

Katajun Amirpur: Einleitung zum Seminar: Ğalāl Āl-e Aḥmad (1923-1969) –

Ğarbzadegī - Vom Westen geschlagen

Das wichtigste Thema der sechziger Jahre war die Auseinandersetzung mit dem Westen, mit seiner Kultur und ihren Auswirkungen auf Iran. Die säkularen Intellektuellen jener Jahre waren zugleich vom Westen inspiriert, standen ihm aber auch kritisch gegenüber. Nach Hiroshima und Vietnam, Algerien und dem Kalten Krieg und dem sowjetischen Expansionismus waren Liberalismus und Sozialismus als Ideen diskreditiert, und viele iranische Denker stimmten ein in die Kritik, die im Westen Intellektuelle wie Albert Camus (1913-1960), Erich Fromm (1900-1980), Herbert Marcuse (1898-1979), Jean-Paul Sartre (1905-1980), George Bernard Shaw (1856-1979), Arnold Toynbee (1889-1975) und vor ihnen Oswald Spengler (1880-1936) und Henri Bergson (1859-1941) formuliert hatten. Das gilt vor allem für Ğalāl Āl-e Aḥmad (1923-1969), der einige dieser Autoren ins Persische übersetzte.¹ Im Jahre 1962 veröffentlicht er dann *Ğarbzadegī* (Vom Westen besessen, bzw. wörtl. das-Vom-Westen-Geschlagensein).²

Ich sage *garbzadegī*, das vom-Westen-Befallensein, wie von der Cholera befallen sein (*vabā zadegī*). Oder wenn das nicht gefällt, wie ein Sonnenstich (*garmā zadegī*) oder wie eine Frostbeule (*sarmā zadegī*). Oder nein. Es ist mindestens so wie Wanzenbefall (*senzadegī*). Habt ihr gesehen, wie sie Weizen verderben. Von innen. Mit heiler Hülle steht der Weizen, aber er ist nur Hülle. Wie die Hülle, die vom Schmetterling am Baum bleibt. Jedenfalls ist die Rede von einer Krankheit.³

Ğarbzadegī ist der dominante Diskurs des prä- wie auch des postrevolutionären Irans.⁴ Der Schriftsteller Āl-e Aḥmad⁵ hatte den Begriff gefüllt, der von einem der wichtigsten

¹ Āl-e Aḥmad übersetzte folgende Werke ins Persische: André Gides *Retour de l'U.R.S.S.* und *Les nourritures terrestres*; Albert Camus' *L'étranger* und *Le malentendu*; Jean-Paul Sartres *Les mains sales*; Eugene Ionescos *Les Rhinocéros* und sogar Ernst Jüngers *Über die Linie*. Siehe: Boroujerdi (1996), 75.

² Die Schrift wurde in der Mai-Juni Ausgabe der kurzlebigen Zeitschrift *ketāb-e māh* veröffentlicht und erhielt lange keine Druckerlaubnis als Buch.

³ Āl-e Aḥmad, Ğalāl: *Ğarbzadegī* (Das Vom-Westen-Geschlagen sein), Teheran 1977², 21.

⁴ Siehe zur Bedeutung des *Ğarbzadegī*-Diskurses für Iran: Boroujerdi, Mehrzad: „*Gharbzadegi*: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran“, in: Farsoun, Samih K. & Mehrdad Mashayekhi: *Iran - Political Culture in the Islamic Republic*, London 1992, 30-56; Hanson, Brad: „The ‚Westoxication‘ of Iran. Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmed and Shari ‘ati“, in: *International Journal for Middle Eastern Studies* 15 (1983), 1-23.

⁵ Zu Āl-e Aḥmad und seinem wohl bekanntesten Werk: Boroujerdi (1996), 65-74; Gheissari, Ali: *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, Austin 1998, 88-92; Vahdat, Farzin: „Return to which Self? Jalal Al-e Ahmad and the Discourse of Modernity“, in: *Journal of Iranian Research and Analysis* 16 (2000), 55-71; Mirsepassi,

Philosophen jener Jahre, dem Martin Heidegger-Anhänger Aḥmad Fardīd (1909-1994), geprägt worden war.⁶ *Ġarbzadegī*, wörtlich übersetzt „das vom Westen-Befallensein“ oder „Geschlagensein“, ist ein Wort, das sich einer wirklich guten, griffigen Übersetzung ins Deutsche entzieht. Fardīd übersetzte den Begriff mit dem Wort «dysiplexia», einem griechischen Neologismus, den er bildete, indem er das Wort «dysis», der Westen, mit dem Suffix «plexia» versah, das «befallen» oder «geplagt» oder «geschädigt» bedeutet.⁷ Für das Englische wurden Westernization, Westoxication, Plagued by the west, West-stricken-ness, Westomania, Westamination, Blighted by the West und Occidentalism vorgeschlagen. Die Verfasserin hält *Weststruckness* für die beste englische Übersetzung.⁸

Ġarbzadegī sollte wegweisend werden. Dabashi schreibt über diesen Essay, dass, wenn es einen einzigen wichtigen Text in der iranischen modernen Geschichte gegeben habe, es dieser sei,⁹ und Boroujerdi bezeichnet *Ġarbzadegī* als das „heilige Buch“ für mehrere Generationen.¹⁰ Dieser Essay stellte für über zwei Jahrzehnte das Vokabular iranischer Sozialkritik bereit und formulierte die Essenz der anti-westlichen Disposition des islamischen anti-westlichen Diskurses. Āl-e Aḥmads Thesen, der vor allem deshalb gegen den Westen war, weil er gegen den Schah war und dieser vom Westen unterstützt wurde, waren prägend. Und es ist sicherlich Morad Saqafis Beschreibung recht zu geben, dass es 1978, am Vorabend der Revolution, vermutlich keinen iranischen Intellektuellen gab, der an Āl-e Aḥmads

Ali: *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, New York 2000, 98ff.

⁶ Fardīd soll zwischen 1952 und 1956 bei Martin Heidegger in Freiburg studiert haben (Richard, Yann: *L'Iran. Naissance d'une république islamique*, Paris 2006, 300. Und: <http://www.ahmadfardid.com/annual%20bio.htm>). Fardīd prägte diese Generation, hat aber kaum Schriftliches verfasst. Deshalb lässt sich sein Denken nur aus den Aussagen bzw. Schriften seiner Schüler, zu denen auch Darīūš Šāyegān und andere bekannte Philosophen wie Darīūš Āšūrī (geb. 1938) und Rezā Dāvarī (geb. 1933) zählen, rekonstruieren. Āšūrī, Philosoph und Autor zahlreicher Bücher, vertritt heute Fardīd gegenüber eine sehr kritische Position. Ausführlich hat er sich mit diesem in einem Essay befasst, das wiederum sehr kontrovers diskutiert wurde. Siehe: Darīūš Āšūrī: <http://ashouri.malakut.org/archives/Fardid.pdf>; Boroujerdi (1996), 63f.

⁷ Gheissari (1998), 89. Zu der Herleitung auch: <http://www.ahmadfardid.com/tabirat.htm>

⁸ Ins Englische gibt es verschiedene Übersetzungen des Buches, die auch mit unterschiedlichen Übersetzungen des Wortes *Ġarbzadegī* arbeiten: Al-e Ahmad, Jalal. *Occidentosis: A Plague from the West (Gharbzadegi)*, translated by R. Campbell. Berkeley, CA: Mizan Press, 1983; *Plagued by the West (Gharbzadegi)*, translated by Paul Sprachman. Delmor, NY: Center for Iranian Studies, Columbia University, 1982; *Weststruckness (Gharbzadegi)*, translated by John Green and Ahmad Alizadeh. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1997.

⁹ Dabashi, Hamid: *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York 1993, 2006, 73f.

¹⁰ Boroujerdi (1996), 67.

Analyse der iranischen Gesellschaft gezweifelt hätte.¹¹ Āl-e Aḥmad hatte analysiert, was er die Krankheit Irans nannte, die in der gedankenlosen Übernahme westlicher Verhaltensweisen und Güter bestehe. Damit drückte er prägnant das Empfinden seiner Zeitgenossen aus. Im Gegensatz zur früheren Generation, die ihn blind nachgeahmt habe – Modernisierer wie Ḥasan Taqīzāde hatten dazu geraten, Iran müsse von Kopf bis Fuß europäisch werden¹² -, stünden sie dem Westen ernüchtert gegenüber und sehnten sich nach Authentizität. Als einzig authentische Kultur entdeckte Āl-e Aḥmad den Islam wieder. War der Diskurs zuvor säkular, und spielte die Religion in ihm kaum eine Rolle, machte Āl-e Aḥmad, der hier die Technologiekritik Heideggers einbaute, wie er sie von Fardīd vermittelt bekommen hatte, den Islam zum Thema.¹³ Āl-e Aḥmad verschreibt sich der potentiellen Kraft der Religion und erklärt, dass die Geistlichkeit ein bedeutender Teil der authentischen iranischen Identität sei.¹⁴ Sie seien die einzigen, die sich dem Westen entzögen.¹⁵ Und es sei der Islam gewesen, der verhindert habe, dass der Westen Iran christianisierte, kolonialisierte und ausbeutete. Deshalb habe der Westen auch immer dort, wo er es vermochte, Zwietracht gesät oder versucht zu säen. Der Kampf der Kolonialländer gegen die Länder der Dritten Welt wird bei Āl-e Aḥmad zu einem Kampf zwischen Christentum und Islam:

Die zwölf Jahrhunderte Kampf zwischen Westen und Osten müssen wir als Kampf zwischen Christentum und Islam verstehen.¹⁶

¹¹ Saqafi, Morad: „Crossing the Desert: Iranian Intellectuals after the Islamic Revolution“, in: Nabavi, Negin: *Intellectual Trends in Twentieth Century Iran*, Gainesville 2003, 111-135 (115).

¹² Siehe zu Taqīzāde: Epkenhans, Tim: *Moral und Disziplin. Seyyed Ḥasan Taqīzade und die Konstruktion eines „progressiven Selbst“ in der iranischen Moderne*, Berlin 2005; Milani, Abbas: *Eminent Persians. The Men and Women who made Modern Iran, 1941-1979*, Syracuse 2008, 321-326.

¹³ Āl-e Aḥmad selbst hatte in seiner Einstellung zur Religion einen weiten Weg zurückgelegt. Er, der aus einer Familie stammt, die viele Kleriker hervorgebracht hat, ist jahrelang Mitglied der kommunistischen *tūde*. Nach seinem Bruch mit den Kommunisten gründet er zusammen mit Ḥalīl Malekī, einem der wichtigsten politischen Aktivisten jener Jahre, 1952 die Partei die *Dritte Kraft* (*nīrū-ye sevvom*), begibt sich aber schließlich 1964 auf die Pilgerfahrt nach Mekka. Seine Erfahrungen dort beschreibt er in *Ḥaṣī dar mīqāt* (Verloren in der Masse), auf Englisch erschienen unter: *Lost in the Crowd*, Washington 1995. Zu Malekī: Katouzian, Homa: „Khalil Maleki: The Odd Intellectual Out,“ in: Nabavi (2003a), 24-53.

¹⁴ Zum Thema „Authentizität“ im iranischen Diskurs jener Jahre, siehe: Nabavi, Negin: „The Discourse of 'Authentic Culture' in Iran in the 1960s and 1970s“, in: Nabavi (2003), 91-110.

¹⁵ Seine Kritik an den Intellektuellen formulierte er in dem Büchlein *Dar ḥedmat va ḥīyānat-e roušānfekrān* (Über Verdienst und Verrat der Intellektuellen), Teheran 1994.

¹⁶ Āl-e Aḥmad (1977²), 33.

Deshalb fordert er die Geistlichen zum Kampf gegen die Ungerechtigkeit auf. Weil sie den Kampf für die Unterdrückten einst aufgegeben hätten, sei man dem Westen später unterlegen. Āl-e Aḥmad greift hier in seiner historischen Kritik weit zurück: Schon Mīr Dāmād (gest. 1632) und Moḥammad Bāqer Maḡlesī (1668?–1726), mithin also die Größen der schiitischen Theologie- und Philosophiegeschichte, hätten den Islam verraten, weil sie sich vor den Karren der Safawiden hätten spannen lassen.¹⁷ Interessant ist gerade in Bezug auf Bāqer Maḡlesī die Sicht der Dinge, die Āl-e Aḥmad pflegt: Denn Bāqer Maḡlesī, der unter den Safawiden große politische Macht innehatte, war ein großer Propagierer der Schia – mit dem Ergebnis, dass die Andersgläubigen, d.h. die Sunniten, Juden und Armenier massiv verfolgt wurden. Gerade hier sieht Āl-e Aḥmad den Verrat und den Bären dienst, den die Geistlichen dem Islam erwiesen hätten: Um den Glauben zu verbreiten, hätten sie sich an die Staatsmacht verkauft. Später dann allerdings seien die Geistlichen das einzige Bollwerk gegen den Westen gewesen: Den Tabakprotest beispielsweise sieht Āl-e Aḥmad sehr positiv. Und ebenso die Rolle von Šeiḡ Fazlollāh Nūrī, dem Gegner der konstitutionellen Revolution. Laut Āl-e Aḥmad sei Nuri nicht als Gegner der *mašrūte* hingerichtet worden, sondern als Gegner der *mašrū'e*. Āl-e Aḥmad sieht in ihm keinen Gegner einer Verfassung, *mašrūte*, sondern nur der Tatsache, dass diese nicht auf der *šarī'a* gefußt habe, also nicht *mašrū'* gewesen sei, sondern, und hier kommt Āl-e Aḥmad zurück zu seiner Verwestlichungsthematik, auf den Ideen „des Christen Malkom Ḥān und des Sozialdemokraten Ṭālebof.“¹⁸

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

¹⁷ Āl-e Aḥmad (1977²), 58.

¹⁸ Āl-e Aḥmad (1977²), 78.

konstitutionellen Bewegung.¹⁹ Wenig erstaunlich ist somit, wie gut das Buch bei Ḥomeinī ankommt. Als dieser 1962 einen Gedenkgottesdienst für den Vater Āl-e Aḥmads hält, lernen Āl-e Aḥmad und Ḥomeinī sich kennen. Ḥomeinī erklärt Āl-e Aḥmad, er habe *Ġarbzadegī* gelesen und bewundere das Buch.²⁰

Āl-e Aḥmad hatte auch bereits 1962, also sechzehn Jahre bevor Edward Saids *Orientalism* erschien, über die Orientalisten geschrieben. Er formulierte nicht weniger scharf als Said:

Ich habe nicht die leiseste Ahnung, wann diese Orientalistik überhaupt eine Wissenschaft geworden ist. Wenn wir sagen würden jener Westler ist ein Linguist oder Dialektologe oder Musikwissenschaftler in östlichen Fragen. Das wäre ja eine Aussage. Oder wenn wir sagen würden, er ist Anthropologe oder Soziologe: Auch das wäre bis zu einem gewissen Grade noch eine Aussage. Aber Orientalist im Allgemeinen? Was soll das denn sein? Heißt das, dass er alle Geheimnisse der östlichen Welt kennt? Leben wir denn im Zeitalter von Aristoteles? Das meine ich, wenn ich von einem Parasiten spreche, der gewachsen ist auf dem Boden des Kolonialismus.²¹

Gerade für die junge Generation war *Ġarbzadegī* in den sechziger Jahren Inspiration und Motivation. Der *Ġarbzadegī*-Diskurs brachte sie zu der Überzeugung, dass der Westen als Modell nicht taue. Dem Diskurs konnte sich seinerzeit keiner entziehen. Allerdings wurde auch schon früh Kritik am West-Bashing laut: Hamid Enayat, der selber eine Reihe von Klassikern der Philosophie wie beispielsweise David Humes *The Natural History of Religion* und Teile von Hegels *Phänomenologie des Geistes* ins Persische übersetzt hat,²² erklärte, dass die meisten der Intellektuellen, die über den Westen schrieben, den Westen nicht kennen würden. 99 Prozent der wichtigsten literarischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Werke des Westens seien noch nicht ins Persische übersetzt worden und die vorliegenden Übersetzungen seien überwiegend schlecht. Es ist nicht ganz klar, wann Enayat dies schrieb. Der hier zitierte Aufsatz ist im Jahre 1990 in zweiter Auflage in Iran erschienen.²³ Enayat starb 1982, zurückgekehrt war er nach Iran im Jahre 1966 und einen Namen machte er sich in den siebziger Jahren, als er sich gegen die West-Kritik seiner Kollegen wandte. Da eine andere Aussage Enayats, nämlich dass iranische Intellektuelle noch nicht das notwendige Wissensstadium erreicht hätten, um beurteilen zu können, ob ein

¹⁹ Āl-e Aḥmad (1977²), 78.

²⁰ Mottahedeh, Roy: *Der Mantel des Propheten*, München 1987, 266.

²¹ Āl-e Aḥmad, Ġalāl: *Ġarbzadegi* (Das Vom-Westen-Geschlagen sein), Teheran 1977², 152.

²² Boroujerdi, Mehrzad: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York 1996, 141.

²³ Enayat, Hamid: *Šiš goftār dar bāre-ye din va ġāme 'e*, Teheran 1990².

westlicher Philosoph in seiner Einschätzung des Westens richtig oder falsch liege, ganz klar auf das Jahr 1972 datierbar ist,²⁴ bezieht sich Enayat mit seiner Einschätzung der vorhandenen Übersetzungen vermutlich auch auf die siebziger Jahre, als er an anderer Stelle sagte, die Intellektuellen Irans, die den Westen kritisieren würden, hätten nur wiederholt, was westliche Denker wie Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Marx, Nietzsche, Spengler, Toynbee und Heidegger selber formuliert hätten, dem aber nichts neues hinzugefügt. Enayat kritisierte zudem in den siebziger Jahren, dass *garbzadegi*, das Vom-Westen-Geschlagensein, also die iranische Variante des Buches *Orientalism*, indem es zum „rhetorical stock-in-trade“, zum rhetorischen Warenbestand der Intellektuellen, geworden sei, in erster Linie als eine Ausrede diene, sich wirklich mit dem Westen zu beschäftigen.

Es gab noch ein weiteres Werk mit dem Āl-e Aḥmad großen Einfluss ausübte, mit seiner polemischen Kritik an den iranischen Intellektuellen. Hier sprach er einige Punkte an, die nicht von der Hand zu weisen sind: In *Dar ḥedmat va ḥīyānat-e roušanfekrān* (Über den Verdienst und den Verrat der Intellektuellen) beschreibt er, dass die iranischen Intellektuellen nur über importierte Probleme nachdenken würden. Ursache dafür ist, dass sie dem Volk entfremdet sind. Das Volk sei ihnen egal, sie kennen es nicht und ihr Denken und Wirken krankt daran, dass sie sich nicht sorgen um das Volk.²⁵ Āl-e Aḥmad machte den Intellektuellen den Vorwurf des *farangībāzī*, des „auf europäisch machen“.

Der Begriff *Ġarbzadegī* wurde zu einem der ideologischen Kern- und Kampfbegriffe der neugegründeten Islamischen Republik Iran. Ayatollah Ḥomeinī und nach ihm viele weitere unter den Herrschenden verdammt den Westen und seinen Einfluss auf Iran und wollten ihn verhindern - beispielsweise durch das Verbot von Satellitenschüsseln oder sogar von Barbiepuppen, die die „Persönlichkeit und die Identität der jungen Generation verderben“²⁶ wie Generalstaatsanwalt Dorī-Nağafābādī kürzlich erklärte. So war es das Ziel der sogenannten Kulturrevolution die „kulturelle Invasion“ (*tahağom-e farhangī*) aufzuhalten –

²⁴ Enayat, Hamid: „Hamid Enayat va falsafe-ye Hegel (Hamid Enayat und die Philosophie Hegels)“, in: *Ketāb-e emruz* 2 (1972), 2-11.

²⁵ Āl-e Aḥmad schrieb *Dar ḥedmat va ḥīyānat-e roušanfekrān* zwischen Februar 1964 und September 1968. Āl-e Aḥmad, Ġalāl: *Dar ḥedmat va ḥīyānat-e roušanfekrān (Über den Verdienst und den Verrat der Intellektuellen)*, Teheran 1981², 407ff.

²⁶ <http://network.nationalpost.com/np/blogs/posted/archive/2008/04/29/clerics-decry-westoxication-of-iran.aspx>

womit westliche Lehrinhalte ebenso wie Akademiker gemeint waren, die in westlichen Ländern studiert hatten. Diese Linie wurde besonders in der Kulturpolitik Irans verfolgt: Nicht nur wurde eine Vielzahl von Büchern westlicher Autoren verboten und solche iranischer, die als *ġarbzade*, als verwestlicht, galten. Der damalige Kulturministers Moṣṭafā Mīr Salīm (geb. 1947) gab sogar die Anweisung heraus, dass alle Kulturschaffenden, immer wenn sie über die westliche Kultur schrieben, sich der Formulierung „die verderbte westliche Kultur“ bedienen sollten. Sein Vorgänger Moḡammad Ḥātāmī (geb. 1943), dem vorgeworfen wurde, er sei pro-westlich und zu liberal, musste 1992 aus ebenjenem Grund als Kulturminister zurücktreten: Er hatte beklagt, dass eine Kulturpolitik, die die iranische Kultur vollständig vom westlichen Einfluss abzuschotten versuche, letztlich eine Kulturverhinderungspolitik sei.²⁷

Dann aber wurde Ḥātāmī im Jahre 1997 zum Präsidenten der Islamischen Republik gewählt. Im Wahlkampf hatte er mit Themen geworben, die in Iran gemeinhin mit dem „verderbten Westen“ assoziiert werden und dort als Errungenschaft gelten, für Ḥomeinī hingegen waren „die Menschenrechte nichts als eine Sammlung korrupter Regeln, die sich die Zionisten ausgedacht haben, um alle wahren Religionen zu zerstören“.²⁸ Doch Ḥātāmī sprach von Frauenrechten, Pressefreiheit, einer zivilen Gesellschaft. Ganz im Rahmen des *Ġarbzadegī*-Diskurses bezeichnete der radikale Freitagsprediger von Teheran und Mentor des gegenwärtigen Präsidenten Maḡmūd Aḡmadineżād (geb. 1959), Moḡammad Taqī Meṣbāḡ Yazdī (geb. 1934), daraufhin Ḥātāmī und seine Wählerschaft – immerhin weit über siebzig Prozent der Wähler - „als einen Haufen schnapstrinkender Lumpen“.

In einem Essay beschreibt Ḥātāmī als Präsident Irans, wie er Irans Konflikt mit dem Westen sieht. Sehr deutlich wird hier, welch weiten Weg das Land seit den sechziger, bzw. den achtziger Jahren zurückgelegt hatte. Ḥātāmī verwirft die Tendenz, ausschließlich an der Tradition festzuhalten: Es habe keinen Zweck, die eigenen intellektuellen Gewohnheiten und Umgangsformen für heilig zu erachten und zu meinen, dass sich Deiche errichten ließen, „um

²⁷ Gespräch mit der Verfasserin vom Mai 1994.

²⁸ Zit. nach: Abbott, Kenrick: Ayatullah Khomeini's quest for a just society, in: *Orient* 36 (1995) 2, 251-267 (265).

sich vor den grauenhaften Wellen der westlichen Kultur und Zivilisation zu schützen.“²⁹ Denn es ist unmöglich, „auf dem schmalen Streifen der Tradition, die wir von den Vorvätern geerbt haben, zu leben.“ Der Adressat Ḥātāmī ist klar. Das Beharren der iranischen Konservativen auf Abschottung von der westlichen Welt, meint er, habe nicht zu dem Ergebnis geführt, das sie sich erhofft hatten. Statt dessen hätten viele Äußerlichkeiten der westlichen Zivilisation ihren Weg in die traditionellen Gesellschaften gefunden und gleichzeitig hätte die Abschottung den Menschen die Möglichkeit genommen, über das Neue zu reflektieren. So habe sich die Krise der traditionellen Gesellschaft verschärft.

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

Ḥātāmī's Kritik an denen, die sich vor dem westlichen Einfluss abschotten wollen, bedeutet nicht, dass er das andere Extrem gutheißt. Auch die Vertreter einer radikalen Verwestlichung, die die eigene Tradition zerstörten, „um der westlichen Moderne wie einem freudig erwarteten Gast das Haus zu bereiten“, sind seiner Meinung nach gescheitert. Sie hätten die Tradition verachtet, anstatt sie zu analysieren, und übersehen, dass sie im Volk tief verwurzelt ist. Ḥātāmī, der der westlichen Zivilisation keineswegs unkritisch gegenübersteht und in deutlichen Worten den Kolonialismus, die Plünderung des materiellen und humanen Kapitals der nicht-westlichen Welt, die Zerstörung der Umwelt etc. angreift, will das Positive und Gute beider Zivilisationen zu einer neuen, gemeinsamen Zivilisation verschmelzen. Denn auch der westlichen Welt attestiert er ihre Endlichkeit und wendet sich gegen ihren Absolutheitsanspruch. Andererseits könne Iran nicht die Augen verschließen vor den großen wissenschaftlichen, sozialen, politischen und geistig-moralischen Errungenschaften des Westens, schreibt Ḥātāmī.

²⁹ Khatami, Mohammad: „Die Tradition ist nicht ewig“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 1.8.1998. Aus dem Persischen von Katajun Amirpur und Navid Kermani.