

Hamid Tafazoli

GETEILTE HORIZONTE

Deutschland, Iran und die
Sprache der Miträume

Königshausen & Neumann

Hamid Tafazoli

—

Geteilte Horizonte

Hamid Tafazoli

Geteilte Horizonte

Deutschland, Iran und die Sprache der Miträume

Königshausen & Neumann

Hamid Tafazoli ist Germanist und Literaturwissenschaftler an der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld. Er studierte und forschte u. a. in Münster, den USA, Frankreich, Luxemburg, Spanien und Italien. Seine Arbeiten wurden mit dem *Feodor Lynen Forschungsstipendium* der Alexander von Humboldt Stiftung, dem *Fonds de la Recherche Luxembourg* der Universität Luxembourg und mit der *Marie Curie Fellowship Award of the European Commission* ausgezeichnet. Zu seinen Hauptwerken gehören die Monographien *Der deutsche Persien-Diskurs* (2007) und *Narrative kultureller Transformationen* (2019) sowie die Sammelbände *Außenraum-Mitraum-Innenraum* (2012, mit Richard T. Gray) und *Persien im Spiegel Deutschlands* (2018, mit Christine Maillard).



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

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

1. Auflage 2026

Erschienen 2026 im Verlag Königshausen & Neumann GmbH

© Hamid Tafazoli

Verlag Königshausen & Neumann GmbH
Leistenstraße 7, D-97082 Würzburg, Germany
info@koenigshausen-neumann.de

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: GoldenDayz: Hintergrund © envato.com

Druck: docupoint, Magdeburg, Germany

<https://doi.org/10.36202/9783568100177>

Print-ISBN 978-3-568-10016-0

PDF-ISBN 978-3-568-10017-7

www.koenigshausen-neumann.de

Geteilte Horizonte

Inhalt

Prolog	9
Aufbruch	17
Wer schreibt	23
Umbrüche	28
Zivilisationsbruch: Der iranische Irrweg und die Gunst des Westens	37
Was fortwirkt, ist die Zerstörung	73
Was bleibt, sind Erinnerungen	83
Der unbestreitbare Partner des Westens	91
Am Anfang stand das Kopftuch doch wehten und flatterten die Haare	107
Die Freiheit danach!	118
Die Freiheit im Flammen des Schweigens	135
Flüstern der Geschichte	162
Verwurzelt und verstrickt	180
Epilog	190
Verzeichnis zitierter Literatur	192
Namen	203

Prolog

Die Essays in diesem Band basieren auf meinen Überlegungen zu Kultur, Literatur und Politik, die sich im Laufe der letzten dreißig Jahre, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeitpunkten, angesammelt haben. Die vorliegende Ausarbeitung wurde maßgeblich durch die bedeutsamen Ereignisse beeinflusst, die unsere Zeit und auch mein Leben nachhaltig geprägt haben.

Zu diesen Ereignissen zählen die fortdauernden Protestbewegungen im Iran, die im September 2022 ihren vorläufigen Höhepunkt erreichten, diesen jedoch um die Jahreswende 2025/26 übertrafen und seither einen möglichen kulturpolitischen Wendepunkt andeuten. Seit jenem September vereinen sich Iraner¹ im Widerstand gegen die Islamische Republik und durchbrechen dabei die diskursiv etablierten Grenzziehungen zwischen der Bevölkerung im Inland und der Diaspora. Dies bedeutet ein Novum in der Geschichte öffentlicher Protestbewegungen des Landes mit der Etablierung der Islamischen Republik im Jahr 1979. Die Bedeutung dieser vereinten Bewegung und die Signale, die diese in den Iran wie in den Westen sendet, lassen sich heute umso angemessener einschätzen, wenn die Entstehung und Entwicklung der Islamischen Republik nach nahezu fünfzig Jahren – im Licht freigegebener Geheimakten und fortschreitender Forschung – einer neuen, das heißt zugleich intellektuellen wie interkulturellen, Sichtung unterzogen werden. Die Geschichte der Islamischen Republik ist nämlich nicht allein eine iranische, sondern auch eine westliche Geschichte und sollte daher am Gewebe des kulturellen Gedächtnisses beider Horizonte gelesen werden.

Im Februar 1979 – nach dem persischen Sonnenkalender im Monat Bahman² des Jahres 1357 – feierte die Islamische Revolution ihren Sieg, bewirkte die Umwälzung aller soziopolitischen, kulturellen und zivilisatorischen Errungenschaften, markierte einen Zivilisationsbruch in

- 1 Zur besseren Lesbarkeit wird in diesem Band auf gleichzeitige Nennung der Geschlechterformen verzichtet. Es wird das generische Maskulinum verwendet. Die Personenbezeichnungen beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf alle Geschlechter inklusive diverser Geschlechtsidentitäten.
- 2 Persische Namen und Begriffe werden aus Gründen einfacher Lesbarkeit vereinfacht und nicht streng nach Transkriptionsnormen wiedergegeben. Die einzelnen Formen sind in der Transkriptionstabelle der *Encyclopædia Iranica* nachzuschlagen.

der iranischen Gegenwartsgeschichte und stürzte das Land, das sich zu jenem Zeitpunkt am Höhepunkt seiner Geschichte befand, in eine Krise mit weltweiten Folgen. Mohammad Reza Pahlavi (1919–1980) prophezeite 1978 für 1981 einen Iran, der mit der Schweiz konkurrieren könnte. Doch die Massen, beseelt von ayatollahhaften Verheißungen, optierten für die Zeitmaschine rückwärts in die Islamische Republik, die nicht Erlösung, sondern den Triumph der Finsternis einläutete. Dies bedeutete bereits ein Jahr nach der Etablierung der Islamischen Republik den Bruch mit allen Grundprinzipien der Politik und noch mehr: einen offenen Krieg gegen die iranischen Kulturen.

Als Zivilisationsbruch gilt die Islamische Republik, weil sie durch radikale ideologische Umwälzungen einen fundamentalen Bruch mit etablierten zivilisatorischen Normen, Werten und Strukturen einleitete, der zu einem tiefgreifenden gesellschaftlichen und kulturellen Umgestaltungsprozess führte. Dieser ist im radikalen Abschied von der westlich geprägten Modernisierungspolitik des Königreichs Iran hin zu einer theokratischen Ordnung zu beobachten. Diese Revolution markierte nicht nur den Sturz der Monarchie, sondern eine vollständige Neuausrichtung der iranischen Gesellschaft auf islamische Prinzipien, einschließlich der Einführung der Scharia, der Ablehnung westlicher Einflüsse und der Etablierung einer Islamischen Republik, was sich in deren Umgang mit Kunst und Literatur manifestierte. Viele Schriftsteller verließen ihre Heimat, einige wurden verhaftet und verurteilt, einige hingerichtet, andere schwiegen. Nicht allein gegen die iranischen Schriftsteller zog die Islamische Republik ins Feld, sondern sie internationalisierte auch ihre Gewalt. Das Attentat auf Salman Rushdie (*1947) im August 2022 erweckt die Erinnerungen an die Grausamkeit der Islamischen Republik. Das 1989 von Ruhollah Chomeini (1902–1989), dem Führer der Islamischen Republik, verhängte Todesurteil gegen den Schriftsteller aufgrund dessen im September 1988 erschienenen Romans mit dem Titel *The Satanic Verses* hat seitdem signifikante Auswirkungen auf das literarische Leben im interkulturellen Spannungsfeld und zeigt, welchen Preis Menschen zahlen müssen, wenn mittelalterliche Maßstäbe auf freiheitlich-demokratische Grundwerte prallen.

Die Gründung der Islamischen Republik rief einen weiteren Konflikt auf den Plan, der sich unter den sogenannten Linksintellektuellen – genannt auch „Generation 1357“ – ausbreitete und zur Etablierung der Islamischen Republik sowie zur Machtergreifung Chomeinis führte. Eine Vielzahl der Linksintellektuellen emigrierte aus dem Iran

bereits im ersten Jahr nach dem Beginn der Islamischen Revolution und fand draußen eine Heimat. Groteskerweise lag diese neue Heimat nicht in der Sowjetunion, in der DDR oder in Kuba, sondern mitten im kapitalistischen Westen. Andere wurden inhaftiert und getötet, einige wurden Opfer von Mordanschlägen und viele unterwarfen sich dem Regime der Islamischen Republik und erhielten hochdotierte Posten. Es ist nicht das Ziel, eine detaillierte Analyse jeder einzelnen Gruppe durchzuführen. Stattdessen soll die Funktion und Bedeutung der linksintellektuellen Gruppen am Horizont des Generationsgedächtnisses beleuchtet werden. In diesem Zusammenhang erlangt der Autor SAID seit 2009 eine herausragende Rolle in meiner Forschung.

Die Geschichte der Islamischen Revolution ist in hohem Maße auch eine Geschichte ihrer Verdrängung, und dies begann bereits während der Revolution selbst. Ihr Narrativ war: *Man hat uns die Revolution gestohlen*. Vor allem bediente sich die „Generation 1357“ dieser Erzählung, wenn immer es um die eigene Rechtfertigung und Teilhabe am Zivilisationsbruch ging. Eine diskursive, wissenschaftlich fundierte Aufarbeitung der Islamischen Revolution wird vielleicht niemals vollendet werden können – zu tief sitzen die Wunden, zu zahlreich sind die Verbrechen, die die Islamische Republik den Menschen im Iran und darüber hinaus heimlich und öffentlich zugefügt hat. Hierzu ist es zunächst notwendig, dass sich drei Gruppen zusammenfinden: die Beteiligten und Augenzeugen der Islamischen Revolution, die regierenden Funktionäre der Islamischen Republik und die professionellen Sachverwalter der Vergangenheit, die Historiker und mit ihnen auch die Kulturwissenschaftler. Die Verantwortung, dieses finstere und grausame Kapitel der iranischen Gegenwartsgeschichte mit verheerenden Folgen kritisch zu beleuchten und zu verarbeiten, soll von der Generation, die die Islamische Revolution herbeiführte und zu ihrem Sieg verhalf, gemeinsam mit allen anderen getragen werden. Die Islamische Revolution und ihre Folgen prägen in erster Linie das kulturelle Gedächtnis Irans. Historiker haben gezeigt, dass auch der Westen am Gedächtnis der Islamischen Revolution und der Islamischen Republik partizipiert. Die Erkenntnisse über die Ursachen, Gründe und Auswirkungen ergeben sich aus der Bewertung des heute zugänglich gemachten Forschungsmaterials sowie aus der Neubewertung bekannter Forschungsergebnisse vor dem Hintergrund des neu erworbenen Wissens.

Die Beiträge in diesem Band widmen sich der historischen, politischen und kulturellen Auseinandersetzung mit der Islamischen Revo-

lution und der anschließenden Gründung der Islamischen Republik im Iran (1979), dem verheerenden Angriffskrieg Iraks auf den Iran (1980–1988), sowie den langfristigen Auswirkungen des politischen Exils. Sie entstehen aus meinem Standpunkt als unmittelbarer Zeitzeuge und halten sich strikt an wissenschaftliche Kriterien wie Quellenkritik, Objektivität und interdisziplinäre Reflexion. Sie stammen aus meinen fragmentarisch notierten Überlegungen zwischen 2009 und 2025 in meinen Lebens- und Forschungsaufenthalten in den USA, Luxembourg, Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland. Das zentrale Forschungsinteresse liegt in der diskursiven Rekonstruktion jener Ereignisse, die bis heute die iranische Gesellschaft und ihre Diaspora prägen. Ich bin der Auffassung, dass die Islamische Revolution sowohl iranisch als auch westlich geprägt ist. So steht die Frage im Vordergrund, wie die Islamische Republik unter direkter Mitwirkung des Westens ihren Erfolg feiern, sich nachhaltig unter dessen Mitwirkung etablieren und sich schließlich gegen die iranische Gesellschaft und deren Kultur, Tradition und Wertekanon richten konnte. Die zugrunde liegende Annahme lautet, dass die Islamische Revolution ein religiöses Produkt darstellt, das eine zweifache koloniale Komponente aufweist. Sie ist zum einen islamisch, weil das Staatssystem (die grundlegende politische und rechtliche Ordnung), das die Islamische Republik propagiert und etabliert hat, sich einerseits auf die arabisch-islamische Eroberung Irans im 7. Jahrhundert bezieht, weil sie militärische Unterwerfung, Islamisierung und Arabisierung mit sich brachte, Zoroastrismus sowie andere Glaubensrichtungen aus dem Land verbannte, persische Eliten marginalisierte und die Dschizya-Steuer für Nicht-Muslime einführte. Andererseits beruft sich die Islamische Republik auch auf die schiitische Staatsideologie seit der Safawiden-Dynastie im 16. Jahrhundert. Heute wirkt der Islam zwar nicht mehr kolonialisierend von außen, sondern als Staatsideologie der Islamischen Republik, die Justiz, Bildung und Gesellschaft (z. B. Kleiderordnung, Geschlechtertrennung) islamisierte, was Kritiker als innere Unterdrückung sehen. Sie selbst definiert die Islamische Revolution als Anti-Kolonialismus gegen den Westen und übt in Form von „Achse des Widerstands“ eine schiitische Hegemonie aus. Die zweite koloniale Komponente spiegelt sich in der Politik des Westens gegenüber der Islamischen Republik. Die Islamische Revolution wurde im Kontext westlicher Interessenlagen möglich, politisch flankiert und in entscheidenden Phasen durch diplomatische, ökonomische und mediale Dynamiken begünstigt, die

ihre Etablierung erleichterten. Dies sollte dem Zweck dienen, die politische, gesellschaftliche und kulturelle Kontrolle sowie die Dominanz über die Ressourcen des Landes zu gewährleisten. Im kolonialen Spannungsfeld partizipieren die Islamische Republik und der Westen gleichermaßen am kulturellen Gedächtnis des Irans und des Westens. Die Islamische Revolution setzte mit ihrer Staatsideologie den sozio-politischen, kulturellen und zivilisatorischen Prozessen im Iran des 20. Jahrhunderts ein Ende und machte die bis in die 1970er-Jahre hinein erzielten Entwicklungen rückgängig.

Im Winter 1979 begann das, was heute fortwirkt.

Nicht allein die Monarchie wurde gestürzt – vielmehr wurde mit ihr die kulturelle, politische und gesellschaftliche Ordnung Irans nachhaltig beschädigt.

Der Islamischen Revolution folgte der Angriffskrieg Iraks auf den Iran (1980–1988). Das Leben schien für meine Generation aussichtslos zu sein, es sei denn, ihr Weg führte ins Exil. Mit zunehmender Komplexität der kulturellen Zusammenhänge manifestierten sich die Verflechtungen der iranischen und westlichen Geschichte immer deutlicher. In dieser Komplexität gleicht die Geschichte meines Lebens einem verhängnisvollen Glücksfall. Verhängnisvoll ist sie, weil die Islamische Republik stets ihre Schatten auf sie wirft. Zu versuchen, sich von ihr loszureißen, wäre verantwortungslos. Ein Glücksfall ist sie, weil sie mir im Spiel der Schatten das in die Zukunft weisende Licht zeigte und mir vor Augen führte, dass es sich lohnt, sich mit diesen Geschichten im Gepäck auf die Suche zu begeben. „Die Realität“, schreibt Salman Rushdie, sei „eine Frage der Perspektive, je weiter man sich von der Vergangenheit entfernt, desto konkreter und plausibler erscheint sie – aber nähert man sich der Gegenwart, erscheint sie unvermeidlich immer unglaublicher.“ (Rushdie 1983: 193)

Die Wahrheit ist das Leben selbst. Es geschieht, mit Günter Grass gesprochen, zwischen einem *Davor* und einem *Danach*. Was wir Gegenwart nennen, ist eine Vorstellung von einem *flüchtigen Jetzt*, das stets von einem *vergangenen Jetzt* beschattet wird und den Weg in die *Zukunft*, die nur vorläufig verborgen ist, weist. Unverrückbar ist mir die Haltung gegenüber dem, was die Geschichte als Wahrheit erkennen lässt. Diese Wahrheit anzuerkennen, fordert Haltung. Haltung ist mit einem geheimen Raum vergleichbar, in dem die eigenen

inneren Werte und ein untrügliches Gefühl für das Wahre, Gute und Schützenswerte existieren. Fehlen diese, ist auch die Haltung dahin.

Der Versuch ist also, die Realität schreibend zu gewinnen und zu begreifen. Dafür muss man aber erst eine Sprache gewinnen. Für Heinrich Böll kann „die Sprache“ der „letzte Hort der Freiheit“ sein (Böll 1979). Das Schreiben ist daher ein hilfloser Versuch, mit seiner Sprache eine Realität zu gewinnen. Dieses Schreiben schafft Freiheitsräume. Es vollzog sich zwischen Winter 2022 und Sommer 2024. Die letzte Form der Niederschrift wurde im Oktober 2025 fertiggestellt. Als alle Kapitel geschlossen vorlagen, zweifelte ich selbst an der Sammlung. Doch die Zukunft bewies ihre Richtigkeit: Die Ereignisse um die Jahreswende 2025/26 haben sie untermauert. Zu meiner Überraschung bestätigten nun die Entwicklungen genau das, was ich während der Niederschrift erahnt hatte – eine Lektion in der Unvorhersehbarkeit des Lebens. Diese Lektion versuchte ich im Kapitel *Die Freiheit im Flammenlaut des Schweigens* zu reflektieren. Es wurde am 20. Februar 2026 abgeschlossen.

Bei diesem Band handelt es sich um ein essayistisches, kultur- und zeitgeschichtliches Sachbuch mit wissenschaftlichem Anspruch, das sich im Spannungsfeld zwischen kulturwissenschaftlicher Essayistik, politischer Zeitgeschichte und autobiografischer Zeitzeugenschaft verortet. Der Band zielt auf eine intellektuelle Zeitdiagnose und richtet sich an eine politisch, kulturell und wissenschaftlich interessierte Leserschaft, die Einblicke in die Diskurse der iranischen und deutsch-iranischen Diaspora sucht.

Dieses Buch ist der Versuch, die Bruchlinien einer Geschichte sichtbar zu machen, die nie wirklich abgeschlossen wurde. Es versteht sich als Reflektion über einen fortwährenden Dialog zwischen Erinnerung und Gewalt, zwischen Aufbruch und Erstarrung. Die Geschichte dieser Reflektion beginnt in der Sprache der Erinnerung, dort, wo das Schreiben selbst zum Akt des Wiedergewinns wird. „Wer schreibt“, so der erste Teil, beschreibt diesen Akt nicht als bloßes Spiel mit der Autorschaft, sondern als politische Geste und als Versuch, der erzwungenen Sprachlosigkeit eine Stimme zurückzugeben. In den „Umbrüchen“ dieses Anfangs liegt die Begründung der Perspektive: Eine Stimme, die zugleich aus der Erinnerung und über sie hinaus spricht; eine Methode, die das Fragmentarische nicht glättet, sondern sichtbar hält.

Der zweite Teil führt in das Zentrum der iranischen Moderne, wo Revolution zur Ideologie, und Ideologie zur Gewalt wird. Unter der

Überschrift „Zivilisationsbruch“ entfaltet sich die These dieses Buches: Der iranische Irrweg war nicht allein ein innerer, sondern ein durch westliche Gunst genährter. Er offenbart ein Zusammenspiel von Macht, Projektion und Versagen, das bis in die Gegenwart fortwirkt. „Was fortwirkt, ist die Zerstörung“ und zugleich „Was bleibt, sind Erinnerungen“. Zwischen beiden Polen bewegt sich die Analyse, tastend, ohne den Anspruch auf endgültiges Urteil, aber mit dem Anspruch, den Zusammenhang von Ideologie und Erinnerung neu zu vermessen.

Der dritte Teil wendet sich schließlich dem Westen zu – seiner Verantwortung, seiner Komplizenschaft, seiner Gegenwart. „Der unbestreitbare Partner des Westens“ verweist auf jene bequeme Blindheit, die Freiheit nur dort erkennt, wo sie sich wirtschaftlich artikuliert. Doch am Anfang stand „das Kopftuch“ – Symbol und Schleier zugleich. Heute, wo die „Haare im Wind wehen“ und im „Flammenlaut des Schweigens“ die Forderung nach Freiheit noch immer nicht verstummt ist, geht es darum, das Nachleben dieser Revolte zu verstehen: die Freiheit danach, die Freiheit im Schweigen, die Freiheit, die sich nicht mehr abbilden lässt, sondern erzählt werden muss.

Am Ende bleibt das „Flüstern“, nicht das „Schweigen“. Geschichte spricht nicht laut; sie murmelt in der Sprache derer, die sie überlebt haben, und in den Lücken jener, die nicht mehr sprechen können. Dieses Flüstern kehrt wieder, mit jeder neuen Erzählung, mit jedem Versuch, das Unaussprechliche zu ordnen. Es ist kein Geräusch der Vergangenheit, sondern der Gegenwart – das Echo einer Zeit, die sich weigert, vergangen zu sein. „Verwurzelt und verstrickt“, so steht das Ich in dieser Geschichte. Verwurzelt im Schmerz dessen, was es hervorgebracht hat, und verstrickt in jenes Netz aus Sprache und Erinnerung, das es selbst weiterspinnt. Wer schreibt, trägt Verantwortung: nicht für die Wahrheit allein, sondern für den Ton, in dem sie erzählt wird. Vielleicht ist das die leise Lehre dieser Arbeit, dass jede Erinnerung eine Entscheidung ist, und jedes Wort eine Spur im Gewebe der Welt. Die Freiheit, von der hier die Rede ist, bleibt unvollständig, aber sie beginnt dort, wo jemand noch einmal zu schreiben wagt. In diesem Wagnis, im Übergang vom Bruch zum Wort, lebt das Flüstern weiter: als Möglichkeit, dass Geschichte, so leise sie auch spricht, noch gehört werden kann.

Dieses Buch ist kein Geschichtsbuch, kein Manifest und kein neutraler Bericht. Es ist eine Spurensuche in den Miträumen persönlicher Erinnerungen und kulturpolitischer Analysen; es ist ein Versuch,

Sprache als Ort des Widerstands und der Wiederkehr zu begreifen. Der Mitraum wird nicht als bloßer Zwischenraum zwischen Außen- und Innenraum konzipiert; vielmehr fungiert er als ein Raum, in dem unterschiedliche, teils divergierende und widersprüchliche, teils konvergierende Ordnungen, Perspektiven und kulturelle Elemente simultan wirksam sind (vgl. Tafazoli, Gray 2012). Der Begriff dient somit der analytischen Erfassung von Räumen der Transformation, der Relation und der Gleichzeitigkeit und geht über die Vorstellung eines rein transitiven oder vermittelnden Raums hinaus. Der Mitraum ist folglich nicht als eigenständiger geografischer Ort zu verstehen, sondern als ein theoretisches Konzept, das jene Räume beschreibt, in denen Eigenes und Fremdes, Ähnliches und Differentes nicht getrennt voneinander existieren, sondern in Gleichzeitigkeit und wechselseitiger Durchdringung erscheinen. In solchen Räumen entfalten sich Interaktionen, die sich einfachen dichotomischen Ordnungen entziehen. Der Begriff erweist sich damit als besonders produktiv für die Analyse poetisch gestalteter Räume, insofern auch der literarische Text selbst als ein solcher Handlungsraum konzipiert werden kann. Als Medium des kulturellen Gedächtnisses ermöglichen literarische Texte die Verflechtung divergenter kultureller Gedächtnishorizonte und spiegeln so ein gemeinsames kulturelles Gedächtnis. Sie eröffnen im Modus des Erzählens einen Erinnerungsraum, in dem differierende wie ähnliche Gemeinsamkeiten am Gewebe des kulturellen Gedächtnisses partizipieren (vgl. Tafazoli 2018: 222f., Tafazoli 2022).

Aufbruch

Die Fähigkeit des menschlichen Gehirns, vergangene Ereignisse abzubilden und sie im Gedächtnis zu speichern, wird gemeinhin als Erinnerung bezeichnet. Erinnerungen manifestieren sich mitunter sprachlich. Bei ihrer sprachlichen Konstruktion spielen Begriffe eine wichtige Rolle. Sie tragen, konstruieren und konstituieren Bedeutungen, die den Menschen am Vergessen hindern.

Als die SARS-CoV-2-Pandemie um die Jahreswende 2019/20 ausbrach, wurde eine Reihe von Schutzmaßnahmen gegen ihre Ausbreitung zunächst empfohlen, dann per Dekret verordnet und umgesetzt. Eine Demokratie ist *sui generis* der parlamentarischen Debatte verpflichtet, um Entscheidungen nach Grundsätzen der Vernunft, des geltenden Rechts und der Überzeugung offen und öffentlich zu kommunizieren. Beim Schutz vor einer Pandemie jedoch drängt die Zeit. Sie ist das Grundprinzip des Nachdenkens und der Debatte, aber auch der Beschleunigungsfaktor einer Pandemie. Zur Umsetzung der Schutzmaßnahmen im Sinne einer Pandemiebekämpfung bediente sich die politische Rhetorik Begriffe, die mich mit meiner Vergangenheit konfrontierten.

Kontaktverbot

Ausgangssperre

Versammlungsverbot –

mit einem Wort: die Kontrolle des Staates über das öffentliche Leben

Diese Begriffe, die die bundesrepublikanische Rhetorik in der Zeit der Pandemiebekämpfung beherrschten, weckten Erinnerungen an eine Vergangenheit, die ich eigentlich für überwunden hielt! In jener Vergangenheit stand die dekretale Verbotsrhetorik der Islamischen Republik für die Legitimation staatlicher Kontrolle über das öffentliche Leben. Die bundesrepublikanische Rhetorik brachte nun die Vergangenheit und die Gegenwart zusammen und sendete den Warnruf, wie fließend und fragil die Grenzen zwischen Demokratie und Diktatur sein können. Diese Rhetorik erinnerte also daran, dass mein Leben in der Islamischen Republik zwar zeitlich der Vergangenheit angehört, vorüber sind ihre Auswirkungen jedoch nicht.

Ausgangssperre
Straßensperre
Versammlungsverbot –

Kontrolle

Die rhetorische Vergegenwärtigung der Diktatur der Islamischen Republik belebte auch die Erinnerungen an ein Phänomen, das als Folge der Etablierung der islamischen Diktatur bezeichnet wird, nämlich an das Exil als eine, so die Hoffnung, nur temporäre Form der existenziellen Schutzmaßnahme.

Schutz-Maßnahmen waren auch die Begründung für die Verbote. In Deutschland ging es mit den Begriffen um den Schutz der Bevölkerung vor der Pandemie, in der Islamischen Republik jedoch um den eigenen Schutz. In beiden Fällen aber spiegeln die Begriffe die Macht des Staates wider. Laut Michel Foucault (1926–1984) schaffen Begriffe nicht nur Bedeutung, sondern auch Wissen, das Macht und Kontrolle über ihre Interpretation verleiht. Den Begriffen selbst ist diese Unterscheidung gleichgültig. In ihnen existiert kein Bewusstsein über die Demokratie und die Diktatur. Es sind wir, die mit ihnen unsere Sicht auf die Dinge beschreiben und unsere Sprache steuern. Den Begriffen schreiben wir *gewisse* Fähigkeiten zu, die uns beim Gestalten unserer vermeintlich subjektiven Sicht dienlich sein sollen. Offensichtlich sagen Begriffe auch etwas darüber, wie wir die Welt um uns herum wahrnehmen und sprachlich konstruieren. Mit ihnen drücken wir nicht nur aus, was wir zu meinen glauben, sondern wir produzieren mit ihnen auch Bedeutungen, um die Deutungshoheit über unsere Wahrnehmung zu beanspruchen. Es gebe laut Foucault keine Machtbeziehung, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstruiere, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetze und konstruiere (Foucault 1994: 39).

Die Macht der Begriffe zeigt sich darin, dass sie uns ein Wissen einprägen, das die Deutungshoheit über unsere Erinnerungen beansprucht. Von den Erinnerungen lebt unser Bezug zur Vergangenheit. Desmond Tutu (1931–2021), der südafrikanische Friedensnobelpreisträger, meinte: „Mit der Vergangenheit umzugehen kann nur, wer den Mut hat, Wunden zu öffnen.“

Die in Erinnerungen lebende Vergangenheit verlangt Aufmerksamkeit und das Wissen über sie Aussprache. Schreiben ist der Versuch. Entscheidend ist die Frage, wer schreibt.

Am 16. September 2022 starb die dreiundzwanzigjährige Mahsa Jina Amini in einem Teheraner Krankenhaus in Folge der Gewalt, die ihr die Polizei der Islamischen Republik bei der Verhaftung angetan hatte. Aminis Tod ging durch die internationale Presse. Als Begründung für die Verhaftung wurde angeführt, dass sie den sogenannten islamischen *Hidschab* in der Öffentlichkeit nicht korrekt getragen habe. Nach den Angaben der Streitkräfte der Islamischen Republik soll sie einen Herzinfarkt und einen Schlaganfall erlitten haben! Es liegen jedoch Berichte vor, denen zufolge die Sicherheitskräfte auf Aminis Kopf brutal eingepöbeln haben sollen. Als Grund wird ihre mutmaßliche Gegenwehr bei der Festnahme genannt.

Meine Erinnerungen haben mich gelehrt: Das Sich-Wehren in der Islamischen Republik kostet das Leben.

Bei der Berichterstattung wurde seitens der staatlich kontrollierten Presse eine bereits erprobte Strategie angewandt. Dabei wurde eine große Zahl an Geschichten in unterschiedlichen Varianten verbreitet, so dass die Wahrheit hinter ihnen nicht mehr zu erkennen war. Für die Islamische Republik ist die Wahrheit ein tödliches Gift. Aminis Tod wurde zum Auslöser für massenhafte Proteste im Iran sowie im Ausland. Schnell wurden die Proteste als *Nationale Revolution* bezeichnet: Eine Nationale Revolution gegen die Islamische Revolution, die schon bei ihrem Aufkommen die Nation bewaffnet bekämpfte.

Im ersten Jahr der Islamischen Republik war die Angst um das eigene Leben und um das der Familie zu groß. Den Mut, sich gegen die Islamische Republik zu erheben, besaßen viele Iraner nicht. Manche waren euphorisch, manch andere trösteten sich damit, dass es Krieg sei, und dass der Rest der Welt sich gegen die Islamische Republik verschworen habe. Manche waren verstört und verstanden die Welt nicht mehr. Die heilige Botschaft bestand nicht in der Sicherheit und in der Freiheit der Nation, sondern in der Islamisierung der Welt. Angesichts all dessen, was man mich gelehrt hatte, versetzte mich diese Botschaft in innere Zerrissenheit. Als die Islamische Revolution ausbrach, war ich elf Jahre alt und zwölf, als der Irak den Iran überfiel. Aufgewachsen war ich in einer offenen, friedvollen, modernen und freien Gesellschaft

des Königsreichs Iran. Beim Ausbruch der Islamischen Revolution war ich alt genug, um die Frage zu stellen, auf welche Weise das iranische Volk sich mehrheitlich von der Zivilisation distanzierte und sich stattdessen der Heuchelei und Tyrannei zuwandte. Diese Frage stellten auch andere; *niemand stellte sie jedoch laut*.

Viele haben sich mit den bestehenden Verhältnissen arrangiert, um Vorteile aus der Beteiligung an der Regierungsbildung, der Tätigkeit in den staatlichen Behörden, dem Einsatz in den Sicherheitskräften, dem Rundfunkwesen, den Finanzbehörden, in den Rathäusern oder in der neu gegründeten Revolutionsgarde (28. Februar 1979) und den Basij-Milizen (26. November 1979) zu verschaffen. Wer eigenständig Denken konnte und handeln wollte, war im Nachteil. Die Besetzung der wichtigsten Posten erfolgte nicht mit ausgebildeten, fähigen, kenntnisreichen und erfahrenen Menschen, sondern mit Personen, die der Islamischen Republik ihre Treue geschworen hatten. Bei den Bewerbungen, falls es überhaupt welche gab, standen nicht die Fachkenntnisse und Fähigkeiten im Vordergrund, sondern die Treue zum schiitischen Islam, zum Führer und die Quoten. Schon zu jenem Zeitpunkt habe ich gelernt:

Quoten sind Wegbereiter der gesellschaftlichen Spaltung, weil sie die vielfältige Qualität des Lebens auf eine willkürlich und eindimensional definierte Quantität reduzieren. Sie erzeugen Wachstum, aber keine Entwicklung.

Viele haben den Iran in der Umbruchphase verlassen, weil sie solche Quoten nicht erfüllen konnten. Dass sie im Westen anderen Quoten ausgesetzt werden, haben sie – haben wir – später lernen müssen. Viele sind geflüchtet, viele in den Krieg gezogen, viele im Krieg gefallen.

Meine Generation war dazu verdammt, die Quoten zu akzeptieren, Kritik zu unterlassen und sich jeglicher Gegenwehr zu enthalten. Folgen lautete das Diktat der Zeit.

Es verstrichen vierzehn Jahre, bis sich der Weg ins Exil bahnte. In der Islamischen Republik, die ich von ihrer Stunde Null an erlebte, entschied ich mich wie viele andere für die Freiheit; im Krieg, den ich vom ersten bis zum letzten Tag erduldet, entschied ich mich für den Frieden. Sich in der Gegen-Strömung zu bewegen, hinterlässt

Spuren der Niederlage. Unter günstigen Umständen werden die Erinnerungen an die Niederlage erweckt. Sie stellen Fragen und verlangen Antworten – unabhängig von Ort und Zeit. Erinnerungen an die Islamische Republik sind keine angenehme Reisebegleiterin. Sie erzählen Geschichten von Feindschaften, von der Zerstörung universeller Grundprinzipien, von wertlos gewordenen Werten, vom Sturz der Systeme, die einst das demokratische Miteinander garantierten, und vom Hass gegen die Vielfalt von Religionen, Ethnien, Sprachen und Nationen. Es sind Geschichten über soziale und kulturelle Spaltung, über den Niedergang einer Kulturnation. Sie erzählen die Erinnerungen an Verhaftungen, Folter und Ermordung von Menschen und legen offen, wie Menschen in der Islamischen Republik um ihre Rechte betrogen werden. Die Wut gegen die Islamische Republik steigt immer mehr.

Die weltweiten Proteste im September 2022 waren der vorläufige Höhepunkt, die internationalen Reaktionen auf die Proteste unterschiedlich. Dabei stellte der Zeitzeuge fest, wie entfernt der Iran für die internationalen Beobachter liegt, und wie groß ihre Unkenntnis ist. Das *Verrücken* und das *Verklären* bestimmten die Rhetorik journalistischer Berichterstattung und führten zu Fehlschlüssen. Die Verklärung zeigte sich in den ideologisch motivierten Auslegungsversuchen der bundesrepublikanischen Außenpolitik, die ihrer innenpolitischen Profilierung dienen sollte. Das Diktat gab die ideelle Begründung politischer Herrschaft in der Form einer „feministischen Außenpolitik“ vor. Eine Außenpolitik darf sich jedoch niemals auf eine Ideologie stützen, sondern soll stets von Vernunft, Abwägung und Diplomatie geleitet werden. Der Ideologie der Islamischen Republik mit der Ideologie des Feminismus zu begegnen, rettet nicht die Menschen, die tagtäglich gegen eine wie auch immer geartete Ideologie protestieren und dabei ihr Leben riskieren.

Eine Politik, die von einer Ideologie geleitet wird, konstruiert eine kollektive Meinungsbildung und bewirkt, dass Vernunft, Wissen, Abwägung und Diplomatie zu wirkungslosen Instrumenten werden.

In der politischen Rhetorik des Westens sind die internationalen Menschenrechte zu einer Maske geschrumpft, hinter der sich die Unfähigkeit im Umgang mit der Islamischen Republik verbirgt. Kurz vor der Islamischen Revolution hat der Westen dem Iran Menschen-

rechtsverletzungen vorgeworfen. In weniger als drei Wochen wurde das Königreich gestürzt und die Nation in die Geiselhaft genommen. Bereits kurz nach der Etablierung der Islamischen Republik waren Menschenrechtsverletzungen an der Tagesordnung. Damals wurde der Sturz des Königreichs Iran in knapp drei Tagen auf der Insel Guadeloupe beschlossen. Heute tagt Europa in Brüssel darüber, ob die Islamische Republik Menschenrechte verletzen würde, ob ihre Garde auf die internationale Terrorliste gesetzt werden solle, inwiefern sie die Atomenergie produzieren und nutzen dürfe, und findet keine Einigung.

Wer schreibt

Nur in Bezug auf die Vergangenheit herrscht Gewissheit!

Schreiben bringt den Mut hervor, im eigenen Leben einen Sinnzusammenhang herzustellen, der nachvollziehbare, aber auch nicht-nachvollziehbare Momente im besten Fall verstehen hilft. Es ermöglicht Selbstreflektion und Nachdenken. Wer Gedanken, die nie ausgesprochen wurden – die nicht zur Sprache kommen durften und deshalb verschwiegen wurden – schriftlich festhält, kann sein Denken und sich selbst befreien. Das Denken bringt Augenblicke hervor, die das Leben prägen. Sie sind denkwürdig und dürfen aus Verantwortung den zukünftigen Generationen gegenüber nicht in Vergessenheit geraten. Das Schreiben setzt ein Mahnmal gegen das Vergessen. Das Nicht-Vergessen-Wollen verlangsamt den Verlust von Erinnerungen und warnt vor den Gefahren kultureller Verantwortungs- und Identitätslosigkeit. Wenn der Sinn des Lebens nichts mit Sorge und Verantwortung für andere zu tun hat, was bleibt dann noch vom Leben?! Das Nicht-Vergessen-Wollen erfordert jedoch auch das Verstehen-Wollen – zumeist rückblickend. Das Zurückblicken ist eine Gegenwartskunst, die im Schreiben zur Vollendung gebracht wird. Erst durch das Schreiben entsteht das Weltbild des Ich, basierend auf dem, was geschah und noch geschieht. Das Schreiben bedeutet das Ausprechen dessen, was einst zum Schweigen verurteilt war. Es bedeutet also den Versuch, die Vergangenheit in der Gegenwart zu verstehen. Wer schreibt, setzt sich mit den Herausforderungen des eigenen Seins bewusst auseinander und findet den Sinn in der Tatsache, diese Herausforderungen, deren Sinnhaftigkeit Vergangenes und Gegenwärtiges einschließt, vielleicht überstanden zu haben. Im Schreiben treffen das Loswerden und das Bewahren aufeinander.

Der Psychologe Hans Joachim Markowitsch (*1949) sagt über das Schreiben, dass das autobiografische Gedächtnis wenig mit der Vergangenheit zu tun habe, sondern vielmehr dazu da sei, uns in der Gegenwart und in der Zukunft zu orientieren. Ein Literaturwissenschaftler wird dieser Aussage nicht diskussionslos zustimmen können. Seit Immanuel Kants (1724–1804) Metaphysik scheint darüber Einigkeit zu bestehen, dass ein Sinnzusammenhang jenseits der Kategorie der Zeit undenkbar ist. Im Verhältnis von Raum und Zeit überlässt der Philosoph der Zeit den Vorrang. Inhalte des Ge-

dächtnisses – unsere Erinnerungen – werden greifbar, wenn die Vergangenheit einschreitet. Allerdings sind Erinnerungen auch an die Räume gebunden, die in jener Vergangenheit von der Zeit beherrscht wurden. Wenn wir über Heimat sprechen, begeben wir uns in eine auch räumlich eingrenzbare Vergangenheit und setzen Zeit und Raum in ein Verhältnis. Welche Bedeutung können Erinnerungen haben, wenn wir sie nicht räumlich binden? Etwas wie Heimat verlöre seine Bedeutung gänzlich.

In ihrer Habilitationsschrift *Erinnerungsräume* (1992) diskutiert Aleida Assmann, dass Individuen und Kulturen ein starkes und stets wachsendes Interesse am medial gespeicherten Wissen zeigen, weil sie ein Gedächtnis ausbilden wollen, um Identitäten herzustellen, Legitimation zu gewinnen und Ziele zu bestimmen. Bei der Diskussion über das individuelle, kollektive und kulturelle Gedächtnis wird auch die Problematik von *Zeit-Mischung* und *Raum-Überlappung* deutlich. Mit dieser Problematik geht die Deutungsschwierigkeit des Gedächtnisses einher. In der Literaturwissenschaft wird die Deutungshoheit lieber dem Erzähler der Erinnerungen überlassen. Aus einer unordentlichen Vielzahl von Erinnerungen, Gedanken, Eindrücken und Affekten gestaltet das Schreiben zusammenhängende Geschichten und schafft so eine Ordnung der Erinnerungsbilder. So oft verbirgt sich viel Leid – aber auch viel Glück – in so wenigen Worten der Geschichte. Erinnerungen vollziehen sich in einem Spiel von Licht und Schatten, von Kraft und Verlust, vor allem mit emotionaler Wirkung. In ihren Spiegelungen und Farben gewinnen sie ihre eigenen Deutungen.

In den Erinnerungen an die Islamische Revolution und deren Republik, an Krieg, Flucht und Exil überwiegen die Schatten, verschwinden die Farben. Erkennbar bleibt die Sehnsucht nach Freiheit, nach Leben.

Geschichte wird vorwärts gelebt, rückwärts erzählt. Durch das Erzählen kann sie auf Verständlichkeit hoffen, was erfahrene Erlebnisse nicht unmittelbar erzielen können. Unsere Geschichten erzählen unser Leben; in ihnen gleicht unser Leben einem Mosaikgemälde. Je vertiefter, genauer und kritischer wir es beobachten, desto sichtbarer werden seine Bruchlinien und Übergänge. Die Geschichten unseres Lebens sind die Geschichten dieser Bruchlinien und Übergänge. Sie vertieft zu beobachten, bedeutet, die Zeiten und Räume in den Blick

zu nehmen, die sich an den Bruchlinien und Übergängen auftun. Geschichten ereignen sich nicht in leeren Räumen. Sie sind nicht von Anonymität überschattet, sondern werden von Menschen erzählt, spiegeln Schicksale und Kulturen wider, die sich im Laufe der Zeit in verschiedene Richtungen entwickeln. Diese Geschichten formen unser Gedächtnis individuell, kollektiv und kulturell. Wird dieses Gedächtnis befragt, offenbart es die porösen Erinnerungsräume unseres Lebens. Die Erzählungen von Menschen, die die Geschichte selbst erleben, unterscheiden sich von den Erzählungen derjenigen, die die Geschichte beobachten, hören, *mit-erleben* oder *weiter-erzählen*. Dennoch bilden Erfahrungen, Erlebnisse und Erzählungen eine Art Zeitstrang, der uns vor Irrfahrten und Stillstand bewahren sollte. Gefährlich wird es, wenn sich Geschichten in dem Maße, wie sie sich einst ereignet haben, abermals wiederholen, wenn wir aus der Geschichte keine Konsequenzen ziehen und keine Verantwortung übernehmen, wenn wir Geschichten verherrlichen oder verurteilen und dabei den Bezug zur Gegenwart verlieren, wenn wir unsere Verantwortung in der Gegenwart hinter den glorifizierenden und vorurteilhaften Erzählungen verstecken, wenn wir nach zweierlei Maß urteilen und dabei unsere moralische Verantwortung vor der Geschichte aus den Augen verlieren.

Wer schreibt, will (s)einen Weg zur Erinnerung, Erklärung, Verantwortung, Vergewisserung und Erkenntnis des Selbst finden. Das Schreiben sucht die Sinnzusammenhänge und ihre Nachwirkungen. Um sich nicht wahllos erklären zu müssen, befragt der Schreiber historische Daten und hinterfragt die eigene Deutungshoheit. Wichtiger als objektive Daten seien, hebt Markowitsch hervor, die Gefühle, denn sie würden aus der Flut von Eindrücken diejenigen Erinnerungen filtern, die langfristig gespeichert werden. Je mehr ein Erlebnis mit Emotionen aufgeladen ist, desto mehr verdient es, erinnert zu werden. Emotionen neigen aber dazu, die Wahrheit umzugestalten, sie gar zu verdrängen. Das Schreiben befindet sich so in einem Spannungsfeld von Fakt und Emotion. Die Lebensgeschichte prägt den Menschen, formt seine Persönlichkeit und Identität. Sie lehrt ihn, wie er die fundamentalen Fähigkeiten wie Beobachten, Wahrnehmen und Analysieren erwerben kann, die er zu seiner eigenen Entwicklung benötigt. Kants Begriff der Sinnlichkeit in der transzendentalen Ästhetik besagt, dass wir die Welt aufgrund unserer Sinneswahrnehmungen verstehen. Sinnlichkeit sagt mehr aus, als die heute geläufige Bedeutung dieses Begriffs vermuten lässt. Sinnlichkeit ist Kants erstes Standbein

der Erkenntnis. Im Erkenntnisprozess sind Verstand und Sinnlichkeit aufeinander angewiesen. Gedanken ohne Inhalt seien leer, Anschauungen ohne Begriffe blind, meint der Philosoph. Der Mensch versteht die Welt mit all seinen Sinnen. Wer schreibt, sollte versuchen, die lebensprägenden Ereignisse in einen Sinnzusammenhang zu stellen. Damit berührt er eine Kernfrage der Philosophie. Der österreichische Neurologe und Psychiater Viktor Emil Frankl (1905–1997) meint, wenn wir unser Leben in einem Geflecht von Zusammenhängen betrachten, so wollen wir der Unordnung der Welt entkommen und im Leben Sinn verspüren: *Was ich tue, kann etwas bewirken, und was ich erlebe, dient einem Zweck*. Würde dieser Zweck nicht erkannt werden, könnten wir in ein existentielles Vakuum geraten.

Erinnerungen zum Gegenstand des Schreibens zu machen, erfordert einen Prozess, in dem das Schreiben selbst zum Medium der Reflexion wird. Dabei werden dem schreibenden Subjekt – dem Ich – Lebensinhalte, Emotionen und die immer wiederkehrende Frage nach dem Lebenssinn zugänglich gemacht. In diesem Prozess sucht das Ich die Frage zu beantworten, inwiefern es an dem, was geschah, beteiligt war, sich gewehrt hat bzw. wehren *konnte*. Erinnerungen im Medium des Schreibens zu wecken, soll dem Ich ermöglichen, über das demokratische Grundprinzip des *Sich-Wehren-Könnens* nachzudenken. Mit diesem Prinzip versetzt sich das Ich in zwei einander entgegengesetzte Systeme der Demokratie und der Diktatur, die sich in *einer* Frage nicht unterscheiden: *Wer hat die Macht*: das Ich, oder die Erinnerungen, und *wer beherrscht wen?* Die Erkenntnis dessen, was *ist* – über die Wirklichkeit – macht das Schreiben zu einem Ort der Klarheit und Versöhnung. Frühere Erlebnisse und Erfahrungen mit ihren schmerzhaften Erinnerungen bleiben so lange belastend, bis sich das Ich mit ihnen im Sinne der Wahrheitsfindung auseinandersetzt. Der Psychotherapeut Uwe Böschmeyer (1939–2026) betont: Nicht das Ereignis selbst ist primär lebensbestimmend und beunruhigend, sondern die Art, wie wir darüber denken.

Das Denken und das Fragen in den Strukturen von Raum und Zeit ist die einzigartige Fähigkeit des *Homo sapiens*. Die politische Konstruktion dieser Strukturen ist die Aufgabe des *Homo politicus*, dessen Modell des Liberalismus das politische Leben bestimmt. Der *Homo politicus* ist ein fester Bestandteil der Gemeinschaft (Polis). Dies bedeutet zweierlei: Er ist Teil der Gemeinschaft und wird im Idealfall auch selbst aktiv tätig. Er wird daher zum entscheidenden Akteur bei der Setzung und Durchsetzung von Regeln für das Zusammenleben.

Die öffentliche Kommunikation spielt für den *Homo politicus* eine wirkmächtige Rolle, denn sie ist das Instrument, das es ermöglicht, Menschen zu überzeugen oder zu manipulieren, Regeln zu setzen oder zu legitimieren, und die Menschen dazu zu bringen, sich daran zu halten. Der *Homo politicus* grenzt sich vom *Homo oeconomicus* ab. Letzterer sieht laut dem Moralphilosophen und Aufklärer Adam Smith (1723–1790) die Mittel der Lösung von Problemen nicht als Aufgabe des politischen Staates, sondern als Aufgabe des Markts. Er ist somit ein Marktbürger. Auch von *Homo sociologicus* grenzt sich der *Homo politicus* ab. Der Soziologe und Politiker Ralf Gustav Dahrendorf (1929–2009) sieht im *Homo sociologicus* das Modell eines Akteurs, das den Menschen als durch die Gesellschaft bedingt sieht und davon ausgeht, dass er sich deren Normen, Werten und Erwartungen beugen muss.

Homo sapiens und Homo politicus: Zwei Gestalten in einer Tragödie des aufklärerischen Lebens

Das *Sich-Beugen-Müssen* erinnert mich zwangsläufig an die Vergangenheit meines Lebens in der Islamischen Republik und an die jahrzehntelangen europäischen Verhandlungen mit derselben. Das *Sich-Beugen-Müssen* findet seine Legitimation in den Ideologien aller Art, die ihre eigene Existenz über Moral, Menschlichkeit und Wahrheit stellen. Das *Sich-Beugen-Müssen* führt im Verhältnis des Westens und der Islamischen Republik vor Augen, wie humanistische und moralische Grundsätze relativiert und demokratische Werte wertlos werden. Die Haltung des Westens gegenüber der Islamischen Republik zeigt, dass die Grundsätze und Werte, für die sich der *Homo politicus* einsetzt, im Spiegel von Interessen des *Homo oeconomicus* und des *Homo sociologicus* wertlos werden. In der Diktatur der Islamischen Republik ist der *Homo politicus* unerwünscht, in der interessenorientierten und ideologisch motivierten Politik des Westens durchaus unbequem. Die Diktatur begegnet ihm mit der Todesstrafe, die Demokratie mit Restriktion.

Umbrüche

Ob wir es wollen, oder nicht: Die Welt spricht in ihren eigentümlichen Zeichen und in ihrer eigenen Sprache zu uns. Wir sind stets bemüht, ihre Sprache zu deuten und zu verstehen. Sollte uns dies nicht gelingen, tragen wir die Verantwortung, jedoch nicht die Welt. Deuten und Verstehen erfordern Wissen, das den Grad unserer Beziehung zur Wirklichkeit festlegt. Seine Abwesenheit eröffnet Vorurteilen einen fantasievollen Raum. Vorurteile entstehen dort, wo Nicht-Wissen herrscht. Nicht-Wissen-*Wollen* ist ein Zeichen von Desinteresse. Das meiste, was zur gesellschaftlichen Spaltung führt, resultiert aus dem Zusammenspiel von *Nicht-Wissen* und *Nicht-Wissen-Wollen*.

Die Missdeutung der Welt ist das Charakteristikum jeglicher ideologischen Weltanschauung, somit auch der Islamischen Republik. Die ideologische Begründung ihrer Herrschaftspraxis lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass sie in der Art, wie sie die Welt deutet, rückwärtsgewandt ist. Zum Leben, das sich stets nach vorne entwickelt, bewegt sie sich konträr. Ihre Akteure sind radikal, fanatisch, menschenfeindlich, hegen eine tief verwurzelte Verachtung gegenüber der iranischen Zivilisationgeschichte und missbilligen die Grundsätze des Humanismus.

Das Zeitalter, in dem sich die Islamische Revolution ereignete, zeichnete sich als ein Zeitalter der Neuformierung der Welt aus. Die *Europäische Atomgemeinschaft* (Euratom) organisiert und koordiniert die zivile Nutzung von Kernenergie und Kernforschung in Europa. Die *Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl* (EGKS) entwirft gemeinsame Regelungen für ihre Mitgliedstaaten. Die *Europäische Wirtschaftsgemeinschaft* (EGW) verfolgt das Ziel, die europäische Integration durch eine gemeinsame Wirtschaftspolitik voranzutreiben. Ende der 1970er-Jahre blickt der große Teil der Welt in eine zukunftsweisende Richtung, an deren Gestaltung das Königreich Iran erfolgreich beteiligt war.

Der Iran hätte mit seiner in den 1970er-Jahren noch starken Wirtschaft und mit seinem säkularen Staat ein Mitspieler der zukünftigen Weltgemeinschaft werden können. Stattdessen wurde er ihr Spielball.

Inzwischen gibt es zahlreiche Meinungen und Thesen über die Ursachen und Gründe, warum sich die Islamische Revolution ausgerechnet im Iran ereignete. In *Wer den Wind sät* (2015) betrachtet der Politologe und Publizist Michael Lüders (*1959) die Islamische Revolution als Antwort auf den Putsch im Jahr 1953 und auf die Reaktion über die Einmischung des Westens durch die CIA (Operation TPAJAX) und den MI 6 (Operation Boot) in die inneren Angelegenheiten des Königreichs Iran. Drei Jahre nach der Islamischen Revolution erschien das Buch *CIA im Iran* (1982). Die Autoren Günter Neuberger und Michael Opperskalski verschaffen einen Einblick in die geheimen Dokumente der CIA, die bei der Besetzung der US-Botschaft in Teheran (4. November 1979 – 20. Januar 1980) den „Studenten der Linie Imam Chomeini“ – so nannten sich die revolutionstreuen, linksradikalen fanatischen Studenten – in die Hände fielen. Legt man die historischen und politischen Entwicklungen, wie sie von Lüders, Neuberger und Opperskalski ausgearbeitet wurden, zugrunde, so ist es nicht statthaft, dass sich manche Journalisten von den Ereignissen im Iran überrascht zeigen und von einer „unerwarteten Revolution“ sprechen (Jafari 2009: 71–95). Neuberger und Opperskalski begreifen die Islamische Revolution nicht als Antwort auf den Putsch von 1953, sondern vielmehr als Folge von soziokulturellen und politischen Umwälzungen, die bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert einsetzen und in der *Konstitutionellen Revolution* einen vorläufigen Erfolg erreichen, ohne jedoch ihre Vollendung zu erlangen (Neuberger, Opperskalski 1982: 13–48).

Die geheimen Dokumente belegen die Einmischung der CIA zweifelsfrei, und zwar in den Phasen vor, während und nach der Islamischen Revolution. Die geheimen Dokumente legen aber auch die Bereitschaft mancher iranischer Revolutionäre zur Kooperation mit der CIA offen. Diese Bereitschaft besaßen die engen Sympathisanten um den Revolutionsführer Chomeini. Kurz nach der Islamischen Revolution kamen sie an einflussreiche Posten. Abolhassan Banisadr (1933–2021) war vom 7. Februar bis zum 20. Juli 1980 der erste Staatspräsident der Islamischen Republik. Dem religiösen Führer diente auch Mehdi Bazargan (1907–1995) als Premierminister, dann als Außenminister und war zwischen dem 4. Mai 1980 und 28. Mai 1984 Mitglied des Parlaments in der ersten Regierung der Islamischen Republik. Am ersten November 1979 nahm der US-amerikanische Sicherheitsberater Zbigniew Kazimierz Brzezinski (1928–2017) an den Feierlichkeiten zum 25. Jahrestag der algerischen Revolution in Algier

teil und traf dort Mehdi Bazargan und dessen Außenminister Ebrahim Yazdi (1931–2017). Dies war die bis dahin ranghöchste direkte Begegnung zwischen einem führenden Vertreter der neuen iranischen Regierung und einem US-Spitzenbeamten. Iranische und westliche Darstellungen betonen, dass dieses Treffen ohne Zustimmung oder Wissen des religiösen Führers bzw. der zentralen Revolutionsführung stattfand und innenpolitisch in Teheran als Affront wahrgenommen wurde. Fotos des Händedrucks lösten Empörung in radikalen Kreisen aus und waren ein wichtiger Auslöser für die Planung der späteren Botschaftsbesetzung am vierten November 1979. Inhaltlich ging es u. a. um die US-Irak-Iran-Beziehungen nach der Islamischen Revolution und den Aufenthalt von Mohammad Reza Schah Pahlavi in den USA. Von konkreten, detaillierten Geiselerhandlungen ist vor dem vierten November naturgemäß noch nicht die Rede, da die Botschaftsbesetzung erst drei Tage später begann. Für die ersten Monate nach dem Revolutionssieg belegen freigegebene US-Dokumente, dass Washington grundsätzlich versuchte, sich mit der Islamischen Republik und mit funktionierenden Beziehungen zu arrangieren; Washington lag es daran, die Regierung Bazargan zu stützen, anstatt sofort auf Konfrontation zu setzen. Nach Beginn der Geiselnahme am 4. November stand für die Carter-Administration die Freilassung der Geiseln im Zentrum; gleichzeitig zeigen Dokumente, dass im Umfeld Brzezinskis auch härtere Optionen wie ein möglicher Regimewechsel oder sogar direkte Intervention diskutiert wurden, die Carter jedoch zunächst nicht umsetzte. Die Politik war also ambivalent und nicht durchgehend im Sinne einer ausschließlich kooperativen Linie.

Die Frage nach dem Ausmaß der westlichen Beteiligung am Sturz des Königreichs Iran und an der Konstituierung der Islamischen Republik bleibt im Folgenden noch zu erörtern. Der Weg Irans in die Moderne ist, abgesehen von temporären Erfolgen auf der Oberfläche, auch von Misserfolgen gekennzeichnet, die ihre tiefe Grundlage in den Strukturen der iranischen Gesellschaft selbst haben. Zum Erfolg der Islamischen Revolution trugen nicht allein die Aktivitäten der CIA bei, sondern in erster Linie Iraner selbst. Sie waren nicht imstande, sich von dem konservativ-religiösen Gehäuse der Politik zu befreien, wollten aber zugleich den Weg in die Moderne einschlagen (vgl. Ajoudani 2003, Abrahamian 2012). An dem Paradoxon der Gottesergebenheit und des Wunsches nach individueller Selbstbestimmung lässt sich die Fehlinterpretation der Moderne im Iran ablesen. In die Erfolgsgeschichte der Islamischen Revolution greifen mindestens zwei Para-

meter ein. Einerseits resultiert der Widerspruch aus der Konfrontation des schiitischen Konservatismus mit der Moderne und andererseits aus dem strategischen Vorgehen des Westens bei der Machtübernahme zur geopolitischen und ressourcenorientierten Kontrolle seit dem Ersten Weltkrieg. Den Grundstein dafür wurde durch Großbritannien und die Sowjetunion bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelegt. Darauf bauten nach dem Zweiten Weltkrieg die USA auf und lösten Großbritannien teilweise ab. Noch heute stellen die geopolitische Lage und die Ressourcen die wesentlichen Gründe für das starke Interesse des Westens am Iran. Das Land verfügt über die zweitgrößten Erdgas- und die drittgrößten Erdölreserven der Welt. Mit einer Küstenlinie von rund 1.500 Kilometern dominiert es den Persischen Golf von Arvand-Rud bis an die Straße von Hormus. Der Irak, Kuwait, Katar, Saudi-Arabien und die Vereinigten Arabischen Emirate verschiffen den Großteil ihrer Öl- und Gasexporte über die Wasserstraße von Hormus. Wie der *Nah- und Mittelest-Verein* (NUMOV) berichtet, verhalten sich die heutigen Akteure der Weltpolitik nicht viel anders als die des vergangenen Jahrhunderts.

Folgt man dem Paradoxon der Gottesergebenheit und des Wunsches nach individueller Selbstbestimmung, so gilt die Islamische Revolution als eine zu erwartende Folge komplexer Strömungen (vgl. Rahmanzadeh 1983: 177–260, Axworthy 2013). Doch alle Revolutionen sind komplex und in soziokulturellen Zusammenhängen verstrickt. Sie sind in ihren Inhalten und in der Art und Weise ihres Vollzugs einzigartig, miteinander unvergleichbar und in vielschichtigen Prozessen von Ursache und Wirkung verstrickt. Daher ist es auch falsch, die Islamische Revolution mit anderen Revolutionen zu vergleichen. Was die Islamische Revolution von den anderen Revolutionen der Weltgeschichte unterscheidet, ist nämlich ihre Rückwärtsgewandtheit und Zerstörungskraft. Sie richtet sich gegen die Moderne, für die sich die *Konstitutionelle Revolution* fast einhundert Jahre zuvor eingesetzt hatte. Die Konstitutionelle Revolution (1905–1911) und ihre trotz des Einflusses konservativer Kräfte erzielten Ergebnisse markieren den Beginn eines politischen Prozesses, der zur Gründung des Parlaments und zur parlamentarischen Verpflichtung der Monarchie führte (vgl. Afary 1996). Einen weiteren Schritt auf dem Weg der Modernisierung schlug die *Weißer Revolution*. Ihre Ziele wurden am 11. Januar 1963 auf dem *Nationalkongress der Bauern von Iran* in Teheran nach den Plänen des Premierministers Ali Amini (1905–1992) vorgestellt und am 26. Januar durch ein Referendum verabschiedet. Die Weiße Revo-

lution sollte in einem Sechs-Punkte-Programm den sozialen Aufstieg steuern. Die Punkte waren folgende (vgl. Afkhami 2009: 231):

- Abschaffung des Feudalsystems und Verteilung des Ackerlandes von Großgrundbesitzern an Bauern
- Verstaatlichung aller Wälder und Weideflächen
- Privatisierung staatlicher Industrieunternehmen zur Finanzierung der Entschädigungszahlungen an die Großgrundbesitzer
- Gewinnbeteiligung für Arbeiter und Angestellte von Unternehmen
- aktives und passives Wahlrecht für Frauen
- Bekämpfung des Analphabetismus durch den Aufbau eines Hilfslehrerkorps (*Armee des Wissens*)

Eine große Mehrheit stimmte den Reformen zu. Lediglich war die Geistlichkeit dagegen aufgebracht und richtete ihren Widerstand insbesondere gegen die Landreform und gegen die Stärkung der Rechte von Frauen. Der Widerstand der Geistlichkeit hat im Iran Konjunktur. Schon im Zuge der Konstitutionellen Revolution wurden am 05. August 1906 Wahlen zum Parlament angekündigt. Am 06. Oktober trat zum ersten Mal in der Geschichte Irans ein Parlament zusammen und verabschiedete eine Verfassung mit bürgerlichen Grundrechten. Die Geistlichkeit, die bereits während der Proteste einen Widerstandsblock gegen die säkularen Gruppierungen gebildet hatte, pochte bei der Verabschiedung der Verfassung auf zwei Punkte, die schließlich als Artikel in die Verfassung aufgenommen wurden: die Schia als Staatsreligion und die Einführung eines aus fünf Geistlichen bestehenden Rats, dessen Aufgabe es war, alle vom Parlament erlassenen Gesetze auf ihre Übereinstimmung mit dem Islam zu prüfen und sie im Falle einer Diskrepanz für ungültig zu erklären. Mit diesem Artikel manifestierte die Geistlichkeit ihre Hoheit über parlamentarische Beschlüsse.

Wird die Islamische Revolution im Kontext der ihr vorausgehenden historischen Entwicklungen interpretiert, so erscheinen ihre Ursachen weniger in externen Einflüssen als vielmehr in innergesellschaftlichen Faktoren zu liegen – insbesondere im sozialen Konservatismus sowie im Widerstand der Geistlichkeit gegen die Modernisierungsprozesse im Allgemeinen und den Individualismus der Moderne im Besonderen. Dass es der Geistlichkeit gelang, Teile

der Bevölkerung sowie die Kaufmannschaft des Basars hinter sich zu vereinen, markierte einen entscheidenden politisch-strategischen Schritt. Ihr Widerstand, der sich hinter dem Rekurs auf islamische Werte und Normen verbirgt, um diese in instrumenteller Absicht für eigene machtpolitische Zwecke nutzbar zu machen, ist ein im iranischen Kontext dauerhaft präsenten Phänomen und findet bis in die Gegenwart hinein in bestimmten gesellschaftlichen Segmenten Zustimmung. Die Islamische Revolution stellt die manifestierte Form dieses Widerstands dar und artikuliert die Haltung einer rückwärtsgewandten Gesellschaft, die den materiellen Errungenschaften der Moderne aufgeschlossen, deren geistigen und normativen Grundlagen jedoch verschlossen bleibt. Diese Gesellschaft hat sich in ihrer historischen Selbstbehauptung bewusst für die Autorität der Geistlichkeit und gegen die Idee individueller Mündigkeit entschieden. Ihre zentrale Figur war der spätere Revolutionsführer Ruhollah Chomeini, der keineswegs als isoliertes Phänomen erscheint, sondern aus einem spezifischen sozio-religiösen Milieu hervorging. In seinen Schriften und öffentlichen Botschaften artikuliert Chomeini konsequent den Widerstand gegen die Modernisierungstendenzen der Pahlavi-Ära und insbesondere gegen die Person des Schahs, die er als Verkörperung westlicher Säkularisierung und kultureller Entfremdung deutete.

Der primitive Mensch hasst das, wovor er sich fürchtet.

Aus einem persönlichen Macht- und Legitimationskonflikt sowie aus einer ideologisch verengten, auf dichotome Weltbilder gegründeten Denkweise entwickelte Chomeini eine politische Theologie, deren suggestive Wirkung weite Teile der Bevölkerung erfasste. Am 03. Juni 1963 nutzte er die religiösen *Aschura*-Feierlichkeiten als Bühne, um in seiner Rede in der Faizieh-Schule von Ghom die Reformprogramme der sogenannten Weißen Revolution scharf zu kritisieren und Mohammad Reza Pahlavi offen anzugreifen. In dieser Ansprache, die er programmatisch als Kampfauf Ruf „gegen den Tyrannen unserer Zeit“ formulierte, verband Chomeini religiöse Symbolik mit politischer Opposition und machte Religion zum Instrument revolutionärer Mobilisierung:

Diese Regierung ist gegen den Islam gerichtet. Israel ist dagegen, dass im Iran die Gesetze des Korans gelten. Israel ist gegen die erleuchtete Geistlichkeit [...] Israel benutzt seine

Agenten in diesem Land, um den gegen Israel gerichteten Widerstand zu beseitigen [...] der Koran, die Geistlichkeit [...]. Oh Mr. Schah, oh erhabener Schah, ich gebe Ihnen den guten Rat, nachzugeben und (von diesen Reformen) abzulassen. Ich will keine Freudentänze der Bevölkerung sehen, an dem Tag, an dem Sie das Land auf Befehl Eurer Meister verlassen werden, so wie alle jubelten, als Ihr Vater das Land einst verlassen hat. (Afkhami 2009: 234)

Auf diese antiisraelische Rede folgten zahlreiche Demonstrationen von Chomeinis Anhängern gegen die Regierung in verschiedenen iranischen Städten. Wegen seiner Hetze wurde Chomeini zwei Tage nach seiner Rede verhaftet und sollte das Land verlassen. Bereits zu diesem Zeitpunkt formierte sich unter seiner Führung der Widerstand gegen Mohammad Reza Pahlavi. Später bezeichnen führende Politiker der Islamischen Republik diesen *Juni-Aufstand* als die Geburtsstunde der Islamischen Revolution (vgl. Milani 2008). Sechzehn Jahre später hat sich Chomeinis Aussage nicht nur bewahrheitet, sondern sie hat auch den Weg Irans in die Zukunft vorgegeben.

Die Islamische Revolution geschah weder „unerwartet“, noch lässt sie sich auf die Aussage reduzieren, sie sei eine „Importware des Westens“. Ganz im Gegenteil: Sie ist der Höhepunkt einer von der Geistlichkeit und von dem ultrakonservativen Milieu gesteuerten und befeuerten Bewegung gegen die Säkularisierung, die Parlamentarisierung, die Zivil- und Bürgerrechte sowie vor allem gegen die Freiheit in einer konservativen Gesellschaft, die die einschränkenden Grenzen ihrer veralteten Tradition nicht zu überschreiten vermag.

Die Islamische Revolution bekämpfte das, wofür sie einzutreten angibt.

Sie ist ein Zivilisationsbruch im Spiegel der Weltgeschichte.

Nach fast einem halben Jahrhundert führt die Islamische Republik glaubhaft vor Augen, dass sie bereits in ihren Geburtsstunden antiiranisch, antisemitisch und antimodern war. Diese Haltung belegen ihre Rhetorik, Vorstellungen über die Funktion und Bedeutung der Gesellschaft sowie ihre politischen Handlungen auf nationaler wie internationaler Ebene. Gegen diese Haltung erhebt sich die junge Generation mit ihren Protesten. Die Proteste im September 2022 wurden als *Nationale Revolution* bezeichnet und als Reaktion auf die Islamische Revolu-

tion der Väter verstanden. Mit ihrem Slogan „Frau – Freiheit – Leben / Mann – Vaterland – Wohlstand“ drückt diese Generation die Grundsätze der Konstitutionellen Revolution und der Weißen Revolution zeitgemäß aus. Mit ihrem Slogan kommuniziert sie nämlich auch international die Grundsätze, die den modernen Gesellschaften im 20. und 21. Jahrhundert eine humanistische Orientierung bieten. Mit diesem Slogan sucht der Iran die Kommunikation mit der Weltgemeinschaft und spricht sich gegen *das* aus, was die Existenz der Islamischen Republik und die Zerstörung der iranischen Gesellschaft garantiert.

Der Vernichtung einer Zivilisation geht die Zerstörung von Familie, Bildung und Kultur voraus. Zerstört wird die Familie, indem Frauen missachtet werden und ihren gesellschaftlichen Stellenwert in Misskredit gezogen wird. Die Bildung wird zerstört, indem Wissenschaftler und Lehrer entlassen, verhaftet oder getötet werden und die Institutionen der Bildung ideologischen Reformen und Einschränkungen unterworfen werden. Die Kultur wird zerstört, indem die Mythen vernichtet, die Kulturgeschichte verfälscht und das kulturelle Gedächtnis manipuliert werden. Auf allen diesen Ebenen war und ist die Islamische Republik unvergleichbar aktiv. Die Geistlichkeit verachtet Frauen, stellt sich gegen die Wissenschaft und somit auch gegen die Wahrheit auf, leugnet die iranische Kulturgeschichte, bekämpft die Freiheit auf allen Ebenen durch die Scharia und lehrt den Verzicht auf das irdische Leben in der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Die Geistlichkeit folgt einem Auslegungsmuster, das in der Wissenschaftsgeschichte der Moderne längst gescheitert ist und heute keine Glaubwürdigkeit mehr erlangen kann.

Die Geistlichkeit kann heute den Menschen die Freiheit, den Lebensgenuss und die Lebensfreude nicht bieten, verspricht sie ihnen aber für eine Zukunft, von der noch kein Mensch zurückgekehrt ist.

Der Slogan der September-Proteste 2022 trägt den Widerstand von Menschen, die in einem theokratischen System ihre Mündigkeit anstreben. Mündigkeit überwiegt die Angst und stärkt die Vereinigung. Mit „Frau – Freiheit – Leben“ vereinen sich die Iraner in der Geschichte der Islamischen Republik im In- wie im Ausland und beweisen den Mut, einen weiteren entscheidenden Wendepunkt herbeizusteuern. Sie wenden sich den Grundsätzen der Konstitutionellen Revolution, der Weißen Revolution und der Weltgemeinschaft zu.

Gemäß der Kleiderordnung der Islamischen Republik dürfen Frauen nur bedeckt und verschleiert die Grenze des Privaten zum öffentlichen Raum überschreiten. Verschleiert betreten sie zwar den öffentlichen Raum, verschließen sich jedoch der Öffentlichkeit. Gegen diesen Widerspruch in der sozialen Praxis protestieren Frauen insofern, als sie ihr Gesicht und ihre Haare demonstrativ zeigen und ihre Kopftücher verbrennen. Sie sind körperlich in der Öffentlichkeit anwesend, dekonstruieren die Symbole des theokratischen Systems und kommunizieren in ihrer sozialen Praxis ihr Recht auf die öffentliche Teilhabe.

Die performative Kraft dieses Widerstands zeigt sich in einem Akt des zivilen Ungehorsams und schildert die radikale Absage an jegliche Art der Bevormundung und der Unterdrückung durch die Staatsmacht.

In dieser Art der *Performance* (Judith Butler) wird der Körper zu einem Widerstandsmedium gegen die historisch und kontextuell bedingte Macht des theokratischen Diskurses. Mit Mitteln des Diskurses führen die Frauen ihren Widerstand in Form eines Gegen-Diskurses und formen ihren Protest, der auf das unantastbare Recht der Selbstbestimmung abzielt. Indem ihr Widerstand sich auf die universell gehaltenen Grundsätze der internationalen Menschenrechte beruft, wird er zu einem transkulturellen Medium gegen die Unterdrückung und für die Freiheit. Die Proteste im Iran spiegeln daher eine Weltanschauung wider, die aufzeigt, wie die Gesellschaften in der Grundlegung ihrer sozialen Praxis Konsens finden.

Aber der Westen schweigt zunächst!

Im Oktober 2022 wurden einzelne Stimmen im Westen laut. Danach waren es nur noch symbolische Lippenbekenntnisse. Je mehr ich mich in der Geschichte der politischen Beziehungen zwischen dem Westen und dem Iran einlese, umso deutlicher wird der Eindruck über das, was man eine Doppelmoral nennt. Der Fall Irans im Winter 1979 und die Verhandlungen mit der Islamischen Republik, die sie in ihrem Bestehen stärken, stellen diese Doppelmoral dar.

Der Wind gegen die Proteste im Iran bläst aus zwei Richtungen: auf der einen Seite steht der Westen, auf der anderen die Islamische Republik, und mittendrin protestierende Iraner.

Zivilisationsbruch: Der iranische Irrweg und die Gunst des Westens

Die allgemeine Kulturgeschichte Irans weist an bestimmten Netzorten verdichtet aufscheinende und langfristige Veränderungen auf, die den ihnen noch folgenden Ereignissen ein dynamisches Tempo geben.

Das Tempo der Moderne im Iran der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts führte die Gesellschaft in den siebziger Jahren in eine Kollision mit der Lebensrealität. Wie bestimmte dynamische Veränderungen mit globaler Tragweite in verschiedenen Kulturräumen unterschiedliche Wirkungen erzielen, beschreibt der Historiker und Direktor des *Leibniz-Zentrums für Zeithistorische Forschung* Frank Bösch (*1969) in seinem 2019 erschienen Buch *Zeitwende 1979* mit dem zutreffenden Untertitel *Als die Welt von heute begann*. Im Mittelpunkt stehen die Bundesrepublik und der Iran als Akteure dieser Wende. Eine spezifische Perspektive auf den Iran eröffnet auch der Historiker Andrew Scott Cooper in *The Fall of Heaven* (2016). Forscher aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen haben sich mit den globalen und lokalen Verstrickungen auseinandergesetzt und dabei den Iran in den Blick genommen. Zu ihnen gehören die Historiker Harold James (*1956), Niall Ferguson (*1964) und Ian Kershaw (*1943), die Politikwissenschaftler David Warren Lesch (*1960) und Claus Leggewie (*1950), der Journalist Christian Caryl, der Sozialtheoretiker David Harvey (*1935), der Militärhistoriker Jeremy Black (*1955) sowie die Philosophen Jürgen Habermas (*1929) und Peter Sloterdijk (*1947). Eine literarische Verarbeitung der Umbruchsphase findet sich beispielsweise in Christian Krachts (*1966) 2001 erschienenen Roman *1979*. Der Roman schildert die Fragilität eines westlich-großbürgerlichen und als dekadent empfundenen Wertesystems und dessen Ohnmacht gegenüber den totalitären Modellen des Islamismus im Iran und Maoismus in China. Die Divergenz dieser Wertesysteme erfährt Krachts homosexueller Ich-Erzähler in der Erzählwelt ebenso wie die Menschen außerhalb der textuellen Wirklichkeit.

Spätestens seit der Schlacht bei Marathon und der Seeschlacht von Salamis werden die Fragen der Weltpolitik zwischen Asien und Europa stets auf dem iranischen Boden verhandelt.

Die Lektüre faktischer und fiktiver Beschreibungen lehrt, dass das Verstehen soziokultureller und politischer Herausforderungen von heute erst dann gelingt, wenn wir die Ereignisse von 1979 begriffen haben. Wissenschaftlich wie literarisch bedeutet die Islamische Revolution den Versuch einer Herrschaftspolitik durch Spaltung. Sie kommt in der ideologischen, radikalen und fundamentalen Interpretation der Religion im Sinne einer Gesellschaftsordnung und eines unverrückbaren Wertesystems einer hierokratischen Staatsführung zum Tragen. Eine solche Politik der Spaltung setzt durch die Aktivierung einer Reihe von Faktoren wie Religion und Geschlecht Ausschlussmechanismen in Gang und definiert ihre Inhalte nach der Definition *ex negativo*. In dieser Hinsicht ähnelt die politische Strategie der Gesellschaftsordnung in der Islamischen Republik den rassistischen Modellen in der Praxis des Dritten Reichs. Das Feindbild beider Formen bildet das Judentum. Mit anderen Worten bedient sich das politische Modell der Islamischen Republik, für dessen Durchsetzung der Westen in den 1970er-Jahren eintrat und dessen Fortsetzung er weiter garantiert, einer ähnlichen Rhetorik der Exklusion, wie sie vom Dritten Reich bereits geprägt wurde. Die rhetorischen Mittel zur Bekämpfung des *Anderen* im Dritten Reich und in der Islamischen Republik unterscheiden sich nicht viel voneinander.

Die Islamische Republik legitimiert sich durch Zivilisationsbruch und Antisemitismus. Chomeini ersetzte den Begriff Nation (*mellat*) durch den Begriff der Glaubensgemeinschaft (*ummat*), zu der weder die Juden noch viele andere Glaubensrichtungen gehörten. Er erhob durch seine Definition der Glaubensgemeinschaft den Anspruch auf die Weltherrschaft. Chomeinis Ideologie gründete auf der Überzeugung, dass die Geschichte determiniert sei und sich nach einem historischen – für Chomeini islamischen – Gesetz vollziehe, das ausschließlich Auserwählten, zu denen er sich selbst zählte, bekannt sei. Die selbsternannten Moderaten um ihn herum folgten einem anderen, aber ähnlichen Prinzip, das sich in der Überzeugung manifestierte, dass niemand zu Recht behaupten könne, den sogenannten geschichtlichen Welt-Plan, falls es ihn gäbe, zu kennen. Beide ideologische Versionen bedienen sich einer Idee über die Freiheit, die sich von der freiheitlich-demokratischen Auffassung grundsätzlich un-

terscheidet. Wer die Geschichte als determiniert versteht, betrachtet die Zukunft ebenfalls als vorbestimmt. Für ihn existiert die Freiheit ausschließlich darin, das scheinbar vermeintliche und eigenwillige Strukturgesetz der Geschichte umzusetzen. Für ihn besteht Freiheit in der Übereinstimmung mit der geschichtlichen Notwendigkeit. Demnach kann er nur im Einklang mit dem scheinbaren Welt-Plan die Zulässigkeit seiner Handlung und Gesinnung definieren. Alles andere ist seiner Auffassung nach geschichtslos, freiheitsgefährdend und politisch verwerflich und muss bekämpft werden. Diesem Prinzip zufolge rechtfertigte Chomeini seine Macht, ebnete den Weg zur Spaltung der iranischen Gesellschaft und propagierte seine Vorstellung von einer islamischen Gemeinschaft auch für den Rest der Welt. Die Politik der Spaltung ist besonders dort wirksam, wo bereits eine multiethnische und plurikulturelle Nation existiert. Dies ist das Spezifikum der iranischen Kultur.

Das friedliche Zusammenleben gelingt nach der Maxime Vielfalt *in* und nicht *trotz* Einheit. Moderne Kulturtheorien sprechen von plurilingualen und plurikulturellen Erscheinungsformen. Eine solche Einheit wird aber gestört, wenn die ethnische, religiöse, sprachliche und kulturelle Vielfalt zugunsten von Vereindeutigung, Homogenisierung und Reduktion schwindet. Auf Vereindeutigung folgt Bedeutungslosigkeit. Wird sie politisch definiert, in den Dienst von Parteien gestellt, in Gesetze umgemünzt und der Gesellschaft diktiert, so öffnet sie zwangsläufig den Weg zur Bildung von Minderheiten. Die Alteritätstheorien befassen sich mit diesem Phänomen und dessen Mechanismen. *Othering* – die Kategorie des Zum-Anderen-Machens – avanciert dort zur Projektionsfläche dessen, was das Eigene nicht ist – nicht sein will. Wirksam werden die Strategien des *Othering*, indem sie Definitionen der religiösen, ethnischen, sprachlichen und kulturellen Überlegenheit zugrunde legen und das Diktat der Zeit rhetorisch und administrativ vorgeben.

Darüber, dass der Iran eine heterogene und multiethnische Nation in sich trägt, sind sich Kenner der iranischen Geschichte und Kultur längst einig. Diese Einigung findet sich im problematischen Begriff des „Vielvölkerstaates“, der im Sinne einer illustrierenden Bezeichnung verwendet wird und nicht als analytische Kategorie. Mit diesem Begriff spielt die Pseudowissenschaft und macht sie in den kaum neutralen Zusammenhängen salonfähig. So wird der Begriff etwa in den Studien verwendet, die durch die *Stiftung Wissenschaft und Politik* (SWP) betrieben werden. Für die Erfüllung ihres Satzungszwecks er-

hält sie eine institutionelle Zuwendung in Millionenhöhe, die durch den Deutschen Bundestag beschlossen und aus dem Haushalt des Bundeskanzleramtes gezahlt wird. Administrative Spaltung impliziert nicht nur eine funktionale Aufteilung von Kompetenzen, sondern fördert auch tiefgreifende gesellschaftliche Fragmentierungen, die sich ethnisch (etwa am Beispiel der Kurden in der Türkei, im Irak und im Iran), religiös (wie bei sektoralen Abspaltungen innerhalb des Islam) und sprachlich (im Fall von Persisch und Dari in Afghanistan) manifestieren. Deutschland nutzt administrative Strukturen, um ethnische, religiöse und sprachliche Spaltungen gezielt zu managen und politisch zu instrumentalisieren, etwa durch dezentrale Förderprogramme und Integrationspolitik. Das Auswärtige Amt und das Innenministerium fördern über die *TRT Kurdî* (Kurdischsprachiges Fernsehen seit 2004) und Integrationskurse eine kontrollierte Parallelverwaltung, die kurdische Identität toleriert, aber PKK-nahe Gruppen isoliert – ein Mittel gegen Radikalisierung. Durch die Deutsche Islamkonferenz (seit 2006) und DITIB-Strukturen werden sunnitische und schiitische Splitter administrativ kanalisiert, mit Geldern für sogenannte verfassungstreue Moscheen gefördert, um Einfluss auf Imame zu sichern.

Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) differenziert in der Gestaltung seiner Sprachkurse gezielt Dari- und Persisch-Sprecher (Afghanistan/Iran), mit dem erklärten Ziel, die Asylpolitik zu optimieren und afghanische Communities in Ballungsräumen wie Nordrhein-Westfalen zu konsolidieren. Diese linguistische Trennung historisch eng verflochtener Ethnien erscheint jedoch methodisch und wissenschaftlich unhaltbar. Dari und Persisch (Neu-Persisch) stellen keine diskreten Sprachen dar, sondern variantenreiche Register eines kontinuierlichen Sprachraums, dessen Einheit durch gemeinsame Grammatik, Lexik und Schriftsystem belegt ist. Diese Sichtweise ist in der Sprachwissenschaft seit Jahrzehnten etabliert. Die administrative Aufspaltung ignoriert dabei nicht nur die hohe gegenseitige Verständlichkeit (bis zu 95% bei gesprochener Alltagssprache), sondern instrumentalisiert linguistische Merkmale willkürlich zur ethnisch-nationalen Segmentierung, was einer reflektierten Politikgestaltung widerspricht. Die Übersetzung von *Persisch* als *Farsi* in offiziellen BAMF-Dokumenten verstößt zudem gegen etablierte wissenschaftliche Standards der Iranistik und Linguistik, wonach *Farsi* (Parsi) lediglich der einheimische Terminus (Endonym) im Iran ist, während Persisch die präzise Fremdbezeichnung (Ex-

onym) im deutschen Sprachgebrauch darstellt. Diese Praxis offenbart eine mangelnde Auseinandersetzung mit der philologischen Fachliteratur und perpetuiert Fehlinformationen, die iranische Kulturen vereinfachend dichotomisieren (Iran vs. Afghanistan). Eine kritische Einordnung der BAMF-Strategie erfordert daher eine interdisziplinäre Überprüfung unter Einbeziehung aktueller Forschungsstände zur Sprachkontinuität und administrativen Terminologie. Solche administrativen Eingriffe in das Kultursystem bergen das Potenzial, eine kurzfristige politische Stabilisierung durch bürokratische Regelungen zu erwirken. In der gesellschaftlichen Praxis jedoch unterlaufen sie die Mechanismen eines friedlichen Zusammenlebens auf Basis von Gleichheit. Administrative Interventionen dieser Art priorisieren formal-juristische Homogenisierung gegenüber der dynamischen Realität kultureller Interaktionen, was zu einer Instrumentalisierung von Differenzmarkern führt und die Grundlagen egalitärer Koexistenz theoretisch wie empirisch untergräbt. Eine differenzierte Betrachtung offenbart hierbei die normative Spannung zwischen staatlicher Steuerung und pluralistischer Gesellschaftspraxis, zumal sie bestehende soziale Kohäsionsmechanismen durch künstliche Segmentierungen stören. Dies widerspricht etablierten Erkenntnissen der Kulturwissenschaften, die organische Integrationsprozesse als Garant für nachhaltige Stabilität betonen.

Die künstliche Segmentierung innerhalb der Islamischen Republik repliziert vergleichbare administrative Praktiken, greift jedoch auf einen anderen zentralen Faktor zurück: die Konstruktion des Anderen (Othering) durch systematische Feindbilder. Diese Strategie ermöglichte es der Islamischen Republik, den Iran, der durch die Safawiden-Dynastie im Jahr 1501 mittels der Etablierung des Zwölfschiitismus als Staatsreligion zu einer nationalen Einheit gefasst worden war, unter religiösem Vorwand zu fragmentieren. Im klassischen Sinne eines *divide et impera*-Prinzips entstanden dadurch antagonistische Untergruppen, die ihre partikularen Interessen gegeneinander ausspielten und die übergeordnete nationale Kohäsion untergruben. Die offizielle Ideologie der Islamischen Republik postulierte die Wiederherstellung der religiösen Einheit durch eine einheitliche schiitische Doktrin, das heißt durch eine normative Setzung, die der empirisch belegten ethnischen, religiösen, sprachlichen und kulturellen Heterogenität Irans diametral widersprach. Ähnliche Experimente staatlicher Staatsbildungen unter religiösem Deckmantel zeigten sich später auf dem Balkan, im Irak, in Syrien und Ägypten,

wo ethnische Heterogenität gepaart mit religiöser, sprachlicher und kultureller Diversität vorherrschte. Solche reduktionistischen Ansätze, die komplexe soziale Gefüge auf monolithische religiöse Narrative reduzieren, offenbaren eine methodische Schwäche. Sie legen nicht nur den Grundstein für interne Konflikte, sondern perpetuieren langfristig die Voraussetzungen für eskalierende Kriege, wie kritische historisch-soziologische Analysen unmissverständlich belegen.

Der Westen hatte seine Augen darauf und seine Hände darin.
Er führte dort, wo Diversität herrschte, Krieg und versprach
für Europa Diversität.

In der Weltgeschichte ist die Religion ein erprobtes Mittel zur Spaltung einer Gesellschaft. Sie erzielt ihre Wirkung effektiv, indem sie in Form einer Ideologie in eine Gesellschaft übertragen wird, die aufgrund ihrer Unmündigkeit dafür empfänglich ist. Was dieses Mittel für seine Wirksamkeit benötigt, ist ein charismatischer Fanatiker ohne Gewissen an der Spitze. Eine solche Person mit politischer Macht garantiert einen theokratischen und autokratischen Despotismus. Der schiitische Islam und die absolute Gottesergebenheit haben in der islamischen Geschichte Irans tiefe Wurzeln geschlagen. In den vergangenen fünfhundert Jahren hat die Geistlichkeit nicht nur den religiösen Konservatismus, sondern auch radikale Formen der Religionsauslegung hervorgebracht. Einer der Vertreter der konservativen und radikalen Gesellschaftstheorie war Ruhollah Mussawi (1902–1989) – besser bekannt als Ruhollah Chomeini. Er war der Sinnstifter einer islamisch-schiitischen Ideologie, die zunächst den Iran, wenig später die Region und schließlich auch die Welt in ihren Bann zog. Im Spannungsfeld der iranischen Moderne zwischen der *Konstitutionellen Revolution* (1905–1911) und der *Weißten Revolution* (1963) gelang es Chomeini, die Geschichte Irans in seinem Sinne zu schreiben. Sein Erfolg hatte zwei Gründe: die soziopolitische Lage und die gesellschaftliche Spaltung im Land einerseits und die Interessengemeinschaft des Westens andererseits, wobei die Verhältnisse in dieser Konstellation ungleich verteilt waren.

Das geopolitische und wirtschaftliche Interesse des Westens am Iran speist sich aus den immensen Ölvorkommen des Landes sowie seiner strategischen Lage an der Straße von Hormus, die einen erheblichen Teil des globalen Öltransports kontrolliert. Die Ölkrise nach dem Jom-Kippur-Krieg von 1973, ausgelöst durch die OPEC-Em-

bargo und massive Preiserhöhungen, legte die prekäre Abhängigkeit westlicher Volkswirtschaften von nahöstlichen Energieressourcen offen und verstärkte das strategische Interesse am Iran als Schlüssellakteur. Eine kritische Analyse zeigt jedoch, dass die wiederholten Verhandlungen mit dem Iran etwa über Energieversorgung und Stabilität primär nicht an exogenen Faktoren scheiterten, sondern an endogenen Dynamiken, das heißt an internen Oppositionskräften und dem aufkeimenden Einfluss der Chomeini-Bewegung, die eine ideologische Mobilisierung gegen westliche Einflussnahme betrieb. Diese Konstellation offenbart eine methodische Schwäche westlicher Außenpolitik. Die Reduktion auf ressourcenbasierte Interessen ignoriert die komplexen internen Machtverschiebungen und instrumentalisiert geopolitische Narrative, ohne die kulturell-religiösen Spannungen adäquat zu berücksichtigen – eine Fehlinterpretation, die langfristig zu politischer Instabilität beitrug.

Ihre Haltung, Schah Mohammad Reza Pahlavi zu unterstützen, gaben westliche Regierungen im Januar 1979 auf der Guadeloupe-Konferenz (4.–7. Januar 1979) auf. Die Guadeloupe-Konferenz mit Vertretern der USA (Jimmy Carter), Frankreichs (Valéry Giscard d'Estaing), Großbritanniens (James Callaghan) und der BRD (Helmut Schmidt) diente der Diskussion über die Iran-Krise. Die Teilnehmer betrachteten den Schah als politisch isoliert und entschieden, ihn nicht mehr zu stützen, sondern eine Übergangsregierung unter Schapur Bachtiar (1914–1991) zu fördern sowie Kontakt zu Chomeini zu suchen. Ziel war die Stabilisierung Irans, denn noch galt das Land als wertvoller Verbündeter gegen den Sowjetblock. Es bestand also die Sorge vor Instabilität und Öllieferungen. Westliche Mächte sandten General Robert E. Huyser (1924–1997), um das Militär zu mobilisieren und einen Putsch gegen Chomeini zu verhindern. Nach der Konferenz verließ der Schah den Iran am 16. Januar. Chomeini kehrte am 1. Februar 1979 zurück, was westliche Pläne durchkreuzte. *Ex post* übte Ronald Reagan scharfe Kritik an Jimmy Carters Politik gegenüber der Islamischen Revolution, insbesondere an der gescheiterten Geiselnbefreiungsmission von 1980, die er als paradigmatisches Sinnbild amerikanischer Schwäche unter Carter interpretierte und in seiner Antrittsrede am 20. Januar 1981 rhetorisch akzentuierte. In Reagans Darstellung verkörperten sowohl die Islamische Revolution als auch Chomeini die emergente Bedrohung eines transnationalen islamistischen Radikalismus, während Carters Entscheidung, den Schah nicht länger zu stützen und auf diplomatische Initiativen

zu setzen, als außenpolitische Naivität erschien, die letztlich in der 444 Tage andauernden Geiselnahme kulminierte. Paradoxerweise vollzog Reagan wenige Jahre später im Rahmen der Iran-Contra-Affäre (1985–1987) selbst eine signifikante Kehrtwende, indem er verdeckte Waffenlieferungen an die Islamische Republik autorisierte, um die Freilassung westlicher Geiseln zu erwirken und zugleich Einfluss auf den Iran-Irak-Krieg zu nehmen. Diese Politik rechtfertigte er in seiner Fernsehansprache vom 13. November 1986 mit dem Argument, die Islamische Revolution sei eine irreversible historische Tatsache, aus der jedoch kein unvermeidlicher Interessenkonflikt zwischen den Vereinigten Staaten und dem Iran erwachsen müsse. Reagans Haltung exemplifiziert die Realpolitik der 1980er, in der antikommunistische Prioritäten (z. B. Contra-Finanzierung) ideologische Konsistenz unterliefen und die Islamische Republik trotz *Great-Satan*-Rhetorik Chomeinis als potenzieller Partner instrumentalisiert wurde. Dies unterstreicht, wie normative Leitbilder (Stärke, Anti-Terrorismus) flexibel an geopolitische Imperative angepasst wurden, was Reagans Vermächtnis ambivalent macht: Triumph über den Kalten Krieg kontrastiert mit ethischen Kompromissen im Nahen Osten.

Die Geschichte der Islamischen Revolution und ihrer Republik ist sowohl eine iranische als auch eine westliche Geschichte. Sie sollte am Horizont des kulturellen Gedächtnisses beider Kulturräume verortet werden.

Die Carter-Administration reagierte auf die Islamische Revolution mit Fehleinschätzungen. Zbigniew Brzezinski (Sicherheitsberater, 1977–1981) und Cyrus Vance (Außenminister, 1977–1980) waren zentrale Figuren, die eine harte Linie gegen die Islamische Revolution vertraten; Brzezinski warnte vor der Schwächung des Schahs und plädierte für militärische Stabilisierung, nicht für Destabilisierung durch den politischen Islam. Aber die USA unter Carter distanzieren sich zunehmend vom Schah.

Chomeini war zu keinem Zeitpunkt ein Symbol für Freiheit oder für die Einheit Irans, sondern galt als religiöser Führer einer theokratischen Revolution gegen das Königreich, die auf schiitischen Prinzipien wie der *Velayat-e Faqih* (Herrschaft des Rechtsgelehrten) basierte. Seine Rolle entstand unter spezifischen historisch-politischen Bedingungen, wie in den Protesten gegen die Weiße Revolution; er instrumentalisierte schiitische Traditionen für politische Macht. Be-

reits in den 1980er-Jahren erschienen Bücher, die sich mit dem Aufkommen der Islamischen Revolution und mit Chomeini in dessen Rolle als Staatsführer auseinandersetzten. In die Reihe gehören u.a. Amir Taheris (*1942) Buch *Holy Terror* (1987) – englisch als *Spirit of Allah* oft zitiert. Taheri war der Chefredakteur der renommierten iranischen Tageszeitung *Kayhan* (1972–1979). Von 1980 bis 1984 war er Nahost-Korrespondent der *Sunday Times* und arbeitete von 1985 bis 1987 als Chefredakteur für das französische Magazin *Jeune Afrique*. Er befasste sich schon früh mit Chomeini und porträtierte diesen kritisch als opportunistischen Protestführer. Chomeinis Weg vom Mullah in Qom zum Staatsführer der Islamischen Republik war sehr komplex, geprägt von Ausbildung in schiitischer Theologie, Finanzierung durch fromme Spenden und Vorlesungen zu *Velayat-e Faqih*, die in *Der Islamische Staat* (1970) formuliert wurden. Das Konzept der „Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten“ bildet die ideelle Basis der Islamischen Republik und wirkt bis heute in der Politik fort.

Chomeini wuchs in einer Phase der Auseinandersetzungen um den Einfluss der europäischen Moderne auf die iranische Gesellschaft auf. Die Gründung des Parlaments als Folge der Konstitutionellen Revolution und die Herrschaft des Rechtes nach dem Vorbild der westeuropäischen Moderne verstärkten in den konservativen Kreisen des Klerus die Sorge um den Machtverlust in einer traditionell und religiös geprägten Gesellschaft. Zwar unterstützten einige wenige Rechtsgelehrte die Konstitutionelle Revolution in ihren Anfangsphasen, bei den Streitigkeiten über die Verfassung konnte der Klerus jedoch keine Einigkeit erzielen. Die sogenannten Liberalen forderten ein System, in dem das Volk der Souverän war. Die Geistlichkeit stellte sich jedoch gegen diese Forderung, denn in ihren Augen waren das islamische Recht und die Verfassung ein und dasselbe. Für sie war demnach die Geltung des islamischen Rechts verfassungsgemäß und eine verfassungsgemäß gewählte Regierung *per se* islamisch. Die wichtigste Rolle bei der Durchsetzung des islamischen Rechts in der Verfassung spielte Fazlollah Nuri (1843–1909), dessen Ideen auch Chomeini wohlwollend teilte. Dank ihm sind Nuris damalige Einwände gegen die konstitutionelle Verfassung in der Verfassung der Islamischen Republik von 1979 manifestiert worden.

Für Chomeini war der Schiismus maßgebend. Er nutzte die Erzählungen schiitischer Heiliger, insbesondere die Leidensgeschichte des dritten Imams Hussein (625–680), in der Rhetorik seines späteren Kampfs gegen Mohammad Reza Pahlavi (vgl. Amirpur 2021: 31–49).

Diese Leidensgeschichte diente ihm als Grundlage für die Konstruktion einer Opferrhetorik. So sah er sich und arme Menschen als Opfer des Kolonialismus, des Kapitalismus, des Kommunismus und des Zionismus. Er war gegen den Westen, leitete aber die Narrative seines Othering jedoch von Theorien aus dem Westen ab (vgl. Moin 2000). Er setzte den Kolonialismus mit den Briten und den Franzosen gleich. Den Kapitalismus sah er durch die USA repräsentiert, den Kommunismus durch die Sowjetunion und den Zionismus durch den Staat Israel. Über die Juden äußerte sich Chomeini grundsätzlich abwertend und antisemitisch. Im arabisch-israelischen Konflikt sah er das Potenzial, die antijüdischen Kampagnen von Terrorgruppen zu unterstützen. Mit der schiitischen Lehre im Glauben des wahren Islam spaltete Chomeini auch die islamischen Gemeinschaften. Ihm galt die Religion als politisches Machtinstrument zur sozialen und kulturellen Spaltung. In seinen Schriften zieht sich die Frage, ob der Islam nur eine Religion sei, die in seiner schiitischen Ausprägung von der Mehrheit der Iraner vertreten werde, oder ob er als Staatsform eine Politik repräsentieren solle, die sich nicht allein auf den Iran beschränke, sondern eine Weltherrschaft beanspruche, wie ein roter Faden durch.

Die Konzeption des schiitischen Islam als Weltherrschaftsideologie konstituiert den Islamischen Staat als transkulturelles und transnationales Phänomen. Dadurch bewirkt Chomeini eine Spaltung zwischen Schiiten und Sunniten sowie eine Polarisierung von Theokratie und Säkularismus bzw. Demokratie und Autokratie. Seine Ideologie speist sich aus der Überzeugung, dass der schiitische Islam ein Gegenmodell zur westlichen Moderne darstellt. Chomeinis Konzeption der Re-Politisierung des Islam weist Parallelen zur Ideologie der von Hasan al-Banna im Jahre 1928 in Ägypten gegründeten sunnitischen Muslimbruderschaft auf. Mittlerweile wird diese Organisation primär durch katarische Stiftungen und NGOs, Spenden konservativer Muslime sowie staatliche Fördermittel in Europa³ unterstützt.

Die Muslimbruderschaft stand zunächst in offener Opposition zur britischen Kolonialmacht in Ägypten und bekämpfte diese aktiv durch Propaganda, Aufstände und den *Geheimen Apparat* seit den 1930er-Jahren. Die Bruderschaft zielte auf die Befreiung Ägyptens von britischer Herrschaft und westlicher Dekadenz ab. Briten unter-

3 Hierzu gehören bspw. Forum of European Muslim Youth and Student Organizations (FEMYSO), Islamic Relief Worldwide, Islamic Relief Germany und European Muslim Network.

drückten sie: Verbote, Verfolgungen und Konflikte eskalierten in den 1940er- und 1950er-Jahren (Wegner 1980). Britische Kontakte zu der Gruppe seit 1941 (z. B. MI6 gegen ägyptische Nationalisten) waren opportunistisch. Die Bruderschaft organisierte Widerstände, erhielt sogar deutsche Unterstützung gegen Briten. Ein großes Netzwerk in Großbritannien entstand erst ab den 1960er-Jahren durch Exilanten wie Said Ramadan (Pargeter 2010: 45–52). Die Organisation, die im Iran nach dem Vorbild der Muslimbruderschaft handelte, stand unter der Führung des Navvab Safavi (1924–1956), der 1945 die schiitisch-islamistische Geheimorganisation *Fadajin-e Islam* gründete. Safavi führte die *Fadajin-e Islam* als Theologiestudent und organisierte Attentate zur ‚Reinigung‘ des Islam von ‚korrupten‘ Persönlichkeiten. Die Gruppe stand im Kontakt zu Sayyid Qutb (1906–1966), der der Muslimbruderschaft angehörte. Safavi orientierte sich explizit am militanten Zweig der Muslimbruderschaft, mit dem persönliche Verbindungen bestanden, darunter ein Treffen mit Qutb im Jahr 1954. Trotz schiitischer Ausrichtung übernahm die Organisation sunnitisch inspirierte Methoden wie gezielte Anschläge. Die *Fadajin-e Islam* beging zwischen 1945 und 1955 Morde an Politikern und Premierministern, darunter Hossein Fatemi (Außenminister), Ahmad Kasravi, Abdolhossein Hazhir (Minister und Premierminister), Ali Razmara (Premierminister) und Abdul Hamid Zangeneh (Bildungsminister). Die *Fadajin-e Islam* versuchte mindestens zwei Attentate auf Schah Mohammad Reza Pahlavi. Am 4. Februar 1949 schoss Nasser Fakhr-Arai auf den Schah während dessen Besuchs an der Universität Teheran und verletzte ihn leicht an Kopf, Lippe und Schlüsselbein. Zunächst wurde das Attentat der *Tudeh-Partei* zugeschrieben. Es stellte sich aber heraus, dass Fakhr-Arai Mitglied der *Fadajin-e Islam* war. Am 10. April 1965 versuchte Reza Schamsabadi, ein Mitglied der kaiserlichen Leibwache, den Schah mit einer Maschinenpistole im Palast zu töten. Er tötete zwei Wachen, bevor er selbst erschossen wurde. Die *Fadajin-e Islam* stand hinter diesem Anschlag, inspiriert von ihrer islamistischen Agenda.

Die *Fadajin-e Islam* setzte sich für die Gründung eines islamischen Staats unter Führung eines Imams, die Anwendung der Scharia, Panislamismus, Nationalismus und einen Dschihad gegen westliche Mächte ein. Ihre Forderungen, Aktionen und Attentate auf säkulare Intellektuelle und Politiker erzielten eine nachhaltige Wirkung. Ihre Grundüberzeugungen, darunter die Ablehnung der Monarchie, die Errichtung einer islamischen Regierung unter Führung eines Imams, die

strikte Anwendung der Scharia sowie die Einheit von religiöser und politischer Autorität teilte auch Chomeini. In seinen Schriften in den 1940er-Jahren, insbesondere in seinem Werk *Kašf al-asrār* (1943/44) formulierte Chomeini ähnliche Positionen, in dem er antireligiöse Intellektuellen, säkulare und monarchische Strukturen radikal kritisierte bzw. ablehnte und die Souveränität göttlichen Rechts betonte. Auch sein Konzept der „islamischen Regierung“ (1970) knüpfte ideologisch an die Forderungen der *Fadajin-e Islam* an, indem es die Vormund-schaft des Rechtsgelehrten als Einheit von religiöser und politischer Führung postulierte und einen islamischen Staat mit Scharia-Durchsetzung propagierte. Nach der Hinrichtung von Safavi und dreier Mitstreiter im Januar 1956 durch ein Militärgericht wandten sich verbliebene Sympathisanten der Gruppe an Chomeini, der den Wiederaufbau unterstützte – etwa durch Jünger wie Sadegh Chalchali (1926–2003) – und damit eine Kontinuität radikalislamistischer Aktivitäten förderte. Diese Verbindung etablierte Chomeini als zentrale Figur der radikal-islamistischen Bewegung, die in Attentaten (z. B. 1965 auf Ministerpräsident Mansur) und schließlich in der Islamischen Revolution 1979 kulminierte, wo ehemalige Mitglieder der *Fadajin-e Islam* als Fußsoldaten agierten.

Chomeini propagierte den Islam als die einzig wahre und universell gültige Religion. Seine Ideologie stand jedoch in einem fundamentalen Widerspruch zur historischen Realität Irans. Die iranische Kultur geht nämlich auf eine jahrtausendealte zoroastrische, iranisch-jüdische und zugleich plurireligiöse Tradition zurück. Doch die präislamische Zivilisationsgeschichte Irans, die durch sprachliche, ethnische und religiöse Vielfalt geprägt war, wurde von Chomeini systematisch marginalisiert und diskreditiert. Er setzte die vormuslimische iranische Kultur mit „Barbarei“ gleich und erklärte den Islam zur alleinigen Erlösungsquelle der Menschheit. Diese ideologische Position untermauerte er mit einem missionarischen Eifer, der auch den Einsatz von Gewalt legitimierte. Mit der Errichtung eines islamischen Staates, dessen Verfassung sich ausschließlich an den Prinzipien des Korans orientierte, führte er nicht nur einen Kulturkampf im Iran, sondern schuf er auch ein theokratisches Herrschaftssystem, das bald zum Vorbild terroristischer Gruppen auch außerhalb Irans werden sollte. Dieses System institutionalisiert die Suprematie des geistlichen Führers (*Vali-ye Faqih*) und ordnet sämtliche staatlichen Institutionen und politischen Entscheidungen dessen religiöser Autorität unter. Damit gelang es Chomeini, eine Form religiös legitimerter

Macht staatlich zu etablieren, die auf die Zurückdrängung der kulturellen und religiösen Pluralität Irans zielte.

Während seiner Ausbildungsjahre entwickelte Chomeini die Grundzüge seines Konzepts eines islamischen Staates und machte es auch öffentlich bekannt. Es entstand in drei Phasen: Die erste Phase kulminierte im Jahr 1963, als Chomeini mit seiner scharfen Kritik an der Weißen Revolution und den Reformplänen der Regierung unter Mohammad Reza Pahlavi hervortrat. In der Folge wurde er gezwungen, das Land zu verlassen und über die Türkei in den Irak ins Exil zu gehen. Schon im Vorfeld der Weißen Revolution verstand Chomeini, die politischen Spannungen zu nutzen, um seine religiös-politischen Positionen zu profilieren. Seine persönliche Feindschaft mit dem Schah reichte in die Jahre 1961 bis 1964 zurück. Als im Oktober 1962 ein Kabinettsdekret über die Zusammensetzung der kommunalen und Provinzräte den Unmut der Geistlichkeit hervorrief, nutzte Chomeini die Gelegenheit, sich als politischen Wortführer der religiösen Opposition zu etablieren. Am 11. Januar 1963 wurden die Reformpläne der Weißen Revolution auf dem *Nationalkongress der Bauern Irans* in Teheran vorgestellt und am 26. Januar durch ein Referendum verabschiedet. Bereits im Vorfeld des Referendums hatte sich der Konflikt zwischen dem Staat und dem Klerus erheblich verschärft. Die Auseinandersetzungen eskalierten schließlich im Juni 1963 in einem landesweiten Aufstand. Am 5. Juni wurde Chomeini verhaftet, woraufhin die Regierung den Ausnahmezustand verhängte. Chomeini, der sich im Einklang mit der schiitischen Märtyrertradition als Opfer der Unterdrückung inszenierte, deutete diese Ereignisse als Beginn einer Islamischen Revolution. Anlässlich des ersten Jahrestags des Aufstands erklärte der im Februar 1979 aus seinem französischen Exil zurückgekehrte Chomeini, dass jene, die 1963 protestiert und gelitten hätten, die eigentlichen Wegbereiter der Islamischen Revolution gewesen seien und nun das Recht hätten, ihre Früchte zu ernten (vgl. Amirpur 2021: 112–130).

Die erste Phase ist also durch die Re-Politisierung des Islam sowie durch den Aufstand gegen die Monarchie und den quietistischen Geist des Klerus gekennzeichnet. In Chomeinis Biographie beginnt die zweite Phase der Staatskonzeptentwicklung mit dem Exil in der Türkei (4. November 1964 bis 5. Oktober 1965) und zeichnet sich durch intensive ideologische Planungen aus, die später in der Islamischen Revolution sowie der Staatsgründung im Iran, Irak und Libanon kulminierten. Die ideologische Auseinandersetzung in dieser Periode ist zudem von Cho-

meinis Streben nach Anerkennung unter den Klerikern geprägt. Durch seine eigenwillige Auslegung von Islam und Schiismus führte er einen ideologischen Konflikt mit zeitgenössischen Klerikern, was zu seiner Isolation beitrug. Die dritte Phase spiegelt den politischen Höhepunkt wider. In dieser Phase entschied Chomeini diesen Wettstreit zu seinen Gunsten und erreichte den Zenit seiner geistlichen und politischen Autorität. Er hielt eine Serie scharfrhetorischer Reden, die auf Kassetten aufgezeichnet und illegal in den Iran geschmuggelt wurden, wobei die Kritik am Westen an Schärfe gewann (vgl. Amirpur 2021: 295–306).

Die zentralen Auseinandersetzungen im Iran der 1960er-Jahre bildete der Konflikt mit der westlichen Kultur und ihren Auswirkungen auf die iranische Gesellschaft (vgl. Amirpur 2021: 75–93). Chomeini äußerte seine fundamentale Ablehnung der westlichen Moderne stets offen und blieb in seiner kompromisslosen Opposition gegenüber Andersgläubigen, den USA und Israel konsequent. Durch sein Konzept des islamischen Staates, das Chomeini auf den anhaltenden Konflikt mit Mohammad Reza Pahlavi, mit dem westlichen Verbündeten des Schahs sowie auf die Ausstrahlung seiner Ideen aus dem Exil stütze, verhärtete er seine ideologische Positionierung und erlangte weltweite Bekanntheit. Sein früher Rückgriff auf Fazlollah Nuri in den 1960er-Jahren unterstreicht die Ablehnung demokratischer Prinzipien und markiert das Ziel, den politischen Islam als Staatsform zu etablieren. Aus dem Exil kommunizierte Chomeini seine Vorstellungen gezielt und strebte eine breite Koalition mit Mullahs, Bürgerlichen und Linken an, um die Monarchie zu stürzen. Dabei kontextualisierte er seine Ideologie als Anti-Monarchie und bildete seine politischen Allianzen. Beim Übergang ins türkische Exil (1964) waren die politischen Fronten bereits verhärtet; Chomeini repräsentierte eine Generation von Klerikern, die sich durch die Politik benachteiligt sah und den Einfluss des Klerus wiederherstellen wollte. Die Weiße Revolution wurde von ihnen als Bedrohung für religiösen und sozialen Konservatismus wahrgenommen.

Warum ließ der Westen sich trotz der antiwestlichen Pläne Chomeinis auf ihn ein und unterstützte seinen Aufstieg gegen das Königreich Iran? Die Auseinandersetzung mit dieser Frage beleuchtet politische Fehleinschätzungen, wozu die französische Gastfreundschaft für Chomeini im Jahr 1978 gehört. Diese Auseinandersetzung thematisiert auch medienpolitische Strategien, die westliche Öffentlichkeit manipulierten und täuschten. Der Westen hatte zu jenem Zeitpunkt andere Krisen zu bewältigen. Der Neo-Liberalismus in Großbritan-

nien, der ökonomische Kurswechsel zur Öffnung der Wirtschaft für den Westen in fernem China unter Deng Xiaping, die Revolution in Nicaragua, die junge Linke als Helfer aus beiden Teilen Deutschlands dorthin zog, die ersten größten außereuropäischen Flüchtlinge, die aus dem kommunistischen Vietnam auch die Bundesrepublik erreichten, sowie die sogenannten „Boat People“ und „Wirtschaftsflüchtlinge“ gelten noch heute als die politisch richtungsweisenden Ereignisse in Europa. Hinzu kamen der real existierende Sozialismus, der in Folge der Reise von Johannes Paul II. im Juni 1979 nach Polen die ersten Brüche erfuhr, der Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan im Weihnachten 1979, die zweite Ölkrise von 1979 und nicht zuletzt auch der schwere Unfall im US-amerikanischen Atomkraftwerk nahe Harrisburg, der vor Augen führte, dass die Atomenergie nicht mehr als unumstrittene Alternative galt. Kurz davor hatte nämlich die erste Weltklimakonferenz in Genf stattgefunden.

Der Westen kollaborierte trotz Chomeinis bekannter antiwestlicher Ansichten mit ihm vor allem aus geopolitischen Fehleinschätzungen und taktischen Überlegungen. Die Konferenz von Guadeloupe 1979, bei der US-Präsident Jimmy Carter, Frankreichs Valéry Giscard d'Estaing, Großbritanniens James Callaghan und Deutschlands Helmut Schmidt den Schah fallen ließen und Chomeinis Rückkehr ermöglichten, zielte darauf ab, Stabilität im Iran zu sichern und den Einfluss der Sowjetunion zu bremsen. Chomeini galt ihnen zum Erreichen geopolitischer Ziele als gemäßigter (!) Reformier. Wie die westlichen Vertreter in Chomeinis Gewaltretorik Mäßigung sahen, bleibt ein Rätsel. Westliche Medien täuschten die Öffentlichkeit. Sie präsentierten Chomeini als den sogenannten Gandhi des Irans – einen friedlichen Sprecher des Volkes –, und ignorierten seine Schriften wie *Der Islamische Staat* (1970). Frankreich gewährte ihm Exil in Neauphle-le-Château, um humanitär zu wirken und Einfluss zu gewinnen. In seinen strategischen Kalkülen hoffte der Westen, durch die Unterstützung oppositioneller Kräfte gegen den Schah eine demokratische Übergangsphase zu fördern, mit Figuren wie Mehdi Bazargan als Garant. Chomeinis radikale Pläne wurden leichtfertig als Rhetorik abgetan. Dies führte zur Geiselnahme 1979 und dem Bruch.

In der Iran-Politik des Westens spielte Chomeini eine maßgebliche Rolle. Er wurde am 4. November 1964 nach Ankara in der Türkei eingeflogen und lebte dann in der Stadt Bursa. Während seines Aufenthalts war ihm jede geistliche Tätigkeit sowie das Tragen seiner traditionellen Kleidung verboten. Mit Blick auf seine Lehrjahre und

Lehrtätigkeit in Qom (1922–1963) ist davon auszugehen, dass der spätere Revolutionsführer bereits zu dem Zeitpunkt, als er in das türkische Exil ging, eine ausgeprägte und radikale Auffassung vom Islam und von dessen politischer Rolle bei der Gemeinschaftsbildung der Gläubigen vertrat und um die Gunst seiner Anhänger bemüht war (vgl. Amirpur 2021: 51–73). Chomeini vertrat fundamentalistische Ansichten über den schiitischen Islam, äußerte sich antisemitisch und sah in Juden und Bahais die feindlichen Akteure, die zum Verlust von Ehre und Authentizität Islams beitragen. Im Exil versammelten sich um ihn herum kommunistische und sozialistische Gruppierungen, die seine antiwestlichen und antimonarchischen Ansichten teilten. Hinzu kamen auch Gruppen, die sich für einen, nach eigener Auffassung, ‚modernen‘ Islam einsetzten. Diese Gruppierungen waren sich in einer Sache einig: Sie vertraten antiwestliche und antimoderne Ansichten und sahen in Mohammad Reza Pahlavi ihren gemeinsamen Fein. Ihre verklärte Sicht auf Gerechtigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurde zu Revolutionsparolen.

Im September 1965 verließ Chomeini die Türkei und reiste in den Irak. Am 6. Oktober 1965 erreichte er Bagdad, blieb dann eine Woche in Kerbela und kam schließlich am 14. November in Nadschaf an. Ausschlaggebend für diesen Ortswechsel sollen zum einen der internationale Druck und zum anderen die Briefe führender Kleriker aus dem Iran und dem Irak an Mohammad Reza Pahlavi gewesen sein. Von hier aus unterhielt Chomeini enge Kontakte zu Studenten in den USA, Kanada, Frankreich und in der Bundesrepublik Deutschland. Zu seinen Schlüsselfiguren zählten der in Paris lebende Soziologiestudent Abolhassan Banisadr (1933–2021), der in der Islamischen Revolution das Amt des ersten Staatspräsidenten bekleidete, sowie der in den USA ausgebildete Arzt Ebrahim Yazdi (1931–2017), der in der ersten Regierung das Amt des Außenministers übernahm, der Studentenaktivist Sadegh Qotbzade (1936–1982), der zuerst zum Leiter des iranischen Rundfunks und Fernsehens ernannt und dann zum Außenminister befördert wurde, sowie Sadegh Tabatabai (1943–2015), dessen Großvater einer von Chomeinis Lehrern war. Sie alle gehörten zu Chomeinis engstem Kreis, empfingen ihn feierlich in Paris und wurden nach der Islamischen Revolution mit einflussreichen Positionen belohnt, bevor sie dann abgestoßen wurden.

Am 6. Oktober 1978 wurde Chomeini von Saddam Hussein des Landes verwiesen. Ihm wurde jedoch die Ausreise nach Kuwait von den dortigen Behörden verweigert. Schließlich nahm ihn die franzö-

sische Regierung (Kabinett Barre III) auf (vgl. Riyahi 1986: 35f). Auf Betreiben Mohammad Reza Pahlavis kam Chomeini während der Unruhen im Jahr 1978 aus dem Irak nach Paris. Er besaß ein Visum für drei Monate. Im Zentrum der westlichen Moderne konnte er nun gegen sie kämpfen. Er begann, sich ungehindert mit vielen Beratern auszutauschen. Darunter befanden sich die zuvor erwähnten Banisadr, Yazdi und Qotbzade. Chomeinis Berater und Anhänger brachten seine Botschaften auf Kassetten und schmuggelten sie in den Iran. Dort wurden sie vervielfältigt, verteilt und in den Moscheen abgespielt. Ein reichhaltiges Bildmaterial aus Neauphle-le-Château zeigt Chomeini im Kreise seiner wohlwollenden Anhänger. Laut Baqer Moin warteten manchmal bis zu vierhundert Journalisten vor Chomeinis Haus in Paris, um ihn bei seinen Spaziergängen abzufangen.

Bei den Recherchen über das Werk des Autors SAID entdeckte ich im Zusammenhang mit dessen Text *Der lange Arm der Mullahs. Notizen aus meinem Exil* (1995) eine Anzeige der *New York Times* vom 23. Dezember 1979. Sie zeigt, dass die US-amerikanische Öffentlichkeit Chomeini zu Weihnachten 1978 mit einem persönlichen Schreiben umwarb. Der französischen Regierung war bewusst, wer Chomeini war, was er im Sinne hatte, wie tief seine Feindschaft mit Mohammad Reza Pahlavi und mit dem Westen saß und wie sehr er sich von seinen Rachedgedanken leiten ließ. Unterstützt wurde er durch seine Anhänger in Frankreich, das sich selbst Geschäfte mit einem zukünftigen Iran versprach. Konkret ging es um den Zuschlag für den Bau der Teheraner Untergrundbahn und die Errichtung zweier Atomkraftwerke. Später ließ Chomeini die Franzosen jedoch abblitzen (vgl. Farhumand 1983: 106).

Der Bürgermeister der Stadt Neauphle-le-Château erließ am 26. Januar 2023 eine Anordnung, die jegliche Ausstellung zum Gedenken an Chomeini und dessen Aufenthalt in der Gemeinde verbot. Grund für dieses Verbot war die Aufforderung von Iranern im September und Oktober 2022 bei ihren Protesten gegen die Islamische Republik, die Schilder an Chomeinis ehemaligem Wohnort zu entfernen. In diesen Schildern sahen Iraner die Verherrlichung Chomeinis, der Islamischen Republik und deren Politik des Verbrechens, der Unterdrückung und massiven Menschenrechtsverletzungen. Der Bürgermeister stimmte den Forderungen zu und begründete seine Zustimmung damit, dass er die Erinnerung an Chomeinis Aufenthalt in Paris aus dem Gedächtnis löschen wolle (vgl. Masseguin, Kodmani 2023).

Das Leid, das den Menschen angetan wurde, und die grenzenlose Unterstützung, die Frankreich Chomeini erteilte, können nicht aus dem Gedächtnis gelöscht werden. Was Paris dringend benötigt, ist ein Mahnmal gegen das Vergessen und für die Vergebung.

Der erfolgreiche Beitrag, den die französische Politik zur Etablierung des Islamischen Republik leistete, lässt sich nicht durch die Entfernung der Symbole umdeuten. Ungeschehen lässt sich die Geschichte nicht machen; umschreiben ebenfalls nicht. Sie lebt in den Erinnerungen der Menschen weiter, die das Leid der Islamischen Republik in sich tragen. Neauphle-le-Château wird im kulturellen Gedächtnis Frankreichs und des Irans als Schandfleck ihrer Geschichte bleiben. Ein politisches Plädoyer für das Vergessen bedeutet eine Zensur der Geschichte.

Vergeben ist nicht vergessen. Es bedeutet nur, dass wir das Erlebte zu einem Teil unserer Geschichte machen und uns nicht mehr davon beherrschen lassen.

Nachdem Chomeini sein Hauptquartier in Neauphle-le-Château errichtet hatte, wurde dieser Ort zur Zentrale der Aktivitäten gegen das Königreich Iran. Frankreich unterstützte ihn in jeder Hinsicht. Es reservierte für ihn Telefonleitungen, um ihm die Übertragung seiner Reden in den Iran zu ermöglichen. Die französische Polizei sicherte sein Quartier. Zugleich unterhielt die französische Regierung aber auch offizielle Kontakte zur amtierenden Regierung im Iran. Es konnte in der französischen Taktik also nicht schaden, sowohl die Monarchie als auch die zukünftige Islamische Republik auf der eigenen Seite zu wissen. Das Öl würde schließlich auch im Iran der Islamischen Republik fließen, lautete die Devise. Mit dieser doppelten Haltung sollten die Geschäfte zukunftssicher geplant und der Positionswechsel im passenden Moment erleichtert werden.

Von Neauphle-le-Château aus wurden nicht nur Chomeinis Botschaften durch die Journalisten und verschiedene Sender – vor allem durch die BBC – in die Welt übertragen. Um Chomeini versammelten sich Iraner aller politischen Lager mit einem gemeinsamen Ziel: den Sturz der iranischen Monarchie. Regelmäßig berieten sich Banisadr, Yazdi und Qotbzade mit Chomeini über die politische Lage im Iran und über Chomeinis Führungsstrategie zur Machtübernahme. Im

November 1978 traf sich die Führungsebene der Partei *Die Nationale Front* mit Chomeini in Neauphle-le-Château. In einer Pressekonferenz wurden die Ergebnisse dieser Gespräche bekannt gegeben: Künftig solle die iranische Nation gesellschaftlich, politisch, religiös und kulturell von Chomeini geführt werden (vgl. Farhumand 1983: 113f.).

Die Bilder und Tonbänder von Chomeini erreichten die Revolutionäre im Iran. Die Bilder der Islamischen Revolution zeigten auf der Oberfläche einen Bruch mit Zivilisation, Stil, Etikette und Eleganz. Sie spiegelten den Aufstand gegen die Elite wider. Zu sehen waren auch Chomeinis Handlanger: bärtige, ungepflegt und aggressiv aussehende Männer, die zum Teil wie Hippies schlammiges Grün anhatten, ihre Hemden über der Hose trugen und mit Maschinengewehren um die Schulter durch die Straßen liefen. Es waren Studenten mit erhobenen Fäusten und fanatisch-verdrehten Gesichtern. Sie trugen Fahnen und Transparente, mit bald sozialistischen und kommunistischen, bald islamistischen Symbolen und schrien „Tod den USA, Carter und Israel“. Hinter ihnen waren schwarz gekleidete, wütend schreiende Frauen, die wir Schüler *Schwarze Raben* nannten. Sie schworen ihrem Imam Leben und Treue. Die Bilder von erniedrigten, gefolterten und verletzten Führungspersönlichkeiten der gestürzten Regierung, die auf die Scharia-Strafen warteten, erhängt oder erschossen wurden, sowie die Bilder von gedemütigten US-amerikanischen Geiseln, über die Chomeinis Handlanger triumphierten, zeigen den Zorn als Sprache der Islamischen Revolution.

Es war merkwürdig, dass sich in den Massenbewegungen die Strömungen zusammenfanden, die eigentlich nicht zusammengehörten: Marxismus und Islamismus, Republik und Religion, Islamischer Feminismus, Hippie-Kultur und Schiismus, Waffen und Frieden, Freiheit und Tod – und dazwischen: Frauen. Es schien, als wolle die iranische Gesellschaft in ihrer Revolution die Gefangenschaft in Paradoxien zur Schau tragen.

In der Islamischen Revolution kam der Zorn der Gesellschaft zum Ausdruck. Die Bilder kommunizierten die von nun an geltende Version einer politischen Kultur, die bald auch den Westen erreichen sollte.

„[W]as revolutionär ist, das wackelt.“ Mit dieser Bemerkung umreißt Theodor Fontane (1819–1898) in *Der Stechlin* (1897/98) die einzige Konstante des Revolutionären: seine Unbeständigkeit. Jede Revolu-

tion besitzt ihre eigene Genealogie, ihre je spezifischen politischen, sozialen und kulturellen Zielsetzungen. Am Anfang steht stets der Widerstand gegen das Bestehende und die Euphorie über ein zunächst nur imaginäres Neues. Für die Revolutionäre der späten 1970er-Jahre bedeutete dies vor allem den Versuch, „der Bourgeoisie einen Fußtritt ins Gesicht zu geben“ (Kracht 2001: 23). Der Zorn manifestierte sich in den Blicken der Männer, in den Stimmen der Frauen, in den Worten und Gesten einer sich radikalisierenden Gesellschaft. Dieser Zorn speiste sich jedoch nicht primär aus materieller Not, politischer Repression und nationalistischem Stolz, denn in ökonomischer, gesundheitlicher und bildungspolitischer Hinsicht erreichte der Iran Mitte der 1970er-Jahre einen bis dahin unerreichten Entwicklungsstand. Der revolutionäre Furor war vielmehr Ausdruck eines tiefverwurzelten Selbsthasses und einer kulturgeschichtlich gewachsenen Entfremdung von der eigenen Tradition – zugleich getrieben vom übersteigerten Wunsch, das nachzuholen und zu besitzen, was anderswo bereits selbstverständlich war. Der Zorn war Symptom wie Motor des Umsturzes: Er entsprang dem Drang nach Umwälzung und beschleunigte sie zugleich. Chomeinis Rhetorik entfesselte und legitimierte den gesellschaftlichen Zorn und war von Beginn an von Verachtung, Hass und Spaltung geprägt. Sie entsprang einer psychischen Störung aus der Kindheit (vgl. Amirpur 2021: 28, 301) und richtete sich nun gegen Menschen, die für Chomeinis Hass büßen mussten.

Chomeini richtete sein Augenmerk auf die Mechanismen gesellschaftlicher Umwälzungen, die er ideologisch auf der Grundlage des Hasses interpretierte. Sein besonderes Talent bestand darin, politische Strukturen mit persönlichen Interessen zu verknüpfen und private Konflikte in politische Auseinandersetzungen zu überführen. Dadurch machte er individuelle Erfahrungen zu einem Instrument der politischen Mobilisierung und nutzte die nationale wie internationale Bühne als Projektionsfläche für seine dualistische Weltanschauung, die zwischen dem Islam und dessen vermeintlichen Feinden unterschied. Aus bescheidenen sozioökonomischen Verhältnissen stammend, inszenierte sich Chomeini als Sprecher der sogenannten Entrechteten (*Mostazafan*), die seiner Auffassung nach von den arroganten Unterdrückern (*Mostakbaran*) seit jeher ausgebeutet würden. Zu den Entrechteten zählte er insbesondere die Armen, Bauern und Arbeiter, während er die Oberschicht, die Mittelschicht sowie die Person Mohammad Reza Pahlavi als Repräsentanten der Unterdrücker betrachtete. Auf internationaler Ebene weitete Chomeini dieses

dichotome Muster aus, indem er den Westen und Israel in die Kategorie der Unterdrückten einordnete. Den schiitischen Nahen Osten zählte er zu den Entrechteten. Ein islamischer Staat, wie er ihn konstruierte, würde das Ungleichgewicht beseitigen und den Entrechteten zu ihrem Recht verhelfen.

Die Ernüchterung setzte unmittelbar nach dem revolutionären Machtwechsel ein. Die vormaligen Entrechteten verwandelten sich in neue Träger politischer Macht und etablierten ein repressives System, das durch außergerichtliche Hinrichtungen und systematische Vertreibungen oppositioneller Gruppen gekennzeichnet war. Den inneren Zerfall revolutionärer Prozesse durch eine verhängnisvolle Verwechslung von Befreiung und Freiheit sowie durch den Einbruch sozialer Notwendigkeiten ins Politische beschreibt Hannah Arendt in ihrem Konzept der „Selbsterstörung der Revolution“. In ihrem Werk *Über die Revolution* (1963/1965) gliedert sie Revolutionen in zwei Phasen: die Befreiung von Tyrannei und die Gründung politischer Freiheit durch neue Institutionen. Die Selbsterstörung entsteht, wenn Revolutionäre – wie in Frankreich 1789 – die soziale Frage (Armut, Gleichheit) priorisieren und diese mit politischen Mitteln lösen wollen. Dies führe nach Arendt zwangsläufig zum Terror, weil Freiheit im „Reich der Notwendigkeit“ (sozialer Zwänge) untergeht und durch administrative Gewalt ersetzt wird. Demnach wurde die Islamische Revolution nicht „gestohlen“, sondern zerstörte sich selbst, indem Tugend in Terror umschlug und Armut politisiert wurde. Arendt kontrastiert das Kriterium der Verwandlung, das sie aus der Beschreibung der Französischen Revolution (1789) gewinnt, mit der Amerikanischen Revolution (1763–1783), die Freiheit priorisierte und stabiler war, warnt aber vor universalem Risiko durch Ideologien. Dieses Muster wiederholt sich in totalitären Bewegungen, wo Spontaneität in Herrschaft umschlägt.

Mit der Verwandlung der Revolutionäre zu einem gewaltigen Machtsystem zeigt sich ein zyklisches Muster der Machtumkehr, wie es Vilfredo Pareto in seiner Theorie der Elitenzirkulation beschreibt. Der Ökonom und Soziologe beschreibt in seiner Theorie der *circulation des élites* den Wechsel von Herrschaftssystemen als Ersatz einer herrschenden Elite durch eine neue (vgl. Pareto 1916, Eisermann 1962). Demnach reproduzierte die neu aufgestiegene revolutionäre Elite die Mechanismen der Unterdrückung, die sie zuvor bekämpft hatte. Die neuen Machthaber konstruierten ihre Legitimität auf der Grundlage religiöser Zugehörigkeit, ideologischer Treue zum Herrschaftssystem sowie persönlicher Loyalität gegenüber dem obersten Führer. Folgt

man Paretos Theorie der Gesellschaftsteilung in eine Elite-Minderheit und eine beherrschte Masse und stimmt mit ihm überein, dass Regimewechsel nicht durch Massenaufstände von unten, sondern durch den Zirkulationsprozess der Elite beim Vitalitätsverlust entstehe, so muss man in allen Protesten im Iran seit den 1980er-Jahren – insbesondere aber in den Protesten, die seit Jahrtausendwende immer mehr an Kraft gewinnen – die Vorbereitung auf die nächste Revolution sehen. Die sogenannte Elite der Islamischen Republik repräsentieren die Gruppen, die – in Robert Michels' Worten – vom „ehernen Gesetz der Oligarchie“ geschützt sind (Michels 1911), was folglich ermöglicht, dass die institutionelle Verfestigung der revolutionären Bewegung zu einer Machtkonzentration in den Händen weniger Akteure führt.

Die Doktrin der Islamischen Republik avancierte schon in den 1980er-Jahren zu einem normativen Instrument der sozialen und politischen Kontrolle, das die iranische Gesellschaft in eine Phase struktureller Repression und politisch-intellektueller Stagnation führte.

Es gibt so viele Fragen in dem Verhältnis von Menschen zum eigenen Staat. Sie müssen zu Ende gedacht sein, anderenfalls droht eine verhältnislos gewordene Gegenwart, die keine Kraft mehr freisetzt, um die erwünschte Zukunft anders auch nur vorstellen zu können. In *Rassismus und kulturelle Identität* (1994) betont Stuart Hall, dass Individuen nicht nur als rechtlich legitimierte Staatsbürger einer Nation agieren, sondern zugleich an der symbolischen Konstruktion der Nation partizipieren, wie sie in kulturellen Praktiken und Repräsentationen Ausdruck findet. Nationen sind demnach keine natürlichen Entitäten, sondern diskursiv hergestellte Formationen, deren Stabilität auf geteilten Narrativen, Symbolen und kulturellen Bedeutungen beruht. Im iranischen Kontext besitzt die Idee einer nationalen Kultur eine lange historische Kontinuität und gesellschaftliche Verankerung. Sie fungiert als integratives Bezugssystem, das die sprachliche, ethnische und religiöse Pluralität des Landes symbolisch zusammenhält. Ohne den fortwährenden Rekurs auf die nationale Idee wäre die politische und kulturelle Kohärenz des Irans als Staatswesen kaum gegeben. Chomeini und seine Anhänger instrumentalisierten die nationale Idee nach eigener Lesart, indem sie den Staat primär als Raum der ideologischen Umsetzung einer theokratischen Vision begriffen. Ihre politische und religiöse Praxis transformierte die Idee der Nation zu einem sekundären Element innerhalb einer universalistisch-islamischen Vorstellung, deren ideologischer Kern die *Umma*, die Gemeinschaft der Gläubigen, bildete. Religion fungierte als Narrativ einer

Spaltungsideologie, die die islamische Gemeinschaft der *Umma* in Opposition zur nationalen Gemeinschaft der *Mellat* setzte. Mit dem Konzept des Islamischen Staates institutionalisierte Chomeini diese Gegenüberstellung und führte einen ideologischen Kampf gegen das nationale Selbstverständnis Irans (vgl. Milani 2008: 811). Im Sinne postkolonialer Theorie kann dieses Vorgehen als Versuch gelesen werden, einen Gegen-Diskurs zu etablieren, der sich von iranisch geprägtem, das heißt plurikulturellen Nationalismus distanziert, zugleich aber selbst hegemoniale Macht- und Ausschlussmechanismen reproduziert. So entstand ein Spannungsfeld zwischen der religiös-universalistischen Identität der *Umma* und der historisch gewachsenen kulturellen Identität der Nation.

Die Konzeption der Nation weist im iranischen Kontext eine spezifische Eigenart auf, die sich im besonderen Verhältnis der Gesellschaft zu den Dimensionen von Zeit und Raum, Geschichte und Geographie manifestiert. Die nationale Identität Irans gründet sich in hohem Maße auf die Erinnerung an eine vermeintlich glanzvolle Vergangenheit, auf die Leistungen der Vorfahren sowie auf deren kulturelle und zivilisatorische Beiträge zur Weltgeschichte. Das kollektive Selbstverständnis der Iraner speist sich wesentlich aus diesem historischen Erbe, wodurch nationale Einheit und Stolz primär retrospektiv legitimiert werden. Diese Orientierung an der Vergangenheit erfüllt dabei nicht nur eine identitätsstiftende, sondern auch eine kompensatorische Funktion. Die Verklärung der historischen Größe dient vielfach als Fluchtpunkt, der es ermöglicht, Defizite und Herausforderungen der Gegenwart zu relativieren und Verantwortungsübernahme für gesellschaftliche, politische und ökonomische Rückständigkeit zu vermeiden. Das Verhältnis zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist somit durch eine eigentümliche Temporalität gekennzeichnet, die nicht linearen oder rational erklärbaren Prinzipien folgt. Die Vergangenheit erscheint als sicherer Zufluchtsort, während die Gestaltung der Zukunft häufig in den Hintergrund tritt. Seit der Islamischen Revolution (1979) ist zudem die Islamische Republik zu einem konstitutiven Bestandteil der kulturellen Identität geworden, von der sich die Mehrheit der Iraner distanziert. Diese Phase der Geschichte wird nämlich im kollektiven Bewusstsein nicht als ruhmreich rezipiert, sondern steht im Spannungsfeld zwischen religiösem Selbstverständnis, politischer Realität und nationaler Selbstwahrnehmung einer politischen Elite. Im postrevolutionären Diskurs verschränkt sich religiöse Legitimation mit nationalem Selbstverständnis, wo-

durch sich ein selektives und hybrides Identitätsmodell ausbildet, das sowohl auf die symbolische Ordnung der Vergangenheit – repräsentiert durch das Volk – als auch auf theologisch-politische Narrative der Gegenwart – repräsentiert durch den Staat – rekurriert. Aus postkolonialer Perspektive Edward Saids lässt sich das staatliche Phänomen als Widerstand gegen hegemoniale westliche Deutungsmuster verstehen, zugleich aber auch als Ausdruck einer kulturellen Selbstvergewisserung, die Gefahr läuft, im Rückgriff auf idealisierte Traditionen ihre transformative Kraft zu verlieren. Der Rückgriff der Iraner auf ihre kulturelle Identität vor allem auf die präislamische Zeit bedeutet einen Gegen-Diskurs, der die staatliche Macht konterkariert. Diese Diskrepanz wird vom Staat gewaltsam niedergeschlagen, was umgekehrt ihre Wirkung zeigt.

Im Jahr 1979 richtete sich der Zorn der Gesellschaft *nur* scheinbar gegen ihren Schah. Er war eine Kompensations- und die Projektionsfläche für den Zorn der Gesellschaft gegen etwas Größeres, Unvollendetes, nämlich gegen den Prozess der Aufklärung und der Moderne. Die Gesellschaft war mit sich selbst, mit dem Verlauf der Weltpolitik und mit dem, was sie in Zukunft erwarten sollte, überfordert. Anstatt sich damit wirklichkeitsbezogen und nach Regeln der Wissenschaft auseinanderzusetzen, wandelte sie ihre Überforderung in Zorn um. Dieser Zorn hinderte die Gesellschaft selbst daran, den radikalen Ansichten ausgewogene Entscheidungen vorzuziehen.

Die iranische Gesellschaft forderte eine Islamische Revolution, keine Reform; Zerstörung, keine Kurskorrektur.

Entscheidungen abzuwägen, sie nach bestem Wissen und Gewissen zu treffen, erfordert Zeit und Geduld. Es braucht Vernunft, Verstand, Wissen und Diskurs. Die iranische Gesellschaft besaß keine dieser Fähigkeiten. Die Islamische Revolution war ihre Abkürzung; ihr folgte der Absturz.

In marxistischer Perspektive stellt die Revolution nicht lediglich einen politischen Umsturz dar, sondern eine tiefgreifende gesellschaftliche Katharsis, in der sich das revolutionäre Subjekt von den sedimentierten Formen der Herrschaft und Entfremdung zu befreien sucht. Marx' Formulierung, es gelte, sich „den ganzen Dreck vom Halse zu schaffen“, verweist auf diesen Akt der kollektiven Selbstreinigung, der sowohl materiell als auch ideologisch verstanden werden kann. Im Fall des Irans richtete sich diese reinigende Geste gegen Mohammad Reza

Pahlavi, den die Mehrheit der Bevölkerung als Inbegriff korrupten und entfremdeten Herrschens – als „dreckigen König“ – bezeichnete. Die symbolische Forderung nach seiner Eliminierung markierte den Versuch, die alten, als „unrein“ empfundenen Machtverhältnisse abzuschütteln. Gleichwohl blieb der gesellschaftlich-ideologische „Dreck“ bestehen, insofern er in neuer Form – unter religiöser und antiwestlicher Ideologie – fortwirkte und lediglich den politischen Träger wechselte. Die Transition von der konstitutionellen Monarchie zur Islamischen Republik vollzog sich in Anlehnung an Diskurse, die durch eine dezidiert antiwestliche und antimoderne Ideologisierung der Kultur geprägt waren. Diese Orientierung bedeutete eine Absage an die universalistische Vernunft und den Fortschrittsgedanken der Moderne zugunsten einer essentialistischen Rückbindung der Gesellschaft an religiös legitimierte Wahrheitsbegriffe. In dieser Hinsicht erscheint die Islamische Revolution als ein regressives Ereignis. Sie transformierte den Impuls der Befreiung in ein Projekt der Rückkehr, das den Iran – unter dem Banner eines islamischen Staates – in vormoderne Strukturen zurückführte und die revolutionäre Energie in reaktionäre Bahnen lenkte.

Der Westen hat die Revolution und ihre Folgen falsch eingeschätzt. Aus hegemonietheoretischer Perspektive, wie sie Antonio Gramsci in seinen Gefängnisheften entwirft (vgl. Gramsci 1971), lässt sich das Verhalten der westlichen Moderne gegenüber dem Königreich Iran als Ausdruck einer globalen Machtlogik verstehen, in der politische und kulturelle Dominanz ineinandergreifen. Widersprüchlich zeigt sich dabei, dass die westlichen Staaten ein regional starkes, militärisch stabiles und – wenngleich nur partiell säkulares – weitgehend friedliches Königreich nicht länger als akzeptablen Partner betrachteten. Diese Haltung verweist auf ein strukturelles Spannungsverhältnis zwischen westlicher Hegemonie und jenen Formen nationaler Autonomie, die sich nicht bedingungslos in die kapitalistische Weltordnung einfügen lassen. Die Unterstützung Chomeinis durch westliche Akteure kann daher nicht bloß als politisches Kalkül, sondern als Ausdruck dieser hegemonialen Struktur interpretiert werden. In Anschluss an Saids Diskussion über den *Orientalism* (1978) wird deutlich, dass der Westen das Königreich nicht als souveränen politischen Akteur wahrnehmen wollte, sondern als Projektionsfläche für das, dessen Identität strategisch konstruiert und instrumentalisiert werden sollte. Im Sinne Frantz Fanons lässt sich aber auch argumentieren, dass die postrevolutionäre Neuordnung Irans in psychologischer Prägung weniger

einen Akt der Dekolonisation als vielmehr eine Reproduktion kolonialer Abhängigkeit darstellte (vgl. Fanon 1966) – diesmal vermittelt durch religiöse Ideologie und wirtschaftliche Abhängigkeit statt durch direkte koloniale Kontrolle. Mit Chomeinis Machtübernahme vollzog sich somit ein doppelter Bruch: Zum einen endete die monarchische Entwicklungsordnung, die auf nationaler Identität, ökonomischer Kooperation und Modernisierung beruhte; zum anderen wurde der Iran in ein diskursives System eingebunden, in dem seine vermeintlich neu gewonnene Unabhängigkeit in ideologischer Abhängigkeit verheddert blieb. Die zuvor abgeschlossenen Wirtschafts- und Handelsverträge, die nominal im Interesse der iranischen Nation standen, verloren ihre Gültigkeit und wurden durch eine Politik der Isolation ersetzt. In diesem Sinne stellt die Islamische Republik ein paradigmatisches Beispiel für das dar, was Gramsci als passive Revolution bezeichnen würde: eine Veränderung der politischen Form, die den gesellschaftlichen Machtverhältnissen jedoch keinen substanziellen Bruch entgegensetzt (vgl. Gramsci 1971).

In der Kabinettsitzung vom 14. Februar 1979 sprach sich der damalige Bundesaußenminister Hans-Dietrich Genscher (FDP, 1927–2016) für die Fortsetzung der freundschaftlichen Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland zu der aus der Islamischen Revolution hervorgegangenen provisorischen Regierung unter Mehdi Bazargan aus, der SPD-Bundeskanzler Helmut Schmidt (1918–2015) rechnete Premierminister Bazargan dem demokratischen Lager zu und übersandte ihm ein Glückwunschtelegramm, wie er in der genannten Kabinettsitzung mitteilte (vgl. Bösch 2015).

Die sozialliberale Bundesregierung unterhielt enge wirtschaftliche Beziehungen zum Königreich Iran, das bis 1978 mit etwa einem Fünftel der Ölimporte größter Lieferant und mit Exporten über sechs Milliarden DM jährlich wichtigster Absatzmarkt der Bundesrepublik war. Zwischen 1974 und 1979 beliefen sich deutsche Waffenlieferungen auf rund eine Milliarde DM, ergänzt durch Aufträge für sechs U-Boote und vier Fregatten; im Gegenzug förderte Bonn den Bau zweier Atomkraftwerke in Buschehr und erlaubte den Erwerb von 25 Prozent an den Krupp Hüttenwerken durch iranische „Petrodollar“. Nach der Islamischen Revolution (1979) war die Bundesregierung um die Fortsetzung freundschaftlicher Beziehungen bestrebt und erkannte daher die provisorische Regierung Bazargans an, um trotz Kenntnis von Chomeinis radikaler Ideologie wirtschaftliche Interessen und diplomatische Kontinuität zu wahren. Auf diese Weise hat

die Bunderegierung zur Etablierung der Islamischen Republik einen bedeutenden Beitrag geleistet. Andere Befunde, insbesondere die Beschlüsse der Konferenz von Guadeloupe (4.–7. Januar 1979), legen nahe, dass die Annahme, die Bundesregierung habe aus reiner Alternativlosigkeit gehandelt, kritisch zu hinterfragen ist. Die westlichen Alliierten entschieden sich bewusst für eine politische Übergangslösung, was Bonner Handlungsspielräume eröffnen sollte.

Darüber hinaus förderte die Bundesrepublik Deutschland die Ideologien linker Gruppen im Iran. Ein signifikantes Beispiel stellen die Dichterlesungen im Herbst 1977 dar, die das Goethe-Institut Teheran in einer engen Zusammenarbeit mit dem deutsch-iranischen Kulturverein Teheran organisierte. Vom 10. bis 19. Oktober 1977 fanden im Garten des deutsch-iranischen Kulturvereins zehn Poesienächte statt, bei denen rund 60 regimekritische Dichter vor Zehntausenden Zuhörern auftraten. Diese Veranstaltungen wurden durch den Journalisten Jalal Sarfaraz initiiert, vom Goethe-Institut unterstützt und markierten einen symbolischen Auftakt zur Islamischen Revolution 1979. Die Dichterlesungen führten nämlich zu spontanen Demonstrationen gegen den Schah. Der damalige Leiter Hans Becker bezeichnete die Demonstrationen später als Anfang vom Ende der Monarchie. Das Goethe-Institut war seit 1949 im Iran aktiv und bot als neutraler Raum für intellektuellen Austausch regimekritischen Stimmen Gehör. Erstmals in seiner Geschichte kooperierte es 1977 jedoch nicht mit der Literarischen Gesellschaft Teherans, sondern mit der oppositionellen *Writers' Association of Iran* (vgl. Karimi-Hakkak 1985). Der Beitrag des Goethe-Instituts blieb zwar kulturell-symbolisch, förderte aber die revolutionäre Stimmung durch geschützte Plattformen. Die Ironie liegt jedoch darin, dass das Goethe-Institut im Jahr 1987 von den Behörden der Islamischen Republik geschlossen wurde und existiert seither nicht mehr offiziell.

Auch andere Mitglieder der westlichen Allianz konzentrierten sich auf die Unterstützung der linksorientierten und islamistischen Oppositionsbewegung. Bereits Ende Oktober 1978 traf sich der damalige US-amerikanische Justizminister Ramsey Clark (1927–2021) mit Chomeini und dessen Mitarbeitern. Im Januar 1979 nahmen die USA, Großbritannien, die Bundesrepublik Deutschland und Frankreich die Menschenrechtslage im Iran zum Vorwand, um auf der Guadeloupe-Konferenz die Zusammenarbeit mit der amtierenden Regierung im Iran zu beenden und den Weg zum Regimewechsel zu ebnen.

Es brauchte ganze drei Tage, um plötzlich das Thema Menschenrechte zu entdecken, den Iran moralisch zu verurteilen und die Auflösung der Regierung als Akt westlicher Tugendhaftigkeit zu erklären. Seither scheint das Interesse an iranischen Menschenrechtsverletzungen rapide erlahmt zu sein – offenbar haben jene Abgeordneten, die sich damit noch heute ins Parlament moralisierten, Wichtigeres zu tun, wenn sie nicht dabei sind, Verhandlungen mit den Mullahs zu führen.

Die Regierung Carters trat für das Abtreten von Mohammad Reza Pahlavi ein und befürwortete die schnelle Bildung einer Zivilregierung – was auch immer sie darunter verstand! Valéry Giscard d'Estaing zeigte sich in seinem Buch *Le Pouvoir et La Vie* über die Entscheidung des amerikanischen Präsidenten überrascht. Er bezog sich auf den Bericht seines Sonderbeauftragten Michel Poniatowski (1922–2002) aus Teheran, in dem dieser Mohammad Reza Pahlavi als voll handlungsfähig bezeichnete. Giscard d'Estaing reagierte auf den plötzlichen Kurswechsel der USA mit Unverständnis. In der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 05. Januar 1979 ist zu lesen, dass Zbigniew Brzezinski vor seinem Abflug nach Guadeloupe vor der Weltpresse betonte, die USA würden Mohammad Reza Pahlavi unterstützen. Zugleich sprach Brzezinski von der Hauptgefahr, mit der sich der Westen ernsthaft auseinandersetzen müsse. Laut ihm ging diese Gefahr von der zunehmenden Macht des islamischen Fundamentalismus aus, wie er von Chomeini vertreten wurde und sich von der Türkei bis zur Arabischen Halbinsel und nach Pakistan erstreckte. Bereits zu diesem Zeitpunkt sah Brzezinski in Chomeini und dem islamischen Fundamentalismus einen unberechenbaren Gegner der Zivilisation sowie eine Gefahr für die Weltsicherheit.

Die Ergebnisse auf der Guadeloupe-Konferenz fasste der amerikanische Außenminister Cyrus Vance (1917–2022) in einer knappen Erklärung zusammen: *Der Schah werde den Iran verlassen*. Der Westen schloss mit den Gegnern des Schahs Kompromisse, um seine eigenen politischen und wirtschaftlichen Interessen in einem zukünftigen Iran zu wahren. Der damalige amerikanische Botschafter in Teheran, William Sullivan (1922–2013), bestätigt in seinem Buch *Mission to Iran*, dass die Regierungschefs auf der Guadeloupe-Konferenz zu dem Ergebnis gekommen seien, den Schah nicht mehr zu unterstützen, sondern Maßnahmen zu ergreifen, um die nationalen Interessen des Westens in dieser Region zu schützen. Es ist dokumentiert, dass Sul-

livan bereits 1978 auf die zunehmende Stärke der religiösen Opposition um Ruhollah Chomeini aufmerksam machte und informelle Kontakte zu mittleren Klerikern pflegte (vgl. Sullivan 1981; Milani 2000). In der zeitgleichen israelisch-amerikanischen Kommunikation war die Sorge über antisemitische Tendenzen des islamistischen Diskurses durchaus präsent, und Uri Lubrani (1926–2018) bemühte sich nachweislich um eine Mäßigung der antisemitischen Rhetorik im iranischen Oppositionslager, um internationale Spannungen zu vermeiden. Das bislang verfügbare Quellenmaterial legt nahe, dass westeuropäische sowie US-amerikanische Regierungsstellen Chomeini bereits in der Vorphase der Islamischen Revolution als Vertreter eines religiös-fundamentalistischen und antisemitischen Gedankenguts einstufen. Gleichwohl deuten zahlreiche diplomatische Berichte und öffentliche Stellungnahmen darauf hin, dass in bestimmten politischen Kreisen eine durchaus wohlwollende oder zumindest taktisch motivierte Haltung gegenüber Chomeinis Bewegung bestand. Diese ambivalente Haltung dürfte weniger ideologisch begründet gewesen als vielmehr aus realpolitischen Überlegungen resultiert sein, die auf eine Sicherung der westlichen Interessen im postmonarchischen Iran zielten.

Auf der Guadeloupe-Konferenz glaubte der Westen, den Lauf der Geschichte klug zu lenken: den Schah hinaus, den Ayatollah hinein – ein Tauschgeschäft im Namen der Menschenrechte und Freiheit, versteht sich. Damit schrieb man, mit Federkiel und Selbstgerechtigkeit, das erste Kapitel des modernen Fundamentalismus, versehen mit westlichem Gütesiegel. Heute ringt man im Westen um Worte, wenn die Folgen dieser strategischen Weitsicht in Form religiösen Fanatismus und politischer Erschütterungen zurückkehren – als sei das Unheil vom Himmel gefallen und nicht aus den eigenen Strategiepapiere hervorgekrochen.

Wie gravierend die Konsequenzen dieser Entscheidung für die Welt sein wird, sollten die Menschen in den folgenden Jahren noch erfahren. Chomeinis Interviews erweisen sich als zuverlässige Quelle für die Annahme, dass bereits 1978 kein Zweifel an seinem Fundamentalismus, Antisemitismus und seiner Radikalität, mit der er seine Politik durchsetzen wollte, bestand. Frank Bösch zitiert ein Interview mit der *Bild-Zeitung* vom 09. November 1978, in dem Chomeini in

Paris konkrete Grenzen für eine künftige Außenpolitik – auch mit der Bundesregierung – zog. Er kündigte eine Neuverhandlung aller Wirtschaftsverträge mit der Bundesrepublik an, weil der Schah seiner Meinung nach nicht demokratisch legitimiert gewesen sei und die mit dem Schah geschlossenen Verträge somit ungültig seien. Während seines viermonatigen Pariser Exils gelang es ihm, rund hundertdreißig Interviews mit ausländischen Journalisten zu geben. Zu einigen von ihnen wie Peter Scholl-Latour (1924–2014) hatte er sogar ein persönliches Vertrauensverhältnis aufgebaut. Scholl-Latour durfte Chomeini beim Beten filmen. Bilder, die Chomeini in Paris auf dem Gebetsteppich zeigten, kursierten in den Schulen. Scholl-Latour flog am 01. Februar 1979 mit der Air-France-Maschine von Paris nach Teheran, die Chomeini aus dem Exil zurückbrachte. In Interviews beschrieb er selbst, wie Chomeini über seinen Gefolgsmann Sadegh Tabatabai eine gelbe Mappe an ihn übergab. Scholl-Latour solle diese bei einer möglichen Verhaftung oder Gefahr verwahren und nach der sicheren Ankunft zurückgeben. Er solle acht Monate später erfahren haben, dass darin ein Entwurf der Verfassung der Islamischen Republik Iran steckte – ein Dokument, das Chomeinis Konzept der *Velayat-e Faqih* kodifizierte.

Wie wurde aber der Flug des Boeings 747 der *Air France* von Paris nach Teheran finanziert? Frank Bösch schreibt:

Die Journalisten finanzierten mit ihren Tickets Chomeinis Flug und dienten als menschliche Schutzschilder gegen einen befürchteten Abschuss der Maschine.

Der ZDF-Reporter Scholl-Latour war einer der Journalisten, die an diesen Tagen im Mittelpunkt der Geschichte stehen wollten. Chomeini wurde von Einhundertfünfzig Journalisten begleitet. Unter ihnen befand sich auch der Spiegel-Korrespondent Volkhard Windfuhr (1937–2020). Sie waren sich der weltgeschichtlichen Bedeutung dieses Fluges bewusst und machten Chomeini zu einer weltberühmten Persönlichkeit. Die Islamische Revolution siegte, und plötzlich wollten alle Menschen Revolutionär gewesen sein und ihren Anteil an der Geschichte und an der Macht sichern. Die Landung der *Air France*-Sondermaschine 4721 am 01. Februar 1979, um 09:33 Uhr Ortszeit auf dem Teheraner Flughafen Mehrabad war ein Ereignis von globalem Interesse.

Chomeini benannte das Königreich Iran in die „Islamische Republik“ um.

Sheikh Mahdi al-Khalissi (gest. 1925), auch bekannt als Muhammad Mahdi al-Khalissi, war eine prominente schiitische Religionsführerfigur im Irak während der britischen Mandatszeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Dort bekleidete er als Marja das höchste schiitische Amt und war die führende Figur der irakischen Revolte von 1920. Al-Khalissi erließ 1922 eine Fatwa, die allen Schiiten die Teilnahme an den Wahlen untersagte, um die Legitimation einer von ausländischen Mächten gestützten Regierung zu verhindern. Diese Fatwa führte zum Scheitern der Wahlen und intensivierte den Konflikt mit den Briten. Die britischen Behörden planten daraufhin seine Deportation nach Bombay, stießen jedoch auf Widerstand muslimischer Gemeinden in Indien, weshalb er nach Aden umgeleitet wurde. In Aden erhielt al-Khalissi eine Einladung von Scharif Hussein zur Hadsch-Pilgerfahrt nach Mekka. Nach der Pilgerfahrt lud ihn der iranische Außenminister Muhammad Mosaddeq (1882–1967)⁴ in den Iran ein, wo ihn Gelehrte aus Nadschaf erwarteten. Er wurde in Buschehr empfangen, überlebte einen Attentatsversuch und starb schließlich 1925 in Maschhad. Der Nahost-Korrespondent der ARD und Moderator des *Weltspiegels*, Gerhard Konzelmann (1932–2008), schreibt in seinem Buch *Die Schiiten*, dass al-Khalissi schon zu diesem Zeitpunkt von der Gründung einer „Islamischen Republik Iran“ (Konzelmann 1980: 240) gesprochen habe.

Sollte diese Behauptung stimmen, so wäre die Umbenennung des Landesnamens im Jahre 1979 keine neue Idee gewesen, sondern im Gegenteil: Sie hätte eine Geschichte mit einer britischen Komponente. Die Durchführungskomitees der Massendemonstrationen im Iran proklamierten am 11. September 1978 ihre Distanzierung vom internationalen Kommunismus und forderten die Errichtung eines gerechten islamischen Staates. Sie beriefen sich auf die Heiligen der Schiiten, sahen ihre Bewegung im Sinne des dritten schiitischen Imams Hussein und bezeichneten Mohammad Reza Pahlavi als „Jazid

4 Mosaddeq hatte unter Ahmad Shah Qajar und dem Premierminister Hassan Pirnia (1872–1935) das Amt des Außenministers inne (30. Mai – 30. September 1923). Hassan Pirnia ernannte Mosaddeq im Juni 1923 zum Gouverneur von Aserbaidshan, was Mosaddeq aber nicht annahm, weil er die Hauptstadt nicht verlassen wollte. Daraufhin wurde er vom Premierminister zum Außenminister ernannt.

der Gegenwart“. Dieser Aufruf fiel in die Eskalationsphase der Islamischen Revolution und zielte auf die Mobilisierung religiöser Massen ab (Konzelmann 1980: 256). Der politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Niedergang des Irans erfolgte im Namen des Islam und des Schiismus.

1979 ist das Jahr, in dem al-Khalissis Ideologie auf Chomeinis Betreiben realisiert wurde.

1979 ist das Jahr, in dem die iranische Gesellschaft ihre eigene Würde antastete und verlor.

Die vermeintliche Überraschung des Westens darüber, wie es Chomeini gelang, seine Islamische Republik zu etablieren, ist eine Verklärung der Wirklichkeit. Um in Chomeini einen demokratischen Bündnispartner zu sehen, müsste man die Geschichte und die Semantiken der Demokratie grundlegend umschreiben.

Die wohlwollende Anerkennung, die der Westen Chomeini entgegenbrachte, wurden den Iranern, die gezwungen waren, ihre Heimat zu verlassen, jedoch versagt. Die Schlange vor der deutschen Botschaft in Teheran wurde täglich länger. Bereits um fünf Uhr standen Menschen vor dem geschlossenen Tor, in der Hoffnung, irgendwann die Botschaft betreten zu dürfen. Viele haben sogar auf dem Bürgersteig übernachtet, um zu den ersten zu gehören. Sie sahen hoffnungslos aus, ihre Schultern hingen herab und ihre Haltung verriet tiefste Resignation. Krachts Roman erzählt: Der deutsche Vizekonsul sitzt unter Walter Scheels Bild und prophezeit dem Protagonisten einen völligen Zusammenbruch, einen Staatsstreich, eine Revolution; die „demokratische Ordnung“ sei futsch (Kracht 2001: 89), beteuert er und rät dem Protagonisten, den Iran, so schnell es geht, zu verlassen.

Der geistliche Führer der Islamischen Republik: ein demokratischer Bündnispartner! Wie konnte sich ein kluger, intellektueller und besonnener Kanzler der Bundesrepublik Deutschland so irren? Oder, er hat sich gar nicht geirrt?!

Chomeini hat seine Ideologie des Islamischen Staates längst öffentlich bekannt gegeben. In den Jahren 1970 und 1971 verfasste er im Irak sein Werk *Der islamische Staat*, der allein auf Allah, dem Koran und der Scharia basieren soll. Seine Dreifaltigkeit setzte sich aus dem Islam als

Staatsreligion, dem Gottesstaat und dessen Führung zusammen. Die Legitimation für die geistliche Führungsmacht des Gottesstaats begründete er mit dem Glauben an die Wiederkehr des zwölften Imams Mahdi. Gemäß diesem Glauben begab er sich einerseits in die Position des höchsten schiitischen Geistlichen und Rechtsgelehrten und andererseits in die Position von Mahdis Stellvertreter. Durch diese eigenmächtig beanspruchte Legitimation wurde Chomeini für die Gläubigen unantastbar, und ein Widerstand gegen seine politische Autorität praktisch unmöglich. Er krönte sich zum selbsternannten Stellvertreter des zwölften Imams, des Propheten und des Gottes.

Wie Hitler in *Mein Kampf* bedient sich auch Chomeini in seiner Ideologie über einen Islamischen Staat einer Rhetorik der Ausgrenzung und der Vernichtung. Sie haben ein gemeinsames Feindbild: *Die Juden*. Wie der nationalsozialistische Führer schwor auch der islamistische Führer die radikale Vernichtung von Menschen anderer Rasse und anderer Religionen. Dabei missachtete Chomeini, dass Juden und Perser eine wesentlich längere Geschichte haben als Muslime und Perser. Die ersten Zeugnisse der neupersischen Sprache nach der islamischen Invasion wurden in den Sprachen Pahlavi und Hebräisch verfasst. Die gemeinsame Geschichte der Zoroastrier, Juden, Christen und Muslime ignorierte er nicht, sondern erklärte sie zur Barbarei. Es gelang Chomeini, einen Riss im kulturellen Gedächtnis der iranischen und der jüdischen Identität herbeizuführen. Chomeini bezeichnete das Königreich Iran als Gebilde mit „kulturell entfremdeten Staatsbediensteten“, die im Dienst der Kolonialisten gestanden hätten. Die Geschichte Irans schrieb er nach eigenem Belieben, und zwar unter der Herrschaft der arabisch-islamischen Kolonialisten.

Chomeinis größtes Feindbild war die präislamische Kultur Irans. Sie sollte im Zuge der sogenannten Islamischen Kulturrevolution systematisch bekämpft und vernichtet werden. Chomeini leitete seine Kulturrevolution mit seiner Fatwa am 12. Juni 1980 ein. Gemäß dieser Fatwa wurde der schiitische Islam zum Grundthema in jedem Bereich der Gesellschaft. In ihr zeigte er sich mit den Entrechteten und den *besorgten Menschen* solidarisch. Er beauftragte sieben treue Anhänger mit der Gründung einer *Zentralen Einrichtung für Kulturrevolution*.⁵ Der Zentralrat wurde am 09. Dezember 1984 gegründet. Viele Politiker, darunter Mir Hossein Mussawi (*1942), der sich im

5 *Brief History of the Supreme Council of the Cultural Revolution*, Memento des Originals vom 30. Dezember 2007.

Zuge der *Grünen Bewegung* (2009) als Reformers präsentierte, waren Mitglieder des *Obersten Rats der Kulturrevolution*. Der Vorschlag zur Gründung dieser Einrichtung kam vom damaligen Premierminister und späteren geistlichen Führer Ali Chamenei (1939–2026). Die Islamische Kulturrevolution zielte darauf ab, durch die Einflussnahme auf das Bildungssystem, die Medien, die Musik, das Theater und auf alle kulturellen Einrichtungen Einschnitte in das kulturelle Gedächtnis Irans zu verursachen. Damit sollte der Einfluss der Religion auf die Gesellschaft systematisch verstärkt werden. In der dreijährigen Startphase der Islamischen Kulturrevolution wurden siebenhundert Universitätsprofessoren entlassen, tausende Studierende zwangsexmatrikuliert und die Tätigkeiten von Kulturschaffenden stark eingeschränkt (vgl. Bakhsh 1984). Darüber hinaus ließ die Regierung in den 1990er-Jahren Kulturschaffende, Andersdenkende und Intellektuelle gezielt ermorden. Diese als *Kettenmorde* in die Geschichte der Islamischen Republik eingegangenen Verbrechen bilden noch heute die Vorlage für weitere politisch-staatlich motivierte Ermordungen. In der Bildungspolitik sollte sich die *Zentrale Einrichtung für Kulturrevolution* darum kümmern, dass Lehrkräfte für Universitäten und Schulen ausgebildet werden, die Lehrveranstaltungen entsprechend den Curricula der Kulturrevolution abhalten. Studierende wurden nicht nach ihren Fähigkeiten, sondern nach Maßgaben der Regime-treue zugelassen. Die Institutionen der akademischen Lehre sollten islamisiert werden. Zu diesem Zweck wurde ein *Komitee zur Islamisierung der Universitäten* gegründet und Quotensysteme definiert. Unter Präsident Mahmud Ahmadinejad (*1956) wurde eine weitere Entwicklungsphase der Islamischen Kulturrevolution eingeleitet.

Neben der Islamischen Kulturrevolution hinterließ auch die Gründung terroristischer Gruppen national wie international tiefe Einschnitte in der iranischen Kultur. Bereits vor der Islamischen Revolution sympathisierte Chomeini mit dem Terrornetzwerk der *Fadajin-e Islam*. In der Islamischen Republik entstand auf seinen Befehl hin die Miliz der *Hezbollah*. Aus dieser Miliz bildeten sich später die Revolutionsgarde der *Pasdaran* die *Basidsch-e Mostazafin*, eine Organisation zur *Mobilisierung der Entrechteten*. Sowohl die Hezbollah als auch die Pasdaran waren auf Chomeini eingeschworen. Ihre Aufgabe definierte sich im Kampf für den Islam, im Schutz des geistlichen Führers und in der Vernichtung des Staates Israel. Ihre Mitglieder wurden in die Schulen und an die Universitäten eingeschleust. Im Fokus stand der Kampf gegen Säkularisierung und Modernisierung. Entsprechende

Inhalte sollten in die Schul- und Lehrbücher aufgenommen und unbeugsame Lehrkräfte aus dem Dienst entlassen werden.

Chomeinis Islamische Kulturrevolution verbot das Denken, wo es ihr gefährlich wurde. Chomeini behauptete, der Iran sei vor der Islamischen Revolution der Kolonialmacht des Westens verfallen gewesen, gab aber nie zu, den Iran der Kolonialmacht des Islam unterstellen zu wollen.

Die *Hezbollah*, die *Pasdaran* und die *Basij-e Mostazafin* bildeten den langen Arm des Führers in der Innen- und Außenpolitik. Seine Ideologie folgte einer *Definition ex negativo* und äußerte sich hauptsächlich in den binären Konstruktionen von Feindbildern sowie in Hass und Zorn gegenüber anderen Gesellschaften, Kulturen und Menschen. Seine kulturellen Feindbilder waren der Westen und Israel als Vertreter des Imperialismus, seine religiösen Feindbilder waren das Judentum und die Sunniten, die er als Anhänger der falschen Religion bezeichnete. Mit dem Westen konnte sich Chomeini nur so lange arrangieren, solange er sich in Frankreich aufhielt. Schließlich sollte der Westen ihm die Rückkehr in den Iran ermöglichen.

Ein anderes Feindbild personifizierte Chomeini in Mohammad Reza Pahlavi, da der Schah in seinen Augen ein Befürworter der iranischen sowie der westlichen Kultur und „das schlimmste Übel“ für den Islam war. Gegen den Schah führte Chomeini einen persönlichen Rachefeldzug. In seinen Ansprachen und Interviews demütigte er den Schah öffentlich. Seine Feindschaft mit Mohammad Reza Pahlavi resultierte aus tiefen Traumata. Für seine Rache an ihm nahm Chomeini das iranische Volk und die Weltgemeinschaft in eine Geiselhaft. Er missverstand Freiheit unter dem Motto „Mache, was du willst, und mein Wohl vor Gemeinschaftswohl“. Er, seine Gefolgschaft und die Mehrheit der Iraner haben die Freiheit verspielt.

Gab es denn überhaupt etwas, was Chomeini nicht als Feindbild bezeichnete? Tatsächlich waren es der radikale schiitische Islam und der Terrorismus in seinen vielfältigen Variationen, die unser Leben seit dem Jahr 1980 – von den Taliban über Al-Qaeda bis hin zum Islamischen Staat und der Hamas – unmittelbar beeinflussen. Wer sich gegen Chomeini stellte, wurde verleumdet, angegriffen oder ermordet. Chomeini bezeichnete Mohammad Reza Pahlavi und die iranische Regierung als undemokratisch und korrupt, duldete aber selbst keine Gegenmeinung. Gegenmeinungen brandmarkte er als

nicht-islamisch, ihre Anhänger sperrte er als Feinde von Gott und Islam weg und ließ sie töten.

Wie schwach muss dieser Gott sein, wenn er sich von den Menschen bedroht fühlt? Und wie inhaltsleer muss eine Religion sein, wenn ihre Lehre das Töten und Vernichten preist?

Bis heute pflegt die Islamische Republik diese Tradition im In- und Ausland. Die Machtübernahme Chomeinis steht einerseits für einen Bruch mit der jahrtausendalten iranischen Kulturgeschichte und andererseits mit den modernen Errungenschaften, insbesondere im Justizwesen. Leidtragende sind vor allem Frauen. Chomeini trug entscheidend dazu bei, die Religion in ihrer politischen Form wieder salonfähig zu machen und sie über die zivilen Rechte zu stellen. Er rief den fundamentalistischen Islam ins Leben, der unser tägliches Leben spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 beeinträchtigt. Chomeini kündigte das Ende einer Epoche an, die vorüber ist, nicht wieder kommt, aber bis auf den heutigen Tag fortwirkt.

Was fortwirkt, ist die Zerstörung

Die unveräußerliche Würde jeder Nation, die sich aus der Gemeinschaft vernunftbegabter Wesen konstituiert, beruht nach Kant auf der moralischen Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst. In der Fähigkeit zur Autonomie, Freiheit und vernünftigen Selbstgesetzgebung gründet jene Würde, durch welche die Menschheit im Subjekt zugleich als das oberste Prinzip aller Gemeinschaft erscheint. Jede Nation, insofern sie diese sittliche Bestimmung ihrer Glieder anerkennt, besitzt gleichen moralischen Rang in der Weltgemeinschaft und ist ihrer Idee nach als gleichberechtigt zu achten. Insofern sich eine Nation als Gemeinschaft moralischer Subjekte versteht, leitet sich ihre Legitimität nicht allein aus Macht oder Nützlichkeit, sondern aus dem Prinzip der praktischen Vernunft her. Diese Würde begründet den Anspruch jeder Nation auf gleiche Achtung, Freiheit und Selbstbestimmung und bildet damit die normative Grundlage für eine rechtlich und moralisch geordnete Weltgemeinschaft freier Staaten. Gleichberechtigung der Nationen ist Kant zufolge nicht bloß eine völkerrechtliche Konvention, sondern Ausdruck der sittlichen Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst.

Den Anspruch auf vernunftgeleitete Selbstgesetzgebung hat der Iran im Jahr 1979 zugunsten einer heteronomen, theologisch fundierten Ordnung aufgegeben. Mit der Konstituierung der Islamischen Republik und der ideologischen Hegemonie Chomeinis wurde ein System etabliert, das zentrale Prinzipien humanistischer und aufklärerischer Rationalität seitdem systematisch marginalisiert. Chomeinis bereits vor der Islamischen Revolution formuliertes Konzept des islamischen Staates verweist auf die antimoderne Struktur einer politischen Theologie, deren normative Orientierung wesentlich auf der Sakralisierung politischer Macht beruht. Im revolutionären Kontext fand dieses Konzept in der Verbindung mit zeitgenössischen linken Ideologemen – etwa dem synkretistischen Versuch eines „islamischen Marxismus“ – eine paradoxe Zuspitzung: Die revolutionäre Dynamik verband sich mit einer theologischen Geschichtsauffassung, die die rationalistische und emanzipatorische Dimension der Moderne letztlich negierte.

Im Herbst 1978 und Winter 1979 erlebte die internationale Gemeinschaft den tiefgreifenden politischen Umbruch im Königreich Iran. Die revolutionäre Dynamik sollte bald weitreichende geopolitische

Konsequenzen zeitigen. Bis heute markiert die Islamische Revolution den Zusammenbruch eines modernisierenden Königreichs und den Aufstieg eines theokratisch verfassten Staatssystems, das seine politische Legitimität aus religiöser Autorität und der Mobilisierung antiwestlicher und antihumanistischer Affekte bezog. Der Iran, einst als aufstrebende Wirtschaftsnation mit signifikantem Entwicklungspotenzial angesehen, wandelte sich in kurzer Zeit zu einem international isolierten Akteur, dessen außenpolitisches Handeln zunehmend von revolutionärer und islamistischer Ideologie geprägt ist. Die Unterstützung nichtstaatlicher militärischer Gruppen im Nahen Osten, insbesondere solcher mit antiisraelischer oder antizionistischer Ausrichtung, führte zur Etablierung der Islamischen Republik als regionaler Gegenspieler westlicher und arabischer Staaten. Diese Politik kulminierte Anfang des 21. Jahrhunderts in der diskursiven Stigmatisierung der Islamischen Republik als Teil der „Achse des Bösen“ durch den US-Präsidenten George W. Bush (2002), womit die strukturelle Feindposition innerhalb des internationalen Systems endgültig verfestigt wurde. Aus ideologiekritischer Sicht lässt sich die Islamische Revolution als ein Akt der politischen Theologisierung sozialer Desintegration verstehen. Mit ihr wird in der Soziologie ein Prozess oder Zustand beschrieben, in dem Individuen oder Gruppen den Anschluss an soziale Strukturen, Institutionen und Normen verlieren, was zu einer Auflösung des gesellschaftlichen Zusammenhalts führt. Von dieser Auflösung sind auch geteilte Werte und Normen sowie die Orientierung und Reflexion betroffen, was als Norm- und Wertdesintegration aufgefasst wird. Desintegration erhöht das Risiko für Gewalt, religiösen Extremismus und Konflikte. Betroffene leiden unter Verunsicherung. Regelungsfähigkeiten nehmen ab (vgl. Heitmeyer, Anhut 2000).

Die Islamische Republik transformierte soziale, ökonomische und kulturelle Spannungen in ein heilsgeschichtliches Narrativ, das den politischen Raum durch religiöse Semantik neu ordnete und semantisierte. Durch den Anspruch auf göttlich legitimierte Herrschaft ersetzte sie die Idee säkularer, rationaler Selbstgesetzgebung durch ein System, das Macht sakralisierte und Kritik delegitimierte. In dieser Perspektive erscheint der postrevolutionäre Iran als paradigmatisches Beispiel einer ideologischen Rückbindung der Moderne an vormoderne Strukturen religiöser Autorität. Dies trifft außerhalb des Landes auf den Diskurs über das „Böse“, wie er etwa in der Zuschreibung der „Achse des Bösen“ zum Ausdruck kommt. Dieser Diskurs spiegelt seinerseits die Gegenbewegung einer vermeintlich liberalwestlichen

Zivilreligion, die das Andere als moralisch deviant konstruiert. Damit entsteht ein dualistischer Wahrheitsrahmen, in dem politische und religiöse Legitimation wechselseitig aufgeladen werden. Dieser Prozess strukturiert und ordnet bis heute das Verhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Moderne und antimoderner Gegenbewegung.

Der Weg Irans in die Moderne wurde durch die Konstitutionelle Revolution eingeleitet, die eine konstitutionelle Monarchie etablierte und grundlegende Reformen einleitete, wenngleich zukunftsweisende Veränderungen erst Jahrzehnte später kulminierten. Die Verstärkung der parlamentarischen Ordnung ermöglichte dem Land, auch international handlungsfähiger zu werden. Zur internationalen Wahrnehmung Irans als Wiege der Zivilisation trugen auch die *Feiern zum 2500-jährigen Bestehen des Persischen Reiches* vom 12. bis 16. Oktober 1971 in Persepolis maßgeblich bei und stärkten sein kulturelles Prestige. Die Feierlichkeiten waren ein monumentales Spektakel, dessen Kosten bis heute kontrovers diskutiert werden. Die iranische Regierung bezifferte die Ausgaben offiziell auf 16,8 Millionen US-Dollar, während westliche Medien und Schätzungen diese auf 100 bis 300 Millionen US-Dollar hochschraubten, ohne stichhaltige Belege für die höheren Summen vorzulegen. *Der Spiegel* und *Die Zeit* bezogen sich auf anonyme Diplomatenquellen für Schätzungen bis 300 Millionen US-Dollar, ohne Primärbelege vorzulegen. Zeitgenössische Archive (z. B. CIA-Dokumente via FOIA oder britische Foreign Office Files) erwähnen Kostenstrukturen (Zeltstadt: 20 Mio., Flugplatz: 50 Mio.), bleiben jedoch fragmentarisch. Akademische Analysen empfehlen Konsultation physischer Bestände wie des *Bundesarchivs* (Deutschland) oder des *National Archives* (USA) für diplomatische Depeschen als nächste Primärnähe. Finanzielle Mittel stammten aus Staatsbudgets, Gedenkmünzen und Sponsoring. Die Suche nach Primärquellen zur Budgetaufstellung der Feierlichkeiten erweist sich als herausfordernd, weil offizielle iranische Dokumente aus der Pahlavi-Ära größtenteils nicht öffentlich zugänglich sind und in Archiven wie dem iranischen Nationalarchiv in Teheran (*Sazman-e Asnad va Ketabkhaneh-ye Melli-ye Iran*) lagern. Zuverlässige Daten über direkte Tourismuseinnahmen durch die Feiern fehlen weitgehend. Behauptet wird, dass die Veranstaltung den iranischen Tourismus verdreifacht habe, und zwar von 45 Millionen US-Dollar im Jahr 1971 auf 152 Millionen US-Dollar im Jahr 1976, was auf einen langfristigen Boost hindeutet, wenngleich kausale Zuordnung schwierig bleibt. Insgesamt

unterstrichen die Feiern Irans Modernisierungsambitionen und verursachten ein starkes Wachstum des Tourismus. Kulturell fungierten die Feiern als theatralische Inszenierung des iranischen kulturellen Gedächtnisses, das als Narrative der Wiege der Zivilisation sowohl nationale Selbstvergewisserung als auch internationale Perspektivierung beförderte. In den Feldern von Kultur und Wissenschaft initiierten sich dadurch Entwicklungsprozesse, die Individuen über Bildung und soziale Partizipation an institutionelle und normative Strukturen des Gemeinwesens rückbanden. Diese Dynamiken zielten auf die Wiederherstellung und Semantisierung gesellschaftlichen Zusammenhalts, indem sie das kulturelle Gedächtnis als Medium kultureller Selbstreflexion mobilisierten. Durch die performative Offenlegung gemeinsamer Werte, historischer Mythen und symbolischer Ordnungen sollte eine kontrollierte Auseinandersetzung mit normativer Desintegration ermöglicht und kulturelle Kohäsion diskursiv stabilisiert werden. In diesem Sinne erscheint das kulturelle Gedächtnis als integratives Bezugsgefüge, das Potenziale gesellschaftlicher Fragmentierung, Radikalisierung und Gewalt zu kanalisieren und zu minimieren sucht.

Die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Königreich Iran und der Bundesrepublik Deutschland wurden bereits am 26. Februar 1952 aufgenommen, wobei die Eröffnung der iranischen Gesandtschaft in Deutschland – im Kontext früherer deutscher Präsenzen seit 1884 – enge wirtschaftliche Kooperationen insbesondere während des deutschen Wirtschaftswunders förderte. Die Zusammenarbeit umfasste den Bildungsbereich, darunter *Deutsche Gewerbeschulen* im Königreich Iran als geschätzte Institutionen. Die *Deutsch-Iranische Industrie- und Handelskammer in Teheran*, gegründet am 21. Juli 1975, avancierte als einzige unabhängige europäische Handelskammer mit über 2000 Mitgliedern zu einer der stärksten Außenhandelskammern der Bundesrepublik. Auch in den Bereichen Lehre und Forschung – insbesondere im Fach Iranistik – brachten die 2500-Jahre-Feiern positive Ergebnisse hervor. Bereits unter Reza Schah Pahlavi I. (1878–1944, Schah von Persien 1925–1941) waren Lehrstühle an der Universität Teheran für Altiranistik, persische Literatur, Geschichte und Archäologie eingerichtet worden. Die 2500-Jahre-Feiern boten nun diesen Einrichtungen eine zusätzliche Bühne und Förderanlässe für Grabungen, Ausstellungen und Kataloge. Die Feiern wurden mit einem wissenschaftlichen Programm geplant, das den Beitrag der iranischen Kultur zur Entwicklung der menschlichen Zivi-

lisation erforschen sollte. An der Universität Schiras fand im Oktober 1971 ein internationaler Kongress der Iranistik statt, der Forscher aus vielen Ländern zusammenbrachte und die Vernetzung des Faches international verdichtete. Die dort gehaltenen Vorträge wurden in der Reihe *Acta Iranica* veröffentlicht. Sie bündelte den Forschungsstand der frühen 1970er-Jahre und entwickelte sich zu einer wichtigen, langfristigen Publikationsplattform der Iranistik. Die Forschung konzentrierte sich auf die achämenidische Geschichte, Archäologie und Ideengeschichte und brachte Erkenntnisse über die iranische Zivilisation vorklassischer Zeit hervor.

Diese Entwicklungen knüpften an ökonomische Interessen an und unterstrichen die Verflechtung diplomatischer mit wirtschaftlichen Motiven im 20. Jahrhundert. Iraner genossen in den 1970er-Jahren visafreie Einreise oder vereinfachte Verfahren in etwa 40 Ländern, vor allem aber in Europa, Asien und Teilen Lateinamerikas. Der iranische Rial war bis 1975 an den US-Dollar gepinnt (ca. 70 Rial pro Dollar) und an internationalen Banken handelbar, was Stabilität während des Ölbooms signalisierte; direkte Akzeptanz in Geschäften außerhalb Irans war jedoch begrenzt auf spezialisierte Kontexte wie Teherans Basare oder Diaspora-Netzwerke. Wirtschaftsmigration war marginal, doch belief sich die durch Bildungschancen motivierte Auswanderung oft als Studenten oder Fachkräfte auf Zehntausende jährlich. Im Jahr 1978 wurde *Brain Drain* als Problem thematisiert, wobei politische Repression und soziale Ungleichheit mitwirkten.

Die 2500-Jahre-Feiern trugen aber zur Unzufriedenheit bestimmter Gruppen bei. Kritiker wie Chomeini und internationale Presse warfen der Regierung Verschwendung vor, weil immense Summen für eine Zeltstadt, Infrastruktur wie einen Flugplatz und Autobahn sowie Catering flossen – darunter 18 Tonnen importierte Lebensmittel und 25.000 Weinflaschen. Die iranische Regierung argumentierte, dass Investitionen in 2500 Schulen und dauerhafte Anlagen dem Gemeinwohl dienten, was die Kritik jedoch nicht entkräftete. Westliche Medien sowie Chomeini und seine Anhänger instrumentalisierten die wachsende gesellschaftliche Unzufriedenheit, um anti-nationale Narrative zu verstärken und somit die Islamische Revolution von 1979 schon jetzt maßgeblich anzufachen. *Der Spiegel* und *The New York Times* thematisierten seit 1971 die 2500-Jahre-Feiern als Verschwendung und kontrastierten dies mit sozialer Armut und Ölboom-Ungleichheit, was die Legitimitätskrise der Regierung verschärfte und Protestdynamiken befeuerte. Aus dem Exil in Nad-

schaf und Paris nutzte Chomeini Kassettenpredigten, um die Feiern als Symbol korrupter Dekadenz zu denunzieren, wodurch er breite Schichten – vom Klerus bis zur Arbeiterklasse – mobilisierte und die Revolutionäre Allianz schmiedete. Seine Kassettenpredigten denunzierten die 2500-Jahre-Feiern als Symbol westlicher Dekadenz, was Kleriker, Linke, Studenten und Arbeiter vereinte. Diese Propaganda nutzte wirtschaftliche Ungleichheit und Modernisierungsversagen, um eine revolutionäre Allianz zu schmieden, die den Schah zum Rückzug zwingen sollte. Die Instrumentalisierung gesellschaftlicher Unzufriedenheit trug erheblich zur Eskalation und zum Erfolg der Islamischen Revolution bei, indem sie eine breite oppositionsübergreifende Mobilisierung ermöglichte. Die BBC hob Chomeini als charismatische Oppositionsfigur hervor und verbreitete seine Botschaften global; dagegen karikierte sie den Schah als dekadenten Despoten; dies schürte Unruhe im Iran und befeuerte die Massenproteste von 1978. Nach dem Sieg der Islamischen Revolution zerstörte die Islamische Republik die Errungenschaften der 1970er-Jahre innerhalb von weniger als einem Jahr. Dann folgte der Krieg, und die erste Migrationswelle von Iranern begann.

Vor der Islamischen Revolution (1979) war die Emigration moderat und primär bildungsbedingt. Rund 100.000 Iraner studierten 1977/78 im Ausland, davon 36.000 bis 51.000 in den USA. Die jährliche Auswanderungszahlen lagen bei Zehntausenden, hauptsächlich Studenten und Eliten in Europa und Nordamerika – also ohne Massenexodus. Nach der Islamischen Revolution und dem Kriege des Iraks gegen den Iran (1980–1988) explodierte die Diaspora. Im Jahr 1985 registrierten die *United Nations High Commissioner for Refugees* 111.684 Flüchtlinge und Asylsuchende aus dem Iran weltweit, darunter 39.904 in Deutschland. Bis Ende der 1980er-Jahre emigrierten schätzungsweise zwei Millionen Iraner. Die Gesamtdiaspora wuchs auf vier bis sechs Millionen bis in die 2000er.

Den Preis der Zerstörung zahlten Iraner selbst.

Dank der Islamischen Revolution wurden Iraner zwar auch ernstgenommen, allerdings nicht mehr als Kulturnation, sondern als Terroristen. Dieses Etikett haftet seit der Islamischen Republik jedem, der aus dem Iran stammt. Als vor der Islamischen Republik geflüchteter Exilierter ist man erst einmal damit beschäftigt, dieses Etikett abzulegen. Doch wie lässt sich das, was man nicht ist, ablegen?

Die Unschuldsvermutung gilt für Iraner bei der Pass- und Grenzkontrolle nicht, selbst wenn ein Iraner mit einem Dokument unterwegs ist, das die deutsche Staatsbürgerschaft trägt! Ein Iraner mit einer Staatangehörigkeit, die auch die deutschen Nazis trugen! Das fordert die Geheimdienste heraus. Das hochentwickelte Datasystem stellt hierfür keine befreienden Algorithmen zur Verfügung.

Bei Grenzkontrollen werden Iraner gesondert geprüft, manchmal sogar mehrfach. Für sie wurde das rechtsstaatliche Grundprinzip der Unschuldsvermutung aufgehoben. Diejenigen, die vor der menschenverachtenden und menschenfeindlichen Islamischen Republik fliehen, müssen sich im Westen dem unbegründeten Verdacht des Terrorismus stellen. Die Terroristen unter ihnen passieren die Grenzen jedoch unbemerkt und leben als Doppelstaatler im Westen. Einige von ihnen haben als Diplomaten in den USA oder der Bundesrepublik Deutschland gearbeitet und staatliche Ämter in der Islamischen Republik bekleidet. Zu ihnen gehören beispielsweise Mohammed Dschawad Sarif und Mir Hossein Mussawi. Andere haben Milliardenhöhe in Frankfurt, Oberhausen und London investiert.

Die erste Generation der Iraner, die mit der Islamischen Revolution sympathisierte, später ihr Ideale verraten sah und ins Ausland floh, interpretierte ihr Scheitern auf eigenwillige Weise:

„Wir wussten nicht, was uns nach der Revolution erwartet.“

„Man hat uns nicht gesagt, dass wir mit unserer Revolution falsch lagen.“

„Die Revolution wurde uns gestohlen!“

Mit dieser grotesken Lesart der Geschichte wurde die Utopie der *gestohlenen Revolution* geboren, was den Willen verstärkte, sich intellektuell nicht mit den Ursachen und Wirkungen der Islamischen Revolution auseinandersetzen zu müssen. Dieses Vergessen-Wollen erinnert an das Deutschland der Nachkriegszeit und an die verzögerte Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit. Günter Grass (1927–2015) nutzte die Fähigkeit der deutschen Sprache und bildete in *Beim Häuten der Zwiebel* (2006) das vielsagende Kompositum „Wirtunsowasnicht“.

Eine Nation, die nicht weiß, was sie tut, die darauf wartet, dass ihr die moralische, vernünftige und politische Richtigkeit und Falschheit predigt wird, liegt tief in der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“.

Innerhalb der schiitischen Theologie etablierten die Anhänger Chomeinis durch den Treueid gegenüber dem Führer der Islamischen Republik eine theologisch fundierte Loyalitätsstruktur, die politische und moralische Verantwortung auf eine sakral legitimierte Ordnung übertrug. Diese Struktur verknüpfte die irdische Gefolgschaft mit der transzendenten Souveränität Gottes und bezog sich symbolisch auf die zentralen Gestalten des schiitischen Glaubens – Mohammed, Fatima, Ali, Hasan und Husain – sowie in ihrer zeitgenössischen Auslegung auch auf Chomeini selbst als Träger göttlicher Autorität. Damit werden Prozesse der sozialen Desintegration eingeleitet. Die Verschmelzung von religiöser Autorität und politischer Herrschaft konstituiert ein System, in dem das Verhältnis zwischen Individuum und Staat primär durch theologische Unterordnung und die Akzeptanz göttlich begründeter Führung bestimmt ist. Hierin manifestiert sich ein Zustand der Heteronomie, der im Sinne Kants als „selbstverschuldete Unmündigkeit“ verstanden werden kann – ein Zustand, in dem die Subjekte ihre Fähigkeit zur autonomen Vernunftanwendung zugunsten eines religiös fundierten Wahrheitsmonopols aufgeben. Ein solcher Herrschaftsanspruch führt zu einer Entgrenzung der politischen Sphäre zugunsten religiöser Legitimitätsstrukturen, wodurch der normative Rahmen demokratischer Selbstbestimmung unterminiert wird. Religionssoziologisch lässt sich dieser Vorgang als Sakralisierung der politischen Ordnung deuten, in der die politische Loyalität nicht als Ausdruck gesellschaftlicher Partizipation, sondern als Akt religiöser Hingabe erscheint. Folglich entfernt sich ein Staat, dessen normatives Fundament auf der theologischen Unmündigkeit seiner Bürger ruht, unweigerlich von den Prinzipien pluralistischer und deliberativer Demokratie.

Bemerkenswert ist, dass Chomeini, der das kulturelle Gedächtnis Irans und seine vorislamischen Traditionen durch die Islamische Kulturrevolution von 1980 dezidiert zurückwies und als „Westvergiftung“ (*Gharbzadegi*) brandmarkte, gerade durch diese Absage die Grundlage schuf, den schiitischen Islam zum ausschließlichen Legitimationsprinzip politischer Herrschaft zu erheben. Diese radikale Zuspitzung der schiitischen Doktrin im Konzept der Herrschaft des

Rechtsgelehrten diente nicht nur der Ausschaltung säkularer Kräfte, sondern transformierte die Islamische Revolution in eine totalitäre „islamische Moderne“, die den Klerus zur alleinigen politischen Autorität machte. Indem Chomeini so die nationale Identität zugunsten der *Umma* opferte, enthüllt sich ein strategischer Mechanismus: Die Verwerfung des islamischen Erbes legitimierte paradoxerweise eine neue, religiös fundierte Hegemonie, die bis heute die politische Landschaft prägt.

Die Maxime der Islamischen Revolution war nicht Demokratie, sondern Rache und Blut. Ihr Fundament war der Terror. Das islamische Tribunal war ihr Vollstrecker und sprach Todesurteile aus, die im In- und Ausland vollzogen wurden.

Reflektiert werden der Irrtum einer *gestohlenen Revolution*, die Utopie eines demokratischen Staates im links-islamischen Ideologiewebe und die Verherrlichung der sozialen Desintegration im Film *Morgen sind wir frei* (2019). Mit seiner Geschichte über eine Vater-Sohn-Beziehung setzt dieser Film zunächst zwei Generationen zueinander in Beziehung. Auf eine komisch-tragische Weise macht er die Nebentöne dessen hörbar, was Chomeinis Islamische Republik versprach: kostenloses Fleisch, kostenlose Energie und kostenlose Krankenhäuser. All dies hatte der Führer in seinen Ansprachen aus dem Pariser Exil versprochen: „Wir werden mit Hilfe des Islam auch schließlich wieder auf alle Lebensmittelimporte verzichten können, weil wir selbst genügend Lebensmittel produzieren.“ (Konzelmann 1980: 262) So reagierte Chomeini auf das Verbot des Fleischimports aus dem Ausland in den Iran. Damals *wollte* jedoch niemand wissen, dass dieses Verbot deshalb verhängt wurde, weil das Fleisch nicht gemäß den Vorschriften des islamischen Gesetzes, sondern maschinell verarbeitet worden war. Damals *wollte* jedoch niemand wahrhaben, dass der eingeschränkte Fleischimport einer der Gründe für die zweite Ölkrise war. All dies musste uns der Historiker Andrew Scott Cooper erst erläutern. Der Film *Morgen sind wir frei* setzt Chomeinis Aussagen mit der politischen Lage im Iran der Islamischen Revolution in Beziehung und überlässt den Zuschauern die Interpretation. Das Geschehen wird aus der Perspektive zweier Hauptfiguren dargestellt. Beate (Katrín Röver) begleitet mit der gemeinsamen Tochter ihren Mann Omid (Reza Brojerdi) bei dessen Rückkehr in den Iran der Islamischen Revolutionszeit. Omid ist Kommunist, glaubt, nun am Ziel zu sein,

feiert die Islamische Revolution und verspricht sich voller Hoffnung die Umsetzung des Kommunismus im Iran. Allerdings muss er nach seiner Rückkehr in der inzwischen etablierten Islamischen Republik den Verrat an seinen Idealen erkennen. Für ihn und seine Familie beginnt ein Leben in endloser Angst. Omid wird des Kommunismus bezichtigt und verhaftet, geht aber mit der Bassij-Miliz einen Deal ein: Nur wenn er sich dem Milizanführer stellt, kann er das Leben seiner Frau und seiner Tochter retten. Dies ist ein wahrlich tragisches Ende und ein Beleg für die Unmenschlichkeit der Islamischen Republik.

Kommunisten, die sich Chomeini ergaben, mussten das Kapital von Marx gegen den Koran von Chomeini austauschen.

Was bleibt, sind Erinnerungen

Der Film *Morgen sind wir frei* regt dazu an, politische Prozesse im Verlauf der Islamischen Revolution zu verstehen, deren Geschichte aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten bzw. aufzuarbeiten und sie als Teil des kulturellen Gedächtnisses zu begreifen, an dem der Iran und der Islam wie die Deutsche Demokratische Republik und die Bundesrepublik Deutschland partizipieren. Die Geschichte wird durch den Vater, den Sohn und dessen Tochter figuriert. So wird das Generationsgedächtnis konstruiert.

Omid, der Sohn, hat eine ostdeutsche Frau und mit ihr eine Tochter, die in eine Zeit hineingeboren wurde, die ihr Leben in jeder Hinsicht prägt. Mit der Chemikerin Beate wird die Erzählperspektive des Filmes auf die Geschichte der deutschen Teilung erweitert. Omids Vater ist ein radikaler Kommunist. Nach dem Sieg der Islamischen Revolution und seiner Rückkehr in den Iran scheint dem Vater jedoch ein Kompromiss mit der Islamischen Republik realistischer als die Umsetzung des Kommunismus als Staatssystem. Im Film wird die Parole der *gestohlenen Revolution* an Omids Vater figuriert und suggeriert, dass die Islamische Revolution, wie sie sich die Kommunisten vorstellten, nicht gestohlen, sondern verraten wurde. Die Kommunisten hatten also einen Sinn für pragmatischen Aktionismus. In der DDR träumte Omid zusammen mit seinem Vater noch von einem kommunistischen Iran. Zu diesem Zeitpunkt ist er der Islamischen Republik noch wohl gesonnen. Erst der Angriffskrieg des Iraks auf den Iran sorgt für sein Umdenken. Omid arbeitet nach seiner Rückkehr in die Islamische Republik als Chefredakteur einer Zeitung und beginnt nun, die Islamische Republik in seiner Zeitung anonym zu kritisieren. Die politische Lage wird aber so gefährlich, dass Omid die Flucht zurück in die DDR plant. Nun stellt sich aber heraus, dass Beate zwar ausreisen dürfte, nicht jedoch Sarah. Omid wird gezwungen, seine revolutionären Ideale aufzugeben, um seiner Frau und Tochter die Rückreise in die DDR zu ermöglichen. Dies ist der Deal, den er mit dem Leiter der Gefängnisstelle eingeht. Demnach darf Sarah mit ihrer Mutter ausreisen unter dem Vorwand, die Großeltern in Deutschland besuchen zu wollen. Omid wird verhaftet und im Gefängnis zum Verhör geführt. Der Film endet mit Texteinblendungen, die darauf hinweisen, dass nach dem Kriegsende in einem

Industriegebiet 4000 politische Gefangene auf Befehl Chomeinis hingerichtet wurden, mutmaßlich auch Omid

Das Leben des Protagonisten ist von Qual und Leid geprägt. Es spiegelt das Leben einer ganzen Generation wider, das von Irrtümern verleitet wurde.

Raimund Gerz konstatiert in seiner Filmkritik vom 25. Oktober 2019 in *epd Film*, der Film verorte seine Erzählung primär im familiären Kontext. Die revolutionären Ereignisse würden innerhalb dieses Rahmens lediglich dokumentarisch skizziert. Die Konflikte seien dabei durch eine Figurierung strukturiert, bei der jede Figur in ihrer individuellen Perspektive auf die historische Entwicklung positioniert werde. Diese Form der Darstellung bezeichnet Gerz als Typisierung, die den Film in ein politisches Lehrstück transformiere. Eine differenziertere Analyse des Films – insbesondere unter Berücksichtigung des Spannungsverhältnisses zwischen Fakt und Fiktion und somit seiner realistischen Darstellungsweise – offenbart jedoch, dass der familiäre Kontext als Projektionsfläche einer historisch wie politisch vielschichtigen Wirklichkeit fungiert. Durch die Einbettung der Geschichte der Islamischen Revolution sowie der Bedeutung der kommunistischen Ideologie in den Kontext einer (ost-)deutsch-iranischen Familie entfaltet der Film eine generationen- und kulturübergreifende Wirkung. Er verhandelt die Ereignisse der Islamischen Revolution, indem er das deutsch-iranische Gedächtnis befragt und reflektiert. Der Film lehrt, dass Wege kritischer Aufarbeitung notwendigerweise von Widerständen geprägt sind. Er fordert dazu auf, sowohl die vermeintlich propagierte Wahrheit als auch die uns zugeschriebene Identität kritisch zu hinterfragen. Kritische Beobachtung bedeutet in diesem Zusammenhang, die eigene Wahrnehmung zu prüfen und alternative Perspektiven zuzulassen. In dieser Haltung manifestiert sich ein demokratisches Grundverständnis.

Nach Immanuel Kants Verständnis des Selbstbewusstseins bildet das transzendente *Ich denke* die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. In ihm fallen Subjektivität und Objektivität in einem gemeinsamen Ursprung zusammen, da jedes Erkennen auf der Einheit des Bewusstseins beruht, das sowohl das erkennende Subjekt als auch das erkannte Objekt konstituiert. Das Objekt ist demnach nichts anderes als das Produkt der synthetischen Tätigkeit des Subjekts. In diesem Sinne stehen Subjektivität und Objektivität in einem unauf-

löslichen Bezugsverhältnis. Arthur Schopenhauer radikalisiert in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) diese kantische Erkenntniskritik, indem er die Welt als bloße Vorstellung des Subjekts begreift und deren metaphysischen Grund im Willen verortet. Durch diese Umdeutung gewinnt der Realismus in Schopenhauers Denken eine neue, kritisch-reflexive Dimension – skeptischer, analytischer und damit moderner in seinem Zugriff auf Wirklichkeit. Im Spannungsfeld zwischen dem, was als historische Wahrheit gilt, und dem, was als solche vermittelt oder propagiert wird, zeigt sich schließlich die erkenntnis-kritische Relevanz dieser Überlegungen. Geschichtsschreibung und Geschichtsverarbeitung verfolgen unterschiedliche Ziele der Wahrheitsproduktion, die stets von der Perspektive des erkennenden Subjekts geprägt bleiben

Menschen, die historische Ereignisse selbst miterlebt haben, rekonstruieren und erzählen sie grundlegend anders als jene, die dieselben Geschehnisse nur vermittelt – etwa über Dokumente, Bilder oder narrative Repräsentationen – rezipieren. Zeitzeugen sind zugleich Subjekt und Objekt der Geschichte. Sie handeln nämlich innerhalb des historischen Geschehens und werden zugleich von dessen Dynamik erfasst. Ihre Erinnerungen sind daher untrennbar mit persönlichen Erfahrungen und Affekten verbunden. Während Rezipienten der zweiten oder dritten Generation Geschichte vornehmlich als kulturelles oder vermitteltes Wissen erfahren, artikulieren Zeitzeugen eine Erfahrungswahrheit, die stark in Subjektivität verankert ist. Die Träger unterschiedlicher Formen historischen Bewusstseins sollten daher ihre jeweiligen Perspektiven zunächst einer kritischen Reflexion und einem intersubjektiv überprüfbaren Erkenntnisanspruch unterziehen, bevor sie historische Urteile formulieren. Gerade in den Erzählungen noch lebender Zeitzeugen der Islamischen Republik wird die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Subjektivität und Objektivität sichtbar. Ihre Zeugnisse zur Islamischen Revolution zeichnen sich durch eine geringe narrative Distanz zu den Ereignissen aus. Als Beteiligte und Beobachter sind Zeitzeugen doppelt involviert: Sie handeln, erinnern und deuten zugleich. Dadurch kann das individuelle Erleben die Wahrnehmung des historischen Gesamtzusammenhangs überlagern; das persönliche Leid rückt in den Vordergrund, während die historische Wahrheit zurücktritt. Das persönliche Leid ist unerträglich, und die Wahrheit schmerzhaft. Die Erinnerungen vieler Überlebender der Islamischen Revolution sind geprägt von Erfahrungen der Verhaftung, Folter, Inhaftierung und Flucht.

Für sie konstituieren diese Erinnerungsbilder eine subjektive Wahrheit über das Wesen der Islamischen Republik. Der Weg einer kritischen Auseinandersetzung mit solchen Erinnerungen bleibt schmal, komplex und schmerzhaft, weil er stets das Spannungsfeld zwischen persönlicher Authentizität und historischer Validität berührt. Wie die *Oral-History*-Forscherin Selma Leydesdorff (*1949) in *De mensen en de woorden* betont, dürfen individuelle Zeugnisse nicht vorschnell als „demokratische Gegen-Geschichte“ zur offiziellen Historiografie verstanden werden. Vielmehr bedürfen sie einer kontextualisierenden Analyse, die ihre subjektive Dimension ernst nimmt, ohne sie mit objektiver Geschichtswahrheit gleichzusetzen.

Das umfangreiche und methodisch bedeutsame *Iranian Oral History Project* der *Harvard University* verbindet biografisch-narrative Interviews mit dokumentarisch gesicherten historischen Quellen. Die daraus entstehende Verknüpfung von subjektiven Lebensgeschichten und objektivierbaren Belegen eröffnet ein multiperspektivisches Verständnis historischer Prozesse. Dieses Verhältnis erfordert ein demokratisches Grundverständnis historiografischer Arbeit, das die Pluralität von Perspektiven nicht nur anerkennt, sondern methodisch integriert: Es existiert nicht die eine Wahrheit, sondern eine Vielzahl konkurrierender und sich ergänzender Lesarten historischer Wirklichkeit. Im Kontext der Islamischen Republik bedeutet dies, dass historische Wahrheit nicht aus individuellen Erinnerungen allein hervorgeht, sondern erst durch ihre kritische Relation zu wissenschaftlich gesicherten Quellen einen intersubjektiv gültigen Erkenntniswert erlangt. Wahrheit wird somit nicht als rein subjektive Erfahrung, sondern als Ergebnis eines reflexiven, an erkenntnistheoretischen und wissenschaftsethischen Prinzipien orientierten Diskurses verstanden.

Die Wahrheit über die Islamische Republik lässt sich aus einem Gedächtnis ermitteln, dessen Lesarten sich einem demokratischen Grundverständnis der Lektüre von wissenschaftlich gesicherten Quellen verpflichten. Die Wahrheit ist nicht subjektiv, sondern wird erst dann als solche anerkannt, wenn sie nach den Grundsätzen des Wissens einen allgemeingültigen Rang erreicht. Die Wahrheit gibt dem Zeitzeugen Anlass, sein Bewusstsein dafür zu schärfen, dass das Gedächtnis der Islamischen Revolution nicht allein eine spezifische Angelegenheit des iranischen Volkes ist, auch der Westen partizipiert daran. Die Auseinandersetzung mit diesen pluralen Formen des Gedächtnisses schärft das Bewusstsein dafür, dass die Erinnerung an die Islamische Revolution nicht ausschließlich ein singuläres Phänomen

darstellt. Vielmehr ist sie transnational verflochten, insofern auch westliche Staaten und globale Machtkonstellationen an der Konstruktion und Rezeption dieses kulturellen Gedächtnisses partizipieren. In diesem Sinn lässt sich Krieg als zentrales Narrativ dieser globalen Partizipation verstehen – ein Narrativ, das Macht, Erinnerung und Geschichtsschreibung wechselseitig durchdringt.

Die Islamische Revolution veränderte den Lebensweg von Generationen und den Verlauf von Kulturen. Im Jahr 1979 war die Zukunft meiner Generation ungewiss. Der von der irakischen Führung gegen den Iran geführte Krieg rückte die Hoffnung auf eine bessere Zukunft in die weite Ferne.

Der irakische Angriffskrieg gegen den Iran begann offiziell am 22. September 1980 und endete am 20. August 1988. In den acht Jahren des Konflikts kamen auf beiden Seiten rund eine Million Menschen ums Leben. Der Krieg führte zu umfassender sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Zerstörung (vgl. Hiro 1991: 250). Wie jeder andere Krieg hatte auch dieser seine Vorgeschichte. In die Weltgeschichte ging er als *Erster Golfkrieg* ein und wird in der Fachliteratur häufig als Konflikt um die Vorherrschaft im Persischen Golf beschrieben. Diese sogenannte Vorherrschaft, um die der Irak mit Unterstützung westlicher Staaten, des arabischen Bündnisses, der Sowjetunion und Chinas kämpfte, war jedoch bereits im *Abkommen von Algier* (1975) vertraglich geregelt worden. Das Abkommen, das unter Mitwirkung von Mohammad Reza Pahlavi zustande gekommen war, legte die Talweglinie des Arvand Rud als Grenze zwischen dem Königreich Iran und dem Irak fest. In der politischen Stabilität des Königreichs und der Region in den 1970er-Jahren spiegelten sich die Ergebnisse einer pragmatischen Realpolitik wider, die auf Sicherheit und Frieden bedacht war. Daran lässt sich die Leistung eines Staatsmannes messen – und kein Erfolg wiegt größer als jener, der Frieden, Sicherheit, Stabilität und Wohlstand sichert.

Mit dem Sturz des Schahs stürzte auch der Frieden. Sicherheit und Wohlstand waren dahin.

Am 17. September 1980 – fünf Tage vor dem irakischen Einmarsch – kündigte Saddam Hussein (1937–2006) das Abkommen von Algier einseitig auf, in dem der Grenzverlauf des Schatt al-Arab

(persisch Arvand Rud) in der Flussmitte festgelegt worden war. Er forderte die Islamische Republik zur Abtretung der Inseln Abu Musa sowie der Großen und Kleinen Tumb an die Vereinigten Arabischen Emirate sowie zur Anerkennung der vollen irakischen Souveränität über den Arvand Rud auf. Im Gegenzug hatte das Abkommen den Irak zur Aufgabe territorialer Ansprüche gegenüber dem Königreich Iran verpflichtet, was nun als Vorwand diente. Saddam Hussein legitimierte den Angriff am 22. September 1980 durch historische und ethnisch-nationalistische Argumente, wonach die erdölreiche Provinz Chuzestan als „arabisch“ („Arabistan“) von der „persischen Besatzung“ zu befreien sei. Vor dem Krieg hatte er die Region propagandistisch als „arabisch“ umgedeutet, um Unterstützung in der arabischen Welt zu gewinnen. Hussein instrumentalisierte also zunächst territoriale Streitigkeiten. Die arabischen Kampagnen schlossen sich dann seinem Plan an, um die Herrschaft über die rohstoffreichen Provinzen am Persischen Golf zu erlangen. Dieser Plan war auf irakischer Seite insofern erfolgreich, als Hussein bereits vor dem Krieg mit der arabischen Umbenennung der Region begonnen hatte. Er umhüllte seine Expansionsabsicht mit historischen, territorialen, ethnischen und religiösen Aspekten. Historisch bediente er sich des persisch-mesopotamischen Kontexts, territorial des Streits um den Arvand Rud, der jedoch mit dem Abkommen von Algier bereits beigelegt worden war, ethnisch der Wiederbelebung der arabischen Feindbilder gegen das iranische Volk und religiös des Konflikts zwischen Schiiten und Sunniten. Seine Instrumentalisierung stieß unter den westlichen und arabischen Bündnispartnern auf keinerlei Widerstand. Im Gegenteil: Bereits vor dem Krieg lebten die arabischen Mächte mit Saddam Hussein die Narrative des Ersten Weltkriegs neu.

Auch der historische Kontext des Zweiten Weltkriegs war für die Strategien von Husseins Krieg von Bedeutung. Die irakische Kriegsplanung orientierte sich an den Operationsentwürfen aus dem Jahr 1941, die einen Einmarsch einer Division in die Region Chuzestan vorsahen und einen Abschluss der Operation innerhalb von zwei Wochen erwarteten (vgl. Pollack 2002: 184). Am 2. April 1980 schilderte Saddam Hussein während eines Besuchs an der Mustansiriyah-Universität in Bagdad die irakische Perspektive auf die Beziehungen zur Islamischen Republik und bezog sich dabei symbolisch auf die persische Niederlage in der Schlacht von Qadisiyya im 7. Jahrhundert. Im August desselben Jahres erörterte Hussein seinen Invasionsplan mit politischen Vertretern aus Saudi-Arabien und Kuwait. Geplant

war die Errichtung einer sogenannten „Freien Republik Iran“ in den eroberten Gebieten Kurdistans und Chuzestans, mit Ahvaz als Hauptstadt (vgl. Hiro 1991: 38). Kurz darauf, am 6. April 1980, reagierte Chomeini auf Husseins Rede mit einem Aufruf zum Sturz des irakischen Regimes und begründete dies mit der Behauptung, Hussein zerstöre den Islam, und forderte dazu auf, „die Hand des Aggressors abzuschneiden“ (vgl. Riyahi 1986: 117). Beide Staatsführer instrumentalisieren nationale und religiöse Narrative, um Feindbilder zu verstärken und militärische Aggression zu legitimieren. Dies mündete in einer Eskalation wechselseitiger Provokationen und Anschläge. Im April 1980 kam es zu intensiven Grenzgefechten auf beiden Seiten. In diesem Zusammenhang überlebte der irakische Politiker Tariq Aziz knapp einen Attentatsversuch. Am 30. April besetzte eine vom Irak unterstützte Gruppe die Botschaft der Islamischen Republik in London. Die sogenannte „Belagerung der iranischen Botschaft“ endete am 5. Mai mit der Befreiung der Geiseln durch die britische Spezialeinheit *Special Air Service*. Am 22. September 1980 begann der Irak schließlich mit einer groß angelegten Offensive gegen den Iran. Um 14 Uhr starteten irakische Luftstreitkräfte koordinierte Angriffe auf die Flughäfen mehrerer iranischer Städte, darunter Teheran, Täbris, Kermanschah, Ahvaz, Hamadan und Dezful. Zeitgleich rückten etwa 100.000 irakische Soldaten an drei Frontabschnitten in Chuzestan vor und markierten damit den Beginn des achtjährigen Krieges zwischen beiden Staaten.

Während die Vernunft hinter verschlossenen Türen die letzten Atemzüge machte, wurde meine Generation Zeuge davon, wie der Frieden dem Krieg wich.

Im März und Juni 1982 gelang es der iranischen Armee, die vom Irak annektierten Gebiete zurückzuerobern. Dabei erlitt der Irak große Verluste. Am 20. Juni 1982 verkündete Saddam Hussein einen einseitigen Waffenstillstand. Chomeini lehnte diesen ab und wollte nun den Irak sowie die heiligen Städte besetzen (vgl. Elias, Hielscher 1984: 110). Eine dieser Städte, Nadschaf, hatte dem geistlichen Kriegsführer während seines Exils Schutz gewährt.

Den Preis des Krieges zahlen jedoch nicht diejenigen, die ihn führen.

Die Kriege werden gemacht von Leuten, denen das Leben anderer gleichgültig ist. Sie machen ihre Kriege mit der Habe, dem Blut und Leben anderer, und was wir dazu denken und dabei leiden, ist ihnen einerlei. (Hermann Hesse)

Der Krieg hinterließ Spuren und hatte verhängnisvolle Folgen. Während einige Quellen von 300.000 (Irak) bis 500.000 Toten (Iran) sprechen, gehen andere von bis zu einer Million Toten aus. In einigen Schätzungen wird die Zahl von 367.000 Toten genannt, darunter 262.000 Iraner und 105.000 Iraker (Hilo 1991: 250).

Am 18. Juli 1988 nahm Chomeini schließlich die Resolution 598 des UN-Sicherheitsrats vom 20. Juli 1987 sowie die Resolution 582 des UN-Sicherheitsrats vom 24. Februar 1986 an und erklärte sich somit mit dem Waffenstillstand einverstanden. Dieser trat am 20. August 1988 um drei Uhr in Kraft.

Am Morgen des 21. August erfuhr ich vom Waffenstillstand und hoffte auf eine bessere Zukunft. Bis heute weiß ich nicht, was die Alternative zur Hoffnung gewesen wäre.

Zwischen dem Irak und dem Iran besteht bislang kein völkerrechtlich verbindlicher Friedensvertrag. Der Konflikt endete 1988 mit einem Waffenstillstand (UN-Resolution 598). Der UN-Generalsekretär Javier Felipe Ricardo Pérez de Cuéllar Guerra urteilte in seinem Bericht S/23273 vom 9. Dezember 1991 (*Further Report of the Secretary-General on the Implementation of Security Council Resolution 598*), dass der Irak durch seine Aggression den Krieg initiierte und damit die internationale Sicherheit sowie den Frieden massiv beeinträchtigte.

Menschen verlieren ihr Leben, ihre Familie und ihre Heimat. Schuldzuweisungen sind eine Genugtuung, doch sie bringen die Verstorbenen nicht zurück.

Kriege haben nie einen Gewinner! Was sie hinterlassen, zerstört die Menschheit. Es sind Soldaten, die fallen, und Menschen, die den Preis für die ideologisch geschulte Politiker zahlen. Der tragische Held aller arabischen Länder, die auf ihn gesetzt hatten, und der Freund des Westens, der auf die „Achse des Bösen“ gesetzt wurde, diente im April 2003 aus.

Der unbestreitbare Partner des Westens

Das veränderte historische Bewusstsein erfordert die Umwertung aller Werte.

Am 31. März 1979 lag das Schicksal des iranischen Volkes in seinen eigenen Händen. In einem Akt kollektiver Hoffnung und ideologischer Sehnsucht entschieden sich neunundachtzig Prozent der Wähler für die Errichtung der Islamische Republik. Doch kaum jemand fragte damals nach, was genau diese Staatsform bedeuteten, welche Verfassung sie trugen, welche Werte sie schützten, welche Freiheiten sie beschneiden würde. Das Votum war weniger eine bewusste Wahl als ein symbolischer Bruch mit der Vergangenheit, getragen vom Wunsch nach Selbstbestimmung und Gerechtigkeit. Damit aber schrieben die Menschen nicht nur die Geschichte ihres Landes neu, sondern bestimmten auch die Zukunft ihrer Kinder und Kindeskiner. Die Islamische Republik versprach nicht Erlösung, sondern läutete den Triumph der Finsternis ein. In ihrer Folge katapultierte sich das Land in selbst verschuldete Abgründe. Fast fünf Jahrzehnte später erhebt sich nun seit September 2022 eine Generation, jung, vernetzt und ungeduldig, deren Altersdurchschnitt bei kaum fünfundzwanzig Jahren liegt, und fordert, was ihre Großeltern einst verwarfen – die Monarchie. In dieser Wendung liegt eine bittere Ironie der Geschichte: Jene, die einst aus Überzeugung abkehrten, haben ungewollt einen Kreis in Bewegung gesetzt, der sich nun wieder zu schließen scheint.

Was fortwirkt, zeigt sich auf der politischen Bühne. Der Westen verhandelt weiterhin mit der Islamischen Republik. Die wirtschaftlichen und diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschland und der Islamischen Republik erreichten während der Kanzlerschaft Gerhard Schröders (SPD) einen vorläufigen Höhepunkt. Im Juli 2000 empfing die Bundesregierung den damaligen Präsidenten Mohammad Chatami, der das Amt von 1997 bis 2005 innehatte, zu einem offiziellen Staatsbesuch in Berlin. Es handelte sich um die erste Visite eines Staatsoberhauptes der Islamischen Republik in Deutschland seit mehr als drei Jahrzehnten. Chatami wurde sowohl von der Bundesregierung als auch von weiten Teilen der internationalen Gemeinschaft als Reformler wahrgenommen, der dem autoritären Charakter der Islamischen Republik entgegenzuwirken angab. Sein dreitägiger Aufenthalt vom 10. bis 12. Juli 2000 umfasste Treffen mit Bundespräsident

Johannes Rau, Kanzler Gerhard Schröder und Außenminister Joschka Fischer in Berlin sowie einen Besuch in Weimar. Die deutsche Regierung sah den Besuch als Neuanfang nach Belastungen wie dem Mykonos-Urteil von 1997, das Agenten der Islamischen Republik für Morde an Oppositionellen verantwortlich machte, und der Inhaftierung des deutschen Geschäftsmanns Helmut Hofer. Wirtschaftliche Interessen standen im Vordergrund: Deutschland wollte Hermes-Bürgschaften ausbauen und Investitionen fördern, weil die Islamische Republik strategisch als Stabilitätsankerin in einer volatilen Region galt. Chatami, der Deutsch sprach und 1978 das Islamische Zentrum Hamburg leitete, wurde als Brücke zur westlichen Welt positioniert.

Die rot-grüne Koalition begrüßte den Besuch als Chance für einen „kritischen Dialog“ zur Stärkung von Reformen, Menschenrechten und Rüstungskontrolle. Grünen-Politikerin Claudia Roth betonte Chatamis Demokratisierungsversuche. Kritik kam von Exil-Iranern, jüdischen Organisationen und Abgeordneten (175 Bundestagsmitglieder), die auf laufende Repressionen hinwiesen; dennoch wurde Chatami mit militärischen Ehren empfangen. Massive Sicherheitsmaßnahmen, inklusive Grenzsicherungen und Ausreiseverboten für Exil-Iraner, unterstrichen die Kontroversen.

Dieser Besuch wird als typisches Beispiel westlicher Realpolitik gewertet, die geopolitische und wirtschaftliche Interessen über Menschenrechte stellte. Trotz Chatamis Unterstützung blutiger Studentenrepressionen 1999 und anhaltender Hinrichtungen (165 im Vorjahr) priorisierte Deutschland Stabilität und Marktzugang. Kritiker sehen in Chatamis Reformen vor allem neoliberale Anpassung an globales Kapital, die soziale Spannungen verschärfte, ohne echte Demokratisierung zu ermöglichen. Konservative Kräfte um den Führer blockierten Änderungen, während Reformen Repression duldeten. Langfristig scheiterte der „Dialog“-Ansatz. Chatamis Reformen brachen 2005 zusammen, und Iran-EU-Beziehungen verschlechterten sich.

Wer an die Reformierbarkeit der Islamischen Republik glaubte, wurde mit dem Amtsantritt Mahmud Ahmadinejads eines Besseren belehrt. Ahmadinejad, der am 3. August 2005 vom obersten Religionsführer Ali Chamenei zum Staatspräsidenten ernannt wurde, führte das Land bis 2013 in eine Phase verschärfter Repression und ideologischer Radikalisierung. Berichte von Organisationen wie *Human Rights Watch* dokumentieren während seiner Amtszeit umfangreiche Menschenrechtsverletzungen, darunter die gewaltsame Niederschlagung der Studentenproteste in den Jahren 2006 und 2009. Ahmadi-

nejad profilierte sich zudem durch die Leugnung des Holocaust, den er wiederholt als „zionistische Erfindung“ bezeichnete, sowie durch aggressive antizionistische Rhetorik, die er als integralen Bestandteil seiner politischen Identität verstand. Diese Positionen, die bis heute als Errungenschaften seiner Präsidentschaft gelten, festigten die internationale Isolation des Landes und verschärften die Spannungen mit westlichen Staaten. Parallel verfolgte seine Regierung mit Nachdruck das Atomprogramm, das seit Beginn der 2000er-Jahre zu einem der zentralen Konfliktfelder zwischen der Islamischen Republik und der internationalen Gemeinschaft geworden ist.

Der Westen warf Mohammed Reza Pahlavi Menschenrechtsverletzungen vor. Antisemitismus und Menschenrechtsverletzungen der Islamischen Republik schienen die Beziehungen jedoch kaum zu belasten.

Nach Angaben des *Nah- und Mittelost-Vereins* (NUMOV) blieben die Handelsbeziehungen westlicher Staaten mit der Islamischen Republik trotz politischer Spannungen weitgehend stabil. Der ehemalige Bundeskanzler Gerhard Schröder bekleidete zwischen 2005 und 2021 den Ehrenvorsitz des NUMOV und pflegte in dieser Funktion regelmäßige Kontakte zur Führung der Islamischen Republik. Zwischen 2005 und 2016 besuchte er mehrfach das Land und traf dabei hochrangige politische Vertreter. Laut Berichterstattung der *Berliner Morgenpost* und der *taz* vom 23. Februar 2009 wurde Schröders Reise in der Presse zwar dokumentiert, jedoch ohne vertiefte Darstellung ihres politischen oder wirtschaftlichen Hintergrunds. Anderslautende Informationen verbreiteten hingegen die staatliche russische Nachrichtenagentur *RIA Novosti* sowie die russische Tageszeitung *Kommersant*. Beide Medien berichteten, Schröder sei im Auftrag des russischen Energiekonzerns Gazprom in die Islamische Republik gereist, um dort für das Pipelineprojekt *South Stream* zu werben. Den Berichten zufolge verfolgte Schröder dabei das Ziel, die laufenden EU-Verhandlungen mit der Regierung der Islamischen Republik über eine mögliche Beteiligung am konkurrierenden *Nabucco-Projekt* zu beeinflussen. Es wird angenommen, dass seine Aufgabe darin bestand, die Mullahs davon zu überzeugen, ein Abkommen mit der Europäischen Union abzulehnen und sich stattdessen stärker an Russland und dessen Energieinteressen zu orientieren. Kritische Einschätzungen zu dieser Reise äußerten unter anderem der CDU-Außenpolitiker Eckart von Klaeden

im *Deutschlandfunk* am 23. Februar 2009, der Schröders Mission als politisch problematisch bewertete. Die Bundesregierung hingegen signalisierte Unterstützung für den Besuch des Altkanzlers und verband damit die Erwartung, das Schröders persönliche Kontakte einen konstruktiven Einfluss auf die bilateralen und wirtschaftsdiplomatischen Beziehungen entfalten könnten.

Die wirtschaftlichen Interessen deutscher und europäischer Politik gegenüber der Islamischen Republik verdeutlichen eine Kontinuität in der Außenpolitik, die häufig im Spannungsfeld zwischen Handel und Menschenrechtsfragen steht. Als Bundesminister für Wirtschaft und Energie (2013–2017) unterstrich Sigmar Gabriel (SPD) wiederholt das Potenzial der Islamischen Republik als zuverlässigen Handelspartner und setzte sich für die Vermeidung einer Eskalation der Sanktionen ein. Er initiierte nach dem Abschluss des Atomabkommens JCPOA im Jahr 2015 neue Verhandlungen zur Förderung bilateraler Wirtschaftsbeziehungen, um deutsche Unternehmen am iranischen Markt zu positionieren. Ähnlich priorisierte der ehemalige SPD-Außenminister Frank-Walter Steinmeier (2005–2009, 2013–2017) wirtschaftliche Kooperationen mit den Mullahs, etwa durch die Unterstützung von Exportinitiativen und die Teilnahme an Wirtschaftsforen. Seine Initiativen zielten auf eine Stabilisierung der Beziehungen ab, die durch Sanktionen beeinträchtigt waren.

Diese Beispiele illustrieren ein breiteres Muster in der deutschen und europäischen Außenpolitik gegenüber der Islamischen Republik, die wirtschaftliche Ambitionen oft über normative Positionen stellte. Die EU-Politik knüpfte an vorrevolutionäre Handelsmuster des Königreichs Iran an, wobei der Fokus auf maximalem wirtschaftlichem Nutzen lag. Diese Haltung geht auf etablierte Traditionen westlicher Realpolitik zurück und wurde von den Kritikern als Vernachlässigung der iranischen Zivilgesellschaft gewertet. Ein exemplarisches Modell in der Geschichte stellt die *Anglo-Iranian Oil Company* (AIOC) dar, deren Doktrin auf der raschen und kostengünstigen Erschließung iranischer Öl-, Gas- und Rohstoffressourcen abzielte (vgl. Neuberger, Opperskalski 1982: 17–23). Dieses Konstrukt priorisierte westliche wirtschaftliche Interessen und marginalisierte iranische Souveränitätsansprüche, was zu langfristigen Spannungen führte. Eine iranische Regierung, die konsequent nationale Interessen in der internationalen Politik vertritt, erscheint dem Westen sowohl politisch belastend als auch wirtschaftlich unattraktiv. Vor diesem Hintergrund wird die Zurückhaltung der Europäischen Union und der Vereinigten Staaten

bezüglich eines Regimewechsels im Iran nachvollziehbar: Das fragile System der Islamischen Republik bietet durch seine Instabilität und Verhandlungsschwächen höhere Gewinnperspektiven als eine stabile, nationalstaatlich verankerte Ordnung, wie sie vor 1979 existierte.

Die Verhandlungen verlängern das Verfallsdatum der Islamischen Republik. Sie gehen einher mit einem hohen Blutzoll unter der iranischen Bevölkerung.

Olaf Scholz (SPD) äußerte sich zunächst zurückhaltend zur gewaltsamen Niederschlagung friedlicher Demonstrationen durch die Islamische Republik im September 2022 und vermied in den ersten Wochen nach Ausbruch der Proteste – ausgelöst durch den Tod von Mahsa Amini – eine scharfe öffentliche Kritik am brutalen Vorgehen der iranischen Sicherheitskräfte gegen die Demonstranten in zahlreichen Städten. Diese Zurückhaltung spiegelt eine diplomatische Strategie wider, die bilaterale Beziehungen nicht unnötig zu belasten sucht, wenngleich spätere Statements eine stärkere Verurteilung enthielten. Auf der offiziellen Website der Deutschen Botschaft in Teheran charakterisiert Botschafter Hans-Udo Muzel die Zusammenarbeit mit der Islamischen Republik als „moderne Diplomatie“. Diese Formulierung unterstreicht den fortbestehenden Dialogansatz trotz systemischer Menschenrechtsdefizite und politischer Repressionen:

Moderne Diplomatie ist keine Einbahnstraße: Das zeigt sich insbesondere an den Beziehungen mit dem Iran, die die bilateralen und internationalen Erwartungen und Herausforderungen unserer Zeit widerspiegeln. Dies sollten wir als Chance begreifen: Ein Grund mehr, sich aktiv für einen konstruktiven Dialog, innovative Beiträge und zukunftsorientierte Strategien einzusetzen. Deutschland setzt sich im Rahmen seines Engagements für den Multilateralismus für diese Ziele ein. Lassen Sie uns vor dem Hintergrund der Jahrhunderte alten deutsch-iranischen Beziehungen die Zukunft gemeinsam gestalten. (Muzel 2023)

Die Zukunft der deutsch-iranischen Beziehungen bleibt ambivalent, solange die Bundesregierung wirtschaftliche Kooperationen mit der Islamischen Republik priorisiert, das – wie Bundeskanzler Olaf Scholz selbst konstatierte – gegen die eigene Bevölkerung vorgeht. Erst

am 31. Oktober 2022 äußerte Scholz in einer Berichterstattung in *Die Zeit* eine explizite Verurteilung der Gewalt der Sicherheitskräfte und Revolutionsgarde gegen die Proteste. Die Fortsetzung wirtschaftlicher Engagements unter einem repressiven System gefährdet die Glaubwürdigkeit des Westens und könnte langfristig zu einer Erosion des diplomatischen Einflusses führen.

In einer Demokratie verfolgt jede gewählte Regierung primär das Wohlergehen der eigenen Nation, was eine nachhaltige Einbindung der Interessen des iranischen Volkes – einschließlich Sicherheit und Leben – in die deutsche Außenpolitik unwahrscheinlich macht. Vernunftgeleitete Analysen schließen eine priorisierte Förderung iranischer nationaler Interessen durch westliche Demokratien aus, zumal diese durch legitime Priorisierung eigener Bürgerinteressen eingeschränkt sind. Internationale Übereinkommen wie die Menschenrechte dienen in der Praxis oft symbolischen Funktionen, ohne verbindliche Sanktionen zu implizieren. Die Menschenrechtsrhetorik diene angeblich als Vorwand für westliche Entscheidungen, etwa auf der Guadeloupe-Konferenz 1979, wo innerhalb weniger Tage der Fall des iranischen Königreichs besiegelt wurde. Seit der Etablierung der Islamischen Republik im selben Jahr konstituieren systematische Menschenrechtsverletzungen ihren strukturellen Bestandteil, der aber westliche Politikvorhaben kaum beeinträchtigt.

Seit dem Ausbruch der Proteste nach dem Tod von Mahsa Amini im September 2022 wurden schätzungsweise über 15.000 bis 30.000 Personen verhaftet, wobei die Dunkelziffer aufgrund fehlender Transparenz höher liegen dürfte. Menschenrechtsorganisationen wie *HRANA*, *Iran Human Rights* (IHR) und *NCRI* dokumentieren bis Anfang 2023 mindestens 481 bis 551 Todesopfer durch Sicherheitskräfte, darunter zahlreiche Minderjährige. Spätere Schätzungen bis 2025 gehen von über 750 Toten aus, ohne Berücksichtigung von Hinrichtungen und Hafttoden. Ein Bericht von *Amnesty International* vom 28. März 2023 protokolliert umfangreiche Fälle von Folter, erzwungenem Verschwindenlassen, Misshandlungen sowie verweigerter medizinischer Versorgung in Haftanstalten.⁶

6 Die Dokumentationen von *HRANA*, *IranWire*, dem *Spiegel*, *AI*, *IHR*, dem *NCRI* und *IHRM* enthalten die Namen der Menschen, die das Regime der Islamischen Republik seit dem 16. September 2022 getötet hat. Unter „Todesopfer der Proteste im Iran ab September 2022“ existiert eine Liste auf *WIKIPEDIA*, der die Belege über diese Ermordungen mit Datum, Ort, Alter und Todesum-

Die systematische Repression der Islamischen Republik offenbart zum wiederholten Mal deren systemimmanente Menschenrechtsdefizite und stellt die internationale Gemeinschaft vor moralische und politische Herausforderungen. Wer dazu schweigt und dagegen nicht handelt, macht sich mitschuldig und trägt Verantwortung. Im August 2024 erließen Experten des UN-Menschenrechtsrats einen dringenden Aufruf an die Islamische Republik, alle Hinrichtungen auszusetzen, was jedoch ungehört verhallte. Während westliche Politiker sich schärferer Rhetorik bedienten als in früheren Jahren, beschränkten sich diese Interventionen häufig auf symbolische Mahnungen und Petitionen, die keine verbindlichen Konsequenzen nach sich zogen. Die Zunahme politischer Gefangener sowie die Häufung von Todesurteilen in den Jahren 2022 und 2023 führte in Deutschland zu individuellen Patenschaften von Abgeordneten für Inhaftierte. Diese Entwicklung signalisiert eine Privatisierung humanitärer Advocacy, die die Frage nach der Authentizität staatlicher Vorstellungen von Humanismus in nationaler und internationaler Politik schärft und auf strukturelle Versäumnisse hinweist.

Auf Initiative Deutschlands und Islands beschloss der UN-Menschenrechtsrat am 24. November 2022 die Einrichtung einer Untersuchungskommission zur Prüfung der Gewalt- und Menschenrechtsverletzungen der Islamischen Republik gegen Protestierende (*taz* 24.11.2022). Die UN-Resolution autorisierte eine unabhängige Kommission, systematische Übergriffe während der Proteste seit September 2022 zu dokumentieren und Verantwortliche zu identifizieren. Dies markierte einen diplomatischen Durchbruch in der multilateralen Auseinandersetzung mit der Islamischen Republik. Die Maßnahme stellte einen symbolischen Erfolg dar, dessen transformative Potenziale jedoch von zukünftigen Entwicklungen abhängen wird. Eine nachhaltige Wirkung würde sich ausschließlich durch die vor Gerichten – national oder international – herbeigeführte Rechenschaftspflicht der verantwortlichen Akteure in der Islamischen Republik entfalten.

Die Islamische Republik wird westlichen Forderungen nach Menschenrechtsverbesserungen nicht nachkommen, solange diese auf symbolische Gesten beschränkt bleiben. Sie postuliert in seiner ideologischen Grundhaltung weder die Unantastbarkeit menschlicher

stände offenlegt (vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Todesopfer_der_Proteste_im_Iran_ab_September_2022, zuletzt abgerufen am 14. Juli 2025).

Würde noch den intrinsischen Wert des Lebens als universelle Prinzipien. Diese Positionierung manifestiert eine explizite Abkehr von internationalen Menschenrechtsstandards, die als fremd gegenüber der revolutionären Weltanschauung konstruiert werden. Entsprechend fehlt eine kohärente diplomatische Politik, die auf Kompromiss und Reziprozität abzielt; stattdessen dominiert eine konfrontative Haltung, die westliche Interventionen als imperialistische Einmischung abtut und Repression als legitime Systemerhaltung rechtfertigt.

Weder einen Blinden kann man zum Sehen zwingen, noch einen Tauben zum Hören.

Die Bundesregierung gerät durch ihre Instrumentalisierung der Proteste im Iran nach dem Tod von Mahsa Amini unter dem Label der „feministischen Außenpolitik“ in die Kritiklinie. Die Unionsfraktion des Deutschen Bundestags legte am 12. Oktober 2022 den Antrag „Iranische Protestbewegung entschlossen unterstützen“ (20/3930) vor. Dieser forderte die Ausstrahlung spezieller Medienprogramme, den Zugang zu verschlüsselter Telefonie, Internet- und Satellitenkommunikation sowie die Erweiterung von EU-Sanktionen auf alle regimeverbundenen Personen und Organe, die an der Unterdrückung beteiligt waren. Nach der Aussprache wurde die Vorlage unter Federführung des Auswärtigen Amtsausschusses an weitere Gremien überwiesen (20/4775). Am 15. Dezember 2022 scheiterte der Antrag in der zweiten und dritten Lesung am Fehlen einer Mehrheit. Die 68-minütige Debatte fokussierte primär auf innenpolitische Auseinandersetzungen der beteiligten Fraktionen, statt auf die Sicherung iranischer Menschenrechte – eine Entwicklung, die Hoffnungen auf substanzielle Unterstützung enttäuschte und die Priorisierungen der deutschen Außenpolitik beleuchtet.

Der Deutsche Bundestag verfolgt *per Definition* primär die Interessen des deutschen Volkes, weshalb eine substanzielle Einmischung in iranische Angelegenheiten weder erwartet noch institutionell vorgesehen ist. Als gesetzgebendes Organ trägt der Bundestag Verantwortung für die nationale Sicherheit und Gesetzgebung Deutschlands, was seine Kapazitäten für auswärtige Engagements einschränkt. Symbolische Akte der deutschen Außenpolitik unterstreichen die begrenzte Wirkungskraft in fernab gelegenen Konflikten wie den iranischen Protesten. Im Interview auf *deutschland.de* vom 27. Dezember 2022 artikuliert Außenministerin Annalena Baerbock (Bündnis 90/

Die Grünen) ihre Haltung zu diesen Themen, die den Rahmen diplomatischer Möglichkeiten und Priorisierungen beleuchtet:

Freiheit wollen auch die Menschen im Iran, wo mutige Frauen und Männer jeden Tag dem Regime trotz aller Brutalität ins Angesicht schauen. Nicht nur dort gilt: In Situationen des Unrechts werden wir uns nicht neutral verhalten, sondern schauen hin und handeln. Indem wir Verbrechen klar benennen, sie sanktionieren und all die unterstützen, die Beweise sammeln, um die Verantwortlichen zur Rechnung zu ziehen. (deutschland.de 2022)

Die Haltung der Außenministerin unterstrich zwar die wertebasierte Rhetorik der deutschen Außenpolitik, führte jedoch zu gemischten politischen und diplomatischen Konsequenzen. Ihre Aussage initiierte Maßnahmen wie die Einbestellung des Botschafters der Islamischen Republik, die Mitunterzeichnung einer UN-Erklärung mit 56 Staaten sowie EU-Sanktionen gegen 15 Personen und Organisationen im Zusammenhang mit dem Tod von Mahsa Amini. Sie trug zur Förderung einer *Fact-Finding-Mission* im UN-Menschenrechtsrat bei und verstärkte die Forderung nach Internetzugang für iranische Protestierende. Trotz verbaler Unterstützung kritisierten Exil-Iraner, Oppositionelle und Medien die Umsetzung als zu zögerlich und inkonsequent, weil wirtschaftliche Interessen (z. B. Atomverhandlungen) priorisiert wurden. Dies beschädigte die Glaubwürdigkeit der „feministischen Außenpolitik“ und führte zu innenpolitischen Debatten sowie Forderungen nach härteren Sanktionen, die teilweise scheiterten.

Seit der Konstitutionellen Revolution streben Iraner kontinuierlich nach Rechtsstaatlichkeit und individuellen Freiheiten, wobei jede politische Strömung – vom Kommunismus über die Fedajin-e Islam bis zum Sozialismus und Islamismus – eine eigene (Fehl-)Interpretation dieser Konzepte entwickelte. Der Slogan „Frau – Leben – Freiheit“, der aus den Protesten nach dem Tod von Mahsa Amini hervorging, verknüpft Leben und Freiheit paradigmatisch und konfrontiert damit alle ideologischen Narrative mit einer universalen Forderung, die maßgeblich von Frauen getragen wurde. Frauen spielten sowohl in der Islamischen Revolution als auch in der Frau-Leben-Freiheit-Bewegung eine zentrale Rolle, doch ihre Motivationen und Ausgänge unterschieden sich in beiden Phasen grundlegend. Bei der Islami-

schen Revolution 1979 waren sie aktive Unterstützerinnen des Umsturzes gegen den Schah, trugen maßgeblich zum Sieg der Revolution bei verloren jedoch rasch ihre Rechte. Kurz nach dem Triumph, am 7. März 1979, erließ Chomeini den Kopftuchzwang, was zu spontanen Massenprotesten von Zehntausenden Frauen in Teheran und anderen Städten führte; sie skandierten „Freiheit oder Tod“ und „Nieder mit Chomeini“. Trotz Solidarität über politische und religiöse Grenzen hinweg wurden die Proteste niedergeschlagen sowie Frauenrechte durch beispielsweise Geschlechtertrennung und Sittenpolizei radikal eingeschränkt. Die Frau-Leben-Freiheit-Bewegung mobilisierte Frauen und Männer gegen denselben Repressionsapparat, den die Islamische Revolution schuf. Frauen führten radikalere Aktionen an, wie das öffentliche Abwerfen des Kopftuchs, und fordern die Abschaffung der Theokratie, mit breiter gesellschaftlicher Unterstützung. Außerdem ist die Frau-Leben-Freiheit-Bewegung im Gegensatz zur Islamischen Revolution dezentral, nutzt soziale Medien und verbindet Menschenrechte mit antiautoritärem Kampf, bleibt aber unter brutalem Druck der Islamischen Republik.

Die Gegenüberstellung der Rolle von Frauen in der Islamischen Revolution und in der Frau-Leben-Freiheit-Bewegung zeigt einen Paradigmenwechsel, der explizit in der Rückeroberung der verlorenen Freiheiten zu beobachten ist. Er adressiert die internationale Politik in einer *lingua franca* der Menschenrechte und benennt die Situation des Unrechts als systemische Verweigerung bürgerlicher Rechte durch die Islamische Republik.

Die deutsche Realpolitik gegenüber der Islamischen Republik blieb seit der Guadeloupe-Konferenz 1979 nie neutral, sondern priorisierte nationale Interessen. Die Rot-Grün-Koalition unter Schröder (1998–2005) idealisierte Mohammad Chatami als Reformer, während die Rot-Grün-Koalition unter Scholz (2021–2025) eine zögerliche Wende andeutet. Von Mahmud Ahmadinejads Ära (2005–2013) persistierten Holocaust-Leugnung, antiisraelischer Terror und Atomstreitigkeiten als Kernkonflikte. Während der gesamten Ära von Ahmadinejad war Angela Merkel Bundeskanzlerin Deutschlands. In dieser Phase prägten die Beziehungen Deutschlands zur Islamischen Republik Spannungen um deren Atomprogramm und Rhetorik, wobei Merkel eine harte Sanktionslinie vertrat. Der Bundestagsantrag der Unionsfraktion „Iranische Protestbewegung entschlossen unterstützen“ (Drucksache 20/3930) scheiterte am 15. Dezember 2022 an der Mehrheitsopposition der Ampel-Koalition (SPD, Grüne, FDP). Dieser

Antrag befasste sich mit der Situation von Frauen in der Islamischen Republik, insbesondere im Kontext deutscher und europäischer Außenpolitik. Er wurde in der 76. Sitzung am 15. Dezember 2022 besprochen und auf Basis der Beschlussempfehlung (Drucksache 20/4775) abgelehnt. Die CDU/CSU forderte eine aggressivere Unterstützung der Proteste nach Mahsa Aminis Tod, Ausbau von Satelliteninternet und Medienangeboten (z. B. DW-Persisch), Sanktionen gegen alle Akteure der Islamischen Republik sowie Listung der Revolutionsgarden als Terrorgruppe. Der Auswärtige Ausschuss empfahl die Ablehnung und überwies es stattdessen an Ausschüsse. Der endgültige Beschluss scheiterte mit Mehrheit der Koalitionsfraktionen. Grund dieses Scheiterns war, dass die Ampel-Regierung unter Baerbock diplomatische Zurückhaltung priorisierte, um Eskalation zu vermeiden und Verhandlungen zum JCPOA-Atomdeal offen zu halten. Ihr galten radikale Maßnahmen wie Terrorlistung der der Revolutionsgarde (IRGC) als kontraproduktiv. Der koalitionseigene Antrag vom 9. November 2022 unter dem Titel „Protestbewegung im Iran unterstützen“ war moderater und wurde angenommen. Dieser Antrag hatte jedoch eine symbolische Funktion, was zur Linie des Auswärtigen Amtes passte, aber keine konfrontative Wirkung. Parteipolitisch blockierten SPD/Grüne/FDP den Oppositionsentwurf, um Regierungspolitik nicht zu unterlaufen. Dies offenbart Spannungen zwischen parlamentarischer Rhetorik und exekutiver Politik gegenüber der Islamischen Republik. Verurteilungen kollidierten mit pragmatischer Realpolitik, was Kritik von Opposition und Aktivisten provozierte. Das iranische Volk erwartete nachdrücklich die Rechenschaftspflicht der Verantwortlichen für Verbrechen gegen die Menschheit, erkannte jedoch die primär innenpolitisch motivierten Dynamiken westlicher Außenpolitiken an, die eine kohärente internationale Reaktion erschwerten.

Aus völkerrechtlicher Perspektive bleibt die Durchsetzung universeller Menschenrechtsstandards (Römische Statuten, Art. 7 GG) durch selektive, domestisch geprägte Sanktions- und Diplomatie-Strategien westlicher Demokratien strukturell limitiert, wie der gescheiterte Bundestagsantrag vom 15. Dezember 2022 exemplarisch belegt. Diese innenpolitischen Präferenzen (z. B. JCPOA-Wiederbelebung) priorisieren pragmatische Realpolitik gegenüber normativer Konsequenz, was das Vertrauen der iranischen Zivilgesellschaft in globale Gerechtigkeit untergräbt. Empirisch zeigt sich ein Paradigmenkonflikt: Rhetorische Verurteilungen kollidieren mit exekutiver Zurückhaltung, um Eskalationsrisiken zu minimieren. Dies gleicht

einer Dynamik, die historische Kontinuitäten zu Ahmadinejads Ära (2005–2013) unter Merkel fortsetzt. Die Folge zeigt sich in einer entpolitisierten Opferperspektive, die innenpolitische Kalküle über transnationale Solidarität stellt und langfristig die Legitimität westlicher Menschenrechtsdiskurse aushöhlt.

Die Entpolitisierung spiegelt sich darin wider, dass Opfer in rhetorischer Politik als moralische Symbole instrumentalisiert werden, um strukturelle Konfrontation mit der Islamischen Republik zu vermeiden. Der Widerstand gegen die Islamische Republik verliert auf diese Weise politische Dringlichkeit. Die parteipolitischen Entscheidungen, die sich in Sanktionen ausdrücken, welche die Islamische Republik ohnehin umgeht, folgen nationalen Zwängen und nicht völkerrechtlicher Universalität. Folglich erodiert wiederholte Diskrepanz zwischen Menschenrechtsrhetorik und Handeln die Legitimität westlicher Diskurse, weil diese als hegemonial-instrumentell wahrgenommen werden und Vertrauen in globale Gerechtigkeit untergraben. Dieser Paradigmenkonflikt spiegelt eine Realpolitik-Norm wider, die normative Ansprüche an nationale Interessen anpasst und entkräftet, und beschreibt den grundlegenden Widerspruch zwischen normativen Menschenrechtsansprüchen und der dominanten Realpolitik westlicher Staaten gegenüber der Islamischen Republik. Dieser Konflikt manifestiert sich darin, dass Staaten wie Deutschland rhetorisch universelle Standards wie Genozid, Apartheid oder systematische Angriffe auf Zivilisten, die im Artikel 7 des Römischen Statuts des Internationalen Strafgerichtshofs (ICC) propagieren, diese jedoch durch machtpolitische Pragmatik domestiziert.

Trotz massiver Proteste seit September 2022 gibt es keine individualisierten Strafverfolgungen von Eliten der Islamischen Republik vor dem Internationalen Strafgerichtshof oder nationalen Gerichten. UN-Resolutionen wiederholen sich jährlich ohne Konsequenz, was die Straflosigkeit zementiert und westliche Glaubwürdigkeit untergräbt. Die Außenpolitik Deutschlands und der Islamischen Republik leitet sich aus Besitzzielen (Erhalt bestehender Ressourcen) und Milieuzielen (Gestaltung regionaler/globaler Umfeld) ab, die beide durch eine übergeordnete *Grand Strategy* legitimiert werden. Diese innenpolitisch verankerte Strategie integriert ideologische (z. B. die sogenannte feministische Außenpolitik), wirtschaftliche (Energieversorgung) und sicherheitspolitische (Ukraine-Krieg) Komponenten, um die Machtinteressen zu sichern. Der Umfang und die Modalitäten, in denen die Bundesregierungen den Umgang mit der Islamischen Republik konzi-

pieren, bleiben empirisch ungeklärt und unterliegen einer Abwägung zwischen politisch normativen und wertebasierten Ansprüchen und realpolitischen Zwängen. Die Bundesregierungen und die deutsche Presse zeigen bei der expliziten Benennung sowohl der regimeinternen Verbrechen als auch potenzieller Alternativen eine verhaltene Haltung, die sich aus der freiheitlich-demokratischen Grundordnung außerhalb der Islamischen Republik leichter artikulieren lässt. Bereits während der *Grünen Bewegung* (2009) wurde die Frage nach regimewechselnden Alternativen akut, wobei Teile der iranischen Opposition – gestützt auf demokratische Grundordnung – diese unmissverständlich beantworteten. Die Reaktion oppositioneller Kräfte im Iran und im Ausland stieß in der deutschen Berichterstattung entweder auf Ignoranz oder auf eine unvollständige Repräsentation, was eine strukturelle Ambivalenz in der Wahrnehmung oppositioneller Dynamiken durch die Presse offenbart. Diese Zögerlichkeit erschwert die öffentliche Legitimierung von Alternativen und unterstreicht eine mediale und politische Präferenz für deskriptive statt prädiktiver Analysen, die den Übergang zu einer post-theokratischen und freiheitlich-demokratischen Ordnung thematisieren.

Seit 1980 positioniert sich Reza Pahlavi als potenzieller Akteur einer Oppositionsbewegung für die Zukunft im Iran, ohne explizit Machtansprüche zu erheben. Im *Heute Journal* des ZDF vom 01. August 2009 bewertete Claus Kleber die iranische Opposition während der *Grünen Bewegung* als schwach und ohne Alternativen zur Islamischen Republik. Er konstatierte, dass im Exil niemand Führungsstärke zeige und Reza Pahlavi – als „Sohn des verhassten Herrschers“ – kaum als charismatische Oppositionsfigur vorstellbar sei. Feindselige Bewertungen solcher Art, die sich in den Berichterstattungen der Sender wie ZDF, ARD und CNN einer Tradition folgt, ist journalistisch fragwürdig, weil sie wertende Rhetorik über faktenbasierte Analyse stellt und Pahlavis tatsächliche Popularität unter Iranern sowie sein internationales Ansehen ignoriert. Ein vergleichender Blick auf die internationale Presse offenbart, dass die journalistische Rhetorik der deutschen Medien bezüglich der iranischen Opposition der regimeeigenen Propaganda ähnelt. Beide sind reduktionistisch, konstruieren Feindbilder, verzichten auf neutrale Darstellung und delegitimieren Pahlavi, der in den letzten 46 Jahren als einzige Oppositionsfigur eine breite Mehrheit mobilisieren konnte. Dies unterstreicht eine strukturelle Kontinuität in der Diskursgestaltung, die oppositionelle Potenziale systematisch marginalisiert.

Am 2. März 2023 lud der Abgeordnete und stellvertretende Fraktionsvorsitzende der Europäischen Konservativen und Reformer (ECR), Charlie Weimers (MEP), Reza Pahlavi zu dem Panel „A Secular, Democratic Iran: Implications for Europe’s Economy and Security“ im EU-Parlament ein (Weimers 2023). In der nachfolgenden Pressekonferenz stellten ausgewählte Journalisten sachorientierte Fragen nach dem Umgang mit der Islamischen Republik, zur oppositionellen Rolle und zu zukünftigen Transformationsszenarien für den demokratischen Iran. Im Kontrast dazu präsentierte Helga Schmidt (ARD-Studio Brüssel) wenige Tage vor der Veranstaltung eine verzerrte historische und gegenwärtige Perspektive auf den Iran (Schmidt 2023), indem sie Reza Pahlavi als „umstrittenen Hoffnungsträger“ der Opposition bezeichnete. Diese Charakterisierung verkennt, dass demokratische Diskurse *per definitionem* durch Konsensbildung über kontroverse Positionen gedeihen. Die vermeintliche Umstrittenheit markiert nicht Defizit, sondern Vitalität oppositioneller Dynamiken, in denen Pahlavi sich als zentrale Figur qualifizieren konnte. Solche medialen Framing-Strategien perpetuieren eine selektive Wahrnehmung, die regimekritische Alternativen delegitimiert.

Die iranische Opposition folgt schon länger der Maxime Einheit in, nicht trotz der Vielfalt.

Eines Tages wird der Vorhang über die Ära der Islamischen Republik fallen und eine neue historische Phase einleiten. Was darunter sichtbar wird, bleibt derzeit verhüllt, doch in den kollektiven Vorstellungen der Unterdrückten, die über Jahrzehnte zum Schweigen verdammt waren, konturiert sich bereits die Vision eines demokratischen Irans, der aus der tiefsten Phase repressiver Herrschaft hervorgeht. Diese aspirative Gestaltung spiegelt nicht nur restorative Sehnsüchte wider, sondern eine transformative Dynamik, die auf säkularen Institutionen und pluralistischen Prinzipien beruht. Ein freiheitlich-demokratischer Iran könnte den Westen vor eine paradigmatische Herausforderung stellen. Sie besteht in einer unbequemen Reflexion über die eigenen realpolitischen Kompromisse, die ideologische Diktaturen tolerierten, um wirtschaftliche und strategische Interessen zu wahren. Denn die Geschichte beginnt nicht neu, sie nimmt nur eine neue Richtung. Seit 1979 nimmt der Westen gegenüber der Islamischen Republik eine ambivalente Rolle ein. Er ist teils distanzierter Beobachter, teils impliziter Akteur, selten aber ein konsequenter Unterstützer der

Menschen. Historische Archive dokumentieren stille Abkommen, direkte und indirekte Waffenlieferungen trotz Embargos⁷ und rhetorische Bekenntnisse zu Freiheit und Menschenrechten, die jedoch selten die Adressaten im Iran erreichen. Diese Diskrepanz zwischen normativer Rhetorik auf internationalen Foren und realpolitischen Kompromissen, etwa bei der Toleranz gegenüber Menschenrechtsverletzungen zugunsten wirtschaftlicher Interessen, erodiert die Glaubwürdigkeit moralischer Grundprinzipien in der westlichen Politik. Sollte das iranische Volk sein Schicksal autonom gestalten, würde dies den Westen zu einer Auseinandersetzung mit kollektiver Mitschuld, blinden Flecken und der Suche nach Ursachen religiösen Despotismus in eigenen Interessenkonstellationen zwingen. Günter Grass charakterisierte in seiner Laudatio (1997) auf Yaşar Kemal „demokratisch abgesicherte Barbarei“ als Freiheitskulisse für Gleichgültigkeit. In diesem Dilemma finden sich demokratisch gesinnte Exil-Iranern im Westen, die auf Misstrauen und Apathie stoßen und damit einen doppelten Verrat erfahren: durch die Islamische Republik und durch werteprofessionisierende Demokratien.

Die Anerkennung deutscher, aber auch westlicher Ambivalenzen gegenüber der Islamischen Republik könnte den Ausgangspunkt für einen authentischen Dialog mit einem potenziell demokratisierten Iran bilden. Anstatt überlegener Positionierungen, die werteprofessionisierende Demokratien historisch kennzeichnen, sollte der Westen eine reflexive Lernbereitschaft als Grundhaltung einbringen, um aus hegemonialen Fehlern zu lernen. Zwischen hybridischer Selbstwahrnehmung und reflektierender Erinnerung entfaltet sich politische Reife, die Schuldbewusstsein in historische Aufarbeitung umwandelt. Diese Haltung eröffnet Perspektiven eines neu konzipierten, ehrlichen Miteinanders auf Basis gegenseitiger Anerkennung und geteilter Verantwortung, anstelle asymmetrischer Machtdynamiken, die transnationale Solidarität domestizieren. Der Westen und mit ihm auch Deutschland könnten von einem freiheitlich-demokratischen

7 Bundeseigene Firmen wie Fritz Werner Industrie-Ausrüstungen (100% Bundesbesitz) belieferten die Islamische Republik in den 1980er-Jahren mit Maschinen für Sprengstoff, Granaten, Mörser und Raketenproduktion (z. B. „Arash“-Rakete, Wert: 5,6 Mio. DM). Dies geschah trotz Golfkriegs-Embargo, oft getarnt über neutrale Länder. Deutsche Unternehmen wie Heckler & Koch und SIG Sauer lieferten Polizeiwaffen (P226, MP5) über Portugal an Basij-Milizen und Sicherheitskräfte. ATLAS-Kräne wurden für Hinrichtungen genutzt (Markl 2019, Der Spiegel 1987).

Iran wirtschaftlich, geopolitisch und normativ profitieren, indem ein stabiler Partner im Nahen Osten entsteht, der Sanktionsrisiken mindert und Kooperationen ermöglicht. Ein säkular-demokratischer Iran würde Deutschlands Energiemärkte entlasten. Als zweitgrößter Gasreservoir-Besitzer könnte er diversifizierte, sanktionsfreie Lieferungen ermöglichen, wodurch Abhängigkeiten von Russland oder Katar sinken. Zudem öffneten sich Märkte für Maschinenbau, Automobilindustrie und Chemie. Historische Handelsvolumina von 4 bis 6 Milliarden Euro im Jahr könnten verdreifacht werden. Die Beseitigung der Islamischen Republik würde Terrorproxy-Netzwerke (Hisbollah, Hamas, Huthi) entwaffnen, Israels Sicherheit stärken und regionale Konflikte (Syrien, Jemen) deeskalieren. Für Europa sinkt das Flüchtlingspotenzial durch Stabilisierung. NATO-Flanken (Türkei) entlasten sich, und ein demokratischer Iran könnte OSZE-ähnliche Foren am Persischen Golf initiieren. Der kulturelle Austausch würde wieder blühen; transnationale Netze, Universitäten und Kulturinstitute würden wieder stark kooperieren. Werteprofessierende Demokratien gewinnen Glaubwürdigkeit.

Am Anfang stand das Kopftuch, doch wehten und flatterten die Haare

„Merkwürdig bleibt es immer dem Geschichtsforscher“, schreibt Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) im Abschnitt zu *Besserem Verständniss des West-östlichen Divan* (1819) zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit der iranischen Kulturgeschichte (Goethe 2019: 148), „daß, mag auch ein Land noch so oft von Feinden erobert, unterjocht, ja vernichtet seyn, sich doch ein gewisser Kern der Nation immer in seinem Charakter erhält, und, ehe man sich's versieht, eine alt bekannte Volkserscheinung wieder auftritt.“

Goethes Denken und Schaffen sind in einer Epoche situiert, die von intensiven diskursiven Auseinandersetzungen über die Begriffe „Kern“, „Nation“, „Volk“ und „Charakter“ geprägt war. Diese Kategorien dienten nicht nur der Beschreibung sozialer oder kultureller Kollektive, sondern fungierten zugleich als Interpretamente zur Selbstvergewisserung einer sich formierenden nationalen Identität. Obwohl historische Entwicklungen primär als Prozesse kultureller Transformation zu begreifen sind, bleibt in ihnen stets ein Moment der Persistenz wirksam, der sich im Selbstverständnis und in der Geschichtserzählung einer Nation als konstitutiv und identitätsstiftend manifestiert.

Wenn charakteristische Phänomene einer Nation in literarischen Diskursen aufgegriffen, mit sekundären Bedeutungen aufgeladen und in hybriden Zeichenketten weiterverarbeitet werden, entstehen kulturelle Images, die die Außenperspektive einer Semiosphäre nachhaltig prägen. Zu den ästhetischen Verfahren dieser Bedeutungs- und Identitätskonstruktion zählen symbolische Kodierungen sowie metaphorische Transliterationen, die Eigen- und Fremdwahrnehmung stereotypisieren und interkulturell vernetzen. Die Lektüre von Goethes „Kern der Nation“ als Metapher eröffnet somit eine kultursemiotische Deutungsdimension, die ideologisch-reduktionistische, homogenisierende Lesarten dekonstruiert und stattdessen die dynamische, polyseme Natur literarischer Sinnkonstitution betont. So steht „Kern der Nation“ bildlich für die Kraft und das Wachstums, wodurch Menschen mit einer gemeinsamen Sprache, Geschichte und Kultur innerhalb eines gemeinsamen Territoriums ihre Entwicklung vorantreiben. Diese Metapher suggeriert die Kraftquelle für den Fortbestand einer jeder Kulturnation. Dass das aus Goethes Sicht *friedliche* und *gesittete Volk* der Perser seinen Fortbestand in den Höhe- und Tiefpunkten

seiner Geschichte verteidigen musste, hatte der Dichter in den Geschichts- und Reisebüchern nachgelesen. Die Kraft und Motivation zum Fortbestehen liegen in der plurilingualen und plurikulturellen Zusammensetzung der iranischen Kulturen seit der Gründung des Landes im 6. Jahrhundert v. Chr.

Geschichtswissenschaftlern entgeht nicht, dass diese semiotische Kraft der Kontinuität häufig dem Diktat zeitlicher Dynamiken unterworfen war, das in Irans Geschichte durch semantisch variable, ideologisch aufgeladene Narrative artikuliert wurde. Dieses Diktat manifestiert sich seit den ausgehenden 1970er-Jahren in der Islamischen Republik in einer spezifischen Form, deren Wurzeln in der safawidischen Staatsgründung von 1501 und der Etablierung des Schiitentums als Staatsreligion reichen. Die Massenproteste eines signifikanten Bevölkerungsanteils, wie sie im Herbst und Winter 2022 beobachtet wurden, signalisieren eine Verschiebung: Sie legitimieren die Hoffnung, dass der „Kern der Nation“ in einer Generation erblüht, die die Kompetenz besitzt, sich von historisch sedimentierten Ideologien zu emanzipieren und ihren kohärenten Zusammenhalt in emanzipatorischen Slogans zu kodieren:

Iran sind wir alle! Wir waren geteilt, wussten es aber nicht.
Heute vereinen wir uns.

Mit diesem Bekenntnis ebnet diese Generation den Weg zur Demokratie. Zwar bewegt sie sich schon jetzt diskursiv noch auf einem instabilen Terrain, kann sich aber den ideologischen Erklärungs- und Rechtfertigungsversuchen gegenüber behaupten.

Der Westen verfolgte zunächst die Strategie des „Dual Containment“ (1993), das eine politische und wirtschaftliche Isolation der Islamischen Republik durch Sanktionen vorsah (vgl. Pelletiere 1999). Seit 2002 ergänzten sich diese Maßnahmen mit Interventionen gegen die „Achse des Bösen“, dem „Kritischen Dialog“, dem „Dialog der Kulturen“, Verhandlungen zum Atomprogramm sowie reformpolitischen Erwartungen. All diese diplomatischen Versuche vermochten jedoch die Hardliner der Islamischen Republik in keiner Weise von ihrem ideologischen Programm abzubringen; vielmehr dienten sie primär den Interessen westlicher Lobbisten und Wirtschaftsakteure (vgl. Lüders 2015). Die Kollateralkosten – wirtschaftlich, juristisch und moralisch – trägt seitdem vornehmlich die iranische Zivilbevölkerung, während oppositionelle Exilgruppen, die stets vor Verhandlungen

mit der Islamischen Republik warnten, systematisch marginalisiert werden.

Die internationale Einigkeit im Widerstand gegen einen Regimewechsel erzeugt Befremdung und zugleich eine performative Neupositionierung: „Iran sind wir alle!“ – eine Formel, die die bislang latente Spaltung der globalen Öffentlichkeit aufdeckt und in einer aktiven Solidarität aufhebt. Diese Botschaft der Massenmobilisierung richtet sich explizit an die Weltgemeinschaft und wiederholt jenes emanzipatorische Postulat, das der Westen über vier Jahrzehnte ignoriert hatte: einen freien Iran mit demokratisch-liberalem politischem System, in dem alle Bürger unter Anerkennung ihrer zivilen Rechte und Pflichten partizipieren; einen Iran der Geschlechtergleichstellung, individuellen Sicherheit und umfassenden Freiheit.

Für dieses Ziel starben Menschen im Iran. Ihr Tod wird durch die Ermordung der zweiundzwanzigjährigen Mahsa Jina Amini (*21.09.1999) am 16. September 2022 in einem Teheraner Krankenhaus nachhaltig symbolisiert. Sie erlag den Folgen der Gewalt, die ihr die Islamische Republik bei ihrer rechtswidrigen Verhaftung angetan hatte. Diese brutale Ermordung erregte international Aufmerksamkeit. Dem Sender *Iran International* wurde eine niedrig aufgelöste Kopie des CT-Scans Aminis nach der Festnahme zugespielt, die ihre Gehirnverletzungen zeigt.

In der Islamischen Republik kostet das Sich-Wehren Leben.

Seit März 1979 erheben sich iranische Frauen immer wieder gegen die Kleiderverordnung der Islamischen Republik. Während junge Frauen im Jahr 2019 weiße Kopfbedeckungen in die Hand nahmen und sich schweigend auf den öffentlichen Plätzen versammelten, um ihren Widerstand zu demonstrieren, verbrennen protestierende Frauen nach Aminis Ermordung ihre Kopftücher. Diese Geste ist von unbestreitbarer Bedeutung. Sie richtet sich unmissverständlich gegen die Grundsätze der Islamischen Republik, die das Tragen des Kopftuchs als elementaren Bestandteil ihrer politischen Ideologie einführt und bis heute vehement verteidigt. Das öffentliche Verbrennen der Kopftücher untergräbt ein zentrales identitätsstiftendes Narrativ der Islamischen Republik. Gemäß ihrer Kleiderordnung dürfen sich Männer den Bart nicht abrasieren. Ihnen ist es untersagt, enge Hosen, Kurzarmhemden, Krawatten oder Schleifen zu tragen. Als Zeichen der Solidarität mit der Islamischen Revolution tragen die Regimesympa-

thisanten ihre Hemden über der Hose. Ein Dreitagebart wird gerade noch toleriert. Ein gepflegtes Äußeres gilt als Sympathiebekundung gegenüber der Moderne, dem Westen und der Monarchie. All dies wurde um die Wende von 1979 zu 1980 eingeführt, im Laufe der Zeit jedoch sukzessive gelockert – immer dann, wenn sich die Islamische Republik von der Bevölkerung in die Enge getrieben fühlt.

Dem Schulkind fiel die Trennung von der grauen, geglätteten Hose, dem frisch gebügelten weißen Hemd, dem dunkelblauen Sakko und der gleichfarbigen Krawatte – weil nicht verstanden – ungeheuer schwer. Diese Attribute hatten seine Orientierung geprägt, die nun über Nacht zerfiel. Keine Instanz vermochte diesen Verlust zu erklären.

Der Wunsch des Heranwachsenden nach Erklärung und Orientierung blieb ebenfalls unerfüllt. In diesen liminalen Augenblicken der Entzweiung vermochte er sich weder vollends der Vergangenheit noch der Zukunft zu überantworten – die Gegenwart indes blieb prekär, die Zukunft undurchdringlich.

Um die islamischen Standards durchzusetzen, erließ Chomeini am 7. März 1979 ein Dekret, das den Hidschab als Pflichtvorschrift anordnete. Dieses Dekret untersagte Frauen den Zutritt zu Arbeitsplätzen und öffentlichen Einrichtungen ohne den Hidschab und bezeichnete das Erscheinen ohne ihn schlicht als „nackt“. In einer Dokumentation für *Canadian Broadcasting Corporation Radio* beleuchtet Donya Ziaee die diskriminierenden Hürden, denen Frauen ab März 1979 ausgesetzt waren, unterstreicht zugleich ihre zentrale Rolle beim Sturz der Monarchie und widerlegt unter Berücksichtigung der zentralen Rolle von Frauen die Narrative einer *gestohlenen Revolution* (Ziaee 2019). Seit der Revolution ist Gewalt gegen Frauen, die den Hidschab nicht gemäß ideologischen Standards der Islamischen Republik tragen, alltäglich und wird einschließlich frauen-spezifischer Aggression häufig von Mitarbeiterinnen staatlicher Strafverfolgungsbehörden oder regierungstreuen Wachposten ausgeübt. Die rechtliche Basis schafft das Gesetz von 1983, das den *Hijab-e Islami* (islamischen Schleier) als Pflicht in das Strafgesetzbuch (Artikel 638) integrierte und öffentliches Erscheinen ohne Hidschab mit Haftstrafen, Geldstrafen oder bis zu 74 Peitschenhieben ahndet. Frauen wie Saba Kord Afshari und Yasaman Aryani wurden zu hohen Strafen verurteilt. Afshari erhielt mehrmalige Haftstrafen für wiederholte Verstöße gegen die Hidschab-Pflicht,

während Aryani für Proteste mit Slogans gegen den Zwang zu langen Gefängnisjahren und Auspeitschungen verurteilt wurde.

Die Kontrolle über den weiblichen Körper stellt eines der zentralen Machtinstrumente der Islamischen Republik dar. Die staatlich verordnete Verschleierung dient dabei nicht nur der Regulierung des äußeren Erscheinungsbildes von Frauen, sondern fungiert auch als Mittel der gesellschaftlichen Disziplinierung und politischen Kontrolle. Durch die verpflichtende Einführung des Hidschabs wird weibliche Individualität zugunsten einer uniformierten kollektiven Identität zurückgedrängt, was zugleich den Anspruch des Staates auf ideologische und körperliche Dominanz über Frauen sichtbar macht.

Die absolute Kontrolle über den Körper der Frau ist das wichtigste Instrument der Islamischen Republik. Der Hidschab vereinheitlicht Frauen und beraubt sie ihrer Individualität. Er macht sie unsichtbar.

Seit März 1979 wehrt sich die Mehrheit von Frauen gegen den Hidschab und die islamische Kleiderverordnung. Einer der größten Proteste fand zwischen dem 08. und dem 14. März 1979 statt. Er begann einen Tag nach der Einführung des Hidschabs am Internationalen Frauentag. Seitdem hört der Widerstand nicht auf. Symbolisch zeigt er sich in den Schnittvarianten, Formen und Farben der Körper- und Kopfbedeckungen. Die Frauen instrumentalisieren eines der bedeutungstragenden Symbole der Islamischen Republik und machen aus ihm eine Modeerscheinung, die ihren Protest nach außen tragen soll. Die Kopftuchmode wird so zu einem Narrativ für die Proteste gegen den Hidschab selbst und trägt die Wut ihrer Trägerinnen nach außen. In den Protesten der Jahre 2019 und 2020 verstärkte sich dieser Widerstand noch einmal, worüber der *CNN* im Februar 2019 und im Juni 2020 ausführlich berichtete. Die brutale und tragische Ermordung Mahsa Jina Aminis brachte diese Wut noch einmal zum Ausbruch. Die Reaktionen auf ihre Ermordung stellen bis 2022 den Höhepunkt des Widerstands gegen die Unterdrückung und die religiös-staatliche Gewalt des totalitären Regimes der Islamischen Republik dar.

Aminis Ermordung bedeutet aber auch einen Wendepunkt. Jede Nation braucht Helden. Sie zeigen, wie weit die Nation bei der Realisierung ihrer Träume gehen kann. Das Recht auf Freiheit und auf Selbstbestimmung ist ein solcher Traum.

Wer diesen Aufschrei nicht hören und sehen will oder ihn anders deutet, als es die Menschen im Iran tun, macht sich moralisch antastbar und politisch unverantwortlich.

Es waren die weitverbreiteten Berichterstattungen von *CNN* und der *New York Times* über Amins Ermordung und über die schockierenden Ereignisse im September 2022, die die europäische Presse erreichten und die Aufmerksamkeit der Welt auf die Proteste zogen. Schnell bekamen diese Proteste einen Namen: Die *Nationale Revolution* reiht sich in die ihr vorausgehenden Proteste gegen die Islamische Revolution ein: *The National Revolution* (2022), *The Civil Disobedience* (2019), *The Economic Protests* (2017) und *The Green Movement* (2009). Im November 2022 berichtete die iranische Menschenrechtskommission, dass 304 Menschen dem brutalen Vorgehen der Islamischen Republik gegen die friedlichen Proteste zum Opfer gefallen sind. Ein Zwischenbericht der *Keyhan London* vom 25. November 2022 blickte zu Beginn des dritten Monats der Proteste auf die Ereignisse zurück und verzeichnete rund 110 Proteste in 175 Städten und an 143 Universitäten. Bereits zu diesem Zeitpunkt bezeichnete *Keyhan London* die Proteste als „Nationale Revolution Irans“. Mit dieser Bewegung, die schnell ihre Terminologie findet, wird die These des Hamburger Iranisten Ludwig Paul entkräftet. Er vertritt offenbar die Lesart im Sinne der Islamischen Republik und stellt die Islamische Revolution von 1979 als „iranische Revolution“ dar. Diese Bezeichnung zeugt von einer reduktionistischen und homogenisierenden Interpretation der Revolutionsgeschichte. Mit ihr wird nämlich die Islamische Revolution losgelöst von deren Ideologie betrachtet, die sie nicht nur verfolgte, sondern grenzenlos verherrlichte. Die Kritik an Pauls Bezeichnung liegt außerdem darin, dass sie die zentrale islamistische Ideologie und den religiösen Charakter der Ereignisse von 1979 verschweigt. Es gibt nämlich keine sicheren Belege dafür, dass die Vertreter der Islamischen Republik ihre Revolution jemals als die „iranische Revolution“ verstanden haben. Chomeini deklarierte die Islamische Revolution von Anfang an als *islamisch* und versuchte mit dieser Explikation, nicht nur seinen ideologischen Kampf gegen die Kulturgeschichte Irans zu führen, sondern eine neue Zeitrechnung zu beginnen. Der Terminus Islamische Revolution ist ferner deshalb präziser, weil Chomeini säkularen oder nationalen Bezeichnungen die theokratische Ausrichtung der neuen Republik entgegensetzen und die Bewegung explizit als *islamisch* rahmen wollte. Sein Ziel der Etablierung der *Velayat-e Faqih* ist ein beredter Beweis

dafür. Pauls Bezeichnung ignoriert die Dominanz schiitischer Kleriker und die Marginalisierung säkularer Akteure und suggeriert eine neutrale, national-staatliche Veränderung wie andere Revolutionen, was die islamische Revolution ihrer Definition nach jedoch nicht ist. Pauls Bezeichnung führt zu einer historischen Vereinfachung und dient einer westlich-liberalen Perspektive, die den Islamismus entpolitisiert, während der offizielle Name, die Islamische Revolution, die religiöse Essenz betont. Frauenrechte, Hidschab-Zwang und Klerus-Herrschaft werden direkt aus arabisch-islamischen Standards abgeleitet und nicht aus den iranischen.

Die Künstlerin und Designerin Nosheen Iqbal führte für die renommierte Zeitschrift *Vogue* Interviews mit fünf iranischen Frauen und schrieb: *This is A Revolution* (20.11.2022). Laut Analyse von *Keyhan London* besteht der Unterschied dieser Revolution zu den vergangenen Protesten darin, dass sie zum einen die gesamten iranischen Gemeinschaften im In- und Ausland umfasst. Alle sprechen mit einer Stimme über ihre Forderung: *Regimewechsel*. Diese Forderung weckt den Westen aus seinem Winterschlaf und erschwert ihm seine proislamische Haltung.

Be Our Voice, forderten Iraner die internationale Presse auf.

Damit wird die internationale Politik vor die Wahl gestellt: die Islamische Republik *oder* die iranische Zivilbevölkerung. Frauen wiederholen eine Forderung, die sie einst an Barack Obama gerichtet hatten, als dieser Verhandlungen mit der Islamischen Republik in Aussicht stellte.

Nach *Keyhan London* vom 25. November 2022 wurden bei diesen Protesten 440 Menschen ermordet und 18.059 Menschen, darunter 555 Studenten, verhaftet. Nur die Identität von 3.212 Personen konnte festgestellt werden. Es gibt also eine Dunkelziffer. 61 Menschen unter 18 Jahren wurden von den Streitkräften der Islamischen Republik getötet. Die iranische Presse im Ausland bezeichnete die Islamische Republik als *Kindesmörder*. Das Kinderhilfswerk der Vereinten Nationen, UNICEF, schwieg jedoch! Auf dieses Schweigen reagierte die Schauspielerin Mahtab Keramati, die 2006 zur UNICEF-Botschafterin ernannt worden war, mit ihrem Rücktritt. Ein weiterer Bericht der *Keyhan London* vom 09. Dezember 2022 sprach von landesweiten Streiks, von einer klugen taktischen Vorgehensweise der Zivilbevölkerung bei der Vernetzung ihrer Proteste und von einer weltweiten Vereinigung von Iranerinnen und Iranern.

Die Nationale Revolution hat längst auch ihre Symbolik entdeckt. Mit dem Verbrennen des Kopftuches protestiert sie gegen die Islamischen Republik. Darüber hinaus trug sie die iranische Flagge als Symbol für die nationale Einheit:

Eine horizontale Trikolore grün, weiß und rot mit dem Löwen und der Sonne in der Mitte

Die Symbolik des Löwen und der Sonne geht bis weit in die antike Geschichte Irans und auf Zoroastrismus zurück, bedeutet Stärke und Königtum (Löwe) und die Gottheit Mithra (Sonne: Licht, Wahrheit). Die Motive tauchen seit dem 12. Jahrhundert in persischer Heraldik mit astrologischen Wurzeln (Löwe als Tierkreiszeichen, Sonne als göttliches Symbol) auf. Als Staatseblem wurden sie von verschiedenen Dynastien, darunter von den Safawiden (1501–1722) und Qadscharen (1785–1925), oft mit dem Schwert *Zulfiqar* (Ali's Waffe), verwendet. Die erste offizielle Version der dreifarbigigen Flagge (grün-weiß-rot) mit Löwen und Sonne in der Mitte wurde durch das Zusatz-Grundgesetz vom 7. Oktober 1907 festgelegt. Ein Dekret von 1910 präzierte Details wie Löwenpose, Schwert und Sonne. Unter den Pahlavis (1925–1979) blieb es das Nationalsymbol und wurde um eine Krone ergänzt. Es wurde am 29. Juli 1980 durch das aktuelle Emblem ersetzt. Daher gilt die Trikolore mit dem Löwen, Sonne und Schwert heute als Symbol der demokratisch gesinnten oppositionellen Bewegungen. Es ist also bedeutungsvoll, dass die Demonstranten seit dem September 2022 weltweit diese Flagge mit sich tragen. Mit ihr beschwören sie ihre nationale Einheit. Mit ihr signalisieren sie auch, welches politische System sie bevorzugen. Vorbildlich solidarisch zeigte sich die Stadt Barrie (Ontario, Kanada) mit den Iranern, als sie die iranische Trikolore am Rathaus der Stadt hisste.

Einen weiteren symbolischen Schritt unternahmen prominente Schauspielerinnen und Sängerinnen aus Frankreich. Wie die Tageszeitung *Die Welt* am 06. Oktober 2022 berichtete, schnitten die Schauspielerinnen und Sängerinnen sich die Haare ab. Auch im Parlament der Europäischen Union wurde die Schere angesetzt. So schnitt sich die schwedische Abgeordnete Abir Al-Sahlanı aus Solidarität mit den protestierenden Iranerinnen ebenfalls die Haare ab. Menschen, die sich vor dem Berliner Brandenburger Tor versammelt hatten, folgten dieser Geste. Bereits Ende September hatten Menschen in Berlin,

Essen, Freiburg, Kaiserslautern und in anderen deutschen Städten gegen die Islamische Republik protestiert und ihr Ende gefordert.

Als Revolutionssong fand der Song *Baraye* (Für) einen prominenten Platz und wurde auf Persisch, Englisch und Deutsch ausgestrahlt. Für berührende Momente sorgte der Auftritt der Sängerin Rana Mansour im großen Finale der zwölften Staffel von *The Voice of Germany 2022*, bei dem sie die eigene englische Übersetzung des Liedes sang. Im Rahmen ihrer November-Aktion sangen Schüler des Konrad-Duden-Gymnasiums in Wesel diesen Song in einer persischen Nachahmung und zeigten so ihre Solidarität mit den Schülern im Iran. Diese Aktion erhielt so viel Aufmerksamkeit, dass die Schauspielerinnen Mahnaz Afshar das Gymnasium besuchte. Bei ihrem Besuch auf der Konferenz des französischen Senats wurden Farah Pahlavi und die Kronprinzessin Noor Pahlavi mit dem Song *Baraye* empfangen. In seiner Sendung vom 15. Dezember empfing Markus Lenz eine der inhaftierten Frauen, die nach Deutschland fliehen konnte.

Viele Universitäten in Deutschland – darunter die Technische Universität Berlin, die Universitäten Hannover, Freiburg, Hohenheim, Frankfurt, des Saarlands und die Europa Universität Flensburg sowie die HAW Hamburg – haben sich dem Beschluss der Hochschulrektorenkonferenz (Pressemitteilung vom 05. Oktober 2022) angeschlossen. Sie verurteilten die Gewalt des Staates gegenüber Studierenden und Wissenschaftlern und stellten sich an die Seite der iranischen Zivilbevölkerung.

Eine weltweit immense Wirkung erzielte das *Time*-Magazin, als es am 08. Dezember 2022 die iranischen Frauen zu *Heroes of the Year* erklärte.

So viel Gewalt, Folter und Ermordung hat das iranische Volk erlebt. So viel Engagement, Zivilcourage, Anerkennung und Motivation haben es von Menschen im Westen wie im Jahr 2022 nie erfahren. In der Geschichte des Westens und des Irans war eine solche Solidarität nicht immer selbstverständlich. Deshalb ist sie uns umso wertvoller.

Auf der Guadeloupe-Konferenz im Januar 1979 nahmen die Vertreter Europas und Amerikas unter Gastgeber Valéry Giscard d'Estaing (1926–2020) den Sturz des Königreichs und die Einführung der Islamischen Republik wohlwollen hin. Jimmy Carter, Helmut Schmidt und James Callaghan waren der Ansicht, dass Mohammad Reza Pahlavi

schnellstmöglich das Land verlassen solle. Chomeini wurde nach Paris eingeladen und später mit einer Maschine von *Air France* in den Iran geflogen. Der Westen hat vom Angriffskrieg des Iraks auf den Iran sehr profitiert. In den Verhandlungen mit der Islamischen Republik priorisierte der Westen stets sein wirtschaftliches Interesse. Menschenrechte wurden angesprochen, Wirtschaftsverträge unterschrieben. Am 29. Juli 1988 begannen auf Weisung Chomeinis in der Regierungszeit des Premierministers Mir Hossein Mussawi, der als letzter Amtsinhaber in dieser Position von 1981 bis 1989 diente, die Massenhinrichtung politischer Gefangener. Die Hinrichtungen erfolgten ohne ein ordentliches Gerichtsverfahren und Urteil und erstreckten sich über einen Zeitraum von fünf Monaten. Ihre genaue Zahl ist noch unbekannt. Unterschiedliche Quellen sprechen von mindestens 1.367 über 2.700 bis hin zu spekulativen 10.000. Kurz nach der Revolution wurden auf Befehl Chomeinis Oppositionelle inhaftiert und ermordet. Auch diejenigen, die ins Ausland geflüchtet waren, konnten dem Zorn der Islamischen Republik nicht entgehen. Es kam zu einer Welle von Morden an Oppositionellen, darunter auch in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich. Dazu gehört der Mordanschlag auf vier iranisch-kurdische Exilpolitiker, der am 17. September 1992 im griechischen Restaurant Mykonos in Berlin vom Geheimdienst der Islamischen Republik und dem Ministerium für Nachrichtenwesen ausgeführt wurde. Ermordungen gab es auch im Inland. In den 1990er-Jahren wurden der Schriftsteller, Dichter und Journalist Ali-Akbar Saidi Sirjani (1931–1994), der Schriftsteller und Übersetzer Ahmad Miralai (1942–1995) sowie der international renommierte Iranist an der Universität Teheran Ahmad Tafazzoli (1937–1997) im Auftrag der Islamischen Republik ermordet. Bereits in dieser Zeit setzten sich wissenschaftliche Studien wie die von Roger Cooper (1993), Ervand Abrahamian (1999) und Reza Afshari (2001) mit der Ideologie der Islamischen Republik, der Terrorismusgefahr und ihrer Destabilisierungspolitik auseinander. Daher stellt sich die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Vertreter der Bundesregierung und der Authentizität ihres Erstaunens über die Entwicklungen in der Islamischen Republik als legitim. Die über vier Jahrzehnte andauernde Geschichte der Islamischen Republik in den bilateralen Beziehungen unterstreicht die mangelnde Glaubhaftigkeit solcher Reaktionen, zumal die Unterdrückung und Menschenrechtsverletzungen – einschließlich Morde im Zuge von Protesten in den ersten beiden Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts – in der internationalen Presse dokumentiert sind. Die Verwunderung des Bundes-

kanzlers Olaf Scholz während der Proteste im Iran und in Deutschland sowie die ideologische Vereinnahmung dieser Proteste durch Außenministerin Annalena Baerbock signalisieren einen historischen Tiefpunkt der Glaubwürdigkeit deutscher Außenpolitik gegenüber der Islamischen Republik.

Der in Prag ansässige iranische Sender *Radio Farda* berichtete am 16. Dezember 2022 über einen Anstieg des deutsch-iranischen Handelsvolumens seit Beginn der landesweiten Proteste im Iran. Nach Angaben der *Jerusalem Post* (16. Dezember 2022) belief sich das bilaterale Handelsvolumen zwischen Deutschland und der Islamischen Republik in den ersten zehn Monaten des Jahres 2022 auf über eine Milliarde Euro. Das Statistische Bundesamt bezifferte in seinem jüngsten Bericht die deutschen Exporte in die Islamische Republik bis Ende Oktober 2022 auf rund 1,2 Milliarden Euro, während die Importe im selben Zeitraum einen Wert von etwa 260 Millionen US-Dollar erreichten. Trotz der anhaltenden Proteste und der von breiten Teilen der iranischen Bevölkerung artikulierten Forderung nach einem Regimewechsel bleibt Deutschland der wichtigste Handelspartner der Islamischen Republik innerhalb der Europäischen Union. Dies steht in einem deutlichen Spannungsverhältnis zu der offiziellen politischen Haltung vieler EU-Mitgliedstaaten, darunter auch Deutschlands, die die gewaltsame Unterdrückung der Demonstrierenden durch die Regierung der Islamischen Republik öffentlich und symbolisch verurteilen. So bezeichnete der deutsche Bundeskanzler am 15. November 2022 in Brüssel das Vorgehen der iranischen Regierung mit den Worten, es handle sich um „eine inakzeptable und nicht zu rechtfertigende Handlung“.

Trotz der breiten Solidarität von Bevölkerung, Musikern, Schauspielern, Künstlern, Ärzten und Wissenschaftlern zögern die Bundesregierung und die Europäische Union weiterhin! Sie begnügen sich mit Sanktionen. Heute senden Iraner eine klare Botschaft an die Welt: Sie wollen einen freien und demokratischen Iran unter einem neuen System, das sie selbst wählen. Wer diese Botschaft nicht begreifen will, missachtet mutwillig und vorsätzlich die Grundsätze der Humanität und macht sich als Handlanger der Islamischen Republik des Verbrechens gegen die Menschheit schuldig.

Hinter dem Schleier der Islamischen Republik war die Wahrheit verborgen. Nun wehen und flattern die Haare in einem Tanz der Wahrheit und Freiheit.

Die Freiheit danach!

Die Freiheit, die die Islamische Revolution proklamierte, erwies sich als eine diskursiv begrenzte Kategorie, deren Geltung an die ideologischen Parameter eines konservativen und moralischdogmatischen Islams gebunden blieb. Innerhalb dieses Rahmens wurde Freiheit nicht als autonomes Subjektprinzip, sondern als Funktion politischtheologischer Ordnung verstanden. Im politischen Diskurs einer demokratischen Grundordnung wird Freiheit als zentrale Kategorie verstanden, die die Autonomie des Individuums oder der Gemeinschaft vor äußerem Zwang sichert und oft mit Rechten wie Meinungs-, Versammlungs- und Wahlrecht verknüpft ist. Politische Freiheit umfasst die Möglichkeit, sich am demokratischen Willensbildungsprozess (Redefreiheit und aktive Teilhabe) zu beteiligen, ohne Unterdrückung durch Staat oder andere Mächte. Sie schützt konkrete Rechte wie Wahlrecht und Protestfreiheit als Grundpfeiler der Demokratie. Sie kontrastiert mit neoliberalen Varianten, die individuelle Konsumfreiheit betonen, während republikanische Ansätze kollektive Verantwortung und ökologische Grenzen einbeziehen. Dieses Verständnis von Freiheit hat ihre Wurzeln zunächst bei Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). In Gesellschaftsvertrag (1762) behauptet Rousseau, dass wahre Freiheit nicht trotz, sondern *durch* politische Unterordnung entsteht. Dies geschieht jedoch unter der Voraussetzung, Gesetze aus dem „volonté générale“, dem Gemeinwillen aller Bürger, hervorgehen. Nach ihm entsteht Freiheit also durch kollektiven Willen. Trotz zum Teil berechtigter Kritik an Rousseaus Konzept des kollektiven Willens (vgl. Blum, Häger 2018) lassen sich im Hinblick auf den Umgang mit Freiheit in heutigen Gesellschaften mögliche Lehren aus ihm gewinnen. Zum einen ist unbestritten, dass politische Ordnungen nur so weit legitim sind, wie Bürger sich in den Verfahren der Gesetzgebung und im Resultat als Mitautoren der Regeln erkennen. Damit wird Legitimität als Selbstgesetzgebung als Grundprinzip definiert. Dieses Grundprinzip impliziert zum anderen, dass Freiheit nicht nur ein gemeinschaftlich zu organisierender Zustand ist, sondern auch individuelles Abwehrrecht. Beides legt den normativen Maßstab für Kritik fest: Der Rekurs auf den Gemeinwillen erlaubt, bestehende Demokratien zu kritisieren, wenn sie strukturell systematisch bestimmte Gruppen ausschließen oder das Gemeinwohl zugunsten partikularer Interessen vernachlässigen. Damit mahnt die Ambivalenz der Theorie schließlich zur Vor-

sicht in Bezug auf das Volk: Wer im Namen des *wahren* Volkes spricht, kann sehr schnell Minderheitenrechte und Pluralität unter Berufung auf einen vermeintlichen Gemeinwillen opfern.

Auf Pluralität im Sinne eines Grundprinzips für Freiheit geht Hannah Arendt (1906–1975) konkret ein. In *The Human Condition* (1958) diskutiert sie, dass Freiheit nicht durch Souveränität oder Herstellen entsteht, sondern durch unvorhersehbare Interaktionen freier, gleicher Individuen, die sich durch Worte und Taten gegenseitig und ohne Zwang überzeugen. Ihr Konzept der Freiheit betont Handeln im öffentlichen Raum als höchste Form des tätigen Lebens, die in die Bedingung der Pluralität eingebettet ist. In ihrer Kerndefinition trennt Arendt Arbeit, Herstellen und Handeln. Nur Handeln schafft Freiheit, weil es Neues einleitet und in einem Raum der Erscheinung (Polis) unter Pluralität stattfindet. Pluralität bedeutet Einzigartigkeit jedes Menschen bei grundsätzlicher Gleichheit, was Debatten ohne Herrschaft ermöglicht.

Rousseaus Volkssouveränität und Arendts Pluralität scheinen jedoch im Widerspruch zueinander zu stehen. Dieser Widerspruch lässt sich durch John Stuart Mill (1806–1873) relativieren. Er knüpft implizit an Rousseaus Volkssouveränität an, kritisiert sie jedoch insofern, als er im Generalwillen als Freiheitsgarant die Gefahr einer Mehrheitsdespotie anmerkt, die den Einzelnen unterdrückt. Im Gegensatz zu Rousseaus kollektiver Freiheit priorisiert Mill in *On Liberty* (1859) liberale Individualrechte gegen demokratische Mehrheit und diskutiert, dass Freiheit Gedanken-, Meinungs-, Ausdrucksfreiheit und Handlungsfreiheit im Privaten umfasst, solange kein Schaden Dritten entsteht. Individualität fördert gesellschaftlichen Fortschritt. Heute gilt Mills Prinzip nämlich gegen *Cancel Culture*, Social-Media-Zensur und staatlichen Paternalismus. In Zeiten populistischer Demokratien warnt es vor Mehrheitsdruck auf Dissens, fordert Schutz abweichender Meinungen für Innovation. Mills *Harm Principle* unterstreicht also Arendts Pluralismus und Schutz der privaten Sphäre vor totalitärer Einmischung. Beide betonen Vielfalt als Bollwerk gegen Konformität. Arendt erweitert Mills Kritik an Mehrheitszwang zur Warnung vor Massengesellschaft, wo Freiheit als Handeln unter Gleichen erstickt wird.

Freiheit gewinnt bei Arendt eine intersubjektive Dimension. Zum einen erfolgt Selbstverwirklichung durch Mitweltbezug und nicht durch Isolation. Zum anderen schützt Freiheit durch Anerkennung der Differenz vor Totalitarismus. Dieses Konzept der Freiheit, das

Isolation negiert, wird von Isaiah Berlin differenzierter betrachtet. In *Two Concepts of Liberty* (1958) unterscheidet Berlin zwei Freiheitskonzepte und markiert sie durch Freiheit *von* und Freiheit *zu*. Ersteres bezeichnet er mit dem Begriff der negativen, Letzteres mit dem der Positiven Freiheit. Diese Unterscheidung bedeutet einen Meilenstein für liberale Debatten. Negative Freiheit meint die Abwesenheit äußerer Zwänge oder Einmischungen, etwa durch staatliche Herrschaft, sozialen Druck oder physische Barrieren, die den Handlungsspielraum einschränken. Personen sollen ohne Störung ihrer Wahlentscheidungen agieren können. Berlin bezieht sich hier auf liberale Traditionen von Locke bis Mill. Diese Freiheit misst sich an der Breite des ungestörten Raums, nicht an der Fähigkeit zur Selbstverwirklichung. Positive Freiheit hingegen zielt auf die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und Verwirklichung des eigenen Potenzials ab. Berlin sieht darin den Wunsch, Herr über sich selbst zu sein, oft vermittelt durch Vernunft oder kollektive Ziele. Autonomie und Selbstbeherrschung gewinnen dabei an Relevanz, wobei die höhere Vernunft – das wahre Ich – das empirische Ich überwinden soll. Allerdings mündet dies bei Berlin in eine Kritik, weil es totalitäre Ideologien wie die von Rousseau legitimieren kann. Berlin plädiert für einen Wertepluralismus, um Konflikte zwischen beiden Begriffen zu balancieren.

In der Islamischen Republik wird Freiheit im gesellschaftspolitischen Kontext primär durch die Linse der schiitischen Lehre des Islams und der Doktrin der *Velayat-e Faqih* definiert, wie sie von Chomeini begründet wurde. Sie gilt nicht als universelles individuelles Recht, sondern als bedingte Partizipation am göttlichen Willen, der durch die Verfassung und religiöse Autoritäten kanalisiert wird. Seit der Gründung der Islamischen Republik gilt Chomeinis Doktrin als Fundament der Definition von Freiheit in der Gesellschaft. Diese Auffassung erlaubt dem, der im Namen des *Umma* (Glaubensgemeinschaft) über die Bestimmung des *wahren* Volkes entscheidet, die Minderheitsrechte und Pluralität unter Berufung auf einen vermeintlichen Gemeinwillen zu opfern. Das Prinzip der Einzigartigkeit jedes Menschen bei grundsätzlicher Gleichheit wird in den Herrschaftsdebatten marginalisiert, sogar abgeschafft. Dort, wo Notwendigkeiten des gläubigen und dem Führer treuen Gemeinwillens die Öffentlichkeit kolonisieren, fehlt der Raum für freies Handeln. Soziale Medien simulieren die Öffentlichkeit, ersetzen aber echte Pluralität durch Algorithmen und Echokammern, was echte Freiheit untergräbt. Räume des argumentativen Diskurses fehlen. So kann sich

keine aktive politische Haltung entfalten, die Freiheitsrechte gegen autoritäre Einmischung schützen kann. In der Islamischen Republik wird negative Freiheit, das heißt Freiheit von staatlichem Zwang, systematisch eingeschränkt – beispielsweise durch Gesetze zur Kleiderordnung, Zensur und Überwachung. Die Islamische Republik instrumentalisiert positive Freiheit, indem es kollektive Selbstverwirklichung als Unterwerfung unter islamische Werte definiert. *Wahres Ich* wird durch gläubigen Muslim semantisiert. Dies rechtfertigt, wie Berlin warnt, Zwang im Namen höherer Ziele, etwa durch Fatwas oder die *Velayat-e Faqih*-Doktrin. In der Islamischen Republik wurde der emanzipatorische Gehalt der Freiheit einer ideologischen Umdeutung unterworfen. In der Folge verschob sich der Ort der Freiheit in den Exil-Raum, wo sie – befreit von den normativen Zwängen des postrevolutionären Diskurses – als existenzielle Erfahrung rekonstituiert werden konnte. Mit der Entgrenzung der Freiheit in die Ferne jedoch zerfiel der innere Frieden der Gesellschaft. Die Trennung von Freiheit und Heimat offenbarte sich als symptomatische Spaltung zwischen normativer Herrschaft und subjektiver Autonomie.

Freiheit und Frieden sind Errungenschaften einer historischen Reflexion über die Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Sie wurden im westlicheuropäischen Nachkriegsdiskurs als normative Antithesen zu totalitärer Herrschaft, politischer Gewalt und metaphysischer Überhöhung des Staates formuliert und verweisen seitdem auf ein Denken, das den Staat nicht als Träger der Wahrheit, sondern als Garant der Pluralität begreift. Im Kontrast dazu transformierte die Islamische Republik das revolutionäre Versprechen der Befreiung in ein paradigmatisches Beispiel der Subversion des Freiheitsbegriffs durch Souveränität. Was als Emanzipation versprochen wurde, gerann zu einem System der ideologischen Disziplinierung, in dem politische Macht ihre Legitimität aus der Sakralisierung der Gewalt bezog. Der durch die Islamische Republik bereits in den 1980er Jahren institutionalisierte Staatsterrorismus stellt damit keine bloße Abweichung vom idealen Staatsmodell der Islamischen Republik dar, sondern bildet dessen pervertierte Vollendung, die in der Rückkehr des Souveräns in Gestalt des göttlich autorisierten Staates zur Geltung gebracht wird, die sich im Entzug der Freiheit und in der Auslöschung des Lebens im Iran wie im Ausland realisiert.

Die transnationale Dimension dieser Gewalt, die mit den Attentaten auf Exilpolitiker und Intellektuelle auch Europa erreichte – darunter Shapour Bachtiar (1914–1991) in Suresnes, Fereyduun Farrok-

hzad (1938–1992) in Bonn sowie die Opfer des MykonosAttentats vom 17. September 1992 in Berlin – offenbart die Ausweitung des Herrschaftsanspruchs über die Grenzen der Islamischen Republik hinaus. Shapour Bachtiar, der letzte Premierminister des Königreichs Iran, wurde in Frankreich erstochen. Sein Mörder, der Agent der Islamischen Republik Ali Vakili Rad, wurde 1991 gefasst, 1994 zu lebenslänglich verurteilt und 2020 begnadigt. Der Fall gilt als erledigt! Der Showman und Regimekritiker Fereydu Farrokhzad wurde in seiner Wohnung in Bonn erstochen. Ermittlungen der deutschen Justiz verdächtigten den Geheimdienst der Islamischen Republik, ohne formale Anklage oder Verhaftungen. Der Fall ist seit den 1990er-Jahren eingestellt, wonach keine aktuellen juristischen Entwicklungen zu beobachten sind. Vier kurdische Oppositionelle wurden im September 1992 im Berlier Restaurant Mykonos erschossen. Das Berliner Kammergericht urteilte 1997, es handle sich um einen Staatsterror der Islamischen Republik mit Beteiligung höchster Stellen: Chamenei und Rafsandschani. Ein Täter, wie Kazem Darabi, wurden verurteilt und bis 2007 entlassen. Die höchsten Drahtzieher wurden nie belangt. Diese Fälle gelten als historisch abgeschlossen. Öffentliche Diskussionen finden bei Jahrestagen und zu Gedenktagen statt – ohne juristische Relevanz. Trotz gerichtlich festgestellter staatlicher Verantwortung werden keine weiteren Ermittlungen gegen die höchsten Drahtzieher eingeleitet. Dies manifestiert sich in den Verfahren seit den 1990er-Jahren, was eine selektive Anwendung rechtsstaatlicher Prinzipien impliziert und die Vollstreckbarkeit internationaler Urteile in Frage stellt. Solche Entwicklungen unterstreichen eine normative Diskrepanz zwischen formaler Rechtsdurchsetzung und geopolitischer Realpolitik. Diese antifreiheitliche und gewaltorientierte Logik der Macht setzte sich auch in den *Chain Murders of Iran* fort, in denen Intellektuelle und Hochschuldozenten wie Ali-Akbar Saidi Sirjani, Ahmad Miralai und Ahmad Tafazzoli zu Opfern eines Systems wurden, das seine Stabilität in der Auslöschung des Denkens suchte. In der Tilgung des kritischen Subjekts vollzieht sich die Entleerung des Freiheitsbegriffs selbst: Freiheit wird zur Chiffre ihrer Negation, Frieden zur Fassade einer metaphysischen Ordnung, die Gewalt als göttlich notwendig gedeutet (vgl. Ansari 2000).

Die Geschichte der Islamischen Republik lässt sich als paradigmatische Formation politischer Macht im Zeichen des Ausnahmezustands begreifen. Sie ist eine Geschichte, in der das Verhältnis von Souveränität, Gewalt und Religion eine neuartige Gestalt annimmt.

Die von der Islamischen Revolution versprochene Emanzipation transformierte sich in eine Herrschaftsform, die das Recht zur Ausnahme normativ erhebt und so die Grenzen zwischen Legitimierung und Gewaltanwendung verwischt. Proteste und Versammlungen werden zum Ausnahmezustand erklärt, in dem der Staat die Legitimität seines Handelns rechtfertigt. Die Geschichte der Islamischen Republik reflektiert Mechanismen der Verbrechen gegen Humanismus, Zivilisation, Kultur und Religion selbst, und zwar nicht in Gestalt einer äußeren Negation, sondern als innere Verkehrung ihres Ethos. Die physischen wie psychischen Formen der Gewalt, die dieses System hervorbringt, lassen sich als Ausdruck jener biopolitischen Rationalität verstehen, die das Leben selbst zum Objekt staatlicher Verfügung macht. Diese Gewalt überschreitet territoriale und juristische Grenzen, weil sie auf der symbolischen Ebene der Subjektformierung, d. h. im Zwang zur ideologischen Selbstaffirmation, im Ausschluss des Anderen, im Schweigen des Dissidenten operiert. Die Geiselnahme vom 4. November 1979 stellt ein Beispiel dafür dar, wie das Verbrechen im kollektiven Gedächtnis des Irans wie der Vereinigten Staaten von Amerika zu einer Chiffre für die Aufhebung aller menschlicher Regel geworden ist. Die Gefangennahme von 52 US-Diplomaten und Botschaftsangehörigen durch Mitglieder der *Studenten der Linie des Imams* markiert nicht nur einen politischen Bruch, sondern den symbolischen Moment, in dem die Islamische Revolution ihren vermeintlich emanzipatorischen Charakter verliert. In der spektakulären Aneignung des Ausnahmezustands behauptete sich die junge Islamische Republik als souveränes Subjekt; zugleich offenbarte sie, dass ihre Macht auf der Suspendierung des Anderen und der Instrumentalisierung der Demütigung gründet. Der Akt der Geiselnahme fungierte als paradigmatischer Ausdruck der Dialektik von Macht und Freiheit, in der das revolutionäre Subjekt zum Träger seiner eigenen Unterdrückung wird. Doch nicht nur die US-Diplomaten und Botschaftsangehörigen wurden in Geiselhaft genommen.

Ulrich Tilgner analysiert und dokumentiert in seiner Arbeit die politischen und historischen Dynamiken, die zur Geiselnahme von 1979 führten (vgl. Tilgner 1979). Im Zentrum der Ereignisse steht die Forderung der Geiselnahmer nach der Auslieferung von Mohammad Reza Pahlavi an die Islamische Republik. Der bereits schwer erkrankte Schah befand sich zunächst in Ägypten, anschließend in Marokko und schließlich in Mexiko. Nach intensiven diplomatischen und wirtschaftlichen Interventionen überredeten der US-amerikanische

Unternehmer und Ölmagnat David Rockefeller, der ehemalige Außenminister Henry Kissinger sowie der damalige Präsident der Weltbank John J. McCloy den amtierenden US-Präsidenten Jimmy Carter, dem Schah aus humanitären Gründen die Einreise in die Vereinigten Staaten von Amerika zu gestatten. Am 22. Oktober 1979 traf Mohammad Reza Pahlavi in New York ein, wurde in das *Cornell Medical Center des New York Presbyterian Hospitals* verlegt und am folgenden Tag, dem 23. Oktober, einer medizinischen Operation unterzogen. Dieser Schritt, der im Westen primär als medizinisch motivierte humanitäre Geste verstanden wurde, wirkte in der Islamischen Republik als Provokation und als Zeichen für die fortbestehende Einmischung der westlichen Mächte in innere Angelegenheiten des Landes. Damit lieferte diese humanitäre Geste einen entscheidenden Auslöser für den antiimperialistischen Impuls, aus dem die Besetzung der US-Botschaft in Teheran hervorging.

Am Tag der Geiselnahme erinnerte Chomeini an jene Studenten, die ein Jahr zuvor während der Proteste an der Universität Teheran getötet worden waren. In seiner Ansprache hob er den Kampfgeist der sogenannten *Linie des Imams* hervor und forderte die Studenten auf, „mit all ihrer Kraft die Angriffe gegen die Vereinigten Staaten und Israel zu verstärken“, um die USA zur Auslieferung des Schahs zu veranlassen (Naumann, Joffe 1980: 214f.). Diese Erklärung wurde als ideologische Grundlage und symbolische Unterstützung der Geiselnahme verstanden. Chomeini legitimierte damit das Vorgehen der Studenten indirekt und stellte es in den Kontext des revolutionären Kampfes. Die *Islamisch-Republikanische-Partei-Fraktion* des Revolutionsrates spielte in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle. Sie stand der Geiselnahme nicht nur wohlwollend gegenüber, sondern ließ sich in Teilen als institutionelle Rückendeckung der Aktion interpretieren. Zu den maßgeblichen Vertretern dieser Fraktion zählten Mohammad Hosseini Beheshti (1928–1981), Vorsitzender des Islamischen Revolutionsrates und oberster Richter, Ali Akbar Haschemi Rafsandschani (1934–2017), der spätere vierte Präsident der Islamischen Republik (1989–1997), sowie Seyyed Ali Hosseini Chamenei (1939–2026), der in den Jahren 1981 bis 1989 das Präsidentenamt innehatte und später das Amt des Obersten Führers übernahm.

Die Geschichte der Islamischen Republik ist die Geschichte von Freiheitsberaubung und Geiselnahme: 444 Tage lang wurden die US-Diplomaten als Geiseln der Islamischen Republik in

Teheran festgehalten. Fast ein Jahr verbrachte Mohammad Reza Pahlavi in den Strapazen der Geiselhaft, bis er verstarb. Seit 1979 sind die Iraner Geiseln der Islamischen Republik. Es sind rund 17200 Tage.

Die von Chomeini in den 1960er-Jahren entwickelte Rhetorik der Gewalt bildet einen zentralen Bestandteil seiner Vision eines revolutionären, auf den Prinzipien des *politischen Islam* basierenden Staatsmodells. Nach der Islamischen Revolution transformierte sich diese Rhetorik zu einer sozialen und politischen Praxis, die zunächst auf den Iran beschränkt blieb, sich jedoch bald über nationale Grenzen hinaus ausdehnte. Dieser Prozess lässt sich im Rahmen des Konzepts der Transnationalisierung extremistischer Bewegungen erklären, das beschreibt, wie religiös-politische Ideologien grenzüberschreitende Resonanzräume finden und neue organisatorische Strukturen hervorbringen. Chomeinis Ziel, den Islam in eine globale politische Ordnung zu überführen, kann unter dem Begriff des *Ideologietransfers* verstanden werden: Ideen, die ursprünglich aus einem spezifischen – zum Beispiel religiösen – Kontext hervorgegangen waren, wurden in andere kulturelle und gesellschaftliche Räume übertragen und dort adaptiert.

Ein prägnantes Beispiel dafür stellt die Gründung des sogenannten *Kalifatsstaats* im Jahr 1994 dar. Es handelt sich um eine islamistische Organisation unter der Leitung von Cemaleddin Kaplan, die in Köln ausgerufen wurde und als Versuch einer institutionellen Umsetzung der chomeinistischen Ideale in Europa interpretiert wurde. In der deutschen Öffentlichkeit erhielt Kaplan den Beinamen „Chomeini von Köln“ (vgl. Traub 2008). Die langfristigen Folgen dieser ideologischen Globalisierung zeigten sich mit der Zunahme islamistisch motivierter Gewaltakte im internationalen Kontext. Die Anschläge vom 11. September 2001 markieren hierbei eine Zivilisationszäsur, insofern sie die globale Wirkkraft eines politisch instrumentalisierten Islams offenbarten. Der internationale Terrorismus fungierte als extremes Mittel zur Verbreitung von Angst und zur symbolischen Delegitimierung westlicher Machtstrukturen. In seinem transnationalen Charakter spiegelte sich somit die konsequente Umsetzung von Chomeinis Verständnis eines universalen islamischen Staates wider, in dem Religion, Politik und Gewalt zu einem ideologisch kohärenten Handlungsrahmen verschmolzen.

Obleich Chomeinis Instrumentalisierung von Terror und Gewalt als Prinzip eine beträchtliche politische Durchsetzungskraft erreichte, lässt sich diese nicht als Ausdruck von Stärke, sondern vielmehr als Symptom ideologischer Fragilität deuten. Im Spannungsfeld zwischen religiöser Doktrin und intellektueller Autonomie offenbart sich nämlich eine fundamentale Schwäche seiner Herrschaftspraxis. Seine theologisch begründete Ordnung zeigt sich gegenüber der freien Entfaltung von Denken, Kunst und Kritik strukturell unterlegen. In diesem Sinne kann Chomeinis Rhetorik als Versuch verstanden werden, die diskursiven Räume der Kritik und Kreativität durch Gewalt zu besetzen und so die hegemoniale Deutungshoheit über Gesellschaft und deren Werte zu sichern. Mit Antonio Gramsci lässt sich argumentieren, dass Chomeinis Machtanspruch primär auf der Errichtung einer kulturellen Hegemonie beruhte, die darauf abzielte, geistige und soziale Lebensbereiche in den Dienst einer religiös-politischen Ideologie zu stellen. Die Unterdrückung und Ermordung kritischer Intellektueller und Kunschtchaffender – etwa durch Zensur, Exil oder physische Vernichtung – diene – dient heute noch – nicht nur der Stabilisierung der Islamischen Republik, sondern auch der symbolischen Vernichtung alternativer Bedeutungssysteme. Diese Form der Machtausübung verweist auf ein komplexes Zusammenspiel von Diskursmacht und Disziplinierung, bei dem Sprache, Gewalt und Kontrolle ineinandergreifen und zur Regulierung gesellschaftlicher Subjektivität eingesetzt werden.

Die Gewalt gegen Schriftsteller und Künstler überschritt bald nach der Etablierung der Islamischen Republik auch die nationalen Grenzen und manifestierte Chomeinis universalistischen Herrschaftsanspruch auch auf internationaler Ebene. Die gegen den britisch-indischen Schriftsteller Salman Rushdie (*1947) ausgesprochene Fatwa ist als paradigmatisches Beispiel dieser globalisierten Ideologie der Einschüchterung zu verstehen. Sie demonstriert, wie das Streben nach transnationaler Hegemonie in die Form einer religiös gerechtfertigten Diskurspolitik überführt wurde, welche den Akt der Gewalt als metaphysische Notwendigkeit darstellt. Dadurch tritt die Paradoxie von Chomeinis Projekt deutlich hervor: In dem Maße, in dem seine Bewegung auf universale Geltung zielt, erweist sie sich als unfähig, die universalen Ansprüche auf Freiheit, Vernunft und künstlerische Autonomie anzuerkennen.

Rushdie lebt die Freiheit, indem er sich auf die Suche nach der Wahrheit begibt. Er sucht sie in den Mythologien als Faszinati-

onsquelle. Die Quelle der Geschichte sind für ihn die Mythen. Mit der Tierfabel Panchatantra ist er aufgewachsen. Im prärevolutionären Iran lasen wir sie in der Schule. Die Geschichten aus dem Panchatantra sind nachhaltig in unserem kulturellen Gedächtnis verankert. Aber nicht nur das: In unserem kulturellen Gedächtnis nachhaltig präsent sind auch die Erfahrungen der Islamischen Republik und des Freiheitsentzugs.

Sowohl in der mythologischen Erzählung als auch in der literarischen Wirklichkeit gelangt Salman Rushdie zu einer anthropologisch und moralphilosophisch bedeutsamen Erkenntnis, die er in seiner Dankesrede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels formuliert. Er konstatiert, dass wir als „moderne Leser“ in einer Welt leben, die von „Unmoral, Schamlosigkeit, Verrat und Verschlagenheit“ geprägt ist, einer Welt, „in der die Bösen überall schon immer gewonnen haben“ (Rushdie 2023). Diese Aussage reflektiert nicht nur eine kulturkritische Haltung gegenüber der Gegenwart, sondern verweist auch auf ein tief verwurzeltes literarisches Motiv, das zwischen Mythos und Moderne oszilliert: das Scheitern des Guten an der Persistenz des Bösen als konstitutivem Bestandteil menschlicher Geschichte und Erfahrung. An den Figuren Karataka und Damana aus der Fabeltradition exemplifiziert Rushdie, wie Zwietracht unter Freunden gesät, Macht durch Intrige legitimiert und Loyalität durch Arglist zerstört wird. In dieser metaphorischen Spiegelung politischer und gesellschaftlicher Prozesse deutet er Verrat nicht bloß als individuelles moralisches Versagen, sondern als strukturellen Mechanismus innerhalb sozialer Machtverhältnisse. Der Verrat erweist sich hier als narrative Chiffre für die Dialektik von Macht und Moral – eine Thematik, die Rushdie sowohl mythologisch verankert als auch kritisch auf die Gegenwart überträgt.

Rushdies zitierte Worte mögen aus psychologischer Perspektive ein pessimistisch gefärbtes Menschenbild entwerfen, das eine von Verrat, Unmoral und Zerstörung durchzogene Welterfahrung reflektiert. Eine literaturwissenschaftliche und kulturphilosophische Betrachtung offenbart jedoch eine tiefere Dimension. In diesen Bildern verdichten sich die existenziellen Erfahrungen des Autors ebenso wie seine Reflexion über die historischen und kulturellen Umstände, die seine Sicht auf die Welt geprägt haben. Rushdies Sprache wird zum Medium autobiografischer Erinnerung und zugleich zu einem Spiegel kollektiver Erfahrung, die das Individuelle transzendiert. Am Ende seiner Erzählung erkennt

der Leser, dass die dargestellten Erfahrungen universale Resonanzräume eröffnen. Die Geschichten werden zu Orten gemeinsamer Erinnerung, in denen das individuelle Gedächtnis in ein kulturelles Gedächtnis überführt wird, wie Aleida Assmanns und Jan Assmanns Konzept der Erinnerungskultur beschreibt. Diese Überlagerung individueller und kollektiver Erinnerung ermöglicht eine Kontinuität menschlicher Selbstdeutung über Zeit und Raum hinweg. Fabeln, Mythen und Erzählungen fungieren dabei als symbolische Archive des Menschlichen, bewahren und aktualisieren die Vorstellung davon, was es bedeutet, frei, verletzlich und zugleich verantwortungsfähig zu sein. In dieser symbolischen Tradition erhält das Prinzip der Freiheit eine doppelte Bedeutung: Zum einen entspricht es dem, was Kant als ästhetische Freiheit, das heißt die Fähigkeit des Geistes, sich in der schöpferischen Imagination vom bloßen Zweckdenken zu lösen und im freien Spiel der Erkenntniskräfte Wahrheit zu erfahren, bezeichnet. Zum anderen verweist Rushdies Haltung zur Redefreiheit auf Mills liberales Freiheitsverständnis, demzufolge Meinungsäußerung selbst dann geschützt werden muss, wenn sie provoziert, beleidigt oder den herrschenden moralischen Konsens infrage stellt (Mill 2006: 45–48). Nur durch den offenen Diskurs, so Mill, kann Wahrheit hervortreten und geistige Entwicklung möglich werden. Rushdies Werk steht exemplarisch für diese Verbindung von ästhetischer und moralischer Freiheit. Indem er auch angesichts von Bedrohung und Zensur an der freien Rede festhält, verkörpert er die praktische Umsetzung von „Selbsttätigkeit der Vernunft“ (Kant 1913/1968: 217–219) sowie die Unabhängigkeit des Denkens. Rushdies literarische Haltung wird selbst zum Ausdruck ethischer Autonomie und intellektueller Integrität. In der Treue zu seiner Stimme, die weder durch Gewalt noch durch Angst erstickt werden konnte, realisiert sich jene Freiheit, die zugleich ästhetisch, moralisch und kulturell begründet ist und deren Erinnerung zum bleibenden Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses wird.

Am 12. August 2022 hielt Salman Rushdie an der Chautauqua Institution in Chautauqua in New York einen öffentlichen Vortrag. Während dieser Veranstaltung drang ein Mann auf die Bühne und fügte Rushdie durch mehrere Messerstiche schwere Verletzungen am Hals und im Bauchbereich zu. Der Angreifer konnte unmittelbar danach von einem anwesenden Staatspolizisten überwältigt und festgenommen werden. Rushdie wurde umgehend in das Traumazentrum des UPMC Hamot in Erie, Pennsylvania, eingeliefert, wo eine Notoperation durchgeführt wurde. Bei dem mutmaßlichen Täter handelte es sich um den damals 24-jährigen Hadi Matar aus Fairview

im US-Bundesstaat New Jersey. Wie Rushdies Literaturagent Andrew Wylie später am selben Tag mitteilte, erlitt der Autor unter anderem Stichverletzungen an der Leber und an einer Hand; zudem bestand die Möglichkeit, dass er auf einem Auge das Sehvermögen verlieren könnte. Am folgenden Tag wurde Rushdie vom Beatmungsgerät genommen und konnte erneut sprechen. In einem späteren Update vom 23. Oktober 2022 bestätigte Wylie, dass Rushdie den Angriff zwar überlebt habe, jedoch infolge der Verletzungen auf einem Auge erblindet sei und die Funktion einer Hand dauerhaft verloren habe.

Der südafrikanische Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu sagte einmal: „Mit der Vergangenheit umgehen kann nur, wer den Mut hat, Wunden zu öffnen.“

Das Attentat auf Rushdie ist nicht als singuläres Ereignis zu verstehen, sondern als Ausdruck eines komplexen historischen und diskursiven Gefüges religiöser Autorität innerhalb des islamischen Rechts- und Glaubenssystems. Es lässt sich einerseits in den kollektiven Erinnerungshorizont der Islamischen Republik einordnen, die seit ihrer Gründung (1979) religiöse Legitimation und politische Macht eng miteinander verknüpft. Andererseits verweist es auf tief verwurzelte Strukturen innerhalb der islamischen Rechtsgeschichte, in denen Blasphemie und Sakrileg als zentrale Kategorien zur Wahrung religiöser Ordnung fungieren. In diesem Zusammenhang spielt die Fatwa eine entscheidende Rolle. Als religiös-rechtliches Gutachten verkörpert sie die institutionalisierte Form der religiösen Autorität, die normative Deutungshoheit über Glaubensfragen beansprucht. Wird ein Kunstwerk oder literarischer Ausdruck im Rahmen dieser Deutung als antiislamisch oder blasphemisch bewertet, kann die Fatwa als autorisierter Akt der Exklusion verstanden werden, der nicht allein theologische, sondern auch gesellschaftlich-politische Funktionen erfüllt. Die Verurteilung des Kunstwerks und seines Schöpfers wird dabei Teil eines symbolischen Diskurses der Sakralisierung, in dem Kunst als Gefährdung religiöser Eindeutigkeit interpretiert und die Durchsetzung göttlicher Ordnung zur Pflicht erklärt wird. Der Angriff auf Rushdie verdeutlicht noch einmal, wie sich religiöse Autorität und politische Macht im Rahmen islamischer Diskurse überschneiden und wie die Figur des Künstlers als Träger einer autonomen ästhetischen Position in Spannungsverhältnisse gerät, die weit

über das Individuum hinausreichen und Fragen nach Zensur, Freiheit und der Reichweite religiöser Normativität aufwerfen.

In diese Tradition führte uns bereits Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) ein, nachdem er sich mit dem Werk und Leben des persischsprachigen Dichters Hafez (ca. 1315–1390) beschäftigt hatte. Im Juni 1814 erhielt Goethe von der Cotta'schen Buchhandlung eine Übersetzung von Hafez' *Diwan*, die der Diplomat und Orientalist Josef von Hammer-Purgstall (1774–1856) in den Jahren 1812 und 1813 in zwei Bänden angefertigt hatte. Hammer-Purgstall erhob Hafez in den Rang des Horaz (65 v. Chr. – 8 v. Chr.) – ein Vergleich, den auch Kenner der Literatur weiter übernommen haben. Der Erfolg dieser Übersetzung gebührte in erster Linie Hammer-Purgstall und Cotta. Goethe kam diese Übersetzung gelegen, denn sie inspirierte ihn zu seinem *West-östlichen Divan*, der 1819 in erster und 1827 in zweiter Ausgabe erschien. Goethe widmete Hafez nicht nur einzelne Gedichte, sondern auch ein ganzes Buch: das *Hafis Nameh* – *Buch Hafis*. Die Gedichte in diesem Buch bringen uns die Gegenwart näher. Ausschlaggebend ist Goethes Frage danach, wie wir Hafez' Gedichte interpretieren sollen. Mit dieser Frage begibt er sich in die Auslegungstradition von Hafez' Gedichten. In Hammer-Purgstalls Kommentaren erfuhr der Weimarer Dichter von zwei Traditionslinien: die allegorisch-poetische und die orthodox-islamische Tradition. Im *Buch Hafis* spielt Goethe diese beiden Traditionen gegeneinander aus, setzt dabei Dichtung und Religion zueinander in Beziehung und erklärt die Poesie als erhaben. Im *Buch Hafis* erfahren wir, was eine Fatwa ist, welche Wirkung sie hat und wie der Dichter ihr begegnet. Die Dichtung erzeugt ein semantisches Feld poetischer Spiegelung, das aufgrund seiner Polyvalenz die Deutungshoheit der Orthodoxie untergräbt und die Dichtung gegen diese positioniert. Im Verhältnis von Dichtung und Religion wird einerseits dem Dichter eine Ausnahmestellung eingeräumt, andererseits wird dem islamischen Richter vorgeworfen, bei Entscheidungen über Dichtung nicht zuständig zu sein. Der Dichter ist weder ein Heiliger, noch sind sein Wort und seine Weltanschauung dem menschlichen Urteilsvermögen zugänglich.

Bei der Verhandlung des Spannungsverhältnisses zwischen Dichtung und Religion wendet Goethe ein Verfahren der ästhetischen und kulturellen Alterisierung als Erkenntnis- und Religionskritik an, relativiert die Alterisierung jedoch unter Berücksichtigung von Individualität und Ambiguität. Die Gespräche beider Dichter im *Buch Hafis*

reflektieren die aufklärerische Idee, dass Literatur das Ziel verfolgt, die Entfaltung des freien und individuellen Vermögens jedes Einzelnen zu ermöglichen, sich in der Welt auf die Suche nach Wahrheit zu begeben. Grundlage dieser individuellen Suche ist allein die Vernunft. Literatur ermöglicht es, die Wirklichkeit nicht nur aus der Perspektive des Teilnehmenden, sondern auch aus der des Außenstehenden zu betrachten. Wenn wir diesen Perspektivenwechsel bewusst zulassen, stellen wir fest, dass die von uns angenommene Wirklichkeit ihre scheinbare Naturgegebenheit wohl verliert.

Dichter besitzen die seltene Fähigkeit, die Wirklichkeit nicht abzubilden, sondern zu durchdringen. In ihren Spiegelungen wird das Reale zum Fragwürdigen, das Offensichtliche zum Rätsel. Indem sie die Welt in Sprache verwandeln, transformieren sie auch unser Verhältnis zu ihr und machen sichtbar, dass jede Wirklichkeit mindestens eine zweite, verborgene Schicht trägt. Hafez war ein solcher Seher. Hinter der Leichtigkeit seiner Verse verbirgt sich eine unruhige Aufmerksamkeit für die Wahrheit seiner Zeit. Seine Poesie ist weniger Flucht als Widerstand. Sie ist eine Kunst des Unterlaufens der Macht durch Ambivalenz. Dass Goethe, Jahrhunderte später, in diesem *Diwan* einen geistigen Bruder erkannte, zeugt nicht nur von kultureller Nähe, sondern von der Zeitlosigkeit jener Fragen, die das Dichten hervorruft. Seltsam bleibt, wie sehr diese *alten* Texte unsere Gegenwart berühren. Vielleicht, weil sie auf etwas verweisen, das der Mensch in keiner Epoche zu überwinden vermochte: auf das beständige Schwanken zwischen Dogma und Zweifel, zwischen dem Verlangen nach Wahrheit und der Angst vor ihrer Unbestimmtheit. So gesehen sind Hafez und Goethe keine Stimmen der Vergangenheit, sondern Zeugen einer andauernden Gegenwart – einer Wirklichkeit, die uns bis heute befragt.

Salman Rushdie schreibt einen Roman und wird mit einer Fatwa zum Tode verurteilt.

Die Fatwa wurde Rushdie vor rund vierunddreißig Jahren von Chomeini wegen seines Romans *Die satanischen Verse* erteilt. Nicholas Shakespeare veröffentlichte im Jahr 2000 eine Biografie über Rushdies Freund Bruce Chatwin (1940–1989) und schrieb darin, dass Rushdie von seinem Todesurteil durch eine BBC-Reporterin am Tag von Chatwins Beisetzung erfahren habe. Grund für diese Fatwa ist, dass die orthodox-islamischen Kleriker blasphemische Darstellungen des islamischen Propheten in den Träumen des Protagonisten Gibril Fa-

rishta sehen wollen. In seinen Träumen erlebt Gibril Episoden, die an die islamische Geschichte, darunter auch an das Leben des Propheten des Islams, der im Roman als *Mahound* bezeichnet wird, angelehnt sind. In diesen Traumsequenzen tauchen die namensgebenden *satanischen Verse* auf, die sich auf umstrittene, apokryphe Verse im Koran beziehen. In den *satanischen Versen* verschwimmen im Stil des Realismus Realität und Traum.

Chomeini behauptete, Rushdie habe sich mit den *satanischen Versen* an dem Koran vergangen und eine unverzeihliche Ketzerei begangen. Er nahm *Die satanischen Verse* zu Beginn gar nicht ernst und fand das Buch lediglich „dumm“. Seine Behauptung über die Ketzerei löste jedoch eine Protestwelle aus. Im Gespräch mit André Gerk im *Deutschlandfunk Kultur* vom 12. Februar 2019 erklärte der Islamwissenschaftler Stefan Weidner, dass es zu diesem Zeitpunkt bereits zu Massenprotesten in verschiedenen fundamentalistischen Gruppen in Indien und Pakistan gekommen war, die unter anderem von Saudi-Arabien unterstützt wurden. In der englischen Kleinstadt Bradford, in der viele muslimische Einwanderer leben, verbrannte eine Gruppe Rushdies Buch und sorgte für einen ersten medialen Skandal. Chomeini nutzte die mediale Aufmerksamkeit, erließ seine Fatwa und positionierte sich als Fürsprecher aller Muslime. Er begründete seine am 14. Februar 1989 erlassene Fatwa, mit der er die Muslime aller Welt dazu aufrief, Salman Rushdie zu töten, damit, dass das Buch gegen den Islam, den Koran und den Propheten gerichtet sei. Damit verlieh Chomeini seinem Verständnis vom Kampf gegen die Feinde des Islams im Sinne seiner Kulturrevolution Ausdruck.

Die Gründe für Chomeinis Reaktion liegen jedoch woanders. Der irakische Angriffskrieg gegen den Iran war bereits Geschichte. Damit endete auch die Propaganda der Islamischen Republik, der Krieg des Islams gegen die Ungläubigen sei ein Heilmittel. Der Feind und der Handlanger des „Großen“ und des „Kleinen Satans“, wie Chomeini die USA und Saddam Hussein nannte, existierte in der seit acht Jahren beschworenen Form nicht mehr. Für die Islamische Republik erwies sich der Waffenstillstand jedoch als nachteilig. Chomeini musste sich und seine Politik daher auf eine andere Art und Weise profilieren, denn durch seine Kapitulation hatte er das Vertrauen der Masse verspielt. Wer mit Chomeinis Rhetorik vertraut ist, erkennt, dass er sich in seiner Ideologie stets Feindbilder bedient. Er lernte schon früh, dass Feindbilder in unvorteilhaften Zeiten für die ideologische Stabilität sorgen und verlorenes Vertrauen wiederherstellen können. Die Fatwa

war ein probates Mittel, um von der Sinnlosigkeit des Krieges und der Planlosigkeit des geistlichen Führers abzulenken.

Ein weiterer Grund waren Chomeinis narzisstische Charakterzüge. In seiner Fatwa sah er die Möglichkeit, sich als Fürsprecher aller Muslime zu positionieren. Doch dieser Plan löste heftige Kritik bei den religiösen Autoritäten in Saudi-Arabien sowie bei den Scheichs der ägyptischen Azhar-Moschee aus. Gegenstand ihrer Kritik war, dass die Scharia es nicht gestattet, einen Menschen ohne ein Gerichtsverfahren zum Tode zu verurteilen. Sie erklärten, dass diese Fatwa außerhalb der Staaten, in denen die Scharia angewandt wird, keine Rechtskraft besitze. Anstatt beide Glaubensrichtungen zusammenzuführen, vertiefte Chomeini die Kluft zwischen ihnen erneut.

Die Fatwa spiegelt den Anspruch einer staatlich untermauerten Deutungshoheit wider. Mit dem Instrument religiöser Rechtsprechung erfasst sie Erscheinungen außerhalb religiös motivierter Ansichten monoperspektivisch. Wird diese Monoperspektivität zum Instrument einer staatlichen Rechtsprechung, vereinnahmt sie die politische Diskussion und motiviert die gesellschaftliche Aversion. Sie verhindert, nach Gelegenheiten zu suchen, die dem Gespräch förderlich sind. Verharrt die Gesellschaft selbst in der Monoperspektivität und überträgt der Instanz der staatlichen Rechtsprechung die Verantwortung, so spricht sie sich die Fähigkeit des wachsamten Denkens, des freien Handelns und des vernünftigen Wirkens ab. Sie begibt sich in die *selbstverschuldete Unmündigkeit*, weil Räume des individuellen und kollektiven Handels im Sinne der Freiheit getilgt werden.

Nach der von Chomeini im Februar 1989 ausgesprochenen Fatwa kam es weltweit zu massiven Protesten gegen Salman Rushdie. In Großbritannien bezeichnete ein aufgebrachter Demonstrant Rushdie als den „Teufel, den Leibhaftigen selbst“ und behauptete, im Namen der „wahren Muslime“ zu sprechen und die Fatwa vollstrecken zu wollen (vgl. Malik 2019). Obwohl Chomeini bereits am 3. Juni 1989 verstarb, blieb die Fatwa nach offizieller islamisch-schiitischer Lesart weiterhin wirksam, weil gemäß der schiitischen Rechtsauffassung nur der Aussteller selbst sie aufheben könne (vgl. Fischer 2005: 213). Zur Durchsetzung der Fatwa wurde ein Kopfgeld auf Rushdies Leben ausgesetzt. Die halbstaatliche 15. *Chordad*-Stiftung setzte zunächst eine Summe von einer Million US-Dollar aus, die im September 2012 auf 3,3 Millionen und anlässlich des Jahrestages der Fatwa auf insgesamt vier Millionen US-Dollar erhöht wurde (vgl. Steinvorth 2016). Trotz dieser religiösen Drohungen sowie der Anschläge auf Verlage

und der Ermordung eines Übersetzers konnte der weltweite Erfolg des Romans *The Satanic Verses* (1988) nicht verhindert werden (vgl. Appignanesi, Maitland 1990). Für Rushdie selbst hatte die Fatwa weitreichende Konsequenzen. Über Jahre lebte er unter dem Schutz von Scotland Yard, wechselte regelmäßig seinen Aufenthaltsort und nutzte den Decknamen „Joseph Anton“ als Maßnahme zur Wahrung seiner Sicherheit (vgl. Rushdie 2012: 45–47). Diese erzwungene Isolation prägte sein literarisches und persönliches Leben in erheblichem Maße. Bis heute gilt er als umstrittene Figur im globalen Diskurs. Während er von Intellektuellen weltweit als Symbol für Meinungsfreiheit und künstlerische Autonomie verehrt wird (vgl. Said: 1994), betrachten ihn viele Muslime nach wie vor als *persona non grata* (vgl. Moaddel 2005: 165). In späteren Interviews äußerte Rushdie, dass er sich inzwischen *freier* fühle und wieder öffentliche Verkehrsmittel benutze (vgl. Rushdie 2022). Seine Erfahrungen und Reflexionen über die Jahre unter der Fatwa schildert er ausführlich in seiner Autobiographie *Joseph Anton* (2012), die als Selbstvergewisserung und literarische Bewältigung zugleich gelesen werden kann.

In den muslimischen Gesellschaften war die öffentliche Aufregung über Chomeinis Fatwa groß. Sie war jedoch notwendig, um deutlich zu machen, dass diese Gesellschaften einen kritischen Diskurs nicht vermeiden können. Auch intellektuelle Kreise, sofern sie sich trauten, sahen sich nicht zur Stellungnahme veranlasst. Bei der kleinen Kritik hätte jedem eine ähnliche Fatwa verhängt werden können. Bis 1989 waren weder Rushdie noch sein Werk *Die satanischen Verse* in der iranischen Gesellschaft bekannt. Doch dass Autoren für ihre kritischen Texte verurteilt werden, hat in der Islamischen Republik Tradition. Was damals geschah, bedeutet einen welthistorischen Einschnitt und das, was folgte, setzte den Ton in den Islam-Debatten bis heute – etwa im Zusammenhang mit den Anschlägen auf *Charlie Hebdo*. Bis heute hat sich die Führung der Islamischen Republik nicht bei Salman Rushdie entschuldigt. Für Rushdie selbst wird eine solche Entschuldigung jedoch kaum etwas bewirken können. Ein Mensch von seiner Größe ist nicht auf eine Entschuldigung angewiesen. Wenn jedoch die iranische Opposition im Ausland ihn im Namen von Iranern um Verzeihung bittet, sendet sie ein signifikantes Zeichen für die Neubewertung des kritischen Umgangs mit der Islamischen Republik. Durch die Bitte um Verzeihung verhindern wir, außerhalb der Zivilisationsgeschichte verortet zu werden. Durch diese Bitte erweisen wir uns wieder als fähig und würdig, Verantwortung für die Freiheit des Wortes zu tragen.

Die Freiheit im Flammen des Schweigens

Um die Jahreswende 2025–2026 steht der Iran wieder im Aufbruch. Dort bricht die Gewalt in einer bis dahin nie dagewesenen Dimension aus. Der geistliche Führer und sein Präsident sprechen in vorbereiteten und abgesprochenen Sätzen. Ihre Worte klingen, als kämen sie aus einer anderen Epoche. Beide verstecken sich hinter ihren Revolutionsgarden, jenen Kindern der Revolution, die die göttliche Pflicht fühlen, den trügerischen Glanz der Islamischen Republik zu schützen. Ihre Gewehre zeigen auf die Menschen, die sie fürchten.

Was für ein schwacher Gott, der Menschen fürchtet?

Tief unter dieser Schicht aus Gewalt regt sich etwas, das kein Regime bannen kann: der Zorn einer Nation, die gelernt hat, im Schatten zu kämpfen. In ihr hat sich eine Generation hervorgebildet, die die Sprache der Dunkelheit besiegt und an das unzerstörbare Bedürfnis erinnert, den Himmel über sich selbst zu öffnen. Und in dieser Erinnerung, die zugleich Traum und Trotz ist, erhebt sich eine Frage, die stärker klingt als jedes Gebet:

Wie lange kann ein System überleben, das seine Zukunft im Menschenblut ertränkt?

Diese Proteste, die wie die in den Jahren zuvor schnell zu einer neuen Stufe der *Nationalen Revolution* gewachsen waren, begannen als Reaktion auf galoppierende Inflation, Währungscrash und Armut und haben sich landesweit ausgebreitet. Sie forderten Tausende Todesopfer – ein Blutbad auf den Straßen. Chamenei soll das Todesurteil angeordnet haben, das alle drei Staatsgewalten gebilligt haben. Die Islamische Revolutionsgarde (IRGC, Pasdaran) und die Basij-Milizen stehen abermals für die Vollstreckung ein. Krankenhäuser in den Großstädten wie Teheran, Schiras und Isfahan sind mit Verletzten überfüllt. Die Mitglieder der Revolutionsgarde und der Basij-Milizen haben auch den Auftrag, keinen Verletzten am Leben zu lassen. So stürmen sie die Krankenhäuser und löschen das Leben dieser Menschen mit einem präzisen Todesschuss aus – ein gnadenloser Akt der finalen Vernichtung, der im Bruchteil einer Sekunde Menschlichkeit in Leere verwandelt. Tausende wurden festgenommen, darunter

auch Ärzte und Krankenhauspersonal, weil sie den Verletzten retten wollten. Die Islamische Republik stuft unbewaffnete Demonstranten als „Terroristen“ ein und rechtfertigt damit einen gnadenlosen Crack-down.

Ein Holocaust auf iranischem Boden – ein unvorstellbares Grauen, das die Seele der Nation in ewige Trauer hüllt, wo unschuldige Leben in Flammen der Barbarei vergehen und die Schreie der Opfer wie ein endloses Requiem durch das Land hallen.

„Nie wieder Holocaust!“

Drei Worte

Geboren aus der Asche von sechs Millionen verbrannten Seelen
Ein Schrei der Überlebenden durch die Stille der KZ-Ruinen

Traurig flüstern sie die unheilbare Wunde der Menschheit: endlose Gräber, zerfetzte Familien, ein Völkermord, der die Welt in Dunkelheit tauchte. Unvergessliche Verantwortung lastet schwer auf uns allen: Niemals mehr soll Hass triumphieren, niemals mehr die Schreie der Unschuldigen verstummen. Dieses Versprechen steht für die Prävention von Völkermord, Antisemitismus und Extremismus. Es kommt an den Gedenktagen zum Ausdruck und symbolisiert universelle Verantwortung.

Zwischen dem 20. November 1945 und dem 01. Oktober 1946 fand vor dem Internationalen Militärtribunal in Nürnberg der sogenannte Hauptkriegsverbrecherprozess statt, der den Auftakt zu den später als Nürnberger Prozesse bekannten Verfahren bildete (vgl. Jackson 1995). Die Gesamtheit dieser Prozesse erstreckte sich bis zum 14. April 1949. Ausgangspunkt war das Bestreben der Alliierten, die führenden Repräsentanten des nationalsozialistischen Deutschlands nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs für ihre begangenen Verbrechen juristisch zur Verantwortung zu ziehen. Der Anklagegegenstand umfasste insbesondere die Planung und Durchführung eines Angriffskrieges – somit den Tatbestand des Kriegsverbrechens im Sinne des Völkerrechts – sowie Verbrechen gegen die Menschheit, darunter Massenmorde, Deportationen, Zwangsarbeit und die systematische Verfolgung aus rassistischen, politischen oder religiösen Motiven. Ebenso wurden Verstöße gegen das klassische Kriegsrecht, insbesondere in Bezug auf die Behandlung von Kriegsgefangenen und die Besatzungspolitik, geahndet.

Die *Nürnberger Prozesse* verfolgten mehrere miteinander verflochtene Zielsetzungen: die Bestrafung der Hauptverantwortlichen, die umfassende Aufklärung der nationalsozialistischen Verbrechen, die Fortentwicklung des Völkerstrafrechts sowie die Etablierung neuer völkerrechtlicher Grundsätze, darunter die Definition von Verbrechen gegen die Menschlichkeit und die Strafbarkeit der Vorbereitung und Durchführung eines Angriffskrieges. Zudem wurde das Prinzip bekräftigt, dass weder ein staatliches Amt noch die Berufung auf übergeordnete Befehle Immunität vor Strafverfolgung gewährt. Über die strafrechtliche Dimension hinaus dienten die Nürnberger Prozesse der Sicherung des Weltfriedens durch die Abschreckung künftiger Aggressoren und der Schaffung einer internationalen Rechtsordnung, in der Krieg und Massenverbrechen geächtet werden. Die hierbei entwickelten Nürnberger Prinzipien legten fest, dass sich Einzelpersonen nicht auf Befehlsnotstand oder staatliche Autorität berufen können, wenn sie zentrale Völkerrechtsverbrechen wie Völkermord oder Angriffskrieg begehen (vgl. ILC 1950, Ferencz 1968).

Die *Nürnberger Prozesse* vermitteln eine zentrale Botschaft für die menschliche Zivilisation: Sie besteht in der Erkenntnis, dass Macht der Vernunft und dem Recht weichen muss, um Gräueltaten wie Verbrechen gegen die Menschheit und Angriffskriege nie wieder zu ermöglichen. Sie etablierten das Prinzip individueller Verantwortung – selbst für Staatsführer – und begründeten das moderne Völkerstrafrecht als universelle Norm. Sie waren also kein Racheakt, sondern ein Triumph des Rechtsstaats und stellten fest, dass Verbrechen gegen die Menschheit keine Immunität durch Amt oder Nationalität genießen. Sie dienten der Aufklärung von NS-Verbrechen, der Demaskierung totalitärer Ideologien und der Stärkung eines globalen Friedensbewusstseins, indem sie Angriffskriege und Angriffe gegen die Menschheit als Straftatbestand verankerten.

Die *Nürnberger Prozesse* zivilisierten die Gesellschaft: Das Völkerrecht steht über die nationale Souveränität und Tyrannen werden vor ein internationales Forum gestellt.

Dieses Versprechen spiegelt den kategorischen Imperativ im Sinne Kants für politisches Handeln: Frieden durch Rechtsdurchsetzung. Sie ebneten den Weg für Institutionen wie den Internationalen Strafgerichtshof und garantieren, dass Verfolgung, Versklavung oder Völkermord universell, das heißt unabhängig von Ort und Zeit, ge-

ahndet werden müssen. Dieses Versprechen garantiert Arendts Auffassung nach das „Aufkommen der Menschheit als einer politischen Größe“, das Verbrechen gegen die Menschheit bzw. Verbrechen an der Menschheit zum ersten und wichtigsten Begriff des internationalen Rechts mache (Arendt 1998: 26). Dass auch Einzelpersonen sich dieser Rechtsordnung unter Berufung auf Befehlsnotstand oder staatliche Autorität nicht entziehen können, beschreibt Arendt eindrucksvoll in ihrem Buch *Eichmann in Jerusalem* (1965). Zu zivilisatorischer Ordnung gehörte auch der Präzedenzfall, dass die Siegermächte die Kosten der Anwälte der Verteidigung übernahmen (vgl. Arendt 1965: 48f.).

Die *Nürnberger Prozesse* artikulieren eine normative Grundbotschaft, die auf die Prävention von Verbrechen gegen die Menschheit sowie die Ächtung und Verhinderung von Angriffskriegen in der Zukunft gerichtet ist. Im Lichte der gegenwärtigen weltpolitischen Entwicklungen offenbart sich jedoch eine ernüchternde Diskrepanz zwischen diesem normativen Anspruch und der faktischen Realität internationaler Politik.

Zwischen dem 28. Dezember 2025 und dem 12. Januar 2026 manifestierte sich im Iran eine eruptive gesellschaftliche Dynamik, als das Schweigen der Geschichte – im metaphorischen wie im politischen Sinne – in Flammen aufging. In mehreren Städten protestierten zahlreiche Menschen gegen die Islamische Republik und die sich verschärfende sozioökonomische Krise. Diese Protestbewegungen, die am 08. und 09. Januar 2026 ihren Höhepunkt erreichten, werden von Beobachtern als der bedeutendste Aufstand seit der Islamischen Revolution bewertet. Am 05. Februar 2026 bezeichnete Reza Pahlavi die Proteste als die *Löwe-und-Sonne-Revolution* und betonte mit dieser Symbolik die nationale Einheit unter diesem Emblem. Damit geht ein Wendepunkt in der Geschichte einher. Zudem umreißt diese Symbolik zentrale Prinzipien wie territoriale Integrität und eine säkulare Demokratie. Diese Erklärung steht im Einklang mit Pahlavis umfassenderen Aufrufen zur Mobilisierung, einschließlich eines geplanten weltweiten Protesttages am 14. Februar 2026 (*International Day of Action*) zur Unterstützung der nationalen Bewegung. Die Verwendung der Superlative impliziert eine historische Kontinuität und setzt eine Genealogie politischer Protestbewegungen im Iran um die Jahrtausendwende voraus.

Der iranische Widerstand ist eine Genealogie politischer Unruhen und staatlicher Verbrechen. Seine Geschichte begann am 08. März 1979, als tausende Frauen auf die Straße gingen, um gegen den Schlei-

erzwang und für ihre Freiheit zu protestieren. Diese erste öffentliche Demonstration in der Islamischen Republik gilt als Symbol gegen staatlich verordnete Verkleidung und Geschlechterordnung. Weitere Proteste folgten 1992, 1994 und 1997; sie belegten die Misserfolge der Reform- und Dialogphase (vgl. Fürtig 2016: 115–123). Am 8. Juli 1999 kam es in Teheran zu friedlichen Studentenprotesten gegen die Schließung der sogenannten reformorientierten Tageszeitung *Salam*. Sie wurden als Proteste des 18. *Tir* bezeichnet.⁸ In der Nacht nach den Demonstrationen stürmten Einheiten der Bereitschaftspolizei die Wohnheime der Universität Teheran; dabei wurde ein Student getötet, was in der Folge eine Eskalation der Gewalt nach sich zog. Die Razzia fungierte als unmittelbarer Auslöser für sechs Tage andauernde, sich landesweit ausbreitende Demonstrationen und Unruhen, in deren Verlauf nach vorliegenden Berichten mindestens drei weitere Personen getötet und über zweihundert Menschen verletzt wurden. Parallel dazu kam es zu massenhaften Festnahmen von Studierenden. Schätzungen zufolge wurden insgesamt etwa 1.200 bis 1.400 Personen inhaftiert, von denen zwischen 200 und 600 noch Wochen später in Haft waren. Zudem verzeichnete der von Studenten gebildete *Elected Council of Student Protesters* eine Liste von siebenundsiebzig Personen. Es waren überwiegend Studenten, die als verschwunden oder weiterhin ohne gesicherten Kontakt zur Außenwelt galten. Der Verbleib und Zustand von fünf Studenten, die von der *Human Rights Watch* namentlich genannt und mutmaßlich von Behörden der Islamischen Republik festgehalten wurden, blieb ungeklärt (vgl. HRW 1999). Die Proteste wurden schließlich durch regimenahе Kräfte, insbesondere durch die Basij-Milizen und der Ansar-e Hezbollah, mit erheblicher Gewaltanwendung niedergeschlagen (vgl. Fathollah-Nejad 2017), wodurch der studentische Protestzyklus abrupt beendet und ein repressives Signal an die reformorientierten Kräfte der damaligen Zeit gesendet wurde (vgl. MEE 2019).

Ab Mitte Juni 2003 entwickelte sich im Iran eine neue Protestwelle, die ihren Ausgang wieder in Studentendemonstrationen nahm und sich rasch zu einer landesweiten Bewegung ausweitete. Auslöser der Unruhen waren zunächst Kundgebungen mehrerer tausend Bürger – überwiegend junger Menschen – gegen geplante

8 Tir ist der vierte Monat im persischen Sonnenkalender (Solar-Hidschra), der etwa vom 22. Juni bis 22. Juli des gregorianischen Kalenders reicht und immer 31 Tage hat.

Maßnahmen zur Privatisierung der Universitäten. Diese anfänglich bildungspolitisch motivierten Proteste transformierten sich bald zu umfassenden regimekritischen Massenkundgebungen, in deren Verlauf Forderungen nach tiefgreifenden politischen Reformen und nach Gerechtigkeit für die Opfer der Studentenunruhen von Juli 1999 laut wurden (vgl. Ebadi 2006: 149). Im Verlauf der Demonstrationen kam es insbesondere in Teheran und Abadan zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, nachdem Sicherheitskräfte mit massiver Repression auf die Protestwelle reagierten. Neben Studenten solidarisierten sich zunehmend auch Lehrkräfte und Teile der urbanen Mittelschicht mit den Protestierenden. Die Bewegung gewann an Intensität, zog internationale Aufmerksamkeit auf sich und artikulierte ein breites Spektrum soziopolitischer Anliegen: die Einführung demokratischer Strukturen, die Beendigung staatlicher Gewaltanwendung, Maßnahmen zur Eindämmung von Arbeitslosigkeit und Armut, die Wahrung der Meinungs- und Pressefreiheit, eine unabhängige Medienlandschaft sowie den freien Zugang zur Hochschulbildung. Schließlich setzte das Regime der Islamischen Republik die Revolutionsgarden ein, um die Demonstrationen gewaltsam aufzulösen. Mithilfe gezielter Repressionsmaßnahmen gelang es den Sicherheitskräften, den Aufstand niederzuschlagen, wodurch die zentralen Forderungen der Bewegung ohne konkrete politische Folgen blieben.

2005 wurde der damalige Bürgermeister von Teheran, Mahmud Ahmadinejad, zum Präsidenten der Islamischen Republik gewählt. Mit seinem Amtsantritt gelangten die konservativen Kräfte sowie dem Obersten Führer nahestehende politische Akteure erneut in eine dominierende Position innerhalb der Exekutive (vgl. Kamrava 2008). Ahmadinejads Präsidentschaft war durch eine populistisch-religiöse Rhetorik und eine konfrontative Außenpolitik gekennzeichnet, insbesondere gegenüber Israel. In mehreren öffentlichen Reden stellte er den Holocaust als „zionistische Fiktion“ in Frage und sprach wiederholt von der „Auslöschung Israels“ als historische Notwendigkeit, was international scharfe Kritik auslöste (vgl. Takeyh 2006: 31–34, Künzel 2007). Parallel dazu intensivierte der iranische Staat seine finanzielle und logistische Unterstützung für anti-israelische Gruppierungen wie Hamas und Hisbollah, die von den Vereinigten Staaten als terroristische Organisation eingestuft wurden (vgl. Byman 2012). Die internationale Gemeinschaft reagierte auf Ahmadinejads expansive Rhetorik und das umstrittene Nuklearprogramm mit einer Reihe von Sanktionen, die insbesondere auf den Finanz- und Energiesektor abzielten.

Diese Sanktionen führten zu einer deutlichen wirtschaftlichen Belastung und zur Abwertung der Landeswährung, wobei der Wechselkurs des iranischen Rials von etwa 8.000 pro US-Dollar im Jahr 2005 auf rund 10.000 pro US-Dollar im Jahr 2009 sank (vgl. IMF 2010: 42–45, Katzman 2013: 5–7).

Nach den Präsidentschaftswahlen vom 12. Juni 2009, bei denen Ahmadinejad laut offizieller Angabe rund 63 Prozent der Stimmen erhalten haben soll, kam es zu landesweiten Protesten gegen die vermeintliche Wahlfälschung. Die Oppositionsbewegung unter den führenden Kandidaten Mir Hossein Mussawi und Mehdi Karroubi wurde als *Grüne Bewegung* bezeichnet und entwickelte sich zur größten politischen Mobilisierung seit der Islamischen Revolution (vgl. Hashemi, Postel 2011). Die Sicherheitskräfte einschließlich der Polizei und paramilitärischer Basidsch-Milizen gingen mit massiver Gewalt gegen die Demonstranten vor. Zu den dokumentierten Menschenrechtsverletzungen gehörten Schläge, Inhaftierungen, Folter und in mehreren Fällen tödliche Schüsse auf Zivilisten (vgl. HRW 2008: 8–10). Besonders internationale Aufmerksamkeit erregte der Tod der Studentin Neda Agha-Soltan (*1983), die am 20. Juni 2009 bei einer Demonstration in Teheran erschossen wurde (vgl. Peterson 2010: 22–23). Berichten zufolge sollen mehrere Dutzend Personen getötet und Tausende inhaftiert worden sein; offizielle Regierungsquellen bestätigten hingegen lediglich 36 Todesopfer. Zudem schloss die Regierung Universitäten in Teheran, blockierte Internetseiten, unterbrach Mobilfunkverbindungen und untersagte öffentliche Versammlungen.

Am 14. Februar 2011 kam es zu einer neuen Protestwelle, die als *Tag des Zorns* bekannt wurde und auf die Wahlunruhen von 2009–2010 folgte. Diese Demonstrationen wurden maßgeblich von Führungsfiguren der *Grünen Bewegung* beeinflusst. Sicherheitskräfte gingen rasch und brutal gegen die Demonstranten vor, was zu mindestens zwei Todesfällen sowie zahlreichen Verletzungen führte. Protestaktionen setzten sich am 20. Februar sowie am 01. März 2011 fort. Berichtet wurde von rund 200 Festnahmen in dieser Phase. Bereits Anfang 2011 wurden Karroubi und Mussawi unter Hausarrest gestellt und seitdem von der Öffentlichkeit isoliert. Teile der Regierung Anhänger forderten gar ihre Hinrichtung. Im Vorfeld der geplanten Demonstrationen am 14. Februar blockierte das Regime der Islamischen Republik den Zugang zu Plattformen wie Facebook, Twitter sowie diversen Online-Diensten, wodurch schätzungsweise über 30 Millionen Nutzer betroffen waren. Diese Maßnahmen zielten auf die

Unterbindung koordinierter Proteste ab (vgl. Wehling 2011, Müller 2011).

Der nächste nationale Aufstand ging über die Protestwellen, die u. a. die versprochene Reformpolitik fokussierten, weit hinaus. Am 29. und 30. Oktober 2016 ereigneten sich anlässlich des Gedenktages *Kyros des Großen* Proteste am Grabmal von Kyros dem Großen in Pasargadae. Sie markierten eine der auffälligsten Mobilisierungen im Iran seit der Islamischen Revolution und gelten im Rückblick als Auftakt einer Reihe von Protesten, die zunehmend systemkritische und antitheokratische Forderungen erhoben (vgl. Baumgarten 2017). Anlass der Proteste war ein wachsendes historisches und kulturelles Bewusstsein innerhalb der iranischen Gesellschaft, das zum einen durch enttäuschte Hoffnungen auf die sogenannten Reformen gespeist und zum anderen durch die Ablehnung des islamisch-theokratischen Systems motiviert war (vgl. Khosravi 2017). Der *Tag Kyros des Großen* fungierte hierbei als Interpretationsrahmen nationaler Identifikation, in dem die glorreiche Zeit der Achaimeniden als Gegenmodell zum destruktiven System der Islamischen Republik imaginiert wird. Die bewusst auf das vorislamische Erbe bezogene Feier entstand Anfang der 2000er-Jahre als digitale Diskurspraxis in Foren und sozialen Netzwerken. Mitte der 2010er-Jahre hatte sich dieser Tag bereits zu einem informellen Gedenkdatum entwickelt. Die Proteste von 2016 verdeutlichen, wie sich historische Symbole aus der vorislamischen Epoche zu Vehikeln zeitgenössischer Identifikation und Präfigurationen alternativer nationaler Narrative im Iran entwickeln. Die figurative Erinnerung an Kyros den Großen fungierte hierbei als Metapher für Souveränität, nationale Einheit und säkulare Staatsidee, die dem islamischen Revolutionsnarrativ diametral gegenübersteht (vgl. Abrahamian 2012). Das Ereignis fiel auf einen Freitag. Zudem fiel das Datum, nach dem iranischen Kalender auf den 7. Aban uns so mit dem Geburtstag des Kronprinzen Reza Pahlavi zusammen, der als Symbolfigur politischer Opposition und nationaler Einheit gilt. Daher werden die Proteste in der Forschung als *7-Aban-Proteste* bezeichnet.

Zwischen Ende Dezember 2017 und Anfang 2018 kam es in zahlreichen iranischen Städten abermals zu umfassenden Protesten, die in der Forschung als *Dey-Proteste* bezeichnet werden. Auslöser war eine Demonstration in Maschhad am 28. Dezember 2017, die zunächst auf wirtschaftliche Missstände fokussierte. Preissteigerungen, anhaltende Arbeitslosigkeit und Kürzungen sozialer Subventionen wurden als zentrale Gründe hervorgehoben. Innerhalb weniger Tage expan-

dierten die Proteste auf über 130 Städte und verschoben ihren Schwerpunkt von ökonomischen zu politischen Forderungen. Die Mobilisierung kritisierte zunehmend Chomeinis theokratisches System der *Velayat-e Faqih* und zielte explizit auf den Obersten Führer Ali Chamenei ab. Im Gegensatz zu der *Grünen Bewegung* fehlte eine hierarchische Struktur oder charismatische Führung. Stattdessen dominierten Spontaneität und dezentrale Vernetzung via soziale Medien, ähnlich wie in den *7-Aban-Protesten*. Die Demonstranten rekrutierten sich heterogen aus urbanen Unterschichten, Jugendlichen und marginalisierten Regionen, was eine breitere soziale Basis als bei früheren Bewegungen ergab. Dies unterstrich die systemische Krise der Islamischen Republik, die einer dreifachen Krise aus sozioökonomischen, politischen und ökologischen Faktoren ausgesetzt war. Diese Krise lässt die *Dey-Proteste* als präfigurative Eskalationsstufe späterer Aufstände verstehen. Die Abwendung von der Islamischen Republik und die Hinwendung zur Nation und kulturellen Identifikation, die sich in den *7-Aban-* und *Day-Protesten* entwickelten, werden den Aufstand Irans in die nächste Runde führen (vgl. Holliday 2016, Fathollah-Nejad 2020).

Nach offiziellen Angaben der Behörden kam es in mehreren Provinzen zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, wobei sowohl zivile als auch staatliche Opfer zu verzeichnen waren. Menschenrechtsorganisationen berichteten von mindestens 21 getöteten Demonstrierenden und mehreren Tausend Festnahmen. In der Gesamtschau markieren die Ereignisse von 2017/2018 eine Wende hinsichtlich der Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft, die auf anhaltende sozipolitische Spannungen und defizitäre Repräsentationsmechanismen innerhalb der islamischen Staatsordnung hinweist.

Zwischen Anfang 2018 und Mitte 2019 kam es unter der Präsidentschaft von Hassan Rohani erneut zu einer neuen Welle von Streiks und Protesten, die sich überwiegend gegen die prekäre wirtschaftliche Lage sowie gegen die politische Führung der Islamischen Republik richteten. Die Generalstreiks und Demonstrationen bildeten eine bedeutende Phase sozialer Mobilisierung, die durch tiefgreifende strukturelle Krisen im ökonomischen und politischen Gefüge des Landes ausgelöst wurde. Die Protestbewegung speiste sich aus einer akuten Wirtschaftskrise, die sich in einer hyperinflationären Dynamik, drastischen Preissteigerungen bei lebensnotwendigen Gütern – insbesondere Treibstoffen und Nahrungsmitteln – sowie in einer hohen Arbeitslosigkeit manifestierte, von der vornehmlich die unteren Ge-

sellschaftsschichten betroffen waren. Verstärkt wurden diese sozioökonomischen Belastungen auch durch internationale Sanktionen, weitverbreitete Korruption und staatliche Misswirtschaft, die das Vertrauen breiter Bevölkerungsschichten in die politische Führung nachhaltig untergruben. Die staatliche Reaktion war, wie in früheren Protestzyklen, durch den exzessiven Einsatz von Gewalt gekennzeichnet. Sicherheitskräfte setzten scharfe Munition gegen Demonstranten ein, wobei im November 2019 laut Amnesty International mindestens 304 Menschen getötet wurden, während andere Quellen von bis zu 1.500 Todesopfern berichten. Ergänzend kam es zu massenhaften Verhaftungen (etwa 12.000 dokumentierte Fälle), Folter und einem landesweiten Internet-Shutdown, der die Eskalation weiter verschärfte, ohne dass daraus substanzielle politische Reformen resultierten (vgl. Deutscher Bundestag 2020).

In den Jahren 2019 bis 2020 ereignete sich erneut eine Welle massiver Proteste, deren unmittelbarer Auslöser eine kurzfristig verkündete Erhöhung der Treibstoffpreise um 50 bis 200 Prozent am 15. November 2019 war (vgl. HRW 2020: 4). Innerhalb weniger Stunden weiteten sich die anfänglich friedlichen Demonstrationen auf mehr als zwanzig Städte aus, was maßgeblich durch die schnelle Verbreitung von Videoaufnahmen und Aufrufen über soziale Medien begünstigt wurde. Die Ereignisse, die in der öffentlichen Wahrnehmung als *Blutiger November* beziehungsweise im iranischen Kontext als *Aban-e Khunin* bezeichnet werden, zählen zu den umfangreichsten zivilgesellschaftlichen Mobilisierungen in der Geschichte der Islamischen Republik. Sie sind zugleich Ausdruck einer fortbestehenden Demokratiebewegung, die seit Jahren Forderungen nach politischer Teilhabe, Transparenz und sozialen Reformen artikuliert. Im Verlauf der Proteste richteten sich die Parolen und Aktionen zunehmend unmittelbar gegen die staatlichen Institutionen und gegen den Obersten Führer Ali Chamenei, was eine eskalierende Reaktion der Sicherheitskräfte nach sich zog. Nach übereinstimmenden Berichten handelte es sich um die schwersten innerstaatlichen Unruhen seit der Islamischen Revolution von 1979. Schätzungen zufolge kamen bei der Niederschlagung der Proteste mehrere Hundert bis über tausend Personen ums Leben; zahlreiche weitere wurden verletzt oder inhaftiert (vgl. Reuters 2019; Amnesty International 2020).

Die Proteste von 2019 markieren hinsichtlich der Staatslegitimität und Herrschaftssicherung einen entscheidenden Wendepunkt. Sie offenbarten eine schwere Erosion der regimainternen Legiti-

mitätsressourcen der Islamischen Republik, zumal die anfänglich wirtschaftlich begründeten Unruhen rasch in eine grundsätzliche Ablehnung der autoritären Herrschaftsstruktur umschlugen – mit direkten Angriffen auf den Obersten Führer und Forderungen nach Systemwechsel. Die Mobilisierung exponierte die Fragilität der ideologischen und performativen Legitimität der Islamischen Republik. Durch die Zerstörung von Chamenei-Postern, Chomeini-Statuen und staatlichen Einrichtungen signalisierten die Protestierenden eine fundamentale Delegitimation der theokratischen Autorität, die über bloße sozioökonomische Kritik hinausging. Der Oberste Führer reagierte mit einem ausdrücklichen Befehl zur kompromisslosen Niederschlagung, was die Abhängigkeit von repressiver Gewalt als *ultima ratio* der Herrschaftssicherung verdeutlichte. Die exzessive Gewaltanwendung – einschließlich scharfer Munition, Masseninhaftierungen und eines wochenlangen Internet-Blackouts – diente primär der physischen und kommunikativen Kontrolle der Protestdynamik. Diese Maßnahmen konsolidieren kurzfristig die Herrschaft, untergraben jedoch langfristig die Legitimität, weil sie die revolutionären Gründungsversprechen von Gerechtigkeit und Volksnähe konterkarieren und die Islamische Republik zunehmend als bloße Sicherheitsdiktatur entlarven. Im Vergleich zu früheren Protestzyklen (2009, 2016–2018) zeigten die Ereignisse eine breitere soziale Basis und explizitere Anti-System-Orientierung, die die Resilienz der Islamischen Republik auf die Probe stellte. Die Proteste verstärkten die Spaltung zwischen Staat und Gesellschaft, ohne unmittelbare Reformen zu erzwingen, und unterstrichen die Dominanz der Revolutionsgarde als Garanten der Herrschaftssicherung. Die Revolutionsgarde verschuldet eine anhaltende Krise der Legitimität, die durch Misswirtschaft und internationale Isolation verschärft wird und den Boden für zukünftige Mobilisierungen ebnet.

Die *Mahsa-Amini-Proteste*, auch bekannt als Bewegung *Frau, Leben, Freiheit*, stellen eine der bedeutendsten Protestwellen dar. Sie begannen am 16. September 2022 unmittelbar nach dem Tod der 22-jährigen Mahsa Jina Amini in Polizeigewahrsam und dauerten bis 2023 an. Auslöser war Aminis Festnahme durch die Sittenpolizei wegen eines angeblich unangemessenen Hijabs. Ihr Tod löste eine landesweite Protestbewegung aus, die schnell über das Land hinaus internationale Solidarität mobilisierte (vgl. HRW2022b, Amnesty International 2022). Die Demonstrationen waren auch Teil der breiteren Proteste gegen den Kopftuchzwang und artikulierten zugleich

weitreichende politische, soziale und geschlechterbezogene Forderungen, darunter die Abschaffung der Sittenpolizei, die Gewährleistung von Frauenrechten, die Einleitung politischer Reformen sowie in Teilen die Forderung nach einem Regimewechsel (vgl. Heiran-Nia 2022). Die Bewegung war durch ihre Dezentralität und fehlende formale Führung gekennzeichnet, wodurch insbesondere die jüngere Generation – oftmals bezeichnet als Generation Z – und Frauen eine zentrale Rolle im Protestgeschehen einnahmen. Die Islamische Republik reagierte mit massiver Repression. Berichten zufolge wurden mindestens 551 Demonstrierende, darunter 68 Minderjährige, getötet, während über 19.000 Personen verhaftet oder willkürlich festgehalten wurden (vgl. HRW 2022a). Trotz der erheblichen Mobilisierung in zahlreichen Städten wie Teheran, Sanandadsch, Schiras, Isfahan und Maschhad sowie umfassender internationaler Unterstützung, insbesondere durch die iranische Diaspora, ebten die Proteste im Frühjahr 2023 ab. Die politische Führung um Chamenei blieb fest im Amt.

Allerdings hat die *Mahsa-Amini-Bewegung* nicht nur die umfangreichste und radikalste gesellschaftliche Erhebung seit der Islamischen Revolution in Gang gesetzt, sondern Iraner im Land und im Ausland zusammengeführt. Sie hat grundlegende Debatten über Geschlechtergerechtigkeit, politische Legitimität und das Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft neu geprägt und fand daher international Gehör.

Die Wasserkrise im Jahr 2025 bezeichnet eine gravierende Zuspitzung der nun seit Langem bestehenden Herausforderungen des Landes im Bereich des Wassermanagements, die bis Mitte 2025 ein kritisches Ausmaß erreichten. In zahlreichen Regionen des Landes, insbesondere in marginalisierten Gemeinschaften, kam es zu akuten Wasserknappheiten. In einigen Gebieten dauerten Wasserunterbrechungen bis zu drei aufeinanderfolgenden Tagen an. In Kombination mit einer extremen Hitzewelle führte diese Situation zu weitreichenden Protesten, die im Mai mit den von Studenten initiierten Demonstrationen begannen und sich bis in die Monate Juli und August fortsetzten. Die Studentendemonstrationen ab Mai 2025 eskalierten zu landesweiten Unruhen mit Forderungen gegen Missmanagement (Axelrod 2026).⁹ Sie standen unter Parolen wie *Wasser, Strom, Leben – unser Grundrecht*, welche den Anspruch der Bevölkerung auf elementare Versor-

9 Zwischen dem 22.3.2025 und 9.11.2025 sendete der ZDF mehrere Reportagen zum Wassermangel und Versorgungsproblemen im Iran.

gungs- und Lebensgrundlagen unterstrichen. Die Wasserkrise und Versorgungsproblemen markieren eine kritische Eskalation langjähriger Ressourcenkonflikte, getrieben durch anthropogene und klimarelevante Faktoren. Übermäßige Grundwasserextraktion für die Landwirtschaft (ca. 90% des Verbrauchs) und ineffiziente Staudammprojekte der Revolutionsgrade verursachten ein jährliches Defizit von 18,8 Mrd. m³, ergänzt durch 40% Niederschlagsdefizite und Klimawandel-Effekte. Korruption und illegale Brunnen (von 200.000 auf über 800.000 seit 2005) verschärften die Aquifer-Erschöpfung mit 300 von 609 Grundwasserleitern in kritischem Zustand. In Teheran und Provinzen wie Yasuj in Shahr-e Kord führten Rationierungen (bis zu 3 Tagen) zu Evakuierungsdebatten für 15 Millionen Einwohner. 80.000 wurden bereits vertrieben. Landwirtschaft brach ein, Pistazien- und Weizenfelder verdorrt, der Urmia-See im Nordwesten Irans schrumpfte um 90%, mit Bodenabsenkungen und Salzintrusion. Der Urmia-See, der über mehr als 4000 Jahre existierte, liegt seit Sommer 2025 vollständig trocken.

Aus der Asche der Geschichte erhebt sich der Iran.

Seit den Studentenprotesten von 1999, die sich gegen Pressezensur und Polizeigewalt richteten, haben sich im Iran zyklisch Protestwellen ereignet, oft getriggert durch wirtschaftliche Notlagen oder politische Manipulationen. Zu den markanten Episoden zählen die *Grüne Bewegung* (2009), die *7-Aban-Proteste* (2016/2017), die *Dey-Proteste* (2017/2018), die *Benzinpreis-Proteste* (2019) sowie die Bewegung *Frau, Leben, Freiheit* (2022). Gemeinsam sind ihnen eine zunehmende Radikalisierung der Forderungen von Reformen über Regimekritik hin zum Regimewechsel sowie stets brutale staatliche Repression inklusive Internet-Blackouts und Massenfestnahmen. Darüber hinaus steuern die Protestwellen seit 1999 die Transformation von der Islamischen Republik hin zu einer demokratischen Grundordnung, ohne diese konkret benannt zu haben. Die anhaltenden Protestbewegungen lassen sich als Ausdruck einer allmählichen Abwendung von der Islamischen Republik und einer entscheidenden Hinwendung zu demokratischen Ordnungsprinzipien interpretieren, ohne dass diese in den Bewegungen selbst klar definiert oder institutionell konkretisiert werden.

Im Kontext der Protestdynamiken stellen nun die Proteste seit Dezember 2025 eine Eskalation zunächst wirtschaftlich bedingter

Unruhen zu einer Massenmobilisierung gegen die Islamische Republik dar, die durch ihre räumliche Ausbreitung und Repressionsintensität hervorsticht. Dieser Aufstand wurde wie die Proteste zuvor ebenfalls durch galoppierende Inflation (42,2% im Dezember), Währungsabwertung des Rials, steigende Lebensmittelpreise sowie eine Wasserkrise ausgelöst, begann aber mit Streiks im Teheraner Basar, der die konservative politische Linie vertritt. Innerhalb weniger Tage erstreckten sich die Proteste auf alle 31 Provinzen mit expliziten Aufrufen zum Sturz der Islamischen Republik. Mit den Streiks im Teheraner Basar und mit den Aufrufen zum Sturz der Islamischen Republik spiegeln diese Proteste einen nie dagewesenen Umfang wider. Anders als frühere Bewegungen integrierten sie rasch Online-Aktivismus, studentische Mobilisierung und systemkritische Slogans. Im Vergleich zu früheren Protesten zeichneten sich die Demonstrationen im Dezember 2025 und im Januar 2026 durch eine kumulative Radikalisierung aus. Während 1999 und 2009 noch reformistische Eliten dominierten und die Stabilisierung der Islamischen Republik systematisch anstrebten, adressierten die Dezember-Januar-Proteste breitere soziale Schichten und koppelten ökonomische mit antitheokratischen Forderungen. Die Repressionsschwere gleicht historischen Gräueltaten – einem Massaker, einem Völkermord – unter digitaler Dunkelheit. Dies unterstreicht die existenzielle Bedrohung der Proteste für die Islamische Republik.

Im Repressionsapparat der Islamischen Republik nimmt Ali Chamenei als oberster Führer eine zentrale und entscheidende Rolle in der Unterdrückung der Proteste ein. Er befahl im Dezember 2025 persönlich den Einsatz von scharfer Munition gegen Demonstranten, was zu Massakern mit Tausenden Toten und Zehntausenden Verletzten führte. Der Sender *Iran International* – mit Sitz in Washington D.C. und London – gab mit der Veröffentlichung eines Berichts vom 24. Januar 2026 die Zahl der getöteten Menschen auf mehr als 36.500 bekannt. Die Redaktion berief sich insbesondere auf klassifizierte Berichte der Nachrichtendienste der Revolutionsgarden (IRGC Intelligence Organization), die an den Nationalen Sicherheitsrat, das Präsidialamt und das Parlament übermittelt wurden und in mehreren Fassungen steigende Totenzahlen (27.500, >30.000, >33.000, >36.500) auswiesen. Zusammengeführte Zahlen aus den provinziellen Sicherheitsräten, die an das Innenministerium übermittelt wurden, gaben einen Stand von über 30.000 Tote bis zum 20. Januar 2026 an. Feldberichte und Aussagen anonymen Quellen im Innenministerium und im

Obersten Nationalen Sicherheitsrat der Islamischen Republik, die Zugang zu diesen internen Statistiken haben, gelten als weitere Quellen. Berichte und Einschätzungen von medizinischem Personal wie Ärzten und Pflegekräften, Berichte über die an Krankenhäuser und Leichenschauhäuser gelieferten Leichenzahlen in einzelnen Städten und Zeugenaussagen von Überlebenden und Angehörigen der Opfer, insbesondere zu Abläufen in Krankenhäusern, Abholung von Verwundeten durch Sicherheitskräfte und Zwangsbeerdigungen gehören ebenfalls zum Quellenmaterial. Die Zahl 36.500 ist damit ausdrücklich als durch diese internen Regierungsdokumente und ergänzende medizinische und Augenzeugenquellen „bestätigte“ Schätzung der Redaktion von *Iran International* gekennzeichnet. Der Sender betont aber auch, dass eine unabhängige Überprüfung aufgrund von Sicherheitslage, Repression und Kommunikationsbeschränkungen „unmöglich“ sei. Menschenrechtsorganisationen und Medien berichten zwar über diese Zahl, übernehmen aber nicht als eigenständig verifizierte Statistik.

Wenn der Mensch nur noch als Zahl erscheint, hat die Vernunft das Maß des Menschlichen verloren.

In seinen Reden vom 03. Januar 2026 und später diffamierte Chamenei die Demonstranten als „Randalierer“ und „Aufrührer“, kündigte an, ihnen „den Rücken zu brechen“ und sie nicht ungeschoren davonkommen zu lassen, was die repressive Logik der Islamischen Republik legitimierte. Als Oberbefehlshaber der Revolutionsgarden und Basij-Milizen, die den Großteil der Niederschlagung durchführen, koordiniert Chamenei die operative Umsetzung, darunter Einsatz tödlicher Waffen, Razzien in Krankenhäusern, Massenfestnahmen und Internet-Blackouts. Diese Kräfte, die ihm direkt unterstellt sind, schützen primär die Islamische Republik vor inneren Bedrohungen. Chamenei externalisiert die Unruhen auf ausländische Mächte wie die USA und Israel, um die Legitimität der Repression zu rechtfertigen und interne Schwächen zu kaschieren – ein Muster, das er bereits bei allen früheren Protesten anwandte. Seine Haltung bleibt unnachgiebig, was die Eskalation der Krise vertieft.

Was die Islamische Republik in ihrem Innersten erzürnt, ist der Fakt, der diese jüngste Protestbewegung in ihrer Qualität grundlegend von allen vorausgegangenen unterscheidet. Während sich die Demonstrationen der Jahre 1999 bis 2015 noch auf Reformen innerhalb des bestehenden Systems konzentrierten und damit implizit

dessen Fortbestand ohne Chamenei forderten, hat sich die Perspektive in den Demonstrationen seit Ende 2025 radikal verschoben. Nach Jahren unerfüllter Reformversprechen und einer fortschreitenden ökonomischen wie gesellschaftlichen Erosion hat sich der Fokus der Bevölkerung vom Wunsch der Erneuerung zum Willen einer Ablösung gewandelt. Dieser Wille artikuliert sich deutlich in den Rufen der Demonstranten im Iran in einer konkreten Alternative: Reza Pahlavi. Diese Artikulation, die sich seit den 7-*Aban-Protesten* immer mehr an dem nationalen Bewusstsein und der kulturellen Identifikation orientiert, spiegelt sich symbolisch in der *Löwe-und-Sonne-Revolution* wider. So bezeichnete Reza Pahlavi die Proteste am 05. Februar 2026 und erhob sie unter diesem Emblem zu einer *Nationalen Revolution*. In diesem Ausdruck und in dieser Symbolik lassen sich zwei wesentliche Merkmale unterscheiden.

Zum einen semantisiert die Bezeichnung *Löwe-und-Sonne-Revolution* die Proteste im Sinne eines entscheidenden Bruchs mit der Reformbewegung und den Reformisten, denn diesen geht es weiterhin um den Erhalt der Islamischen Republik. Die Reformbewegung, die unter der Präsidentschaft von Mohammad Chatami (1997–2005) und in der westlichen Rhetorik des *Kritischen Dialogs* initiiert wurde, zielte auf die Reformierung innerhalb des Systems der Islamischen Republik ab, wie sie in den Studentenprotesten 1999 und der *Grünen Bewegung* evident war. Reformisten repräsentierten eine urbane Mittelschicht, die zwar auf Wahlen und institutionelle Veränderungen setzte, ständige Vetos des Obersten Führers und der Revolutionsgarden untergruben jedoch diese Bestrebungen. Im Gegensatz zu früheren Protestwellen, bei denen Reformisten als Vermittler oder Symbole fungierten, distanzieren sich die Proteste seit Dezember 2025 explizit von ihnen. Basar-Händler, verarmte Schichten und Studenten fordern ausdrücklich den Sturz der Islamischen Republik und nicht bloße Reformen. Diese Forderung entlarvt reformistische Wünsche als illusorisch. Viele Reformisten, inklusive verbliebener Figuren wie der gegenwärtige Präsident der Islamischen Republik selbst, wurden marginalisiert oder kooperieren still mit dem Regime der Islamischen Republik, um Repressionen zu mildern, was ihre Glaubwürdigkeit unter Demonstranten zerstört. Die Proteste der *Löwe-und-Sonne-Revolution* signalisieren also das Ende der Reformillusion. Sie haben sich von elitären, systemkonformen Reformisten zu einer basisdemokratischen, anti-theokratischen und anti-autoritären Allianz radikalisiert, die die Islamische Republik vor eine existenzielle Krise stellt.

Mit Reza Pahlavi als die Hauptfigur dieser Allianz drücken die Demonstranten zum anderen nicht nur aus, was sie *nicht wollen*, sondern auch *was sie wollen*. Pahlavi hat sich zu einer mobilisierenden Figur in den iranischen Protesten entwickelt, die seit 1980 eine Führungsrolle in der Opposition spielt und diese nun auch beansprucht, weil Demonstranten im Iran nur seinen Namen rufen und seinen Aufrufen folgen. Ihnen hat sich auch die Opposition im Ausland angeschlossen. Pahlavi rief via Videobotschaften auf verschiedenen Plattformen zu landesweiten Streiks sowie zur dauerhaften Besetzung von Stadtzentren und legitimen Angriffen auf Regime-Propagandainstitutionen auf, um die Islamische Republik wirtschaftlich und operativ zu lähmen. Slogans wie „Pahlavi kehrt zurück“ bei Demonstrationen in allen Städten im Inland wie im Ausland deuten auf den wachsenden Rückhalt hin, insbesondere unter Jugendlichen und solchen, welche die Demokratisierung des Landes anstreben. Diesen wachsenden Rückhalt verdankt Pahlavi seiner eigenen unbeirrten Position. Von Anfang an positionierte er sich gegen die Islamische Republik. Als einzige Figur und im Gegensatz zu den Reformisten hatte er keinerlei Beziehung zu ihr und gilt seit 1980 als Oppositionsfigur. Was aber all diese Faktoren überwiegt, ist die Tatsache, dass er kein Amt anstrebt. Freiwillig hat er auf den Anspruch als Thronfolge verzichtet. Er stellt sich ausschließlich als Übergangsfigur vor, die bis zu einem Referendum demokratische Strukturen aufbauen will. Damit geht der Versuch einher, die dezentrale, führungslose Bewegung zu einen. Mit ihm und seinem Programm, das er auf seiner ersten Pressekonferenz am 16. Februar 2026 in Washington D.C. vorstellte, soll nach dem Sturz der Islamischen Republik der Weg Irans zurück in die Zivilisation und auf die internationale Bühne eingeschlagen werden. Pahlavi will Iraner zur Wahlurne führen. Dort sollen sie über die Staatsform entscheiden. Vor dem Ergebnis dieser Wahl hat er selbst keine Angst. Haben die anderen etwa Angst vor dem Ergebnis? Wer sind diese sogenannten Anderen?

Es ist zunächst die Islamische Republik selbst. Im Falle freier und demokratischer Wahlen fürchtet sie nämlich einen Wahlsieg von demokratischen Kräften und mit ihnen auch Reza Pahlavi am meisten, weil dieser einen säkularen, demokratischen Wandel verspricht und die Opposition vereint. Pahlavi selbst betont in Interviews, dass die Islamische Republik vor der Geschlossenheit einer Opposition Angst habe, die eine Regierungsform anstrebe, die auf Menschenrechten basiere und mit diesem Anspruch alle demokratisch gesinnten und

säkularen Oppositionsgruppen umfasse. Anhaltende Repression und Propaganda gegen ihn unterstreichen die Angst vor Verlust der Regierungsmacht in der Islamischen Republik und vor Ausscheiden aller anderen Gruppen vor freien Wahlen. Mit der Islamischen Republik sind auch die Islamische Revolutionsgarde und die Loyalisten verbunden. Beide stellen eine weitere Gruppe dar. Sie sehen in Pahlavi eine ernstzunehmende Gefahr für ihre Machtbasis, weil er Teile des Militärs auf seine Seite gezogen hat, um Stabilität nach einem Umsturz zu gewährleisten. Millionen von Unterstützern der Islamischen Republik, einschließlich Teile der Bevölkerung und Kleriker, befürchten einen Verlust ihrer privilegierten Stellung in einem post-theokratischen Iran. Pahlavis pro-westliche und pro-israelische Haltung provoziert innerhalb der fragmentierten Exilgruppen eine tiefgreifende ideologische Polarisierung, die ihn als bloße Scheinalternative zur theokratischen Islamischen Republik diskreditieren und die Koalitionsfähigkeit der Opposition untergraben will. Damit avisiert sich eine dritte Strömung, die durch interne Konflikte und asymmetrische Machtressourcen gekennzeichnet ist und Pahlavis Führungsanspruch als Bedrohung ihrer jeweiligen hegemonialen Agenda wahrnimmt. Besonders die Volksmudschahedin (MEK), aber auch die ideologisch-linken Gruppen artikulieren ein strukturelles Misstrauen, weil sie Pahlavis demokratische Idee als direkte Konkurrenz zu ihrem eigenen ideologisch-utopischen Projekt interpretieren, während sie selbst mit marginaler gesellschaftlicher Legitimität und fehlender breiter Mobilisierungsmacht kämpfen. Ergänzt wird diese Fraktion durch ideologisch konservative Oppositionelle, die die aktuelle Krise durch die Linse ihrer revolutionären Vergangenheit bewerten und eine Dominanz demokratischer Netzwerke ohne sie selbst fürchten. Aktuelle Mobilisierungen im Inland und Ausland verstärken für diese dritte Gruppe die strategische Ambiguität, weil die säkular-nationalistischen und liberal-demokratischen Verständnisse eine hegemoniale Synthese verhindern und jene Gruppen in eine prekäre Position zwischen Repression und Fragmentierung manövrieren.

Zu den Akteuren mit iranischer Staatsangehörigkeit, die vor der Perspektive eines freien Irans ohne ihren politisch-ideologischen Einfluss zurückweichen, lassen sich auch nicht-iranische Stakeholder als die vierte Gruppe rechnen. Sie bilden eine Interessengemeinschaft mit geopolitischen Zielen jenseits einer internationalen und bilateralen Ordnung, die eine Fragmentierung der säkular-demokratischen Opposition begünstigt und die Herausbildung eines kohärenten

Transformationsprozesses konterkariert. Dieses Gegengewicht offenbart die für die Stakeholder ernstzunehmende Sorge vor der Dynamik hegemonialer Einflussnahme in einem freiheitlich-demokratisch regierten Iran, der die Position anderer Kräfte in internationalen Allianzen erschweren würde. Dieses Kontergewicht bilden arabische und türkische Nachbarländer mit ihrer ambivalenten – sogar ablehnenden – Haltung gegenüber einem potenziell demokratischen Iran. Viele autoritäre Regime in der Region fürchten nämlich, dass ein erfolgreicher Übergang zur Demokratie im Iran als Vorbild dienen und interne Proteste oder Reformforderungen anheizen könnte, ähnlich wie bei den Arabischen Frühlings-Protesten. Saudi-Arabien, die Vereinigten Arabischen Emirate (VAE) und Ägypten sehen in einem demokratischen Iran vor allem eine geopolitische Bedrohung, weil Teheran nach den Mullahs seine regionale Macht etwa durch sunnitische Minderheitenrechte oder Einfluss am Persischen Golf ausbauen könnte. Die autoritären Monarchien am Persischen Golf bevorzugen einen schwachen, isolierten Iran und unterstützen daher oft die Islamische Republik, um vermeintlich Stabilität zu wahren. In ihrer Vorstellung könnte ein säkularer, demokratischer Iran ohne die ideologische Konfrontation der Islamischen Republik ihre sunnitisch dominierte Ordnung herausfordern. Saudi-Arabien, die VAE, Katar und Bahrain fürchten also einen Regimewechsel im Iran vor allem wegen der damit verbundenen Instabilität und geopolitischen Risiken für ihre eigenen Staaten. Sie bevorzugen also das bekannte Übel der Islamischen Republik. Zudem wird ein freiheitlich-demokratischer Iran pro-westlich und stärker wirtschaftlich konkurrieren, was die sunnitische Vorherrschaft gefährden könnte. Die Türkei betrachtet einen demokratischen Iran mit Sorge. Zwar könnten beide Länder sunnitisch-schiitische Spannungen abbauen und wirtschaftlich kooperieren, doch fürchtet Ankara verstärkt die Konkurrenz um regionale Vorherrschaft, einen pro-westlichen Kurs und die EU-Nähe des Irans. Historisch betrachtet, profitiert die Türkei von Irans Instabilität, um als stabiler sunnitischer Akteur aufzutreten. Diese Interessengemeinschaft teilt Bedenken vor einem liberal-demokratischen und säkularen Iran, der auch Allianzen mit Israel und den USA schmieden wird, was sunnitische Staaten weiter isolieren würde. Daher schweigen sie über die humanitäre Katastrophe seit dem Januar 2026, die die Islamische Republik zu verantworten hat.

Die westlich dominierte internationale Reaktion auf die jüngsten, brutal mit einem Massaker unterdrückten Proteste im Iran offenbarte

vorerst ein vorsichtiges Lavieren zwischen rhetorischer Solidarität und realpolitischer Zurückhaltung. Sie spiegelte einen performativen Diskurs, der die Herrschaftslegitimität der Islamischen Republik delegitimiert, kollidierte aber mit der dominanten außenpolitischen Interessenrationalität, die Sanktionen oder Interventionen nur bei kalkulierbaren Vorteilen legitimiert. Während die USA die Proteste früh zum Prüfstein ihrer Iran-Strategie erklärten, blieb die Europäische Union zunächst in einem bekannten Dilemma gefangen: Sie verurteilte die Gewalt, doch scheute konkrete Maßnahmen. Europa sprach in der Sprache der Besorgnis, weil es in der Sprache der Macht kaum über Vokabeln verfügte. Hingegen ging Israel, das selbst in einer permanenten Sicherheitskonfrontation mit der Islamischen Republik steckt, über solche Symbolpolitik hinaus und signalisierte den Demonstranten offene Unterstützung. Mit Israel ist der Westen wiederum um gute Beziehung bemüht. Damit verschiebt sich der Konflikt mit der Islamischen Republik diskursiv vom nationalen in den regionalen und internationalen Kontext. Doch wechselte die Position der Europäischen Union nach anfänglichem Zögern. Entscheidende Schritte wurden eingeleitet. Dazu gehört zuallererst die Einstufung der Revolutionsgarde als Terrorgruppe am 29. Januar 2026 durch die EU-Außenminister in Brüssel. Die Einstufung erfolgte einstimmig nach langjährigen Debatten und rechtlichen Hürden, wobei Frankreich und Spanien zunächst blockierten. Bereits 2023 gab es Diskussionen basierend auf einem Urteil des Oberlandesgerichts Düsseldorf; sie bleiben aber ohne eine Entscheidung. Die USA, Kanada und Australien hatten die Revolutionsgarde zuvor bereits gelistet. Nun betonten EU-Chefdiplomatin Kaja Kallas und Bundesaußenminister Johann Wadephul (CDU) die Einstufung der Revolutionsgarde als Terrorgruppe als starkes Signal gegen die Repression. Die formelle Verabschiedung war kurz danach erwartet, mit unmittelbaren Folgen wie Vermögenssperre, Finanzierungsverbot und Reiseverboten für Mitglieder. Die Einstufung führt zu umfassenden Sanktionen wie Vermögenssperren, Einreiseverboten und Kriminalisierung jeglicher Unterstützung. Sie kriminalisiert offizielle und inoffizielle Mitglieder europaweit und verbietet die Bereitstellung von Geldern oder Ressourcen. Konten und Assets der Mitglieder in der EU werden eingefroren. Für diese und potenziell auch für ihre Angehörigen gelten vollständiges Reiseverbot. Das Tragen von Symbolen oder ideelle Unterstützung ist nun strafbar. Diese Maßnahme erschwert wirtschaftliche Aktivitäten, signalisiert Solidarität mit iranischen Protesten

und geht über bestehende Atom-Sanktionen hinaus. Die Islamische Republik reagierte zwar mit Gegenmaßnahmen gegen die EU-Streitkräfte; dies wird aber keine ernstzunehmenden Auswirkungen mit sich bringen. Darüber hinaus hat die Europäische Union seit Ende Januar 2026 mehrere Schritte unternommen, um die Demonstranten im Iran zu unterstützen und die Islamische Republik zu schwächen. Diese Maßnahmen umfassen Sanktionen, diplomatische Signale und parlamentarische Initiativen. EU-Chefdiplomatin Kallas diskutierte mit dem Europaparlament die Unterdrückung und forderte Zurückhaltung sowie Freilassung von Häftlingen (EU 2026b). Parlamentspräsidentin Roberta Metsola verbot am 15. Januar 2026 iranischen Diplomaten den Zutritt zum EU-Parlament (EU 2026a). Kommissionspräsidentin Ursula von der Leyen kündigte rasche Sanktionen gegen Verantwortliche an und betonte Solidarität mit den Demonstranten (DPA 2026). Entschlossen forderten die Europäische Union und die USA die Wiederherstellung des Internetzugangs und Schutz der Versammlungsfreiheit und die Freilassung von Gefangenen.

Angesichts der systematischen Tötung, Verhaftung und Menschenrechtsverletzungen wurden aber auch Schritte unternommen, die die Weltgemeinschaft irritierten. Seit Ende Dezember 2025 hat António Guterres im Hinblick auf das Verbrechen der Islamischen Republik keine öffentlichen Äußerungen gemacht und blieb weitgehend schweigend zu den Protesten und Repressionen, was selbst Kritik auslöst. Im Februar 2026 folgte sein Glückwunschschreiben zum iranischen Nationalfeiertag, das als unpassend kritisiert wurde. Solche Glückwunschschreiben erhielt die Islamische Republik von dem Vorsitzenden des Huthi-Führungsrats im Jemen. Zu den Unruhen seit 28. Dezember 2025 äußerte sich Guterres im Gegensatz zu den US-Angriffen 2025 nicht nennenswert. Dieses Schweigen wird als Versäumnis bemängelt. Bei der 64. Sitzung der UN-Kommission für Soziale Entwicklung (CSocD64), die vom 2. bis 10. Februar 2026 im UN-Hauptquartier in New York stattfand, spielte die Islamische Republik eine herausragende Rolle. Die Sitzung konzentrierte sich auf die Förderung sozialer Entwicklung und Gerechtigkeit durch koordinierte, gerechte und inklusive Politiken sowie auf Schwerpunkte wie die Armutsbekämpfung. Sie endete mit der Konsensadoption von Resolutionen zu sozialer Gerechtigkeit, Familienpolitiken und der Neuen Partnerschaft für Afrikas Entwicklung. Auf dieser Sitzung wurde Abbas Tajik als Vertreter der Islamischen Republik per Akklamation zum Vizevorsitzenden der Kommission für die 65. Sitzung

gewählt. Diese Wahl stieß auf Kritik von Menschenrechtsgruppen und Medien, die den Kontrast zur Kommissionsagenda zu Inklusion, Geschlechtergleichheit und Gewaltfreiheit angesichts des Menschenrechtsrekords der Islamischen Republik bemängelten. Während der Abstimmung gab es keine Einsprüche! Die UN-Watch reagierte scharf kritisch auf diese Wahl der UN-Kommission. Der Exekutivdirektor der UN-Watch, Hillel Neuer, bezeichnete die Wahl als Hohn, kritisierte die EU-Staaten für ihr Schweigen, obwohl sie solche Wahlen bei Russland blockiert hätten, und warnte vor einer gefährlichen Botschaft an die Islamische Republik.

Die Wahl der Islamischen Republik zum Vizevorsitz der 65. Sitzung der UN-Kommission für soziale Entwicklung wirft erhebliche politische und moralische Fragen auf. Sie offenbart einmal mehr die strukturellen Widersprüche innerhalb des multilateralen Systems der Vereinten Nationen. Dass die Islamische Republik als ein Staat mit einer lang dokumentierten Bilanz schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen, insbesondere gegen Frauen, Kindern, Minderheiten und politische Gefangene in ein Gremium gewählt wird, das sich der Förderung sozialer Gerechtigkeit, Gleichstellung und Inklusion verschrieben hat, stellt eine gravierende Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit dar. Diese Diskrepanz beschädigt die Glaubwürdigkeit der Kommission und der Vereinten Nationen insgesamt, weil sie die normative Kohärenz internationaler Institutionen unterminiert. Die Kritik der UN-Watch weist auf eine substanzielle Schwäche im politischen Funktionieren der Vereinten Nationen hin: den Mangel an politischer Konsequenz seitens insbesondere westlicher und europäischer Staaten. Das Schweigen der EU-Mitglieder signalisiert eine bedenkliche Doppelmoral. Gerade durch den Konsenscharakter der Wahl – ohne Gegenstimmen oder Enthaltungen – wird eine gefährliche Botschaft ausgesendet, nämlich dass internationale Gremien bereit sind, systematische Unterdrückung und staatliche Gewalt zu ignorieren, wenn es den diplomatischen Mechanismus erleichtert. Dies unterminiert die normative Autorität der Kommission, schwächt die Position der Zivilgesellschaft und ermutigt autoritäre Systeme, ihre Teilnahme an multilateralen Institutionen als Legitimationsquelle zu instrumentalisieren.

Die Legitimität der Islamischen Republik haben Menschen im Iran und im Ausland längst in Frage gestellt. Seit ihrer Gründung 1979 hat die Islamische Republik eine zyklische Geschichte des Widerstands, ohne fortlaufende Spannung zwischen Herrschaftsanspruch

und gesellschaftlicher Selbstbehauptung, hervorgebracht. Proteste lassen sich nicht als eigenständige Systeme verstehen, sondern nach Niklas Luhmann als Störungen oder Umweltirritationen. In den unter dem Titel *Protest* (1996) versammelten Arbeiten testet Luhmann die Systemtheorie an sozialen Bewegungen. Solche Bewegungen provozieren funktionale Systeme wie Politik und Wirtschaft zu Kopplungen oder Abwehr, ohne selbst Systeme zu sein. Die Generation Z im Iran, die die Proteste maßgeblich gestaltet, kennt kein anderes System als die Islamische Republik. Zugleich wehrt sie sich mit aller Gewalt dagegen, als dessen Bestandteil angesehen zu werden. Doch wie Jürgen Habermas in seiner Theorie der Legitimationskrise (1973) formuliert, verliert ein politisches System seine Integrationskraft, sobald es nicht mehr in der Lage ist, die normative Zustimmung jener zu reproduzieren, über die es herrscht. Genau dies kennzeichnet die iranische Gegenwart: Der Bruch zwischen Regierung und Bevölkerung ist nicht nur ökonomischer, sondern auch semantischer Natur und spiegelt eine Erosion der Bedeutung von Legitimität wider. Die wiederkehrenden Aufstände, ob 1999 im Zuge der Studentenbewegung, 2009 im Rahmen der *Grünen Bewegung* oder 2019 nach den Benzinpreiserhöhungen, lassen sich im Zusammenhang mit Charles Tillys Theorie kollektiver Handlungsformen (1978) besser verstehen, weil diese Aufstände nicht nur auf materielle Verelendung reagieren, sondern Ansprüche auf Zugehörigkeit und Rechte artikulieren. Der Protest wird damit zum Akt der politischen Kommunikation, in dem sich widerständige Öffentlichkeit trotz repressiver Strukturen formiert. Insbesondere die Proteste nach Mahsa Jina Aminis Tod im September 2022 stellen eine neue Qualität dieser Artikulation dar: Die Bewegung *Frau, Leben, Freiheit* hat die ideologische Matrix der Islamischen Republik entlang von Geschlecht, Moral und Religion direkt ins Visier genommen. In ihrer performativen Geste des Kopftuchverbrennens verwandelt sich das Private in das Politische, das Körperliche in das Kollektive.

Die *Löwe-und-Sonne-Revolution* gewinnt ihre Kraft von der alt-iranischen Kulturnarrativen und lässt sich als Semantik des Normativitätsverlusts der islamisch-revolutionären Ideologie deuten. Die Generation Z begreift politische Selbstbestimmung nicht mehr als Frage religiöser Identität, sondern als Ausdruck individueller Autonomie, nationaler Souveränität und globaler Vergleichbarkeit. Insofern steht Ihr Protest in einer Traditionslinie, die den politischen Umbruch von 1979 theoretisch invertiert. Sie verwandelt den revolutionären An-

spruch auf Befreiung aus religiöser Unterdrückung in den Anspruch auf Befreiung von religiöser Ordnung selbst. Damit verweist die gegenwärtige Bewegung auf eine größere theoretische Konstellation, die in der Spannung zwischen ideologisch fundierten Legitimitätsmustern und funktionalen Rationalitätsansprüchen moderner Staatlichkeit zutage tritt. In der Sprache der politischen Kulturtheorie lässt sich sagen, dass die iranische Gesellschaft nun an der entscheidenden Schwelle zwischen einem sakralen und einem rational-institutionellen Ordnungsprinzip steht. Die Richtung dieses Übergangs im Sinne eines Neubeginns wird kooperativ zwischen internen und externen Akteuren im globalen Deutungsrahmen bestimmt. In ihrem Hauptwerk *On Revolution* (1963) interpretiert Hannah Arendt Revolutionen als „Neuanfänge“ und als Akte, in denen Freiheit sichtbar wird, weil Menschen „im Raum des Gemeinsamen“ handeln. Betrachtet man die *Löwe-und-Sonne-Revolution* aus dieser Perspektive, so offenbart sich deren subversive Radikalität. Diese Proteste streben nicht nach Reform, sondern nach Wiederaneignung des öffentlichen Raums als Ort der Freiheit. Das Sichtbarwerden weiblicher Subjektivität in der Öffentlichkeit untergräbt darüber hinaus auch das theokratische Machtprinzip, das auf der Unsichtbarkeit des weiblichen Körpers gegründet ist. Zugleich offenbart sich darin eine generationelle Transformation politischer Kultur. Während die Revolutionsgeneration von 1979 ihre Identität noch in ideologischem und religiösem Pathos fand, formt die Generation Z im Iran ihre Identität im nationalen und globalen Raum. Ihre politischen Praktiken verbinden Individualismus, Vernetzung und Selbstbestimmung zu neuen Formen kollektiver Sinnproduktion. In dieser Hinsicht markiert ihre Protestdynamik ein Phänomen, das über den nationalen Rahmen hinausweist. Der Konflikt zwischen einer sakral legitimierten Herrschaft und einer demokratischen und liberalen Zivilgesellschaft spiegelt eine globale Zeitenwende wider: die Kollision zwischen vormodernen Machtformen und postmodernen Subjektformationen.

Dass die Proteste vom Ende Dezember 2026 Berichten zufolge über 36.500 Tote gefordert haben sollen, verweist auf die brutale Konsequenz, mit der die Islamische Republik ihre eigene historische Endlichkeit noch einmal bekämpft. Doch im Horizont dieser Gewalt bleibt der Gedanke, der all diese Bewegungen belebt, derselbe:

Freiheit als Erfahrung gemeinsamer Wahrheit.

Was heute im Iran geschieht, ist in Arendts Sinne die Erneuerung des Politischen selbst. Es ist der Augenblick, in dem die Bevölkerung erkennt, dass Legitimität nur dort existiert, wo Menschen gemeinsam sprechen und handeln. Diese Erneuerung ist die Folge langwieriger Prozesse der Selbstaufklärung einer Nation, die darum ringt, nicht länger Objekt, sondern Autor ihrer eigenen Moderne zu sein. Diese Selbstaufklärung als Erfahrung der Wirklichkeit gefährdet dem ideologischen und totalitären System der Islamischen Republik in besonderer Weise. Zu dieser Erkenntnis gelangt jeder, der dieses System entweder erlebt bzw. erlebt hat, oder in es hineingeschaut hat und sehen wollte. Das totalitäre System der Islamischen Republik praktiziert den Verlust der Fähigkeit, Wirklichkeit als Wirklichkeit und nicht als Alternative wahrzunehmen. Diese Praxis entlarvt sich als gefährlichste mentale Deformation, die der Totalitarismus den Menschen zufügt. Denn wenn die Wirklichkeit, in der die Gesellschaft lebt und sich wiederfindet, nur nach der ideologischen Matrix des totalitären Systems deformiert wird, verschwindet sie aus dem öffentlichen Leben. Folglich wird der ideologischen Manipulation unbegrenzt Tür und Tor geöffnet. Die Wirklichkeit selbst wird vernichtet. Die gemeinsame menschliche Welt verliert ihren Halt (vgl. Tafazoli 2026).

Nachdem die Islamische Republik die Proteste durch Waffengewalt gegen die iranische Bevölkerung vorläufig von den Straßen in die Privaträume gezwungen hat, nutzen Iraner im demokratischen Ausland den Faktor Straße, um das Körperliche in das Kollektive und dieses zu einer unüberhörbaren Stimme ihrer Nation zu verwandeln. Zwischen Australien und Kanada, den USA und Europa haben die Proteste der Iraner die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen, so dass jeder internationale Nonkonformismus – wie etwa die substanzielle Schwäche im politischen Funktionieren der Vereinten Nationen – sofort korrigiert wird. Von der 62. Münchner Sicherheitskonferenz (13–15. Februar 2026) wurde die Islamische Republik eingeladen. Eingeladen wurde Reza Pahlavi, der am 14. Februar Iraner zu Versammlungen in drei Städten aufgerufen hat: Los Angeles, Toronto und München. Iraner folgten diesen Aufruf in einer bis zu jenem Datum nie dagewesenen Form.

Diese Demonstrationen wurden von Reza Pahlavi als globaler Aktionstag initiiert und reagierten auf die brutale Niederschlagung von Massenprotesten im Iran um den Jahreswechsel. Die Veranstaltung wurde vom Verein *The Munich Circle* organisiert; demonstriert wurde für Menschenrechte, Freiheit und Regimewechsel im Iran. Be-

richten der *ARD* zufolge versammelten sich bis zu 250.000 Menschen friedlich auf der Theresienwiese in München. Der Protest fiel mit der Münchner Sicherheitskonferenz zusammen. Teilnehmer schwenkten die iranische Flagge mit Löwe und Sonne sowie Porträts von Pahlavi; die Polizei meldete keine Zwischenfälle trotz massiven Zulaufs. Zugleich demonstrierten etwa 350.000 Teilnehmer für Solidarität mit dem iranischen Volk und gegen die Mullah-Herrschaft in Toronto und rund 350.000 in Los Angeles.

Angesichts ihrer Errungenschaften weist diese Phase der Nationalen Revolution eine deutliche Differenzierung gegenüber den vorangegangenen Entwicklungsstadien auf. Seit dem 14. Februar ist unter Iranern – sowohl im Inland als auch in der Diaspora – ein gestärktes Bewusstsein für ihre kollektive Handlungsfähigkeit entstanden, das sie befähigt, als vereinte oppositionelle Kraft aufzutreten. In diesem Kontext lässt sich eine bemerkenswerte Konsensbildung um die Führungspersönlichkeit Reza Pahlavi beobachten. Die Massaker vom 08. und 09. Januar 2026 sowie die damit einhergehenden Massenverhaftungen und Entführungen stellen eine systematische Eskalation staatlicher Repressionsmechanismen dar, die die Islamische Republik in ihrer Brutalität und Organisationsstruktur entlarven. Diese Ereignisse offenbaren eine gezielte Militarisierung der Sicherheitskräfte, insbesondere der Revolutionsgarde und Basij-Milizen, die schwere Munition gegen unbewaffnete Zivilisten einsetzten, Verwundete in Kliniken exekutierten und Familien durch Erpressung von „Kugelgeld“ für Leichen zusätzlich traumatisierten. Es sind Praktiken, die auf direkte Befehle hoher Regimevertreter hinweisen. Diese Gewaltwelle markiert einen Wendepunkt in der Dynamik der Nationalen Revolution, weil sie nicht nur die Kapazitäten der Islamischen Republik zur Massenrepression demonstriert, sondern auch die Opposition weiter konsolidiert. Langfristig könnte sie internationale Sanktionen und diplomatische Isolation beschleunigen, während sie intern die Legitimitätskrise des Systems vertieft. Darüber hinaus zeichnet sich in der Politik der Europäischen Union gegenüber der Islamischen Republik ein entscheidender Wendepunkt ab. Nach nahezu einem halben Jahrhundert der vorsichtigen Annäherung und diplomatischen Ausbalancierung hat die EU einen radikalen Kurswechsel vollzogen, der seit Anfang 2026 einen Bruch mit der jahrzehntelangen Politik markiert. Im Januar 2026 beschlossen die EU-Außenminister ohne nennenswerte Diskussionen ein neues Sanktionspaket als direkte Reaktion auf die Massaker an Protestierenden und die massive

Repression. Zu den zentralen Elementen zählen das Einfrieren von Vermögenswerten und Einreiseverbote für rund 30 Personen und Organisationen, insbesondere im Umfeld der Revolutionsgarden, sowie eine Erweiterung der Exportverbote für Güter. Besonders folgenswer ist die Einstufung der Revolutionsgarde als Terrororganisation auf EU-Ebene. Angesichts der einhelligen EU-Forderung nach einer Terrorlistung der Islamischen Revolutionsgarde unterstreicht dies einen transatlantischen Konsens, der die politische Isolation der Islamischen Republik beschleunigt. Seit der Münchener Sicherheitskonferenz 2026, die im Fokus der Repressionen gegen Proteste im Iran stand, hat die EU eine deutlich härtere Haltung gegenüber der Islamischen Republik eingenommen. Diskussionen mit hochrangigen US-Senatoren und Reza Pahlavi betonten Unterstützung für das iranische Volk statt Routine-Diplomatie. Das Europäische Parlament verabschiedete bereits am 12. Februar 2026 eine Resolution, die Solidarität mit der iranischen Bevölkerung bekundet und die Islamische Republik für Inhaftierungen, Folter und Todesstrafe verurteilt. Es fordert die Freilassung von Gefangenen sowie eine EU-Gegenstrategie gegen Geiseldiplomatie. Schließlich ist die wachsende Akzeptanz eines Regimewechsels im Iran seitens der Vereinigten Staaten seit der Münchener Sicherheitskonferenz zu beobachten. Diese Haltung manifestiert sich in der prominenten Beteiligung US-amerikanischer Vertreter an Diskussionen über die Zukunft des Iran, die eine Abkehr von etablierter Diplomatie hin zu einer Unterstützung oppositioneller Kräfte signalisieren.

Das Gedächtnis Irans unter der Islamischen Republik erweist sich als facettenreiches Mosaik aus Triumphediktio und Trauma. Es bildet ein kollektives Palimpsest, das sich bereits heute als Gedächtnisraum der Weltpolitik qualifiziert. Unter dem Joch repressiver Umstände herangewachsen, verkörpert die Generation Z mit der Solidarität der Iraner einen fernen, doch greifbaren Hoffnungsschimmer. Während Exilierte die Stunden der Entfremdung zählen, meistern diese jungen Menschen Widrigkeiten mit einer Resilienz, die an Arendts politisches Konzept der Natalität erinnert. Im Zentrum steht durch Handeln und Sprechen im öffentlichen Raum die Idee einer Wiedergeburt, die Pluralität und Unvorhersehbarkeit ermöglichen soll. Natalität verbindet damit das praktische Vermögen. Mit ihren Protesten im Iran und im Ausland schreiben junge Iraner nicht nur Geschichte, sie usurpieren sie. Sie entscheiden autonom über die Zukunft und entreißen sie den Ayatollahs.

Flüstern der Geschichte

Im Frühjahr 2009 wurde ich erstmals auf das literarische Werk des Schriftstellers SAID aufmerksam. Bei diesem Namen handelt es sich um das Pseudonym eines 1949 in Teheran geborenen und 2021 in München verstorbenen Autors. SAID verfasste sein gesamtes literarisches Œuvre in deutscher Sprache. Über seine Biografie liegen nur wenige verlässliche Informationen vor; das vorhandene Wissen über sein Leben speist sich nahezu ausschließlich aus den autobiografisch gefärbten Hinweisen in seinem Werk, das Gedichte, Erzählungen, Märchen und Hörbücher umfasst und die zentralen Fragen des Verhältnisses von Mensch und Kultur beleuchtet. Geprägt von Exil verbindet SAID biografische Erfahrungen mit sprachlicher Originalität und politischem Engagement. Er war eine der prägenden Stimmen der deutschen Gegenwartsliteratur und eine Schlüsselfigur im deutsch-iranischen kulturellen Gedächtnis.

In seinem Nachruf auf den Dichter in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 17. Mai 2021 gab Andreas Platthaus SAIDs bürgerlichen Namen bekannt: Said Mirhadi. Die familiären Hintergründe SAIDs sind nur in rudimentärer Form rekonstruierbar und entziehen sich einer gesicherten biografischen Dokumentation. Vereinzelt finden sich Hinweise in autobiografisch grundierten Fragmenten seines literarischen Werks, die Rückschlüsse auf die prägenden Kindheits- und Jugenderfahrungen zulassen. So deutet sich in diesen Textpassagen an, dass die Ehe seiner Eltern bereits vor seiner Geburt aufgelöst worden war. Die Mutter verließ das Kind und zog sich in ihr Herkunftsdorf im Nord-Iran zurück, was eine frühe Erfahrung der Ausgesetztheit und elterlichen Abwesenheit markiert. Aufgewachsen ist SAID hauptsächlich bei seinem Vater, einem Offizier der Kaiserlichen Armee Irans, sowie unter der Fürsorge der Großmutter in einem südöstlichen Stadtviertel Teherans. Diese Konstellation, die sich durch lange Trennungen und späte, episodische Wiederbegegnungen auszeichnete, fand auch literarisch Niederschlag. Die erste Begegnung mit der Mutter – eine kurze Erfahrung – geschah im Alter von dreizehn Jahren. Ein weiteres Zusammentreffen folgte im Jahr 1990 in Toronto, nach fast drei Jahrzehnten der Distanz. In diesem Spannungsfeld von Abwesenheit, Wiederkehr und Erinnerung eröffnen sich in *Selbstbildnis für eine ferne Mutter* (1992) und *Landschaften einer fernen Mutter* (2001) Kontexte, die für das Verständnis von SAIDs poetischer

Auseinandersetzung mit Fragen von Herkunft, Heimat, Entfremdung und Identität von zentraler Bedeutung sind. Eine verlässliche und umfassende Dokumentation von SAIDs schulischer Ausbildung liegt öffentlich nicht vor. Unter Berücksichtigung des soziokulturellen Kontexts und der üblichen Bildungsverläufe seiner Generation im Iran erscheint es jedoch plausibel, dass er eine reguläre Schullaufbahn durchlaufen hat. Angaben zu seiner Hochschulzugangsberechtigung sind ausschließlich autobiografisch fundiert und damit als subjektive Quelle mit entsprechender Vorsicht zu behandeln. SAID berichtet, von der Universität Teheran wegen des Numerus clausus abgewiesen worden zu sein. Am 19. November 1965 emigrierte der Siebzehnjährige in die Bundesrepublik Deutschland, um dort ein Studium aufzunehmen. Nach mehreren erfolglosen Versuchen in Studienfächern, die seinen familiären Erwartungen widersprachen, begann er schließlich an der Ludwig-Maximilians-Universität München ein Studium der Politikwissenschaft. Details über den weiteren Verlauf seines akademischen Werdegangs bleiben aus den verfügbaren Quellen unklar und sind kaum gesichert. Von besonderer Bedeutung ist hingegen seine politische Aktivität während dieser Zeit. SAID engagierte sich nach eigenen Aussagen in der linksorientierten iranischen Studentenbewegung, die sich gegen die Monarchie im Iran wandte. Diese politische Mobilisierung lässt sich als prägender biografischer und identitätsstiftender Faktor verstehen, dessen narrative Konstruktion jedoch vor dem Hintergrund von autobiografischer Selbststilisierung und politischer Subjektivierung kritisch zu reflektieren ist. SAID war Mitglied im *Verband Deutscher Schriftsteller* und im *PEN-Zentrum Deutschland*, von 1995 bis 1996 der *PEN-Beauftragter des Writers in Prison Committee* und von 2000 bis 2002 der Präsident des *PEN-Zentrums der Bundesrepublik Deutschland*. In diesen Funktionen engagierte er sich mit Nachdruck für den Schutz verfolgter und bedrängter Autorinnen und Autoren. Mit seiner Wahl zum Präsidenten des *PEN-Zentrums Deutschland* gewann sein Engagement auch eine zusätzliche gesellschafts- und kulturpolitische Dimension. Die Wahl wurde nicht nur als Ausdruck der Anerkennung seiner literarischen und intellektuellen Bedeutung verstanden, sondern auch als symbolisches Signal: Einerseits konnte sie als Bekenntnis zur Integration exilierter Schriftsteller in die deutsche Literatur- und Kulturlandschaft gelesen werden, andererseits richtete sie sich implizit auch gegen das Regime der Islamischen Republik, indem sie verdeutlichte, dass aus politischen Gründen Vertriebene in Deutschland institutionell Aner-

kennung und kollegiale Wertschätzung erfahren. SAIDs Wirken dokumentiert exemplarisch auch seine Rolle als literarische und moralische Instanz, die die zentralen Leitideen von Freiheit, Menschlichkeit und Solidarität nicht nur in seiner ästhetischen Produktion, sondern auch in seinem kulturpolitischen Handeln nachhaltig verkörperte.

SAIDs Haltung zum Islam sowie zu Europa lässt sich in einem Spannungsfeld postkolonialer Kritik und religionswissenschaftlicher Reflexion verorten, das von einer differenzierten und ambivalenten Positionierung geprägt ist. Als scharfer Kritiker des politischen Islams und der autoritären Entwicklungen im Iran problematisierte er zugleich eurozentrische Deutungsmuster, die europäische Aufklärung und Kultur als moralisch überlegen oder als inhärent tolerant idealisieren. Diese Kritik steht im Kontext einer postkolonialen Dekonstruktion hegemonialer Diskurse, welche die dichotome Gegenüberstellung von „Islam“ und „Europa“ als kulturell und religiös fixierte und statische Kategorien infrage stellte. In seinem Essay *Ich und der Islam* (2005) formuliert SAID eine relational verstandene Sichtweise, in der Europa und Islam in ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis eingebunden sind. Er warnt vor der Essentialisierung beider Seiten und der damit einhergehenden Gefahr, rigide Identitätskonstruktionen zu reproduzieren, die sowohl in einem unreflektierten Eurozentrismus als auch in religiösem Dogmatismus Ausdruck finden. SAID positionierte sich kritisch, jedoch nicht programmatisch zu Begriffen wie „Euro-Islam“. Es lässt sich aus seinem Werk eine Forderung nach undogmatischer, selbstreflexiver Auseinandersetzung mit kulturellen und religiösen Traditionslinien ableiten. Auf diese Forderung verweist auch seine Auffassung von Integration, mit der er die Notwendigkeit eines dynamischen, dialogischen Prozesses verbindet, der sich durch gegenseitige Kritikfähigkeit und Offenheit auszeichnet, anstatt als ein asymmetrischer Anpassungs- oder Kapitulationsakt verstanden zu werden. Diese Haltung korrespondiert mit zeitgenössischen Konzepten eines kritischen Multikulturalismus, der transformative Potenziale im Austausch zwischen Kulturen betont. Dabei ist zu berücksichtigen, dass er weder als islamischer Theoretiker noch als integrationspolitischer Akteur fungierte; seine Perspektive bleibt vorwiegend poetisch-existentiell geprägt, wodurch sie institutionelle und ideologische Verengungen bewusst vermeidet.

SAID ist jener Generation iranischer Intellektueller zuzurechnen, die sich in den 1960er-Jahren politischen Ideologien verschrieb, deren zentrales Ziel im Sturz der Monarchie bestand. Diese Generation ar-

tikulierte im Einklang mit dem zeitgenössischen Diskurs radikale Positionen, die durch eigensinnige Re-Lektüre und Adaptation sozialistischer sowie marxistisch-leninistischer Theorie legitimiert wurden. In diesem ideologischen Rahmen sollte auf den Sturz der Monarchie die Konstituierung einer Republik folgen, die in enger politischer und strategischer Anbindung an die Sowjetunion gedacht war. In der Forschung zur Geschichte der Islamischen Revolution und zu ihren maßgeblichen Akteuren wird unter anderem auch die Frage verhandelt, inwieweit die selbsternannten intellektuellen Wegbereiter der Revolution die Schriften von Marx und Lenin tatsächlich rezipiert und in ihrer theoretischen Komplexität verstanden haben. In den politischen Auseinandersetzungen der 1970er-Jahre verbanden diese Pseudointellektuellen ihre ideologischen Entwürfe mit dem Projekt, einen Staat auf der Grundlage eines sogenannten „islamischen Marxismus“ (!) zu etablieren. In den Narrativen über die Arbeiterklasse, über eine variabel konzipierte Gleichberechtigung und Gleichbehandlung sowie in ihrer antinationalen Orientierung fanden beide Ideologien einen Konsens. Ihre Feindbilder deckten sich ebenfalls vollständig: der kapitalistische Westen, der Imperialismus, die Monarchie sowie die Person Mohammad Reza Pahlavi. Die intensive Vermischung dieser Ideologien zum Erreichen des einheitlichen politischen Ziels, nämlich des Sturzes der Monarchie, und die damit einhergehenden hohen materiellen und Immateriellen Kosten werden im Film *Morgen sind wir frei* thematisiert.

Um das, was diese Generation im Jahr 1979 erreichte, ansatzweise zu verstehen, musste ich lernen, zwischen dem Studenten Said Mirhadi und dem Schriftsteller SAID zu differenzieren.

Die Geschichte der ideologischen Synthese aus Sozialismus und Islamismus, die in der Entstehung der Islamischen Republik kulminierte, weist zahlreiche Vorläufer, Vorbilder und maßgebliche Vertreter auf. Ihren historischen Kontext bildet die Faszination europäischer Ideen und die Glorifizierung des Kommunismus unter iranischen Intellektuellen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Dieser Kontext zeichnet sich durch ein ambivalentes Verhältnis zu Europa aus, das sich im Spannungsfeld von Enthusiasmus und Desillusionierung, Hoffnung und Ernüchterung sowie Orientierung und Resignation entfaltet. Europa avanciert in diesem ambivalenten Verhältnis zur Projektionsfläche für jene Attribute, die dem Iran selbst verwehrt blieben bzw. bis heute

verwehrt sind: Liberalität, Freiheitlichkeit und Demokratie. Die liberalen und freiheitlichen Konzepte jener Epoche, die in intellektuellen Milieus vor dem Hintergrund der Russischen Oktoberrevolution (1917) und der Französischen Revolution (1789–1799) zu kohärenten politischen Ideologien kristallisierten, waren in der Dynamik der Islamischen Revolution von vornherein zum Scheitern verurteilt. Karamatollah Rasekh eröffnet in seiner Monografie *Das politische Denken der Reformisten im Iran 1811–1906* (2000) eine soziopolitische Perspektive auf die Relevanz Europas und beleuchtet die Genese einer initialen Orientierung im Kontext der iranischen Entdeckung europäischer Ideenwelten. Rasekh gliedert diesen Prozess in drei distinkte Phasen: die Reformisten-Phase (1811–1906), die Modernisten-Phase (1906–1941) sowie die Erneuerer-Phase (1941–1979). Bemerkenswert ist seine teleologische Verknüpfung dieser Phasen mit dem revolutionsgeschichtlichen Schlüsselmoment von 1979, den Rasekh als Wendepunkt konstruiert und in der einseitigen Allianzbildung zwischen den in Europa ausgebildeten Intellektuellen und der Geistlichkeit verortet. Charakteristisch bleibt die Begegnung Irans mit Europa über die Vermittlungsinstanzen Russlands und Englands. In der ersten Phase wurden iranische Studenten nach England entsandt (1811), worauf die Konstitutionelle Revolution und die Etablierung eines nach europäischem Vorbild konzipierten Parlaments als erste soziopolitische Transformationen in der zweiten Phase folgten. Die dritte Phase zeichnet sich durch den sozioökonomischen Aufschwung in der Ära der Pahlavi-Dynastie bis zur Islamischen Republik (1925–1979) aus. Jenseits dieser Periodisierung gewinnt Rasekhs Schema durch seine Implikationen für das Konzept des Intellektuellen an Relevanz: Iranische Intellektuelle beanspruchten einerseits politische Hegemonie, richteten andererseits ihr Denken antithetisch gegen westliche Entwicklungen, insbesondere gegen den Kapitalismus. Diese ideologische Verzerrung traf im Jahr 1979 auf einen machtpolitisch gefestigten ideologischen Anspruch und scheiterte in ihrem Versuch, die Moderne erfolgreich herauszufordern.

In seinem 1998 erschienenen Werk *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century* kontrastiert Ali Gheissari die im Modernisierungsprozess rückwärtsgewandte und dogmatisch geprägte Haltung jener Intellektuellen, die letztlich zur Etablierung des autokratischen Systems der Islamischen Republik beitrugen, mit der rationalistisch begründeten, den Menschen in den Mittelpunkt stellenden Perspektive einer modernen Staatsführung. In der Konfrontation zwischen

religiöser Orthodoxie und westlicher Moderne entschied sich die Mehrheit der iranischen Bevölkerung zugunsten der islamistischen Kräfte. Diese Entwicklung erscheint jedoch retrospektiv insofern vorgezeichnet, als die Annäherung der Intellektuellen an die Geistlichkeit die ideologische Dynamik bereits vorstrukturierte. Die Kleriker nutzten den intellektuellen Einfluss im öffentlichen Diskurs zur Durchsetzung eigener machtpolitischer Ziele, entschieden die Machtfrage am Ende jedoch zugunsten ihres eigenen Herrschaftsanspruchs. Im Zuge der sogenannten Kulturrevolution wurden zahlreiche Intellektuelle aus dem gesellschaftlichen und akademischen Leben ausgeschlossen oder physisch eliminiert, was zu einer nachhaltigen Marginalisierung und Resignation der verbliebenen intellektuellen Elite führte. Die politischen und soziokulturellen Konsequenzen dieser Machtverschiebung sowie die Reaktionen der Intellektuellen auf die Hegemonie der Geistlichkeit offenbaren ein komplexes Spannungsverhältnis zwischen Modernisierungsbestrebungen und religiöser Herrschaftslogik. Die intellektuelle Reflexion dieses Prozesses manifestiert sich in der Deutung der Ereignisse als „gestohlene Revolution“ (vgl. Ziaee 2019), die den Widerspruch zwischen emanzipatorischem Anspruch und autoritärer Realisierung verdichtet.

Anknüpfend an Rasekhs Periodisierung lassen sich in der Entwicklungsgeschichte iranischer Intellektueller zunächst drei Generationen unterscheiden. Die erste Generation, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts hervortrat, widmete sich primär der Initiierung und Umsetzung von Reformen zugunsten der iranischen Nation und strebte damit eine Modernisierung staatlicher und gesellschaftlicher Strukturen an. Die zweite Generation, die im Kontext der Konstitutionellen Revolution wirkte, verfolgte programmatisch die Realisierung umfassender Zivilisations- und Modernisierungsprogramme. Ihr theoretischer und praktischer Bezugspunkt war dabei nicht ausschließlich das westliche Modernitätsmodell; vielmehr orientierte sie sich zugleich an vorhandenen kulturellen und institutionellen Traditionen Irans, die sie in ein reformistisches Konzept einbezog. Zu den zentralen politischen Errungenschaften dieser Epoche zählen die Gründung des Parlaments und die Verabschiedung der konstitutionellen Verfassung, die den Übergang zu einer neuen politischen Ordnung markierten. Die dritte Generation von Intellektuellen war maßgeblich geprägt durch die Rezeption und ideologische Integration des russischen Kommunismus in die iranische Gesellschaft und Politik. Die *Tudeh-Partei* bildete in diesem Zusammenhang das institutionelle Zentrum und zugleich den

organisatorischen Träger der sozialistisch-kommunistischen Strömungen, die das politische Denken der Zeit nachhaltig beeinflussten. Rasekhs Modell lässt sich um eine vierte Generation erweitern, die sich im Iran des späten 20. Jahrhunderts formierte. Sie distanzierte sich von den herkömmlichen ideologischen und antiwestlichen Diskursen ihrer Vorgänger und entwickelte eine kritisch-reflektierte Perspektive auf das Verhältnis zwischen dem Iran und Europa. Zentrale Merkmale dieser Denkrichtung sind zum einen die Ausweitung der anti-utopischen Denkweise auf intersubjektive Grundlagen und zum anderen die Betonung der Notwendigkeit eines eigenständigen, nicht-nachahmenden Dialogs mit der westlichen Moderne.

Die Frage nach der Genese und Struktur des Europa-Bildes iranischer Intellektueller lässt sich im Besonderen im Kontext der dritten Generation verorten, weil sich in ihr die ambivalente Spannung zwischen ideologischer Rezeption und kultureller Selbstbehauptung exemplarisch verdichtet. Die Repräsentanten dieser Generation rekrutierten sich überwiegend aus iranischen Studenten, die mithilfe staatlicher Stipendien ein Studium an europäischen oder nordamerikanischen Hochschulen aufnahmen. Diese mobilen Akteure fungierten als Vermittler zwischen kulturellen und politischen Sphären, deren Erfahrungen in unterschiedlichen ideologischen Kontexten zu einer wechselseitigen Transformation von Ideen beitrugen. Viele dieser Studenten beteiligten sich aktiv an den politischen Diskursen linksgerichteter Bewegungskreise, sympathisierten mit sozialistischen und kommunistischen Denksystemen und verstanden sich selbst als ideologische Vertreter progressiver Emanzipationsprojekte. Bemerkenswert ist, dass die intellektuelle und emotionale Kritik dieser Gruppe nicht primär jenen Staaten galt, in denen der Kommunismus oder Sozialismus institutionell verankert war, sondern vielmehr den kapitalistischen Demokratien Westeuropas. Diese Präferenz lässt sich im Rahmen des Ideologietransfers als Ausdruck selektiver Aneignung interpretieren. Die iranischen Studenten rezipierten sozialistische Ideale nicht als bloße Übernahme sowjetischer Doktrinen, sondern als Teil eines breiteren, in westlichen Gesellschaften neu verhandelten Diskurses über soziale Gerechtigkeit, Modernität und Demokratisierung. Zu den bevorzugten Studienorten zählten neben einigen US-amerikanischen Universitäten insbesondere solche in Paris, Berlin und London. Diese Metropolen boten im Kontext der Studentenbewegungen der 1960er- und 1970er-Jahre eine dynamische, politische und intellektuelle Infrastruktur, die die Herausbil-

dung transnationaler Netzwerke und hybrider Identitäten begünstigte (vgl. Schmidtke 2021). Innerhalb dieser Räume entstand eine generationelle Schnittstelle, an der sich Exilerfahrung, politische Radikalisierung und antikoloniale Diskurse überlagerten. Die iranischen Studentengruppen positionierten sich somit nicht nur als Teil einer globalen „Neuen Linken“, sondern avancierten zugleich zu zentralen Akteuren eines transnationalen Ideologietransfers, der die politischen Entwicklungen im Iran der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nachhaltig prägte.

Die Entstehung der *Confederation of Iranian Students National Union* (CISNU), deren Mitglied SAID war, ist in die frühen 1960er-Jahre zu datieren und markiert einen entscheidenden Moment in der transnationalen Politisierung iranischer Studenten. Ursprünglich trug die Organisation die Bezeichnung *Federation of Iranian Students' Islamic Societies in Europe and America* und lässt sich genealogisch auf die 1952 gegründete *Iranian Students Association in the United States* (ISAUS) zurückführen. Diese Vereinigung ging aus gemeinsamen Initiativen der iranischen Botschaft und der Organisation *American Friends of the Middle East* hervor, die in institutioneller Verbindung zur *Central Intelligence Agency* (CIA) stand. Im April 1960 gründeten Vertreter iranischer Studierender aus der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich und Großbritannien in Heidelberg die *Confederation of Iranian Students* (CIS). Innerhalb der Bundesrepublik Deutschland entstand eine enge Kooperation mit dem *Sozialistischen Deutschen Studentenbund* (SDS), wodurch die Organisation in den politischen Diskursraum der *Neuen Linken* in Westeuropa eingebettet wurde. Die spätere Fusion von ISAUS und CIS führte schließlich zur Formierung der CISNU, die sich in den 1960er-Jahren zu einer zentralen Oppositionsplattform gegen Mohammad Reza Pahlavi entwickelte. Dieses Netzwerk verstand sich als transnationales Forum der iranischen Exilopposition und stand in engem Austausch mit weiteren politischen Gruppierungen wie dem *Iran Liberation Movement*, der *Socialist League of the Iranian National Movement*, der *Revolutionary Organization of the Tudeh Party* sowie der *Storm Marxist-Leninist Organization* (vgl. Matin-Asgari 1992). Eine der prägenden Persönlichkeiten der CIS war der Physikstudent Parviz Nikkhah (1939–1979), der durch seine Schwester Parvin Nikkhah, eine aktive Angehörige der kommunistischen *Tudeh-Partei*, an die radikale Linke herangeführt wurde. Nikkhah avancierte auf dem zweiten Kongress der CIS in London (1961) und dem dritten in Paris (1962) zur zentralen Figur der Studen-

tenbewegung (vgl. Afkhami 2009: 389). Er wurde daraufhin Mitglied der neu gegründeten *Revolutionären Organisation der Tudeh-Partei im Iran*, die sich ideologisch am Maoismus orientierte und das Konzept eines bewaffneten, vom agrarischen Sektor ausgehenden Volksaufstands nach chinesischem Vorbild propagierte. Nach seiner Rückkehr in den Iran im Jahr 1964 versuchte Nikkhah, den revolutionären Kampf gegen die Monarchie zu organisieren und eine breite Mobilisierung der Bevölkerung herbeizuführen (vgl. Milani 2008: 255). Dieses Unterfangen veranschaulicht exemplarisch, wie Prozesse des Ideologie-Transfers und der transnationalen Mobilisierung exilierter Intellektueller und Studenten in den 1960er-Jahren zur Politisierung oppositioneller Bewegungen beitrugen und zugleich neue Hybridformen zwischen marxistisch-leninistischen und nationalrevolutionären Diskursen hervorbrachten.

Das am 10. April 1965 verübte Attentat auf Mohammad Reza Pahlavi hatte weitreichende Konsequenzen für Parviz Nikkhah und die mit ihm verbundenen maoistischen Kreise. Es geschah im Marmoralast in Teheran, wo der Schah ein Treffen mit dem pakistanischen Generalstabschef abhielt. Der Attentäter, Reza Schamsabadi, ein zum Wachdienst eingeteilter Wehrpflichtiger, eröffnete das Feuer auf den Schah. Dieser entkam dem Anschlag unverletzt, aber zwei seiner Wachoffiziere wurden tödlich getroffen. Über die Geschehnisse berichtete *Radio Iran* in einem Interview mit Colonel Mansour Grayeli, dem Kommandanten der Imperialen Bodestreitkräfte, der den Anschlag als Augenzeuge schilderte. Im Zuge der Ermittlungen nahm der iranische Geheimdienst SAVAK Parviz Nikkhah sowie sechs weitere Mitglieder der maoistisch orientierten Gruppierung fest, die bereits seit längerer Zeit unter Beobachtung stand. Aufgrund umfangreicher gesammelter Beweisdokumente wurde Nikkhah der Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung beschuldigt. Vor Gericht erhielten Ahmad Mansuri und Ahmad Kameranai Todesurteile, während Nikkhah zu lebenslanger Haft verurteilt wurde; die übrigen Angeklagten wurden freigesprochen. Mansuri und Nikkhah ersuchten nach ihrer Verurteilung um eine Audienz beim Schah, die dieser gewährte. Im Anschluss an diese Begegnung wandelte Mohammad Reza Pahlavi die Todesurteile in lebenslange Haftstrafen um (vgl. de Villiers 1975: 382 f.). Die Verhaftung ihrer Mitglieder im Jahr 1965 trieb die CISNU zu weiteren Radikalisierungen an. Im Jahr 1971 erklärte die iranische Regierung die CISNU zu einer illegalen Gruppe. Die Umwandlung des Todesurteils zu einer lebenslangen

Haftstrafe markiert einen Wendepunkt und verdeutlicht die ambivalente Haltung zwischen dem Staat und der Opposition. Nikkhash nahm nach seiner Freilassung am 2. Januar 1971 eine Stelle beim staatlichen Rundfunk an, machte Karriere als politischer Analyst und wurde später Abteilungsleiter des *Nationalen Radios und Fernsehens* (NIRT). Nach der Islamischen Revolution wurde er am 13. März 1979 hingerichtet.

Die iranische Studentenbewegung der 1960er- und 1970er-Jahre stellt bis in die Gegenwart hinein ein prägendes Phänomen der politischen und kulturellen Erinnerungsgeschichte dar. Die Geschichte ihrer Bedeutung reicht über den nationalen Rahmen hinaus und ist Teil eines transnationalen Gedächtnisraums, in dem globale Protestbewegungen miteinander verknüpft werden. In der gegenwärtigen Forschung wird die Bewegung zunehmend kritisch reevaluiert. Ihre ideologischen Grundlagen, ihre utopischen Entwürfe sowie ihre Verflechtungen mit westlichen Diskursen über Revolution, Freiheit und Fortschritt werden unter dem Aspekt kultureller Hybridität und instrumenteller Mobilisierung hinterfragt. Aus heutiger Perspektive zeigt sich, dass verschiedene, in der kollektiven Wahrnehmung eng miteinander verbundene Narrative nicht notwendigerweise in einem realhistorischen oder ideologischen Zusammenhang standen – auch wenn ihre symbolische Verknüpfung retrospektiv naheliegt. Ein paradigmatisches Beispiel für diese diskursive Verwobenheit bietet der Tod des deutschen Studenten Benno Ohnesorg (1940–1967), der während einer Demonstration in West-Berlin erschossen wurde. Erst die forensische und juristische Neubewertung des Foto- und Filmmaterials aus dem Jahr 1967 durch die Bundesanwaltschaft zwischen 2009 und 2012 bestätigte den Verdacht, dass der Polizist Karl-Heinz Kurras unbedrängt und gezielt auf Ohnesorg geschossen hatte. Bis dahin wurde Ohnesorgs Tod stets mit dem Besuch des Schahs in Berlin verbunden (Der Spiegel 2012). Die Neubewertung dieses Ereignisses verweist auf die komplexe Interdependenz von Erinnerungspolitik, Medialität und transnationaler Wahrnehmung, durch die auch die iranische Studentenbewegung mit europäischen Protestkulturen in Beziehung gesetzt wird. Damit wird deutlich, dass das kulturelle Gedächtnis der Studentenbewegung weniger als abgeschlossene historische Episode, sondern vielmehr als fortwirkender Diskursraum verstanden werden muss, in dem sich Deutungsmacht und Historiografie kontinuierlich neu formieren.

In den 1960er- und 1970er-Jahren entwickelten sich die Studentenbewegungen sowohl im Iran als auch in der westlichen Diaspora zu prägenden Ausdrucksformen politischer Opposition und kultureller Selbstverortung. Die Identifikation mit sozialistischen, marxistischen oder islamistischen Ideologien galt in dieser Zeit als Indikator intellektueller Zugehörigkeit und als Zeichen politischer und moralischer Bewusstseinsbildung. Innerhalb dieser ideologischen Konstellation positionierte sich der spätere SAID – ein Vertreter der dritten Generation iranischer Intellektueller – als engagierter Aktivist. Nach seiner Ankunft in der Bundesrepublik Deutschland schloss er sich unmittelbar den oppositionellen studentischen Bewegungen an, wodurch eine Rückkehr in den Iran aufgrund seiner politischen Aktivitäten ausgeschlossen war. Der Sieg der Islamischen Revolution (1979) eröffnete ihm zunächst die Möglichkeit einer Heimkehr. Doch nach einem kurzen Aufenthalt in Teheran im März 1979 sah sich Mirhadi mit den repressiven Strukturen und der aufkommenden Herrschaft der Geistlichkeit konfrontiert, die eine Fortsetzung seiner politischen und literarischen Arbeit im Iran unmöglich machten. Er kehrte daher in die Bundesrepublik zurück, wo er fortan als Schriftsteller und Intellektueller im Exil tätig war. In Deutschland machte er unter dem Künstlernamen SAID Karriere, den er als bewussten Akt der Selbstinszenierung und kulturellen Positionierung wählte. SAID engagierte sich intensiv im literarischen und menschenrechtlichen Bereich. Er begann im Jahr 1975 mit der literarischen Produktion von Lyrik und erweiterte sein schriftstellerisches Schaffen im Laufe der folgenden Jahre um Erzählungen, Essays sowie Kinder- und Hörbücher, die sämtlich in deutscher Sprache erschienen. Der Künstlername SAID – stets vollständig in Großbuchstaben geschrieben – verweist dabei sowohl auf eine interkulturelle Poetologie als auch auf eine Strategie der Identitätsverschleierung und Identitätssuche. In einem Interview mit Stephanie Heinzeller erläutert SAID, dass dieser Name einerseits bewusst an die klassische iranische Dichtertradition (etwa an Khayyam, Hafez und Saadi) anknüpfe, andererseits aber als *nom de plume* gewählt wurde, um seine Identität als oppositioneller Exilautor zu schützen (vgl. Tafazoli, Stolz 2022: 12–20). Mit dem Namen SAID beginnt aber auch die kritische Reflexion über das eigene Leben im Spiegel historischer Herausforderungen.

Über den gewählten Dichternamen hinaus konstituieren weitere Elemente die Identitätsstruktur von SAIDs Leben und Schreiben im deutschen Exil. Eine zentrale Rolle kommt dabei der deutschen

Sprache zu, die zum Medium und zugleich zum Ort seiner existenziellen wie poetischen Selbstverortung wird. SAIDs sprachliche Aneignung und ästhetische Erfahrung des Deutschen ist von einer Bildlichkeit geprägt, die Zärtlichkeit und Nähe ausdrückt: Die Sprache erscheint nicht als Werkzeug, sondern als lebendige Instanz, in der und durch die sein lyrisches Ich das Leben empfindet. Im Prozess dieser sprachlich-poetischen Begegnung entsteht eine wechselseitige Durchdringung von Subjekt und Ausdrucksmedium. Das Verhältnis zwischen dem Ich und der Sprache erfährt eine Transformation von einer rezeptiven in eine symbiotische Beziehung. Das Ich und die Sprache verschmelzen zu einer ununterscheidbaren Einheit. Die Sprache wird für SAID zur Heimstätte – zu jenem Ort, an dem Zugehörigkeit und Fremdheit zugleich aufgelöst und neu ausgehandelt werden. Diese Vorstellung findet in dem gemeinsam mit dem israelischen Lyriker Asher Reich veröffentlichten Gedichtband *Das Haus, das uns bewohnt* (2009) ihre poetische Konkretisierung. Der Titel fungiert dabei als poetologische Metapher für das Verhältnis zwischen Mensch und Sprache. Das Subjekt bewohnt die Sprache nicht allein, sondern wird auch von ihr bewohnt und geprägt. Dichtung wird so zu einem symbolischen Raum, in dem Sprachverlust und Sprachaneignung, Exilerfahrung und Existenzfindung in produktive Spannung treten. In diesem Spannungsfeld begegnet SAID nach eigenem Bekenntnis den „prekären Rändern der Sprachlosigkeit“, die das Schreiben im Exil zu einer existenziellen Notwendigkeit erheben.

Die enge Verbindung zwischen Sprache und Subjekt, die SAIDs poetisches Selbstverständnis prägt, manifestiert sich auch in der formalen Gestaltung seiner Texte. Seit der Veröffentlichung seines Gedichtbands *Dieses Trier, das es nicht gibt* (1999) verzichtet SAID konsequent auf Großschreibung und auf die Einhaltung orthografischer Normen der deutschen Sprache. Dieser bewusste Bruch mit der Normativität der Schriftsprache kann als ästhetischer Akt der Widerständigkeit gedeutet werden, der den revolutionären Impuls eines Subjekts ausdrückt, das sich gegen institutionalisierte Regelsysteme positioniert. Der Verzicht auf orthografische Konventionen verweist zugleich auf den individuellen Willen zur sprachlichen Selbstbestimmung und zur poetischen Selbstbehauptung innerhalb eines kulturellen Umfelds, das dem Exilautor strukturell fremd bleibt. Diese Schreibweise markiert einen ambivalenten Freiheitsbegriff: Das poetische Ich entwirft in der Sprache seine eigene Ordnung und unterwirft sich ihr zugleich. Sprache fungiert damit sowohl als Medium der Emanzipation wie auch als Instanz der Bindung. Sie ist für SAID

Heimat und Gefängnis, Ausdrucksmittel und Grenze zugleich. Diese Dialektik verweist auf den existenziellen Zwiespalt des Schreibens im Exil, in dem Sprache zur paradoxen *Heimat der Unbehausten* wird. Darüber hinaus lässt sich SAIDs orthografische Strategie als Form ästhetischer Provokation gegenüber der deutschsprachigen Leserschaft verstehen. Durch den Verzicht auf Interpunktionen und orthografische Orientierungspunkte entsteht eine poetische Unmittelbarkeit, die den Lesenden zwingt, selbst hermeneutisch aktiv zu werden. Das Lesen wird zu einem Akt der Selbstbeteiligung, der Reflexion und Verunsicherung zugleich. Diese Form des produktiven Lesewiderstands erinnert an die experimentellen Schreibverfahren von Gertrude Stein, die in ihren zwischen 1934 und 1935 an der University of Chicago gehaltenen Vorträgen die Reduktion syntaktischer und interpunktioneller Strukturen als Mittel verstand, um den Rezipienten zur aktiven Teilnahme am Text zu animieren. Stein hebt hervor, dass das Komma zwar „hilft, den Mantel zu halten und die Schuhe anzuziehen“, zugleich aber den Leser daran hindere, „sein Leben aktiv zu leben, wie er es sollte“ (Stein 1997: 8). Im Anschluss daran lässt sich auch SAIDs Schriftpraxis als bewusste poetologische Geste begreifen, die die Automatismen des Lesens unterbricht und damit den Raum zwischen Autor, Sprache und Leser als interaktiven Erfahrungsraum öffnet.

Der bewusste Bruch mit orthografischer und syntaktischer Normativität verweist zugleich auf eine tiefgreifende Zeitenwende, die durch die Islamische Revolution inauguriert wurde. Diese Katastrophe markierte nicht nur den Zusammenbruch der parlamentarischen Monarchie, sondern auch den Übergang zu einer repressiven Herrschaftsform, die kulturelle und intellektuelle Freiheiten radikal einschränkte. Die vierte Generation iranischer Intellektueller – geboren im Königreich Iran – geriet in der Islamischen Republik unter erheblichen Zensurdruck, der durch den Irak-Iran-Krieg (1980–1988) weiter verschärft wurde. Das Exil selbst avancierte zu einer fortgesetzten Form dieser Zensur, da es den Zugang zu authentischen Quellen und kulturellen Kontexten erschwerte und somit eine hermeneutische Hürde darstellte – ein Umstand, der den Zugang zu SAIDs Werk nachhaltig komplizierte. Dieser Komplex tat sich aber auch auf persönlicher Ebene auf, zumal ich diese dritte Generation für das eigene Exil verantwortlich machte.

Nüchterne Urteilskraft, eine gehörige Menge an Sachlichkeit und Mut haben mir gefehlt, mich mit einer Generation zu be-

fassen, die im alten Herrschaftssystem ins Exil ging, um das Exil im neuen Herrschaftssystem und für neue Generationen fortzusetzen.

Die dritte Generation definierte ihren Stolz primär in der ideologischen Radikalisierung und transnationalen Mobilisierung gegen das Königreich. Ihre zentrale Errungenschaft sah sie in der Etablierung oppositioneller Netzwerke (etwa CISNU und Tudeh-nahe Gruppierungen), die marxistisch-leninistische und maoistische Ideale in den iranischen Diskurs trugen und die Revolution von 1979 mit vorbereiteten, wenngleich letztlich instrumentalisierten Proteststrukturen versahen.

SAIDs Ich-Figur erzählt in dem im Jahr 2004 erschienenen Text *die rebellion denkt nicht*, wie sie Anfang Juni 1967 bei Mohammad Reza Pahlavis Besuch in München unter der Regie des ASTA-Vorsitzenden und späteren RAF-Terroristen Rolf Pohle am Stachus Flugblätter verteilte und dies als einen Akt der Befreiung empfand. Said Mirhadi bewegte sich in dieser Zeit politisch zwischen SDS, DKP, linken Studenten und Anarchisten – in *Irrungen* und *Wirrungen* ideologischer Strukturen. Er vertrat die Vorstellung, dass die große Bewegung in der Agonie liege. Der Ausdruck ihrer Revolte lag im Ausbruch aus den Strukturen. Zugleich gesteht er, dass er unter diesen ideologischen Kämpfen gelitten habe. Seine politische Identifizierung wechselte. Aber die Konstante lag in allem, was als Anti-Schah-Doktrin galt. Im Hörspiel *Ich und der Schah* (1987) wird der Leser in einen Text eingeführt, der auf den 17. Januar 1979 datiert ist und einige kritische Reflexionen im Umgang mit der eigenen Geschichte offenlegt. Die erzählte Zeit umfasst die Beschreibung der Proteste im Juni 1967 in München in Form eines Prologs und die Erzählungen über das Exil, in denen sich der Ich-Erzähler und seine Gesprächsfigur, genannt der Schah, zueinanderfinden. Dem Leser begegnet ein Ich-Erzähler, der in der Erzählung involviert ist. Die Erzählzeit umfasst die Beschreibungen über Chomeinis Machtübernahme und die Etablierung der Islamischen Republik: „Chomeini ist in Teheran an der Macht“, sagt das Ich; als „iranischer Kaiser bin ich Kairo/ Staatsgast“, spricht der Schah (SAID 1987: 25). Zur Konkretisierung der Erzählzeit erweist sich folgende Textstelle als Orientierung: Der Dialog zwischen dem Ich-Erzähler und dem Schah findet noch vor dem Referendum am 30. Und 31. März 1979 statt, das zur Gründung der Islamischen Republik führte. „Das Volk wird gegen die Monarchie/ stimmen, Majestät“, sagt

der Ich-Erzähler zum Schah (SAID 1987: 29). Somit steckt sich die Erzählzeit vom Januar 1979 bis zum Juli 1980: „Majestät/ Nun sind Sie gestorben, und wir müssen/ neu anfangen.“ (SAID 1987: 42). Am 27. Juli 1980 verstarb Mohammad Reza Pahlavi. Der Ich-Erzähler nennt Daten, beschreibt Geschehnisse und schafft somit eine autofiktionale Erzählsituation, in der er mehr weiß als seine Gesprächsfigur. In dieser auktorialen Fokalisierung hat nur der Erzähler Zugang zu den Gedanken, Gefühlen und Motiven seiner Gesprächsfigur und kann Informationen vermitteln, die dieser selbst unbekannt sind. Der allwissende Ich-Erzähler blickt in die Gedanken seines Gesprächspartners ein und sagt ihm die Zukunft voraus. So weiß er beispielsweise, dass sein Gesprächspartner an Krebs leidet: „Bald wird Ihr Krebs Sie zu einer/ Operation zwingen.“ (SAID 1987: 32) Er sagt dem Schah auch voraus, dass dieser zur Operation nach New York eingeflogen werden würde. Tatsächlich erreichte Mohammad Reza Pahlavi am 22. Oktober 1979 New York und wurde ins *Cornell Medical Center des New York-Presbyterian Hospital* eingeliefert. Dem Ich-Erzähler sind sogar das Datum der beiden Operationen, die Komplikationen (SAID 1987: 32, 39, 41), die Geiselnahme in der US-amerikanischen Botschaft (SAID 1987: 39) und der genaue Todeszeitpunkt des Schahs (SAID 1987: 41) bekannt. Durch die chronologische Zeitordnung, die Herstellung von Zusammenhängen und die Referenzialisierbarkeit der *historie* kann der Text zwar einen Wirklichkeitsanspruch erheben, er wirkt aber durchaus literarisch und verfügt über eine eigene Poetizität. Diese schlägt sich in der Gattung, im narrativen Still der Wirklichkeitskonstruktion und in den sprachlich verarbeiteten Entwürfen nieder (*discours*). Der Ich-Erzähler, der Schah und die Geschichte gehören zu derselben Welt, die in der Islamischen Revolution, im Exil und in der Etablierung des Islamischen Staates im Iran ihre Narrative findet. Die Erzählhaltung ist homodiegetisch, die Erzählebene extradiegetisch und der Erzählertyp extradiegetisch-homodiegetisch.

Der im Zustand des Exils befindliche Ich-Erzähler thematisiert bereits zu Beginn des Gesprächs mit dem Schah die existentielle Unsicherheit und Ambivalenz des Lebens in der Fremde. Indem er zunächst von den eigenen Erfahrungen des Exils berichtet, fungiert er als Autorität in Fragen des Fremdseins und empfiehlt dem Schah, sich den Bedingungen dieser neuen Existenzform anzupassen: „Mit der Zeit werden Sie das besondere Taktgefühl der Flüchtlinge entwickeln“ (SAID 1987: 25). Für den Schah jedoch erscheint der Ich-Erzähler als „Idiot“ (SAID 1987: 19) sowie als „intellektueller Landes-

verräter“ (SAID 1987: 17), worauf dieser mit der resignativ-ironischen Bemerkung reagiert: „Wer Landesverräter ist, Majestät, ist die Frage der Zeit“ (SAID 1987: 17). Diese Feststellung verweist auf eine temporale Verschiebung der Urteilsinstanz: Nicht der Augenblick, sondern die Geschichte selbst entscheidet über Schuld und Verrat. Obwohl der Text diese Frage in der erzählten Gegenwart offenlässt, deutet die historische Perspektive darauf hin, dass die Zeit mittlerweile ein Urteil gefällt hat. Eine weitere Ebene der Reflexion eröffnet sich im Diskurs über Chomeini, den der Ich-Erzähler als „Antwort der Geschichte auf [den Schah], auf [seinen] Größenwahn, auf [seine] Diktatur“ (SAID 1987: 21) bezeichnet. In dieser Konfrontation offenbart sich eine symbolische Abrechnung mit der politischen Vergangenheit sowie ein rhetorisches Ringen um Deutungshoheit innerhalb der Geschichtsschreibung. Der Ich-Erzähler konstruiert dabei eine vermeintliche Kausalität der Ereignisse, die ihn zum Deuter und in gewisser Weise auch zum *Herrn der Geschichte* erhebt. Gleichzeitig relativiert er diesen Anspruch, indem er die Zeit selbst als letzte und unbestechliche RichterIn anerkennt. Diese ironische Haltung schlägt schließlich in Tragik um: Der einst allmächtige König wird seiner eigenen Vergänglichkeit überführt, gezwungen, die Niederlage einzugestehen und dem Tod entgegenzutreten. In der literarischen Perspektive erfährt der vormalis verhasste Schah eine Umkodierung zur tragischen Figur, während der Ich-Erzähler sich zunehmend von seinem politischen Engagement distanziert und in die Sphäre der literarischen Selbstreflexion übergeht. Die eigentliche Siegfür bleibt Chomeini – nicht als heroischer, sondern als banal-böser Repräsentant einer neuen Herrschaftsordnung.

Hat die Studentenbewegung tatsächlich triumphiert?

In SAIDs Werk manifestiert sich ein Vertreter meiner Vorgänger- generation, der die politischen Verhältnisse unter Mohammad Reza Pahlavi scharf kritisierte. Die ideologischen Ziele dieser Generation, die eingesetzten Mittel sowie die erreichten Ergebnisse wirkten bereits in den ausgehenden 1970er-Jahren regressiv und rückwärtsge- wandt. Nur eine Minderheit der ehemaligen Akteure der Studenten- bewegung ist heute zu einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit ihrer Ideologie und ihren Methoden fähig. Ein Blick auf die Inter- netseite *CISNU Online Memorial* transportiert den Leser weiterhin in die ideologischen Paradigmen jener Epoche. SAID zeichnet sich als eine der wenigen Figuren aus, die zur Selbstkritik bereit war und

die deutsche Sprache als neutrales Reflexionsfeld nutzte. In seiner Prosa fungiert Sprache gleichermaßen als Medium und als Motiv. Als Medium ermöglicht sie die Auseinandersetzung mit dem Konflikt zwischen utopischen und realistischen Imaginationen. Als Motiv konstruiert sie eine narrative Welt, in der Revolution, Reaktion und Selbstreflexion ineinandergreifen. Diese Sprachgestaltung artikuliert eine Kunst der Differenzierung und Nuancierung, die nicht länger die vermeintliche Glorie der Revolution glorifiziert, sondern komplexe, gebrochene und raffinierte Wahrnehmungsweisen inszeniert (vgl. Tafazoli, Stolz 2022).

Es bedurfte einer längeren Auseinandersetzung, um die enigmatischen Motive, die semantisch aufgeladenen Symbole, die subtilen erotischen Anspielungen sowie die sanfte Sprachführung in SAIDs Œuvre zu erschließen. Besonders hervorzuheben sind der mosaikartige Schreibstil, die selektive Erzählperspektive und die idiosynkratischen Sprachbilder, die überwiegend durch eine Ich-Erzählinstanz geprägt werden. Diese Elemente erzeugen durch leisen, nuancierten Ton tiefschichtige Bildwelten. Diese stilistische Raffinesse manifestiert sich vor allem im Spätwerk SAIDs, das nach der Jahrtausendwende entstand und eine besondere Sensibilität für die ästhetische Verdichtung offenbart. Nach intensiver, wiederholter Lektüre musste festgestellt werden, dass SAID und sein Rezipient aus nachfolgender Generation dank verlängerten Exils signifikante Gemeinsamkeiten teilen. Diese betreffen vor allem die mnemonischen, olfaktorischen und visuellen Eindrücke sowie die spezifischen gustatorische Verkleidung Teherans:

Sonnenblumenkerne und Maiskolben, die traditionell von Straßenhändlern mit Handkarren erworben, in Salzwasser getaucht und gegessen wurden.

Gemeinsamkeiten ergeben sich zudem aus Erfahrungen im Umgang mit der Geschichte, die sich selten zugunsten der Individuen entscheidet. Diese umfassen vor allem die Lehren des Fremdseins und des damit verbundenen habituellen Bewältigungsmodus. Der Zauber der Sprache schuf eine Verbindung, insbesondere durch die von SAID benannte „Gelassenheit des Besiegten“, die eine intellektuelle Nähe begründet. Der gemeinsame Diskursraum konstituiert sich in der deutschen Sprache: Eine persönliche Begegnung blieb aus, doch die schriftliche Kommunikation erfolgte stets auf Deutsch.

Ist es immer noch Entfremdung, wenn sich zwei Iraner auf Deutsch unterhalten und ihre Versöhnung „deutschfreundlich“ feiern?

SAIDs Erzählverfahren transformiert biografische Erfahrungen nicht lediglich in retrospektive Spiegelungen, sondern konstruiert daraus narrative Geschehnisse und kohärente Geschichten. Die Geschichten der geteilten Welten folgen etablierten erzählerischen Prinzipien und evozieren eine Welt, die auch die des Rezipienten umfasst und somit kollektive Erinnerungen reaktiviert. Vor dem Hintergrund fragmentarischer Strukturen der Moderne erweist sich SAIDs Form der Narration als essenziell, um die Kontinuität der Identität nach Maßgaben der individuellen Freiheit zu wahren. Sie bewahrt das Wissen darum, wer wir waren, wer wir heute sind und wer wir in Zukunft sein wollen.

Verwurzelt und verstrickt

Nicht immer ist es uns vergönnt zu entscheiden, wo und wie wir leben wollen. Unser Verhältnis zum Leben gestaltet sich nicht nach einer demokratischen Übereinkunft, sondern unterliegt zuallererst der Herrschaft von Raum und Zeit. Aber wohin es uns im Leben *auch* verschlägt: Unsere Heimat tragen wir in uns selbst. Wir schaffen sie uns, mit jeder Erinnerung und Hoffnung, an jedem Ort.

Verloren ist die Heimat nur dann, wenn wir sie selbst aufgeben.
Wenn der politische Staat vorschreibt, was Heimat sein soll, ist sie bereits verloren.

Thomas Hobbes (1588–1679) und Thomasius (1655–1728), die Staatsdenker des 17. Jahrhunderts, haben den Leviathan im Staat erkannt. Als Monstrum vereinigter Gewalt verlangt er von Einzelnen, die Entscheidungsfreiheit über die Frage nach Heimat an ihn abzutreten und ihm zu einer zentralen Macht über die Heimatbestimmung zu verhelfen. Ähnlich wie das nationalsozialistische Deutschland zentriert auch die Islamische Republik im Iran ihre Macht durch Mechanismen der Vertreibung, der physischen Vernichtung, der militärischen Expansion und der ideologischen Homogenisierung. Die Leidtragenden dieses Herrschaftssystems sind jene Bevölkerungsgruppen, die aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit, religiösen Überzeugung, politischen Haltung oder ihres Geschlechts marginalisiert und systematisch ausgeschlossen werden. Die Islamische Republik strebt danach, die sozialen und kulturellen Räume des Anders-Seins zu vereinnahmen, um sich selbst einen Ort der vermeintlichen Reinheit und Identität zu schaffen, der zugleich Ausdruck einer tiefen Entfremdung von pluraler Heimat ist. Ihr theokratischer Totalitarismus steht in der Tradition demonstrativer Machtausübung und historizistischer Legitimation, die das Herrschaftssystem einerseits aus der arabisch-islamischen Invasion Persiens im 7. Jahrhundert bezieht und andererseits aus der schiitischen Staatsprägung der safawidischen Epoche im 16. Jahrhundert. Innerhalb dieses ideologischen Rahmens werden Islam und Schiismus zu tragenden Säulen des staatlichen Selbstverständnisses erklärt. Im Zuge ihres politischen und kulturellen Umbruchs von 1979 ersetzte die Islamische Republik den Begriff der Nation (persisch: *mellat*) durch den der Glaubensgemeinschaft (persisch: *ummat*) und vollendete damit das Projekt

einer hegemonialen, religiös fundierten Herrschaft über den multiethnischen, multilingualen und multikulturellen Iran. Ausgeschlossen von dieser Konstruktion der Zugehörigkeit bleiben Zoroastrier, Sunniten, Juden, Atheisten und zahlreiche andere Gruppen, die nicht in das dogmatische Selbstverständnis der schiitischen Staatsideologie passen.

Mit der Konstituierung der Glaubensgemeinschaft als zentralem Identitätsprinzip erhebt die Islamische Revolution den Anspruch auf universelle Wahrheit und politische Herrschaft. In diesem Kontext entstehen zugleich politische Strategien und rhetorische Instrumente, die darauf abzielen, das Konzept von Heimat als Ort kultureller Zugehörigkeit und individueller Identität zu delegitimieren. Durch militärische Expansion, ökonomische Kontrolle und kolonialistisch motivierte Machtausübung beansprucht die Islamische Republik die Hegemonie über materielle Ressourcen, Märkte und kulturelle Narrative. Diese Politik führt seit der Gründung der Islamischen Republik zu einer tiefgreifenden sozialen und ökonomischen Verarmung, zu massenhaften Entwurzelungen sowie zur systematischen Aneignung der Lebensrealitäten der Bevölkerung. Indem die Islamische Republik ihre Gewaltpraktiken relativiert und gesellschaftliche Normen als „islamisch“ kodifiziert, ästhetisiert sie die politische und kulturelle Erosion einer jahrtausendealten Zivilisation. Die offizielle Rhetorik fungiert dabei als diskursives Machtinstrument, das anti-iranische, anti-zivilisatorische und anti-humanistische Züge trägt. In ihrem Propagandadiskurs bedient sich die Islamische Republik subversiver künstlerischer Ausdrucksformen, um gesellschaftliche Opposition umzudeuten und die Bevölkerung symbolisch zum Feind zu erklären. Diese Normalisierung struktureller Gewalt und die fortgesetzte Verletzung des Rechts auf Heimat bleiben auf der internationalen Bühne weitgehend folgenlos. Infolgedessen ist nicht nur das Vertrauen in die staatliche Integrität der Islamischen Republik erodiert, sondern ebenso das Vertrauen in die moralische und politische Verantwortung der internationalen Gemeinschaft.

Dem Menschen das Recht auf Heimat zu entziehen, bedeutet nicht nur eine Verletzung universeller Menschenrechte, sondern eine tiefgreifende Störung der Prozesse der Subjektivierung. Heimat fungiert hierbei als symbolischer und existentieller Raum, in dem das Subjekt sich selbst als Teil eines kulturellen Zusammenhangs begreifen kann. Wird dieser Raum durch politische Macht verdrängt und dabei auch ideologisch besetzt, verliert das Subjekt die Möglichkeit, sich in einem pluralen und offenen Bedeutungsgewebe zu verorten. In einer Gesell-

schaft, in der der Staat die diskursiven Bedingungen des Sagbaren und Denkbaren kontrolliert, werden Narrative zu Werkzeugen der Machtausübung und der epistemischen Kolonialisierung. Durch die Transformation bestimmter Vorstellungen, religiöser Symbolsysteme und politischer Doktrinen zu unhinterfragbaren Wahrheiten schafft die Staatsmacht einen hegemonialen Diskurs, der den Einzelnen in normativen Formen des Denkens und Fühlens fixiert. Der Prozess der Selbst- und Weltdeutung wird so zu einer staatlich verordneten Praxis der Identitätsproduktion. Indem die Islamische Republik die Erzählung der Glaubensgemeinschaft als einzig legitimen Rahmen des Seins etabliert, verlagert sie die Grenze zwischen Innen und Außen, Zugehörigkeit und Fremdheit. Diese Verschiebung erzeugt eine diskursive Enge, die das Subjekt zugleich diszipliniert und entmachtet. In diesem Sinne ist die Entziehung des Rechts auf Heimat nicht allein ein politischer Akt, sondern der Vollzug einer epistemischen Gewalt, die die kulturellen und symbolischen Räume des Anders-Seins kolonialisiert. Das Ergebnis ist eine Gesellschaft, deren kollektives Selbstverständnis nicht mehr Ausdruck ihrer Vielfalt, sondern Spiegel ihrer Unterwerfung unter den totalitären Anspruch auf Wahrheit ist.

Die hegemonialen Erzählungen der Islamischen Republik gewinnen performative Kraft und dienen als Grundlage für die Mobilisierung kollektiver Affekte. Sie durchdringen die Subjektivität der Bevölkerung. Eine systematische Konstruktion von Normalität durch den Staat ermöglicht ihm den Ausbau seiner normativen Erwartungen. Sie entsteht notwendigerweise durch mythische, symbolische und metaphorische Codes. Doch diese reduzieren die mehr als siebentausendjährige iranische Geschichte auf eine ausschließlich islamische und somit selektive Lesart der Kulturgeschichte. Dieses Codesystem muss mit den gelebten Erfahrungen der Gesellschaft korrespondieren, um seine Legitimität zu sichern. Diesen Prozess gewährleistet der Staat durch die Externalisierung der Heimatauslegung: Die Innenwelt, sofern sie nicht islamisch ist, und die Außenwelt werden als feindliches Weltbild konstruiert, das die Identität vermeintlich bedroht. In dieser diskursiven Funktionalisierung wird Heimat zu einem simplifizierenden politischen Dispositiv transformiert, das innere Funktionalität und äußere Stabilität verbindet. Dies ist eine Lesart, die nur so lange operiert, wie der Feind externalisiert bleibt. Die Bewohner der Heimat werden im Spiegel des Islams zu passiven Opfern stilisiert, während die Außenwelt zum ontologischen Gegner avanciert. Diese Dichotomie entspringt einer perfor-

mativen Logik, die Opposition und Widerstand vorab delegitimiert. Die Praxis des Opfers ist tief im islamischen Symbolsystem verankert und erhält in der Doktrin der Islamischen Republik eine fundamentale Bedeutung. Sie konzipiert das Subjekt als radikal machtlos und existentiell fragil, wodurch es in eine Haltung der Unterwerfung und Abhängigkeit von der staatlichen Wahrheit geführt wird. Im Sinne dieses Opferdiskurses vollzieht sich eine – in Anlehnung an Gayatri Spivak und Michel Foucault – epistemische Kolonialisierung des Bewusstseins, die alternative Affekt- und Identitätsräume kolonisiert und die Heimat als Ort der Disziplinierung fixiert.

Zur Verhinderung einer ungehemmten Verbreitung dieser hegemonialen Heimatformation dürfen wir jedoch nicht auf die bewährten, doch destruktiven Mittel der Geschichte zurückgreifen, die sich mehrfach als illusorisch erwiesen haben. Die vereindeutigenden Instrumentarien staatlicher Gewalt – sei es durch Repression, ideologische Homogenisierung oder diskursive Monopolisierung – erzeugen keine authentische Heimat, sondern perpetuieren lediglich die epistemische Kolonialisierung des Subjekts. Stattdessen offenbart sich hier ein fundamentales Paradox. Die totalitäre Konstruktion von Zugehörigkeit untergräbt die pluralen Räume der Subjektivierung, in denen Heimat als relationaler und affektiver Horizont entstehen könnte. Eine echte Heimatformation erfordert die Anerkennung des Anders-Seins jenseits hegemonialer Narrativen, um Entfremdung in dialogische Verankerung zu transformieren.

Soziologen konzipieren Gesellschaft primär durch ihre Differenzierungsformen, die sich aus dem dynamischen Verhältnis zwischen individueller Handlung und kollektiver Teilhabe ergeben. Die moderne Gesellschaft, in der wir seit etwa 250 Jahren verankert sind, multipliziert diese Formen im Vergleich zu traditionellen Ordnungen und hat sich damit von stabilen Systemen zu einem Feld kontinuierlicher Transformationen gewandelt. Stabilität weicht hier Transformationsdynamiken, die existenzielle Ängste und Abwehrreaktionen provozieren und imperative Gestaltungsfähigkeiten fordern. Wer handeln und gestalten will, muss das Gehäuse der Gemütlichkeit, d. h. jenen Raum illusorischer Sicherheit, verlassen und sich den Imperativen der Moderne stellen. Unfähig zur Auseinandersetzung mit dieser Unsicherheit, greifen Subjekte auf die Großerklärungen populistischer Diskurse zurück, die neue Feindbilder konstruieren, etwa in der Gestalt der „verhassten Weltbürger“ (Soboczynski 2018), um eine externalisierte Außenweltsensibilität zu schüren und innere

Kohärenz zu suggerieren. Gleichzeitig bringt die moderne Gesellschaft Ähnlichkeitsformen hervor, die dem Individuum ermöglichen, Identität und mit ihr die Heimatdefinition nicht allein durch Differenz, sondern auch durch selektive Angleichung zu konstruieren. Dieses Spannungsverhältnis stellt Möglichkeiten zu Verfügung, die es erlauben, Heimat als relationales Gefüge zwischen Entfremdung und Zugehörigkeit zu gestalten. Die Sehnsucht nach Heimat speist sich aus den Gestaltungspotenzialen, die sich im spannungsreichen Verhältnis von Identifikationsformen von Differenz, Ähnlichkeit und deren Synthese entfalten. In diesem relationalen Gefüge werden kollektive und individuelle Gedächtnisse mobilisiert und Erinnerungen reaktiviert, zumal das Subjekt ohne diese Verankerung zu einem bloßen Schatten seiner selbst verkümmert. Das Individuum existiert nicht isoliert in der Vergangenheit, sondern ist in eine gegenwärtige Handlungsdimension eingebunden, die sich sozial gibt. Die soziale Handlungsdimension erfordert die imperative Gestaltungsfähigkeit. Das Individuum bewegt sich zugleich auf einen zukünftigen Horizont zu, der weitere transformative Potenziale einfordert und Heimat als prozessuales Gefüge zwischen Erinnerung, Präsenz und Antizipation konzipiert.

Erstmals in der modernen iranischen Geschichte wurden Iraner im Jahr 1979 mit der Notwendigkeit konfrontiert, ihre Heimat zu verlassen, und mit der offenen Frage nach einem neuen Lebensraum, der jene Verankerung wiederherstellen könnte. Die heimatlos gewordenen Iraner erlebten in jenem historischen Bruchmoment eine Traumatalogie der Entwurzelung, die Parallelen zu den Erfahrungen der jüdischen Bevölkerung zu Beginn der 1930er-Jahre aufweist. Sie bestehen in einer systematischen Ausgrenzung durch hegemoniale Diskurse eines Staates, der die Zugehörigkeit von Ausgegrenzten in der Erfahrung von Exil und Verfolgung aufkommen zwingt. Sie zeigt sich aber auch in Freiheitsberaubung und physischer Eliminierung. In diesem Sinne verweben sich iranische und jüdische Fluchtgeschichten als diskursive und affektive Resonanzräume einer gemeinsamen Logik der epistemischen und physischen Vertreibung erneut.

Wenn die alte Heimat hinter einem zurückbleibt und die neue noch in einem Horizont der Ungewissheit schwebt, treten die Erinnerungshorizonte in einen dialogischen Austausch, um einen Konsens – einen performativen Akt der Sinnstiftung zwangsläufig ohne starre Essentialismen – zu erzeugen, den sie als Wahrheit benennen. Diese an vielschichtigen Erinnerungshorizonten geformte Heimat

erweist sich als zu intime, zu existenzielle Angelegenheit, um sie Ideologen, Politikern oder Diktatoren anheimzustellen. Sie bleibt die einzige invariante Konstante der Subjektivität und Voraussetzung für hoffnungsvolle Zukunftsaussichten. Zwischen diesen Horizonten existieren keine rigiden Grenzen mit Überwachungsdispositiven, die Überschreitungen kontrollieren oder verhindern; vielmehr sind die Erinnerungsräume liminal und begegnen einander durch offene Gespräche.

Diese Gespräche ähneln einer Reise der Heimatgestaltung. Auf Reisen intensiviert sich das Nachdenken und offenbart, wie Gesellschaften sich selbst betrachten, interpretieren und definieren. Sie inszenieren sich als vermeintlich radikal unterschiedlich, teilen jedoch weit mehr Gemeinsamkeiten, als ihre Narrative suggerieren. Differenzen dienen primär der Abgrenzung, wodurch Identitäten *ex negativo* konstruiert werden. Dies ist ein diskursiver Mechanismus, der Heimat als relationales Gefüge zwischen Trennung und Konvergenz ermöglicht. Die gegenseitige Abgrenzung erweist sich als existenzielle Strategie der Kollektivbildung, die das Eigene durch Kontrastierung zum Fremden stabilisiert und ontologische Kohärenz suggeriert. Diese Strategie gerät jedoch in eine fundamentale Herausforderung, sobald das Eigene von seinem idealisierten Selbstbild abweicht. Differenzen emergieren nun innerhalb des Eigenen und werden durch externe Diskurse verstärkt. Wenn ausschließlich diese Differenzen das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zur Außenwelt bestimmen, eskaliert eine Identitätskrise, die die Prozesse der Selbstfindung paralyisiert und den relationalen Raum verengt. In dieser Differenzkrise finden Ähnlichkeiten keinen diskursiven Platz, obwohl gerade sie die Erfahrung der Fremdheit entschärfen und Brücken der Resonanz schlagen. Die auf Ähnlichkeit beruhende Verbindung verankert sich im kulturalen Gedächtnis mit besonderer Präsenz, weil sie affektive Kontinuitäten jenseits abgrenzender Narrativen ermöglicht und Heimat als gemeinschaftlichen Horizont der gegenseitigen Erkennbarkeit konzipiert.

Heimat erweist sich niemals als monolithische Einheit; sie ist nicht einfach gegeben und entfaltet sich selten dualistisch im Verhältnis von Selbst und Anderem. Vielmehr konstituiert sie sich als zweiseitiges Schwert, als ambivalentes Dispositiv, das schneidet und heilt zugleich. Je intensiver das Subjekt an ihre Grenzen stößt, je vertiefter es den Umgang mit ihr pflegt, Verzweiflung aushält und Hoffnung nährt, desto unmittelbarer berührt es diese doppelte Schärfe. Hoff-

nung, schrieb mir einst SAID, „stirbt nie“, sie besitzt eine fast süße Präsenz, „als schon erfüllte Hoffnung“, wie William Shakespeare formulierte, und webt Heimat als relationalen Horizont zwischen Verlust und Möglichkeit.

Jeder Einzelne besitzt ein fundamentales Recht auf Leben in einer Heimat, das jedoch im Völkerrecht keine universelle Anerkennung findet. In der Bundesrepublik Deutschland wird ein solches Recht aus dem im Grundgesetz verankerten Bürgerrecht auf Freizügigkeit abgeleitet. Freizügigkeit ist ein hohes Gut, das dem Exilierten *de facto* verwehrt bleibt. Stuart Hall beschreibt Individuen nicht allein als rechtmäßige Bürger einer Nation, sondern als aktive Partizipanten an der Idee der Nation, wie sie in ihrer kulturellen Repräsentation artikuliert wird. Das Exilleben ermöglicht dem Exilierten diese Partizipation. Er avanciert zum urbanen Intellektuellen, der öffentlich seine Überzeugungen vorträgt, wohl wissend, dass sie ihm eine Rückkehr in staatliche Strukturen verwehren. Doch muss er nicht um sein physisches Überleben fürchten, sondern wird lediglich zum „verhassten Weltbürger“ stilisiert. Staatliche Institutionen, die ihre Politik explizit auf Menschenrechte ausrichten, geraten im Umgang mit sogenannten urbanen Akademikern in strukturelle Spannungen. Im 21. Jahrhundert legitimieren sich staatliche Apparate nach wie vor durch homogenisierende und reduktionistische Systeme, deren Existenz vom Kriterium der Differenz abhängt, die im Sog wirtschaftlicher Globalisierung als stabiles, exotisches Anderssein versagt hat und keine identitätsstiftenden Fragen mehr beantworten kann. Das eigenkulturelle Selbstbild, das aus Selbst-Anders-Beziehungen emergiert, bleibt in machtdiskursiven Gefügen gefangen und bedient eine Rhetorik, die Inklusion propagiert, während sie Ausgrenzung instituiert.

Freie Gesellschaften streben grundsätzlich danach, universelle, unveräußerliche bürgerliche, politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte zu garantieren und ihre Realisierung zu sichern. Das Recht auf das Streben nach Glück fungiert als inspirierendes Prinzip, das Individuen zur Verwirklichung ihrer Träume antreibt. In einem Zeitalter expandierender globaler Denkhorizonte überschreitet dieses Streben nationale Grenzen und verknüpft sich mit dem affektiven Gefühl der Freiheit. Die unveräußerliche Würde jedes Menschen wurzelt in der Autonomie seiner Vernunft und konstituiert ihn als gleichberechtigten Weltbürger. Nach Niels Weidtmann genießt nur derjenige volle Weltbürgerrechte, der den Gesetzen der Vernunft tatsächlich folgt; wer dies versäumt, gefährdet den Frieden. Weidtmanns Position

verdient Zustimmung, weil sie die Vernunft nicht als historisch kontingent und wandelbar, sondern als absolut begreift – unabhängig von religiösen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen, ethnischen oder nationalistischen Grenzziehungen sowie von gesellschaftlichen Tendenzen. Instrumente der Selbst-Anderen-Beziehungen privilegieren Differenzen eigennützig und kehren Kants Imperativ um, indem sie den Menschen zum Ziel statt zum Zweck der Handlung degradieren.

Wer gegen die Vernunft argumentiert, darf nicht nur gemäßregelt werden, er muss in seinem eigenen Interesse zur Vernunft gerufen werden. (Weidtmann 2002: 117)

Staatliche Machtpraktiken im Umgang mit urbanen Akademikern als Weltbürgern konfrontieren die Staaten selbst mit der performativen Wirklichkeit der Gegenwart. Reaktionäre Strategien folgen zwar differenzbetonten Formeln, entfalten sich jedoch in multidimensionalen Narrativen mit spezifischen Legitimationslogiken. Ein Staat wie der in der Islamische Republik verpflichtet seine Bürger zu bedingungsloser Loyalität gegenüber der Religion und exkommuniziert jede Abweichung von seiner doktrinären Orthodoxie, die er als „islamisch“ deklariert. Dieses hegemoniale Dispositiv resultiert in einer tiefgreifenden Spaltung von Gesellschaft und Kultur, da es pluralistische Identitätsräume auf eine monolithische Glaubensgemeinschaft reduziert. Ein anderer Staat, wie der der Bundesrepublik Deutschland, legitimiert sich durch Bezug auf das europäische Erbe und positioniert sich als „modern“. Er ist davon überzeugt, religiöse, kommunistische und sozialistische Phasen überwunden zu haben, predigt Einheit und Vereinigung. Dennoch perpetuiert er gesellschaftliche Spaltungen, indem er ideologisch und gesetzlich kodifizierte Normen etabliert, die bestenfalls partikulare Gemeinschaften konsolidieren, die Gesellschaft als Ganzes jedoch fragmentieren. Die von Dezember 2021 bis Mai 2025 amtierende Bundesregierung exemplifizierte dies durch ihre feministische Innen- und Außenpolitik, die normative Differenzierungen als universelle Gerechtigkeit inszenierte. Sowohl die theokratische Herrschaftsform der Islamischen Republik als auch die normative Moderne der Bundesrepublik instrumentalisieren das Kriterium der Differenz als Machtdispositiv staatlicher Gewalt und konfrontieren damit die Subjekte mit der Imperativ, dem ideologischen Ziel des Staates zu dienen. Diese Ziele erweisen sich als ideologisch, weil ihre Vertreter die wissenschaftlichen Grundlagen rationaler Staats-

führung systematisch ignorieren und stattdessen hegemoniale Narrative priorisieren, die pluralistische Realitäten auf binäre Schemata der Inklusion und Exklusion reduzieren.

Die aus SPD, FDP und Grünen bestehende Bundesregierung nahm sich die Freiheit, die Proteste *Frau, Leben, Freiheit* im Iran als „feministisch“ zu deklarieren. Gleichzeitig unterhielt sie in dieser Phase jedoch gewinnbringende wirtschaftliche Beziehungen mit der Islamischen Republik. Diese performative Doppelmoral erweist sich als vernunftwidrig und untergräbt die normative Autorität des Staates. Sie kann den Subjekten, von denen die Bundesrepublik eine Identifikation mit ihrem politischen Projekt erwartet, keine kohärente identitätsstiftende Grundlage bieten, sondern perpetuiert eine diskursive Entfremdung zwischen rhetorischer Solidarität und pragmatischer Komplizenschaft. Die von der Islamischen Republik eingeführten Kriterien *Umma* und Schiismus setzten ebenfalls ideologische Exklusionsmechanismen ein und entrissen Menschen ihre Heimat. Paradoxien dieser Art konfrontieren den urbanen Akademiker mit fundamentalen Herausforderungen bei der Konstruktion von Heimat, zumal er vor Entscheidungen nach dem binären *Entweder-Oder*-Prinzip gestellt wird. Der Weltbürger hingegen orientiert sich am Prinzip des *Sowohl-Als-Auch*, das in einer Vielheit von „Irrungen und Wirrungen“ das Vernünftige als Synthese ermöglicht. Nur mit diesem Vernünftigen kann er eine authentische Identifikation vollziehen, die Heimat als relationalen Horizont jenseits reduktionistischer Dichotomien entfaltet.

Dass der zeitgenössische Weltbürger im Königreich Iran geboren wurde und in der Islamischen Republik aufwuchs, konstituiert für staatliche Behörden ein primäres Differenzmerkmal, das ihn in eine Position der Abgrenzung und Überwachung zwingt. Für ihn selbst jedoch avanciert dieser Lebensabschnitt zu einem identitätsstiftenden Gedächtnisraum, der assoziative Erinnerungen an ein modernes, zivilisiertes, sicheres – vor allem friedliches und freies – Dasein zusammenführt, das mit der Islamischen Revolution von 1979 zusammenbrach. Mit dem Aufstieg der Islamischen Republik mussten diese Horizonte denen des Verlusts weichen. Zivilisation, Sicherheit, Frieden und Freiheit erlitten unter ideologischer Herrschaft eine katastrophale Erosion, wodurch sein Leben seither von Angst, Krieg, Diktatur und Exil geprägt blieb. In den tagbuchhaften Blättern seines Gedächtnisses kollidieren jedoch mehr als zwei solcher Horizonte. Der Weltbürger hat sein Dasein der Moderation ihrer dialogischen

Begegnung gewidmet. Das Wissen fungiert hier als entscheidender Mediator und ist ein Vermittler, der bis heute wirkt und den Raum der Vernunft etabliert. Wo Wissen herrscht, triumphiert Vernunft. Sie beantwortet die wiederkehrende Frage, *warum Ereignisse just so eintraten, wie sie eintraten, und nicht anders, wie es normative Erwartungen hätten gebieten sollen.*

Durch Wissenschaft wird erst der Mensch zum Menschen
ganz,
Und ohne Wissenschaft gleicht er den Tieren ganz,
Doch Wissen ohne Handeln ist Unwissenheit,
Und durch Unwissenheit erreichst du die Wahrheit nicht.
(Hafez)

„Seltsam ist es“, schrieb Goethe am 24. November 1817 an den Staatsrat, Juristen und Philologen Christoph Ludwig Friedrich Schultz (1799–1829), dass „man die Wissenschaft als etwas für sich Bestehendes behandelt, und doch ist sie nur Handhabe, Hebel, womit man die Welt auffassen und bewegen kann.“

Das Wissen nimmt alles in sich auf, was vergeht und wieder auflebt, so wie das Leben selbst.
Solange Leben da ist, gibt es auch Glück – so sah es Leo Tolstoi.

Epilog

Dieses Buch endet nicht mit einer Antwort, sondern mit einer Haltung. Die hier versammelten Essays zeichnen einen Weg nach, der nicht linear verläuft und kein Ziel kennt, das sich eindeutig benennen ließe. Sie folgen den Spuren einer Geschichte, die sich weigert, vergangen zu sein, und einer Gegenwart, die ohne die Last ihrer Herkunft nicht zu verstehen ist. Was erzählt wurde, war nie nur Erinnerung, nie nur Analyse, nie nur Anklage, sondern der Versuch, zwischen all dem eine Sprache zu finden, die sie trägt.

Die Islamische Revolution war kein isoliertes Ereignis und kein abgeschlossenes Kapitel. Sie war ein Einschnitt, dessen Nachwirkungen sich in Körpern, Biografien, Diskursen und politischen Entscheidungen bis heute fortsetzen. Wer ihr begegnet, begegnet nicht nur dem Iran, sondern auch dem Westen; nicht nur der Religion, sondern auch der Politik; nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart selbst. In diesem Spiegel zeigt sich eine doppelte Verantwortung: die Verantwortung der Täter – und die Verantwortung jener, die zugehört, verhandelt, relativiert oder geschwiegen haben – und es noch tun.

Erinnerung ist weder Besitz noch Privileg der Betroffenen allein. Sie ist eine soziale Praxis, ein Diskurs, ein politischer Raum und ein ethischer Anspruch. Sie besitzt Macht, verlangt aber nicht nach Identifikation, sondern nach Aufmerksamkeit; nicht nach Mitleid, sondern nach Urteilskraft. Wer erinnert, übernimmt Verantwortung für den Ton und für die Auswahl, für das Gesagte und für das, was unausgesprochen bleibt. Das Sich-Erinnern ist immer eine Entscheidung.

Dieses Buch sucht keine versöhnliche Geste. Versöhnung setzt Wahrheit voraus, und Wahrheit verlangt die Bereitschaft, das Eigene in Frage zu stellen. Stattdessen wurde versucht, das Fragmentarische auszuhalten, Widersprüche sichtbar zu machen und der Versuchung zur Vereinfachung zu widerstehen. Denn dort, wo Geschichte geglättet wird, beginnt ihre Instrumentalisierung; wo menschliches Leid ideologisiert wird, stirbt die Gerechtigkeit. Was bleibt, ist kein abgeschlossenes Narrativ, sondern ein offener Denkraum: ein Ort, in dem Freiheit nicht als Zustand erscheint, sondern als Prozess; nicht als Besitz, sondern als Zumutung. Freiheit zeigt sich nicht in der Abwesenheit von Konflikt, sondern in der Fähigkeit, ihn auszutragen – sprachlich, politisch, zivil. Sie beginnt dort, wo Menschen sich weigern, ihre

Geschichte delegieren zu lassen. Vielleicht liegt darin die leise Hoffnung dieses Buches: dass das Flüstern der Geschichte nicht ungehört bleibt. Dass Erinnerung nicht erst dann beginnt, wenn Gewalt endet, sondern dort, wo jemand den Mut findet, sie zu benennen. Und dass Schreiben – so fragil es auch sein mag – ein Akt bleibt, der der Sprachlosigkeit widersteht.

Am Ende steht kein Schlusstrich.

Am Ende steht das Wissen, dass Geschichte weitergeht.

Verzeichnis zitierter Literatur

Druckausgaben

- Abrahamian, Ervand: *Tortured Confessions. Prisons and Public Recantations in Modern Iran*. Berkeley, California: University of California Press, 1999.
- : *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Afary, Janet. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origin of Feminism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Afkhami, Gholam Reza. *The life and times of the Shah*. New York: University of California Press, 2009.
- Afshari, Reza: *Human Rights in Iran. The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- Ajoudani, Mashallah: *Mashrouteh-ye Iranie*. 6. Aufl. Teheran: Akhtaran, 2003.
- Amirpur, Katajun: *Khomeini. Der Revolutionär des Islams*. München: C. H. Beck, 2021.
- Ansari, Ali M.: *Iran, Islam and Democracy. The Politics of Managing Change*. London: The Royal Institute of International Affairs, 2000.
- Appignanesi, Lisa; Maitland, Sara: *The Rushdie file*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Arendt, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1965. (*On Revolution*, 1963)
- : *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1960. (*The Human Condition*, 1958).
- : *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Pieper, 1965. (*Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, 1963)
- : *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Aus dem Engl. übertragen von Ursula Ludz. Kommentar von Ingeborg Nordmann. Hrsg. vom Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. Dresden: Technische Universität Dresden, 1998.
- Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck, 1999.

- Axworthy, Michael: *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*. London: Allen Lane, 2013.
- Bakhash, Shaul: *The Reign of the Ayatollahs. Iran and the Islamic Revolution*. New York: Basic Books, 1984.
- Berlin, Isaiah: *Two Concepts of Liberty. An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*. Oxford: Clarendon Press, 1958/1959.
- Bluhm, Harald; Häger, André: „Rousseau und kein Ende. Eine Literaturrevue“. In: *Zeitschrift für Politische Theorie (ZPTh)*. 9.1 (2018), S. 109–135.
- Böll, Heinrich: *Die Sprache als Hort der Freiheit*. In: Bernd Balzer (Hrsg.): *Essayistische Schriften und Reden 1*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1979, S. S. 301–305.
- Bösch, Frank: „Zwischen Schah und Khomeini. Die Bundesrepublik Deutschland und die islamische Revolution im Iran“. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*. 63.3 (2015), S. 319–349.
- Cooper, Roger: *Death Plus Ten Years*. London: HarperCollins Publishers, 1993.
- Ebadi, Shirin: *Iran Awakening*. New York: Random House, 2006.
- Eisermann, Gottfried (Hrsg.): *Vilfredo Paretos System der allgemeinen Soziologie*. Stuttgart: Enke, 1962.
- Elias, Adel S.; Hielscher, Hans: *Wer nicht kämpft, wird erschossen*. In: *Der Spiegel*. 23 (1984), S. 110–116.
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966.
- Farhumand, Mehraban: *Die betrogene Revolution im Iran. Eine Chronologie des Geschehens*. Meckenheim: Warlich, 1983.
- Fathollah-Nejad, Ali: „Kritik der Iran-Analysen unter Präsident Rohani. Von Dämonisierung zu Glorifizierung“. In: Oliver Ernst (Hrsg.): *Iran-Reader 2017. Beiträge zum deutsch-iranischen Kulturdialog*. Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2017, S. 9–24.
- : *The Islamic Republic of Iran Four Decades On. The 2017/18 Protests Amid a Triple Crisis*. Washington, D.C.: Brookings Institution, 2020.
- Ferencz, Benjamin B.: „Völkerstrafrecht – seine Entwicklung und Kodifikation seit Nürnberg“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. 48 (1968), S. 3–20.
- Fischer, Michael M. J.: *Iran. From Religious Dispute to Revolution*. Madison: University of Wisconsin Press, 2005.

- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.
- Fürtig, Henner: *Großmacht Iran. Der Gottesstaat wird Global Player*. Köln: Quadriga, 2016.
- Gheissari, Ali: *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- Goethe, Johann Wolfgang: *West-östlicher Divan*. 2. Auflage. Berlin: Deutscher Klassiker Verlag, 2019.
- Gramsci, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1971.
- Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hrsg.): *Iran's Green Movement and the Struggle for Democracy*. New York: Melville House Publishing, 2011.
- Heitmeyer, Wilhelm; Anhut, Reimund: *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*. Weinheim/München: Juventa, 2000.
- Hiro, Dilip: *The Longest War. The Iran-Iraq Military Conflict*. London/New York: Routledge, 1991.
- Holliday, Shabnam J.: *Defining Iran. Politics of Resistance*. London/New York: Routledge, 2016.
- Jackson, Robert H.: *Der Nürnberger Prozeß. Die Anklagereden des Hauptanklagevertreters der Vereinigten Staaten von Amerika*. Hrsg. und mit einem Beitrag „Nürnberg und die deutschen Juristen“ von Ingo Müller. Weinheim: Beltz Athenäum, 1995.
- Jafari, Peyman: *Het andere Iran. Van de revolutie tot vandaag*. Amsterdam: Ambo. 2009.
- Kamrava, Mehran: *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 5. 1913. (Nachdruck: de Gruyter, 1968).
- Karimi-Hakkak, Ahmad: „Protest and perish. A history of the Writers' Association of Iran“. In: *Iranian Studies*. 18.2 (1985), S. 189–229.
- Katzman, Kenneth: *Iran Sanctions. CRS Report for Congress*. Washington, DC.: Congressional Research Service, 2013.
- Khosravi, Shahram: *Precarious Lives. Waiting and Resistance in Iran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.
- Konzelmann, Gerhard: *Die Schiiten und die islamische Republik*.

- Hintergründe zu den Ereignissen im Iran*. 2. Auflage. München: Herbig, 1980. (erste Auflage 1979).
- Kracht, Christian: 1979. Köln: Kiepenheuer & Witsch. 2001.
- Kurzmann, Charles: *The Unthinkable Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Leyesdorff, Selma: *De mensen en de woorden. Geschiedenis op basis van verhalen*. Amsterdam: J. M. Meulenhoff, 2004.
- Lüders, Michael: *Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet*. München: C. H. Beck, 2015.
- Luhmann, Niklas: *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Malik, Kenan: *From Fatwa to Jihad. The Rushdie Affair and Its Legacy*. London: Atlantic Books, 2009.
- Masseguin, Lea; Kodmani, Hala: „Dans les Yvelines, l'embarrassant héritage de l'ayatollah Khomeiny à Neauphle-le-Château“. In: *Libération*, 02.02.2023.
- Michels, Robert: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Stuttgart: Dr. Alfred, 1911.
- Mill, John Stuart: *Über die Freiheit*. Stuttgart: Reclam, 2006. (*On Liberty*. 1859).
- Milani, Abbas: *The Persian Sphinx. Amir-Abbas Hoveyda and the Riddle of the Iranian Revolution*. Washington, D.C.: Mage Publishers, 2000.
- : *Eminent Persians. The men and women who made modern Iran. 1941–1979*. New York: Syracuse University Press, 2008.
- Moaddel, Mansoor: *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Moin, Baqer: *Khomeini. life of the Ayatollah*. New York: Thomas Dunne Books, 2000.
- Naumann, Michael; Joffe, Josef: *Teheran Eine Revolution wird hingerichtet. Dokumente und Reportagen aus DIE ZEIT*. München: Heyne, 1980.
- Neuberger, Günter; Opperskalski, Michael: *CIA im Iran. Die Geheimdokumente aus der Teheraner US-Botschaft*. Bornheim-Merten: Lamuv, 1982.
- Pareto, Vilfredo: *Trattato di Sociologia Generale*. 2 Bände. Florenz: G. Barbera, 1916.
- Pargeter, Alison: *The Muslim Brotherhood. The Burden of Tradition*. London: Saqi Books, 2010.

- Pelletiere, Stephen C.: *Landpower and dual containment. Rethinking America's policy in the Gulf*. Pennsylvania: Strategic Studies Institute. U.S. Army War College, 1999.
- Peterson, Scott: *Let the Swords Encircle Me. Iran – A Journey Behind the Headlines*. New York: Simon & Schuster, 2010.
- Pollack, Kenneth: *Arabs at War. Military Effectiveness, 1948–1991*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2002.
- Rahmanzadeh, Ahad: *Revolution und Re-Islamisierung im Iran*. Hamburg: Selbstverlag, 1983.
- Rasekh, Keramatollah: *Das politische Denken der Reformisten im Iran 1811–1906. Eine Untersuchung über das politische Denken der iranischen Intellektuellen*. Münster Lit. Verlag, 2000.
- Riyahi, Fariborz: *Ayatollah Khomeini*. Berlin: Ullstein, 1986.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Berlin: Suhrkamp, 2012. (*Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, 1762).
- Rushdie, Salman: *Mitternachtsskinder*. München: Pieper, 1983.
- : *Joseph Anton. A Memoir*. New York: Random House, 2012.
- : „Interview on freedom after fatwa“. In: *The Guardian*, 14.08.2022.
- : „Wäre der Frieden ein Preis? Die Dankesrede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 327 (2023), S. 12.
- SAID: *Ich und der Schah – Die Beichte des Ayatollah*. Hamburg: Perspol, 1987.
- : *Die Rebellion denkt nicht. Ein Gespräch über '68 und die Folgen*. In: SAID: *In Deutschland leben*. München: C.H. Beck, 2004, S. 51–71.
- Said, Edward W.: *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- : *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1994.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe in zwei Bänden*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2014.
- Sullivan, William H.: *Mission to Iran*. New York: W.W. Norton & Company, 1981.
- Schmidtke, Michael A.: *Der Aufbruch der jungen Intelligenz. Die 68er Jahre in der Bundesrepublik und den USA*. Frankfurt a.M.: Campus, 2021.
- Stein, Gertrude: *Erzählen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Steinvorth, Daniel: „Vier Millionen für einen Killer“. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 24.02.2016.
- Tafazoli, Hamid; Gray Richard T.: „Heterotopie in Kultur und Gesellschaft“. In: Hamid Tafazoli, Richard T. Gray (Hrsg.): *Außenraum – Mitraum – Innenraum. Heterotopien in Kultur und Gesellschaft*. Bielefeld: Aisthesis, 2012, 7–34.

- Tafazoli, Hamid: „Flüchtlingsfiguren im kulturellen Gedächtnis Europas. Konstruktionen einer Grenzfigur in den Romanen ‚Schlafgänger‘, ‚Ohrfeige‘ und ‚Gehen, ging, gegangen‘“. In: *Weimarer Beiträge* 64.2 (2018), 222–243.
- : „Geschichten der Migration im Gedächtnis der Kultur“. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, 13.1 (2022), S. 151–168.
- Tafazoli, Hamid; Stolz, Rolf: *Sprachland Liebesland. SAID Leben und Werk im Gespräch*. Tübingen: Konkursbuch, 2022.
- : „Die ideologische Matrix direkt im Visier“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 12 (2026), S. 9.
- Takeyh, Ray: *Hidden Iran. Paradox and Power in the Islamic Republic*. New York: Times Books, 2006.
- Taheri, Amir: *Holy Terror: The Inside Story of Islamic Terrorism*. London: Hutchinson, 1987.
- Tilgner, Ulrich: *Umbruch im Iran: Augenzeugenberichte, Analysen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1979.
- Tilly, Charles: *From Mobilization to Revolution*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1978.
- Traub, Rainer: „Die Glaubens-Wechsler“. In: *Spiegel Special*, 2 (2008), S. 94–96.
- Villiers, Gérard de: *Der Schah*. Düsseldorf: Econ, 1975.
(*L'Irresistible Ascension de Mohammad Reza, Shah d'Iran*, 1975).
- Wegner, Corinna: „Die Muslimbruderschaft in Ägypten. Strukturen und Ideologie einer sunnitischen Massenbewegung“. In: *Orient*, 21 (1980), S. 45–67.
- Weidtmann, Niels: „Postkoloniale Identitätssuche. Die innerkulturellen Krisen und der interkulturelle Dialog“. In: Christof Hamann, Cornelia Sieber (Hrsg.), *Räume der Hybridität: Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003, S. 109–124.

Digitale und internetbasierte Quellen

- Axelrod, Josh: „Iran. Umweltkrisen und Proteste“. In: *Deutsche Welle*, 28.01.2026 (URL: <https://www.dw.com/de/iran-mismanagement-dürre-grundwasser-übernutzt-landwirtschaft-solar-potential-staudämme-proteste/a-75624491>, abgerufen 10.02.2026).
- Baumgarten, Reinhard: „Kyros der Große kehrt zurück“. In: *Deutschlandfunk*. 03.01.2017. (URL: <https://www.>

- deutschlandfunk.de/islamkritik-im-iran-kyros-der-grosse-kehrt-zurueck-100.html, zuletzt abgerufen am 11.02.2026).
- Byman, Daniel: *Iran's Support for Terrorism in the Middle East. Testimony before the Senate Committee on Foreign Relations*. 25. Juli 2012. (URL: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/25-iran-terrorism-byman-1.pdf>., abgerufen am 11.02.2026).
- Der Spiegel: Schüsse auf Studenten – Berliner Polizei vertuschte Hintergründe des Ohnesorg-Todes. *Der Spiegel*. 22. Januar 2012. (URL: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/schuesse-auf-studenten-berliner-polizei-vertuschte-hintergruende-des-ohne-sorg-todes-a-810583.html>)
- Der Spiegel: Waffenexport: „Wie die Schwarze Reichswehr“. *Der Spiegel* 31. 26.07.1987. (URL: <https://www.spiegel.de/politik/waffenexport-wie-die-schwarze-reichswehr-a-ed33ea-cf-0002-0001-0000-000013525199>. abgerufen am 22.11.2025).
- Deutschland.de: „Wir schauen hin und handeln“. *Deutschland und seine Außenpolitik 2023. Ein Interview mit Ministerin Annalena Baerbock zu den großen Themen des Jahres*. 27.12.2022 (<https://www.deutschland.de/de/topic/politik/deutschland-aussenpolitik-interview-aussenministerin-annalena-baerbock>, abgerufen am 28.12.2022).
- DPA: „Iran. Von der Leyen will weitere EU-Sanktionen vorschlagen“. In: *Die Zeit*. 13.01.2026 (URL: <https://www.zeit.de/news/2026-01/13/iran-von-der-leyen-will-weitere-eu-sanktionen-vorschlagen>, abgerufen am 13.02.2026).
- Gerz, Raimund: „Kritik zu Morgen sind wir frei“. In: *edp film*. 25.10.2019. (URL: <https://www.epd-film.de/filmkritiken/morgen-sind-wir-frei>, abgerufen am 13.02.2026).
- Heiran-Nia, Javad: „The institutional roots of Iran's protests“. In: *Atlantic Council*. 06.10.2022 (URL: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/iransource/the-institutional-roots-of-irans-protests/>, abgerufen am 11.02.2026).
- Küntzel, Matthias: *Judeophobia and the Denial of the Holocaust in Iran*. Hebrew University of Jerusalem, 2007. (URL: <http://www.matthiaskuentzel.de/contents/holy-hatreds-holocaust-denial-and-antisemitism-in-iran>, abgerufen am 11.02.2026).
- Markl, Florian: „Wie Deutschland Waffen in den Iran liefert“. In: *mena-watch. Der unabhängige Nahost-Thintank*. 19. Juli 2017 (URL:

- <https://www.mena-watch.com/wie-deutschland-waffen-in-den-iran-liefert/>, abgerufen am 30.08.2017).
- Matin-Asgari, Afshin: „Confederation of Iranian students, national union“. In: *Encyclopaedia Iranica* Vol. VI, Fasc. 2, S. 122–125, 15.12.1992. (URL: <https://www.iranicaonline.org/articles/confederation-of-iranian-students/>, abgerufen am 11.02.2026).
- Müller, Marco: „Ahmadinedschad lässt demonstrieren“. In: *Deutsche Welle*. 18.02.2011. (URL: <https://www.dw.com/de/ahmadinedschad-lässt-demonstrieren/a-14847604>, abgerufen am 11.02.2026).
- Muzel, Hans-Udo: Deutsche Botschaft Teheran. 2023 (URL: <https://teheran.diplo.de/ir-de/botschaft/-/1906286>. Zuletzt abgerufen am 03.03.2023).
- Schmidt, Helga: Umstrittener Hoffnungsträger der Opposition. In: *tagesschau.de*. 28.02.2023. (URL: <https://www.tagesschau.de/ausland/asien/schah-sohn-pahlavi-in-bruessel-103.html>. abgerufen am 03.03.2023).
- Soboczynski, Adam: Die verhassten Weltbürger. In: *Die Zeit*, Nummer 47. 14.11.2018. (URL: <https://www.zeit.de/2018/47/akademiker-weltbuerger-populismus-feindbild-afd/komplettansicht?print>. abgerufen am 13.02.2026).
- Weimers, Charlie: „Press conference with Crown Prince Reza Pahlavi“. In: *YouTube*. 2023. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ZfEF0Cdt5bg>. abgerufen am 03.03.2023).
- Wehling, Michael: „Proteste von Teheran bis Sanaa“. In: *Deutsche Welle*. 14.02.2011. (URL: <https://www.dw.com/de/proteste-von-teheran-bis-sanaa/a-14841735>, abgerufen am 11.02.2026).
- Ziaee, Donya: The stolen revolution. Iranian women of 1979. In: *Canadian Broadcasting Corporation Radio*. 08.03.2019. (URL: <https://www.cbc.ca/radio/ideas/the-stolen-revolution-iranian-women-of-1979-1.5048382>, abgerufen am 13.02.2026).

Institutionelle Publikationen

- Amnesty International: *Iran. Killing of Children during Youthful Anti-Establishment Protests*. 13.10.2022 (URL: <https://www.amnesty.de/sites/default/files/2022-10/Amnesty-Bericht-Recherche-Iran-Proteste-getoetete-Kinder-Jugendliche-Polizeigewalt-Oktober-2022.pdf>, abgerufen am 11.02.2026).

- Deutscher Bundestag: *Proteste im Iran im November 2019*. 11.06.2020 (URL: https://www.bundestag.de/webarchiv/presse/hib/2020_06/700298-700298, abgerufen am 10.02.2026).
- Europäisches Parlament: „Widespread demonstrations in Iran and the harsh crackdown“. 15.01.2026 (URL: <https://www.europarl.europa.eu/news/en/agenda/plenary-news/2026-01-19/2/widespread-demonstrations-in-iran-and-the-harsh-crackdown>, abgerufen am 13.02.2026). [EU 2026a].
- Europäisches Parlament: *Umfassende Protestbewegung im Iran und das harte Vorgehen der Behörden*. 15.01.2026 (URL: <https://www.europarl.europa.eu/news/de/agenda/plenary-news/2026-01-19/2/umfassende-protestbewegung-im-iran-und-das-harte-vorgehen-der-behorden>, abgerufen am 13.02.2026). [EU 2026b].
- Human Rights Watch (HRW): *New Arrests And „Disappearances“ Of Iranian Students*. 29.07.1999. (URL: <https://www.hrw.org/news/1999/07/29/new-arrests-and-disappearances-iranian-students>, abgerufen am 11.02.2026).
- Human Rights Watch (HRW): *You Can Detain Anyone for Anything. Iran's Broadening Clampdown on Independent Activism*. New York: HRW, 2008.
- Human Rights Watch (HRW): *Iran. No Letup in Crackdown on Protesters*. New York: HRW, 2020.
- Human Rights Watch (HRW): *Iran. Events of 2022*. 01.10.2022 (URL: <https://www.hrw.org/world-report/2023/country-chapters/iran>, abgerufen am 11.02.2026). [HRW 2022a].
- Human Rights Watch (HRW): *Iran. Security Forces Fire On. Kill Protesters*. 05.10.2022 (URL: <https://www.hrw.org/news/2022/10/05/iran-security-forces-fire-kill-protesters>, abgerufen am 11.02.2026). [HRW 2022b].
- International Monetary Fund (IMF): *Islamic Republic of Iran. 2009 Article IV Consultation-Staff Report. Staff Supplement. Public Information Notice on the Executive Board Discussion and Statement by the Executive Director for Iran*. IMF Country Report No. 10/74. Washington, D.C.: International Monetary Fund, März 2010.
- Internationalen Rechtskommission der Vereinten Nationen (ILC): „International Law Commission. Principles of International Law Recognized in the Charter of the Nürnberg Tribunal and in the Judgment of the Tribunal“. In: *Yearbook of the International Law Commission*. Bd. II. 1950.

Middle East Eye (MEE): *Iran's 1999 student protests. The hot summer that shook Tehran*. 08.07.2019 (URL: <https://www.middleeasteye.net/big-story/irans-1999-student-protests-hot-summer-shook-tehran>. abgerufen am 11.02.2026).

Namen

- Abrahamian, Ervand 116
 Afshar, Mahnas 115
 Afshari, Reza 116
 Agha-Soltan, Neda 141
 Ahmadinejad, Mahmud 70, 92,
 100, 102, 140, 141
 al-Khalissi, Muhammad Mahdi
 67, 68
 Al-Sahlani, Abir 114
 Amini, Ali 31
 Mahsa Jina 19, 95, 96, 98, 99,
 101, 109, 111, 145, 157
 Arendt, Hannah 57, 119, 138, 158,
 159, 161
 Aryani, Yasaman 110, 111
 Assmann, Aleida 24, 128
 Jan 128
 Aziz, Tariq 89
 Bachtiar, Shapour 43, 121, 122
 Baerbock, Annalena 98, 117
 Banisadr, Abolhassan 29, 52, 53,
 54
 Bazargan, Mehdi 29, 30, 51, 62
 Becker, Hans 63
 Berlin, Isaiah 119, 120, 121
 Black, Jeremy 37
 Böll, Heinrich 14
 Bösch, Frank 37, 65, 66, 193
 Böschemeyer, Uwe 26
 Brojerdi, Reza 81
 Brzezinski, Zbigniew 29, 44, 64
 Bush, Georg W. 74
 Butler, Judith 36
 Callaghan, James 43, 51, 115
 Carter, Jimmy 30, 43, 44, 51, 55,
 115, 124
 Caryl, Christian 37
 Chalchali, Sadegh 48
 Chamenei, Ali 70, 92, 122, 124,
 135, 143, 144, 146, 148,
 149, 150
 Chatami, Mohammad 91, 92, 100,
 150
 Chatwin, Bruce 131
 Chomeini, Ruhollah 10, 29, 33,
 34, 38, 39, 42, 43, 44, 45,
 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 56, 58, 59, 63,
 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71,
 72, 77, 78, 80, 81, 82, 89,
 90, 100, 110, 112, 116, 120,
 124, 125, 131, 132, 133,
 143, 175, 177
 Clark, Ramsey 63
 Cooper, Andrew Scott 37, 81
 Roger 116
 Dahrendorf, Ralf Gustav 27
 Darabi, Kazem 122
 Fakhr-Arai, Nasser 47
 Fanon, Frantz 61
 Farrokhzad, Fereyduun 121, 122
 Fatemi, Hossein 47
 Ferguson, Niall 37
 Fischer, Joschka 92
 Fontane, Theodor 55
 Foucault, Michel 18, 183
 Frankl, Viktor Emil 26
 Gabriel, Sigmar 94
 Genscher, Hans-Dietrich 62
 Gerk, André 132
 Gerz, Raimund 84
 Gheissari, Ali 166
 Giscard d'Estaing, Valéry 43, 51,
 64, 115
 Goethe, Johann Wolfgang von
 107, 130, 131, 189
 Gramsci, Antonio 61, 62, 126
 Grass, Günter 13, 79, 105
 Grayeli, Mansour 170
 Guterres, António 155
 Habermas, Jürgen 37, 157

- Hafez, Schamseddin Mohammad 130, 131
- Hall, Stuart 58, 186
- Hammer-Purgstall, Josef von 130
- Harvey, David 37
- Hazhir, Abdolhossein 47
- Heinzeller, Stephanie 172
- Hesse, Hermann 90
- Hitler, Adolf 69
- Hobbes, Thomas 180
- Hofer, Helmut 92
- Horatius Flaccus, Quintus 130
- Hosseini Beheschti, Mohammad 124
- Hussein, Saddam 52, 87, 88, 89, 132
- Scharif 67
- Huyser, Robert E. 43
- Iqbal, Nosheen 113
- James, Harold 37
- Kallas, Kaja 154, 155
- Kamerani, Ahmad 170
- Kant, Immanuel 23, 25, 73, 80, 84, 128, 187
- Kaplan, Cemaleddin 125
- Karroubi, Mehdi 141
- Kasravi, Ahmad 47
- Kemal, Yaşar 105
- Keramati, Mahtab 113
- Kershaw, Ian 37
- Kissinger, Henry 123
- Klaeden, Eckart von 93
- Kleber, Claus 103
- Konzelmann, Gerhard 67
- Kord Afshari, Saba 110
- Kracht, Christian 37, 56, 68
- Kyros, der Große 142
- Leggewie, Claus 37
- Lenin, Wladimir Iljitsch 165
- Lenz, Markus 115
- Lesch, David Warren 37
- Leydesdorff, Selma 86
- Locke, John 120
- Lubrani, Uri 65
- Lüders, Michael 29
- Luhmann, Niklas 157
- Mansour, Rana 115
- Mansuri, Ahmad 170
- Markowitsch, Hans Joachim 23, 25
- Marx, Karl 60, 165
- Matar, Hadi 128
- McCloy, John J. 124
- Merkel, Angela 100, 102
- Metsola, Roberta 155
- Michels, Robert 58
- Mill, John Stuart 119, 120, 128
- Miralai, Ahmad 116, 122
- Moin, Baqer 53
- Mosaddeq, Muhammad 67
- Mussawi
- Mir Hossein 69, 79, 116, 141
- Muzel, Hans-Udo 95
- Neuberger, Günter 29
- Neuer, Hillel 156
- Nikkhah, Parvin 169
- Parviz 169, 170
- Nuri, Fazlollah 45, 50
- Obama, Barack 113
- Ohnesorg, Benno 171
- Opperskalski, Michael 29
- Pahlavi, Farah 115
- Mohammad Reza 10, 30, 33, 34, 43, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 56, 60, 64, 67, 71, 87, 93, 103, 104, 115, 123, 124, 165, 166, 169, 170, 175, 176, 177
- Noor 115
- Reza 103, 104, 138, 142, 150, 151, 152, 159, 160, 161
- Pahlavi I.
- Reza 76
- Pareto, Vilfredo 57
- Paul, Ludwig 112, 113
- Paul II.
- Johannes 51

- Pérez de Cuéllar Guerra, Javier
 Felipe Ricardo 90
 Plathaus, Andreas 162
 Pohle, Rolf 175
 Poniatowski, Michel 64
 Qotbzade, Sadegh 52, 53, 54
 Qutb, Sayyid 47
 Rafsandschani, Ali Akbar Hasche-
 mi 122, 124
 Ramadan, Said 47
 Rasekh, Keramatollah 166
 Rau, Johannes 92
 Razmara, Ali 47
 Reagan, Ronald 43, 44
 Rockefeller, David 123
 Rohani, Hassan 143
 Roth, Claudia 92
 Rousseau, Jean-Jacques 118, 120
 Röver, Karin 81
 Rushdie, Salman 10, 13, 126, 127,
 128, 129, 131, 132, 133, 134
 Safavi, Navvab 47, 48
 Said, Edward W. 60, 61
 SAID 11, 53, 162, 163, 164, 169,
 172, 173, 174, 175, 177,
 178, 179, 185
 Saidi Sirjani, Ali-Akbar 116
 Sarfaraz, Jalal 63
 Sarif, Mohammed Dschawad 79
 Schamsabadi, Reza 47, 170
 Scheel, Walter 68
 Schmidt, Helga 104
 Helmut 43, 51, 62, 115
 Scholl-Latour, Peter 66
 Scholz, Olaf 95, 96, 100, 117
 Schopenhauer, Arthur 85
 Schröder, Gerhard 91, 92, 93, 94,
 100
 Schultz, Ludwig Friedrich 189
 Shakespeare, Nicholas 131
 William 186
 Sloterdijk, Peter 37
 Smith, Adam 27
 Spivak, Gayatri 183
 Stein, Gertrude 174
 Steinmeier, Frank-Walter 94
 Sullivan, William 64
 Tabatabai, Sadegh 66
 Tafazzoli, Ahmad 116, 122
 Taheri, Amir 45
 Tajik, Abbas 155
 Thomasius, Christian 180
 Tilgner, Ulrich 123
 Tilly, Charles 157
 Tolstoi, Leo 189
 Tutu, Desmond 18, 129
 Vakili Rad, Ali 122
 Vance, Cyrus 44, 64
 von der Leyen, Ursula 155
 Wadephul, Johann 154
 Weidner, Stefan 132
 Weidtmann, Niels 186
 Weimers, Charlie 104
 Windfuhr, Volkhard 66
 Wylie, Andrew 129
 Xiaping, Deng 50
 Yazdi, Ebrahim 30, 52, 53, 54
 Zangeneh, Abdul Hamid 47
 Ziaee, Donya 110