

4. Jeder Tag Aschura, jedes Grab Kerbala: Iran 1977–1981

Ein erster landesweiter Schauplatz religiöser Gewalt wurde Iran in den Jahren 1977/79. Die Demonstrationen und Straßenkämpfe gegen das Pahlawi-Regime haben von Geschichtskonzepten und Ritualen der Zwölferschia Gebrauch gemacht und diese dabei grundlegend aktualisiert. Eine jährliche Prozession am 10. Muharram (Aschura) hat die Erinnerung an die Ermordung des dritten Imam Husain im Auftrag des Kalifen Yazid 680 n. Chr. bei Kerbala lebendig gehalten. Im Monat Muharram, der 1977/78 auf Dezember und Januar fiel, schwollen die Prozessionen zu gewaltigen politischen Demonstrationen gegen das Schah-Regime an. Als in der Stadt Qom, einer Hochburg schiitischer Gelehrsamkeit, die Geistlichen mit ihren Studenten die Regierung aufforderten, Rechtsstaatlichkeit und Freiheit zu gewähren, ging die Armee mit Waffengewalt gegen sie vor und erschoss am 9. Januar eine Vielzahl von ihnen. Daraufhin erklärte der führende Geistliche von Qom die Erschossenen zu Märtyrern und die Regierenden zu Feinden Gottes. Vierzig Tage später, am 18. Februar, fand die rituell vorgeschriebene Gedenkfeier statt, wobei der Toten als Märtyrer gedacht wurde. Als die Armee gegen die Demonstranten vorging und erneut Menschen zu Tode kamen, fanden wieder nach vierzig Tagen Gedenkfeiern für die Märtyrer statt. Eine «Kette des Martyriums» begleitete den Niedergang der alten Ordnung. In diesem rituellen Zeittakt verbreiteten sich, einem Schneeballeffekt gleich, die Aufstände über das ganze Land, bis das Schah-Regime auf Grund seiner eigenen Gewalttätigkeit hinweggefegt war.¹

Zeitungsreportern verdanken wir einen Einblick in die Trauerfeiern zum Gedenken der Erschossenen. So berichtete der Korrespondent der *Neuen Zürcher Zeitung* Arnold Hottinger über eine Zusammenkunft in Isfahan Anfang 1979:

Die Redner [in der Moschee; HGK] lösen sich ab, die Zuhörer erhalten immer wieder Gelegenheit, ihre Rufe und Slogans auszustoßen, wie dies durchaus der religiösen Tradition der Trauerfestlichkeiten entspricht. Eine Mischung von Religion und von Politik wird vorgetragen, die Redner, meist Geistliche, doch gelegentlich auch Laien, sprechen von den Blutopfern der Vorkämpfer der Schia und kommen durch sie wie von selbst auf die Blutopfer zu sprechen, die «wir heute für die Freiheit darbringen». Man trauert um Husain und verspricht, dass man bereit

sei, sich für ihn zu opfern, wie so viele andere seiner Gefährten und Nachfolger; ›dies ist der Sinn unseres Kampfes gegen den Schah um eine islamische Republik‹, fügt der Redner hinzu. (NZZ vom 7./8.1.1979)

Die Redner priesen den Tod in den Straßenkämpfen als Blutopfer für Husain. Und die Anwesenden gaben ihrerseits das Versprechen ab, gleichfalls zu einem solchen Opfer bereit zu sein. So hören wir aus einer anderen Quelle eine Beteiligte sagen:

Khomeini hat gesagt, wer bei der Bekämpfung des Schah-Regimes umkommt, erleidet den Zeugentod, den Märtyrertod. Natürlich nur der, der bewusst bei der Demonstration dabei ist, nicht einer, der zufällig als Passant erschossen wird.²

Hier sprechen keineswegs Angehörige ungebildeter, traditioneller Schichten, sondern junge, gebildete Städter. Eine im Westen lebende Iranerin kehrte nach Ausbrechen der Unruhen in ihr Land zurück und hielt ihre Erlebnisse und Beweggründe schriftlich fest. Begeistert berichtet Omol Bani, der Zeugentod von Imam Husain sei von Ali Schariati neu gedeutet worden; dies habe die Bereitschaft zum Kampf enorm beflügelt. Sie lebt selbst gedanklich in der Zeit Husains. In der Finsternis der Unwissenheit gehe aus dem kleinen Hause Fatimas, der Tochter des Propheten Mohammed und Frau Alis, ein zorniger Sohn hervor, Husain, und erhebe sich gegen die Herrschaft der Paläste und Ausbeuter:

Der Mann hat als Waffe nur den eigenen Tod. Aber er stammt aus einer Familie, die ihn die Kunst des richtigen Sterbens gelehrt hat. Das ist schahada.³

Schahada bezeichnet die erste der Fünf Säulen des Islams: «Ich bezeuge, dass es keine Gottheit außer Gott gibt und dass Mohammed der Gesandte Gottes ist.» Es bezeichnet aber auch das Zeugnis im Sinne des Märtyrertums und war damit eine Kampflösung gegen das Schah-Regime.

Schahada ist ... im Gegensatz zum Begriff des Opfertods in anderen Kulturen, nicht ein Tod, den der Feind dem Revolutionär aufzwingt, auferlegt. Er ist der willkommene Tod, den ein Kämpfer im vollen Bewusstsein seiner Situation selber wählt. ... Schahada ist eine Aufforderung an alle Jahrhunderte, an alle Generationen: ›Wenn du töten kannst, töte, und wenn du nicht töten kannst, stirb!‹ (ein Zitat des iranischen Intellektuellen Schariati).⁴

Der Märtyrertod ist kein Geschick, das einem widerfährt. Er ist eine frei gewählte Handlung.

Ein schiitisches Umsturzeritual wird neu inszeniert

Der Vorgang, an den die Idealisierung des Sterbens anknüpfte, lag lange zurück und ereignete sich in Zusammenhang mit dem Kampf um die Nachfolge des verstorbenen Kalifen Mu'awiya. Nach Auffassung der Partei Alis stand Husain die Nachfolge des Propheten zu. Als dieser sich 60 n.H./680 n. Chr. aufmachte, um in Damaskus das Amt anzutreten, wurde er in der irakischen Stadt Kerbala von dem General des inzwischen an die Macht gelangten Kalifen Yazid abgefangen und eingekesselt. Nachdem die Truppen ihm und den Seinen tagelang den Zugang zum Wasser versperrt und sie dadurch dem Verdursten nahe gebracht hatten, griffen sie am 10. Muharram, dem Aschura-Tag, die kleine Gruppe an und töteten Husain zusammen mit seiner Familie und einigen Getreuen. Bereits vier Jahre danach fand am gleichen Tag ein Bußmarsch seiner Anhänger statt, die laut über das Geschehene klagten und sich bezichtigten, den Imam in Stich gelassen zu haben. Das älteste Element dieser bald umfangreich ausgestalteten Erinnerungsfeiern war die Bitte Husains um einen Schluck Wasser, die ihm abgeschlagen worden war.⁵

Vor allem nachdem die Schia im 16. Jahrhundert in Iran zur Staatsreligion erhoben worden war, wurden am Aschura-Tag Umzüge organisiert. Über sie sind wir durch europäische Reisende informiert, die seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts in stetig steigender Anzahl Persien besuchten und von dem, was sie sahen, fasziniert waren. Sie berichteten von der Praxis von Schiiten, am Jahrestag der Ermordung von Husain – dem 10. Muharram – klagend durch die Straßen ihrer Ortschaften oder Stadtviertel zu ziehen. Auch von der sozialen Zusammensetzung der Prozessionen hören wir. Die Komitees, die die Feierlichkeiten organisierten, stützten sich auf die Klientel eines reichen Patrons, auf eine Nachbarschaftsgruppe bzw. auf die religiöse Gefolgschaft eines angesehenen Geistlichen oder auf alle drei zusammen. Somit stützten sich die Prozessionszüge auf bestehende Loyalitätsbeziehungen.⁶ Praktisch durchgeführt wurden die Prozessionszüge dann meistens von den Handwerkskorporationen.

Demonstrierte Opferbereitschaft

Die Teilnehmer an den Prozessionen waren von der Idee beseelt, dass in den Tagen von Aschura die Ereignisse von einst wieder gegenwärtig seien. «Heute ist der Tag von Aschura und diese Ereignisse geschahen in Kerbala», wird ein Teilnehmer in einem Bericht aus den Anfängen des 20. Jahrhunderts zitiert.⁷ In einer die Zuschauer mitreißenden Weise hat man auf

den Straßen die Niedermetzelung von Husain und den Seinen nachgestellt. Besonders ins Auge fielen Männer, die sich mit Ketten und Säbeln blutig geißelten. Sie legten dabei noch Leichengewänder an, um ihre Opferbereitschaft zu unterstreichen, die sie an Ort und Stelle in Straßenkämpfen bereit waren, auch praktisch unter Beweis zu stellen. Einhellig berichten die europäischen Reisenden nämlich, dass die Prozessionszüge, wenn sie aufeinander trafen, einander angriffen und bekämpften. Ein früher Bericht fasst alle Besonderheiten dieser Auseinandersetzungen zusammen:

Ebenso wohnen dieser Prozession alle Leute der benachbarten Orte mit langen und dicken Prügeln in der Hand bei, um dieselben zur gegebenen Zeit wider die anderen Prozessionen, die ihnen begegnen möchten, nicht allein wegen des Vorrangs zu gebrauchen, sondern auch – wie ich glaube – um die Schlacht, in welcher Husain umgekommen ist, darzustellen; und sie glauben fest, dass derjenige, welcher in solchem Gefecht auf dem Platz bleibt, weil er für Husain stirbt, direkt ins Paradies geht. Ja sie glauben, dass die ganze Zeit ihres Aschura die Tore des Paradieses jederzeit offen stehen und dass alle Mohammedaner, die in diesen Tagen sterben, von Stund an hineingeführt werden.⁸

Punkt für Punkt sind diese Worte von anderen Reisenden bestätigt worden: Dass der Kampf um rituelle Gegenstände entbrannte, dass er mit Stöcken ausgetragen wurde, dass er einer Rivalität der Aufzüge um den Vorrang entsprang, dass er die Vorgänge von Kerbala darstellte, dass er von Staats wegen unterdrückt wurde, dass man die in diesen Kämpfen Umgekommenen für Blutzegen gleich denjenigen von Kerbala hielt und dass man glaubte, in den Tagen zu Aschura stünden die Tore des Paradieses offen. Alle diese Merkmale zeigen uns, dass die Aschura-Feiern zum Typus periodischer, kollektiver Umsturzeritiale zählen und dass sie wie diese den Rechtsfrieden temporär außer Kraft setzten.⁹

Diese Umsturzeritiale sind verbreitet und Gegenstand kontroverser Deutung geworden. Es handelt sich um Rituale, die bestehende asymmetrische Beziehungen zwischen Männern und Frauen, Herrschern und Untertanen für eine kurze Periode auf den Kopf stellen.¹⁰ Die meisten Vertreter der britischen Sozialanthropologie waren davon überzeugt, derartige Rituale hätten die Funktion, eine Gemeinschaft von den Aggressionen einiger ihrer Mitglieder zu reinigen und auf diese Weise die hierarchische Struktur zu stabilisieren.¹¹ Erst der Ethnologe Victor Turner (1920–1983) hat diese These mittels Feldforschungen in Afrika überprüft und verworfen. Er erkannte in den Umsturzeritualen die Präsenz von zwei gegensätzlichen Typen von Sozialbeziehungen: einerseits eine hierarchische Struk-

tur von Positionen und Rollen, andererseits eine undifferenzierte Gemeinschaftlichkeit, von ihm *Communitas* genannt. Beide Sozialtypen – Struktur und *Communitas* – erheben eigenständige Geltungsansprüche:

Für Individuen wie für Gruppen [ist] das Leben eine Art dialektischer Prozess [...], der die sukzessive Erfahrung von Oben und Unten, *Communitas* und Struktur, Homogenität und Differenzierung, Gleichheit und Ungleichheit beinhaltet.¹²

Wenn aber Hierarchien sich verfestigen, können soziale Bewegungen an die Erfahrung von Gemeinschaftlichkeit anknüpfen und sie einstürzen lassen.

Auch in Iran wurden in den rituellen Straßenkämpfen zu Muharram Spannungen ausgetragen, die im Alltag latent zwischen den Loyalitätsgruppen iranischer Städte bestanden. Das blieb nicht ohne Folgen für die Bedeutung, die die historischen Ereignisse von Kerbala in Iran annahmen. Der Kampf zwischen Husain und seinen Feinden war historisch eine Auseinandersetzung zwischen zwei Parteien – später Sunniten und Schiiten genannt – über den rechtmäßigen Kalifen gewesen. In der iranischen Gesellschaft wurden die Kämpfe jedoch zwischen Schiiten ausgetragen. Jetzt war es das Opfer für die eigene Loyalitätsgruppe und nicht mehr für die Gemeinschaft aller Schiiten, das religiös vorbildlich war. Das Drama von Kerbala wurde als Opferbereitschaft für die eigene Gruppe aufgeführt.

Die Erinnerung an die Ereignisse von einst wurde noch auf andere Weise wach gehalten: mit einem Passionsspiel. Die Martyrien von Kerbala wurden szenisch aufgeführt: neben dem Martyrium des Husain das seiner Gefährten Abbas, Qasem, Ali Akbar und anderen. Jeder Aufzug veranschaulicht erneut, dass die Erlösung, die Husains Tod bringt, nur dann wirksam ist, wenn man ihn zum Vorbild für das eigene Handeln nimmt:

O Schiiten, Husain hat für euch sein Haupt gegeben. Schlagt euch aufs Haupt aus Kummer für den König des Ostens und des Westens. Husain hat sein Leben zum Lösegeld für die Schiiten gemacht. Streut nun euer Leben auf Husains Pfad.¹³

Fortwährend reden sich die Akteure des Schauspiels mit den Worten an: «Möge ich dein Lösegeld sein.»¹⁴ Dabei handelt es sich jedoch nicht nur um eine Floskel. Die entsprechenden Begriffe *feda* (Loskauf, Lösegeld etc.) und *qorbān* (Opfer) sprechen tief verwurzelte gesellschaftliche Erwartungen an. Die Sicherheit des Individuums wurde und wird heute noch (man denke an den Irak in diesen Tagen) weniger von der Regierung gewährleistet als von der Solidarität der Gruppe, der es angehört. Wenn Menschen durch Krieg, Verschuldung oder andere Ursachen in die Ab-

hängigkeit von anderen geraten, dann hilft nur der Loskauf durch die eigene Gruppe. Im Passionsspiel ist daher der Loskauf eine moralische Pflicht aller Angehörigen einer Loyalitätsgruppe. Empört ruft Ali Akbar denen, die ihn vom Martyrium abhalten wollen, zu:

Siehe, mein Vater ist ohne Gefährten und jammernd übrig geblieben. Er hat niemanden in dieser Wüste, der (ihm) Hilfe bringt.¹⁵

Es ist jedoch keineswegs jedem zugestanden, diese Hilfe zu erbringen. Im Passionsspiel ist dies ausschließlich jungen Männern vorbehalten. So schärft es auch der Mythos von Ismaels Opfer ein. «Das Leben des Sohnes ist würdig, für (seinen) Vater geopfert zu werden.»¹⁶ Frauen haben eine andere Aufgabe: Sie müssen ihre Zustimmung zum Opfergang ihrer Söhne geben. Bevor der Imam die beiden jungen Männer Ali Akbar und Qasem aufs Schlachtfeld lässt, schickt er sie zu ihrem Zelt zurück: «Die Zustimmung für diese Handlung liegt bei eurer Mutter.»¹⁷ Ali Akbars Mutter zögert noch. Doch als sie von Qasems Mutter hört, sie werde ihren Sohn sehr wohl in den Kampf ziehen lassen, da spricht auch sie die entscheidenden Worte:

Setze Hoffnung auf Gott, den gerechten Richter, gehe und opfere (dein) Leben für (deinen) Vater.¹⁸

Die religiös vorbildliche Handlung bleibt an die Entscheidung anderer gebunden. Sie ist eingebettet in eine soziale Welt, in der Loyalitätsgruppen dominieren und rivalisieren.¹⁹ Opferbereitschaft ist die Voraussetzung des sozialen Überlebens. Noch lebt der Gläubige in einer Welt, die mit Ungerechtigkeit (*zulm* = Tyrannei) angefüllt ist. Erst wenn der Imam Mahdi aus seiner Verborgenheit hervortritt und die Welt mit Gerechtigkeit (*adl*) füllt, wird sich das ändern.²⁰

Die Tyrannei der Verwestlichung

Die europäische Expansion, die in Iran seit dem 19. Jahrhundert spürbar wurde, war früh schon folgenreich für eine Neuinterpretation des Aschura-Rituals. Als Schah Nazir al-Din 1891/92 einem Engländer die Tabakkonzession für den gesamten Iran übertrug, erhob sich im Land ein Sturm der Entrüstung. Bazarhändler und -handwerker, Geistliche und Intellektuelle erklärten den Schah zu einem Tyrannen gleich dem Usurpator Ya-

zid. Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um das Tabakmonopol zogen Demonstranten in Leichengewändern durch die Straßen, um ihre Bereitschaft, im Kampf für eine gerechte Ordnung auch notfalls zu sterben, offen zu bekunden.²¹

Dieses Deutungsmuster verlor in den zwanziger und dreißiger Jahren an Resonanz. Nachdem Schah Reza Pahlewi 1925 an die Macht gekommen war, tat er alles, um die schiitische Religionsgemeinschaft auf dem Wege der Gesetzgebung zu delegitimieren: Geistliche, die zuvor vom Militär freigestellt waren, konnten jetzt eingezogen werden; ihr Einfluss auf das Rechtswesen und die Schulen wurde beschnitten, die Durchführung der blutigen schiitischen Rituale wurde untersagt und die religiösen Stiftungen staatlicher Kontrolle und Regeln unterstellt. Ein Kleidergesetz verbot Frauen das Tragen des Schleiers und Männern das der traditionellen Kleidung. Nur die Geistlichen waren davon ausgenommen; so sollte man sie auch äußerlich von den Laien unterscheiden können. Das Ziel all dieser Maßnahmen war es, die Schia aus dem öffentlichen Leben Irans zu verdrängen und zu stigmatisieren.²²

Das Ende tradierter dörflicher Sozialformen

Die Marginalisierung der Schia war weit vorangeschritten, als der von den USA an die Macht gebrachte Sohn von Schah Reza Pahlewi, Mohammad Reza Schah (1919–1980), zu Beginn der sechziger Jahre eine radikale Modernisierung des Landes in Angriff nahm. Unter den verschiedenen Reformmaßnahmen der «Weißen Revolution» von 1962 war die Landreform ökonomisch besonders einschneidend und hatte langfristig die gravierendsten Folgen. Der traditionelle Großgrundbesitz verfügte bis dahin über zum Teil riesige Territorien, die von abhängigen Bauern bewirtschaftet wurden. Die Ernte wurde nach einem herkömmlichen Schlüssel zwischen Grundherrn und Bauern entsprechend dem Besitz an einem der fünf Produktionsfaktoren geteilt: Land, Saatgut, Zugvieh, Wasser und körperliche Arbeit. Für die Bauern blieb, wenn sie nichts anderes als ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellten, was häufig der Fall war, nicht mehr als ein Fünftel des Ernteertrags.²³ Für jeden unvoreingenommenen Beobachter war diese so genannte Teilpacht der Inbegriff von Ungerechtigkeit und Ausbeutung.

Die Agrarreform, von amerikanischen Experten empfohlen und konzipiert, beendete dieses System. Den Bauern wurde das Eigentumsrecht an den von ihnen bewirtschafteten Feldern übertragen, allerdings mussten sie die ehemaligen Grundbesitzer entschädigen. Eine staatliche Bank

übernahm dies und stellte den neuen Landeigentümern die verauslagte Summe als Kredit in Rechnung. Eine Rationalisierung des Anbaus sollte es den Bauern möglich machen, die Kredite zurückzuzahlen. So wollte man eine neue, an Erwerb orientierte Klasse von Farmern schaffen. Ganz übersehen (oder einfach ignoriert) wurden dabei allerdings die vielen Landarbeiter – nach Schätzungen rund 40% der dörflichen Familien –, die zwar kein Wohnheitsrecht an der Teilpacht hatten, aber zur Dorfgemeinschaft dazugehörten und mit den Bauern Arbeitsteams bildeten, wofür sie am Ernteertrag beteiligt wurden. Diese Landarbeiter wurden, bedingt durch die Einführung von Maschinen, erwerbslos und mussten in die Städte ziehen. Das nahmen die Experten in Kauf, da das steigende Öleinkommen eine Industrialisierung des Landes und damit viele neue Arbeitsplätze bringen würde. Doch ging die Rechnung nicht auf. Weder entstanden genügend neue Jobs, noch entsprachen die, die entstanden, mit ihren Anforderungsprofilen den geringen Fähigkeiten der Zugewanderten. Noch schlimmer war, dass den Landlosen bald auch viele der neuen Farmer folgten; die Hoffnung auf eine landwirtschaftliche Revolution hatte getrogen. Statt mehr Agrarprodukte im Land selbst zu erzeugen, wurde sogar noch Getreide importiert – finanziert aus den Öleinnahmen. Am Ende hatte die Landreform die dörflichen Sozialformen zerstört, ohne dass im gleichen Zug eine Industriegesellschaft entstanden wäre. In den Städten explodierten die Einwohnerzahl und die Slums.²⁴

Das Wachsen schiitischer Netzwerke

In den überfüllten Städten waren es religiöse Institutionen, die am ehesten im Stande und willens waren, die Entwurzelten und Enttäuschten aufzufangen. Said Amir Arjomand konstatierte in einem Rückblick auf die sechziger und siebziger Jahre eine spürbare Zunahme religiöser Aktivitäten. Religiöse Druckwerke und Kassetten erfreuten sich steigender Beliebtheit; religiöse Vereinigungen, denen sich Migranten anschlossen, schossen wie Pilze aus dem Boden.²⁵ Die schiitischen Institutionen verfügten nach wie vor über Einkünfte und Vermögenswerte, auch wenn die Gesetzesreformen sie schwer geschwächt hatten. So trieb das Vorschreiten der westlichen Modernisierung auf dem Lande die Entwurzelten in den Städten in schiitische Netzwerke, die trotz aller staatlichen Gegenmaßnahmen den Armen nahe geblieben waren. Von der Wirtschaftsentwicklung Irans überrollt, wurde für viele von ihnen die soziale Schia attraktiv. An die Stelle der Einbindung in die ländlichen Sozialformen und Loyalitätsbeziehungen trat eine religiöse Vergemeinschaftung.

Die vom Schah-Regime durchgesetzte Landreform und das weitere Modernisierungsprogramm traf von Anfang an aber auch auf den Widerstand von Bazarhändlern und -handwerkern. Die Modernisierung begünstigte auch unter den Bürgern nur bestimmte soziale Schichten, während andere von ihr benachteiligt wurden. Bazarhandwerker und -händler waren weitgehend vom Ölreichtum ausgeschlossen, mussten aber plötzlich mit staatlich subventionierten Betrieben konkurrieren, die Güter des alltäglichen Bedarfs, die zuvor im Bazar hergestellt worden waren, industriell fertigten und außerhalb des Bazars in modernen Läden verkauften. Die Unzufriedenheit entlud sich im Juni 1963, als im schiitischen Trauermonat Muharram am Aschura-Tag (10. Muharram = 5. Juni 1963) eine große Protestdemonstration gegen das Schah-Regime abgehalten wurde. Truppen des Schahs lösten sie blutig auf.

Kerbala wird zum Handlungsmodell

An der Erhebung 1963 waren Geistliche beteiligt. Neben der überwiegend apolitischen Geistlichkeit hatte sich eine Gruppierung gebildet, die politisch aktiv wurde und in die Öffentlichkeit ging. In ihr tat sich Ruhollah Khomeini (1902–1989) als schärfster Kritiker des Schahs hervor. Nach den blutigen Konfrontationen wurde er gezwungen, ins Exil zu gehen: erst in die Türkei, dann nach Najaf im Irak. Najaf war für sein Wirken ein geeigneter Ort; das Grab Alis zog schiitische Wallfahrer aus aller Welt an; es war ein Ort schiitischer Gelehrsamkeit, an dem heranwachsende Geistliche aus vielen Ländern studierten. In seinem Exil konnte Khomeini so seine radikal neue Theorie entwickeln und verbreiten, dass die Staatsform der Monarchie mit dem Islam unvereinbar sei. Solange der Imam Mahdi noch verborgen sei, sei allein eine «Regierung des Rechtsgelehrten» (*welayat-e faqih*) legitim.²⁶

In Najaf fand in den sechziger Jahren eine wahre Renaissance schiitischer Theologie statt und erfasste ganz besonders auch die Konzeption des Martyriums.²⁷ Der schiitische Geistliche Ayatollah Taleqani erklärte 1963 den Tod im Kampf gegen das Schah-Regime zum Akt des Martyriums und reklamierte die Kernmetapher des Sufismus *fana* (= Entwerden in Gott) für diese Handlung. Wenn jemand durch die Erkenntnis der Wahrheit die Bereitschaft erlange, sich selbst zu opfern, um so die Wahrheit zu verwirklichen, sei er ein Märtyrer. Das gelte auch für die bei den Demonstrationen 1963 Getöteten. Diese Übertragung einer Konzeption der islamischen Mystik auf den Tod im Kampf für eine islamische Ord-

nung stand zwar in Spannung zu der im klassischen Islam vorherrschenden Ablehnung jeder Art von Selbsttötung. Indem jedoch der mystische Begriff der Entwerdung für eine solche Handlung in Anspruch genommen wurde, was nicht nur bei schiitischen Gelehrten in Najaf, sondern wenig später auch bei sunnitischen Anhängern des Jihad in Ägypten geschah, wurde die Intention des Handelnden entscheidend für die religiöse Legitimität seiner Tat. Von einem Sterben im Jihad darf nur dann gesprochen werden, wenn dies auch ganz und gar der Intention des Handelnden (*niyya*) entspricht. Ein bewusster und gewollter Tod im Kampf gegen die unreine, ungerechte Welt war ethisch vorbildlich und vom apokalyptischen Ende der Geschichte her gesehen ein Sieg. Er war auf jeden Fall kein verwerflicher Selbstmord.

Junge Theologiestudenten aus dem Irak, Iran und dem Libanon, die es als notwendig ansahen, die Religionsgemeinschaften ihrer Länder gegen die fortschreitende kulturelle Verwestlichung zu mobilisieren, übernahmen dieses Konzept von Martyrium. Selbst eine absichtliche Vernichtung des eigenen Lebens im Kampf mit den Mächten der Gottlosigkeit war nicht mehr tabu, sondern wurde zum Vorbild stilisiert. Theologen, die auch nach ihrer Studienzeit in Kontakt miteinander blieben und in ihren Heimatländern erheblichen Einfluss auf das öffentliche Leben ausübten, wie Baqir al-Sadr im Irak, Musa al-Sadr und Muhammad Husain Fadlallah im Libanon oder Ruhollah Khomeini in Iran, haben diese Wende der schiitischen Tradition hin zu einem religiösen Aktivismus herbeigeführt. Schiiten, so lehrten sie alle in ihren Predigten und Schriften, sollten nie wieder Imam Husain im Stich lassen, wie das einst in Kerbala geschehen war. Statt rituell zu klagen, sollten die Gläubigen sich wie Husain zum Kampf gegen das Unrecht erheben. Dass für eine solche Entscheidung die Zustimmung der Frauen der Familie nötig ist, wird allerdings nicht mehr geäußert. Die Handlung ist ganz und gar individuell geworden; einzig die reine Intention entscheidet. Dies festzustellen steht Gott zu, hier und heute jedoch den schiitischen Autoritäten. Aus einer in Loyalitätsgruppen eingebetteten Glaubenspraxis wurde auf diese Weise eine Handlung, deren Beurteilung der religiösen Gemeinschaft oblag.

Die neue Generation Geistlicher rückte von der früheren Auffassung ab, wonach die Gläubigen vor allem lernen müssten, Unrecht geduldig zu ertragen. Als Ruhollah Khomeini im Exil allmählich in die Rolle des höchsten schiitischen Geistlichen aufstieg, zum *marjaa' at-taqlid* (arab. Instanz der Bevollmächtigung), dem Laien und Geistliche zum Gehorsam verpflichtet sind, war es um die politische Abstinenz geschehen.²⁸ Er rief

die Gläubigen dazu auf, aktiv gegen die Ungerechtigkeit und für die «Erniedrigten» (*mostaz'afin*) einzutreten. Lange waren die Schiiten gehalten, solange der Imam Mahdi noch nicht aus seiner Verborgenheit herausgetreten war und sie in einer gefährlichen Welt voller Ungerechtigkeit und Lüge lebten, ihre Identität zu verheimlichen. Jetzt verlangte Khomeini von ihnen, diese Praxis der Verheimlichung angesichts des Angriffs auf die religiöse Gemeinschaft der Schia fallen zu lassen und stattdessen bereit zu sein, zu kämpfen und zu sterben.

Von der Verheimlichung zum öffentlichen Glaubensbekenntnis

Die Verheimlichung des eigenen Glaubens (arabisch *taqiyya* oder *ketman*) war früh schon zum Kennzeichen schiitischer Lebensführung geworden, wie Aussprüche der Imame dokumentieren:

Derjenige, der keine *taqiyya* hat, hat keinen Glauben [oder] Ein Gläubiger ohne *taqiyya* ist wie ein Körper ohne Kopf.²⁹

Allerdings ist nicht ganz klar, was genau die praktischen Anforderungen waren. Ignaz Goldziher vertrat die Ansicht, dass es sich dabei um eine absolute Pflicht handele.³⁰ Dem hat Etan Kohlberg widersprochen. Auch in der Schia ist *taqiyya* keineswegs immer Pflicht, sondern nur dann, wenn ein freimütiges Glaubensbekenntnis dem Imam oder seiner Gemeinde Schaden zufügen würde. Davon seien allerdings solche Handlungen ausgenommen, die zum distinktiven Merkmal der schiitischen Rechtsschule gehören. Da die schiitische Rechtstradition sich von den anderen islamischen Rechtsschulen aber nur in wenigen, eher marginalen Punkten unterscheidet, wäre die *taqiyya* nur selten religiöse Pflicht gewesen.

Die Forderung nach *taqiyya* bleibt daher unscharf, wenn man sie an klaren Maximen einer Laienethik misst. Egbert Meyer hat daher Anlass und Anwendungsbereich der *taqiyya* in Werken schiitischer Theologen genauer studiert und erkannt, dass sie *taqiyya* nicht in Zusammenhang mit der Ethik, sondern mit dem Kommen des Imam Mahdi behandeln.

Die *taqiyya* ist bis zum Auftreten des wiederkehrenden Imams, wenn das Wahre die Oberhand ein für allemal gewinnen soll, eine jederzeit erwägenswerte Handlung.³¹

Es besteht demnach ein innerer Zusammenhang zwischen der Verborgenheit des Mahdi und der Praxis der Verheimlichung. Solange der Imam verborgen ist, solange regiert – aus reiner Vernünftigkeit heraus – *taqiyya*

das Handeln der Gläubigen. Übrigens hängt die Verborgenheit des Imam Mahdi ihrerseits mit der Praxis der *taqiyya* (wörtlich: Vorsicht) zusammen. Als der letzte, zwölfte Imam in die Verborgenheit gegangen war, wurde dies auch mit seiner Furcht vor den Feinden begründet: Der Imam müsse sich vor den Feinden in Sicherheit bringen. Die Vernunft gebiete die Verheimlichung. Jedoch gilt auch das Umgekehrte: Erwarten die Gläubigen eine baldige Rückkehr des Imam Mahdi, steht auch das Ende der Verheimlichung bevor.³² Erst wenn der Mahdi auftritt, kann die Verheimlichung definitiv fallen. Wenn aber die Schia selbst gefährdet ist, darf es keine Verheimlichung geben.³³ Diese Gefahr war in Iran unter Mohammad Reza Schah Pahlewi gegeben. Khomeini hat in dieser Lage die Gläubigen aufgefordert, eine richtige von einer falschen *taqiyya* zu unterscheiden. In einer solchen Situation müssten die Gläubigen für die Wahrheit kämpfen; *taqiyya* sei keine Handlungsoption mehr; die Zeit der Erhebung sei gekommen.

Verwestlichung als Gift, Infektion und Versuchung

Zur schiitischen Opposition gegen das Schah-Regime gehörten auch Akademiker und Intellektuelle. Säkulare iranische Oppositionelle hatten erkannt, dass die wachsende Zahl der durch Landreform und Modernisierungsmaßnahmen Entrechteten ein revolutionäres Potenzial für einen Herrschaftswechsel bildete. Solange die schiitischen Geistlichen aber unpolitisch waren, war die Chance für eine säkulare marxistische Alternative gut. Der neue schiitische Aktivismus stellte die säkulare Opposition jedoch vor eine neue Lage. Manche ihrer Anhänger kehrten dem marxistischen Atheismus den Rücken, hielten aber an der marxistischen Gesellschaftskritik fest, nur dass sie sich jetzt als die Mitstreiter Husains verstanden: als *mojahedin*.³⁴ Sie halfen, dem schiitischen Geschichtsbild und Ethos im Bildungsbürgertum neues Ansehen zu verschaffen. Besonders zwei Wortführer aus ihren Reihen haben zu dem Gesinnungswandel der Gebildeten beigetragen.

Der persische Schriftsteller Jalal Al-e Ahmad (1923-1969) hatte den Zustand seines Landes mit *gharb-zadegi* diagnostiziert: Iran sei Opfer einer Vergiftung bzw. einer Infektion (*zadegi* meint beides) durch den Westen (*gharb*) geworden. Zur Heilung seien die Entfernung des äußeren Giftes sowie eine Stärkung der Abwehrkräfte nötig. Die einheimische Schia sei das dazu geeignete Heilmittel.³⁵ Der andere Vordenker aus dem Kreis des Bildungsbürgertums war Ali Schariati (1933-1977), Sohn eines Geistlichen aus Maschhad und glühender Verehrer Al-e Ahmads. Er hatte eine Zeitlang in Paris studiert und war dort auf die Schrift von Frantz

Fanon *Die Verdammten dieser Erde* gestoßen, die er später ins Persische übersetzte.³⁶ Die Völker der Dritten Welt sollten die Kolonialherren nicht einfach nur aus dem Land vertreiben, argumentierte Fanon. Nur wenn sie sie töteten, könnten sie sich auch aus der viel schlimmeren inneren Abhängigkeit von ihnen befreien; dies Gewalt wirke «entgiftend», «befreie den Kolonisierten von seinem Minderwertigkeitskomplex» und «rehabilitiert ihn in seinen eigenen Augen».³⁷ So war für Frantz Fanon Gewalt das einzig wirksame Mittel der Befreiung von Unterdrückung.

Ali Schariati sympathisierte mit dieser antikolonialen Gewaltverherrlichung und verwandte sie für eine Neudeutung der frühen Schia, die er bei seinen islamwissenschaftlichen Lehrern in Paris kennen lernte.³⁸ Die Partei Alis, die Schia, sei in ihrer Frühzeit noch kämpferisch für eine gerechte und gegen eine ungerechte Ordnung eingetreten, bevor sie zu einer «schwarzen» Religion der Buße und der Selbstgeißelungen degeneriert sei. Die offizielle von den Geistlichen repräsentierte «schwarze» Schia sei eine Verfälschung und müsse durch die genuine kämpferische «rote» wieder ersetzt werden. Als das Schah-Regime 1972 junge Widerstandskämpfer aus dem Freundeskreis von Schariati hinrichtete, erklärte Schariati sie zu Märtyrern. Ihre Handlung habe aus zwei Elementen bestanden: aus dem vergossenen Blut und aus einer Botschaft. Sechs Jahre später wurde aus seinen Ideen eine der zündenden Losungen im Aufstand gegen das Schah-Regime: «Jeder Tag Aschura, jedes Grab Kerbala».³⁹

In diesem Zusammenhang muss auch auf die Charakterisierung der USA als der Große Satan eingegangen werden. William Beeman hat sie von einer Fehldeutung befreit,⁴⁰ die mit dazu beigetragen hat, Iran im protestantischen Endzeitszenario einen festen Platz als Wohnort des Bösen zu sichern. Doch ist Satan im Islam eine andere Gestalt als der Antichrist im Christentum. Er ist nicht der Herrscher über die Welt beim Übergang zum endzeitlichen Millennium – das ist im Islam der *dajjal*. Der Satan hingegen ist der Verführer, der die Menschen vom Wege Gottes abbringt, so wie er übrigens auch uns aus der Geschichte von der Versuchung Jesu bekannt ist (Matthäusevangelium 4,1–11). Die Versuchung kommt von außen und muss bestanden und abgewehrt werden. Diese Anschauung bildet einen Grundzug des schiitischen Weltbildes, wonach die moralische Unreinheit nicht im Menschen ihren Ursprung hat, sondern aus der äußeren Welt kommt.⁴¹ Ob kaum bekleidete Frauen, sexuelle Freizügigkeit, Pornographie, Alkohol, westliche Musik: Mit alledem werden Muslime vom Tun des Richtigen abgebracht. Die westliche Kultur tritt als der große Versucher auf, der alles daran setzt, den inneren Menschen zu verunreinigen.

Inszenierungen des Märtyrertodes

Die Abwehr des Angriffskrieges, den der Irak mit Unterstützung der USA von 1980 bis 1988 gegen Iran führte, wurde zur Bewährung der neuen Glaubenspraxis. Die islamische Republik hat, um den Angriff des verhassten Feindes auf ihr Territorium abzuwehren, auch die Ärmsten der Armen, ja sogar Kinder zum Kriegsdienst herangezogen, wobei ihnen der Ehrentitel des Märtyrers und ihren Verwandten finanzielle Unterstützung in Aussicht gestellt wurde. Dabei sollten die Kinder gar nicht mit der Waffe kämpfen. Der perfide Plan sah vor, dass sie mit ihren kleinen Körpern die Landminen zur Explosion bringen und so der Armee den Weg zur Front frei machen sollten.⁴² Ein kleiner Junge, der sich mit einer Handgranate unter einen Panzer geworfen hatte, wurde als nationaler Held gefeiert. Der offizielle Iran gedachte dieses Mohammad Hosain Fahmideh mit Stolz.⁴³ Die Bereitschaft zum Sterben wurde als das Mittel zur Bewährung des Glaubens propagiert, das Märtyrertum zu einem herausragenden Topos politischer Selbstdarstellung der islamischen Republik.⁴⁴

Der persische Journalist F. Sahebjam hat eine Geschichte festgehalten, die ihm ein dreizehnjähriger iranischer Junge 1982 erzählte und die man kaum glauben kann. Mit tausend anderen Kindern war er über die Minenfelder Khuzistans gelaufen, um den iranischen Truppen freie Bahn zu verschaffen. Bevor er sich aufmachte, hatten Mullahs in den Kasernen ihm und seinen Gefährten in Aussicht gestellt, sie würden, wenn sie Glück hätten, dem Imam Mahdi persönlich begegnen. Und so kam es. Als um den Jungen herum Minen detonierten und neben ihm Gefährten zerrissen wurden, sah er plötzlich in der Nähe einen weißen Reiter mit dem Banner des Islams in der Hand und hörte ihn rufen: «Lauft, Kinder! Lauft dort hin!», wobei er in die Richtung des Irak wies.⁴⁵ Der Junge überlebte wie durch ein Wunder und kam in irakische Gefangenschaft. Da es aber für einen Märtyrer eine Schande war, zu überleben, konnte er weder nach Iran noch zu seiner Mutter zurück, die bereits für ihn sowie für ihren gefallenen Mann und weitere gefallene Söhne eine Rente bezog.⁴⁶

Von der anderen, der irakischen Seite der Front, liegen ebenfalls Berichte vor, die zu glauben schwer fallen. Christoph Reuter gibt den Bericht eines Journalisten wieder, der 1984 einen irakischen Schützen hinter seinem Maschinengewehr beobachtete. Aus der Ferne vernahm der Soldat einen Ton, als näherte sich ein Heuschreckenschwarm, bis er begriff, dass er aus tausenden Kindermündern kam, die «Ya Kerbala, ya Husain, ya Khomeini» intonierten. Als die Kinder sich näherten, schoss der Schütze

sie ab, als handele es sich um in Reihen aufgestellte Flaschen. Dennoch kamen sie weiter nacheinander wie Wellen hinter Gräben und Hügeln hervor, kletterten über die Toten hinweg und rannten auf den Schützen zu, bis sie ihn zu überrollen drohten und er daraufhin fluchtartig die Stellung verließ. Mehr als 23 000 Tote soll der zufällig anwesende Journalist mit einem Kollegen nach dem Angriff gezählt haben, bis die Nacht kam und sie zu zählen aufhören mussten. Um den Hals jedes toten Kindes hing ein Schlüssel. «Damit, so war ihnen erzählt worden, könnten sie nach ihrem Märtyrertod die Pforte zum Paradies öffnen.»⁴⁷

Märtyrertestamente

Der Märtyrertod hat in den Berichten aus dem Iran-Irak-Krieg doppelte Bedeutung: eine militärische und eine religiöse. Er ist einerseits ein Beitrag zur Verteidigung des Landes – eine Handlung, die Durkheim in seiner Selbstmordstudie als altruistischen Selbstmord kategorisierte und aus einem moralischen Druck der Truppe auf den Einzelnen herleitete.⁴⁸ Joseph Croitoru hat die neuere Geschichte des militärischen Selbstmordattentates dargestellt und ist dabei zu der Erkenntnis gelangt, dass die ersten Fälle im Nahen Osten japanische Vorbilder imitiert haben und der genuin islamische Anteil daran eher klein ist.⁴⁹ Allerdings darf man ihn auch nicht ganz vernachlässigen, auch wenn der Hinweis auf die bekannten Assassinen des 11./12. Jahrhunderts nicht ausreicht. Tilman Seidensticker hat zeigen können, dass es im 18. Jahrhundert im Kontext der europäischen Expansion in Süd- und Südostasien Berichte über islamische Selbstmordattentäter gab, die man bislang übersehen hat und die auf weitere Vorläufer als nur die Assassinen hindeuten.⁵⁰

Über die zweite religiöse Bedeutungsdimension geben Märtyrertestamente, die im Iran-Irak-Krieg auf iranischer Seite Verbreitung fanden, Auskunft. Werner Schmucker hat ca. 175 solcher Testamente aus den Jahren 1980/81 ausgewertet. Sie waren von iranischen Soldaten verfasst, später von Dritten in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht und in Form von Anthologien auf den Markt gebracht worden. «Diese Testamente lassen einen erschauern und erwachen», so Imam Khomeini.⁵¹ Vertreter der islamischen Republik und die Hinterbliebenen waren gleichermaßen an ihnen interessiert. Die veröffentlichten Testamente bestehen aus zwei Teilen: dem Testament im engeren Sinne und einer Biographie aus der Feder eines Dritten, oft eines Journalisten. Das eigentliche Testament war von Soldaten in Vorausahnung ihres Todes niedergeschrieben worden und war oft in die Form eines Briefes gekleidet. Der Aufbau

lehnt sich an juristische Formeln des Legats im Erbrecht an. Nach einer Anrufung des Namens Gottes (*bismala*) und Koranversen folgt eine Begründung des Opferganges. Der Märtyrer reiht sich dabei in die Leidensgeschichte der schiitischen Heiligen ein. Er hat Husains Verzweiflungsruf im Passionsspiel: «Warum habt ihr mich allein gelassen?» vernommen und mit einem «zu Diensten» beantwortet. Er lässt Husain nicht im Stich. Dieser Teil des Testamentes, oft in Form eines Gebets verfasst, soll ein leidenschaftliches Engagement für das freiwillige und freudig bejahte Opfer des eigenen Lebens bezeugen. Alsdann folgt im Testament eine in Ich-Form verfasste Erklärung, die sich an Eltern, Geschwister, Frau, Nation oder die islamische Welt richtet und den Sinn des Todes erläutert. Dazu kommen noch Bitten um Vergebung für eigene Verfehlungen und materielle Verfügungen.

Das Opfer des Märtyrers dient sowohl dem Wohle der Gemeinschaft wie ihm selber. Die Tat ist eine Art «Blutinjektion für den Organismus der Gesamtgesellschaft», eine Investition in die «göttliche Revolution», Rache und Vergeltung.⁵² Aus der Sicht der handelnden Person stellt sie einen Tauschhandel mit Gott dar, bei dem ein nichtiges Leben für ein ewiges eingetauscht wird. Durch diese Handlung wird das Selbst diszipliniert und die Triebseele (*nafs*) ausgelöscht. Damit einher geht eine Sühnung aller Schuld.⁵³ Hier wird die Übertragung von Maximen der islamischen Mystik auf das Sterben im Kampf sichtbar, die ihren Ursprung in der Islam-Renaissance in Najaf hatte und die in Spannung stand zu der rigorosen Ablehnung jeder Art von Selbsttötung im klassischen Islam. Vor allem dieses Deutungsmuster schießt weit über den Rahmen militärischer Zweckmäßigkeit hinaus und veredelt den realen Krieg zwischen Iran und Irak zu einem heilsgeschichtlichen Geschehen. Hier findet die vom Sufismus gepredigte Entweltlichung des Selbst statt. Im realen Krieg – nach islamischer Terminologie im kleinen Jihad – wird die Chance der spirituellen Selbstdisziplinierung – des großen Jihad – geboten. Diese Auffassung hat in den achtziger Jahren auch der ägyptische Autor Abd al-Salam Faraj in seiner Schrift *Die versäumte Pflicht* vertreten, und sie begegnet uns wieder bei den Anschlägen vom 11. September 2001.

Farhad Khosrokhavar weist auf die Widersprüchlichkeit hin, die in dieser Konzeption des Kriegers liegt: Einerseits ist er der aggressive militante Krieger, der sein Leben im Kampf gegen die Gottesfeinde verliert, und andererseits der defensiv leidende Zeuge, der sich für die Wahrheit opfert und so die Erlösung erlangt. Ali Schariati vor allem sei es gewesen, der das Sterben für den Glauben systematisch vom Tod im Krieg unterschied-

den habe, da das Sterben nicht aus irgendeiner Notwendigkeit der Landesverteidigung geboren sei, sondern aus der freien Entscheidung des Einzelnen zur Entsagung von der Welt und zum Opfer für Husain. Die Gemeinschaft, auf die diese Entscheidung bezogen bleibt, ist schon keine nationale mehr. Farhad Khosrokhavar schlägt von hier aus eine Brücke zu der transnationalen und nicht-staatlichen islamischen Gemeinschaft, in deren Namen al-Qa'ida-Mitglieder handeln. Der Individualismus, wie er sich auch im Begründungsteil der iranischen Märtyrertestamente artikuliert, ist auf dem Wege, sich von nationalen Notwendigkeiten zu lösen und die Züge einer universalen religiösen Gesinnungsethik anzunehmen. So gesehen könnte man von einer Aneignung und Transformation des westlichen Individualismus sprechen.⁵⁴

Die Kategorie des Fundamentalismus

Die Kategorie des *Fundamentalismus* wurde im Zusammenhang mit dem Umsturz in Iran 1978/79 gebräuchlich. «Islamischer Fundamentalismus» gilt seitdem in Medien und Politik als dogmatisch, intolerant und gewalttätig. Weil er die Grundlagen eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen bedrohe, seien im Kampf gegen ihn alle Mittel erlaubt – selbst wenn dabei geltendes Recht verletzt werde. Mark Juergensmeyer, Experte auf dem Gebiet des Fundamentalismus, hat diese Rhetorik kritisch untersucht. Man müsse den «Antifundamentalismus» studieren, um die angstbesessenen Reaktionen, die sich mit dem Fundamentalismus einstellen, zu begreifen, so sein Befund.⁵⁵ Weder Mark Juergensmeyer noch die Mitarbeiter am Fundamentalismusprojekt der Universität Chicago haben in der Ausübung von Gewalt ein konstitutives Merkmal von Fundamentalismus gesehen. Nach der Veröffentlichung von fünf Bänden mit reichhaltigen empirischen Studien haben drei Mitarbeiter eine Zwischenbilanz gezogen und das Phänomen, um das es ging, folgendermaßen beschrieben:

«Fundamentalismus» bezieht sich auf ein spezielles Muster religiöser Militanz, mittels dessen selbsternannte «wahre Gläubige» versuchen, die Erosion religiöser Identität aufzuhalten, die Grenzen rund um die religiöse Gemeinschaft zu sichern und lebensfähige Alternativen zu säkularen Institutionen und Handlungen zu schaffen.⁵⁶

Nicht dass derartige Gruppen nicht gewalttätig werden könnten, wird hier behauptet. Nur ist ihre Militanz nicht zwingend kriegerisch. Zwar sprechen auch diese Gruppen eine Sprache der Gewalt; jedoch folgt da-

raus nicht notwendig und unvermeidlich eine Gewaltpraxis; Gewaltretorik führt nicht zwangsläufig zu faktischer Gewalt.⁵⁷ Man muss auch in diesem Fall die Dynamik des Konfliktes in die Betrachtung einbeziehen. Wenn gegen fundamentalistische Gruppen gewalttätig vorgegangen wird oder wenn sie ihre Interessen bedroht sehen, ändert sich ihre Haltung zur Gewalt. Dann kann die Sicherung religiöser Gemeinschaftlichkeit Gewalt erfordern.

Fundamentalistische Gewalt, per se, ist eine Antwort auf staatliche Unterdrückung und/oder des Machtzuwachs sozialer Gruppen, die als Bedrohung fundamentalistischer Interessen betrachtet werden.⁵⁸

In solchen Ausnahmesituationen kann der Gebrauch von Gewalt religiös geboten sein und verteidigen Gläubige ihre Gemeinschaft mit allen Mitteln, wie dies auch die Makkabäer getan haben – und zwar als einen performativen Glaubensakt, der die Bereitschaft, für die Wahrheit zu sterben, unter Beweis stellt.⁵⁹ Erst ein «Antifundamentalismus» macht daraus eine prinzipiell intolerante und gewalttätige Gemeinschaft.

Wenn Fundamentalisten an die Macht kommen, wie in Iran, kann sich ihr Verhältnis zur Gewalt ändern. Wie die Jakobiner der Französischen Revolution, mit denen Shmuel N. Eisenstadt sie vergleicht, können sie dazu übergehen, die Gesellschaft nach ihren Vorstellungen gewaltsam umzugestalten, wobei sie ein für die Spannungen der Moderne typisches politisches Programm verfolgen.⁶⁰ Der Versuch, die Gesellschaft nach religiösen Prinzipien zu gestalten, hat auch in demokratischen Staaten Einzug gehalten.⁶¹

Die USA bleiben gefangen in ihren eigenen Annahmen

Als sich der amerikanische Präsident Jimmy Carter in seiner Amtszeit 1976–1980 für die Achtung der Menschenrechte international einsetzte, hofften nicht wenige Iraner darauf, dass der nötige Systemwechsel friedlich ablaufen würde. Jedoch geschah etwas ganz anderes, denn die US-Regierung stellte sich auf die Seite des Schahs – eine Entscheidung, die sie in den Augen der Schiiten zum Parteigänger des gewalttätigen Usurpators Yazid machte. Die ganze Wut, die sich gegen das Schah-Regime aufgestaut hatte, entlud sich nun gegen die US-Regierung. Puppen, die Carter darstellten, wurden in den Straßen Teherans verbrannt, die amerikanische Botschaft in Teheran schließlich für mehr als ein Jahr besetzt.

Gary Sick, Mitglied im Nationalen Sicherheitsrat unter Präsident Carter

und zuständig für Iran, hat in einem Rückblick beschrieben, wie schwer es den politisch Verantwortlichen fiel, die Vorgänge in Iran richtig einzuordnen. Zu eklatant war der Widerspruch zwischen dem, was unter Khomeini geschah, und der westlichen Tradition säkularisierender Revolutionen. Niemand habe den Beginn einer Revolution auch nur errahnen können. «Wir sind alle Gefangene unserer eigenen kulturellen Annahmen, mehr als wir zuzugeben bereit sind», fügte er selbstkritisch hinzu.

Die Vorstellung, dass eine Volksrevolution zu einem theokratischen Staat führen würde, schien ebenso unwahrscheinlich wie absurd.⁶²

Allerdings beruhen diese selbstkritischen Worte immer noch auf einem Deutungsmuster vom Typus der «kognitiven Distanzierung», die wir schon bei der Verfolgung von alternativen Religionsgemeinschaften in den USA kennen gelernt haben: einer absichtsvollen Verfremdung von etwas, für das man selbst mit verantwortlich war. Dass der von Amerika betriebene Typ der Modernisierung eine Ursache war für das Ansteigen jener Entwürdigten, die in den schiitischen Netzwerken Schutz fanden und ihre Erfahrung in den Konzepten der schiitischen Leidenstradition deuteten, wird ignoriert. Stattdessen wird Iran zu einem Ort von etwas ganz Unbegreiflichem dämonisiert. Ein vielleicht gewagter religionswissenschaftlicher Vergleich mag den Punkt erläutern. Aus Untersuchungen zu den Hexenverfolgungen des 17. Jahrhunderts wissen wir, dass meistens solche Personen der Hexerei bezichtigt wurden, denen das Opfer bei früherer Gelegenheit eine traditionell geforderte Solidarität verweigert hatte, deren Groll es daher fürchtete und die es für ein Unglück, das ihm tatsächlich widerfuhr, verantwortlich machte. Anklagen wegen Hexerei gingen ein Bruch moralischer Pflichten von Seiten des Opfers voraus.⁶³ Ähnliches könnte auch in die Dämonisierung des islamistischen Iran durch die USA hineinspielen. Die Feindseligkeit Irans, an dessen Entstehung die USA ursächlich mit beteiligt war, wird als etwas Dämonisches verfolgt.