur der Regierungsinstitutionen offenbar. Nach der Konstitution kann der *majiles* (das Parlament), eine vom Volke gewählte gesetzgebende Versammlung, zum Beispiel von einem einfachen Einspruch des *velayat-e faqih* überstimmt werden.

IX. Schlußfolgerung

Der Islam als eine ‚revolutionäre politische Ideologie‘ wurde von verschiedenen Gruppen und Ideologen entwickelt, besonders durch die liberale Ideologie von Bazargan, die radikale Ideologie der ‚Mudschahedin Khāq‘, die militante Pro-Khomeini-Gruppe der *ulama* und schließlich die moderne Intelligenzia, besonders Shari’ati. Trotz ihrer fundamentalen ideologischen Unterschiede waren diese vier Strömungen in den drei Jahrzehnten vor der Revolution in der Lage, den Islam in eine neue politische Ideologie zu fassen. Das wichtigste Charakteristikum all dieser Bewegungen war die Entwicklung des Islam sowohl in revolu-

tionären Begriffen als auch in der Terminologie einer populistischen politischen Ideologie. Mit Hilfe einer modernen Sprache und Wissenschaft, die progressive, revolutionäre und militante Formen hatte, stellten diese Strömungen das Gesicht des Islam dar. Sie propagierten den Islam als eine politische Ideologie mit einer eigenen Politik, einem Rechtssystem und einem eigenen Ökonomie- und Verwaltungsmodell; einen Islam, der in der Lage war, die Klassenunterschiede zu eliminieren und eine egalitäre Gesellschaft zu schaffen; einen Islam, der die Unterdrückung, die Diktatur und den Despotismus beenden konnte und statt dessen Freiheit, freie Meinungsäußerung, soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte garantierte; einen Islam, der in der Lage war, das Eindringen des Kapitalismus und des Imperialismus in den Iran zu verhindern und statt dessen einen unabhängigen Iran zu schaffen. Mit diesem populistischen Bild konnten die aufkommenden islamischen Kräfte mit ihrer islamischen politischen Ideologie die verschiedenen sozialen Klassen und Gruppen, von den armen städtischen Klassen bis zur Arbeiterklasse und von traditionellen bis zu modernen Klassen, mobilisieren und somit die Revolution realisieren.

Zur Entstehung und Veralltäglicdung einer charismatischen Herrschaft im nachrevolutionären Iran

In diesem Beitrag werden jene Aspekte der nachrevolutionären Entwicklung der Herrschaftsverhältnisse Irans diskutiert, die sich auf die Veränderung der Legitimationsgrundlage und der Organisationsform der Herrschaft beziehen. In diesem Sinne wird diese Entwicklung als Entstehung eines charismatischen Aufstiegstyps der Herrschaft begriffen, dessen Veralltäglicungsform sich im Sinne eines Erhaltungstyps der Herrschaft aus einer permanenten Verschiebung der instabilen Balance ihrer immanenten Tradionalisierungs- und Legalisierungstendenzen ergibt. Diese Balance scheint sich seit den letzten Wahlen zugunsten der letzteren zu verschieben. Entstanden aus Umschichtungsprozessen innerhalb des weiteren Herrschaftsfeldes, sind Aufbau und Schicksal dieser Herrschaft weiterhin davon abhängig, wie sich das Verhältnis von „Alleinherrscher“, elitären Kerngruppen und weiterem Herrschaftsbereich verändert.

Die bisherige Veränderung der Formationen dieser Kerngruppen der Herrschaft sowie die entsprechende Verschiebung der Machtbalance zwischen den Regierenden und den Regierten verweisen auf eine gerichtete, aber reversible Verschiebung der Balance zwischen der autoritär-theokratischen und der republikanischen Komponente der Verfassungsnorm und -wirklichkeit. Die Richtung dieser Verschiebung zugunsten institutioneller Demokratisierung oder Ent-Demokratisierung des Staates wird allerdings als eine zwischen mehr oder weniger „traditionell“ oder „modern“ geprägten und dementsprechend „traditional“ oder „legal“ orientierten Menschen wahrnehmbar. Diese Balance ist aber selbst Folge der Art und des Grades der Transformation der Erfahrung der betroffenen Menschen, die sie in ihren unterschiedlichen sozialen Positionen im Zusammenhang mit der Verschiebung der gesamtgesellschaftlichen Machtbalance machen. Die beobachtbaren Machtkämpfe wären daher sinnvoll in diesem Sinne zu deuten.

I. Zur Entstehung der charismatischen Führerschaft Ajatollah Khomeinis

Will man die nachrevolutionäre Entwicklung begreifen, müßte man sich daher zunächst die Frage stellen, warum die revolutionär eroberte Macht durch die Regierten freiwillig an eine religiöse Elite ausgehändigt wurde, die mit Khomeini an ihrer Spitze diese Menschen explizit als unmündig erklärte und seit ihrer Dominanz jede institutionelle Demokratisierung der nachrevolutionären Herrschaft als unislamisch verteufelt. Die Etablierung der Herrschaft dieser geistlichen Aristokratie ging nicht nur mit der Eliminierung aller konkurrierenden, nicht-khomeinistisch orientierten Gruppen und der khomeinistischen Prägung der Verfassung einher, sondern auch mit einer Islamisierung des Alltagslebens unter Khomeinis Führung. Die Erklärung dieser Prozesse trägt nicht minder zum Verständnis des Entstehungszusammenhanges der charismatischen Herrschaft Khomeinis und der Islamischen Republik bei.

1. Die nachrevolutionäre Islamisierung des Alltagslebens als eine staatlich sanktionierte öffentliche Moralkontrolle

Schon bei seiner Rückkehr nach Qom kündigte Ajatollah Khomeini am 7. März 1979 in einer Rede die Bildung eines Ministeriums an, dessen Hauptaufgabe in „*al-amr b' il ma'ruf wa nahi an al-munkar*“ bestehen sollte, d.h. darin, das Gute (von der Religion Gebotene) zu fördern und das Schlechte (von der Religion Verbotene) zu verbieten¹. In der Ankündigung Khomeinis kann man das Bedürfnis nach einer Wiedereinführung der institutionalisierten Fremdsteuerung des Alltagsverhaltens als einen der wesentlichen Aspekte für das Entstehen der Islamischen Revolution und der ihr folgenden Islamischen Republik identifizieren.

1 Vgl. Kayhan Havai vom 7. 3. 1979.

Eine Institution mit solch einer Aufgabe wurde schon seit Anfang des 20. Jahrhunderts mit der Verwaltungsreform abgeschafft, nachdem sie sich schon vor allem im 19. Jahrhundert weitgehend modifiziert hatte. Diese Aufgabe war schon vor der Islamisierung Irans mit dem Amt des *Mohtaseb*, eines öffentlichen Überwachers des moralischen Standards, verbunden, dessen Aufgabe sich bis zu seiner endgültigen Entfunktionalisierung im Laufe der Jahrhunderte wandelte². Die Überwachung der Märkte und der Angemessenheit von Maßen und Gewichten auf dem Basar gehörten genauso zu seinen konstanten Aufgaben wie die der moralischen Angemessenheit des Alltagsverhaltens der Untertanen. Was sich an dieser Kontrollaufgabe im Laufe der Entwicklung änderte, waren die moralischen Maßstäbe. Mit der Islamisierung Irans orientierte er sich an dem dominant gewordenen arabisch-islamischen Zivilisationsmuster, ohne daß sich seit der Safaviden-Herrschaft und der Erhebung der Zwölfer-*Schi'a* zur iranischen Staatsreligion seit 1502 etwas daran geändert hätte.

Um die Wiedereinführung der als islamisch identifizierten Zivilisationsmuster und einer entsprechenden öffentlichen Kontrolle des Alltagsverhaltens der Menschen als (Gottes) Untertanen sicherzustellen, wurde unmittelbar nach der Machtergreifung durch die vorläufige Revolutionsregierung Bazargans das für Zensur, Propaganda und Tourismus verantwortliche vorrevolutionäre „Informationsministerium“ in ein „nationales Erschad-Ministerium“ umgewandelt. Bis zu seiner späteren Umwandlung in das Ministerium für „Erschad-Eslamie“, für die islamische Belehrung bzw. Führung, wurde „*al-amr b' il ma'ruf wa nahi an al-munkar*“ den freiwilligen Moralhütern und Sittenwächtern überlassen, welche die von ihnen als islamisch definierten Verhaltensmuster im Alltag zu erzwingen versuchten. Die „*Ummat-e Hisbollah*“ ist die aktualisierte Bezeichnung der nach Bedarf mobilisierbaren *Mutatawwi* (Glaubenskämpfer), die immer noch – neben gesetzlich geregelten Eingriffen – für die Einhaltung einer Moral sorgen, die keinen Unterschied zwischen der öffentlichen und der privaten Sphäre kennt.

Seit der Verabschiedung der 175 Grundsätze (asl/Usul) umfassenden Verfassung der Islamischen Republik, die wesentlich vom Verfassungsentwurf des Revolutionsrates abweicht, ist diese Normüberwachung durch Grundsatz 8 verfassungsmäßig verankert. Im Verfassungsentwurf fehlte sogar ein

dem Grundsatz 8 analoges Prinzip, das die Verpflichtung der Bürger und des Staates zum „Gebieten des Guten und Verboten des Verwerflichen“ thematisiert; dieser Grundsatz wird ausdrücklich zurückgeführt auf Vers 9/71 des Koran: „Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde. Sie gebieten, was recht ist und verbieten, was verwerflich ist.“ Was an dieser Wiedereinführung der seit über einem Jahrhundert verschwundenen Institution einer öffentlichen Verhaltenssteuerung so bemerkenswert ist, ist die postrevolutionäre Einführung einer institutionalisierten Form der Fremdsteuerung, die in diesem Ausmaß eine der zentralen Eigentümlichkeiten einer archaischen Form der Herrschaft ist. Dieser charakteristischen Eigentümlichkeit einer vormodernen Herrschaft ist es zu verdanken, daß eine direkte Verbindung zwischen dem byzantinischen Agronomos und dem islamischen *Mohtaseb* festgestellt werden kann. Ein scheinbarer Bruch des nachrevolutionären Iran mit der islamischen Vergangenheit ist die in diesem Ausmaß gestiegene Chance der Geistlichkeit, dieses Amt zu monopolisieren, nicht aber die mit dieser Position verbundene moralische Kontrollfunktion, wenn sie auch nicht immer als die Hauptaufgabe des *Mohtaseb* betrachtet wurde.

Als institutionalisierte Form der Fremdsteuerung individuellen Verhaltens ist daher das Amt des *Mohtaseb* symptomatisch für eine Gesellschaft von Menschen, deren Persönlichkeit durch ein Übermaß von Fremdwängen geprägt ist; neigt doch die Balance zwischen externalisierten und internalisierten verhaltenssteuernden Instanzen in jeder archaischen Gesellschaft mehr oder weniger zugunsten der ersteren. Der *Mohtaseb* als personifizierte, externalisierte Kontrollinstanz und als solche eine Art Teilersatz des Gewissens ist also konstitutiv für eine Gesellschaft, in der die Balance zwischen Selbst- und Fremdbestimmung der einzelnen zugunsten der Fremdbestimmung funktioniert – in Gestalt einer personifizierten, religiös begründeten Obligation der Moral.

2. Der Khomeinismus als eine Durchsetzungsform moralischer Normen

Der Khomeinismus begreift die *Shari'a* als göttliche und als solche ewig gültige Verhaltensnormen: „Nach dem Koran sind die Gesetze des Islam nicht an Zeit und Ort gebunden. Sie sind ewig gültig, und ihre Anwendung ist immer Pflicht.“³ Sie ist

2 Vgl. A. K. S. Lambton, *Islamic Society in Persia*, London 1985, S. 146 ff.

3 Vgl. A. Khomeini, *Der islamische Staat*, Berlin 1983, S. 33. Die folgenden Khomeini-Zitate sind diesem Werk entnommen.

allumfassend und regelt das Leben der Menschen von der Geburt bis zum Tod: „Für alle Angelegenheiten hat der Islam Gesetze und Vorschriften. Er hat für den Menschen Gesetze verkündet, die sein ganzes Leben, vom Embryonalstadium bis zum Begräbnis, umfassen.“

Für die Khomeinisten selbst liegt die Geltung der islamischen Moral in ihrem Inhalt als göttliche Offenbarung, wie sie im Koran und im *Hadis* (Überlieferungen) festgehalten worden ist: „Der Koran und der Hadis, die als Quelle der Grundsätze und Vorschriften des Islam gelten, unterscheiden sich auf Grund ihres umfassenden Charakters und ihrer Wirkung auf das gesellschaftliche Leben prinzipiell von den Traktaten zu praktischen Handlungen, die von *Modgtahedin-e Asr* und *Maradge* (Rechtsgelehrten und Vorbildern, D.G.) verfaßt werden. . . . Von allen Büchern des Hadis, der alle islamischen Gesetze umfaßt, haben nur drei oder vier gottesdienstliche Handlungen und die Pflichten des Menschen gegenüber Gott – wovon ein Teil mit Fragen der Ethik zusammenhängen – zum Inhalt, die anderen beschäftigen sich mit sozialen, ökonomischen, juristischen, politischen und staatlichen Angelegenheiten.“

Da sich jedoch nicht alle Menschen an diesen ewig gültigen Grundsätzen orientieren, sehen die Khomeinisten die verbindende Kraft der *Shari'a*, ihre Kraft, mit der sie sich in der Gesellschaft durchsetzt bzw. behauptet, sich Geltung verschafft, also obligatorisch wird, in der Gründung eines Islamischen Staates: „Um Anarchie und (moralische) Verkommenheit in der Gesellschaft zu verhindern, gibt es nur ein Mittel: die Gründung eines Staates und die Regelung aller Angelegenheiten des Landes.“ Nicht jeder sich selbst als islamisch begreifende Staat wird hier als islamisch verstanden, sondern derjenige, an dessen Spitze „der gerechte Rechtsgelehrte“ als einziger legitimer Nachfolger des Propheten und der reinen Imame und damit als Garant der Geltung dieser göttlichen Offenbarung regiert. Gemeint ist die Schriftgelehrtenherrschaft als die einzige Form der Wiederherstellung der „Einheit von Religion und Politik“: „In dem Vers ‚O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und denen, die Befehl unter euch haben‘ wird Gehorsam gegenüber ‚denen, die Befehl unter euch haben‘ als Pflicht dargestellt. Nach dem hochedlen Propheten sind diejenigen, die Befehl unter uns haben, die reinen Imame, denen gleichzeitig mehrere Aufgaben und Ämter obliegen. Erstens geht es darum, dem Volk die islamischen Ideen, Gesetze und Vorschriften zu erläutern und darzulegen. Das ist nichts anderes als die Erläuterung und Auslegung des Koran

und der Sunna. Die zweite Aufgabe ist die Durchführung der Gesetze und die Schaffung islamischer Institutionen in der Gesellschaft der Muslime sowie die Verbreitung der islamischen Ideen und Vorschriften unter anderen Völkern der Welt. Nach den Imamen übernehmen die Gerechten *Foghaha* (Rechtsgelehrten, D.G.) diese Aufgabe.“

Vertröstete die etablierte Geistlichkeit, entsprechend dem quietistischen schiitischen Chiliasmus, die Menschen auf die Wiederkehr des 12. entrückten Imam der Schiiten, der am Ende der Zeit als Imam Mahdi, als Welterlöser erscheinen wird, um die Welt von allem Unrecht zu befreien und ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufzurichten, lehnte Khomeini ein weiteres Warten als unislamisch ab und propagierte einen aktivistischen schiitischen Chiliasmus: „Seit Beginn der kleinen Verborgenheit sind tausend und einige hundert Jahre vergangen. Es besteht die Möglichkeit, daß hunderttausend Jahre vergehen und seine Heiligkeit noch nicht zurückkehrt. Sollen die Gesetze des Islam für lange Zeit nicht angewandt werden? Darf jeder tun, was er will? Darf ein Chaos entstehen? Waren die Gesetze, deren Darlegung, Propagierung, Verbreitung und Durchsetzung den Propheten dreiundzwanzig Jahre harte Arbeit kosteten, nur für eine begrenzte Zeit gedacht? Hatte Gott die Zeit der Anwendung seiner Gesetze auf zweihundert Jahre beschränkt? Und hat der Islam nach dem Beginn der kleinen Verborgenheit auf alle seine Prinzipien verzichtet?“

Das Ziel einer solchen Herrschaft der Schriftgelehrten – als Durchsetzungsform moralischer Normen – ist, „den Menschen zu erziehen, einen vollkommenen und gebildeten Menschen, der die lebendige Verkörperung des Gesetzes ist und die Gesetze freiwillig und selbsttätig verwirklicht“. Dieser Uniformierungswunsch sozialen Verhaltens, der den Menschen über das „Böse“ hinweg zum „Guten“ verhelfen soll, muß aber durch Mechanismen verwirklicht werden, die alle als islamisch definierten Normen um jeden Preis durchsetzen und der entsprechenden Moral absolute Geltung verschaffen. Diesem Wunsch liegt ein Menschenbild zugrunde, das als Bild der ewig unmündigen Menschen als Individuen und als Gesellschaft diese Form der Durchsetzung der Moral zu einer unabdingbaren Notwendigkeit macht: „Die Statthalterschaft des *Faghih* (Rechtsgelehrten) ist eine relative Angelegenheit, sie wird durch Ernennung übertragen, ein Akt, der vergleichbar ist mit der Ernennung eines Vormundes für Minderjährige. Vom Standpunkt der Aufgabe und der Stellung besteht kein Unterschied zwi-

schen dem Vormund der Nation und einem Vormund für Minderjährige.“

Bei diesem Mangel eines individuellen Rechts- und Moralsubjektes wäre in einer Gesellschaft, in welcher der Imam als gesellschaftliche Zentralinstanz gilt, die Herrschaft der Schriftgelehrten die Herrschaft eines göttlich bestimmten Vormundes, der Hüter von Ordnung und Gesetzen des Islam ist, und als solche ewig, weil die Menschen unvollkommen sind und der Vollkommenheit bedürfen. Sie ist eine ewig äußerlich notwendige Form der Durchsetzung des Normbewußtseins, weil sich diese Moral mehr als Moral des Wissens der Rechtsgelehrten als „Quellen der Nachahmung“ bzw. „Vorbilder“ etabliert denn als Gewissensmoral der Gläubigen: „Da die islamische Regierung die Regierung des Gesetzes ist, müssen Kenner der Gesetze und vor allem die Theologen die Führung des Staates übernehmen.“ In diesem Sinne „verkörpern die Schriftgelehrten das Gesetz“ und „das Volk und die Muslime sind im Rahmen der religiösen Vorschriften frei, d. h., wenn sie sich an die Vorschriften des Islam halten, darf sie niemand belästigen“, so Ajatollah Khomeini.

3. Zur Entstehung der sozialen Basis des Khomeinismus als Folge der Integrationsspannungen der von der Modernisierung erfaßten Menschen

Angesichts der Erfahrung solcher externen Regulationen des Verhaltens als „Islam“ und in einer Zeit, in der – nach dem Zerfall des Kommunismus – ein Bedürfnis nach neuen Feindbildern in den entwickelteren Gesellschaften aufkam, wurde undifferenziert eine Entwicklungsform des normativen Bildes, das eine bestimmte Gruppe von Menschen von der sozialen Welt hat, mit „dem“ Islam identifiziert. Ohne den Islam als ein erinnertes Wandlungskontinuum⁴ zu begreifen, entstanden

4. *Erinnertes Wandlungskontinuum* ist ein von Norbert Elias eingeführter Begriff für die Erklärung der Identitätserfahrung der Menschen (N. Elias, *Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a.M. 1988, S. 249 ff.). Die religiöse Identität der Menschen konstituiert einen mehr oder weniger zentralen Aspekt ihrer Identität. Die Identität des Islam als Glaubensvorstellung der sich entwickelnden Menschen beruht demnach auf der *Kontinuität des Entwicklungsprozesses dieser Menschen* als Einzelne und als Gruppen. Jede spätere Phase dieses Entwicklungsprozesses, den diese Menschen durchmachen, hat den kontinuierlichen Ablauf der vorangehenden individuellen und gesellschaftlichen Entwicklungsphasen zur Voraussetzung. Zudem sind dieser Entwicklungsvorgang und seine symbolische Darstellung durch kommunizierbare Begriffe, d. h. der Vorgang als solcher und als Gegenstand der individuellen Erfahrung, ineinander verschlungen und ganz untrennbar. Damit ist die *Kontinuität eines Gedächtnisses*, das erlerntes Wissen und so auch persönliche Erfahrungen früherer Phasen als Kräfte

folglich je nach den eigenen Präferenzen gegenüber dem Islam extreme islamfreundliche und islamfeindliche Positionen, die entweder mit Tibi⁵ dem ‚Islam als einer Offenbarungsreligion und ihrer großartigen Zivilisation‘ gegenüber dem ‚totalitären Fundamentalismus als Feind von Demokratie und Menschenrechte‘ das Wort reden oder überhaupt diese Unterscheidung ablehnen und mit Barreau den Islam als ‚eine menschenverachtende Religion‘ verdammen. Letztere machen sich unbeabsichtigt die fundamentalistischen Positionen der islamischen Geistlichkeit zu eigen und erklären: „Der Islam ist mit den gewachsenen Werten und Tugenden der westlichen Demokratien unvereinbar.“⁶

Diese extremen Positionen gegenüber dem zivilisatorischen⁷ und demokratischen Charakter des Islam berücksichtigen nicht, daß eigentlich nicht nur der Inhalt der moralischen Normen allein, sondern auch ihre Durchsetzungsformen als wesentliches Unterscheidungskriterium der verschiedenen Gesellschaften sowie ihrer zivilisatorischen Entwicklungsstufen herangezogen werden muß. Ungeachtet dieser dualistischen Positionen wird in der Realität der islamisch geprägten Gesellschaften

der aktiven Empfindungs- und Verhaltenssteuerung, späterer Phasen verarbeitet, die unabdingbare Voraussetzung der Identitätserfahrung der Menschen. Das Vermögen der selektiven Aufbewahrung von Erfahrungen aller individuellen und gesellschaftlichen Lebensalter der Menschen im Gedächtnis ist daher einer der zentralen Faktoren der Individualisierung der Menschen und damit ihrer Glaubensvorstellungen. Je größer im Zuge der Gesellschaftsentwicklung der Spielraum für Verschiedenheiten der im Gedächtnis der Einzelnen eingravierten Lebenserfahrung wird, um so größer wird die Chance der Individualisierung des Glaubens.

5. Vgl. B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung*, München 1992.

6. L. C. Barreau, *Die unerbittlichen Erlöser*, Reinbek 1992.

7. Zivilisation im soziologischen Sinne teilt nicht die übliche Funktion des Begriffes als Ausdruck des Selbstbewußtseins der okzidentalen Gesellschaften. Um Zivilisation im soziologischen Sinne zu verstehen, muß man sich von den alltäglichen Wertungen des Begriffes distanzieren. Als ein mehrere Generationen umfassender Prozeß weist der Begriff auf eine strukturierte Veränderung des menschlichen Verhaltens und Empfindens in eine ganz spezifische Richtung hin. Dieser Prozeß ist immer begleitet von Gegenschüben. Er vollzieht sich als Ganzes ungeplant; aber er vollzieht sich nicht ohne eine eigentümliche Ordnung. Als eine gerichtete Veränderung des sozialen Habitus der Menschen zeigt Norbert Elias in seiner Untersuchung, „wie etwa von verschiedensten Seiten her Fremdwänge sich in Selbstwänge verwandeln, wie in immer differenzierterer Form menschliche Verrichtungen hinter die Kulisse des gesellschaftlichen Lebens verdrängt und mit Schamgefühlen belegt werden, wie die Regelungen des gesamten Trieb- und Affektlebens durch eine beständige Selbstkontrolle immer allseitiger, gleichmäßiger und stabiler wird“ (N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1976, S. 313).

wie im Iran auf die Frage, wie sich Normbewußtsein individuell verankert, unterschiedlich geantwortet; die unterschiedlichen Antworten auf die Frage, auf welche Weise die „islamischen“ Gesellschaften in ihren Mitgliedern „islamische“ Normen als Richtschnur des Handelns der Einzelnen verankern, konstituieren die unterschiedlichsten Strömungen der islamisch orientierten sozialen Bewegungen, die als Träger der „Re-Islamisierung“ bekannt sind. Die Khomeinisten, die jedes abweichende Verhalten als Anarchie und Verkommenheit fürchten, betrachten den Fremdzwang als das geeignetste Regulationsmittel des sozialen Verhaltens: „Dabei ist das islamische Strafrecht geschaffen worden, um zu verhindern, daß in einer großen Nation verderbte Sitten um sich greifen.“⁸

Als im Iran der zum Referendum stehende Name der neuen Republik zur Diskussion stand, sprach sich Khomeini eindeutig für „Islamische Republik“ aus. Er erklärte: „Ich stimme für ‚Islamische Republik‘ nicht ein Wort mehr, nicht ein Wort weniger.“ Und: „Jeder, der sich für ‚Republik‘ (ohne den Zusatz ‚islamisch‘) entscheidet, ist ein Feind des Islam. Jeder, der (dem Begriff) ‚Islamische Republik‘ den Begriff ‚demokratisch‘ hinzufügt, ist ein Feind des Islam . . . Er will nicht den Islam. Wir aber wollen den Islam.“⁹ Die überwältigende Mehrheit des iranischen Volkes (98,2 Prozent) folgte Khomeini in diesem Sinne und nicht wegen einer „Desinformation vor dem ersten Volksentscheid“¹⁰. Eine solche Interpretation der Ereignisse entspricht zwar der nachträglichen Entschuldigung vieler enttäuschter Menschen; sie erklärt aber keineswegs die Entstehung der Islamischen Republik als eines charismatischen Typs der Herrschaft. Sie vernachlässigt die unterschiedliche normative Bewußtseinsverfassung und das damit verbundene Verfassungsbewußtsein der Anhänger von Ajatollah Khomeini und ist daher nur möglich, wenn man das eigene Bewußtsein und die eigenen Denkformen allzu selbstverständlich auf die sozialen Träger des Khomeinismus überträgt und folglich das einem selbst vertraute Verfassungsbewußtsein und die entsprechende normative Bewußtseinsverfassung als universell unterstellt. In der Tat waren, abgesehen von einer kleinen Anzahl von Iranern, die meisten Unterstützer der Staatskonzeption Khomeinis nicht informiert über

die Struktur solch einer Herrschaftsform – eine Feststellung, die selbst erklärungsbedürftig ist. Zu erklären wäre also, warum die Menschen trotz mangelnder Information über die Gestalt der Islamischen Republik Khomeini folgten. Verständlich wäre dieses Wahlverhalten, wenn man zumindest die narzißtischen Verschmelzungsphantasien der auf einen charismatischen Führer orientierten Massenindividuen nicht übersieht. Diese Individuen ersetzen ihr eigenes Ich-Ideal durch den charismatischen Führer¹¹ und schufen die Islamische Republik, indem sie sich über ihn miteinander identifizierten und ihre Massenbasis bildeten.

In der Tat entstand die Massenbasis des Khomeinismus infolge einer mit der Modernisierung einhergehenden funktionalen Demokratisierung¹² der Gesellschaft und der Erfahrung der eigenen neuen Macht seitens der in „Bürger“ transformierten vormodernen Untertanen, die aus ihrer fortdauernden „symbiotischen Identität“ heraus sich für die „Islamische Republik“ entschieden, deren Verfassung erheblich von dem ebenfalls islamisch geprägten demokratischeren Verfassungsentwurf des Revolutionsrates abwich. Mit ihrer Moralbestimmung, die keine Unterscheidung zwischen Moral, Recht und Religion kennt, attackierte ihre Bewegung als ein zivilisatorischer Gegenschub in Gestalt der Ritualisierung der Politik die moralische Entwicklung der Gesellschaft in Richtung auf eine „gewissensethische Moralbestimmung“¹³; letztere war mit der Modernisierung der Gesellschaft im Entstehen begriffen, und zwar als Folge der allmählichen Differenzierung der Moral von Recht und von der Religion; eine Entwicklung, die mit der Reduktion der Rolle der Geistlichkeit als sozialer Personalunion dieser Funktionen einherging. Diese Entwicklung entfesselte eine chiliaistisch geprägte Bewegung von Menschen¹⁴, die

11 Vgl. S. Freud, Massenpsychologie und Ichanalyse, in: ders., Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974.

12 Damit ist die Verringerung der Machtdifferentiale zwischen Menschen in unterschiedlichen sozialen Positionen gemeint. Mit dieser spezifischen Verlagerung der Machtgewichte veränderten sich daher nicht nur die Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, Männern und Frauen, verschiedenen ethnischen und konfessionellen Gruppen sowie sonstigen sozialen Formationen. Auch die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Regierten und Regierenden veränderten sich: Die Regierenden, jene Gruppe, die den Zugang zu den in der Gesellschaft vorhandenen Machtressourcen und die Verfügung über diese besaß, wurden immer abhängiger von den Außenseitergruppen, die vom Zugang zu diesen Machtchancen ausgeschlossen waren. (Vgl. N. Elias [Anm. 4], S. 70/72).

13 Th. Böhm, Verinnerlichung des Anderen, Frankfurt a. M. – New York 1983, S. 170.

14 Nativistische Bewegungen von Menschen charakterisiert sich durch demonstrative Hervorhebung ihrer als eigen

8 A. Khomeini (Anm. 3), S. 23.

9 Zitiert nach dem Vorwort zur deutschen Ausgabe von A. Khomeini, ebd., S. 10f.

10 A. Schirazi, Die Widersprüche in der Verfassung der Islamischen Republik vor dem Hintergrund der politischen Auseinandersetzung im nachrevolutionären Iran, Berlin 1992, S. 24 ff.

sich aus den Spannungen zwischen archaisch-islamischen und modernen Elementen und Formen der Moral speiste, welche aus den durch die „Modernisierung“ der Gesellschaft sich verstärkenden Ungleichzeitigkeiten der Entwicklung zunehmend entstanden. Die unterschiedliche Geschwindigkeit und Intensität ihrer individuellen Modernisierung im Sinne der Transformation ihrer sozialen Persönlichkeitsstruktur führte zu sozialen Konflikten zwischen den Menschen, die nicht nur über jeweils unterschiedliche Machtpositionen verfügten, sondern auch mehr oder weniger diese historisch verschiedenen Typen bzw. Realisierungsmöglichkeiten normativer Verbindlichkeiten repräsentierten. In ihren Selbstwertbeziehungen verstrickt, bezeichneten sich diese vorrevolutionären machts stärkeren und machtschwächeren sozialen Gruppen gegenseitig als „Reaktionäre“ und „Verwestlichte“. Aus diesem Abwehrkampf heraus und getragen von der Angst, endgültig unterzugehen, entstand eine Bewegung der machtschwächeren Menschen, die den Islam – wie sie ihn jeweils verstanden – als symbolischen Repräsentanten ihrer als eigen definierten Werte demonstrativ hervorhoben. Verstärkt wurde der Impetus solch einer Bewegung durch eine mit der Landreform einhergehende, massive soziale Differenzierung der Gesellschaft. Sie war begleitet von der Desintegration vormoderner Integrationseinheiten, d. h. der über fünfzigtausend weit verstreuten Dörfer und damit zunächst mit einer Entwicklung der Gesellschaft von einer enger integrierten Gruppe zu einer lockerer integrierten.

II. Zur verfassungsmäßigen Verankerung der charismatischen Führerschaft Khomeinis

Mit der verfassungsmäßigen Verankerung der Führerposition wurde zunächst einmal die persönliche charismatische Führerschaft Khomeinis als seine charismatische Herrschaft institutionalisiert, während seine im Grundsatz 109 aufgezählten charismatischen Eigenschaften als übertragbar auf andere Großajatollahs als seine Nachfolger festgeschrieben wurden. Bereits mit der Transformation der revolutionären persönlichen Führerschaft

definierten Werte, während der Chiasmus ihre aktivierbare kollektive Aufbruchsbereitschaft zur Herstellung paradiesischer Glückszustände bezeichnet. Vgl. D. Gholamasad, Die Entstehung der „Islamischen Revolution“, Hamburg 1985, S. 583 ff.

Khomeinis in seine charismatische Herrschaft über die Islamische Republik vollzog sich eine Transformation der charismatischen Autorität. Nun brauchte Khomeini als Führer nicht mehr seine Anhänger zur Gefolgschaft zu bitten. Mit seiner institutionalisierten Befehlsgewalt als Führer der Islamischen Republik konnte er Gehorsam fordern. Seine Gefolgsleute verwandelten sich in diesem Prozeß zu seinen Untertanen, die ihm zwar möglicherweise deswegen immer noch folgen mochten, weil sie in ihm bestimmte charismatische Eigenschaften sahen; ihre Bereitschaft, seinem Befehl zu folgen, verwandelte sich jedoch in eine Gehorsampflicht, der sie sich nicht mehr entziehen konnten, ohne sich rechtswidrig zu verhalten. Ihre Gehorsamsverweigerung konnte nunmehr als „Rebellion gegen Gott“ verfolgt und bestraft werden. Damit verwandelte sich der charismatische Aufstiegstyp der Herrschaft zugleich in einen Erhaltungstyp.

1. Zur Institutionalisierung der charismatischen Herrschaft als ihre Veralltäglicung im Sinne eines Amtsscharisma der Geistlichkeit

Die Nachfolgeregelung im Auge, erhoben die Verfassungsväter im Grundsatz 107 die erlebten charismatischen Eigenschaften Khomeinis zu „Voraussetzungen und Eigenschaften des islamischen Führers bzw. der Mitglieder des Führungsrates“ der Islamischen Republik: „1. Wissenschaftliche und den islamischen Tugenden entsprechende Fähigkeit zur Erteilung von Rechtsgutachten und die Kompetenz als islamische Autorität; 2. zur Führung ausreichende politische und gesellschaftliche Weitsicht, Tapferkeit, starke Persönlichkeit und Weisungsfähigkeit.“ Damit wurde die charismatische Herrschaft entpersonalisiert und als charismatische Herrschaft der Geistlichkeit in die Zukunft verlängert. Mit dieser verfassungsmäßigen Übertragung der persönlichen charismatischen Eigenschaften Ajatollah Khomeinis auf seine Nachfolger transformierte sich seine persönliche charismatische Herrschaft zugleich in ein traditionell begründetes Amtsscharisma der Geistlichkeit. Als Bedingung der Veralltäglicung der charismatischen Herrschaft wurde so die charismatische Autorität der Geistlichkeit unantastbar, wie unvollkommen auch einzelne Geistliche sein mögen: „Erfüllt einer der Rechtsgelehrten die in Grundsatz 5 des Gesetzes erwähnten Voraussetzungen und wird er von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung als islamische Autorität und Führer anerkannt und bestätigt, wie es bei dem geistlichen Oberhaupt und Führer der Revolution, dem Großajatollah Khomeini, der Fall ist, so über-

nimmt dieser Führer die Führungsbefugnis und alle damit verbundenen Verantwortungen. Andernfalls beraten sich die vom Volk gewählten Experten und prüfen die islamische Autorität und die Führungseigenschaft der in Frage kommenden Person. Sollten sie eine islamische Autorität zur Führung als besonders geeignet erachten, so empfehlen sie diese Person dem Volk als islamischen Führer; andernfalls bestimmen sie drei oder fünf islamische Autoritäten mit den erforderlichen Führereigenschaften als Mitglieder des Führungsrates und empfehlen sie dem Volk“ (Grundsatz 107). Entscheidend ist aber, daß der Nachfolgearwärter nicht nur praktische „Führungseigenschaften“ besitzen muß; er muß vor allem „wissenschaftliche und den islamischen Tugenden entsprechende Fähigkeiten zur Erteilung von Rechtsgutachten (fetwa) und die Kompetenz als islamische Autorität (marja-e taqlid)“ besitzen. Diese Hervorhebung der *Marjaiyat* (Autorität) als entscheidendes Kriterium der Nachfolgerschaft entsprach der khomeinistischen Legitimationslogik der Herrschaft der Rechtsgelehrten und damit des Amtscharismas. Wenn demnach das islamische Recht und dessen immanentes Lösungspotential für alle menschlichen Probleme die Grundlage der Legitimation der „Islamischen Republik“ bildet, muß demjenigen die Führung des Staates zukommen, der am kompetentesten in der Rechtsfindung im Rahmen der *Shari'a* ist. So kann niemand außer einem Großajatollah oder einem Rat, bestehend aus drei bis fünf gleichrangigen Großajatollahs, für dieses Amt in Frage kommen. Nur diese wären der Nachfolgerschaft des Propheten und der zwölf unfehlbaren Imame würdig. Selbst sie wären nur dann geeignete Nachfolgekandidaten, wenn sie auch die ursprünglich als sekundär hervorgehobene zweite Voraussetzung, die „erforderlichen Führungseigenschaften“, erfüllten. Wer also diese Voraussetzungen erfüllt, kann Befehlsgewalt erlangen und damit Rechtsanspruch auf die Gehorsamspflicht der gläubigen Staatsbürger erheben. Selbst dies aber nur dann, wenn sie von der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung als islamische Autorität und Führer anerkannt und bestätigt werden.

2. Zur Rolle von Montazeri als Nachfolger und der Notwendigkeit einer Verfassungsreform

Mit der Bestimmung Ajatollah Montazeris zu seinem Nachfolger kurz nach der Konstituierung der Islamischen Republik übertrug Khomeini die im Grundsatz 109 festgeschriebenen religiösen und politischen Eigenschaften des Führers auf ihn. Am 29. März 1989 führte jedoch seine zunehmend kriti-

sche Distanz zum Establishment der Islamischen Republik, vor allem aber seine öffentliche Kritik seit dem Ende des Krieges schließlich zum unfreiwilligen Rücktritt Montazeris von seiner Position als designierter Nachfolger Khomeinis. Der Rücktritt wurde damit begründet, daß er durch seine praktische Haltung bewiesen habe, daß er nicht über jene Eigenschaften verfüge, die zur Führung des höchsten Amtes in der Islamischen Republik benötigt werden. Er wäre zu gutmütig, naiv und äußerst leicht beeinflussbar. Mit dem Entzug der charismatischen Eigenschaften ermahnte ihn gleichzeitig Khomeini, der seinen Rücktritt annahm, sich von „unlauteren“ Elementen zu distanzieren und diese aus seinem Umfeld zu entfernen¹⁵. Montazeris kritische Stellungnahmen gegenüber der bisherigen Herrschaftspraxis der Rechtsgelehrten und die Verbindungen, die er mit als „Konterrevolutionäre“, „Liberale“, „Heuchler“ und „Verräter“ stigmatisierten Gruppen und Personen eingegangen war, oder ihre Duldung um seine Person herum hatten die Furcht des Establishment genährt, daß zumindest die Alleinherrschaft der islamischen Rechtsgelehrten nicht mehr garantiert wäre, sollte er jemals die Führung übernehmen.

Mit seinem Abgang entstand aber zugleich für den Bestand der „Statthalterschaft der Rechtsgelehrten“ eine nicht minder problematische Lage, wollte man der geltenden Verfassung folgen. Laut Verfassung durfte das Amt des Führers nur von einem Großajatollah, d. h. von einem als Instanz der Nachahmung (marja-e taqlid)¹⁶ anerkannten Ajatollah, bekleidet werden. Montazeri war aber der einzige Großajatollah unter einem halben Dutzend existierenden, der sich auf der Linie des schiitisch-chiliasmatischen Aktivismus Khomeinis, auf der „Linie des Imam Khomeini“ befand. Damit wurde eine Neuordnung der Nachfolgefrage eine unabdingbare Notwendigkeit der Veralltäglichen der Herrschaft. Der einzig gangbare Weg für die Erhaltung des bestehenden Machtge-

15 Vgl. Nahost Jahrbuch von 1987 bis 1997, hrsg. vom Deutschen Orient-Institut, Hamburg 1988, S. 77.

16 In der Hierarchie der schiitischen Geistlichkeit steht in seltener Ausnahme ein von allen Gläubigen einmütig anerkannter Großajatollah an der Spitze. Er würde in diesem Fall die einzige „Instanz der Nachahmung“ sein. Die Gläubigen würden bei der Lösung ihrer Alltagsprobleme ihm als Vorbild folgen und sich in ihrer sozialen Praxis nach ihm orientieren. Fehlt eine solche alle anderen überragende Autorität, folgt man einem der Großajatollahs als einer selbstgewählten „Instanz der Nachahmung“. Seit dem Ableben des Großajatollahs Broujerdi (1961) befinden sich die Gläubigen in einer solchen Lage. Den Großajatollahs folgen in der Rangordnung die in ihrer Anzahl ständig wachsenden Ajatollahs. Nach ihnen kommt die noch größere Zahl der *Hojjat ol-Eslam*, gefolgt von der Masse der einfachen „Turbanträger“.

füges bestand angesichts des Fehlens eines geeigneten qualifizierten Nachfolgers als islamische Autorität und Führer demnach in der Anpassung der Verfassung an die Realität¹⁷. Die Entscheidung zu einer Revision der Verfassung traf Khomeini schließlich am 24. April 1989 mit der Ernennung eines 20köpfigen Komitees zur Ausarbeitung einer Vorlage, zumal die Verfassung keine diesbezüglichen Verfahrensregeln vorsah.

3. Zur Veränderung des Verständnisses des Amtscharismas durch die Verfassungsrevision

Bei der Revision der Verfassung sind vor allem jene Änderungen für die Veralltäglicung der charismatischen Herrschaft entscheidend, die mit der Eliminierung der „Marjaiyat“, d. h. der „Fähigkeit zur Erteilung von Rechtsgutachten“ als wesentlicher charismatischer Eigenschaft des Führers, zu einem Veralltäglicungsschub des Amtscharismas der Geistlichkeit im Sinne eines Erhaltungstyps der Herrschaft beitragen. Denn die Wahl eines einfachen Geistlichen als Nachfolger Khomeinis bedeutet eine deutliche Verschiebung in der Legitimationslogik der Herrschaft der Rechtsgelehrten. Damit wurde praktisch eine Trennung zwischen dem Amt des Führers und der Instanz der Nachahmung vollzogen, die ideologisch begründet werden mußte. Das dann gelieferte Legitimationsmuster transformierte jedoch den chiliastischen Aktivismus, den Khomeini als Legitimationsgrundlage der Einführung der Schriftgelehrtenherrschaft geliefert hatte, in einen chiliastischen Quietismus, wie er bereits seit Jahrhunderten als Legitimationsgrund-

lage der Akzeptanz der als unislamisch angeprangerten Despotien existiert. Demnach wäre die Herrschaft (welayat) das wichtigste Prinzip der Führung einer islamischen Gesellschaft, hob u. a. Ayatollah Azari Qomi in einer Artikelreihe hervor¹⁸. Die Existenz der Herrschaft sei so eminent, daß selbst, wenn notgedrungen ein lasterhafter Ungläubiger sie ausüben würde, die Gläubigen die Pflicht hätten, ihm zu gehorchen. Entscheidend sei „das Wohl der Gesellschaft“, selbst wenn dieses vorzugsweise durch einen „aufrichtigen und vertrauenswürdigen Ungläubigen“, ja sogar durch einen „lasterhaften und despotischen Ungläubigen“ gewährt wird. Unter den gläubigen Herrschaftskandidaten stünde den Muslimen ein Spektrum von Wahlmöglichkeiten zur Verfügung. An einem extremen Pol solch eines Spektrums stünde der Prophet, in der Mitte ein Großayatollah und am anderen Pol ein einfacher „Nachahmer“ (moqalled), „der sich viele Kapitel der Rechtswissenschaft angeeignet hat und im Notfall die Möglichkeit des Lernens und Nachschlagens besitzt“¹⁹. Von diesen Laien habe jeder das Recht, über die Muslime absolute Macht auszuüben, wenn eine geeignete Person zur Ausübung der Herrschaft fehlte. Selbst vor die Wahl gestellt, einem Rechtsgelehrten ohne Führungsqualitäten die Staatsführung anzuvertrauen oder einem Laien mit Führungsqualitäten, müßte man sich für den letzteren entscheiden²⁰. Diese Legitimation der Möglichkeit eines Verzichtes auf Großayatollahs als Nachfolger bestätigte Khomeini in einem Brief von 29. April 1989 an den Vorsitzenden des „Expertenrates“, Ajatollah Meschgini. Darin behauptet er, er hätte schon immer darauf insistiert, daß Ayatollah zu sein keine Bedingung für das Amt der Führung sei. Entscheidend sei, daß wir für „unsere islamische Ordnung einen Sachwalter brauchen“. „Dazu müssen wir jemanden aussuchen, der in der Lage ist, unsere islamische Würde in der Welt der Politik und der List zu verteidigen.“ Ein gerechter Mojtahed würde hierzu schon ausreichen²¹. Mit dem Verzicht auf den Vorbildcharakter des Führers und der Eröffnung der Möglichkeit, einen *Mojtahed*, d. h. einen Rechtsgelehrten, der die Eignung erworben hat, auf den Grundlagen der *Shari'a* Rechtsgutachten zu erstellen, als Führernachfolger zu bestimmen, wird ein weiterer pragmatischer Schub der Veralltäglicung der charismatischen Herrschaft im Sinne einer praktischen Trennung von *Marjaiyat* und Herrschaft eingeleitet.

17 Dabei konnten gleichzeitig einige Kompetenzunklarheiten und -überschneidungen in der bestehenden Organisation der Herrschaft beseitigt und das politische System gestrafft werden. Diese Verfassungsänderungen umfaßten zudem die Zentralisierung der Befugnisse der Exekutive und Judikative sowie die verfassungsmäßige Verankerung des, aus vorausgehenden internen Machtkämpfen der Kerngruppen der Herrschaft geborenen, „Schlichtungsrates“ (shora-je maslehat-e nezam) als Beratungsorgan des Führers, die Abschaffung des Shora-Systems (Rätesystem) als revolutionäres Relikt, eine Regelung für Verfassungsänderungen, die Änderung des Parlaments als „Nationale Ratsversammlung“ in „Islamische Ratsversammlung“, die Anpassung der Zahl der Parlamentsmitglieder an die demographische Entwicklung und die geographische Mobilität sowie die Neuregelung der Kontrolle der elektronischen Massenmedien. A. Schirazi hat seit Jahren die Entwicklung der nachrevolutionären Verfassung und die damit einhergehenden theologischen Diskurse verfolgt und in drei Beiträgen veröffentlicht. Seine Forschungsergebnisse, die die verfügbaren Quellen wie Parlamentsprotokolle und die wichtigsten Tageszeitungen berücksichtigen, sind eine Fundgrube für eine herrschaftssoziologische Untersuchung. Die folgenden Informationen über die Revision der Verfassung und vor allem über die damit einhergehenden Diskurse stammen vor allem aus seinem 1991 veröffentlichten Beitrag.

18 Vgl. Resalat vom 30. 4. bis 8. 5. 1989.

19 Ebd. vom 11. 5. 1989.

20 Vgl. ebd. vom 3. 4. 1989.

21 Vgl. Ettela'at vom 10. 6. 1989.

Diese Loslösung des Staates von seiner ursprünglichen chiliastisch-aktivistischen Legitimation der Notwendigkeit seiner Existenz hatte jedoch weitgehende Konsequenzen für das Verhältnis der religiösen Autoritäten zum Staat, an dessen Spitze ein rangniedrigerer Geistlicher stehen kann, zumal die revidierte Verfassung keine Regelung für die Beziehung zwischen diesen beiden Instanzen vorsah. Es wurde als selbstverständlich beansprucht, daß die religiösen Autoritäten sich der Führung zu unterwerfen haben. So hob Rafsanjani, dem sich andere khomeinistische Geistliche anschlossen, hervor, daß Gehorsam gegenüber dem von Experten gewählten Führer für jeden ein Gebot sei²². Den religiösen Autoritäten wurde nur in gottesdienstlichen und privatrechtlichen Angelegenheiten eine Eigenständigkeit eingeräumt. Sogar die im vorrevolutionären Staat übliche Praxis, religiösrechtliche Abgaben wie das Fünftel des Einkommens der Gläubigen (Khoms) einzutreiben, wurde ihnen streitig gemacht²³. Legitimiert wurden diese Schritte mit der Notwendigkeit der Erhaltung des islamischen Staates. Mit der faktischen Erhebung der Staatserhaltung zum höchsten Prinzip des Islam reduzierte sich zunehmend das Islamische an diesem Staat auf die Besetzung der Führungspositionen des Staates mit machstärkeren Geistlichen. Der islamische Staat verwandelt sich so in einen Interessenverband, der in mehrere Machtblöcke zersplitterten, etablierten Geistlichkeit als einer charismatischen Aristokratie. Die Verfassung ist für diese habituell sich unterscheidenden Kerngruppen der Macht daher insofern relevant, als sie die Machtverteilung unter ihnen mehr oder weniger regelt und dabei jener Dynamik pragmatisch Rechnung trägt, die sich aus den Struktureigentümlichkeiten der bisherigen Machtverteilung ergibt.

Entscheidend für die Richtung der Veralltäglichen im Sinne einer weiteren institutionellen Ent-Demokratisierung der Herrschaft ist jedoch die Abschaffung des im Grundsatz 5 der Verfassung vorgesehenen demokratischen Prinzips der Anerkennung und Bestätigung des Rechtsgelehrten durch das Volk als entscheidende Legitimationsgrundlage seines Herrschaftsanspruches. Der Führer leitet seinen Anspruch auf Gehorsamspflicht allein aus der Bestätigung seiner Autorität durch die geistliche Aristokratie ab. Es sind nunmehr allein die vom Volk gewählten Rechtsgelehrten, die im „Expertenrat“ die islamische Autorität und die Führungseigenschaften der in Frage kom-

menden Personen gemäß Grundsatz 107 überprüfen und dem Volk als Führer „empfehlen“. Diese „Experten“ sind es auch, die gemäß Grundsatz 111 den Führer seines Amtes entheben dürfen, wenn er „nicht mehr imstande ist, seine gesetzlichen Pflichten zu erfüllen, oder wenn er eine der im Grundsatz 109 erwähnten Voraussetzungen nicht mehr erfüllt“. Damit verschiebt sich institutionell die Machtbalance zwischen dem Führer, der geistlichen Aristokratie und dem Volk zugunsten einer nunmehr nur traditionell legitimierten Autorität der Geistlichkeit, mit dem Führer an deren Spitze.

Doch die von Khomeini praktisch ausgeübte absolute Macht und seine Suprematie über die Verfassung wurden nicht in die revidierte Verfassung aufgenommen. Zudem wurden die Befugnisse des Führers präziser formuliert. Im Unterschied zur ursprünglichen Verfassung wurde aber in Grundsatz 107 der revidierten Fassung ausdrücklich erwähnt, daß der Führer im Besitz der Befehlsgewalt (*welayat-e amr*) ist. Er bestimmt – gemäß Grundsatz 110 – nach Beratung mit dem „Feststellungsrat“ die allgemeine Ausrichtung der Politik im Lande und beaufsichtigt zudem deren Ausführung. Das ihm ursprünglich zugestandene Recht, das Parlament aufzulösen, mußte gestrichen werden, nachdem 108 Abgeordnete in massiver Form dagegen protestierten²⁴. Dem „Geist der Verfassung“ gemäß hätte er, entsprechend der „konservativen“ Lesart, weiterhin die Möglichkeit, als höchste gesetzgeberische Instanz zu wirken. In der Praxis hängt aber die Realisierung dieser Möglichkeit vor allem von den realen Machtchancen des Führers ab, die sich mit der Veränderung der gesamtgesellschaftlichen Figuration der Menschen wandeln. Doch dieser autoritär-theoretische „Geist der Verfassung“, der selbst aus einer nachrevolutionären Machtbalance entstanden war, hatte sich bereits als Folge der Konkurrenzkämpfe der Kerngruppen der Herrschaft verstärkt. Aus einer sich quasi absolut zugunsten Khomeinis verschiebenden revolutionären Machtbalance hatte dieser ursprünglich kraft seiner schier uneingeschränkten Autorität als Revolutionsführer die Chance, in umstrittene gesetzgeberische Angelegenheiten wie Gesetzgebung zur Landreform und zum Arbeitsrecht u. a. einzugreifen. Als Führer der Revolution hatte er zwar keine verfassungsmäßigen gesetzgeberischen Kompetenzen, er galt jedoch in der Praxis als die höchste Instanz auch in der Legislative. Diesem „Geist der Verfassung“ entsprechend, war daher seine Autorität als Führer und als religiöse Autorität uneingeschränkt. Je

22 Vgl. Keyhan Havai vom 12. 6. 1989.

23 So Ajatollah Azari Qomi u. a. in: Resalat vom 10. und 21. 6. 1989.

24 Vgl. Keyhan Havai 20. 6. 1989.

dringlicher und häufiger die zunehmend sich differenzierenden Kerngruppen der Herrschaft in ihren Konkurrenz- und Ausscheidungskämpfen ihn um ein Machtwort im Zusammenhang mit den umstrittenen Gesetzentwürfen zur Lösung der anstehenden Probleme baten, desto mehr entfesselten sie jenen autoritär-hierokratischen „Geist der Verfassung“, als dominante Schicht des sozialen Habitus der Etablierten. Diesem „Geist“ entsprechend, symbolisierte der Wortlaut der Verfassung bloß die absolute Herrschaft Gottes in der Person Khomeinis.

4. Die Einführung eines Vermittlungsausschusses als ein weiterer Schub der Erhaltung der Herrschaft der Geistlichkeit

Bei den sozialen Trägern dieses Erfahrungsbildes, das sich mit dem Begriff der Verfassung der Islamischen Republik verbindet, ist nach wie vor keine Bereitschaft zu erkennen, Entscheidungen grundsätzlich und durchgehend auf demokratischem Wege erfolgen zu lassen. Eine solche Regelung widerspräche dem Konzept des islamischen Staates, der sich als eine Herrschaft der Schriftgelehrten nicht durch Mehrheitsprinzipien, sondern nur durch die *Shari'a* legitimiere. Demnach muß jede Entscheidung – unabhängig von den Mehrheitsverhältnissen – der *Shari'a* entsprechen, wie sie letztlich von den machtstärksten Geistlichen im „Wächterrat“ definiert wird. Diese Vorstellung führte zu einem „System der aufgestockten Gesetzgebungsorgane“, die mit dem Parlament die Volkssouveränität und mit dem „Wächterrat“ Gottes Souveränität repräsentieren sollten. Zudem entschieden letztlich die realen Machtchancen und die Autorität der Inhaber der jeweiligen Staatsgewalten, welche Meinungen mit der *Shari'a* übereinstimmten, ob sie in Gesetzesform zu bringen waren und ob sie überhaupt als Gesetz dann auch tatsächlich ausgeführt wurden. Verzögerungen, Verwässerungen und Blockierungen der Gesetzgebung im Namen Gottes waren die Resultate dieser Organisationsform der Herrschaft. Aus pragmatischen Gründen und gestützt auf das im islamischen Recht anerkannte „Prinzip der Notwendigkeit“ (*asl-e zarurat*) erteilte Khomeini am 11. Oktober 1981 dem Parlament das Recht, in Notfällen Gesetzentwürfe zu verabschieden, die die Bestimmungen der *Shari'a* vorübergehend außer Kraft setzen würden. Damit sollten die Einwände des Wächterrates gegen Gesetzentwürfe, die als wesentlich eingestuft wurden und in der Tat die Sozial- und Wirtschaftsordnung der Islamischen Republik bestimmen sollten, überwunden werden. Als diese Lösung auf den Einwand der Geistlich-

keit stieß, daß man einer Anzahl von Laien im Parlament nicht zubilligen könne, Bestimmungen der *Shari'a* außer Kraft zu setzen²⁵, ordnete Khomeini im August 1984 an, daß das Parlament nur mit Zweidrittelmehrheit derartige Entscheidungen treffen dürfe. Aber auch diese Anordnung brachte nicht den erwünschten Erfolg. Der Wächterrat fand Mittel und Wege, auch jene Parlamentsbeschlüsse zu Fall zu bringen, die auf dieser Basis gefaßt wurden. Im Interesse der Verhinderung des Autoritätsverfalls Khomeinis und der institutionellen Überwindung der paralyisierenden Wirkung solch einer Organisationsform der Herrschaft kam es im Februar 1988 zur Proklamierung eines „Gremiums für die Feststellung der Interessen der Staatsordnung“ (*marja-e tashkhis-e nezam*), kurz: „Feststellungsrat“. Er sollte schlichtend eingreifen und pragmatische Entscheidungen im Sinne der Erhaltung der bestehenden Ordnung treffen. Dadurch sollte der Blockierung der zu diesem Zeitpunkt von der „progressiven“ Fraktion dominierten Legislative und Exekutive durch den Wächterrat entgegengewirkt werden, der durch die „konservativen“ Geistlichen kontrolliert wurde.

Der Einführung dieses zunächst als Vermittlungsausschuß gedachten Gremiums ging aber eine Direktive Khomeinis voraus, die im Interesse der Erweiterung des Entscheidungs- und Handlungsspielraumes der Regierung, vor allem im Hinblick auf die Erfordernisse des Krieges, der Wirtschaftsentwicklung und nicht zuletzt des Wiederaufbaus, gleichsam die *Shari'a* zumindest zeitweilig suspendierte: „Die Regierung, die ein Zweig der absoluten Statthalterschaft des Propheten Gottes ist, gehört zu den primären Bestimmungen des Islam und ist all den Bestimmungen, die den sekundären Zweigen zugerechnet werden (*ahkam-e far'iyeh*), selbst dem Gebet, dem Fasten und der Pilgerfahrt vorangestellt.“²⁶ Mit dieser pragmatischen Lösung des entstandenen verfassungs- und staatsrechtlichen Streites um die grundlegende Frage nach der Rechtsfindung in einem von der *Shari'a* geprägten System wurde ein weiterer Schub der Veralltäglichsung der charismatischen Herrschaft eingeleitet. Die Verkündung dieser Direktive fand keineswegs ungeteilte Zustimmung. Vor allem große Teile der Geistlichkeit äußerten Vorbehalte zum einen aus grundsätzlichen theologischen Erwägungen: So seien weder die Fälle spezifiziert, in denen Anordnungen der Regierung aus Gründen des öffentlichen Interesses über das islamische Gesetz gestellt werden könnten, noch seien sie zeitlich

25 So Ayatollah Jennati in: *Ettela'at* vom 2. 6. 1983.

26 *Nahost Jahrbuch* (Anm. 15), S. 75.

begrenzt. Zum anderen werde der Regierung damit die Rechtsgrundlage für totalitäre Machtausübung an die Hand gegeben. Um diesen Einwänden entgegenzuwirken, ordnete Khomeini am 6. Februar 1988 die Einsetzung des genannten Schlichtungsorgans zwischen Wächterrat und Parlament an. Mit der Verfassungsrevision wurde dieses, die Spitze des politischen Establishments umfassende, Schlichtungsorgan gemäß Grundsatz 112 verfassungsmäßig verankert und zugleich als Beratungsorgan des Führers institutionalisiert. Damit wird nicht nur der Entscheidungsspielraum des Wächterrates pragmatisch eingeschränkt, sondern auch der des Führers, der gemäß Grundsatz 110 nunmehr nach Beratung mit diesem Gremium die allgemeine Ausrichtung der Politik bestimmen darf. Dies war in Zusammenhang mit der bevorstehenden pragmatischen Nachfolgeregelung unabdingbar geworden.

5. Zur Wahl Khameneis als Nachfolger durch den „Expertenrat“

Am 3. Juni 1989 starb Ajatollah Khomeini, bevor die von ihm eingesetzte Verfassungsreformkommission ihre Arbeit abgeschlossen hatte und die veränderte Verfassung durch ein Referendum am 28. Juli 1989 bestätigt wurde. Trotzdem vollzog sich der Übergang von der khomeinistischen in die nach-khomeinistische Ära reibungsloser, als dies von vielen Beobachtern erwartet worden war. Aber damit vollzog sich auch eine weitgehende Veralltäglichere Herrschaftsautorität des Führers und eine entsprechende Umgestaltung des Herrschaftssystems.

Nach der gültigen Verfassung hätte ein Großajatollah oder ein Rat von Großajatollahs zum Nachfolger gewählt werden müssen. Aus pragmatischen Gründen und sich über diese Verfassungshürde hinwegsetzend, wählte der nach der revidierten Verfassung für die Wahl des Nachfolgers zuständige Expertenrat am selben Tag den amtierenden Staatspräsidenten Hojjat ol-Eslam Ali Khamenei zum Nachfolger. Der neue Führer avancierte von diesem Augenblick an zum Ajatollah. Dieser verfassungswidrige Akt, der zugleich als eine Transformation des persönlichen in ein Amtsscharisma begriffen werden kann, wurde anschließend entsprechend dem Konzept der absoluten Befehlsgewalt der Rechtsgelehrten wie folgt legitimiert: Diese Entscheidung entspricht, so Ajatollah Azari Qomi, wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch dem Geist der Verfassung²⁷. Der Expertenrat habe das Recht, Khamenei die

Würde eines Großajatollahs zu verleihen, so wie er das Recht habe, ihm das Amt des Führers zu übertragen²⁸. Um jedes formale Legitimationsproblem auszuräumen, wählte der Expertenrat Khamenei nach Billigung der revidierten Verfassung, welche die *Marjaiyat* nicht mehr als Bedingung für die Übernahme des Amtes des Führers enthält, erneut zum Führer.

Mit der Wahl Khameneis zum Führer erhob sich für die Kerngruppen der Herrschaft die Frage nach den Kompetenzen des Führers. Weil die aus der Krise entstandenen Machtchancen eines charismatischen Führers mit der Institutionalisierung der Herrschaft entsprechend längst verteilt waren, stellte sich doch ein für die weitere Entwicklung der Islamischen Republik wesentliches Problem: Wie kann einem Statthalter Gottes die absolute Macht vorenthalten werden, selbst wenn der Amtsinhaber über kein persönliches Charisma verfügt und angesichts der verschobenen Machtbalance innerhalb der elitären Kerngruppen und im Verhältnis zum weiteren sozialen Feld real nicht über solch eine Machtchance verfügen kann? Aus diesem Dilemma heraus ergab sich zunächst eine Kompromißlösung, die sich pragmatisch aus zwei entgegengesetzten Positionen innerhalb der Kerngruppen der Herrschaft ergab: Auf der einen Seite standen die Befürworter einer Veränderung der Verfassung im Sinne einer absoluten Machtposition des Führers. In diesem Sinne repräsentierte Ayatollah Azari Qomi die Meinung derjenigen, die das Amtsscharisma des Führers betonten; danach besitze jeder die absolute Herrschaftsgewalt, der vom Expertenrat zum Führer gewählt werde²⁹. Auf der anderen Seite schlug man mit Ayatollah Jennati die Streichung des Führeramtes aus der Verfassung vor und hob das Amtsscharisma der Geistlichkeit hervor, weil man das Prinzip der Führung, so wie es in der Verfassung stehe, langfristig nicht würde halten können³⁰. Demnach würde der Wächterrat ausreichen, um die Herrschaft der *Shari'a* über die Gesetzgebung zu garantieren³¹.

6. Zur Verschiebung der Balance zwischen Tradionalisierung und Legalisierung der Herrschaft seit den letzten Präsidentschaftswahlen

Gegenüber diesen aristokratischen Positionen der Geistlichkeit entwickelte sich seit den letzten Präsidentschaftswahlen eine spontane Bürgerbewe-

28 Vgl. ebd., vom 29. 4. 1989.

29 Vgl. ebd., vom 7. 4. 1989.

30 Vgl. Keyhan Havai vom 13. 5. 1989.

31 Vgl. Resalat vom 6. und 10. 5. 1989.

27 Vgl. Resalat vom 6. 6. 1989.

gung, welche die republikanischen Komponenten der Verfassung hervorhob. Diese Bewegung, die aus der Selbsterfahrung der Menschen als Bürger entstand, entfaltete sich innerhalb des Handlungsspielraumes, wie er sich aus den Spannungen und Konflikten der Kerngruppen der Herrschaft ergab. Sie gewinnt ihre zunehmende Machtchance dadurch, daß diese Kerngruppen in ihren sich immer mehr verschärfenden Konkurrenz- und Ausscheidungskämpfen um die staatlichen Machtmonopole zunehmend auf die Unterstützung der Bürger angewiesen sind. Zudem verschafft ihnen die Widersprüchlichkeit der Verfassungsnorm den entsprechenden Legitimationsspielraum. Als eine bestimmte Balance zwischen Kooperation und Konflikt der nachrevolutionären sozialen Gruppen verkörpert die Verfassung der Islamischen Republik in der Tat ihre sozio- und psychogenetischen Spannungen und Konflikte. Entstanden durch eine islamisch geprägte revolutionäre Massenerhebung gegen eine – wenn auch seit langem bereits suspendierte – konstitutionelle Monarchie eines aufgeklärten Despoten, institutionalisierte sie als Manifestation der Volksmacht das republikanische Prinzip und die verschiedenen Instanzen der Volksvertretung neben der Souveränität Gottes, vertreten durch die islamischen Rechtsgelehrten, welche die Führung der revolutionären Erhebung monopolisierten. In ihrer Gestalt manifestiert sich

eine bestimmte Machtbalance, die aus einer funktionalen Demokratisierung und durch die krisenhafte Erfahrung der Menschen entstanden ist. Die angestrebte institutionelle Demokratisierung, die sich vor allem in den letzten Präsidentschafts- und Kommunalwahlen massenhaft manifestiert, zeugt von einem neuen Schub der Selbsterfahrung der sich zu mündigen Bürgern entwickelnden Bevölkerung des Iran. Dieser Schub setzte ein mit dem Übergang von der khomeinistischen in die nachkhomeinistische Ära. Damit vollzog sich eine weitgehende Veralltäglichere Befehlsgewalt der Regierenden und eine Umgestaltung der Herrschaftsverhältnisse. Diese zunehmende Erosion der Legitimität der absoluten Rechtsgelehrtenherrschaft – vor allem bei Jugendlichen, Frauen und Intellektuellen – und die zunehmenden Unterschiede im Autoritätsverhältnis von Regierenden und Regierten zeigten sich in den letzten Wahlen. Der wachsende zivile Ungehorsam, wie er sich selbst im sehr engen Rahmen der bestehenden Möglichkeiten vor allem im Wahlverhalten der Mehrheit der Bevölkerung wahrnehmen läßt, ist Ausdruck einer neuen Entwicklungsstufe des Lernprozesses der Menschen. Dies manifestiert sich in der Verschiebung der Balance zwischen der autoritär-theokratischen und der republikanischen Komponente der Verfassung zugunsten der letzteren.

Die Folgen der Iranischen Revolution von 1979 für die Wirtschaft

I. Einleitung

Seit dem Sturz des Schah-Regime 1979 und der Ausrufung der Islamischen Republik Iran hat das Land tiefgreifende Umbrüche erfahren. Sie betreffen nicht nur den politischen, sondern auch den sozialen, ökonomischen und kulturellen Bereich. Dieser noch andauernde Umbruchprozeß hat sich besonders auf die Wirtschaftsstruktur des Landes und deren Entwicklung ausgewirkt. Die wirtschaftliche und die politische Entwicklung im Iran kann seit der islamischen Revolution in fünf Etappen eingeteilt werden:

- die Ära der provisorischen Regierung (Februar bis November 1979),
- die Zeit zwischen dem Rücktritt Bazargans im November 1979 und der Wahl Musawis als Premierminister zum Ende des Jahres 1981,
- die Amtszeit Musawis als Ministerpräsident und Khameneis als Staatspräsident (1981-1989),
- die Amtszeit Hashemi Rafsanjanis als Staatspräsident (1989-1997) und schließlich
- die Zeit nach der Wahl Khatamis zum Staatspräsidenten seit Mai 1997.

Im folgenden wird der Versuch unternommen, die Folgen der Revolution von 1979 für die gesamtwirtschaftliche Entwicklung des Iran zu analysieren und die Hauptstadien dieser Entwicklung zu skizzieren.

II. Die Wirtschaftsentwicklung in der Dekade vor der Revolution

Die Regierung der Islamischen Republik übernahm die Geschicke des Iran in einer Zeit, in der sich die iranische Wirtschaft - verglichen mit vielen Entwicklungs- und OPEC-Ländern - in einer

guten Verfassung befand. Die letzten zehn Jahre vor der Revolution waren durch ein kontinuierliches Wachstum gekennzeichnet¹. Die Wachstumsrate des Bruttoinlandsproduktes (BIP) betrug durchschnittlich 14,3 Prozent². Noch im Revolutionsjahr lag das BIP bei 3.266,9 Mrd. Rial (umgerechnet ca. 46,6 Mrd. US-Dollar)³. Das Pro-Kopf-Einkommen betrug im Revolutionsjahr 142 000 Rial (umgerechnet ca. 2.300 US-Dollar)⁴, und die iranische Währung galt als eine stabile und konvertierbar⁵. Somit besaß die iranische Wirtschaft während des politischen Machtwechsels im Februar 1979 ein stabiles Fundament, das es der neuen Regierung ermöglichte, relativ leicht die politische, soziale und ökonomische Umgestaltung des Landes vorzunehmen.

III. Die Wirtschaftsentwicklung in der ersten Dekade nach der Revolution

Die erste Dekade nach der iranischen Revolution umfaßt drei Phasen: die Ära der provisorischen Regierung (Februar bis November 1979), die Zeit zwischen dem Rücktritt Bazargans im November 1979 und der Wahl Musawis als Premierminister zum Ende des Jahres 1981 und die Amtszeit Musawis als Ministerpräsident und Khameneis als Staatspräsident (1981-1989).

Die *Ära der provisorischen Regierung* begann unmittelbar nach der Revolution und dauerte

1 Vgl. A. Rashidi, Die Zunahme der Erdöleinnahmen und die ökonomischen Veränderungen in den sechziger Jahren, in: *Ettelacat siyasi-iqtisadi (ESI)*, (Juli 1992) 59/60, S. 98 ff.

2 Vgl. Jahresbericht der Iranischen Zentralbank (JdIZ), (1977/78), S. 26.

3 Vgl. A. Rashidi, Die Veränderungen des Geldwertes und des Wechselkurses im Iran von der Ölrevolution der OPEC bis zur Islamischen Revolution, in: *ESI*, (November/Dezember 1992) 63/64, S. 75.

4 Vgl. *JdIZ* (Anm. 2), S. 16.

5 Der Wechselkurs des Rial betrug gegenüber dem US-Dollar und der DM jeweils 70 bzw. 38 Rial.

zirka neun Monate. Sie zeichnete sich einerseits durch revolutionäre Euphorie und Unordnung und andererseits durch den Verfall der alten Ordnung und das dadurch entstandene politische Chaos sowie ein gesetzliches Vakuum aus. In diese Zeit fällt der Machtkampf zwischen der konservativen Geistlichkeit und den säkularen bzw. modernistisch orientierten religiösen Kräften. Der Revolutionsrat dominierte in dieser Periode die Politik und bestimmte durch viele radikale Beschlüsse die politische Richtung. Diese Beschlüsse bildeten die Grundlage für die zukünftige politische und wirtschaftliche Entwicklung des Landes; sie werden auch noch in ferner Zukunft im Bereich der Wirtschaft bestimmend sein. Besonders wichtig für die spätere wirtschaftliche Entwicklung des Landes und für die derzeitige Lage der Wirtschaft waren die Beschlüsse zur Verstaatlichung der Schlüsselindustrien, der Banken und Versicherungen.

Die *zweite Phase*, die Ende 1979 begann, war gekennzeichnet durch eine Reihe von wichtigen politischen Ereignissen: Am 4. November 1979 wurde die US-Botschaft in Teheran besetzt. Zwei Tage später wurden durch die Eingliederung des Revolutionsrats in die provisorische revolutionäre Regierung unter Bazargan die gemäßigten Kräfte um diesen ausgeschaltet und durch militante ersetzt. Die Geiselnahme der Botschaftsangehörigen wurde im Machtkampf zwischen der Geistlichkeit und den säkularen und moderaten religiösen Kräften instrumentalisiert. Das Einfrieren der iranischen Guthaben in den USA am 14. November 1979 und das später verhängte Wirtschaftsembargo gegen das Land seitens der USA und ihrer Verbündeten stellten die iranische Regierung vor schwere Probleme. Diese wurden noch durch den Ausbruch des Krieges mit dem Irak (September 1980) verschärft, in dessen knapp achtjährigem Verlauf die Grundlagen der iranischen Wirtschaft völlig zerrüttet wurden. Innenpolitisch erlebte der Iran eine schwierige Zeit, in deren Verlauf der erste Staatspräsident Banišadr gewählt wurde und sich das Parlament konstituierte. Die Absetzung Banišadrs am 21. Juni 1981 und seine spätere Flucht ins Ausland führten zum Bruch zwischen den religiös-moderaten Intellektuellen und Politikern einerseits und den konservativen und militanten Islamisten andererseits.

Die *dritte Phase* begann mit der Wahl Khameneis zum Staatspräsidenten im September 1981, nachdem der zweite Staatspräsident Rajayi und sein Premierminister Bahonar nach einer nur knapp zweimonatigen Amtszeit am 30. August 1981 einem Anschlag zum Opfer fielen. Zwischenzeit-

lich war Ayatollah Mahdawi-Kani vom „Provisorischen Rat des Staatspräsidenten“ zum Ministerpräsidenten ernannt worden. Er wurde von Mir Hossain Musawi am 27. Oktober 1981 abgelöst. Mit ihm begann die Konsolidierung der politischen Lage. Die erste Dekade nach der Revolution war gekennzeichnet durch die Anstrengung der Islamisten, die „islamische“ Wirtschaftsordnung zu realisieren. Unter anderem wurde die Vorbereitung und die Verabschiedung einiger Gesetze, wie z. B. das Außenhandelsgesetz, das Gesetz über die Regulierung der Wirtschaftsaktivitäten des privaten Sektors, das Gesetz über das zinslose Kreditwesen usw., in Angriff genommen⁶.

Die Kriegführung dominierte in dieser Phase die Politik des Landes. Mit dem Kriegsende und der Verfassungsänderung im Jahr 1988 ging die Ära Musawis zu Ende. Geprägt von den kontroversen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Fraktionen, war die Entwicklung der iranischen Wirtschaft in der ersten Dekade durch große Schwankungen gekennzeichnet:

– Die negative Wachstumsrate des BIP, die schon im Revolutionsjahr (1979) bei 16,7 Prozent lag⁷, setzte sich in den ersten zwei Jahren nach der Revolution fort, so daß das BIP sich um 4 Prozent bzw. 16,5 Prozent verringerte⁸. In den Jahren 1981/82 bis 1984/85 stieg das BIP jeweils um 2,2, 15,2, 12,4 und 0,1 Prozent an⁹. In den darauffolgenden Jahren war ein starker Rückgang zu verzeichnen. Insgesamt verringerte sich die Summe des BIP (in konstanten Preisen von 1974) in der ersten Dekade nach der Revolution um 20 Prozent¹⁰. Den Einschätzungen der iranischen Handelskammer zufolge sank das BIP in diesem Zeitraum sogar um 24 Prozent¹¹. Nach den Angaben der Zentralbank lag das BIP im Jahr 1988/89 13 Prozent unter dem Niveau des Jahres 1977/78¹², obwohl in diesem Zeitraum die Bevölkerungszahl um 53 Prozent zugenommen hatte. Infolge dieser Entwicklung fiel das BIP pro Kopf auf das Niveau des Jahres 1969¹³ und lag im Jahr

6 Vgl. J. Kooroshy, *Islamische Wirtschaftsordnung. Anspruch und Wirklichkeit*, Hamburg 1990.

7 Vgl. A. Rashidi, *Die Veränderungen des Geldwertes und des Wechselkurses im Iran von der Ölrevolution der OPEC bis zur Islamischen Revolution*, in: ESI, (November/Dezember 1992) 63/64, S. 76.

8 Vgl. JdIZ, (1980/81), S. 26.

9 Vgl. JdIZ, (1981–1984), jeweils S. 23, 25 und 31.

10 Vgl. Ettela'at Siyasi wa Eqtesasi, *Wirtschaftsbeilage der Tageszeitung Ettela'at (ESE)*, vom Juni 1990, S. 39.

11 Vgl. *Wochenzeitschrift der Industrie- und Handelskammer (ZdIHK)* vom Juli 1989, S. 3 ff.

12 Vgl. Rawand (*Zeitschrift der iranischen Zentralbank*), 1 (Winter 1990) 3, S. 9.

13 Vgl. ebd.

1988/89 bei nur noch 58 900 Rial im Vergleich zu 114 000 Rial im Jahr 1977/78.¹⁴

– In der Zeit nach der Revolution ging das Produktionsvolumen der Industrie erheblich zurück. Die Kapazitätsauslastung der Industriebetriebe sank bis auf 40 Prozent¹⁵. Besonders in den staats-eigenen Unternehmen waren Produktionseinbrüche keine Seltenheit. Die meisten dieser Betriebe arbeiten seit ihrer Verstaatlichung bzw. Konfiszierung mit Verlust. Die Überalterung der Industrieanlagen ist u. a. einer der wesentlichen Gründe für diese Entwicklung. Nach den Angaben der „Organisation für nationale Industrie Irans“ sind bis zum März 1989 über 49 Prozent der Maschinen und 26 Prozent der Anlagen in den ihr unterstehenden Industriebetrieben amortisiert gewesen. Die Produktivitätsrate dieser Betriebe ist auf 43,3 Prozent gesunken¹⁶. Während die Summe der Investitionen in der Dekade vor der Revolution im Durchschnitt jährlich um 18,33 Prozent zunahm und ein Jahr vor der Revolution 1 074,7 Mrd. Rial betrug, fiel sie in der ersten Dekade nach der Revolution auf 465,39 Mrd. Rial zurück¹⁷.

– Die Investitionsquote im Jahr 1988/89 lag bei 15 Prozent im Vergleich zu 27,4 im Jahr 1977/78¹⁸. Die Pro-Kopf-Investition betrug im selben Jahr 8 650 Rial und entsprach damit dem Niveau im Jahr 1968/69¹⁹. Die Summe der Nettokapitalbildung im Jahr 1988/89 betrug nur noch 3,8 Prozent des BIP im Vergleich zu 28,5 Prozent im Jahr 1977/78²⁰. Das Pro-Kopf-Einkommen, das im Jahr vor der Revolution bei 142 000 Rial (ca. 2 300 US-Dollar) lag²¹, fiel auf 700 US-Dollar²².

– Den Angaben des Ersten Fünfjahresplanes zufolge waren im Jahr vor der Aufstellung des Plans 1988/89 14,1 Prozent der Erwerbsfähigen arbeitslos²³ im Vergleich zu 7,1 Prozent im Jahr 1976/77²⁴. Die Pro-Kopf-Produktivität der Erwerbsfähigen ist dem Plan zufolge zwischen 1976 und 1986 auf 33 Prozent zurückgegangen²⁵.

– Trotz verstärkter Förderung der Landwirtschaft erreichte die Produktion im Agrarsektor nicht den gewünschten Selbstversorgungsgrad und stieg durchschnittlich im Jahr um zirka fünf Prozent an²⁶. Nach Angaben des Landwirtschaftsministers Kalantari lag die durchschnittliche jährliche Wachstumsrate des Agrarsektors in der ersten Dekade nach der Revolution noch niedriger, und zwar unter dem Niveau der Wachstumsrate der Bevölkerung, also unter 3,9 Prozent²⁷.

– Die Entwicklung des iranischen Außenhandels war ebenso wie die aller anderen Wirtschaftsbereiche von starken Schwankungen gekennzeichnet. Das Exportvolumen der Nicht-Ölprodukte, das im Jahr 1977/78 bei 625 Mio. US-Dollar lag, stieg im ersten Jahr nach der Revolution auf 811 Mio. US-Dollar an²⁸. 1987/88 erreichte der Export die Höhe von 1 169 Mio. US-Dollar²⁹. Betrachtet man den Wertverlust des US-Dollar, so ist eine Stagnation des Exports festzustellen. Dies hängt auch zum Teil davon ab, daß sich die Struktur des Exports von Nicht-Ölprodukten in der ersten Dekade nach der Revolution unbedeutend änderte.

– Die sozialen Folgen dieser Wirtschaftspolitik sind unübersehbar: Verschlechterung der Versorgung der Bevölkerung, zunehmende Verarmung breiterer Schichten und Bereicherung einer kleinen Oberschicht, so daß seit Bestehen der Islamischen Republik die Vermögenskonzentration bei der zahlenmäßig kleinen Oberschicht der Bevölkerung zugenommen hat. Die Untersuchungen der Einkommen und Ausgaben der privaten Haushalte zeigen, daß im Jahr 1986/87 die durchschnittliche Summe der Ausgaben der städtischen Haushalte bei 1,3 Mio. Rial lag. Die Summe der Ausgaben von zirka 19 Prozent der städtischen Haushalte lag jedoch zwischen weniger als 120 001 und 480 000 Rial, während 40 Prozent der Haushalte zwischen 480 001 und 1,2 Mio. Rial ausgeben konnten. Das bedeutet, daß zirka 60 Prozent der städtischen Haushalte ein Einkommen unter dem durchschnittlichen Niveau gehabt haben. Die reichste Haushaltsgruppe verfügte über eine Kaufkraft, die 20 mal höher lag als bei der zweitärmsten. Nur drei Prozent der Haushalte verfügten über 97 Prozent der Bargeldeinlagen des Landes,

14 Vgl. H. °Azimi, *Madarha-ye tose'eh nayaftegi dar iqtisad-e iran* (Die Kreisläufe der Unterentwicklung der iranischen Wirtschaft), Teheran 1992, S. 15.

15 Vgl. H. Amirahmadi, *Revolution and Economic Transition. The Iranian Experience*, New York 1990, S. 85.

16 Vgl. Rawand, 1 (Herbst 1990) 2, S. 10.

17 Vgl. ZdiHK vom Juli 1989, S. 4 ff.

18 Vgl. ESE vom Juni 1990, S. 39.

19 Vgl. ZdiHK vom Juli 1989, S. 5.

20 Vgl. Rawand, 1 (Winter 1990) 3, S. 8.

21 Vgl. JdIZ, (1977/78), S. 16.

22 Vgl. Iran Farda, (April/Mai 1993) 6, S. 19.

23 Vgl. H. °Azimi (Anm. 14), S. 15.

24 Vgl. ESE vom Juni/Juli 1990, S. 40.

25 Vgl. H. °Azimi (Anm. 14), S. 15.

26 Vgl. Zentralbank der Islamischen Republik Iran, *Hisabhay-e milli* (Nationale Berechnungen) 1964–1987 und 1988–1990, Teheran Juni 1991 und Mai 1992, S. 160 ff und 18.

27 Vgl. Ettela'at vom 4. 9. 1989.

28 Vgl. JdIZ, (1987/88), S. 192

29 Vgl. ebd., S. 214

und 3 000 von 10 Mio. Haushalten besitzen den größten Teil dieser Einlagen³⁰.

Die politische Führung der Islamischen Republik versucht, die katastrophale wirtschaftliche Entwicklung in der ersten Dekade nach der Revolution als Folge des achtjährigen Krieges mit dem Irak zu rechtfertigen. Dies entspricht jedoch, angesichts ihrer Verantwortung für die Fortsetzung des Krieges, nicht ganz der Realität. Es ist zwar unbestritten, daß der Irak dem Iran den Krieg aufzwang; dessen Fortsetzung nach der Befreiung der Hafenstadt Khorramshahr im Jahr 1982 ist aber der politischen Führung Irans anzulasten, die trotz der Bereitschaft des Irak zum Friedensschluß und zur Leistung von Reparationen³¹ alle Friedensbemühungen der Arabischen Liga, der Blockfreien Staaten und der Islamischen Konferenz zur Beendigung des Krieges ablehnte und den Krieg ohne Rücksicht auf Verluste an Menschen, an Wirtschaftsressourcen und an infrastrukturellen Einrichtungen fortsetzte.

In den ersten zwei Kriegsjahren waren die Kriegsschäden noch nicht so immens wie am Kriegsende. Die meisten wirtschaftlichen und industriellen Einrichtungen des Landes und besonders der Erdöl-Industrieanlagen wurden nach 1982, also nach der Befreiung der Hafenstadt Khorramshahr, zerstört. Folglich wären diese Zerstörungen und Verwüstungen vermeidbar gewesen, wenn die politische Führung Irans nicht durch Fehleinschätzung eigener Kräfte aufgrund ihrer Ambitionen hinsichtlich des Revolutionsexports den Krieg fortgesetzt hätte.

Die immensen Kriegskosten und die durch den Krieg verursachten Verwüstungen wichtiger Industrieanlagen – insbesondere der Ölindustrie – einerseits und Mißmanagement, Veruntreuung und Korruption andererseits belasteten die iranische Wirtschaft so sehr, daß sie in den Jahren 1987 und 1988 kurz vor dem Zusammenbruch stand. In einem gemeinsamen Schreiben teilten im Jahr 1988 der Ministerpräsident, der Staatspräsident, der Parlamentspräsident und der Generaldirektor der Zentralbank Ayatollah Khomeini die alarmierende Situation der Wirtschaft mit und baten ihn um Abhilfe. Die Angst vor einem totalen Zusammenbruch des wirtschaftlichen Kreislaufes war einer der wichtigsten Gründe für die Annahme der

UNO-Resolution zur Beendigung des Krieges mit dem Irak und für die Aufgabe der jahrelangen Verweigerung einer UNO-Vermittlung durch die iranische Regierung.

IV. Die Wirtschaftsentwicklung des Iran zwischen 1989 und 1997

Unter den dargestellten Umständen war die politische Führung gezwungen, eine grundlegende Umorientierung der Wirtschaftspolitik vorzunehmen. Die Durchführung der Reformen wurde erforderlich, „weil die bis dahin herrschenden Einschränkungen die Fortsetzung der Wirtschaftspolitik nicht mehr zuließen“, stellte die Plan- und Budgetorganisation fest. Ein weiterer Beweggrund war der durch den Zusammenbruch der Zentralverwaltungswirtschaften in der Sowjetunion und in den osteuropäischen Ländern ausgelöste Schock, der die politische Führung von einer Fortsetzung der vom Staat dominierten Wirtschaftspolitik abschreckte und sie zu einer Umorientierung der Wirtschaftspolitik zwang.

Knapp ein Jahr nach dem Beginn dieser „Aufbauphase“ starb Ayatollah Khomeini im Juni 1989, und Ayatollah Khamenei wurde zu seinem Nachfolger ernannt. Kurze Zeit später (August 1989) wurde Hashemi Rafsanjani zum ersten Staatspräsidenten nach der Verfassungsänderung gewählt. Hashemi Rafsanjani stellte die Durchführung von Wirtschaftsreformen und den Wiederaufbau der vom Krieg verwüsteten Regionen und Industrieanlagen in den Mittelpunkt seiner Politik. Mit Hilfe der konservativen Kräfte gelang es ihm, die sozialradikalen Islamisten aus dem Parlament und aus den öffentlichen Ämtern zu vertreiben und somit die Voraussetzungen für die Durchführung seiner Wirtschaftsreformen zu schaffen. Durch dieses Bündnis hatte Hashemi Rafsanjani gehofft, mit Hilfe der Konservativen zuerst den gemeinsamen Gegner auszuschalten, um zu einem späteren Zeitpunkt mit „freiem Rücken“ den Koalitionspartner (die Konservativen) aus der Verantwortung zu drängen. Seine Rechnung ging jedoch nicht auf. Denn das Bündnis mit den konservativen Islamisten hielt nicht lange und es trat das Gegenteil ein: Den Konservativen gelang es, Hashemi Rafsanjani mit derselben Strategie unter Druck zu setzen. Sein Versuch, eine Öffnungspolitik durchzusetzen, scheiterte am Widerstand der Konservativen und des Religionsführers. Die Reformierung der Wirt-

30 Vgl. S. Leylaz, Die sozialen Indikatoren im Iran, in: Iran farda, (April/Mai 1993) 6, S. 26 ff.

31 Vgl. J. Kooroshy, Ist das islamisch-fundamentalistische Entwicklungsmodell im Iran gescheitert?, in: Bildungs- und Aktionszentrum Dritte Welt (BAZ) (Hrsg.), Islam im Umbruch. Grenzen einer Religion, Berlin 1993, S. 34.

schaftspolitik gelang ihm nur teilweise, und sein Wunsch, durch eine Verfassungsänderung für eine dritte Amtszeit als Staatspräsident gewählt zu werden, wurde vom Religionsführer und von rechtskonservativen Islamisten indirekt abgelehnt.

Die von Hashemi Rafsanjani eingeleiteten Wirtschaftsreformen traten im Rahmen des Ersten Fünfjahresplans (1990–1994) im Januar 1990 in Kraft, nachdem sie vom Parlament beschlossen und vom „Wächterrat der Verfassung“ bestätigt worden waren. Schon die Ankündigung der Reformen im Jahr 1989 belebte die Wirtschaftsaktivitäten, so daß der seit Jahren anhaltende negative Entwicklungstrend in der iranischen Wirtschaft gebremst werden konnte. Im ersten Reformjahr erfuhr die Wirtschaft ein kräftiges Wachstum von 12,1 Prozent (in Preisen von 1982). Diese Wachstumsrate war allerdings zum Teil der Erhöhung des Erdölpreises auf dem Weltmarkt zu verdanken. Denn durch die „Kuwait-Krise“ und durch die Unterbrechung der Erdölförderung Iraks stieg der Erdölpreis stark an. Aber auch die Erhöhung des Auslastungsgrades der bis dahin brachliegenden Kapazitäten im Industriesektor trug zu diesem Wachstum bei. Diese Entwicklung hielt auch im Jahr 1991 an und führte zu einem Anstieg des BIP um 10,9 Prozent im Vergleich zum Vorjahr. Die Verbilligung des Erdölpreises auf dem Weltmarkt und die Rückzahlungstermine der Auslandskredite führten bereits im Sommer 1992 zur Verlangsamung des Wachstumstempos, so daß im Jahr 1992/93 nur noch eine Wachstumsrate von 5,5 Prozent erreicht wurde. Ein Jahr später führte der Rückgang der Deviseneinnahmen des Landes zu einer drastischen Importbeschränkung. Dies betraf Produktionsgüter und Rohstoffe für den Industriesektor und bremste das in den ersten Jahren erreichte hohe Wachstum. Trotzdem verzeichnete das Land auch im vierten Jahr nach der Einführung von Wirtschaftsreformen eine Wachstumsrate des BIP von 4,8 Prozent. Im fünften Jahr fiel die Wachstumsrate wegen einer hohen Schuldendienstquote bei rückläufigen Erdöleinnahmen auf 1,6 Prozent. Insgesamt verzeichnete der Iran im Laufe der ersten fünf Jahren nach dem Reformbeginn eine durchschnittliche jährliche Wachstumsrate von zirka sieben Prozent³². In den Jahren 1995/96 und 1996/97 verzeichnete das BIP einen Anstieg von jeweils 4,5 und 5,2 Prozent in konstanten Preisen von 1982³³.

Die wichtigsten Reformelemente wie die Einführung der einheitlichen Wechselkurse, der Abbau

von Subventionen, die Lockerung der Staatskontrolle über den Außenhandel sowie die Aufgabe partieller Preiskontrollen wurden kurze Zeit nach ihrer Einführung wieder rückgängig gemacht. Die Reprivatisierung der verstaatlichten Unternehmen und Gesellschaften zählte zu den wichtigsten Zielen der Reformen. Zweck der Maßnahmen war es, einerseits die Effizienz dieser Betriebe zu erhöhen und den Einsatz der Ressourcen zu optimieren sowie andererseits die Stellung des privaten Sektors zu stärken. Das Ergebnis der Reprivatisierungspolitik war jedoch nicht befriedigend. Der Versuch der Regierung, im Rahmen der Reformen die Vergabe von Subventionen präziser und transparenter zu gestalten, scheiterte am Widerstand des Parlaments sowie der staatlichen Betriebe und parastaatlichen Institutionen wie Stiftungen u. a. als Nutznießer der Subventionen. Eine kurzfristige Freigabe der Wechselkurse im März 1994 führte zum Ansturm auf die ausländischen Währungen. Nachdem binnen kurzer Zeit die iranische Währung gegenüber den ausländischen Währungen fast 50 Prozent an Wert verloren hatte, sah sich die Regierung gezwungen, die Freigabe der Wechselkurse rückgängig zu machen.

Ökonomisch betrachtet, haben die Reformen einen kurzlebigen Wachstumsschub ausgelöst. Kurzlebig deshalb, weil das ökonomische Wachstum während des Ersten Fünfjahresplans nicht das Ergebnis der Mobilisierung der nationalen Ersparnisse und der strukturellen Umgestaltung der Wirtschaft war, sondern eher durch die starke Zunahme der Deviseneinnahmen zustande kam. Die Bedeutung dieser Reformen lag aber nicht vorrangig in den in sie gesetzten ökonomischen Zielen, sondern vielmehr in der politischen Mission, die in diesen Reformen steckte. Diese Reformen, die als „Siyasatha-ye ta'dil-e iqtisadi“ (Stabilitätspolitik der Wirtschaft oder besser gesagt Strukturanpassungsprogramm) bekannt wurden, stellten einen Wendepunkt in der Wirtschaftspolitik der politischen Führung Irans dar. Dementsprechend war die Durchsetzung der Reformen mit den Veränderungen der Kräfteverhältnisse innerhalb der politischen Führung des Landes verbunden.

Die rechtskonservative Fraktion um den Parlamentspräsidenten Nateq-Nuri, die die Einführung der Reformen mitgeplant und ihnen zugestimmt hatte, kündigte kurze Zeit nach deren Einleitung de facto ihre Zustimmung auf und nahm sie zum Anlaß, die aufgetretenen wirtschaftlichen Probleme der Regierung des früheren Staatspräsidenten Hashemi Rafsanjani persönlich anzulasten. Auch Religionsführer Khamenei, der im Jahr sei-

32 Vgl. Salam vom 24. 10. 1998.

33 Vgl. JdIZB, (1996/97), S. 123.

ner Ernennung zum Religionsführer (1989) die Einführung der Reformen befürwortet hatte, übte nun daran Kritik: „Mit Parolen kommen die Entrechteten nicht weiter, sondern mit der Steigerung der nationalen Produktion, der Beschaffung von Arbeitsplätzen, der Ankurbelung der Wirtschaft und der Bekämpfung der Inflation.“³⁴ Er erweckte damit den Eindruck, als ob er die Reformen von Anfang an abgelehnt hätte.

Das Ausbleiben der angekündigten Maßnahmen, einerseits die soziale Härte der Reformen abzufedern und andererseits die mit der Einführung der Reformen stark zunehmende Korruption und Untreue zurückzudrängen, machte die Reformen angreifbar und begünstigte die Rechtfertigung ihrer Blockade. Hierfür spielte aber auch die allgemeine gesellschaftliche Inakzeptanz gegenüber den als „Machwerk der Weltbank“ bezeichneten Reformen eine wichtige Rolle. Es formierte sich eine stille Koalition gegen die Reformen zwischen der rechtskonservativen und sozialradikalen Geistlichkeit einerseits und den meisten oppositionellen Gruppen andererseits. Der zunächst sich hinter den Kulissen abspielende ideologische Streit drang im Januar 1993 an die Öffentlichkeit, als Religionsführer Khamenei sagte: „Einige verwechseln den Wiederaufbau mit Materialismus. Wiederaufbau ist ein Problem und Materialismus und Vergnügungssucht ein anderes.“

Im Laufe der sich über mehrere Wochen erstreckenden Diskussionen wurde der Konflikt zwischen zwei Entwicklungsvorstellungen wie folgt theoretisiert: „Entweder ist die Religion der Hauptparameter der Entwicklung, oder es steht die Welt in ihrem Mittelpunkt. Wenn die Entwicklung materiell definiert wird, dann ist ihr Hauptparameter die Welt. Das bedeutet, daß die materiellen Wünsche des Menschen im Vordergrund stehen. Das ist unserer Meinung nach der ‚Amerikanische Islam‘.“ Diese Auseinandersetzungen führten schließlich im Herbst 1995 zu einer grundlegenden Umorientierung der Wirtschaftspolitik, die als „Stabilitätspolitik“ bezeichnet wurde. Im Rahmen dieser Politik wurde der Zweite Fünfjahresplan ausgearbeitet und die wichtigsten Elemente der Wirtschaftsreformen faktisch außer Kraft gesetzt. Die Preis- und Außenhandelskontrolle sowie die Kontrolle über die Güterverteilung wurden wieder eingeführt.

Die Stellungnahme des Religionsführers zu der Wirtschafts- und Entwicklungspolitik verdeutlichte noch einmal, daß in der Tat ein großer Teil

der politischen Führung Irans den schweren und mühsamen Weg der Ausarbeitung einer Entwicklungsstrategie scheut und versucht, sich hinter allgemeinen, moralisch klingenden religiösen Floskeln zu verstecken. Wertet ein Teil der Führung die Modernisierung und Industrialisierung Irans als Gefahr für die religiösen und traditionellen Werte, sehen bazarnahe einflußreiche Geistliche in solch einer Entwicklung die Schwächung der Stellung des Händlertums. Denn tatsächlich macht sich langsam eine Entwicklungsvorstellung bemerkbar, die den komparativen Vorteil Irans in seinem Aufbau als *Handelszentrum der Region* sieht. So stellte der Wortführer des rechtskonservativen Flügels, der Abgeordnete Bahonar, fest: „Wir wissen nicht, ob das besser ist, statt Schuster, Ölverkäufer oder Bauer die Händler der Region zu sein? Unser Land verfügt im Handelssektor über gute und potentielle Voraussetzungen, um ein internationaler Händler zu werden. Ich habe keine große Hoffnung, daß die Industrie oder die Landwirtschaft unsere Ausgaben decken können, während wir im internationalen Handel und Transit gute Voraussetzungen haben und eine Brückenfunktion zwischen vielen Ländern übernehmen können.“³⁵

Trotz aller Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten bedeutete die Einführung der Reformen zumindest einen ersten Schritt zur Schwächung ideologischer Bestimmungsfaktoren und zur Stärkung des Einflusses der „Technokraten“ und „Pragmatiker“ sowie eine begrenzte Entideologisierung des Wirtschafts- und Politikbereiches. In diesem Kontext können die Wirtschaftsreformen im weitesten Sinne als der Übergang von der populistisch-idealistischen Politik zu einer pragmatischen Orientierung bezeichnet werden, während nun nach den Reformjahren ein Übergang vom Pragmatismus zum Pluralismus in Ansätzen erkennbar ist.

V. Die Wahl Khatamis zum Staatspräsidenten

Mit der Wahl Khatamis zum Staatspräsidenten im Mai 1997 entstanden neue politische Bedingungen. Die Wirtschaftspolitik des Landes hat bis jetzt jedoch keine großen Veränderungen erfahren. Khatami hat in seinem ersten „Wirtschaftsprogramm“ zwar auf die wirtschaftlichen Probleme

34 Ettela'at vom 25. 9. 1989.

35 Zit. in: Asrema, Nr. 63 vom 2. 1. 1997.

und Engpässe hingewiesen, ein konkretes Programm für deren Überwindung hat er aber bis heute nicht vorgelegt. Im Rahmen des Haushaltsentwurfes für das kommende persische Kalenderjahr (21. März 1999–20. März 2000), der zum größten Teil die Zustimmung des Parlamentes fand, sind einige Maßnahmen, wie z. B. die Reprivatisierung der staatseigenen Betriebe und Aufhebung der Steuerfreiheit für die staatlichen Unternehmen und Stiftungen, angekündigt. Trotz der Bewilligung des Budgetgesetzes haben die politischen Gegner Khatamis im Parlament die sofort umsetzbaren Maßnahmen seiner Regierung verhindert. So lehnte das Parlament z. B. die Erhöhung des Benzinpreises in der von der Regierung gewünschten Höhe zwecks Haushaltssanierung auf Anweisung des „Führers“ ab³⁶. Die Konservativen werfen der Regierung Khatamis einerseits vor, sie vernachlässige die Wirtschaft, weil sie sich zu viel auf die politischen Reformen konzentriere. Andererseits blockieren sie die wirtschaftspolitischen Maßnahmen der Regierung.

Khatami hat aber sowohl im Kabinett als auch innerhalb seiner Anhänger nicht den erforderlichen Rückhalt für eine strukturelle Reformierung der Wirtschaft. Seine Regierungsmannschaft besteht aus den Vertretern verschiedener Fraktionen. Es wird berichtet, daß z. B. zwischen dem Wirtschafts- und Finanzminister, dem Gouverneur der Zentralbank und dem Leiter der Plan- und Budgetorganisation keine Einigkeit über die Wirtschaftspolitik herrscht. Während der Minister sich für die Fortsetzung der staatlichen Intervention in die Wirtschaft einsetzt, befürwortet der Gouverneur der Zentralbank die Reduzierung der Staatskontrolle. Der Leiter der Planungsbehörde nimmt eine Zwischenposition ein. Diese Uneinigkeit über die wirtschaftspolitische Strategie des Landes resultiert aus den bestehenden Machtverhältnissen und der politischen Struktur der Anhängerschaft Khatamis. Seine Regierung wird politisch überwiegend von den Kräften unterstützt, die bisher für eine vom Staat kontrollierte Wirtschaftsordnung plädierten. Diese Kräfte haben zwar in den letzten zwei Jahren aus politischer Opportunität ihre bisherigen wirtschaftspolitischen Vorstellungen revidiert, jedoch noch nicht die Dringlichkeit der notwendigen Wirtschaftsreformen erkannt. Die politischen Gegner Khatamis, die bisher die Staatsintervention in die Wirtschaft entschieden ablehnten, nützen nun die Uneinigkeit des Regierungslagers aus und befürworten die Beibehaltung von Subventionen und die Kontrolle über Wech-

selkurse und Außenhandel. Trotz dieser Schwierigkeiten und angesichts der Tatsache, daß die Krise der iranischen Wirtschaft ihre Wurzeln in dem politischen System hat, werden die Anstrengungen Khatamis den Weg für politische Reformen in der Wirtschaft bahnen. Sein Eintreten für Bürgerrechte und seine moderate Politik der Öffnung und Dialogbereitschaft, die mit seiner Reise in Italien ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte, sind der sicherste Garant für eine Reformierung von Politik und Wirtschaft.

VI. Fazit

Es ist vielleicht nicht übertrieben, zu behaupten, daß die iranische Wirtschaft am schwersten von den Folgen der Revolution von 1979 betroffen wurde. Makroökonomisch hat der Iran in den letzten zwanzig Jahren stagniert. Die durchschnittliche jährliche Wachstumsrate des BIP hat nur 1,2 Prozent betragen, während die Bevölkerungszahl sich in dieser Zeit fast verdoppelte. Das Pro-Kopf-Einkommen und das Investitionsvolumen sind stark zurückgegangen. Zirka 30 Prozent Arbeitslosigkeit und ein mehr als hundertfacher Wertverlust der iranischen Währung kennzeichnen die iranische Wirtschaft zwanzig Jahre nach der Revolution. Infolge der nach der Revolution eingeschlagenen Wirtschaftspolitik wurde vor allem dem Industriesektor schwerer Schaden zugefügt. Durch die Verstaatlichungen und die Konfiszierung des Vermögens der Schah-Familie und zahlreicher Funktionäre des früheren Regimes entstanden unübersichtliche ökonomische Machtzentren, die in Form von staatseigenen Unternehmen, Stiftungen, religiösen und karitativen Organisationen unabhängig voneinander und vom Staate den Wirtschaftskreislauf des Landes in erheblichem Umfange beeinflussen. Im Laufe der letzten zwanzig Jahre entstand ein „Staatssektor“, der zwar von den öffentlichen Mitteln profitiert, sich aber weitgehend der staatlichen Kontrolle entzogen hat. Obgleich dieser Sektor über 60 Prozent des öffentlichen Haushaltes verfügt, weisen die meisten staatseigenen Unternehmen Verluste auf. Der Prozeß gegen den Teheraner Oberbürgermeister im Sommer 1998 verdeutlichte, wie verschwenderisch und „großzügig“ die Funktionsträger in der Islamischen Republik mit den öffentlichen Mitteln umgehen. Nach Angaben Karbasschis existiert in jedem Ministerium und sonstigen staatlichen Institutionen ein auf privatrechtlicher

36 Vgl. Salam vom 14. 12. 1998.

Basis eingerichtetes Konto, das den leitenden Beamten der jeweiligen Institution zugänglich ist.

„Zur Zeit ist der ökonomische Kreislauf des Landes das Monopol derjenigen Personen oder Institutionen, die durch die ihnen zur Verfügung stehende Macht und sonstige Hebel jederzeit den Gütermarkt und die Preise beeinflussen können. . . . In jedem Ministerium, in den staatlichen Organisationen und in den revolutionären Institutionen gibt es eine Handelsorganisation, die ohne Aufsicht und Kontrolle Import und Export betreibt und Wareneinkauf und -verkauf tätigt . . .“, so der Generalsekretär der Gesellschaft der islamischen Vereinigungen, der Innungen und des Bazars von Teheran³⁷.

Das Monopol über die ökonomisch relevanten Informationen ist ein weiteres Mittel für persönliche Bereicherung der Macht- und Funktionsträger. Das Geheimdienstministerium gewinnt z. B. die Ausschreibungen der staatlichen Institutionen, indem es durch das Abhören von Telefongesprächen von Angeboten erfährt und diese unterbieten kann³⁸. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß die staatseigenen Betriebe und ökonomischen Institutionen über mehr als 80 Prozent der im Inland produzierten Konsumgüter verfügen, bei manchen Gütern wie Zucker, Pflanzenfett, Zement und Stahl die gesamte Produktion kontrollieren³⁹ und zirka 59 Prozent der gesamten Subventionen erhalten⁴⁰, wird man sich vorstellen können, wie groß das Ausmaß ihres Einflusses auf die ökonomische Entwicklung des Landes ist. Sie verfügen über eigene Vertriebsnetze und Einkaufszentren im In- und Ausland und beteiligen sich an spekulativen Devisengeschäften auf dem Schwarzmarkt.

Es sieht in der Tat so aus, daß die verschiedenen Strömungen und Fraktionen der Geistlichkeit, Bazarhändler, Stiftungen, staatseigene Betriebe, hohe Regierungsstellen und sonstige systemkonforme Gruppen und Organisationen die ökonomischen Ressourcen des Landes unter sich aufgeteilt haben. Die Erdöleinnahmen als wichtigste Devisenquelle werden zunächst in Form von Ausgaben, Subventionen u. ä. aufgeteilt. Dann werden Teile dieser Devisen im Handelsbereich (Export/

Import) „investiert“. Ein anderer wird für die Spekulationen auf dem gewinnträchtigen Devisenmarkt verwendet. Die importierten und im Inland produzierten Güter werden wiederum durch eigene Vertriebsnetze auf dem Markt abgesetzt. Durch diesen Kreislauf bestimmen die oben genannten Stellen und Gruppen über den Güterpreis und die Angebotsmenge. Es handelt sich also um ein von Macht- und Würdenträgern weit gespanntes Netz, das über das ganze Land verbreitet ist. Solch ein Wirtschaftssystem kann folglich weder langfristige Entwicklungsprogramme haben noch die Interessen des ganzen Landes als Maßstab seines Handelns nehmen. Darüber hinaus führt es zur Korruption des gesamten sozialen Systems.

Die Islamische Republik hat seit der Revolution bis heute insgesamt knapp 400 Mrd. US-Dollar Deviseneinnahmen aus dem Export des Erdöls und sonstiger Waren zur Verfügung gehabt. Der Löwenanteil dieser Einnahmen ist in den Staatssektor geflossen und überwiegend einer seit der Revolution entstandenen Schicht – bestehend aus Technokraten und Bürokraten, Geistlichkeit, hohen Regierungsbeamten und Militärs – zugute gekommen. Eine der schwersten Folgen dieser Aufteilung der Staatseinnahmen unter den Funktionsträgern der Islamischen Republik ist die Verhinderung der für die Investitionen notwendigen Kapitalkonzentration in den produktiven Bereichen.

Der starke Rückgang des Erdölpreises auf dem Weltmarkt und die drastische Abnahme der Deviseneinnahmen Irans seit Sommer 1998 haben die Krise der iranischen Wirtschaft noch verschärft, so daß die Regierung zeitweise kurz vor dem Bankrott stand⁴¹. Nur durch eine Aufschiebung der Rückzahlung von Auslandsschulden und den Zugriff auf nationale Reserven konnte vorläufig ein Zusammenbruch verhindert werden⁴². Die Fraktionen der politischen Führung haben zwar in den letzten Jahren viel ideologischen Ballast abgeworfen; so wird kaum mehr von einer „islamischen“ Wirtschaft gesprochen. Für die Rettung der Wirtschaft müssen aber früher oder später strukturelle Wirtschaftsreformen durchgeführt und der Staatssektor entmachtet werden.

37 Resalat vom 25. 10. 1994.

38 Vgl. Arzeshha, Nr. 40 vom 13. 10. 1997, S. 6.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. Resalat vom 28. 9. 1991.

41 Vgl. Wall Street Journal vom 12. 11. 1998.

42 Vgl. Le Monde vom 2. 2. 1999.

Renate Kreile: Islamischer Internationalismus oder realpolitischer Pragmatismus? Zwei Jahrzehnte Außenpolitik der Islamischen Republik Iran

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 19/99, S. 3–13

Das wechselvolle außenpolitische Verhalten der Islamischen Republik Iran in den ersten zwei Jahrzehnten ihres Bestehens erklärt sich aus der Interaktion von interner Konsolidierung eines neuen Regimes und der Anpassung an seine äußeren Rahmenbedingungen. Während in der Gründungsphase der Islamischen Republik eine stark ideologisch motivierte Abkehr von der Außenpolitik des Ancien régime konstitutiv war, realisierte die islamistische Staatsklasse unter dem Druck weltwirtschaftlicher Rahmenbedingungen und ökonomischer Abhängigkeit bald die Grenzen ihres außenpolitischen Handlungsspielraumes. Im Interesse ihres Machterhaltes leitete sie in der zweiten nachrevolutionären Dekade eine De-Radikalisierung und Re-Orientierung in den internationalen Beziehungen des Iran ein.

Der außenpolitische Kurs der ‚Normalisierung‘ wurde zeitweilig durch Inkonsistenz und Revisionsbestrebungen erschüttert, die sich wesentlich auf Rivalitäten innerhalb der nachrevolutionären politischen Elite sowie auf die Fortdauer eines multipolaren Machtgefüges in der Islamischen Republik zurückführen lassen. Die ökonomischen Erfordernisse – die strukturelle Abhängigkeit vom Erdöl, von ausländischen Investitionen, Importen und Krediten – machen eine pragmatische Außenpolitik, die auf ein stabiles regionales Umfeld und die Zusammenarbeit mit dem Westen abzielt, zur zentralen Bedingung für die Herrschaftssicherung der islamistischen Staatsklasse.

Mehdi Parvizi Amineh: Der Islam und die Iranische Revolution von 1979

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 19/99, S. 14–26

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich der Islam in Iran langsam als politische Ideologie. Diese Entwicklung resultierte aus dem Zusammenstoß zwischen der orientalischen und der westlichen Welt. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Islamischen Revolution äußerte sich die islamische politische Ideologie in Iran in zwei verschiedenen nationalistischen Projekten: 1. in der Mitte des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die schnelle sozioökonomische Modernisierung und die Veränderungen, die von der Expansion des europäischen Kapitalismus und seiner Zivilisation in Iran hervorgerufen worden waren, und 2. in den sechziger und besonders in den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts als Reaktion auf die ökonomischen und kulturellen Veränderungen, die Modernisierung von oben und als Reaktion auf den sozial repressiven Staat. In diesen zwei historischen Perioden entwickelten sich zwei nationalistisch-politisch-ideologische Alternativen. Die erste äußerte sich in der (liberalen) Ideologie der Konstitutionellen Revolution (1905–1911) und die zweite in der Revolutionsideologie der Islamischen Revolution. Die schnelle sozioökonomische Modernisierung und die extrem ungleiche Entwicklung unter dem autoritären Regime des Schah zwischen 1961 und 1977 – verkörpert in einer Bodenreform und in einer schnellen Industrialisierung – hatten demographische und soziale Spannungen zur Folge, was wiederum in einer strukturellen ökonomischen und politischen Krise gipfelte, die schließlich zur Iranischen Islamischen Revolution unter Ajatollah Khomeini und den *ulama* (Geistlichkeit) führte.

Die islamische politische Ideologie wurde von verschiedenen Gruppen und Ideologen entwickelt, wie z. B. von Bazargan, von den ‚Mudschahedin Khalq‘, der militanten Pro-Khomeini-Gruppe der *ulama* und schließlich von der modernen Intelligenzia wie Shari‘ati. Trotz ihrer fundamentalen ideologischen Unterschiede waren diese vier Strömungen in den drei Jahrzehnten vor der Revolution in der Lage, den Islam in eine neue politische Ideologie zu fassen.

Die postrevolutionären sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Probleme und Hindernisse schufen besondere Umstände, die es einem Teil der *ulama* und der islamischen Intelligenzia ermöglichte, den islamischen Staat und seine politische Ideologie zu kritisieren. Kern dieser islamischen intellektuellen Bewegung war ein neuer Trend innerhalb der islamischen Bewegung in Iran und ein Versuch, den Islam als politische Ideologie neu zu durchdenken.

Dawud Gholamasad: Zur Entstehung und Veralltäglicung einer charismatischen Herrschaft im nachrevolutionären Iran

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 19/99, S. 27–38

In diesem Beitrag werden jene Aspekte der nachrevolutionären Entwicklung der Herrschaftsverhältnisse Irans diskutiert, die sich auf die Veränderung der Legitimationsgrundlage und der Organisationsform der Herrschaft beziehen. In diesem Sinne wird diese Entwicklung als Entstehung eines charismatischen Aufstiegstyps der Herrschaft begriffen, dessen Veralltäglicungsform sich im Sinne eines Erhaltungstyps der Herrschaft aus einer permanenten Verschiebung der instabilen Balance ihrer immanenten Traditionalisierungs- und Legalisierungstendenzen ergibt. Diese Balance scheint sich seit den letzten Wahlen zugunsten der letzteren zu verschieben. Entstanden aus Umschichtungsprozessen innerhalb des weiteren Herrschaftsfeldes, ist der Aufbau und das Schicksal dieser Herrschaft weiterhin davon abhängig, wie sich das Verhältnis von „Alleinherrscher“, elitären Kerngruppen und weiterem Herrschaftsbereich verändert. Die bisherige Veränderung der Formationen dieser Kerngruppen der Herrschaft sowie die entsprechende Verschiebung der Machtbalance zwischen den Regierenden und den Regierten verweisen auf eine gerichtete, aber reversible Verschiebung der Balance zwischen der autoritär-theokratischen und der republikanischen Komponente der Verfassungsnorm und -wirklichkeit.

Javad Kooroshy: Die Folgen der Iranischen Revolution von 1979 für die Wirtschaft

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 19/99, S. 39–46

Die Revolution von 1979 war besonders für die iranische Wirtschaft folgenreich. Sie behinderte nicht nur den weiteren Aufbau eines modernen Industriesektors, sondern fügte diesem schweren Schaden zu. Mit der Verstaatlichung der wichtigsten Industriebetriebe und den damit einhergehenden Verwaltungspflichten, die der Staat sich selbst aufbürdete, entstanden neue staatliche Institutionen. Diese Institutionen – zusammen mit den neuen religiösen und karitativen Einrichtungen – bildeten die Grundlagen für den heutigen mächtigen Staatssektor. Die Folgen dieser Umstrukturierung der Wirtschaft waren ein starker Rückgang der Investitionen und der Produktion, eine Überalterung der Industrieanlagen sowie hohe Inflations- und Arbeitslosigkeitsraten. Des Weiteren gab es eine Zunahme der Korruption, des Mißbrauchs öffentlicher Mittel und Rent-Seeking-Aktivitäten. Erst am Ende der ersten Dekade nach der Revolution konnte sich die politische Führung Irans für eine Reformierung der Wirtschaft entscheiden. Die Umsetzung der beschlossenen Reformen stieß jedoch nach ihrem Beginn auf den Widerstand derjenigen Kräfte, die von der bestehenden Wirtschaftsordnung profitierten. Die Einleitung der Reformen konnte keine bedeutenden Strukturveränderungen herbeiführen, wirkte aber dennoch positiv auf die wirtschaftliche Entwicklung des Landes und förderte zeitweise die Investitionen.

Mit der Wahl Khatamis zum Staatspräsidenten im Mai 1997 begann eine neue politische und wirtschaftliche Phase in der Geschichte der Islamischen Republik. Seit seiner Amtsübernahme hat sich gleichwohl die Lage der iranischen Wirtschaft spürbar verschlechtert. Insbesondere der starke Rückgang der Deviseneinnahmen infolge des Rückgangs des Erdölpreises hat die Regierung vor schwer lösbare Aufgaben gestellt. Da jedoch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten Irans überwiegend politischer Natur sind, könnte die Durchsetzung des politischen Kurses von Khatami und seine Politik der Öffnung gegenüber dem Westen zur Überwindung auch der wirtschaftlichen Probleme des Landes beitragen.