

Islam und Demokratie: Die Geschichte einer Aneignung

Von Katajun Amirpur

Kann der Islam Demokratie?“ So oder ähnlich titelten deutsche Medien auf dem Höhepunkt der revolutionären Ereignisse in Ägypten vor einem halben Jahr. Und mit den im November anstehenden Wahlen und dem voraussichtlichen Wahlerfolg der Muslimbrüder gewinnt diese Frage zusätzlich an Brisanz.

Tatsächlich ist über das Thema „Demokratie“ in den vergangenen Jahrzehnten in der islamischen Welt viel nachgedacht und geschrieben worden. Und zwar speziell und vor allem in Iran. Dabei haben sich die Ansichten im Laufe der Jahre erheblich gewandelt: Während die Demokratie in den 60er und 70er Jahren von zahlreichen namhaften Intellektuellen jener Zeit vor allem negativ gesehen wurde, kam es spätestens zu Beginn der 90er Jahre bei einigen herausragenden Denkern zu einer deutlichen Hinwendung zur Demokratie. Diese Wende war zunächst Resultat der abschreckenden Wirkung des real existierenden anti-demokratischen Islamismus unter Ajatollah Khomeini. Darüber hinaus bedurfte der entstehende demokratische Post-Islamismus, wie diese intellektuelle Bewegung hier genannt werden soll, jedoch einer argumentativen Einbettung. In einem Staat, in dem Demokratie und Menschenrechte als unislamisch galten – so Khomeinis Diktum – musste von den Gegnern eine Begründung dafür gefunden werden, warum sie doch islamisch sein oder dem Islam wenigstens nicht widersprechen sollen. Wie dies geschah, wird im zweiten Abschnitt des Beitrags dargestellt; wenden wir uns jedoch zunächst der Lage vor 50 Jahren zu.

Demokratie und Gewalt

Für den demokratiefeindlichen Diskurs der 60er und 70er Jahre war ein markantes Ereignis ausschlaggebend: Die Rede ist vom Sturz des iranischen Ministerpräsidenten Mohammed Mossadegh durch den US-amerikanischen Geheimdienst im Jahr 1953. Dieses Ereignis prägte die Haltung einer ganzen Region zum Westen und damit auch zur Demokratie.

Die USA stürzten Mossadegh, weil dieser die iranischen Erdölvorkommen verstaatlicht hatte, und brachten den bereits geflohenen Diktator Mohammed

* Der Beitrag basiert auf der Antrittsvorlesung der Autorin an der Universität Zürich am 2. Mai 2011.

Reza Pahlavi wieder zurück auf den Pfauenthron. Von diesem Zeitpunkt an baute der Schah seine diktatorische Herrschaft mit amerikanischer Hilfe aus, was den demokratischen Westen in den Augen vieler iranischer Intellektueller für lange Zeit diskreditieren sollte.

Unter dem Eindruck dieses Ereignisses schrieb Mohammed Hussein Tabatabai (1903-1981), genannt Allame, der Hochgelehrte, über die Demokratie. Tabatabai trägt im Iran diesen Ehrennamen, weil er der Verfasser des wichtigsten schiitischen Korankommentars des 20. Jahrhunderts ist, des *Tafsir al-mizan*. Außerdem war Tabatabai Philosoph und vertrat damit eine Disziplin, die vom klerikalen Establishment zwar nur wenig, unter jungen Geistlichen jedoch um so mehr geschätzt wurde. Tabatabai trat vor genau 50 Jahren, im Jahr 1961, mit einem Text an die Öffentlichkeit, in dem es um die politische Herrschaft der Geistlichen geht. Bis dato hatte gegolten, dass bis zur Rückkehr des zwölften Imams jedwede religiös-politische Herrschaft der geistigen Führer illegitim ist. Deshalb dürften die Geistlichen nicht herrschen, sondern müssten sich in geduldigem Warten üben. Eine säkulare Herrschaft sei anzuerkennen, hatte Husain Borudscherdi, die wohl wichtigste religiöse Autorität in den 50er Jahren, verkündet. Von der Monarchie versprach sich Borudscherdi jedoch mehr Kontinuität und Achtung der islamischen Gesetze als von einem republikanischen System und verbot jedwede anderslautende Meinung. Die meisten Geistlichen, auch Ajatollah Khomeini, folgten ihm in dieser Haltung widerspruchslos. Doch 1961 starb Borudscherdi und sein Tod wurde zum Auslöser für die Frage, wer in einem schiitischen Staat der legitime Herrscher sei. Tabatabais Antwort auf diese Frage muss vor dem Hintergrund einer iranischen Monarchie gesehen werden, die sich konstitutionalistisch nannte und vorgab, demokratisch zu sein: Es gab in ihr einen Ministerpräsidenten, Wahlen und ein Parlament. Tabatabai schien anzunehmen, oder bekundete zumindest, dass dieser Staat dem entspricht, was im Westen Demokratie genannt wird. Schließlich erfuhr der Schah ja auch massive Unterstützung durch den Westen. Weil also das iranische System eine Demokratie zu sein behauptete und dennoch tyrannisch war, wandte sich Tabatabai von der Demokratie insgesamt ab. Er schrieb: „Es ist mehr als ein halbes Jahrhundert her, dass wir die Herrschaft und die Vorschriften der Demokratie angenommen und in der Reihe der fortschrittlichen westlichen Länder Platz genommen haben. Doch wir sehen, wie sich unser Zustand Tag für Tag verschlechtert und schlimmer wird. Und von diesem Baum, der für die anderen voller Segen und voller Früchte ist, pflücken wir nur die Früchte des Unglücks und der Schande.“¹

Zwar forderte Tabatabai statt der Demokratie nicht direkt eine politische Führung durch die Rechtsgelehrten, sondern erklärte, dass er die Demokratie als Regierungsform für diskreditiert hält. Andererseits brauche, seiner Ansicht nach, das Volk eine Art Instanz, die sich um die Bürger wie ein Vormund um die Waisen kümmere. Der Vormund müsse ein Rechtsgelehrter sein, weil nur ein solcher gerecht sei. Ihm komme eine Führungsbefugnis (*velayat*) über das Volk zu, denn dies sei ein Gesetz des Islam.

1 Vgl. Mohammed Hussein Tabatabai, *Velayat va ze'amat* (Führungsbefugnis und Führerschaft), in: Mohammed Hussein Tabatabai, *Bahsi dar bare-ye marja'iyat va ruhaniyat*, Qom o.J., S. 71-99, hier: S. 89.

Die Rezeption der westlichen Kulturkritik

Offensichtlich werden hier die islamische Staatsführung und der Staatsaufbau dezidiert in Abgrenzung zur westlichen Demokratie entwickelt. Doch die grundsätzliche Frage, ob man dem Westen und damit seinem Regierungssystem nacheifern oder sich auf ein eigenes besinnen soll, beschränkte sich in den 60er Jahren nicht nur auf die Geistlichkeit. Auch für die säkularen Intellektuellen war die Auseinandersetzung mit dem Westen, mit seinen Ideen, seiner Kultur und den Auswirkungen auf Iran, das wichtigste Thema dieser Zeit. Die säkularen Intellektuellen jener Jahre waren zugleich vom Westen inspiriert, standen ihm aber auch kritisch gegenüber. Nach Hiroshima und Vietnam, Algerien, dem Kalten Krieg und dem sowjetischen Expansionismus hatten der Liberalismus, aber auch der Sozialismus als Ideen ihre Anziehungskraft verloren. Viele iranische Denker stimmten der Kritik zu, die im Westen durch Intellektuelle wie Albert Camus, Erich Fromm, Herbert Marcuse und Jean-Paul Sartre formuliert wurde.

Das galt vor allem für Dschalal Al-e Ahmad (1923-1969), der einige dieser Autoren ins Persische übersetzte. Im Jahr 1962 veröffentlichte Al-e Ahmad den Essay „Gharbzadegi“ („Das-Vom-Westen-Befallen-sein“ bzw. wörtlich: „Das-Vom-Westen-Geschlagen-sein“). Dort heißt es: „Ich sage *gharbzadegi*, das vom-Westen-Befallen-sein, wie von der Cholera befallen sein. Oder wenn das nicht gefällt, wie ein Sonnenstich oder wie eine Frostbeule. Oder nein. Es ist mindestens so wie Wanzenbefall. Habt ihr gesehen, wie sie Weizen verderben? Von innen. Mit heiler Hülle steht der Weizen, aber er ist nur Hülle. Wie die Hülle, die vom Schmetterling am Baum bleibt. Jedenfalls ist die Rede von einer Krankheit.“²

Wenn es einen einzigen wirklich einflussreichen Text in der modernen iranischen Geschichte gegeben hat, dann sei es dieser, heißt es gemeinhin in der iranistischen Forschung. „Gharbzadegi“ gilt als das „heilige Buch“ mehrerer Generationen. Dieser Essay stellte für über zwei Jahrzehnte das Vokabular iranischer Sozialkritik bereit und formulierte die Essenz der anti-westlichen Disposition des Diskurses. Al-e Ahmads Thesen waren für alle Intellektuellen prägend, und vermutlich gab es am Vorabend der islamischen Revolution von 1979 kaum jemanden, der an Al-e Ahmads Analyse der iranischen Gesellschaft gezweifelt hätte.

Al-e Ahmad behauptet, dass die Krankheit Irans in der gedankenlosen Übernahme westlicher Verhaltensweisen und Ideen bestehe. Zwar griff Al-e Ahmad damit die Demokratie nicht direkt an, aber er entdeckte den Islam als einzige authentische Komponente iranischer Kultur wieder. Al-e Ahmad erläuterte einem erstaunten, säkularen Publikum die potentielle Macht und Kraft der Religion und erklärte die Geistlichkeit zum bedeutendsten Teil der iranischen Identität: Die Geistlichen seien die einzigen, die sich dem negativen Einfluss des Westens entzögen. Nur der Islam habe verhindert, dass der Westen Iran christianisierte, kolonialisierte und ausbeutete.

2 Dschalal Al-e Ahmad, *Gharbzadegi* (Das-vom-Westen-Geschlagen-sein), Teheran ²1977, S. 21.

Fortschritt durch Revolution

Indem mit Al-e Ahmad der wichtigste säkulare Intellektuelle der 60er Jahre den Islam positiv thematisierte, bereitete er dem einflussreichsten Demokratiekritiker der 70er Jahre den Weg. Ali Schariati (1933-1977) beeinflusste in erheblichem Maße jene Generation, die wenig später mit ihrer islamischen Revolution den westlichen Einfluss abzuschütteln versuchen sollte. Einer seiner einflussreichsten Texte *Ommat va emamat* (Islamische Gemeinde und Imamat) hat exakt dieselbe Stoßrichtung wie der erwähnte Aufsatz von Tabatabai und die berühmt gewordene Vorlesung Ajatollah Khomeinis von 1971 über die islamische Regierung: Sie alle kritisieren den Westen im Allgemeinen, plädieren deshalb gegen die Demokratie und für eine islamische Regierung.

Ich lasse an dieser Stelle außer Acht, wie naiv und unkritisch die drei Autoren die von ihnen als islamisch bezeichnete Regierung betrachteten oder wie fehlerhaft ihre Definition der westlichen Demokratie war. Allein die Tatsache, dass der Westen und mit ihm der Demokratiedanke so heftig attackiert und der „weise Führer“ dagegen so hoch gelobt wurde, hatte jedoch fast unausweichlich die Hinwendung einer ganzen Generation von Studenten zum Islamismus zur Folge, die durch diese Denker intellektuell sozialisiert worden waren.

Ali Schariati schrieb, der Westen behaupte zwar, die Demokratie sei diejenige Staatsform, welche die Menschenrechte am meisten achte, tatsächlich nehme er die Menschenrechte jedoch nur für sich selbst in Anspruch: „Wir verdanken dem Kolonialismus – der Massenmord an Völkern, die Vernichtung der Kulturen, Reichtümer, Geschichten und Zivilisationen der nicht-europäischen Menschen mit sich brachte – Regierungen, die demokratisch gewählt wurden, Regierungen, die an Liberalismus glaubten. Diese Verbrechen wurden nicht von Priestern, Inquisitoren und Cäsaren begangen, sondern im Namen der Demokratie und des westlichen Liberalismus.“³

Doch nicht nur das Verhalten der Demokraten spricht für Schariati gegen die Demokratie. Seine Einwände richteten sich vor allem gegen die Demokratie als Regierungsform für Iran. Demokratie sei nicht an jedem Ort, in jeder Gesellschaft und zu jeder Zeit im Interesse der Massen. Iran könne mit ihr nicht das erreichen, was Schariati für das wichtigste hält: Fortschritt. Die Ironie der Geschichte: Schariati wollte revolutionäre Veränderung, hielt es aber selbst für undenkbar, dass die iranische Bevölkerung die Regierung wählt, die diese herbeiführt, nämlich eine imamitische Führung. Deshalb hielt Schariati sogar totalitäre Politik für vertretbar, weil die Revolution sonst gegen die Wagenburg der beharrenden Kräfte keine Chance hätte.

Der nächste Denker, der dazu beitrug, dass sich nach der Revolution von 1978/79 eine Alleinherrschaft der Imame gegenüber der Demokratie durchsetzte, war Ajatollah Khomeini höchstselbst. Khomeinis Kritik an der Schah-Regierung betraf in den 60er Jahren zunächst die zunehmende staat-

3 Ali Schariati, *Ommat va emamat* (Islamische Gemeinde und Imamat), Teheran 1980, S. 164.

liche Kontrolle in der Rechtsprechung, die Säkularisierung, die damit einhergehende Schwächung der islamischen Institutionen sowie die staatliche Repression und den Einfluss der USA auf Iran.

Wegen dieser Kritik wurde Khomeini ins Exil nach Najaf verbannt. Dort hielt er im Winter 1971 eine Vorlesungsreihe, die unter dem Titel „Die islamische Regierung“ (*Hokumat-e eslami*) veröffentlicht wurde. Sie enthält Khomeinis Grundgedanken über die Weisungen des Islam zur Errichtung eines islamischen Staates. In weiten Teilen liest sich die Vorlesung allerdings wie eine antiimperialistische Kampfschrift: Die einzig wahre iranische Identität sei die islamische, deshalb könne nur die Rückbesinnung auf den Islam das Land vor dem Untergang retten.

Folglich attackiert Khomeini die Geistlichen, die sich von der Politik fernhalten. Khomeini wirft den theologischen Hochschulen vor, einen falschen, weil unpolitischen Islam zu unterrichten. Die Geistlichen hätten eine kolonialistische Haltung angenommen und würden inzwischen selber glauben, was die Ausbeuter, Unterdrücker und Kolonialisten ihnen weismachen wollten: nämlich dass man Religion und Politik zu trennen habe. Dagegen behauptete Khomeini, es sei seit Jahrhunderten unter den Geistlichen Konsens, die politische Führung zu übernehmen. Dies begründet er folgendermaßen: „Erstens: Es ist historisch belegt, dass der Prophet einen Staat begründet hat. [...] Zweitens: Er hat auf Befehl Gottes für die Zeit nach seinem Ableben einen Herrscher bestimmt. Wenn Gott, der Erhabene, für die Gesellschaft nach dem Propheten einen Herrscher bestimmt, bedeutet das, dass der Staat auch nach dem Ableben des Propheten notwendig ist. Und da der Prophet die Anweisung Gottes testamentarisch mitteilt, erklärt er damit die Notwendigkeit der Gründung eines Staates.“⁴

Des Weiteren argumentiert Khomeini, dass Gott selbst das Strafgesetz offenbart habe. Dieses müsse folglich auch angewendet werden. Damit lässt Khomeini allerdings bewusst außer Acht, dass die Durchführung des Strafgesetzes nach Ansicht der meisten Gelehrten zu den Vorrechten des entrückten zwölften Imams zählt und deshalb gemäß der traditionellen schiitischen Sicht in der Zeit der großen Verborgenheit ausgesetzt ist.

Wichtiger als seine umstrittene Beweisführung aber war, dass Khomeini sich als die perfekte Besetzung der von Schariati beschriebenen Rolle anbot. Jeder, der Schariatis Aussagen über die imamitische Führung hörte oder las, musste in den 70er Jahren an Khomeini denken – den aufrührerischen Geistlichen, der vom Irak aus gegen den Schah wettete. Schariati verschaffte Khomeini enorm viele Anhänger. Er galt als weltmännisch, war ein mitreißender Redner, ein Charismatiker und hatte in Paris studiert. Tausende hingen an seinen Lippen, wenn er im Teheraner Versammlungsort *Hosseini-ye ershad* sprach.

Dabei favorisierte Schariati selbst mitnichten die Führung durch einen Rechtsgelehrten Khomeinischen Stils. Zudem schwebte Schariati mit Sicherheit kein Geistlicher als Prototyp des „politischen Führers“ vor, stand er doch der Geistlichkeit insgesamt sehr kritisch gegenüber. Es lässt sich nicht einmal

4 Vgl. Ruhollah Khomeini, *Hokumat-e eslami* (Der islamische Staat), o.O. 1971, S. 28.

mit Sicherheit sagen, ob er Kenntnis von der Vorlesung Khomeinis hatte. Beiden, wie auch ihren unzähligen Anhängern gemeinsam war jedoch die Überzeugung, dass das Konzept Demokratie sich weder praktisch noch theoretisch in den iranischen Kontext übersetzen lässt. Erfolgreicher war dagegen in den 70er Jahren die Idee eines „Philosophenstaates“. Das Ergebnis war massive Demokratiefeindlichkeit im vorrevolutionären Iran und 1979 die Etablierung des Systems der sogenannten *velayat-e faqih*, der Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten.

Iran heute

Seit der Revolution von 1978/79 nennt sich Iran *Islamische Republik Iran*. Khomeini hatte sich im Vorfeld der Abstimmung über die zukünftige Regierungsform explizit gegen den Begriff „Demokratische Islamische Republik“ gewandt. Er erklärte, dass die Nation nicht nur eine Republik, nicht eine demokratische Republik, nicht eine islamische demokratische Republik, sondern eine islamische Republik wolle. Man solle den Begriff „demokratisch“ nicht benutzen, da es eine rein westliche Begrifflichkeit sei. Dass auch Republik eine westliche Begrifflichkeit ist, wurde von Khomeini dabei geflissentlich unterschlagen.

Zwar ist Iran, seit Khomeini 1979 seine Ablehnung der Demokratie bekundete, nicht demokratischer geworden, aber der Diskurs über die Demokratie hat sich bis heute vollständig gewandelt. Ein erhellendes Beispiel hierfür ist Mohammad Mojtahed Shabestari. Shabestari, 1936 geboren, ist heute einer der wichtigsten Denker Irans. Auch er wurde intellektuell durch Schariati, Tabatabai und Khomeini sozialisiert, hat sich aber inzwischen von ihren Ansichten emanzipiert. Shabestari befürwortet die Demokratie aus mehreren Gründen: So widerspreche sie nicht dem Willen des Schöpfers – was Khomeini noch bestritten hatte. Im Gegenteil: Die Demokratie verwirkliche, was bereits Imam Ali, der erste Imam der Schiiten, in seinem Regierungsauftrag von der idealen Regierung gefordert hatte. Ali, der Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed, ernannte in seiner Amtszeit als Kalif Malik al-Ashtar zu seinem Statthalter in Ägypten und gab ihm einen Regierungsauftrag auf den Weg. Zwar bezweifelt die westliche Islamwissenschaft die Authentizität dieses Dokuments, doch dies ist für die Frage seiner Wirkmächtigkeit unerheblich. Denn dessen ungeachtet nimmt der Regierungsauftrag in der schiitischen Staatsphilosophie eine ganz zentrale Position ein. Ali erklärt darin seinem Statthalter, wie dieser herrschen soll, um sich Gottes Wohlgefallen sicher zu sein. Dieser Regierungsauftrag gilt als Ideal für *good governance* in der Schia.

Der Inhalt des Regierungsauftrags gibt Shabestaris Behauptung durchaus Recht, wonach die Herrschaft in erster Linie eines sein muss, nämlich gerecht. Detaillierte oder konkrete inhaltliche Anweisungen – wie die von Khomeini behauptete Notwendigkeit, die im Koran erwähnten Strafgesetze auch anzuwenden – finden sich dagegen in diesem Dokument nicht. Auch das betont Shabestari. Das ist insofern bedeutsam, als Ali den Schiiten als der wichtigste Koraninterpret überhaupt gilt. Wenn aber Ali, der erste Imam der Schi-

iten, seinem Statthalter nicht die konkrete Anweisung gab, beispielsweise das *ius talionis* (Wiedervergeltungsrecht) oder die *hadd*-Strafen der Scharia anzuwenden, hat er den Koran offensichtlich nicht so verstanden, als müsse dies geschehen. Stattdessen schreibt Ali seinem Statthalter, dem König: „Oh Malik, sei gerecht gegenüber Gott und dem Volk. Wer immer die Diener Gottes unterdrückt, macht sich Gott zum Feind und ebenso jene, die er unterdrückt. Das Schlimmste, was einem Volke widerfahren kann und was den Zorn Gottes und seine Vergeltung unwiderruflich hervorruft, sind Unterdrückung und Tyrannei über die Geschöpfe Gottes. Davor möge sich der Herrscher hüten, denn der barmherzige Gott hört die Rufe der Unterdrückten.“⁵

Empirisch betrachtet, so Shabestari, sei die Demokratie diejenige Regierungsform, die Unterdrückung und Tyrannei am wirksamsten verhindert – und damit das wesentlichste Kriterium der von Imam Ali festgelegten Kriterien für *good governance* erfüllt. Für Shabestari ist maßgebend, dass die Demokratie eine Herrschaftsform ist, die Tyrannei verhindert – und Gerechtigkeit schafft. (Damit steht er im Übrigen ganz in der Tradition der konstitutionalistischen Bewegung des Iran der Jahre 1906 bis 1911.)

Ähnlich sieht dies Abdolkarim Soroush (1945 geboren), der wohl bedeutendste Intellektuelle des gegenwärtigen Iran. Anfang der 90er Jahre wandte sich Soroush, der auf die gleiche Sozialisation zurückblickt wie Shabestari, vom Islamismus ab und begann, die Idee einer sogenannten *hokumat-e demokratik-e dini* – einer religiös-demokratischen Regierung – zu propagieren. Seiner Meinung nach kann eine Regierung sowohl religiös als auch demokratisch sein, denn religiöse Vorschriften, die der Demokratie widersprächen, könnten einer neuen Interpretation unterzogen werden. Hierfür hat Soroush in zahlreichen Schriften plädiert und dies mit seiner Theorie von der „Theoretischen Verengung und Erweiterung der Scharia“ argumentativ untermauert.

Die religiöse Demokratie, die Soroush vorschwebt, unterscheidet sich dabei nicht von einer herkömmlichen westlichen Demokratie, und seine Akzeptanz der Menschenrechte ist keine bedingte, sondern eine absolute. Das ist schon insofern bemerkenswert, als noch Ajatollah Khomeini die Menschenrechte als eine „Sammlung korrupter Normen“ bezeichnete, die von den Zionisten ausgedacht worden seien, um alle wahren Religionen zu zerstören. Ganz in diesem Sinne wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von Iran, Sudan, Pakistan und Saudi-Arabien wegen der fehlenden Einbeziehung des kulturellen und religiösen Bezugs der nichtwestlichen Länder kritisiert. Vielen galt sie gar als eine bloß säkulare Interpretation der jüdisch-christlichen Tradition, die von Muslimen nicht ohne Bruch des islamischen Rechts befolgt werden könne.

Religion als Geist und Gewissen der Gesellschaft

Soroush dagegen argumentiert, es gebe prinzipiell auch außer- oder meta-religiöse Werte und Rechte. Grundsätzlich könne kein vernünftiges Gebot

5 Ali ibn Abi Talib, *Nahj al-balagha*, hg. von Ali Naqi Feyz ol-Eslam, Teheran 1972, S. 995f.

oder Recht der Religion widersprechen – und schon gar nicht dem schiitischen Islam, der besonders vernunftorientiert sei. Um nur ein Beispiel Soroushs anzuführen: Während es bei den Sunniten heißt, Lügen sei schlecht, weil es ein Gesetz des Islam ist, so ist es bei den Schiiten – in der Tradition der Mutaziliten, der großen Rationalisten des Islam – ein Gesetz des Islam gerade deshalb, weil Lügen schlecht ist. Aus ebendiesem Grund, so Soroush, müssten Schiiten die Menschenrechte akzeptieren, weil sie nämlich schlicht und ergreifend eines sind, vernünftig.

Soroush hinterfragt damit auch die Behauptung Khomeinis, das islamische Recht müsse angewendet werden. Anders als Khomeini ist ihm wichtiger, dass die Seele der Regierung religiös ist. Denn nicht eine Gesellschaft, in der das islamische Recht angewendet wird, ist religiös, sondern eine Gesellschaft, in der die Menschen sich freiwillig zum Glauben bekennen. Allein durch die Anwendung der Scharia schaffe man keine „religiöse Gesellschaft“, sondern nur „eine nach dem islamischen Recht lebende“. Wichtiger als die Anwendung des islamischen Gesetzes ist für Soroush aber, dass einer religiösen Handlung auch ein frommer Antrieb zugrunde liegt. Diese Frömmigkeit könne aber nicht erzwungen werden, im Gegenteil: „Heuchelei und Verstellung sind die größeren Sünden, nicht Alkoholgenuss und Glücksspiel. Aber in der Regierung des islamischen Rechts wird der äußerlichen Handlung mehr Bedeutung beigemessen und nicht der Aneignung des Herzens.“⁶

Soroushs Ideal ist ein religiöser Staat, dessen Basis die Religion ist, die aber nicht als gesetzgeberische oder politische Instanz agiert, sondern als Geist und Gewissen der Gesellschaft. Ihr Ziel ist Frömmigkeit, welche nur durch Freiheit verwirklicht werden kann. Freiheit ist in Soroushs Utopie vom islamischen Staat eine notwendige, gottgefällige Vorbedingung für frei gewählte Religiosität und damit ein Argument für die Überlegenheit der demokratischen Ordnung.

Zwischen Soroushs religiös-demokratischer Regierung und einer westlichen demokratischen Regierung gibt es nach seiner Auffassung keinen formalen Unterschied. Soroush schreibt: „Tatsächlich muss man nicht erwarten, dass eine religiöse Regierung sich dem Wesen nach von einer nicht-religiösen unterscheidet. Es ist ja auch nicht so, dass auf dieser Welt die vernünftigen Menschen auf zwei Beinen laufen und die religiösen auf dem Kopfe. Was soll schlecht daran sein, wenn die Völker anderer Gesellschaften in der Frage der Regierung dieselben Methoden akzeptiert haben, auf die wir durch unsere Definition der religiösen Regierung gestoßen sind?“⁷

Eine islamische Begründung der Demokratie

Hier wird eine traditionelle Norm in ein modernes Prinzip bzw. eine moderne Norm übersetzt. Als „*Vernacularization*“ hat dies die Ethnologin Sally Engle

6 Abdolkarim Soroush, *Tahlil-e mafhum-e hokumat-e dini* (Eine Analyse des Begriffs ‚religiös-demokratische Regierung‘), in: „*Kiyan*“ 32 (1996), S. 2-13, hier: S. 3.

7 Ebd. S. 11.

Merry bezeichnet. Oder als „*Framing*“. Diese Art der Übersetzung ist meines Erachtens sehr hilfreich und kann nicht als bloß apologetisch zurückgewiesen werden: Das *Framing* der Demokratie als ein islamisches Schlüsselkonzept der Gerechtigkeit hat im Gegenteil mobilisierende Wirkung auf die Gesellschaft, dieses soziale und politische Ziel auch tatsächlich anzustreben. Noch aus einem anderen Grund ist *Framing* heute notwendig: Nur wenn Ideen wie die Demokratie wirklich kulturell und habituell angeeignet werden – die Philosophin Seyla Benhabib hat diesen Prozess „*Iteration*“ genannt – wird sich der zumindest in Teilen der iranischen, wie auch der arabischen Bevölkerung nach wie vor vorhandene Verdacht eines westlichen Paternalismus endgültig verlieren.

Wie sehr sich die Haltung zur Demokratie in Iran jedoch inzwischen verändert hat, zeigt sich nicht nur an den Positionen der *nouandishan-e eslami*, der „Islamischen Neudenker“, wie progressive Intellektuelle wie Shabestari und Soroush genannt werden. Es zeigt sich vielmehr auch an der Reaktion der Nicht-Demokraten. Der gegenwärtige Parlamentspräsident Ali Laridschani (1958 geboren) beispielsweise bezieht sich – wenn auch nur in Teilen – auf das bekannte Lincolnsche Diktum „Demokratie ist die Regierung des Volkes durch das Volk für das Volk“. In diesem Sinne, sagt Laridschani, sei auch das iranische System, die *velayat-e faqih*, eine Demokratie. Schließlich sei das Regime „für das Volk“ – die anderen beiden Komponenten – „Demokratie ist die Regierung des Volkes durch das Volk“ – seien allerdings weniger wichtig und vernachlässigenswert. Ironischerweise hatte bereits Revolutionsführer Khomeini auf genau dieselbe Weise argumentiert.

Wichtig ist an dieser Stelle nicht, wie unsinnig diese Bezugnahme auf lediglich ein Drittel der Lincolnschen Demokratiedefinition ist. Entscheidend ist vielmehr etwas anderes: Offenbar ist die Demokratie inzwischen so sehr zur Norm und zum allgemeinen Maßstab geworden, dass selbst die wichtigsten Politiker es vorziehen, das eigene System eher als Demokratie zu deklarieren als die Demokratie rundum abzulehnen – wie es noch vor einigen Jahrzehnten ausgesprochen selbstbewusst Ajatollah Khomeini getan hatte. Natürlich lässt die Demokratiedefinition der Herrschenden weiter zu wünschen übrig. Aber dennoch bietet es den Demokratietheoretikern Soroush und Shabestari wie auch der iranischen Demokratiebewegung wichtige strategische Ansatzpunkte, wenn auch die undemokratischen Herrscher beginnen, sich auf das Konzept Demokratie einzulassen.

Dieser politische Erfolg liegt nicht zuletzt darin begründet, dass es Theoretikern wie Soroush und Shabestari gelungen ist, der Demokratie eine argumentative Einbettung, ein inner-islamisches *Framing* zu verschaffen. Ob es tatsächlich ihr Verdienst ist, dass die iranische Bevölkerung heute demokratiebereiter scheint denn je – so ist jedenfalls der Eindruck, wenn man die Ereignisse der letzten Jahre betrachtet –, das ist eine andere Frage. Neben der säkular-westlichen auch eine islamische Begründung für die Demokratie zu haben, kann in der täglichen Auseinandersetzung mit den Hohepriestern des Regimes jedenfalls nicht schaden.