

**Aus:**

ARIANE SADJED

**»Shopping for Freedom« in der Islamischen Republik**  
Widerstand und Konformismus im Konsumverhalten  
der iranischen Mittelschicht

Juli 2012, 230 Seiten, kart., zahlr. Abb., 28,80 €, ISBN 978-3-8376-1982-9

Welche Auswirkungen haben die Globalisierung und eine wachsende Konsumgesellschaft auf Prozesse der Demokratisierung im Iran? In diesem Buch werden Konsum als Merkmal »freier« Gesellschaften und seine Vermarktung als eine Form der Rebellion gegen den »Gottesstaat« in den politisch-historischen und ökonomischen Kontext des zeitgenössischen Iran eingebettet. Ariane Sadjed zeigt, wie die Verbindung von globalem Kapitalismus mit Praktiken des offiziellen Islam eine moderne islamische Subjektivität begründet. Vor diesem Hintergrund erlaubt die fundierte Analyse des Konsumverhaltens der iranischen Mittelschicht neue und unkonventionelle Einblicke in das Verhältnis zwischen privater Alltagskultur und dem Staat.

**Ariane Sadjed** (Dr. phil.) hat Psychologie und Kulturwissenschaften in Wien und Berlin studiert.

Weitere Informationen und Bestellung unter:  
[www.transcript-verlag.de/ts1982/ts1982.php](http://www.transcript-verlag.de/ts1982/ts1982.php)

# Inhalt

---

## **Einleitung** | 7

Der Iran in westlichen Medien | 13

Die Themen der einzelnen Kapitel | 27

Material und Methoden | 30

## **1. Religion in der Moderne** | 35

1.1 Zum Verhältnis von Religion und Staat | 36

1.1.1 Religion und Nationalismus | 43

1.2 Der Islam im Prozess der Nationenbildung | 46

1.2.1 Die Neudefinition der *Schari'ah* | 47

1.2.2 Politischer Islam | 53

## **2. Der Traum der Moderne im Iran** | 59

2.1 Die Modernisierung Irans 1906-1978 | 60

2.1.1 Die Moderne konsumieren | 64

2.1.2 Islam als Politik der Emanzipation | 69

2.2 Populäre Kultur zwischen Subversivität und Konformismus | 70

2.3 *Ideales Leben* und *Welt der Frau*: Zwei Konzepte von Modernität  
in der Islamischen Republik Iran | 75

2.3.1 Zusammenfassung der Zeitschriftenanalyse | 90

## **3. Der moderne kapitalistische Staat** | 95

3.1 Demokratie und Kapitalismus | 97

3.2 Die Herrschaft des freien Marktes | 102

3.3 Die Islamische Revolution und die politische Ökonomie Irans  
seit 1979 | 104

3.3.1 Khomeini – Führer der Armen und Entrechteten? | 106

3.3.2 Das ökonomische Programm der Islamischen Republik | 111

- 3.3.3 Die religiösen Stiftungen | 120
- 3.4. Iranische Wirtschaft und Politik im transnationalen Kontext | 124
- 3.4.1 Die Neureichen der Islamischen Republik | 129

#### **4. Religion, Konsum und die Frage der Selbstbestimmung | 135**

- 4.1 Disziplin und Autonomie 1: Religion | 138
- 4.1.1 The Iranian Mass: Joining the Madness? | 144
- 4.2. Disziplin und Autonomie 2: Konsum | 146
- 4.2.1 Jenseits des Spektakels: Die Politik der Indistinktion | 155

#### **5. „Westlicher“ und „islamischer“ Konsum | 159**

- 5.1 Konsum als soziales Zeichensystem | 161
- 5.1.1 Die Demokratisierung von Traumwelten | 165
- 5.2 Zentren des Konsums im Iran | 167
- 5.2.1 Der Bazar | 168
- 5.2.2 Shopping Malls | 174

#### **6. Alltag in Teheran | 177**

- 6.1 Die Stichprobe | 178
- 6.2 Konsumorientierung | 179
- 6.3 Religiosität | 181
- 6.4 Die Teheraner Mittelschicht | 183
- 6.4.1 Sozioökonomische Unterschiede im Freizeitverhalten | 184
- 6.4.2 Fast Food | 186
- 6.4.3 Einkaufen | 188
- 6.4.4 Medien | 189
- 6.5 Zusammenfassung der Ergebnisse | 192

#### **Resumée | 197**

#### **Literaturverzeichnis | 205**

#### **Abbildungsverzeichnis | 225**

## Einleitung

---

Der Titel dieses Buches, *Shopping for Freedom*, stellt in Frage, ob mit der Expansion und Liberalisierung von Märkten auch Prozesse der Demokratisierung einhergehen. Auf der Ebene der Konsumenten steht damit zur Diskussion, ob Freiheit eine Ware ist, die käuflich zu erwerben ist. Vor dem Hintergrund dieser Fragen werde ich Darstellungen der iranischen Bevölkerung in der westlichen Medienöffentlichkeit auf den Grund gehen, durch die ein mit dem Westen assoziiertes Konsumverhalten ästhetisiert und als rebellisch romantisiert wird.

Dass ich mich in Zusammenhang mit dem Iran gerade auf die Themen „Konsum“ und „Freiheit“ konzentriere, liegt daran, dass der Begriff Freiheit – verstanden als ihr Fehlen in Form von Unterdrückung – in Untersuchungen über den Iran im Rahmen der klassischen „Area Studies“<sup>1</sup> sehr zentral ist. Sofern sich diese Analysen mit zeitgenössischen Phänomenen der iranischen Gesellschaft beschäftigen, gehen sie zumeist von einem fundamentalen Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart durch die Islamische Revolution von 1979 und einem seitdem zutiefst antagonistischen Verhältnis zwischen der Bevölkerung und dem Staat aus. Dabei wird die jetzige Situation als ausschließlich von staatlicher Unterdrückung in Zusammenhang mit religiösem Fanatismus bestimmt beschrieben, gegen die

---

1 Die „Area Studies“ bezeichnen interdisziplinäre Forschungsfelder, die auf einen bestimmten geographischen Raum – hier den Nahen und Mittleren Osten – spezialisiert sind.

„das Volk“ stellenweise aufbegehrt.<sup>2</sup> Um zu verstehen, wie die Menschen mit dem System der Islamischen Republik zurechtkommen, muss dieses System jedoch auf weit mehr Ebenen analysiert und damit auch von dem Obskurantismus einer alles kontrollierenden Herrschaft enthoben werden. Dies soll nicht implizieren, dass die iranische Regierung nicht autoritär sei. Vielmehr geht es mir darum, zu zeigen, von welchen Faktoren diese Autorität beeinflusst ist und wie sie sich in den letzten 30 Jahren verändert hat.

Dieses Buch soll dazu beitragen, zwei dominante Betrachtungsweisen westlicher Wissenschaft und Medien über den Iran neu zu überdenken: zum einen ist dies die Polarisierung der iranischen Gesellschaft in „regimekonforme“ und „oppositionelle“ Gruppen. Zum anderen ist es die Verknüpfung von Aspekten totalitärer Herrschaft mit dem Islam.

Die oben beschriebene Form der Auseinandersetzung mit dem Iran hat die westliche Rezeption dahin gehend beeinflusst, dass etwas für westliche Gesellschaften so Selbstverständliches wie Konsum<sup>3</sup> im Iran nicht zu existieren scheint. Meine Herangehensweise ist demgegenüber davon geprägt, dass sie sich mit der modernen Alltagskultur beschäftigt, um die iranische Gesellschaft nicht weiter zu exotisieren. Dies lässt sich am besten bewerkstelligen, indem Strukturen aufgezeigt werden, die die iranische Gesellschaft mit westlichen gemeinsam hat: den alltäglichen kapitalistischen Konsum. Die Alltagskultur gibt dabei nicht nur Auskunft darüber, wie sich soziale Transformationsprozesse vollziehen, sondern erlaubt auch, Alltags-

---

2 Einige Beispiele sind: S. Khosravi (2008): *Young and Defiant in Iran*; R. Varzi (2006): *Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran* oder populärwissenschaftliche Studien wie von N. Alavi (2005): *We are Iran*.

3 Diese Form des Konsums, die ich im Folgenden auch mit dem Begriff der „Konsumgesellschaft“ bezeichne, wurde von Siegrist anhand der folgenden Kriterien definiert: „Die Bereitstellung eines reichhaltigen Warensortiments für Verbraucher aus den meisten sozialen Kategorien. Die Entwicklung hochkomplizierter, die Waren mit Bedeutung versehenen und das Bedürfnis nach ihnen weckenden Kommunikationssystemen. Die Bildung von Objektbereichen als Sphären des Geschmacks, der Mode und des Stils. Die Betonung der Freizeit gegenüber der Arbeit sowie die des Konsums gegenüber der Produktion. Die Entstehung der Kategorie Konsument. Eine tiefe Ambivalenz, manchmal sogar eine tiefe Feindschaft gegenüber dem Phänomen des Konsums.“ (Siegrist 1997, S. 18)

geschichten in den „Begriffen der historischen Akteure selbst (zu) entwerfen [...]“. (Kaschuba 2003, S. 127)

Im Iran wurde durch westliche Kleidung und Waren geprägter Konsum aufgrund der „von oben“ verordneten Modernisierung in den 1930er Jahren unter Reza Schah Pahlavi zu einem Zeichen sozialer Distinktion und bildet bis heute Konflikte zwischen sozialen Schichten sowie das Verhältnis einzelner Gruppen zum Westen ab (siehe Kapitel 2). Im Fall des Iran ist Konsum daher nicht nur als eine soziale Praktik zu verstehen, über die innergesellschaftliche Konflikte verhandelt werden, sondern auch die Zugehörigkeit zu einem „Außen“ – dem idealisierten oder argwöhnisch betrachteten Westen.

In der Aufarbeitung dieses historisch geprägten Verhältnisses werde ich zeigen, welche Träume und Ideale durch die Medien und die Marketingindustrie mit dem Konsum westlicher Waren verbunden werden und welche politische Wirkkraft diese Träume in sich tragen. Darüber hinaus werde ich die in Bezug auf den Iran mit Konsum in Zusammenhang stehende (Wahl-) Freiheit als eine oppositionelle und damit befreiende Kraft gegenüber der Religion dekonstruieren.

Konsumpraktiken bieten ein Spektrum von Einsatz- und Interpretationsmöglichkeiten, das in kulturwissenschaftlicher Literatur sowohl als Disziplinierung und Management des Selbst (Rose et al. 2006), als auch als Vehikel der Selbstbestimmung gegenüber hegemonialen Strukturen gesehen wird (Fiske 2000). Wo die jeweiligen Handlungen auf diesem Spektrum einzuordnen sind, lässt sich nicht feststellen, indem einzelne Güter oder Praktiken per se als widerständig konnotiert werden, sondern indem sowohl untersucht wird, welche Strukturen der Dominanz am Werk sind, als auch, wodurch die Lesarten von Waren und Konsumpraktiken informiert sind. Mit anderen Worten: was ist der kulturelle Kontext der jeweiligen Handlungen? Darauf aufbauend lässt sich bestimmen, welche Konsumhandlungen als widerständig eingesetzt werden und gegen welche Strukturen sie eigentlich gerichtet sind.

Für eine Analyse gesellschaftlicher Transformationsprozesse im Iran müssen zuerst einige Thesen etablierter Modernisierungstheorien neu überdacht werden. Viele unterstützen eine Sichtweise, die nicht nur auf einer essenziellen Unvereinbarkeit von westlichen mit islamischen Gesellschaften beruht (vgl. Lewis 2003, Tibi 1995), sondern implizieren auch eine die-

ser Differenz inhärente Überlegenheit des Westens gegenüber dem Islam.<sup>4</sup> Obwohl sich die für westliche Gesellschaften postulierten Entwicklungen auch im europäischen Kontext nicht auf die homogene Art und Weise, die ihre Definition voraussetzt, vollzogen haben (van der Veer 1998, S. 288), gelten nicht-westliche Gesellschaften innerhalb klassischer Modernisierungstheorien als rückständig und am Projekt der Moderne gescheitert, wenn sich in ihnen ein Wiederaufleben und eine Verfestigung religiöser Werte zeigen, sie kein kapitalistisches Modell der freien Marktwirtschaft führen, oder über keine aktive Zivilgesellschaft verfügen, die ihre Anliegen gegenüber dem Staat öffentlich macht (vgl. Huntington 1996). Diese, dem Liberalismus<sup>5</sup> zuzuordnenden Konzepte des post-aufklärerischen Denkens (Ong 1999), werden hier in Bezug auf die iranische Gesellschaft diskutiert.

Der Prozess der Modernisierung hat im Iran seit Beginn des 20. Jahrhunderts widerstreitende Autoritäten und Entwicklungen hervorgebracht, bei deren Darstellung es mir nicht darum geht, zu beweisen, wie nahe der Iran dem auf westliche Gesellschaften zugeschnittenen Ideal der Modernität eigentlich sei. Vielmehr gilt es in Anlehnung an Aihwa Ong (1999) dazule-

---

4 Obwohl die Begriffe „Islam“ und „Westen“ oft als Verallgemeinerungen gebraucht werden, greife ich auf diese Begriffe zurück, da nur so die Überschaubarkeit meiner Argumente gewährleistet werden kann. In beiden Fällen beziehe ich mich jedoch nicht auf eine einheitliche und unveränderliche Gruppe oder Kultur, sondern streiche die in einer Gesellschaft dominanten Trends heraus. So bezeichne ich mit dem Begriff „Islam“ nicht den Islam als Religion, sondern die Vorstellungen, die in westlichen Gesellschaften mit diesem Konzept assoziiert werden, d.h. vor allem auch Projektionen bestimmter Eigenschaften auf das kulturell „Andere“. In den Kapiteln, wo ich auf den Islam als religiöses Glaubenssystem oder politische Bewegung eingehe, ist dies entsprechend definiert. Dasselbe gilt für den Begriff „Westen“: auch dieser ist nicht als eine Vereinheitlichung des gesamten europäischen und nordamerikanischen Raumes zu verstehen, sondern als eine Referenz auf die Ideen und Werte, für die dieser Begriff steht.

5 Das Konzept des Liberalismus steht hier für eine Form der Regulation von Gesellschaften, die eine höchstmögliche Wirtschaftsleistung zum geringsten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Preis anstrebt. In Anlehnung an Ong (1999) beziehe ich mich dabei vor allem auf Prozesse der Individualisierung in Form von Selbstregulation, Selbstmanagement, Eigenverantwortung, etc.

gen, dass die analytische Trennung von Liberalismus und sozialer Ungleichheit zur Legitimation der Behauptung dient, dass es nicht-westlichen Staaten an liberalen Werten mangle und gesellschaftlichen Spannungen, die durch den modernen Kapitalismus entstanden sind, auf kulturelle Gründe zurückzuführen seien. Strukturen der Herrschaft im Iran allein auf den Staat zu reduzieren und diesen als eine statische Konzentration von islamischem Fanatismus anzusehen, stellt nicht nur eine grobe Vereinfachung gesellschaftlicher Dynamiken im Iran dar. Eine solche Darstellung spielt auch jenen konservativen Kräften, sowohl im Iran als auch im Westen in die Hände, deren Machtbasis durch diese Polarisierung legitimiert wird: Während religiöse und kulturelle Gründe – in Form des Islam – von Wissenschaftlern wie Samuel Huntington (1996) als ein Hindernis für oder die Reaktion auf eine, letztendlich verfehlte, Modernisierung beschrieben werden, profilieren sich iranische Politiker dadurch, „westliche“ Werte öffentlich zu verunglimpfen, und eine „iranische“ oder „islamische“ Moderne zu propagieren.

Meine Untersuchung weicht damit von der wissenschaftlichen Tradition ab, islamische Gesellschaften in erster Linie in Hinblick auf den Grad ihrer Säkularisierung hin zu analysieren. Vielmehr wird das „Islamische“ mit den anderen Faktoren, die die Entwicklung der iranischen Gesellschaft beeinflussen, in Beziehung gesetzt, um die auf einer essenzialistischen Vorstellung von Religion oder Kultur basierende Schwerpunktsetzung zu konterkarieren. Die Erarbeitung dieses Wissens erfolgt anhand der von dem Anthropologen Talal Asad (1993) formulierten These, die besagt, dass Traditionen charakteristische Formen der Logik haben, die erst explizit gemacht werden müssen, bevor sie anderen gegenübergestellt und verglichen werden können.

Für die Analyse der Bedeutung ökonomischer Faktoren in gesellschaftlichen Transformationsprozessen haben sich postkoloniale Theorien als weiterführend erwiesen, anhand derer Kontinuitäten in Strukturen der Herrschaft herausgearbeitet werden können. Dies ist notwendig, da einige der heute zu beobachtenden Herrschaftsformen im Iran bereits vor der Islamischen Revolution 1979 bestanden haben und in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft nur verständlich werden, wenn die Epochen vor der Islamischen Republik mit berücksichtigt werden. Eine postkoloniale Betrachtungsweise

erlaubt außerdem zu analysieren, wie sich die Transnationalisierung<sup>6</sup> wirtschaftlicher Strukturen auf die Autorität von Staaten über die Bevölkerung auswirkt (Randeria 2007). In Bezug auf den Iran bedeutet dies, dass Veränderungen, die als Folgen des postrevolutionären Wandels untersucht werden, auch zu anderen aktuellen Formen des gesellschaftlichen Strukturwandels, wie beispielsweise der kulturellen und wirtschaftlichen Globalisierung in Bezug gesetzt werden (Mather et al. 2007). Diese, durch Politiken der freien Marktwirtschaft neben dem Staat entstehenden Machtformen (z.B. in Form von wirtschaftlichen Konglomeraten) bewirken eine Fragmentierung und Flexibilisierung zentraler Autorität. Im Prozess der Angliederung von Staaten an die globale Ökonomie entstehen jedoch auch neue, hegemoniale<sup>7</sup> Strukturen, die sich zu bereits bestehenden hinzufügen oder diese ersetzen. Diese auf globaler Ebene angesiedelten Konstellationen bilden durch das ganze Buch hinweg den übergeordneten Bezugsrahmen.

Die Frage der Zivilgesellschaft und ihr Verhältnis zum Staat werde ich, in Ergänzung zu postkolonialen Theorien, mit kritisch-historischen Betrachtungen über moderne liberale Herrschaft (Rose et al. 2006) bearbeiten, um die Bandbreite des Spektrums von Interaktionen zwischen Staat und Gesellschaft aufzuzeigen, die von Komplizenschaft über punktuellen Allianzen zu verschiedenen Formen der Opposition reicht. Das heißt, es werden auch Konfliktlinien *innerhalb* einzelner gesellschaftlicher Strukturen dargestellt, anstatt diese als vermeintlich homogene Einheiten gegeneinander zu positionieren. Anhand der von Michel Foucault (1978) geprägten Theorie der *Governmentalität* kann des Weiteren der Zusammenhang zwischen mo-

---

6 Ich verwende den Begriff der „Transnationalität“, um die Dichotomie zwischen dem Globalen (in Form von politisch-ökonomischen Strukturen) und dem Lokalen (als das Kulturelle) auf eine komplexere Analyseebene überzuführen, in der soziale, ökonomische und kulturelle Prozesse miteinander interagieren und in verschiedene Formen der Herrschaft eingebettet sind. Diese Form der „Transnationalität“ wurde unter dem modernen Kapitalismus intensiviert (vgl. Ong 1999, S. 4).

7 „Hegemonial“ definiere ich in Anlehnung an Schaffer (2008) als eine Position, die durch Konsensbildung und Zwang hergestellt werden kann und in der „eine Gruppierung darüber bestimmt, welche Interessen sich in welcher Weise formulieren können, wie sie sich vermitteln und durchsetzen lassen.“ (Wagenknecht 2005, zitiert in Schaffer 2008, S. 121)

dernen Formen des Regierens und Strukturen des freien Marktes herausgearbeitet werden.

Mit diesen Überlegungen im Hintergrund schlage ich vor, die iranische Gesellschaft nicht anhand der Pole „Freiheit“ und „Unterdrückung“ und den damit verbundenen Assoziationen zu analysieren, sondern darauf zu achten, durch welche Faktoren sich Handlungen als selbstbestimmt oder fremdbestimmt konstituieren. Daraus ergibt sich, dass Konzepte der Selbstermächtigung hier nicht anhand einer eindimensionalen Perspektive, wie dem Aspekt dem Rückgang des Religiösen oder der Rolle der Frau in islamischen Gesellschaften untersucht werden, denn selbst progressive Theoreme wie der liberale Feminismus stoßen gerade in Bezug auf das religiöse Erleben an ihre Grenzen. Dass die Überbetonung bestimmter Aspekte in islamischen Gesellschaften wie „die Unterdrückung der Frau“, „der islamische Patriarch“ etc. in einer Tradition orientalistischer und paternalistischer Sichtweisen steht, wurde bereits eingehend erforscht (z.B. von Braun u. Mathes 2007, Lowe 1991, Moghissi 1996). Viele Frauen aus islamischen Ländern betonen, dass es nicht notwendig sei, dass westliche Feministinnen sie „befreien“. Sie weisen darauf hin, dass die vom westlichen Feminismus definierten Problematiken vor allem die Interessen einer weißen Mittelschicht repräsentieren und Faktoren wie „Ethnie“ oder „Klasse“ ausblenden.<sup>8</sup>

## DER IRAN IN WESTLICHEN MEDIEN

Als Wissenschaftlerin, die nicht im Iran aufgewachsen ist, kann ich nicht für mich in Anspruch nehmen, dem Blick des Westens entgegen zu können. Meine Positionierung als Tochter eines Exil-Iraners bringt mit sich, dass ich gewisse Dinge immer nur als Außenstehende wahrnehmen können. Dies ist an sich kein Hindernis, sich mit einem Thema zu befassen, nur halte ich es für genauso wichtig, die Bedingungen zu diskutieren, unter denen diese Informationen verarbeitet werden. Über die jeweils eigene Vergangenheit und wie sie die Gegenwart beeinflusst, besteht oft ein bloß se-

---

8 Ich beziehe mich dabei auf Kritik am Weißen Feminismus, wie sie u.a. von den *Women of Color* formuliert wurde. Für eine Diskussion islamischer Frauenbewegungen siehe Klein-Hessling, Nökel und Werner (1999).

lektives Wissen bzw. ein stellenweise sehr zielgerichtetes Vergessen. Die Bereiche, die sich auf den Iran beziehen, werden deshalb nicht „die Unterdrückung im Iran“ zum Thema haben, sondern, wie diese dargestellt wird; was diese Darstellung ausklammert und was dies über die Mechanismen aussagt, die die Wahrnehmung von Freiheit und Unterdrückung in westlichen Gesellschaften prägen. Hier spielt das *kollektiv Imaginäre* eine wichtige Rolle, also die „*historisch wandelbaren* Leitbilder oder Idealentwürfe“ (von Braun 2001, S. 278), die das Selbstbild einer Gesellschaft prägen.<sup>9</sup> Von der Annahme ausgehend, dass diese gesellschaftlichen Phantasiebilder in westlichen Gesellschaften aus anderen Quellen schöpfen als im Iran, versuche ich einen diskursiven Rahmen für die folgende Diskussion zu bieten, in der es um die Verbindungen zwischen Religion, Unterdrückung, Freiheit und Konsum geht – und dies am Beispiel des Konsumverhaltens der iranischen Mittelschicht.

Um den oben genannten Überlegungen eine anschauliche Grundlage zu geben, wende ich mich nun der bildlichen Darstellung der iranischen Konsumentinnen zu. Diese werden in vielen westlichen Medien gerne als modewusste junge Frauen gegenüber vollverschleierten Fanatikerinnen positioniert. Wie weit das Kopftuch nach hinten gerutscht ist und wie mit den vorgegebenen Kleidervorschriften gespielt wird, dient anhand dieser bildlichen Mittel zur Darstellung eines vermeintlich subversiven Verhaltens gegenüber dem iranischen Regime. Doch wieso sind gerade diese beiden Darstellungsformen in der westlichen Medienöffentlichkeit so dominant? Kann darin eine Vorstellung von Widerstand erkannt werden, die nur eine bestimmte Art der Subversivität kenntlich macht, nämlich jene, die statt den Regeln des sogenannten „Gottesstaates“ jenen der globalen Konsumkultur – mit westlichen Waren – folgt? Erstaunte Beobachter aus dem Westen verstehen nicht, wieso unter den schwarzen Schleiern mancher Frauen teure Designerschuhe hervorblitzen. Ist diese Kombination ein Zeichen geheuchelter Religiosität? Die Behauptung, dass Religiosität eher in armen und ungebildeten Bevölkerungsschichten verwurzelt ist und die Teilnahme an der globalen Warenwirtschaft und ihren weltlichen Gütern ausschließt, trifft

---

9 Für eine weiterführende Diskussion des *kollektiv Imaginären* siehe von Braun (2001). Erweiterungen des auf Castoriadis (1990) beruhenden Konzepts des *gesellschaftlich Imaginären* wurden außerdem von Gaonkar (2002) und Appadurai (2005) vorgenommen.

zumindest im Iran nicht zu.<sup>10</sup> Religiosität hat mehrere Facetten, sodass man die, vor allem aus westlichen Kontexten bekannten, Kategorien überdenken oder erweitern muss.

Es mag verlockend sein, die modebewussten jungen Frauen zu Kämpferinnen gegen das iranische Regime zu stilisieren. Die Interaktion zwischen Staat und Gesellschaft jedoch als ein starres Verhältnis zwischen religiösen Unterdrückern und um Freiheit kämpfenden Unterdrückten darzustellen, unterstellt, wie ich zeigen werde, einen fundamentalen Gegensatz zwischen den Begriffspaaren Islam/Unterdrückung auf der einen und Westen/Freiheit auf der anderen Seite. Daraus abgeleitete Unvereinbarkeiten, wie Religion und Kapitalismus, islamische und westliche Orientierungen sind jedoch beide in der iranischen Gesellschaft verankert, und das Verhältnis zwischen ihnen verläuft in manchen Bereichen glatt und in anderen konfliktreich. Daher möchte ich untersuchen, an welchen Punkten diese beiden gesellschaftlichen Systeme einander überlagern oder ablösen. In weiterer Folge bedeutet das auch, danach zu fragen, unter welchen Umständen sie die Pluralisierung und Demokratisierung in der iranischen Gesellschaft fördern und wann sie Strukturen der Unterdrückung unterstützen.

Um zu veranschaulichen, auf welche Darstellungen ich meine Argumentationen beziehe, habe ich die dominanten Erzählstrukturen in Berichten über den Iran hier mit einer kurzen Analyse der Bildsprache aufgelistet:

1. Im Iran herrscht **Unterdrückung**, die sich in Form von religiöser Herrschaft manifestiert.
2. Gegen diese Unterdrückung hat sich **Widerstand** gebildet, der entweder offen um Freiheit kämpft oder subtilere Opposition durch Praktiken leistet, die der religiösen Herrschaft zuwiderlaufen – etwa in Form einer westlich orientierten Konsumkultur. Diese wird dabei als subversives Element zur Erlangung von Freiheit dargestellt.

Die spezifische Verknüpfung dieser Kernpunkte Freiheit und Konsum findet sich beispielsweise in der US-amerikanischen Mode- und Unterhaltungszeitschrift *Glamour*, die in weltweit 25 Ländern erscheint. Sie schalte-

---

10 Chehabi führt aus, dass Religiosität auch im prärevolutionären Iran schon keine Sache der Unterschicht war; auch die gesellschaftliche Elite beinhaltete tief religiöse Personen. Siehe dazu auch Kapitel 6.

te Ende 2009, dem Jahr der Präsidentschaftswahlen im Iran, in ihrer englischen Online-Ausgabe den Aufruf: „How To Help: A Campaign You Can Get Involved With. Each year, the Glamour Women of the Year Fund initiative gives readers the opportunity to reach out to extraordinary women around the world. This year, you have two ways to support Iran’s women.“<sup>11</sup> Durch eine Spende an die von der Zeitschrift vorgestellte Stiftung werde iranischen Frauen Zugang zu Bildung ermöglicht. Das Bild zu dem Artikel zeigt eine Frau, deren Kleidung in ihrer Ästhetik derjenigen von radikalen Widerstandsgruppen entspricht: Sie ist schwarz angezogen und hat ein schwarzes Tuch um die untere Gesichtshälfte gewickelt, sodass nur ihre Augen zu sehen sind. Diese Mode setzt sich eindeutig von der „islamischen“ Variante der Gesichtshüllung ab und lehnt sich eher an die Symbolik des klandestinen oder Guerilla-Widerstandes (z.B. der Zapatisten). Durch das Victory- bzw. Peacezeichen, das sie mit beiden emporgestreckten Händen formt, wird nahegelegt, dass sie zur Protestbewegung in der Folge der Präsidentschaftswahlen zählt. Die vermeintliche Solidarisierung mit Oppositionellen im Iran erfolgt in diesem Fall aber nicht anhand politischer oder sozialer Inhalte, sondern rein ästhetisch: es handelt sich um eine junge, hübsche, entschlossen blickende Frau. Sie ist Teilnehmende an einer bestimmten Körperkultur, deren Vertreterin auch die publizierende Zeitschrift Glamour ist, und in welcher der äußerlichen Erscheinung ein bestimmter Wert zugemessen wird: die Abgebildete hat lackierte Fingernägel, trägt Augen-Make-up, und eine gefärbte Haarsträhne schaut hervor. Die Protagonisten, die die LeserInnen von Glamour aktiv zu unterstützen aufgefordert werden, werden in ihrer Zugehörigkeit zu einer im Iran oppositionellen und widerständigen Strömung als attraktiv wenn nicht sogar begehrenswert konstruiert.

Ein weiteres Beispiel für die Ästhetisierung einer bestimmten Form politischen Widerstandes ist die seit 1979 in den USA lebende Künstlerin Shirin Neshat, die sich auf die Proteste im Iran bezieht, um ihren 2009 angelaufenen Film „Women without Men“ zu bewerben. In einem Artikel mit dem Untertitel „Jenseits des Mainstreams“ berichtet sie:

„Und es ist manchmal unglaublich schockierend, wie tapfer, wie mutig sie sind. [...] Aber es ist auch schockierend, wie schön sie sind. Und wie sie ihre Schönheit benut-

---

11 [www.glamour.com/women-of-the-year/fund/how-to-help](http://www.glamour.com/women-of-the-year/fund/how-to-help) (Aufruf 08.07.2010).

zen! Sie nutzen die Kraft ihrer Jugend und ihrer Aggressivität. Aber sie haben es auch satt. Sie sind nicht mehr feige. Denn ihr Leben ist die Hölle.“<sup>12</sup>

Mit dieser Darstellung wird unter der Vorgabe, abseits des Mainstreams zu sein, die Mainstream-Ansicht der unterdrückten, aber kämpferischen und schönen iranischen Frau vertreten. Diese Aussage, die mit den Hierarchien des gesellschaftlichen Kontexts, in dem sie geäußert wird, absolut kompatibel ist, beansprucht rebellisch zu sein, indem sie für sich eine Ikonographie des Widerstandes erfindet: Die von Neshat beschriebene Wahrnehmung von Herrschaft und Widerstand im Iran entspricht der Perspektive einer westlich orientierten iranischen Oberschicht, die durch die Revolution entmachtete wurde, und blendet die Vielfalt anderer Positionen und Widersprüche innerhalb der iranischen Gesellschaft aus. Sie ist damit nicht nur einseitig, sondern zementiert sogar bestimmte Formen der Herrschaft, wie ich in Kapitel 2 und 4 darlegen werde.

Ein anderes Beispiel der Dramatisierung und Romantisierung von scheinbar widerständigem Verhalten findet sich in einem Artikel der linksliberalen englischen Tageszeitung „The Independent“ mit der Überschrift: „Lipstick revolution: Iran’s women are taking on the mullahs.“<sup>13</sup> Hier wird das Bild weiter verfestigt, dass sich Widerstand gegen das sogenannte „Mullah-Regime“ vor allem durch modisches Erscheinen formiert: Lippenstift als Revolution – das könnte ein Werbeslogan aus den 1960er Jahren sein. Die Assoziationskette, die hier aufgegriffen wird, stützt sich allerdings auf konkrete Ausgangspunkte: Kurz nach der Revolution, als die revolutionäre Ideologie im Iran noch fanatisch verfolgt wurde, wurden Frauen dazu angehalten, in der Öffentlichkeit kein auffälliges Make-up zu verwenden. Die Verwendung von Make-up oder, allgemeiner gesagt, ein Auftreten, das erkennen lässt, dass der äußeren Erscheinung viel Zeit und Geld gewidmet werde, befördere die Zur-Schau-Stellung und Sexualisierung des Körpers und stünde damit im Gegensatz zu einer Ideologie innerer, nicht-materieller Werte. Diese Ablehnung der Kommerzialisierung der Gesellschaft, auch in Form des Körpers als (sexuelles) Objekt, beruht im Iran zwar auf anderen

---

12 [www.heise.de/tp/blogs/6/145035](http://www.heise.de/tp/blogs/6/145035) (Aufruf 9.1.2011).

13 [www.independent.co.uk/news/world/middle-east/lipstick-revolution-irans-women-are-taking-on-the-mullahs-1632257.html?action=Popup&ino=6](http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/lipstick-revolution-irans-women-are-taking-on-the-mullahs-1632257.html?action=Popup&ino=6) (Aufruf 9.1.2011).

Grundlagen als bei den postmaterialistischen Eliten<sup>14</sup> in westlichen Gesellschaften, sie umfasst jedoch ebenfalls ein Spektrum von liberalen bis konservativen Einstellungen, die sich in ihrer Mehrheit nicht religiös definieren. Das Bedürfnis, sich zu schminken, als Statement des Widerstands gegen den Staat zu interpretieren, unterstützt jedoch die angebliche Unvereinbarkeit zwischen einem islamischen, und einem durch konkrete Konsum- und Körperpraktiken als westlich identifizierbaren Lebensstil. Wie ich im Laufe des Buches darlegen werde, schließen sich eine „islamische“ Orientierung und Luxuskonsum – z.B. in Form eines westlichen Warenangebots – jedoch keineswegs aus. Darüber hinaus können konservativ-autoritäre Einstellungen nicht mit einer „islamischen“ Lebensweise gleichgesetzt werden. Sie sind genauso bei Personen zu finden, deren Weltbild durch das soziale Prestige des Konsums geleitet ist (siehe dazu Kapitel 6).

Das Problematische an den oben ausgeführten Darstellungen ist, dass sie real existierende Konflikte innerhalb der iranischen Gesellschaft auf eine ästhetische Ebene verlagern, die sich entlang einer konstruierten Binari-tät zwischen westlichen und islamischen Werten bewegt. Darüber hinaus bleiben sachliche Analysen sozialer Ungleichheiten in der Gesellschaft oder Möglichkeiten der Demokratisierung vergleichsweise schwach im Hinblick auf die Selbstverständlichkeit, mit der suggeriert wird, dass die iranische Regierung gestürzt werden müsse.<sup>15</sup> Trotz dieser Differenzen gibt es durchaus auch Bevölkerungsgruppen, die die Regierung Irans als legitim ansehen. Hier gilt es zu untersuchen, in welchem Verhältnis sie zu den Figuren stehen, die in den Medien gerne als die vermeintlich Widerständigen darge-

---

14 Für den Begriff des „Postmaterialismus“ siehe Benedikter (2001). Für eine Beschreibung des Konsumverhaltens der US-amerikanischen Oberschichten siehe auch Illouz (2003).

15 Vier Tage nach den Wahlen im Iran, am 16.6.2009, titelte die deutsche Wochenzeitung „Die Zeit“: „Eine Revolution bahnt sich an. Der Wandel ist greifbar nah: Die Iraner wollen endlich in Freiheit leben. Aber sie benötigen die Unterstützung des Westens.“ ([www.zeit.de/online/2009/25/iran-freiheit-demonstrationen](http://www.zeit.de/online/2009/25/iran-freiheit-demonstrationen), Aufruf 08.07.2010) Am Tag darauf fand sich folgende Überschrift: „Die massiven Proteste gegen den iranischen Präsidenten Mahmoud Ahmadinejad erregen auch in Deutschland großes Aufsehen. Der Bundestag solidarisiert sich jetzt mit den Demonstranten.“ ([www.zeit.de/online/2009/26/reaktion-international-iran](http://www.zeit.de/online/2009/26/reaktion-international-iran), Aufruf 08.07.2010)

stellt werden, die „das Richtige“ wollen. Wie ich in Kapitel 4 ausführen werde, sind jedoch die auf diese Art und Weise als „Opposition“ stilisierten Personen keineswegs als Vorreiter eines liberalen oder sozial gerechten Irans zu verstehen. Während über ihre persönlichen und politischen Überzeugungen – die sowohl religiös als auch konservativ sein können – wenig bekannt gemacht wird, werden bestimmte Gruppen aufgrund ihrer äußeren Erscheinung zu einer Form des Widerstandes ästhetisiert, die mit dem Alltag der iranischen Bevölkerung wenig zu tun hat, für den Westen jedoch mit konkreten wirtschaftlichen Interessen verbunden ist.<sup>16</sup>

Die Fotos von den Demonstrationen gegen die Wiederwahl Ahmadi-nejads zum Beispiel zeigten stets viel hellen Himmel (siehe die Fotostrecke der „Zeit“, v.a. die Darstellungen Mir Hossein Moussavis),<sup>17</sup> und der Schwerpunkt lag auf jungen, gepflegt aussehenden Personen, die in einer geordneten Atmosphäre ihre Rechte einforderten. In einem Bild sind zwei junge Frauen im Vordergrund zu sehen, die schüchtern lächelnd in die Kamera schauen und sich etwas zuflüstern. Man könnte sich vorstellen, Teil dieser freundlichen, offenen Gruppe zu sein. Im Gegensatz dazu würde man sich hier wohl eher unwohl fühlen:

---

16 Postkoloniale Theorien beschreiben die „rhetoric of cultural difference becoming inseparable from trade wars“ (Ong 1999, S. 197). Die vom Westen formulierte Kritik an der undemokratischen Politik des Iran steht in offensichtlichem Widerspruch zu der semi-kolonialen Vergangenheit, in der westliche (und sozialistische) Länder die Geschichte des Iran in äußerst undemokratischer Weise beeinflusst haben (siehe Ansari 2000, Sachedina 1991, Chehabi 1990). Bis heute stellt der autoritäre Charakter von islamisch-orthodoxen Regimes wie in Saudi Arabien für westliche Staaten kein Hindernis für gegenseitige Übereinkünfte dar, während die iranische Regierung erst zum „Problem“ wurde, als sie die Durchsetzung wirtschaftlicher und politischer Interessen behinderte.

17 [www.zeit.de/online/2009/25/iran-freiheit-demonstrationen](http://www.zeit.de/online/2009/25/iran-freiheit-demonstrationen) (Aufruf 29.07.2010).



Die Frau rechts im Bild verbirgt Körper und Gesicht vor der Kamera. Dies ist in westlichen Kulturen unüblich und erregt möglicherweise Mitleid (weil die Abgebildete sich verstecken „muss“) oder Misstrauen (weil sie etwas zu verbergen hat). Die Verschleierung bezieht ihren Sinn aus eben dieser Überzeugung, dass nicht zu jeder Zeit für jeden alles sichtbar sein muss bzw. soll. Für westlich geschulte Beobachter, deren Sinn und Ziel des Sehens jedoch ist, Dingen auf den Grund zu gehen und alles offen zu legen, mag diese Praktik dunkel und beunruhigend erscheinen. Dieses Begehren, alles sehen und erforschen zu wollen, wurde bereits von Frantz Fanon (1969) im Zuge der Zwangsentschleierung algerischer Frauen durch die französische Besatzung beschrieben. Demnach erzeugt die Verweigerung des Gegenübers im Beobachter Wut, weil dem Willen zu sehen Grenzen entgegengesetzt werden. Ein amerikanischer Missionar hatte 1914 in Palästina festgestellt, dass islamische Frauen nicht nur ihren Körper vor Außenstehenden, sondern auch ihr Zuhause verschleiern. Die Tatsache, dass dieser „Schleier“ ihm einige Räume der Gesellschaft verschlossen hatte, dämpfte jedoch nicht den Wunsch des Missionars, ihr Geheimnis dahinter zu lüften: „Like plucking the apple from the tree of knowledge, knowing the secret behind the veil would ... expose one to a world of sin and heighten one’s obligation to reform it.“ (Zitiert in Karimi 2005, S. 35)

In Zusammenhang mit der Repräsentation minorisierter Positionen gehe ich davon aus, dass Sichtbarkeit ein Produkt diskursiver Prozesse ist, etwas *Zu-Sehen-Gegebenes* (vgl. Schade u. Wenk 2008). Erhöhte Sichtbarkeit mit erhöhter gesellschaftlicher oder politischer Macht gleichzusetzen würde

negieren, dass Identitäten und Differenzen historisch hergestellt sind und diese auf „körperlich sichtbare Evidenzen und körperliche Eigenheiten“ reduzieren (Schaffer 2008, S. 52). Die ekstatische Teilnahme an politischen Veranstaltungen (für Präsident Ahmadinejad) im obigen Bild zeigt beispielsweise Begeisterung und emotionale Hingabe, die auch in westlichen Gesellschaften zu beobachten ist (zum Beispiel beim US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf oder bei öffentlichen Auftritten des Papstes). Im iranischen Kontext erscheint sie jedoch als fanatisch und irrational. Die Darstellung von Menschen, die wie auf die oben genannte Art und Weise islamische Politik im Iran oder im gesamten islamischen Raum befürworten, als aufgebrachter Mob oder als verarmtes Proletariat, das aufgrund der unzureichenden Modernisierung in diesen Ländern vermeintlich Ersatzbefriedigung in der Religion sucht, scheint in westlicher Medienberichterstattung allzu geläufig, wenn nicht die Norm zu sein.<sup>18</sup>

Die Bilder der vom iranischen Regime – und damit vermeintlich auch vom Islam – ernüchterten Zivilgesellschaft hingegen zeichnen sich dadurch aus, dass die Menschen darauf mit selbstbewusster Offenheit auftreten. Man liest darin den Wunsch ab, dass sie gerne noch viel mehr von sich zeigen würden, wenn es denn erlaubt wäre:

---

18 Diese Sichtweise ist auch im Iran verbreitet, es handelt sich also nicht um eine einseitig in westlichen Gesellschaften lokalisierbare Perspektive. Die historisch-ideellen Grundlagen dieser Anschauungen, die im säkularen Liberalismus zu verorten sind (siehe Kapitel 3 und Mahmood 2009), gehen zwar von Europa aus, ihre Rezeption wird jedoch kontinuierlich vom gesellschaftlich-kulturellen Kontext Irans geprägt. Darauf werde ich in den Kapiteln 2 und 4 noch zurückkommen.



Der Text in dem Bilderkatalog unter diesem Foto lautet:

„Iranian women walk outside a shopping center northwest of Tehran, 02 June 2005. For the past 26 years, Iran’s ruling clerics have been at pains to keep women under wraps and away from the risk of ‚Westoxication‘. Iranian women may be obliged to wear the chador -- literally meaning tent -- or otherwise a long coat and headscarf whenever they head outdoors, but that has not dampened their appetite to pamper themselves.“

Der Hinweis auf den Ort, an dem das Foto aufgenommen wurde, der Nordwesten Teherans, enthüllt, dass es sich dabei um einen sehr wohlhabenden Teil der Stadt handelt. Die Herrschenden werden allein in ihrer Rolle als Geistliche („ruling clerics“) bezeichnet. Ihre Politik, nämlich Frauen zu verhüllen, können sie nur mit Mühe durchsetzen („at pains“). Die Verhüllung – nicht mehr als ein krudes Zelt („tent“) - scheint weiters allein darauf abzuzielen, sie von westlichen Einflüssen (die Dämonisierung des Westens im Iran wird durch das Wort „Westoxication“ herausgestrichen) abzuschirmen. Diese Beschränkungen hätten die Frauen aber nicht davon abgehalten, ihr Äußeres zu pflegen („pamper themselves“). Die Sorge um das Aussehen wird hier als ein Appetit („appetite“) dargestellt, als eine unwillkürliche Reaktion des Körpers, die sich schwer zügeln lässt und dessen vollständige Unterdrückung zum Tod führen könnte. Im Vergleich mit dem zuvor besprochenen Bild, das von tiefer Emotionalität und Chaos zeugt, hebt sich dieses Bild jedoch durch die kühle Distanz und Kontrolliertheit der Protagonistinnen ab.

Jedoch noch einmal zurück zu der Differenz zwischen den beiden letzten Bildern: in einem symbolisieren die iranischen Frauen als Verschleierte

das „Fremde“ und „Unheimliche“, während die „modern“ und „westlich“ gekleideten Iranerinnen in dem zuletzt angeführten Foto den Wunsch nach Westernisierung offenbaren. Der Wunsch oder die Sehnsucht danach, westlich zu sein, wird dabei erotisch aufgeladen, indem die Frauen besonders weiblich und ästhetisiert dargestellt werden und ihr Bedürfnis, sich auf diese Art zu präsentieren, als ein kaum zu zügelnder „Appetit“<sup>19</sup> formuliert wird. Die Fantasie, vom Westen eingenommen, bzw. befreit zu werden steht damit in Opposition zum orientalischen Staat, der als despotisch und frauenfeindlich in Erscheinung tritt – eine Imagination, die sich moderner Bilder bedient, aber die Fortführung einer orientalistischen Sichtweise darstellt, von der das westliche Denken in seit Jahrhunderten geprägt ist (Lowe 1991).

Vor diesem Hintergrund produziert das Bild mit den schwarz verschleierte Frauen, die sich für Ahmadinejad versammelt haben, eine Differenz, in der alles, was iranisch markiert ist, der Seite des Archaischen zugeordnet wird, und in welcher der unmarkierte Blick der (westlichen) Rezipienten als fortschrittlich, liberal, und in Opposition zu einer ethnisch markierten Irrationalität als rational eingeordnet wird. Das unheimliche Chaos von Emotionalität und Irrationalität wird durch diese Differenzproduktion „aus dem ethnisch unmarkierten kulturellsozialen Raum des Deutschen“<sup>20</sup> hinaus und hinein in einen anders markierten Raum (verschoben). Weiters lässt sich fragen, ob dadurch nicht eine majoritäre Betrachter\_innenposition bereitgestellt wird, die es ermöglicht, moralisch ungefährdet und unreflektiert dennoch genau diese Gewalt ausagiert zu sehen?“ (Schaffer 2008, S. 67)

Die Darstellung der jungen Iranerinnen vor dem Einkaufszentrum erfüllt für die Betrachter jedoch eine andere Funktion. Sie lässt sich mit Johanna Schaffers (2008) Konzept der „bedingten Anerkennung“ sehr gut beschreiben, das besagt, dass minorisierten Positionen nur dann Anerkennung zukommt, wenn dabei die „Bestätigung des Souveränitätsgefühls majoritärer Subjektpositionen nicht zur Disposition steht.“ (Ebd., S. 59) Während das Bild von der politischen Veranstaltung im Iran also eine Negativfolie für westliche Betrachter ist, dient das Foto der Frauen vor dem Einkaufs-

---

19 [www.gettyimages.com/detail/93329203/AFP](http://www.gettyimages.com/detail/93329203/AFP) (Aufruf 9.1.2011).

20 Schaffer bezieht sich hier auf das deutsche Filmgenre des „Migrant\_innen-dramas“. Den „Raum des Deutschen“ aus obigem Zitat erweitere ich für den Kontext meiner Untersuchung auf den „westlichen Raum“.

zentrum der Produktion des Souveränitätsgefühls einer Mehrheitsposition: Letztere treten im Sinne des westlichen Liberalismus ausschließlich als Kämpferinnen für die Konsumgesellschaft und gegen religiöse Herrschaft in Erscheinung.

Die stereotype Darstellung iranischer Frauen ist eine Form höchst regulativer Sichtbarkeit, die mit einer diskursiven Auslöschung einhergeht. Das bedeutet, dass

„in bestimmten gesellschaftlichen Feldern, besonders im Kultur- und Unterhaltungssektor, nicht-weißen Subjekten durchaus ein Platz bereitgestellt ist – als Spektakel. In anderen Feldern hingegen, vor allem in jenen, in denen es um die politische Verhandlung und Bestimmung gesellschaftlicher Strukturen und die Aufteilung gesellschaftlicher Ressourcen und Güter geht, werden diese Plätze nicht nur nicht bereitgestellt. Darüber hinaus wird der Kampf minorisierter Zusammenhänge und Subjekte um die Etablierung dieser Plätze diskursiv gelöscht, also unsichtbar gemacht.“ (Ebd., S. 54)

Schaffer weiter:

„Die Verknappung diskursiver Möglichkeiten – also die Wiederholung einer, und eben nur einer, Darstellungsformel, immer wieder und immer wieder nur so und nicht anders [...] ermöglicht es beispielsweise, nach Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Repräsentation von Vielfältigkeit und Individualität zu fragen bzw. danach, welchen Identitätskonstruktionen und Subjektpositionen Vielfalt und Individualität im Diskurs zugestanden wird, und welchen eben nicht.“ (Ebd., S. 61)

Die Stereotypisierung betrifft also nicht nur die schwarz verschleierte Frauen, sondern auch die der modernen Konsumgesellschaft zugeneigten und damit angeblich fortschrittlicheren Iranerinnen. Durch ihre Darstellung tritt der iranische Staat mit seiner Kleiderordnung als eine Instanz hervor, die „uns“ mit ihren Verordnungen etwas über ihre Subjekte vorenthält und darüber hinaus den vermeintlich Gleichgesinnten eine Angleichung mit dem Betrachter unmöglich macht. Denn mit dem selbstbewussten Auftreten, das die abgebildete Gruppe junger Frauen zeigt, entsprechen sie dem liberalen Bild des öffentlichen Raumes, in dem sich Frauen wie Männer *frei* bewegen können. Diese Freiheit wird durch die Strukturen des liberalen Staates abgesichert, die – scheinbar unsichtbar – den Rahmen bieten, in

dem andere Formen der Kontrolle (wie patriarchale, ethnische oder Status-bezogene) zur Geltung kommen.<sup>21</sup>

Im Iran ist die Regulation des öffentlichen Raumes hingegen nicht zu übersehen: Schon in der Schah-Zeit war das öffentliche Auftreten – besonders von Frauen – ein Zeichen der sozioökonomischen Trennung Teherans. Die Regeln für das Auftreten in der Öffentlichkeit waren „westlich“ geprägt – ohne islamischen *Hejab*<sup>22</sup> – und die Unterscheidung zwischen traditionellen und westlichen, „modern“ aussehenden Frauen wurde als sehr wichtig angesehen. Die Neudefinition des öffentlichen Raumes nach der Islamischen Revolution beschränkte genau jene Frauen, die in der Ära des Schah in der Öffentlichkeit aktiv gewesen waren, nun durch die neue Kleiderordnung. Anderen Frauen, die aufgrund der (Kleidungs-)Politik des Schah in der Öffentlichkeit bis dahin ein traditionelles und mehr auf Häuslichkeit begrenztes Leben geführt hatten, wurde dadurch währenddessen eine neue Öffentlichkeit geboten.

Masserat Amir-Ebrahimi (2000) beschreibt, dass die Funktionen des *Hejab* direkt nach der Islamischen Revolution darin lagen, die Betonung des individuellen äußeren Auftretens von Frauen zu verringern, die in der vorangegangenen Epoche zu einem wichtigen Merkmal sozialer Distinktion geworden war (siehe unten). Diversität und Unterschiede sollten in den Hintergrund rücken, um soziale Einheit herzustellen. Disziplin wurde durch die generelle Verordnung des *Hejab* und danach durch Homogenisierung, etwa durch die Begrenzung von Farben, durchgesetzt. Amir-Ebrahimi zufolge hätten die Homogenität, vor allem im äußerlichen Ausdruck der Frauen, und das Unterdrücken einer soziokulturellen Identität jedoch zu einer Verzerrung der Identitäten und zu sozialen Konflikten geführt. Das Fehlen unterschiedlicher äußerer Erscheinungsformen, das hauptsächlich durch die beiden Muster „Verschleierung mit *Tschador*<sup>23</sup>“ oder „Mantel mit Schal“ zum Ausdruck kommt (die allerdings jeweils mit verschiedenen Werten versehen sind) und die Restriktionen in Bezug auf die Kleidung haben dazu geführt, dass Frauen ihre Erscheinung je nach Kontext an die äußeren Um-

---

21 Auf diesen Unterschied in westlichen und islamischen Staaten, das Verhalten der Bevölkerung zu regulieren, werde ich mit Ong (1999) in Kapitel 3 zurückkommen.

22 Kopftuch.

23 Bodenlanger schwarzer Schleier.

stände anpassen, um sich in bestimmten Plätzen leichter bewegen zu können. Diese Form *situativer Identität*<sup>24</sup> wird im iranischen Kontext oft als pathologisch („kulturelle Schizophrenie“)<sup>25</sup> formuliert. Wissenschaftlerinnen wie Asta Vonderau konnten diese Vielzahl an *situativen Identitäten* jedoch auch für ehemals sozialistische Staaten nachweisen. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob das flexible, mobile, wählende und sich selbst kontrollierende Individuum, das der freie Markt und die Ideologien liberaler Demokratien verlangen, für „Identitätskrisen“ nicht ebenso anfällig ist: Konsequenz wird in einem Umfeld, in der das Marktprinzip auf alle Lebensbereiche übertragen wird, vom Individuum allein dahin gehend verlangt, dass es alle Aspekte des eigenen Selbst auf dem freien Markt einsetzt (Vonderau 2010, S. 102).

Dass in den hier angeführten Beispielbildern ausschließlich Frauen dargestellt sind, liegt daran, dass auch in Berichten über die iranische Gesellschaft bevorzugt Frauen ausgewählt werden. Dies kann darauf zurückgeführt werden, dass der weibliche Körper den „nationalen Gemeinschaftskörper“ symbolisiert (von Braun u. Mathes 2007) und am Körper der Frau über Kleidungspolitiken kulturelle Traditionen und nationale Symboliken festgeschrieben werden (Han 2008). Diese Form der Abbildung von Frauen erlaubt daher, sowohl die symbolische Politik der iranischen Regierung, als auch vermeintliche Verstöße dagegen, deutlich zu machen – also eine Grenze zwischen jenen Frauen, die „dem Westen ähnlich“ sind (oder gerne sein würden) und den „Anderen“, vollständig fremden Frauen zu ziehen.

---

24 Rose (1998) definiert das Selbst anhand von Prozessen der Subjektivierung, das sich durch Verbindungen des Individuums mit anderen Objekten und Handlungen konstituiert. Subjekte sind demnach Knotenpunkte, deren Eigenschaften sich mit der Erweiterung ihrer Verbindungen verändern. Dieser Prozess ist dabei stets an bestimmte Formationen gesellschaftlicher Macht gebunden (Rose 1998, S. 172f). Verdery (1996) definiert das Individuum ebenfalls als einen Ort mit mehreren potenziellen „Selbsten“, die in unterschiedlichen Situationen mit der Umgebung auf verschiedene Art und Weise verankert sind. Für die Unterschiede in der Konstitution des Selbst in kommunistischen und kapitalistischen Gesellschaften siehe Verdery 1996, S. 53f.

25 D. Shayegan (1997): Cultural Shizophrenia: Islamic Societies Confronting the West.

Obwohl die Rezeption des „Islam“ seit 2001 durchaus auch differenzierter geworden ist, finden sich Bilder wie diese in westlichen Wissenschafts- und Mediendiskursen reichlich und es gestaltet sich schwierig, abweichende Darstellungsformen aufzuspüren. Die konkreten Beispiele habe ich ausgewählt, weil sie die Verknüpfung von Konsum und Freiheit, Unterdrückung und Religion besonders deutlich darstellen und diese Themenpaare gegeneinander positionieren.

In den folgenden Kapiteln werde ich den Bedingungen nachgehen, die diese spezifische Verknüpfung hervorgebracht haben und untersuchen, in welcher Form die Alltagsrealitäten im Iran dadurch beeinflusst sind. Damit hoffe ich, die Gefahr zu minimieren, die Achille Mbembe in Bezug auf das postkoloniale Afrika festgestellt hat, nämlich den Iran nur als ein abwesendes Objekt zu verfestigen beim Versuch, ihn zu entziffern:

„Our power to state the things is reduced to our capacity to create shadow effects – literally, to lie – so great is the contradiction between the discourse we produce, and experience as one ‚fabricates‘ it from day to day. Thus, we must speak of Africa only as a chimera on which we all work blindly, a nightmare we produce and from which we make a living – and which we sometimes enjoy, but which somewhere deeply repels us, to the point that we might evince toward it the kind of disgust we feel when seeing a cadaver.“ (Mbembe 2001, S. 241)

## **DIE THEMEN DER EINZELNEN KAPITEL**

Ausgehend von einer kurzen Erörterung des westlichen Verständnisses von Religion und Staat, werde ich im ersten Kapitel der Frage nachgehen, wie sich die Formierung des Nationalstaates auf die Artikulation religiöser Positionen in der Öffentlichkeit ausgewirkt hat. Da der Umgang mit dem Religiösen auch in westlichen Gesellschaften durch eine spezifische historische Vergangenheit geprägt ist, steht der gesellschaftliche Kontext in der darauf folgenden Diskussion von Prozessen der Säkularisierung im Vordergrund. Auf diese Weise kann der dynamische Charakter der Religion freigelegt werden, die sich in einem komplexen Zusammenspiel politischer und ökonomischer Faktoren völlig unterschiedlich verhalten kann. Ein essenziellistischer Diskurs über Religionen, der ihnen inhärente Gewalt oder Unver-

einbarkeit mit Demokratie zuschreibt, wird durch diese historische Aufarbeitung widerlegt.

Auf diese geschichtlichen Hintergründe aufbauend, werde ich zur Entwicklung islamischer Bewegungen im 20. Jahrhundert übergehen. Dabei steht die Beziehung zwischen vom Staat eingeläuteten Modernisierungsprojekten inklusive der Verdrängung des Religiösen aus politischen und sozialen Bereichen im Vordergrund. Wie ich zeigen werde, hat diese Form der „Revolution von oben“ (Ong 1999) ab Mitte des 20. Jahrhunderts im Iran zu einer Nationalisierung und Radikalisierung des Religiösen beigetragen.

Das zweite Kapitel beschreibt das Projekt der Modernisierung im Iran, der im Kontext des Kalten Krieges zum Schauplatz widerstreitender Interessen zwischen den USA und der Sowjetunion geworden war. Die sozialen Imaginationen von „Wohlstand“ und „Modernität“, die vor diesem Hintergrund in den 1950er Jahren im Iran eingeführt wurden, bestehen – in abgewandelter Form – bis heute. Ich werde verfolgen, auf welche Art und Weise sich Begriffe und Imaginationen von „Modernität“, in Anbetracht des radikalen Kurswechsels im Zuge der Islamischen Revolution, bis heute gewandelt haben. Diese Analyse erfolgt anhand aktueller iranischer Lifestyle-Magazine, die unterschiedliche Trends in der Darstellung einer „modernen“ Identität repräsentieren. Die Bilder eines „guten Lebens“, die die Lifestyle-Magazine vermitteln, verstehe ich in Anlehnung an Arjun Appadurai (2005) als eine Wirkkraft, um Wünsche und Unzufriedenheiten, und in weiterer Folge konkrete politische Handlungen auszulösen. Es handelt sich bei „Stil“ und „Geschmack“ also nicht um politisch bedeutungslose Kleinigkeiten: Das Bild der hübschen und widerständigen Iranerin steht für die Fortdauer eines idealisierten westlichen Lebens im Iran.

Des Weiteren beruht meine Herangehensweise auf der Annahme, dass die Ausübung von Herrschaft durch den iranischen Staat sich an bestimmten Punkten mit dem globalen System des modernen Kapitalismus verbindet. Durch diese Betrachtung multipler Herrschaftsformen rückt der Konsum westlicher Waren im Iran als Repräsentation von Widerständigkeit und Subversion in den Hintergrund und erlaubt – in Anlehnung an John Fiske (2000) – der Frage nachzugehen, inwieweit bestimmte Konsumpraktiken Konformität bzw. Disziplinierung in Bezug auf die Strukturen des freien Marktes fördern.

Im dritten Kapitel werde ich, anknüpfend an Überlegungen von Karl Polanyi (1977) zur Idee der freien Marktwirtschaft und damit zusammen-

hängenden Prozessen wie der Verschärfung sozialer Ungleichheit untersuchen, wie sich Strukturen des freien Marktes auf die iranische Gesellschaft niederschlagen. Anhand des politisch-ökonomischen Programms der Islamischen Republik werde ich der Frage nachgehen, in welcher Form sich die Entwicklung wirtschaftlicher Konglomerate auf bestehende staatliche Strukturen auswirkt. Durch eine Untersuchung dieser multiplen Souveränitäten im Iran erschließt sich das zunehmende Nachgeben des Staates an die Anforderungen des liberalen Marktes im Kontext einer national und islamisch definierten Modernität. In der Diskussion der Rolle, die die iranische Mittelschicht als Vermittlungsinstanz zwischen dem Staat und der Bevölkerung einnimmt, wird schließlich die Konstruktion eines modernen islamischen Selbst deutlich, in dem sich ein vom Staat sanktionierter Islam mit Strukturen des freien Marktes zu einer neuen Form der Subjektivität verbindet.

Danach wende ich mich im vierten Kapitel dem Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft im Iran zu. Unterschiedliche Konsumpraktiken bilden hier einen symbolischen Kampf um gesellschaftliche Positionen ab, die nicht anhand der Trennlinien „regimekonform“ und „oppositionell“ verlaufen, sondern weitgehend in sozioökonomischen Differenzen begründet sind. Indem ich Konflikte innerhalb der iranischen Gesellschaft anhand von Faktoren wie dem ökonomischen oder kulturellen Kapital betrachte, lässt sich die Bedeutung eines an westliche Modelle angelehnten Konsums genauer beleuchten.

Kapitel 5 behandelt die Konsumgesellschaft als soziales Zeichensystem im Spannungsfeld zwischen der Verstärkung und Einebnung sozialer Differenzen. Zu Beginn werde ich kurz auf die Entwicklung des Massenkonsums in westlichen Ländern eingehen, um danach auf Unterschiede in dieser Entwicklung im Iran überzugehen. Obwohl die Islamische Revolution den Versuch darstellte, soziale Ungleichheiten – vor allem auch im äußeren Auftreten – zu verringern, ist der Konsum im Iran heute weiterhin ein symbolisches Interaktionsmittel, um soziale Differenzen auszudrücken. Vor diesem Hintergrund werde ich zwei unterschiedliche Strukturen des Konsums im Iran, den Bazar und das Einkaufszentrum erörtern.

Im sechsten und letzten Kapitel stelle ich die Ergebnisse meiner Studie zum Konsumverhalten der urbanen Mittelschicht im Iran dar. Dadurch können die in den vorangegangenen Kapiteln postulierten Thesen dahingehend überprüft werden, ob religiöse Menschen in größerem Maß als kon-

sumorientierte zu konservativen Einstellungen tendieren und inwieweit religiöse und politische Einstellungen, darunter auch das Verhältnis zum Staat, vom sozioökonomischen Hintergrund der Befragten abhängig sind. Besondere Aufmerksamkeit kommt den Schnittpunkten zwischen Religion und Konsum im Alltagsleben zu.

Den Fokus auf konkrete religiöse und konsumorientierte Einstellungen der iranischen Mittelschicht verstehe ich als einen aktiven Gegensatz zu der Tendenz in westlichen Medien, Identitäten und Differenzen in der iranischen Gesellschaft ausschließlich als „körperlich sichtbare Evidenzen“ (Schaffer 2008, S. 52) darzustellen, während die Bedingungen dieser Existenzweisen entpolitisiert und unsichtbar gemacht werden.

## **MATERIAL UND METHODEN**

Das Forschungsgebiet dieser Arbeit umfasst in Anlehnung an die Methode der „Multi-Sited Ethnography“ (Marcus 1995) verschiedene soziale Orte, Akteure und Handlungen, die anhand ethnographischer Beobachtungen, Interviews und Fragebögen und einer Analyse ausgewählter Zeitschriften analysiert werden. Durch die Verknüpfung dieser verschiedenen „Sites“ können die zu untersuchenden Prozesse als dynamisch und interagierend und weniger als unverrückbare kulturelle Entitäten beschrieben werden. Durch diese weitgefächerte Perspektive konstituiert sich ein neues Forschungsfeld, das nicht auf ein geographisch abgegrenztes Gebiet (den Iran) beschränkt, sondern auf einen sozialen und politischen Raum bezogen ist, in dem der „Wandel der Herrschaftsformen sowie Relationen zwischen Individuen und Gesellschaft im spezifischen sozialen und historischen Kontext“ dargestellt werden können (Vonderau 2010, S. 39). Die daraus resultierende transnationale Ausrichtung erlaubt schließlich, globale wirtschaftliche und kulturelle Strukturen mit Veränderungen in der iranischen Gesellschaft in Beziehung zu setzen.

Vor dem Hintergrund einer diskursanalytisch<sup>26</sup> und postkolonial situierter Vorgehensweise besteht die Materialarbeit weiters aus Methoden qualitativer Sozialforschung (offene Interviews, Bild- und Textanalyse irani-

---

26 Meine Verortung innerhalb der Diskursanalyse ist durch die Wiener Schule der Kritischen Diskursanalyse geprägt (siehe Wodak 1998).

scher Zeitschriften), sowie einer Studie über Alltags- und Lebenswelten der iranischen Mittelschicht in Abhängigkeit vom sozioökonomischen Hintergrund.

### **Qualitative Interviews**

Meine erste Forschungsreise in den Iran hatte ich im Jahr 2008 mit dem Ziel gemacht, qualitative Interviews anhand eines strukturierten Fragebogens zum Konsumverhalten zu führen. Nach einigen Wochen Aufenthalt musste ich das Konzept dieser Interviews jedoch verwerfen, weil sich meine Vorannahmen nicht auf den gelebten Alltag in Teheran anwenden ließen. Dennoch habe ich Interviews geführt – allerdings ohne vorgefertigten Leitfaden – die den Zweck hatten, Informationen über das Alltagsleben zu sammeln und das Forschungsfeld einzugrenzen. Im Zeitraum von Mai bis Juni 2008 konnte ich ein Gruppeninterview führen, und zwar mit zwei jungen Frauen und zwei jungen Männern, sowie zehn weitere Einzelinterviews mit Personen mit unterschiedlichem sozialen Hintergrund, Alter, Beruf und Geschlecht, die mir Auskunft über ihre Gewohnheiten und ihren Alltag, vor allem in Bezug auf ihr Konsumverhalten, gaben. Ein großer Teil dieser Interviews kreiste um tief greifende Wandlungsprozesse, die die iranische Gesellschaft in der jüngsten Vergangenheit durchlaufen hatte oder gerade zu durchlaufen schien. Einige der insgesamt 14 Interviewten begleitete ich über meinen Aufenthalt in Teheran hinweg und in unseren Gesprächen konnte ich mein Verständnis dieser Entwicklungen verdichten. Die Interviews ermöglichten mir, einzelne Fragen vertiefend zu behandeln und in Hinblick auf das gesamte Forschungsdesign zu konkretisieren. Aufgrund des informellen Charakters dieser Gespräche erfolgt hier jedoch keine systematische Interpretation der Interviews. Stattdessen finden sich Auszüge in Form von Zitaten in den verschiedenen Kapiteln.

Begleitend zu den Interviews führte ich in verschiedenen Einkaufszentren der Stadt teilnehmende Beobachtungen durch, indem ich aufzeichnete, welche Angebote die unterschiedlichen Einkaufszentren hatten, was für eine Atmosphäre sie kreierten und welche sozialen Schichten sie frequentierten.

## Zeitschriftenanalyse

Das zweite Element der empirischen Forschungsarbeit besteht aus einer qualitativen Analyse zeitgenössischer Lifestyle-Magazine im Iran. Die darin enthaltenen Darstellungen eines „idealen Lebens“ in Verbindung mit bestimmten Waren ermöglichen Rückschlüsse auf die Wünsche und Träume, die an die iranische Gesellschaft vermittelt werden. In diesem Zusammenhang interessiere ich mich sowohl für das Verhältnis des iranischen Staates zur Marketingindustrie als auch für transnationale Einflüsse, die durch Werbung und damit verbundenen sozialen Imaginationen zur Formierung von Lebensstilen und Geschmäckern in der iranischen Bevölkerung beitragen.

Methodisch beziehe ich mich dabei auf die Kritische Diskursanalyse (Wodak et al. 1998), die die Verknüpfung detaillierter Analyseergebnisse mit einer Kontextanalyse, also dem sozialen, politischen und historischen Kontext des jeweiligen Diskurses vorsieht. Das Ziel dieser Untersuchung ist herauszufiltern, wer die Zielgruppen dieser Magazine sind und inwieweit Strukturen der freien Marktwirtschaft mit religiösen Einstellungen vereinbar gemacht werden.

Die fünf Zeitschriften, die ich untersucht habe heißen: *Zendegi-e Ideal* (Ideales Leben), *Donya-e Zanan* (Welt der Frau), *Iran Azin* (Iran Dekor), *Khanevadeh-ye Salem* (die gesunde Familie) und *Nur-e Banewan* (Licht der Dame). Es handelt sich dabei um Hochglanz-Magazine, die im Iran seit 2004 bzw. mindestens seit 2008 erscheinen. Ich habe mich dabei vor allem auf die ersten beiden Magazine konzentriert, weil sie zwei unterschiedliche, aber dominante Strömungen innerhalb der iranischen Gesellschaft repräsentieren. Diese Analyse ist Teil des zweiten Kapitels, das sich mit der Auseinandersetzung der iranischen Gesellschaft mit der Modernisierung von Beginn des 20. Jahrhunderts bis heute beschäftigt.

## Studie zum Konsumverhalten

Da die von der Marketingindustrie präsentierten Waren und daran geknüpfte Assoziationen von den Konsumenten jedoch nie vollständig übernommen werden, gilt es weiters darauf einzugehen, wie die iranische Gesellschaft auf diese Bilder reagiert bzw. welcher Sinn ihnen im Alltag verliehen wird. Die Konsumgesellschaft bildet dabei als ein soziales Zeichensystem,

das zwischen gesellschaftlichen Institutionen und Individuen produziert und reproduziert wird, die Aushandlung sozial relevanter Bedeutungen ab (Zukin u. Maguire 2004). Durch eine Untersuchung von Konsumpraktiken im Alltag kann daher die Beziehung zwischen gesellschaftlichen Institutionen (wie dem iranischen Staat, den Medien oder der globalen Marketingindustrie) und der iranischen Bevölkerung beleuchtet werden. Zu diesem Zweck sollte eine detaillierte Befragung zu Konsumpraktiken und sozialen Einstellungen der iranischen Mittelschicht durchgeführt werden.

Aufgrund der Unruhen nach der Präsidentschaftswahl im Iran 2009 und damit verbundenen Schwierigkeiten bei der Einreise musste ich jedoch von einer weiteren Reise in den Iran absehen. Ich entschied mich dafür, Informationen über das Konsum- und Freizeitverhalten über das Internet zu erheben. Zu diesem Zweck habe ich einen Fragebogen erstellt, der in persischer Sprache – in einigen wenigen Fällen auf Englisch – über Email verschickt und von über 140 Personen ausgefüllt retourniert wurde.

Ausgangspunkt bei der Entwicklung des Fragebogens war die Frage, ob zwischen religiösen und materialistisch-konsumorientierten Personen ein Unterschied in der Ausprägung konservativer Einstellungen besteht. Da es zum Zeitpunkt der Untersuchung noch keinen standardisierten Fragebogen zu diesem Thema gab, habe ich mich an vorangegangenen Studien wie Erich Fromms „Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches“ sowie Pierre Bourdieus „Die feinen Unterschiede“ orientiert. Bourdieu hat zur Erstellung der Fragen mit seiner Analyse eines schichtspezifischen Geschmacks, durch den sich Konsumieren und Freizeitaktivitäten in Abhängigkeit vom sozialen Status äußern, beigetragen.

Die Auswahl der Befragten wurde auf die urbane Mittelschicht eingegrenzt. Diese Schicht gilt als dominante Trägerin der Konsumkultur und stellt darüber hinaus ein Segment dar, dem im Prozess gesellschaftlicher Transformationsbewegungen im Iran eine wichtige Rolle zukommt.

Von den Ergebnissen der Studie können weder allgemeingültige Aussagen über die iranische Bevölkerung abgeleitet werden, noch beanspruche ich damit, das vielfältige Spektrum religiöser und konsumistischer Orientierungen zu erfassen. Ziel der Befragung war vielmehr, ein Stück gelebten Alltag abzubilden und den Versuch zu unternehmen, die Rolle von Religion und Konsum im Iran zu kontextualisieren.