

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 66 (2012)

Heft: 3

Artikel: Aktuelle Aushandlungsprozesse des Verhältnisses von Religion, Staat und Politik : eine Positionsbestimmung der heutigen Gegner und Befürworter der velyat-e faqh in Iran und im Irak

Autor: Amirpur, Katajun

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-309772>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

AKTUELLE AUSHANDLUNGSPROZESSE DES VERHÄLTNISSSES VON RELIGION, STAAT UND POLITIK: EINE POSITIONSBESTIMMUNG DER HEUTIGEN GEGNER UND BEFÜRWORDER DER *VELĀYAT-E FAQĪH* IN IRAN UND IM IRAK

Katajun Amirpur, Universität Hamburg

Abstract

This article focuses on current processes of negotiating the relationships between religion, state, and politics through the lens of *velāyat-e faqīh* and the opinions of its leading supporters and critics in both Iran and Irak, and offers a tentative classification of these positions. The entire history of Shi'a can be written by studying which of the different positions on this subject were held by which groups at any specific point in time. Even today, the question of who should rule, what source of legitimacy the ruler ought to have, and how extensive the powers accorded to the so-called Supreme Jurisprudent should be, is one of the most pressing and most hotly debated.

1. Historischer Überblick

Eine religiöse Tyrannei sei schlimmer als eine politische, hatte Mīrzā Moḥammad Ḥosein Nā'īnī (1860–1936) einst befunden. Heute werden Nā'īnīs Worte in Iran oft zitiert. Der Konstitutionalist unter den Geistlichen kämpfte zu Beginn des 20. Jh für eine Verfassung, die das Volk als Souverän anerkannte, ein Parlament einsetzte und so die Macht des absolutistischen iranischen Schah begrenzen wollte.¹ Und er kämpfte gegen den Geistlichen Fazlollāh Nūrī (1842–1909), der meinte, der Schah und ein Rechtsgelehrter sollten sich die herrschaftliche Autorität teilen.² Nūrī war in diesem Streit um das Verhältnis von Staat und Religion der Auffassung, der Schah und ein Rechtsgelehrter seien zusammen die Säulen des Islams; die Regierung des Schahs komme, wenn sie von einem

1 Die umfassendste Darstellung zu Nā'īnī ist: HAIRI, 1977: 109–151. Und zu seinem Hauptwerk: 154–164; NOURAI, 1975: 234–247.

2 Dazu: HAIRI, 1979: 327–339; MARTIN, 1986: 181–196.

Rechtsgelehrten überwacht werde, der des Imams am nächsten.³ Das repräsentative System (arab. *wikāla*, pers. *vekālat*), das die Verfassung festlege, stehe dagegen im Widerspruch zum schiitischen Konzept der Führungsbefugnis (arab. *wilāya*, pers. *velāyat*):

In den allgemeinen Angelegenheiten des Volkes ist Bevollmächtigung verboten (*vekālat ṣaḥīḥ nīst*). Denn es handelt sich hierbei um eine Kategorie der religiösen Führungsbefugnis (*velāyat*).⁴

Und weiter:

Denn das Reden über die allgemeinen Interessen des gesamten Volkes ist Sache des Imams oder seiner Generalstellvertreter. Und die Einmischung in diese Angelegenheit ist verboten (*ḥarām*) und Usurpation (*ḡaṣḡb*) der Macht des Propheten und des Imams.⁵

Die Auseinandersetzung zwischen Nūrī und Nāʿinī war Anfang des 20. Jh ein Höhepunkt im bis heute fortdauernden Aushandlungsprozess von Religion, Staat und Politik. Denn die Frage, wem in der Schia Herrschaft gebührt und was in den Aufgabenbereich der Rechtsgelehrten fällt, ist noch nicht hinreichend geklärt und wird immer wieder neu verhandelt – vor allem nach den Erfahrungen der Islamischen Republik. Man kann, wie Heinz Halm treffend bemerkt, die Geschichte der Zwölfer-Schia anhand der immer neuen Antworten schreiben, die bis in die Gegenwart hinein auf die Frage gegeben worden sind, wer herrschen soll und wie Herrschaft legitimiert ist.⁶

Um den aktuellen Stand einordnen zu können, ist ein historischer Überblick notwendig: Mit der Etablierung des *iğtihād* als einem Mittel der Rechtsfindung war es in der Schia zur Scheidung zwischen einer klerikalen Klasse und dem Rest der Gemeinde gekommen.⁷ Die Welt bestand fortan aus Quellen der Nachahmung (Sing. *marġaʿ at-taqlīd*) und Nachahmenden (Sing. *muqallid*). Jeder religiöse Laie war gehalten, sich eine Quelle der Nachahmung, einen zum *iğtihād* befähigten Rechtsgelehrten, zu suchen, der ihn in religiösen Fragen an-

3 NŪRĪ, 1983: 67, 89f. Dazu auch: MARTIN, 1986: 192f.

4 NŪRĪ, 1983: 67.

5 Ebd.

6 HALM, 1988: 70.

7 CALDER, 1989: 64ff; RAMYAR, 1988: 228–236; BINDER, 1988: 236–242. Und zur Theorie des *iğtihād*: COOPER, 1988: 240–249.

weist, bei dem der Laie also *taqlīd* übt.⁸ Mit dem Sieg der *uṣūlī* über die *aḥbārī*, die die Monopolstellung des *muḡtahid* bekämpften und der Fähigkeit des Verstandes kritischer gegenüberstanden,⁹ entstand dann im 18. Jh eine der katholischen Kirche vergleichbare klerikale Hierarchie. Weil alle Gläubigen verpflichtet waren, sich einer religiösen Autorität anzuschliessen, gewannen angesehene Geistliche eine grosse Gefolgschaft und wurden zur höchsten ausserstaatlichen Autorität.¹⁰ Ausgehend davon wurde der Gedanke entwickelt, der Gelehrteste nehme die Stellung eines Ersten unter Gleichen ein und sei absolutes Vorbild zur Nachahmung. Die Frage, die sich seither stellt, ist, welches Ausmass die Führungsbefugnis der Quelle der Nachahmung annehmen soll.

Mollā Aḥmad Narāqī (1771–1829) war der Erste, der aussprach, dass dem Rechtsgelehrten auch eine politische Führungsbefugnis zukomme.¹¹ Narāqī behauptete, dass darüber ein Konsens unter den Geistlichen bestehe.

Es gibt einen Konsens (*iğma'*), denn es scheint für zahlreiche Gelehrte zu einer Tatsache geworden zu sein, auf die die früheren Überlieferungen ausdrücklich hinweisen.¹²

In seinem 1850 erschienenen Werk '*Awā'id al-ayyām fī bayān qawā'id al-aḥkām wa-muhimmāt masā'il al-ḥalāl wa-l-ḥarām* [Nutzen der Zeit für die Erklärung der Regeln der Urteile und die Erfordernisse der Fragen der Gebote und Verbote] unterschied Narāqī zwischen verschiedenen Arten der Führungsbefugnis. Narāqī schrieb:

Unsere Absicht hier ist, die Führungsbefugnis (*wilāya*) der Gelehrten zu erklären, die in der Zeit der Abwesenheit herrschen und die Stellvertreter der Imame sind; und ob ihre Führungsbefugnis allgemein ist – wie es zum Beispiel im Falle des Imams prinzipiell angenommen wird. Ist dem so oder nicht? Kurz gesagt: Worin besteht ihre Führungsbefugnis?¹³

Narāqī machte eine generelle Führungsbefugnis (*al-wilāya al-'amma*), d.h. in der Regierung, und eine besondere Führungsbefugnis (*al-wilāya al-'ḥāṣṣa*), d.h.

8 Siehe zum *muḡtahid* im schiitischen Islam auch: CALMARD, 1993: 295–304; CLARKE, 2001: 40–64.

9 Vgl. auch: ALGAR, 1977: 288–302. Über die Auseinandersetzung zwischen *uṣūlī* und *aḥbārī* vgl. BAYAT, 1988: 280–286; COLE, 1985: 3–33.

10 FRAGNER, 1983: 91.

11 Zu seiner Herleitung dieser These aus den schiitischen Überlieferungen siehe auch: MOUSSAVI, 1985: 35–51.

12 NARĀQĪ, 2000: 93.

13 Ebd.: 86.

in der Treuhänderschaft, aus und forderte das Recht zu beidem für den *marǧa'*.¹⁴ Er vertrat die Meinung, dass der *marǧa'* alle Funktionen des Imams übernehmen müsse.¹⁵

Und dann sagen wir mit der Unterstützung Gottes: Was die Führungsbefugnis des gerechten Rechtsgelehrten betrifft, so besteht sie in zwei Dingen: 1. Alles, was dem Propheten und dem Imam an Führungsbefugnis zukam, steht auch dem Rechtsgelehrten zu – es sei denn, diese Angelegenheit wird ausgeschlossen durch den Beweis des Konsens (*iǧma'*) oder durch den Text (*naṣṣ*). 2. Alle religiösen und weltlichen Angelegenheiten des Dieners gehören notwendig dazu; sowohl gemäss der Vernunft, als auch gemäss dem Brauch, in Bezug auf Angelegenheiten der Auferstehung, des Lebensunterhalts des Individuums oder der Gesellschaft und der Ordnung der Angelegenheiten der religiösen und weltlichen Angelegenheiten und auch in Bezug auf das Gesetz.¹⁶

Abdul Hadi Hairi hat nachgewiesen, dass die Legitimität der weltlichen Herrschaft im 19. Jh unter schiitischen Geistlichen intensiv diskutiert wurde.¹⁷ Zwar gehen die von ihm analysierten ranghohen Geistlichen unter bestimmten Bedingungen von der Möglichkeit aus, dass dem Herrscher Gehorsam zu leisten sei, aber sie teilen mit Narāqī die Ansicht, dass in der Zeit der grossen Verborgenheit die Rechtsgelehrten die legitimen Herrscher sind.¹⁸

Das Gegenteil davon vermeinte Šeyḥ Anšārī (1800–1864). Dieser Schüler Narāqīs war der erste allgemein als oberste Autorität anerkannte *marǧa'*.¹⁹ Er unternahm in seinen Schriften eine ausführliche ideologische Ausformulierung der Rolle des obersten *marǧa'*. Jeder Laie, erklärte er, habe die absolute Pflicht,

14 Dazu ausführlich: HAIRI, 1977: 55ff.

15 Siehe auch: DABASHI, 1988: 288–300; MOUSSAVI, 1985: 40ff.

16 NARĀQĪ, 2000: 93.

17 Es handelt sich um: Šayḥ Ğa'far an-Naǧafī (bekannt unter dem Namen Kāšif al-Ġitā', gest. 1812), Mürzā Abolqāsem, bekannt unter dem Namen Mürzā Qomī (1737–1816), und Sayyid Ğa'far al-Kašfī (1775–1850). HAIRI, 1988: 271–286.

18 Ebd.: 283.

19 In den Jahren nach Šeyḥ Anšārī rivalisierten häufig mehrere Geistliche um die Position der obersten Quelle der Nachahmung. Oft gab es mehrere, weil man sich nicht auf eine Quelle der Nachahmung einigen konnte. Der Idealfall, dass ein *marǧa'* unter allen anderen herausragte und als *marǧa'* allgemein anerkannt wurde, trat in den letzten 180 Jahren nur drei Mal ein. Der letzte allgemein anerkannte *marǧa'* war von 1949 bis 1961 Gross-Ayatollah Borūǧerdī. Auch neben Ḥomeinī gab es eine Reihe anderer hoher religiöser Instanzen. Wer Ḥomeinī als *valī-ye faqīh*, also als herrschenden Rechtsgelehrten, akzeptierte, konnte sich also trotzdem in Fragen, die den religiösen Kultus oder auch die Politik betrafen, an einer anderen Quelle der Nachahmung orientieren.

sich eine Quelle der Nachahmung zu erwählen und ihren Anweisungen Folge zu leisten, denn ohne diesen Akt der Nachahmung sei die religiöse Praxis des Gläubigen ungültig. Damit wurde Anṣārī zwar zum geistigen Begründer der Machtposition der Geistlichkeit,²⁰ aber ausgerechnet in ihm fand Narāqī in seiner Forderung nach der Herrschaft der Rechtsgelehrten seinen heftigsten Gegner: Šeyḥ Anṣārī verwarf die Konzeption Narāqīs. In seiner Behandlung der Frage der Autorität versuchte er

to demonstrate how absurd it is to reason that because the Imams should be obeyed in all temporal and spiritual matters, the *faqih*s are also entitled to such obedience; and second [...] that in principle no individual, except the Prophet and the Imam, has the authority to exert *wilaya* over others.²¹

Anṣārīs Meinung nach, war der *marḡa* ' nur in kultischen Fragen mit der Leitung der Gemeinde beauftragt. Seine Aufgabe sei darauf beschränkt, Streitigkeiten zu schlichten und eine Führungsbefugnis in den Angelegenheiten derer auszuüben, die sich selber nicht helfen können d.h. den Minderjährigen und Witwen.²² So hatte er die *marḡa* 'īyat vorgelebt, denn Šeyḥ Anṣārī zog selber aus seiner Position keinen politischen Nutzen. Er beschränkte sich auf die Führung der Gläubigen in den Angelegenheiten des religiösen Kultus, obschon seine Jünger bereits begonnen hatten, ihn als Kalifen anzusprechen.²³

Dessenungeachtet war es die Machtposition, die Šeyḥ Anṣārī begründet hatte, durch welche die Geistlichkeit in den folgenden Jahrzehnten eine bedeutende Rolle als Opposition spielte. So initiierte sie beispielsweise den Tabakboykott.²⁴ Die konstitutionelle Bewegung der Jahre 1905 bis 1911 ist ein weiteres Beispiel für die Macht der schiitischen Geistlichen. Bei diesen Ereignissen spielte jedoch die *velāyat-e faqīh* keine Rolle.²⁵ Die Geistlichen übten ihre Auto-

20 COLE, 1983: 46.

21 ENAYAT, 1983: 162.

22 Ebd.: 161.

23 COLE, 1983: 46.

24 Vgl. dazu: LAMBTON, 1965: 119–157; KEDDIE, 1966.

25 Wenn damit die Staatsdoktrin der Islamischen Republik gemeint ist, wird *velāyat-e faqīh* meist mit 'Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten' wiedergegeben. So hält es die Übersetzung der iranischen Verfassung ins Deutsche, die von der Botschaft der Islamischen Republik vorgenommen wurde. Die Übersetzung des rechtswissenschaftlichen Terminus *velāyat-e faqīh* ins Deutsche, auf die man sich bei der Übersetzung der Verfassung ins Deutsche aus dem Jahre 1980 verständigt hat, lautet dagegen 'Führungsbefugnis des Rechts-

rität nicht im Rahmen der *velāyat-e faqīh* aus.²⁶ Im Gegenteil: Führende Geistliche wie Nāʾīnī und andere lehnten sie ausdrücklich ab. Fazlollāh Nūrī warf ihnen deshalb vor, die Prärogativen des Imams, von denen die Geistlichkeit selbst in den vergangenen Jahrhunderten immer mehr übernommen hatte, der konstitutionellen Regierung übertragen zu wollen.²⁷

Als die *velāyat-e faqīh* im Jahre 1979 Staatsdoktrin der Islamischen Republik Iran wurde, setzte sich nachträglich Fazlollāh Nūrī durch, der 1909 von den Konstitutionalisten wegen seiner Kritik an der neuen Verfassung gehängt worden war. In Teheran ist heute eine der grössten Schnellstrassen nach Nūrī benannt, und Ḥomeinī bezog sich immer wieder ausdrücklich auf ihn.²⁸ Mit der Übernahme der politischen Macht durch den Obersten Rechtsgelehrten (*valī-ye faqīh*)²⁹ hat der Prozess der Übernahme von Prärogativen des zwölften Imams wie die Leitung des Freitagsgebets und die Erhebung der legalen Steuern sowie die weltliche Herrschaft, die jahrhundertlang während seiner Abwesenheit als ruhend (*sākit*, arab. wörtl. hinfällig) galten, seinen vorläufigen Abschluss gefunden. Er könnte jedoch theoretisch wieder umgekehrt werden – zumal nach wie vor Fragen offen sind. Ann Lambton schliesst ihre Untersuchung der Ansichten

gelehrten'. Im Englischen wird der Terminus meist mit 'guardianship of the jurisconsult' wiedergegeben.

26 AKHAVI, 1996: 234.

27 BAYAT, 1991: 257.

28 Beispielsweise wurde Ḥomeinī 1979 in einem Interview auf Nūrīs Aussage angesprochen, die Gesetzgebung durch Menschen widerspreche grundsätzlich dem Islam. Ḥomeinī antwortete, dass dies auch seine Meinung sei. Abgesehen von einigen speziellen Fragen wie Stadtplanung und Verkehrsregeln, die nichts mit dem Islam zu tun hätten, gebe es im Islam keine Gesetzgebung durch Menschen. ARJOMAND, 1980: 156.

29 *Valī-ye faqīh* wird mit 'der oberste Rechtsgelehrte' übersetzt, obwohl dies nicht ganz richtig ist. Eigentlich heisst der Terminus 'der Rechtsgelehrte, der Statthalter' oder 'der Rechtsgelehrte, der Treuhänder'. Es handelt sich also nicht um eine Genitivverbindung (*eżāfe*), sondern *faqīh* ist Apposition zu *valī*. Die Übersetzung 'der oberste Rechtsgelehrte', die auch in der Übertragung der iranischen Verfassung ins Deutsche Verwendung findet, wird der Einfachheit halber beibehalten, obwohl sie missverständlich ist: der gegenwärtige Inhaber des Amtes, Ayatollah 'Alī Ḥāmene'ī (geb. 1939), ist nicht der oberste aller Rechtsgelehrten. In der klerikalen Hierarchie steht er, weil er keine Quelle der Nachahmung ist, deutlich unter anderen Vertretern seines Standes. Der oberste Rechtsgelehrte ist somit die höchste religiös-politische Autorität des Landes, jedoch nicht die höchste religiöse. Ḥāmene'ī ist laut Verfassung Statthalter des zwölften Imam. Als weitere Bezeichnung für Ḥāmene'ī ist in Iran 'Revolutionsführer' (*rahbar-e enqelāb*) oder auch nur 'Führer' (*rahbar*) gebräuchlich.

verschiedener Rechtsgelehrter zur *marǧa'īyat* mit der Aussage: “no effective answer has yet been found to the question *quis custodiet custodis*”.³⁰

2. Die Situation in Iran

Die Frage der *marǧa'īyat* und der *velāyat-e faqīh* beschäftigt die Schiiten nicht nur seit Jahrhunderten³¹ – sie ist aktuell wie nie in Iran. Wenn Ayatollah Ḥosein Kāzemeinī Borūǧerdī (geb. 1957) sagt, das grösste Opfer der iranischen theokratischen Staatsform³², der *velāyat-e faqīh*, sei Gott selbst, dann knüpft er an die Argumentation Nā'inīs an. In einer Tyrannei, so Nā'inī seinerzeit, käme es zu drei Sorten von Ungerechtigkeit: Gegen Gott, gegen den Imam und gegen das Volk. Weil er diese Ungerechtigkeiten in Iran beobachtet, lehnt Borūǧerdī die *velāyat-e faqīh* ab und fordert nicht nur eine Trennung von Staat und Religion, sondern auch von Religion und Politik.³³ Weil nur der Mahdi herrschen darf, hält Borūǧerdī die *velāyat-e faqīh* nicht nur für illegitim, sondern gar für eine Sünde wider den Islam. Zudem gilt sie ihm als Vielgötterei: Die Verehrung Ḥomeinīs steht der Verehrung im Wege, auf die Gott allein Anspruch hat.

Kāzemeinī Borūǧerdī steht der *ḥezb-e mašrūte-ye irān* nahe.³⁴ Die Exil-Partei befürwortet eine konstitutionelle Monarchie. Sie orientiert sich mit dieser

30 LAMBTON, 1964: 135.

31 Eine Übersicht über die Standpunkte und ihre Vertreter gibt ELIASH, 1979: 9–25.

32 Unter Theokratie wird in dieser Arbeit nicht ein Staat verstanden, der von einer kirchenähnlichen Institution gelenkt wird, denn trotz der Ähnlichkeiten des schiitischen Klerus mit einer Kirche überwiegen die Unterschiede. Die *velāyat-e faqīh* wird hier vielmehr als theokratische Staatsform verstanden, weil die zweite mögliche Definition von Theokratie auf sie zutrifft: sie ist eine Gottesherrschaft insofern, als in ihrem juristischen Verständnis allein Gott der oberste Souverän, die entscheidende, ja sogar die einzige legitime Quelle der Autorität ist. Nur Gott schafft Recht, nur Gott verleiht Autorität oder legitimiert sie zumindest. In den Augen einiger Theoretiker der *velāyat-e faqīh*, die zur Zeit an der Macht sind, wird die Staatsgewalt zudem von einer Person ausgeübt, die göttlich erwählt ist. Somit wäre ein weiteres Merkmal einer Theokratie gegeben.

33 HAERI, 2006.

34 Seine Offenen Briefe an wichtige Persönlichkeiten der internationalen Politik finden sich auf ihrer Homepage: <<http://www.irancpi.net>>. Die *ḥezb-e mašrūte-ye irān* (CPI) tritt ein für die Errichtung einer konstitutionellen Monarchie unter der Führung von Rezā Pahlavī, dem Sohn des letzten iranischen Kaisers. Siehe das politische Konzept der Partei: <http://www.irancpi.net/menshor/Konzept_de_2.html>, zuletzt abgefragt am 1.6.2012.

Haltung an Gross-Ayatollah Kāzem Šarī‘atmadārī (1905–1986)³⁵, der sich bereits während der Revolution von 1978/79 für eine konstitutionelle Monarchie einsetzte und die Etablierung der *velāyat-e faqīh* in Iran kritisierte.³⁶ Als Anhänger der Auffassung, dass bis zur Wiederkehr des zwölften Imams jedwede Herrschaft auf Erden illegitim sei, ist Borūgerdī ein Gegner der derzeit in Iran herrschenden Lesart der *velāyat-e faqīh*, welche die quasi Unfehlbarkeit des herrschenden Rechtsgelehrten behauptet. Nach Borūgerdīs Meinung gibt es nur einen, der keine Fehler hat und nicht irren kann, den Mahdi. Deshalb darf nur er herrschen. Die Anhänger dieser Auffassung werden im Folgenden als Quietisten bezeichnet: Sie lehnen die Übernahme von politischen Führungspositionen durch die Geistlichkeit ab.

Laut Ḥasan Šarī‘atmadārī, dem in Deutschland lebenden Sohn und Nachlassverwalter des Gross-Ayatollahs, hat Borūgerdī einer wichtigen Strömung unter den Geistlichen eine Stimme gegeben. Das herrschende Establishment zwinge die Gegner der *velāyat-e faqīh* unter den Geistlichen, die Religion so zu interpretieren wie sie; weil Opposition sie teuer zu stehen komme, hätten sie nicht den Mut, ihre Kritik an der *velāyat-e faqīh* und ihre Forderung nach einer Trennung von Religion und Staat zu äussern.³⁷

Borūgerdī ist also einer der wenigen, die sich über das verordnete Schweigen hinweg gesetzt haben. Dabei ist diese Ablehnung der *velāyat-e faqīh* nicht neu: Neben den ausserhalb Irans sich äussernden Libanesen Muḥammad Ğavād Muḡnīya und dem unter dem *nom de plume* schreibenden Aḥmad al-Kātib,³⁸ standen schon zu Ḥomeinīs Zeiten auch die meisten Qomer Gelehrten der *velāyat-e faqīh* als Regierungsform kritisch gegenüber. Wer sie befürwortete, war nicht einverstanden damit, dass der *valī-ye faqīh* durch eine ‘révolution populaire’ und nicht durch eine Wahl der anderen Ayatollahs an die Macht

35 Zu Šarī‘atmadārī: MILANI, 2008: 367–376.

36 Zu Šarī‘atmadārīs Kritik: CHEHABI, 1991: 77; AKHAVI, 1980: 173ff; STEINBACH, 1979: 5–8. Zu den einzelnen Fragen, in denen Šarī‘atmadārī und Ḥomeinī unterschiedlicher Meinung waren: AKHAVI, 1983: 211–221.

37 ESFANDIARI, 2006.

38 MUḡNĪYA, 1979. Zu Muḡnīyas Kritik: GÖBEL, 1984: 65–139, zu dem besagten Buch: 131–135. Muḡnīya kritisiert vor allem, dass Ḥomeinī die *velāyat* des Imams auf den Rechtsgelehrten überträgt. Geistliche dürften keine Herrschaft ausüben, auch wenn der Islam keinen Säkularismus kenne. Und: AL-KĀTĪB, 1998. Dazu: BADRY, 2001: 204–206. Al-Kātib geht so weit zu leugnen, dass der zwölfte Imam je gelebt habe. Zudem kritisiert er aber, dass der Zuständigkeitsbereich des Rechtsgelehrten in der Geschichte immer mehr ausgeweitet worden sei. Ausserdem sei die Beanspruchung der Stellvertreterschaft eine sehr neue und sehr kontrovers diskutierte Entwicklung: BADRY, 2001: 205.

gekommen war.³⁹ Auch Borūġerdīs Kritik ähnelnde Kritik kam damals nicht nur von Šarī‘atmadārī: Der Geistliche Rezā Zangānī erklärte, das in Iran geschaffene Monopol der rechtlichen und theologischen Entscheidungsmacht stünde im Gegensatz zum Islam. Die Titel ‘Führer’ und ‘oberster Führer’ seien nicht islamisch, und es könne unter den Schiiten keine Institution geben, die der katholischen Kirche mit ihrer Hierarchie und Struktur ähnlich sei. So argumentierte auch der konservative Ayatollah Ḥasan Qomī, der erklärte, die wahre Geistlichkeit wolle keine politische Macht. Ihre Aufgabe sei, das Volk zu beraten.⁴⁰

Die Kritik von Geistlichen an der *velāyat-e faqīh* Irans kennt also grosse inhaltliche Unterschiede: Borūġerdīs Kritik setzt anderswo an als die von Gross-Ayatollah Ḥoseīn ‘Alī Montazerī (1922–2009), der grundsätzlich für die *velāyat-e faqīh* ist, aber die heute herrschende Umsetzung kritisiert.⁴¹ Borūġerdī steht dagegen in der geistigen Tradition von Gross-Ayatollah Ḥosein Borūġerdī (1871–1961)⁴² und Šarī‘atmadārī. Zudem steht er in der geistigen Tradition von Gross-Ayatollah Abo l-Qāsem Ḥo‘ī (1895–1992) und Moḥammad Kāzem Ḥorāsānī (1839–1911), genannt Āḥūnd Ḥorāsānī.⁴³

Die von Geistlichen geübte Kritik ist für das iranische Regime die schwerwiegendste. Kleriker kritisieren das System von innen heraus, als Insider. Sie können anhand des Korans, der Überlieferungen der Imame und der Aussagen älterer Gelehrter nachweisen, dass die *velāyat-e faqīh* zwar nicht unableitbar aus dem schiitischen Denken ist, jedoch der Tradition und dem Mainstream radikal widerspricht – auch wenn das Establishment das Gegenteil behauptet.⁴⁴ Der Kritik von Geistlichen wird deshalb in der Bevölkerung oft mehr Gewicht beigegeben. Während die Kritik von säkularen Intellektuellen vom Regime als verwestlicht und konterrevolutionär bezeichnet und somit abgetan werden kann, ist dies bei Geistlichen schwieriger.

39 DIGARD / HOURCADE / RICHARD, 1996: 172.

40 CHEHABI, 1993: 20.

41 Dazu: AMIRPUR, 2010: 475–516.

42 Zu Borūġerdī: AKHAVI, 1980: 24, 63, 66, 77ff, 91–95, 99; FISCHER, 1980: 89–90.; HAIRI, 2010; ALGAR, 1990.

43 Zu ihm: HAIRI, 1986: 61–62.

44 So zum Beispiel Ayatollah Moḥammad Taqī Mešbāḥ Yazdī, der die *velāyat-e faqīh* als Konsensmeinung darstellt. Dazu: AMIRPUR, 2006: 218–240. Der erste, der für den heutigen iranischen Diskurs das Gegenteil so nachgewiesen hat, dass es sich auch einem breiteren Publikum erschloss, war Moḥsen Kadīvar in seinem aufsehenerregenden Buch: *Naẓarīyehā-ye doulat dar feqh-e šī‘e* [Staatstheorien des schiitischen Rechts]. KADĪVAR, 2001⁵.

Um ihre Kritik zu unterbinden, wurde schon zu Beginn der Revolution der Sondergerichtshof für die Geistlichkeit (*dādġāh-e vīže-ye rūhānīyat*) ins Leben gerufen.⁴⁵ Besonders im Machtkampf zwischen Reformern und Konservativen spielte er seit dem Ende der neunziger Jahre eine wichtige Rolle, da mit dem Amtsantritt Moġammad Ĥātāmīs im Jahre 1997 viele Kritiker an die Öffentlichkeit traten, die sich gegen den in ihren Augen absolutistischen Führungsstil des *valī-ye faqīh* ‘Alī Ĥāmene’ī (geb. 1939) aussprachen. Zu den prominentesten vor dieses Gericht zitierten Geistlichen zählen neben Borūġerdī der ehemalige Innenminister ‘Abdallāh Nūrī (geb. 1949)⁴⁶ sowie Moġsen Kadīvar (geb. 1959)⁴⁷ und Ĥasan Yūsefī Eškevarī (geb. 1950).⁴⁸

Vor allem durch den Fall des letzteren war der Sondergerichtshof in die Schlagzeilen geraten. Eškevarī war wegen seiner Äusserungen während einer Konferenz, die im Jahre 2000 in Berlin stattgefunden hatte, zunächst zum Tode verurteilt worden.⁴⁹ Der offizielle Anklagepunkt lautete “Propaganda gegen die Islamische Republik” und “Beleidigung der religiösen Werte”. Zudem wurden ihm “Abfall vom Glauben” und “Krieg gegen Gott” vorgeworfen.

Der Fall Eškevarī war eine der wenigen Gelegenheiten, bei der das Gremium in der Öffentlichkeit diskutiert wurde. Neben Montazerī, der erklärte, keiner der Ankläger habe den religiösen Rang inne, solche gefährlichen Anschuldigungen auszusprechen, und dem amtierenden Präsidenten Ĥātāmī, der von der iranischen Zeitung *Hambastegi* mit den Worten zitiert wurde, der Machthaber dürfe seine Kritiker nicht zu Apostaten stempeln,⁵⁰ warnten sogar ranghohe konservative Geistliche, dass niemand mehr sicher sei, wenn es erst einmal Teil der

45 Siehe zum Sondergerichtshof für die Geistlichkeit: SCHIRAZI, 1997: 153–154. Und zu Mandat und Gründung sehr ausführlich: KÜNKLER, 2009.

46 Nūrī hatte die angeblich göttlichen Vollmachten des Revolutionsführers bestritten und dessen gewichtigsten Kritiker, Montazerī, verteidigt. In einem Buch berichtet Nūrī ausführlich über sein Verfahren vor dem Gerichtshof. Auch hat er seine Verteidigungsrede vor dem Gericht, dessen Legitimität er nicht anerkannte, veröffentlicht (NŪRĪ, 2000).

47 Kadīvar hatte gefordert, die Amtszeit des Revolutionsführers zu begrenzen und sein Amt in ein eher repräsentatives umzuwandeln. Auch Kadīvar hat ausführlich über seine Verhandlung in einem Buch berichtet, das seine Frau niedergeschrieben hat: RŪDĪ, 1999. Zu ihm ausserdem: MATSUNAGA, 2007: 317–330; ders., 2011: 358–381; VAHDAT, 2000: 135–154.

48 Zu Eškevarī: MIR-HOSSEINI/TAPPER, 2006; AMIRPUR, 2009: 106–180.

49 Die Heinrich Böll Stiftung hat ein Buch herausgegeben, das den Verlauf der Konferenz, die Vorträge und Diskussionen, sowie die Folgen dokumentiert. Zudem wurden die Reaktionen in der iranischen Presse, von wichtigen iranischen Persönlichkeiten und die Prozessprotokolle festgehalten. HEINRICH BÖLL STIFTUNG (Hrsg.), 2001.

50 *Hambastegi*, 18.10.2000.

politischen Kultur werde, jemanden als Ketzer anzuklagen. Selbst der zuständige Richter Ġolām Ĥosein Moħsenī Eħe'ī und Justizminister Maħmūd Hāsemī Šahrūdī seien nicht mit dem Anklagepunkt einverstanden, hiess es. Auch Ĥāmene'ī distanzierte sich schliesslich öffentlich von diesem Anklagepunkt. Daraufhin liess Moħsenī Eħe'ī ihn fallen und erklärte, der Vorwurf der Apostasie widerspreche sowohl der Definition dieses Verbrechens im iranischen Strafgesetzbuch als auch der Definition, die Ĥomeinī in seinen Werken gegeben habe.⁵¹

Abgesehen von solchen seltenen Ausnahmen waltet der Sondergerichtshof intransparent und kaum hinterfragt. Er ist vollkommen unabhängig von den anderen Organen der Judikative und keiner der drei staatlichen Gewalten, sondern nur dem Revolutionsführer rechenschaftspflichtig. Er ist beauftragt, Untersuchungen einzuleiten bei allgemeinen Vergehen der Geistlichen, bei allen vermeintlich von der *šarī'a* abweichenden Taten und Verhaltensweisen der Kleriker und bei allen lokalen Gerichtsfällen, welche die allgemeine Sicherheit beeinträchtigen und in denen eine der streitenden Parteien ein Geistlicher ist.⁵² Als Vergehen gilt dem Gremium zudem, Meinungen zu verbreiten und Positionen zu vertreten, die der Staatsführung Irans widersprechen. Er macht also den Oppositionellen und Dissidenten unter den Geistlichen den Prozess, wenn sie von der reinen Lehre abweichen und eine andere als die staatliche Islaminterpretation formulieren.⁵³ Zusätzlich hat der Sondergerichtshof die Vollmacht, alle Angelegenheiten zu untersuchen, die ihm der Revolutionsführer übertragen hat. Damit hat Revolutionsführer Ĥāmene'ī einen Freibrief: Alle Kritiker können so auf seine Order hin verfolgt werden. Zu den Aufgaben des Sondergerichtshofes zählt, Bücher kritischer Autoren zu verbieten sowie die Schulen regimekritischer Ayatollahs zu schliessen. Wilfried Buchta vergleicht seine Funktion mit der der Inquisition im europäischen Mittelalter.⁵⁴

Der Sondergerichtshof soll seit 1987 mehr als 600 Geistliche und Theologiestudenten hingerichtet haben – meist Schüler von Montazerī. Annähernd 2000 Geistliche sollen in diesem Zeitraum durch Urteile des Sondergerichtshofes ihrer religiösen Titel und Gewänder beraubt, mit Berufsverbot belegt und

51 HAERI, 2000. Letztlich wurde Eškevarī zu sieben Jahren Haft verurteilt und am 6. Februar 2005 vorzeitig aus der Haft entlassen (*IRNA*, 2005).

52 BUCHTA, 2002: 69.

53 Der in Bamberg lehrende Islamwissenschaftler Reza Hajatpour beschreibt in seinem Buch *Der brennende Geschmack der Freiheit* wie ihm, dem studierten Geistlichen, vom "Sondergerichtshof für die Geistlichkeit" der Prozess gemacht wurde (HAJATPOUR, 2005: 160ff).

54 BUCHTA, 2002: 69.

über 4000 Geistliche mit Auspeitschung, Geld- und Haftstrafen bestraft worden sein. In den Gefängnissen des Sondergerichtshofes sollen sich 3000 Häftlinge befinden.⁵⁵

Der einflussreichste Kritiker dieses Gremiums ist Montazerī. Er hat sich mit einer Schrift, die unter der Hand verbreitet wird, zu Wort gemeldet.⁵⁶ Montazerī behauptet, der Sondergerichtshof sei nicht von der Verfassung gedeckt:

Der Sondergerichtshof für die Geistlichkeit, der zu einem Faktor wurde, vielen Persönlichkeiten unter den Geistlichen und den Quellen der Nachahmung ins Gesicht zu schlagen, und der unter unbegründeten Vorwänden sich in alle Angelegenheiten einmischt und sich sogar in unannehmbare Art und Weise in die Angelegenheiten der Quellen der Nachahmung einmischt, [...] hat keinerlei gesetzliche Grundlage, und seine Etablierung stand im Widerspruch zur Verfassung.⁵⁷

Der Sondergerichtshof widerspreche den Prinzipien des Republikanismus, da seine Errichtung nicht vom Parlament gebilligt worden sei. Seine Urteile seien daher nichtig und illegal. Zudem seien die meisten von ihnen aus politischen Gründen erfolgt.

Zahlreiche gute und revolutionäre Geistliche und Gelehrte sind unter unbegründeten Vorwänden und mit politischen Absichten verurteilt und ins Gefängnis geworfen worden und werden es. Und dies hat sehr negative Spuren in der Seele der jungen Theologiestudenten und in der Seele derjenigen, die ein Interesse für den Islam und die Revolution haben, hinterlassen, und es hat Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit in ihnen provoziert und viele dazu gebracht, ihr Studium in den *ḥouzehā-ye 'elmīye* [Theologische Hochschule] aufzugeben.⁵⁸

Neben den politisch aktiven Geistlichen um Montazerī schüchtert der Sondergerichtshof vor allem die Quietisten ein. Ihre Kritik am System hat Borūgerdī publik gemacht, und durch die neuen Medien ist ihm eine breite Aufmerksamkeit zuteil geworden. Auch internationalen Gremien ist Borūgerdī kein Un-

55 BUCHTA, 2002: 74. Künkler analysiert die Zahlen und kommt zu dem Schluss, sie seien plausibel. KÜNKLER, 2009: 37.

56 Montazerīs Abhandlung, die den Titel *Ḥokūmat-e mardomī va qānūn-e asāsī* [Volksherrschaft und die Verfassung] trägt, ist in Iran nicht erschienen. Die Verfasserin hat sie von Montazerī im April 2004 bekommen. Die Fertigstellung ist auf den 11. Februar 2000 datiert.

57 Ebd.: 45f.

58 Ebd.: 49.

bekannter. Er hat Papst Benedikt XVI., Kofi Annan und Javier Solana angeschrieben und um Hilfe gebeten.⁵⁹

Weil wir im Westen so wenig von dieser Strömung hören, bieten uns einige *Youtube*-Videos einen interessanten Einblick.⁶⁰ Sie wurden verschieden zusammengestellt, zuweilen neu kommentiert und aus unterschiedlichen Perspektiven aufgenommen, dokumentieren jedoch fast alle dasselbe Ereignis. Es handelt sich um eine Zusammenkunft vor dem Haus Borūgerdī im Oktober 2006, die von Polizeieinheiten gestört wird. In einem der Videos wird Borūgerdī gezeigt, als er sagt: “In Iran gibt es zur Zeit zwei Islame, einen politischen Islam und einen mohammedanischen Islam. [...] Der Islam im Zeitalter der Verborgenheit ist ein Islam, der unterdrückt wird, der unter Druck steht.”⁶¹ Borūgerdī klagt über einen Vertreter des klerikalen Establishments, der versucht hat, ihn zum Schweigen zu bringen:

So weit ist es mit ihnen gekommen, dass sie die Kinder und Kindeskinde des Propheten umbringen wollen. Dieser Mullah, der in den Strassen keinen Respekt genießt, ist gekommen, um mich festzunehmen und zum Folterort zu bringen. Dieser Mullah hat gesagt, Treueschwur oder Tod (*yā bey'at yā košte*). Er ist gekommen und hat gesagt, hier ist dein Todesurteil.⁶²

Ein Video, das ein Jahr später aufgenommen wurde, zeigt eine grosse Menschenmenge, die sich zum Jahrestag des “Angriffs auf Borūgerdī” (*hamle be Borūgerdī*) zusammengefunden hat. Unterlegt ist das Video mit einer anklagenden, aus der Vergangenheit stammenden Rede Borūgerdīs. Ausserdem zeigt es Mitschnitte seiner Reden in verschiedenen Städten Irans aus dem Jahre 2006. Wenn man den Bildern glauben kann, wird Borūgerdī, egal wohin er kommt, frenetisch gefeiert. Zu sehen ist ausserdem eine Strassenschlacht zwischen sei-

59 Siehe den Brief an Javier Solana unter <<http://www.irancpi.net/pdf/kazemeiniBroujerdianaderzahedi.pdf>>, zuletzt abgefragt am 9.10.2008.

60 <<http://www.youtube.com/watch?v=Iy9vMdeBIHw>>;
 <http://www.youtube.com/watch?v=_aKGLhCOjgo>;
 <<http://tw.youtube.com/watch?v=lmz3QsA-5o4>>;
 <<http://tw.youtube.com/watch?v=lmz3QsA-5o4>>;
 <<http://tw.youtube.com/watch?v=HqY9mIYsBHs&feature=related>>;
 <http://tw.youtube.com/watch?v=_aKGLhCOjgo&NR=1>;
 <<http://tw.youtube.com/watch?v=poFAM3v2jRY&feature=related>>;
 zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

61 <<http://tw.youtube.com/watch?v=lmz3QsA-5o4>>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

62 <http://tw.youtube.com/watch?v=_aKGLhCOjgo&NR=1>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

nen Anhängern und der Polizei.⁶³ Auf einem weiteren Video hört man ihn sagen: “Wir sind gegen den politischen Islam. Wir wollen nicht, dass im Namen der mohammedanischen Religion das iranische Volk vernichtet wird. [...] Gott ist kein Unterdrücker.”⁶⁴

An die Öffentlichkeit tritt Borūgerdī erstmals im Jahre 1994: In der Tradition des Achten Imams der Schia, Imam Reżā, kleidet er sich in ein weisses Leichentuch, ergreift ein Schwert zum Zeichen des Kampfes gegen die Ungerechtigkeit und führt so die Gebete zum Ende des Ramadans an. Nicht nur die Sorge um die Menschen, die diese Ungerechtigkeit trifft, treibt ihn an, sondern die Sorge um Gott, der ihr grösstes Opfer sei, erklärt er. Die Ungerechtigkeit, die im Namen Gottes von den herrschenden Klerikern verübt worden sei, habe dazu geführt, dass die Menschen sich in Scharen von ihm abwenden, sagt er Jahre später im Oktober 2006 in seiner Ansprache. Die Menschen verlören den Respekt vor der Religion – aufgrund des Unrechts, das im Namen der Religion geschieht.⁶⁵

Zwischen 1994 und 2001 wird Borūgerdī mehrfach vor den Sondergerichtshof zitiert. Er wird ohne Gerichtsurteil gefangengehalten und gefoltert. Jedes Mal, wenn er entlassen wird, setzt er das Predigen von zu Hause aus fort. Als seine Anhängerschaft wächst, beginnt er, in der Moschee seines Vaters zu sprechen, der *Masġed-e nūr*. Sein Vater, Ayatollah Moḥammad ‘Alī Kāzemeinī Borūgerdī, war sowohl im vor- als auch im nach-revolutionären Iran eine bekannte Persönlichkeit, welche die Theokratie ablehnte. Als der Vater im Jahre 2002 unter mysteriösen Umständen stirbt, begraben ihn seine Anhänger heimlich in seiner Moschee, die daraufhin zu einem Wallfahrtsort für die Gläubigen wird. Das Regime jedoch enteignet die Moschee, das Grab Borūgerdīs wird geschändet. Als Borūgerdī junior immer noch nicht aufhört, dort zu predigen und seine Kritik zu äussern, greifen die Behörden zu weiteren Massnahmen: Borūgerdī wird darauf hingewiesen, dass er gemäss einer Order von Ḥāmene’ī die Grabstätte seines Vaters an einen Ort ausserhalb Teherans verlegen soll. Bei Zuwiderhandlung werde die *Masġed-e nūr* niedergerissen und an ihrer Stelle ein Einkaufszentrum errichtet.

63 <<http://tw.youtube.com/watch?v=wVhJizGGsKU&feature=related>>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

64 <<http://tw.youtube.com/watch?v=n35xqbySP0E&feature=related>>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

65 <<http://tw.youtube.com/watch?v=LxftOEhdcyk&feature=related>>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

Borūgerdī sieht also die Religion unterdrückt und äussert sich deshalb politisch. Gleichzeitig betont er, dass er eigentlich unpolitisch ist. Dies ist für den Islam, den er lebt, charakteristisch: Sein Islamverständnis gebietet ihm, mit der Politik nichts zu tun haben zu wollen, aber in sie eingreifen zu müssen, wenn Gott, der Imam oder das Volk zu Schaden kommen. Alle drei kommen zu Schaden, wenn Tyrannei herrscht, denn die Tyrannei ist eine Usurpation der Rechte Gottes und des Zwölften Imams. Ihr entgegen zu treten, ist seine Pflicht als Geistlicher und als Schiit. Vor allem ist ihm am Ansehen des Islams gelegen und daran – auch das ist ein Topos im heutigen Diskurs, auf den wir immer wieder treffen –, den Menschen ein Antlitz des Islams zu präsentieren, das milder und barmherziger ist als das, welches heute viele in Iran mit dem Islam assoziieren. Dabei sieht Borūgerdī auf den ersten Blick selbst aus, wie man sich im Westen einen Hassprediger vorstellt: bärtig, grimmig. Doch er besticht durch das Bild des gottesfürchtigen Mannes, das er abgibt, wenn er seine Zuhörer fast flehentlich daran erinnert: “Der Islam will nicht unterdrücken, der Prophet will nicht unterdrücken, der Islam ist nicht angetreten, das Hab und Gut der Menschen zu fressen. Ich will keinen politischen Islam.”⁶⁶ Sein Ausbruch entspringt also dem Bedürfnis, den Islam von der Beschmutzung rein zu halten, zu der die Politisierung des Islams in seinen Augen führt. Deshalb entschuldigt sich Borūgerdī immer wieder beim Volk für die Verbrechen, die im Namen des Islams begangen werden. Diese Geistlichen hätten den Islam absichtlich missinterpretiert, um die Menschen zu betrügen.

Zuletzt wurde Borūgerdī vom Sondergerichtshof für die Geistlichkeit im Juni 2007 angeklagt. Und zwar

- 1) wegen des Kampfes und anderer Massnahmen gegen die nationale Sicherheit;
- 2) wegen der Abhaltung von Vorträgen und der Aufwiegelung der Bevölkerung gegen die politische Ordnung;
- 3) wegen der Bezeichnung der *velāyat-e faqīh* als illegitim;
- 4) wegen der Bezeichnung des Klerus als Vertreter des Geheimdienstministeriums;
- 5) wegen der Bezeichnung des Begründers der Islamischen Revolution und des Revolutionsführers als einen religiösen Ketzler und Lügner;
- 6) wegen des Kontakts zu bekannten konterrevolutionären Personen und wegen geheimdienstlicher Tätigkeit und Informierung dieses Personenkreises über die inneren Zustände des Landes;
- 7) wegen der Bezeichnung von hochrangigen Staatsbeamten als unverantwortliche Personen, die sich nicht um die Rechte und Forderungen des Volkes kümmern, und wegen der

66 <<http://tw.youtube.com/watch?v=LxfiOEhdcyk&feature=related>>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

Benützung des Begriffes ‘religiöser Diktatur’ statt ‘islamische Republik’ in Interviews mit ausländischen Radio- und Fernsehsendungen;

8) wegen der Gründung einer neuen Religion, die sich ‘traditionelle Religion’ nennt;

9) wegen des Missbrauchs der klerikalen Kleidung.⁶⁷

Borūġerdī wurde in diesem Verfahren erst zum Tode verurteilt, schliesslich wurde seine Strafe auf elf Jahre Gefängnis herabgesetzt. Vor Gericht erwiderte er auf den Vorwurf, eine neue Religion erfunden zu haben:

Ich war in den Jahren zwischen 1995 und 2000 wegen unabhängiger religiöser Aktivitäten verhaftet worden, obwohl meine Aktivitäten von der Bevölkerung gut aufgenommen worden sind. Ich bin nicht wegen politischer Fragen oder Sicherheitsfragen verhaftet worden. Mein Konflikt mit der Regierung ist eine Glaubensfrage. Dieser bescheidene Mensch hat keineswegs die Religion erneuert. Im Gegenteil bin ich Anhänger meiner Vorfahren und von Geistlichen, wie Gross-Ayatollah Borūġerdī, Ayatollah Šarī‘atmadārī und Ayatollah Ḥo‘ī. Alle waren gegen eine Vermischung von Staat und Religion. Für sie war das Konzept der *velāyat-e faqīh* Vielgötterei.⁶⁸

Borūġerdī betont, dass er lediglich das Islamverständnis vertrete, das schon die genannten Gelehrten vertraten. Eine neue Religion wolle er nicht gründen. Den Genannten galt in der Tat das Religionsverständnis Ḥomeinīs als revolutionäre Neuerung. Deshalb brachte Ḥosein Borūġerdī den in der Hierarchie unter ihm stehenden Ḥomeinī in den fünfziger Jahren dazu, sich politisch nicht zu äussern. Aus demselben Grund kam es zwischen ihm und Ḥo‘ī während Ḥomeinis Exil in den sechziger und siebziger Jahren zu Spannungen. Und es kam deshalb zwischen ihm und Šarī‘atmadārī nach der Revolution zum offenen Konflikt.

Borūġerdī knüpft also mit seiner Haltung an mehrere Traditionslinien an. Die erste bildet Ḥo‘ī: Zeit seines Lebens blieb der in Nadschaf residierende Iraner der Antipode Ḥomeinīs. Ḥo‘ī verkörperte über Jahrzehnte hinweg die Gegenposition zu Ḥomeinī. Dabei spielte er eine entscheidende Rolle bei der Genese der Ḥomeinī’schen *velāyat-e faqīh*, denn die Vorlesungsreihe, in der Ḥomeinī zum ersten Mal die Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten begründet, geht auf einen Disput zwischen Ḥo‘ī und Ḥomeinī zurück: Ḥo‘ī soll Ende der sechziger Jahre auf die Frage eines Studenten nach der politischen Führungsbefugnis der Rechtsgelehrten erwidert haben, eine solche gebe es nicht; wer eine andere Meinung vertrete, würde irren.⁶⁹ Ḥomeinī reagierte auf diese Äusserung

67 *Amir Kabir* Nachrichtenagentur, 10.6.2007.

68 Ebd.

69 NASR, 2006: 125.

Ḥoʿīs, indem er im Winter 1970/71 in Nadschaf die später berühmt gewordene Vorlesungsreihe hielt, die dann 1979 Grundlage des iranischen Herrschaftssystems wurde.⁷⁰

Ḥomeinī war mit der Kritik seiner Kollegen an seinem politischen Engagement konfrontiert, seit er sich in Nadschaf aufhielt. Er selber hatte sich ablehnend gegenüber Geistlichen geäußert, die in einer stillen Ecke sitzend Fragen der Menstruation und der rituellen Reinheit analysierten, anstatt sich in der Mitte der Gesellschaft mit Politik zu beschäftigen.⁷¹ Diese Aussage soll sich vor allem auf Ḥoʿī bezogen haben, der allerdings seinen weitreichenden Einfluss, für den die al-Khoei-Foundation heute noch steht, gerade seinem Engagement im karitativen Bereich verdankt und dem somit kaum mangelnder gesellschaftlicher Einsatz nachgesagt werden kann.⁷² Ausserdem war Ḥoʿī als Schüler Nāʿīnīs stark von dessen politischer Haltung geprägt.⁷³ Dafür sprechen eine Reihe von Rechtsgutachten Ḥoʿīs, die politischen Inhalts waren – beispielsweise zur Palästinafrage, zum algerischen Widerstand gegen den französischen Kolonialismus oder zum Kommunismus.⁷⁴

Allerdings lehnte Ḥoʿī die *velāyat-e faqīh*, wie Ḥomeinī sie verstand, ab. Ḥoʿī äussert sich nur kurz und knapp zur *velāyat-e faqīh*.⁷⁵ Ihm gilt bereits die Basis der Argumentation als vollkommen abwegig, daher bedarf es aus seiner Perspektive wohl keiner ausführlichen Beschäftigung mit den einzelnen Argumentationsschritten Ḥomeinīs. Alle Überlieferungen, die angeführt würden, seien entweder fehlerhaft in der Überliefererkette (*isnād*) oder in der Begründung (*dalīl*), befindet Ḥoʿī.⁷⁶ Die Überlieferungen, die Ḥomeinī zitiere, seien nicht verifizierbar. Zudem meint er, es liege ein Fehler in der Begründung vor, d.h. die Argumentation an sich sei nicht stimmig. Die einzige Führungsbefugnis, die sich

70 ROSE, 1983: 177.

71 Ebd. Siehe zu den politischen Bedingungen, mit denen die Geistlichen in jener Zeit konfrontiert waren und die gemeint sind: ALLAWI, 2007: 27–31. Ḥomeinī hielt sich allerdings selber auch aus der irakischen Politik heraus. Dazu: MOIN, 1999: 145.

72 Siehe zu seiner Wohltätigkeitsorganisation: RAHE, 1996: 119ff.

73 AL-KHOʿI, 2002: 224.

74 Ebd.

75 ḤOʿĪ, 1989: 419–424. Diese wenigen Seiten, in denen sich Ḥoʿī innerhalb seiner Schriften – es gibt kein eigens zu diesem Thema verfasstes Werk – zur *velāyat-e faqīh* äussert, wurden zudem in der in Iran erscheinenden Zeitschrift *Rāh-e nou* des iranischen Regimekritikers Akbar Ganġī (geb. 1960) abgedruckt, als diese im Jahre 1998 eine Artikelserie mit Stimmen *pro* und *contra velāyat-e faqīh* veröffentlichte. Ḥoʿī war also mit seiner Argumentation auch im iranischen Diskurs präsent.

76 ḤOʿĪ, 1998: 16.

für die Rechtsgelehrten begründen und nachweisen liesse, gelte für den Bereich der Rechtsfindung und -sprechung und für das Aufstellen von Rechtsgutachten.⁷⁷ Auch sei die Auffassung Ḥomeinīs, dass den Rechtsgelehrten eine Vormundschaft über alle Menschen zukomme, unrichtig. Sie gelte nur für die Waisen und Witwen und liesse sich nicht auf die politische Sphäre übertragen. Ḥoʿī sagt: “Es findet sich kein Grund für die Annahme einer generellen Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten.”⁷⁸

Weitere Auskunft gibt Ḥoʿīs Homepage: Hier finden sich zwei Antworten auf Nachfragen. In der ersten heisst es, unter den Gelehrten gebe es keine einhellige Meinung.⁷⁹ Auf die zweite Frage erwidert Ḥoʿī:

Was die Führungsbefugnis (*velāyat*) in Bezug auf *ḥisba*-Angelegenheiten wie die Aufsicht über das Vermögen des Abwesenden und der Waisen betrifft, so steht diese Aufgabe dem alle Voraussetzungen erfüllenden Rechtsgelehrten zu, wenn kein Vormund oder dergleichen da ist, der diese Aufgabe übernimmt. Das gleiche gilt für die Angelegenheiten der Stiftungen, für die kein Bevollmächtigter vom Stifter oder vom Gericht eingesetzt worden ist. Was aber darüber hinausgeht, so steht ihm nach allgemeiner Auffassung diese Aufgabe nicht zu.⁸⁰

Ḥoʿī glaubte also nicht an die generelle Führungsbefugnis, sondern nur an die Führungsbefugnis in besonderen Fällen, d.h. in den Fällen, in denen Menschen nicht für sich selber sorgen können und eines Oheims bedürfen.⁸¹ Mit diesen Personen sind im Allgemeinen in der schiitischen Jurisprudenz die Waisen gemeint. Der Rechtsgelehrte ist “Vormund dem, der keinen Vormund hat” (*walī man lā walī lah*). Die Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten in diesen Fällen gilt weitgehend als Konsens unter den schiitischen Rechtsgelehrten.

Das ist eine Traditionslinie, an die Borūğerdī anknüpft. Die andere Traditionslinie ist Šarīʿatmadārī, der seine Kritik an der *velāyat-e faqīh* als einer der ersten und wichtigsten Geistlichen nach der Revolution von 1978/79 in Iran selbst äusserte. Dafür wurde er in einem bis *dato* unüblichen Akt seines Ranges

77 Ebd.: 17.

78 Ḥoʿī, 1998: 17.

79 <www.alkhoei.org.uk/fatawa/1taghleed.htm>, Frage Nr. 41. Beim letzten Versuch die Homepage abzufragen, stand die Domain zum Verkauf, die Antwort liegt jedoch auch in Papierform vor.

80 Ebd.

81 Ebd.

als *marǧa'* enthoben.⁸² Die Kritik Šarī'atmadārīs betraf die neue iranische Verfassung.⁸³ Niemand, auch kein Rechtsgelehrter dürfe dem Volk die Souveränität streitig machen; diese sei ihm von Gott gegeben worden. Die Machtfülle des Rechtsgelehrten, welche die Verfassung festlege, beschnitt nach Meinung von Šarī'atmadārī eindeutig die Souveränität des Volkes.⁸⁴ Zudem hielt Šarī'atmadārī die *velāyat-e faqīh* nicht für zwingend schiitisch: Im schiitischen Islam gebe es keine Vorschrift, die den Klerus zur Intervention in die Staatsangelegenheiten verpflichte, es sei denn, das Parlament stelle eine islamfeindliche Gesetzgebung auf.⁸⁵ Während Ḥomeinī allein den Islam als Quelle der Gesetzgebung akzeptierte, trat Šarī'atmadārī für eine Ordnung ein, in der die Prinzipien des Islams respektiert würden. Eine islamische Regierung hielt Šarī'atmadārī bis zur Wiederkehr des Zwölften Imams für eine Utopie. Hingegen könne eine islamische Republik Wirklichkeit werden. Diese unterscheide sich formal nur in der Hinsicht von westlichen Republiken, dass Muslime in ihr lebten. Allerdings hat Šarī'atmadārīs Republik eine islamische Ausrichtung (*ǧehatgīrī*). Für Šarī'atmadārī besagt islamische Republik: keine Diktatur, kein Despotismus, Volkssouveränität: „Ein islamisches Regime ist ein demokratisches Regime, das auf dem Willen des Volkes fusst.“⁸⁶ Šarī'atmadārīs Meinung nach, war das Hauptziel der Oppositionsbewegung gegen den Schah, die diktatorische Herrschaft zu beenden und eine Demokratie zu etablieren – basierend auf dem Willen des Volkes, aber im Lichte des Islams. Für Šarī'atmadārī bedeutete Gerechtigkeit vor allem die Implementierung einer Demokratie. Deshalb sagte er: „Die Regierung Gottes ist die Regierung des Volkes durch das Volk.“⁸⁷

Der dritte Traditionsstrang, an den Borūǧerdī anknüpft, ist der seines Namensvetters. Als seinerzeit unangefochtene Quelle der Nachahmung verbot Gross-Ayatollah Ḥosein Borūǧerdī den Geistlichen Qoms, sich in die Politik einzumischen.⁸⁸ Wer sich nicht daran hielt, musste Qom verlassen.⁸⁹ Es ist der Grund den er für das Politikverbot nannte, der Ḥosein Borūǧerdīs Denken heute

82 Zu den Beschuldigungen und dem Verfahren gegen Šarī'atmadārī siehe: ABRAHAMIAN, 1999: 157–158. Dazu auch das Interview des persischsprachigen Dienstes der BBC mit Šarī'atmadārīs Sohn Ḥasan vom 20.12.2009.

83 Zu anderen Kritikern unter den Geistlichen: AKHAVI, 1983: 208f.

84 Vgl. MENASHRI, 1980: 124f.

85 AKHAVI, 1980: 174.

86 *Keihān*, 24.1.1979.

87 *Keihān*, 19.5.1979.

88 CHEHABI, 1993: 19.

89 BORGHEI, 1992: 60.

wieder so aktuell macht: Als Borūġerdī gefragt wurde, warum er die *fedā'iyān-e eslām* [Opferbereiten für den Islam] unter Navvāb Şafavī (1924–1955) nicht unterstütze, die einen islamischen Staat gründen und die Monarchie abschaffen wollten,⁹⁰ war Borūġerdīs Antwort, dass der Schah das Volk mit Waffen wie Kanonen und Gewehren bekämpfe. Gegen diese Waffen könne das Volk sich wehren. Aber wenn Geistliche an der Stelle des Schahs sässen, seien ihre Waffen gegen das Volk der Glaube und die Glaubensüberzeugungen des Volkes. Dann habe das Volk keine Chance.⁹¹

Deshalb stellt sich Borūġerdī in die Tradition dieser drei schiitischen Autoritäten. Er teilt ihr Religionsverständnis. Sein Religionsverständnis ist also keineswegs neu, sondern im Gegenteil sehr alt. Dass er die in Iran herrschende Islaminterpretation kritisiert, macht ihn dabei nicht zu einem Bilderstürmer. Über den Koran hinaus gehende Frauenrechte und Rechte von religiösen Minderheiten haben in seinem Islambild ebenso wenig Platz wie die Rechte von Homosexuellen oder Atheisten. Allerdings muss islamisches Recht gemäss Borūġerdīs Islamverständnis nicht angewendet werden, da es in der Zeit der grossen Verborgenheit ruht. Das macht seinen Islam doch wieder fortschrittskompatibel. Eine säkulare Herrschaft ist für ihn zumindest akzeptabel.

Der Grund hierfür ist, dass die Unfehlbarkeit des Herrschenden in der Schia hauptsächliche Bedingung für die vollkommene Legitimität der Regierung (*maşrū'iyat*) ist. Die Legitimität der politischen Macht hängt für die Schiiten davon ab, ob der Herrscher unfehlbar und von Gott ernannt worden ist. Aber das ist nicht alles: In seinem Ansatz folgt Borūġerdī Āġünd Ĥorāsānī. Ĥorāsānī hatte zu Beginn des 20. Jh in einer Antwort auf Fazlollāh Nūrī und dessen Hervorhebung der *velāyat* der Rechtsgelehrten geschrieben:

Es ist verwunderlich, dass die Muslime – insbesondere die Gelehrten Irans – eine Notwendigkeit der imamitischen Rechtsschule vergessen haben. Die Notwendigkeit nämlich, dass die Verwaltung der allgemeinen Angelegenheiten der Menschen, die Erledigung der Angelegenheiten aller Muslime und die Entscheidung über die wichtigen Dinge in der Hand einer von Gott eingesetzten und beauftragten unfehlbaren Person liegt wie beispielsweise den Propheten oder den *aulīyā'* – beispielsweise dem Fürst der Gläubigen und dem Zwölften Imam nach seiner Rückkehr. Und wenn der Herrscher kein Unfehlbarer ist, ist seine Herrschaft religiös nicht legitimiert – wie dies in der Zeit der Verborgenheit der Fall ist.⁹²

90 Siehe zu der Organisation: BEHDAD, 1997: 40–65; Zu Programm und Geschichte auch: KAZEMI, 1999. Zu Şafavīs Denken: RAHNEMA/NOMANI, 1996: 79–82.

91 TABĀTABĀ'Ī, 2009: 27.

92 ĤORĀSĀNĪ, 2006: 216.

Āḥūnd Ḥorāsānī war ab 1906 vom Irak aus einer der grössten Unterstützer der konstitutionellen Bewegung Irans. Für ihn kann eine weltliche Herrschaft durchaus akzeptabel sein, denn die Regierungen in der grossen Verborgenheit sind zwar alle illegitim (*nāmašru'*), aber zudem sind sie entweder gerecht oder ungerecht. Die konstitutionelle Regierung, die Ḥorāsānī anstrebte, wäre dementsprechend zwar nicht legitim, aber immerhin gerecht und somit durchaus akzeptabel. Für Ḥorāsānī besteht zwar immer noch ein direkter Zusammenhang zwischen der legitimen Herrschaft und den Unfehlbaren, aber kein direkter Zusammenhang mehr zwischen ihnen und einer gerechten Herrschaft. Dieser Zusammenhang bzw. dieses Zusammengehen ist nicht länger unbedingt zwingend: gerecht kann eine Herrschaft, seiner Auffassung nach, durchaus auch in der Zeit der grossen Verborgenheit sein. Gerechte Herrschaft kann grundsätzlich entweder von einem Unfehlbaren oder von einem Fehlbaren ausgeübt werden. Allerdings darf dieser Fehlbare kein Rechtsgelehrter sein, denn in der grossen Verborgenheit wird die von Gott auf die Imame übertragene Autorität nicht den Rechtsgelehrten anvertraut, sondern den Menschen, die durch göttlichen Befehl ihr Schicksal selbst bestimmen und politische Autorität praktizieren sollen. In der Zeit der grossen Verborgenheit "anerkannte er die republikanischen Rechte des Volkes."⁹³ Borūğerdīs Gegner haben also recht, wenn sie sagen, er propagiere einen traditionellen Islam. Bloss neu ist dieser nicht.

3. Die Situation im Irak

Neu ist dagegen, dass die höchste schiitische Autorität, der im Irak lebende Gross-Ayatollah 'Alī Sīstānī, ein Islamverständnis vertritt, das zu dem revolutionären Ḥomeinīs viele Gemeinsamkeiten aufweist. Mehdi Khalaji stellt richtig fest, dass sich die Gelehrten Nadschafs und der iranischen Denkschule weniger in ihren theologischen und rechtlichen Prinzipien unterschieden, als vielmehr hinsichtlich ihrer historischen Stellung und der Umstände in denen sich die Rechtsgelehrten befanden.⁹⁴ Eines der wichtigsten Charakteristika der Schule von Nadschaf war, dass sie sich immer in grosser Distanz zu den Zentren der

93 KADĪVAR, 2006: 21. In seiner englischen Zusammenfassung des Buches behauptet Kadīvar, Ḥorāsānī gelte als der "pioneering founder of democracy in Shi'ite thought".
<<http://en.kadivar.com/khorasanis-political-philosophy/>>, abgefragt am 1.6.2012.

94 KHALAJI, 2006: 15.

weltlichen Macht befand.⁹⁵ In einem sunnitisch dominierten Irak stand die Frage, ob der schiitische Klerus herrschen sollte, nie zur Debatte. Deshalb beobachten wir heute das interessante Phänomen, dass Sīstānī in dem Moment, als die Macht nicht mehr unerreichbar scheint, durchaus eine politische Führungsbefugnis für sich als Geistlichen beansprucht.

Der 1930 geborene ‘Alī Sīstānī lebt zwar schon lange im Irak, ist aber Iraner.⁹⁶ Dies nutzte sein Gegenspieler Muqtaḍā aṣ-Ṣadr (geb. 1974), um die Loyalität des Geistlichen öffentlich anzuzweifeln und ihn zu diskreditieren. Erfolg hatte aṣ-Ṣadr damit nicht. Als Nachkomme von Imam Ḥusain genießt Sīstānī grosses Ansehen. Sīstānī nimmt 1941 ein Studium der islamischen Wissenschaften auf und übersiedelt 1949 nach Qom, wo er den Unterricht von Ḥosein Borūğerdī besucht. Sein Mitstudent dort ist Ḥosein ‘Alī Montazerī. 1952 geht Sīstānī nach Nadschaf. Er lernt bei Abo l-Qāsem Ḥo’ī, Ḥusain al-Ḥillī und Muḥsin al-Ḥakīm. Nachdem Sīstānī im Jahre 1960 von Ḥo’ī und al-Ḥillī die schriftliche Erlaubnis zum *iğtihād* erhalten hat, kehrt er in der Absicht, sich dort niederzulassen, in seine Heimatstadt Maschhad zurück. Aber schon ein Jahr später kommt Sīstānī wieder nach Nadschaf und beginnt, islamisches Recht zu unterrichten. Die Jurisprudenz wird zu seinem Spezialgebiet, und zu seinem wirkungsmächtigsten Buch wird *Al-fiqh li-l-muğtaribīn*, sein rechtswissenschaftlicher Leitfaden für Muslime im Westen.

Weil er sich aus der Politik heraus hält, schafft Sīstānī es lange, nicht die Aufmerksamkeit der herrschenden Ba‘t-Partei auf sich zu ziehen, die kritische Geistliche mit Härte verfolgt, um die schiitische Bevölkerungsmehrheit unter Kontrolle zu halten.⁹⁷ Doch trotz seiner Nicht-Einmischung wird Sīstānī von der Ba‘t-Partei schikaniert. Nach dem schiitischen Aufstand des Jahres 1991 gegen Ṣaddām Ḥusain, der auf den Golfkrieg folgt, und den Sīstānī unterstützt hatte, wird er inhaftiert und lebt danach Jahre in Nadschaf unter Hausarrest. Er ist zudem in den neunziger Jahren mehrfach das Ziel von Attentatsversuchen.⁹⁸

Im Dezember 1988 bestimmt Ḥo’ī, die damals unangefochten höchste schiitische Autorität Iraks, seinen Schüler Sīstānī zu seinem Nachfolger bei der Leitung des Gemeinschaftsgebetes in der Nadschafer Ḥaḍra Moschee – ein erstes Zeichen, dass Ḥo’ī ihn zu seinem Nachfolger als höchste Autorität aufbauen

95 Zu den Unterschieden zwischen der irakischen und der iranischen Schia: NAKASH, 2002: 315–322.

96 Die biographischen Angaben wurden der Homepage Sīstānīs entnommen: <www.sistani.org>, zuletzt abgefragt am 7.4.2012.

97 Dazu NASR, 2006: 85, 110, 187.

98 RAHIMI, 2007: 5.

möchte. 1992 stirbt Ḥoʿī – nicht ohne Sīstānī als seinen Nachfolger genannt zu haben. So zu verfahren ist zwar eher unüblich, aber möglich.⁹⁹ Dass Sīstānī das Totengebet für Ḥoʿī leitet, zementiert seinen Anspruch auf dessen Nachfolge. Auf den Tod Ḥoʿīs folgen die Tode weiterer hochrangiger Kleriker in Nadschaf, was Sīstānī als unumstrittene Quelle der Nachahmung in den Vordergrund rücken lässt. Sein bedeutendster Herausforderer in dieser Position ist Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr (1943–1999), der angesehene Vater Muqtaḍā aṣ-Ṣadr.¹⁰⁰ Doch durch seine Rolle als Erbe des Vermächtnisses von Ḥoʿī ist Sīstānī diesem überlegen. Als Ṣaddām Ḥusain Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr 1999 hinrichten lässt, ist Sīstānīs Vormachtstellung von nun an unangefochten – zumindest in theologisch-juristischer Hinsicht. In der Rolle als politischer Führer wird Sīstānī in den kommenden Jahren von aṣ-Ṣadr's Sohn Muqtaḍā herausgefordert.

Heute ist ʿAlī Sīstānī einer der mächtigsten Männer des Iraks und der weltweit angesehenste schiitische Rechtsgelehrte. Er tritt allerdings selten in der Öffentlichkeit auf, agiert im Hintergrund. Sīstānī residiert in Nadschaf, unweit des Grabes von Imam ʿAlī. Er tritt nie vor grossem Publikum auf, gibt keine Interviews und hält keine öffentlichen Reden. Der einfache Gläubige, der Rat braucht, hat entweder das seltene Glück, an einer Audienz teilnehmen zu können, oder er klickt die Internet-Seite Sīstānīs <www.sistani.org> an, wo unter den *Frequently Asked Questions* vielleicht auch seine Frage schon beantwortet wurde, oder aber er wendet sich per E-Mail an das Büro des Ayatollahs.¹⁰¹ Sīstānīs Ansichten werden auch über zahlreiche weitere Internet-Seiten verbreitet. Mit der Gründung des *Ahlulbayt Global Information Center*, das ihm untersteht, sei er zum “electronic grand ayatollah par excellence”¹⁰² geworden. Das *Ahlulbayt Global Information Center*, das sich in Qom befindet und sich der Verbreitung der Schia in der Welt verschrieben hat, unterhält die Internet-Seiten <al-shia.org>, <sistani.org>, <holynajaf.net> und <balaghah.net>.

Sīstānī, über den es heisst, er würde asketisch leben, herrscht über ein Milliarden-dollar-Imperium, das aus Wohlfahrts- und religiösen Stiftungen in aller Welt zwischen Pakistan und Grossbritannien besteht. Er präsidiert über ein feingespinnenes Netzwerk aus über 2000 Repräsentanten überall dort, wo es

99 Siehe: LOUÉR, 2009: 79.

100 Zu dessen sozialpolitischem Engagement siehe: ABDUL-JABAR, 2003: 272f. Und zu dessen Kritik an Sīstānī und Ḥoʿī: NAKASH, 2006: 95f.

101 Dazu auch: LOUÉR, 2009: 269.

102 ESCOBAR, 2005.

Schiiten gibt.¹⁰³ Diese Repräsentanten halten ihn über alles, was in der schiitischen Welt geschieht, auf dem Laufenden. Seine beiden Schwiegersöhne und sein Sohn spielen eine so bedeutende Rolle in diesem Netzwerk, dass Linda Walbridge für sie die Bezeichnung der Ohren und Augen Sīstānīs vorgeschlagen hat.¹⁰⁴

Eine Reihe von Mutmassungen über Sīstānīs Weltansicht ist im Umlauf, seit er von der Weltpolitik und der Weltpresse entdeckt wurde. So behauptet beispielsweise das *Wall Street Journal*, Sīstānī werde zu einer führenden Figur in der anti-politischen Bewegung innerhalb des Schiismus werden – “an open rejection of the Iranian model of a politicised clergy, inspired by the realisation that it would be impossible to create the perfect society in the absence of the Hidden Imam”.¹⁰⁵ Der *Guardian* meint, das neue Regime im Irak werde durch den traditionellen schiitischen Säkularismus charakterisiert, der sich in der Geschichte herausgebildet habe, denn: “Shias had privatised faith, convinced that it was impossible to integrate the religious imperative with the grim world of politics that seemed murderously opposed to it.”¹⁰⁶ In der Tradition von Ḥoʿī, dessen Erbe er weiterführe, sei Sīstānī unpolitisch und ein Säkularist und würde die *velāyat-e faqīh* ablehnen, heisst es in der *New York Times*.¹⁰⁷ Und Brian Farmer, Professor für Politikwissenschaft und Autor eines oft zitierten Buches über den radikalen Islam, schreibt, Sīstānī werde als Quietist angesehen, “a Shiite tradition that discourages political activism among senior clerics.”¹⁰⁸

Doch der Schia ist keine unpolitische Tradition immanent oder wesenseigen. Wann immer es den Geistlichen in der Geschichte notwendig und geboten erschien, haben sie sich in die Politik eingemischt. Das beste Beispiel dafür sind der Tabakboykott des Jahres 1891/92, oft als der erste Massenprotest der schiitischen Geschichte interpretiert,¹⁰⁹ oder die konstitutionelle Bewegung der Jahre 1906 bis 1911.¹¹⁰ Ähnliches galt auch für die – wenn auch zweifelhafte –

103 Zu den weitläufigen Aktivitäten seines Schwiegersohnes Ġavād Šahrestānī in Qom, der in grossem Masse für den Erfolg des “Systems Sīstānī” verantwortlich ist, siehe: KHALAJI, 2006: 8ff.

104 WALBRIDGE, 2001: 233.

105 TAHERI, 2003.

106 ARMSTRONG, 2003.

107 SCHMITT, 2005.

108 FARMER, 2006: 180.

109 Dazu: MOADDEL, 1992: 447–468.

110 Dazu: HAIRI, 1976/77: 128. Zu den ‘*ulama*’ des Irak und ihre Rolle in der Konstitutionellen Revolution ausführlich: HAIRI, 1977: 87ff.

Rolle Ayatollah Abo l-Qāsem Moṣṭafavī Kāšānīs (1882–1962)¹¹¹ bei der Verstaatlichung des iranischen Erdöls unter Moḥammad Moṣaddeq (1882–1967)¹¹² sowie für die Interventionen Ḥomeinīs im Jahre 1963 und 1964 angesichts des von ihm als unislamisch empfundenen Gebaren des Schahs.¹¹³

Sogar Borūġerdī, der eigentlich unpolitisch ist, wird politisch, wenn er den Islam in Gefahr sieht. Wenn dies der Fall ist, oder der Ausverkauf des Landes an Nicht-Muslime droht wie jetzt wieder, haben schiitische Geistliche es immer als ihre religiöse Pflicht gesehen, einzuschreiten und das Volk und den Islam zu verteidigen. Sie sehen sich als *pošt-o panāh-e mardom*, Zuflucht und Rückhalt des Volkes. Beispiel Verfassungsrevolution: Weil die Religion und das Volk durch den in Ungerechtigkeit mündenden Absolutismus des Herrschers zu Schaden gekommen waren, schlossen sich die Geistlichen des Iraks und Irans der konstitutionellen Bewegung an. Die Tyrannei und der Ausverkauf an eine fremde Macht galten den Geistlichen als Todsünden und bedingten und rechtfertigten ein Einschreiten ihrerseits.

Hinzu kommt: Abgesehen davon, dass auch Ḥoʿī nie unpolitisch war, wie sein vielfältiges Engagement und seine politischen Stellungnahmen zeigen, hat gerade Sīstānī in den letzten Jahren bewiesen, dass er nicht unpolitisch ist. Für die ferner zurückliegende Vergangenheit mag diese Behauptung dagegen zutreffen: Sīstānī hat sich früher nicht aktiv in die Politik eingeschaltet und sich beispielsweise, als sich die *ḥizb ad-daʿwa al-islāmīya* in den späten fünfziger Jahren als erste islamistische irakische Partei gründete und gerade unter Geistlichen um Unterstützung nachsuchte, von jedweder politischen Einmischung und Nähe zu der Partei ferngehalten. Auch zu Ḥomeinī soll er, weil der sich in die Politik einmischte, ein distanziertes Verhältnis gehabt haben, als dieser im Irak lebte. Über Sīstānīs Leben nach der Islamischen Revolution und vor allem während des achtjährigen iranisch-irakischen Krieges, der zur Folge hatte, dass ein Teil der schiitischen Bevölkerung Iraks nach Iran deportiert wurde, ist so gut wie nichts bekannt.¹¹⁴ Es darf vermutet werden, dass Sīstānī es in dieser Zeit schlicht für zu gefährlich hielt, sich politisch zu äussern.

Doch Sīstānīs Vater hatte engen Kontakt zu den Wortführern der konstitutionellen Bewegung, Nāʿīnī und Ḥorāsānī, und auch sein Mentor Ḥoʿī war ein Schüler von Nāʿīnī. Deshalb ist es wahrscheinlicher, dass Sīstānī in jungen

111 RICHARD, 1983: 101–124.

112 Siehe ausführlich: KATOUZIAN, London 1990: 87f.

113 Siehe zum Aufstand des Jahres 1963: ABRAHAMIAN, 1982: 425f. Und zu den Entwicklungen der Jahre 1963 bis 1977: ABRAHAMIAN, 1982: 426–449.

114 Zu den Deportationen: BABAKHAN, 2002: 183–210; ABDUL-JABAR, 2003: 206ff.

Jahren politisch sozialisiert wurde, sich aber in der weiter zurückliegenden Vergangenheit nur selten in die Politik hineinziehen liess. Mit der amerikanischen Invasion griff Sīstānī dann ab 2003 mehr und mehr in die Politik ein. Er forderte im Vorfeld der amerikanischen Invasion die irakische Bevölkerung auf, sich den amerikanischen Truppen nicht entgegen zu stellen. Sich hier eines Votums zu enthalten, wäre angesichts der Tatsache, dass die USA die Schiiten 1991 im Stich liessen, nachdem sie sie erst zum Aufstand aufgerufen hatten, denkbar gewesen.¹¹⁵

Ein Indiz für Sīstānīs vermeintlich apolitische Haltung mag gewesen sein, dass er kurz nach Beginn der amerikanischen Besatzung in einem Rechtsgutachten erklärte, Geistliche sollten keine politischen Ämter wahrnehmen. Doch in den kommenden Monaten zeigte sich, dass dies nicht heisst, er wolle sich nicht in die Politik einmischen. Auf den 26.6.2003 ist die Fatwa datiert, die eine sehr direkte politische Intervention Sīstānīs ist.¹¹⁶ Nach dem Verfassungsrat befragt, den die Besatzungsmacht zum Ausarbeiten einer Verfassung einsetzen will, erklärt Sīstānī, dass diese dazu kein Mandat habe. Er fordert eine konstitutionelle Versammlung und direkte Wahlen zu einer Übergangsregierung. Seine Intervention zeigt Wirkung. In Basra und in Bagdad gehen Zehntausende Schiiten auf die Strasse und fordern allgemeine Wahlen.

Zudem widerspricht Sīstānīs angeblich apolitischer Weltsicht, dass er durchaus politische Ziele hat. Sein erstes Ziel lautet, eine der Bevölkerungszusammensetzung entsprechende schiitische Dominanz in der neuen Staatsführung durchzusetzen sowie zweitens den islamischen Charakter des Staates zu sichern. Sīstānī mag aus der Geschichte gelernt haben: Obschon sie in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Rebellion gegen die britische Mandatsmacht anführten, wurden die irakischen Schiiten ausgebootet und nicht an der Herrschaft beteiligt.¹¹⁷ Sie bekamen daraufhin eine Verfassung, deren Inhalt von den Briten bestimmt wurde. Dasselbe hätte ihnen nun mit den Amerikanern wieder passieren können. Sīstānī sorgt deshalb dafür, dass die Schiiten zahlreich an den Wahlen teilnehmen. Er erlässt ein Rechtsgutachten, um sie trotz der massiven Anschlägsdrohungen zu bewegen, wählen zu gehen. Er betont, dass die Menschen einsehen sollten, wie wichtig die Wahlen seien. Das Wählen

115 Zu der Niederschlagung des Aufstands durch Ṣaddām Ḥusains Revolutionäre Garde und den brutalen Vergeltungsmassnahmen, durch die Tausende von Schiiten ihr Leben verloren hatten, siehe: NASR, 2006: 188f; ABDUL-JABAR, 2003: 269f.

116 VISSER, 2006: 11.

117 Dazu: NASR, 2006: 90f; NAKASH, 2003²: 66ff; ders., 2006: 74f.

erklärt er zur religiösen Pflicht.¹¹⁸ Ausserdem lässt er durch seinen engen Gefolgsmann Muḥammad al-Ġuraifī, ein einflussreiches Mitglied der Verfassunggebenden Versammlung, in der irakischen Verfassung festschreiben, dass der Islam die Quelle der Gesetzgebung sei. Das war von den Amerikanern nicht vorgesehen gewesen, doch Sīstānī machte nach den Wahlen sehr schnell klar, dass er zu Zugeständnissen nicht bereit ist.¹¹⁹

Weder ist Sīstānī also unpolitisch, noch will er den Islam aus der Politik heraus halten. Hinzu kommt, dass seine Schriften keinen Anlass für die Behauptung geben, er würde, wie sein Mentor Ḥoʿī, die Idee der *velāyat-e faqīh* ablehnen. Während der Revolution und dem iranisch-irakischen Krieg hat sich Sīstānī nicht zur *velāyat-e faqīh* geäussert. Dass er sich nicht positiv über die *velāyat-e faqīh* geäussert hat, könnte eine Vorsichtsmassnahme gewesen sein angesichts der Verfolgung, welche dem iranischen System wohlgesonnene Geistliche wie beispielsweise Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr oder die Ḥakīm-Familie zu erleiden hatten.¹²⁰ Eine Zurückweisung hätte sich jedoch – zumal angesichts der Haltung seines Mentors – problemlos veröffentlichen lassen, und dass ein Spezialist der Jurisprudenz eine Meinung zur *velāyat-e faqīh* hat, ist anzunehmen.

Aus der post-Ṣaddām Ḥusain Ära gibt es nur die im Folgenden zu untersuchenden Fatwas. Sie finden sich auf der Homepage Sīstānīs unter den Fragen der Nachahmung (*masāʿel-e taqlīd*), allerdings nur im persischen und arabischen Teil, nicht im englischen. Und sie tragen kein Datum. Wahrscheinlich stammen sie vom Juni 2003 und November 2004.¹²¹ Eine über diese Fatwas hinausgehende Antwort bekommt man auch auf Anfrage per E-Mail nicht. Als Antwort erhält man exakt die gleiche Formulierung wie die auf der Homepage in der Rubrik *wilāyat al-faqīh*. Antworten auf seine Fragen erhält man immerhin postwendend.

Hier untersuchte Quellen für seine Meinung zur *velāyat-e faqīh* sind ausserdem einige Äusserungen Sīstānīs aus seinen Werken *Al-fiqh li-l-muġtaribīn* [Rechtswissenschaft für die in den Westen migrierten],¹²² und *Al-fatāwā al-muyassara* [Einfache Rechtsgutachten].¹²³ Hier äussert er sich aber nicht explizit zur *velāyat-e faqīh* unter diesem Titel, sondern allgemein zu Fragen der Nachahmung, *taqlīd*. Generell wird *taqlīd* von Sīstānī folgendermassen definiert:

118 MOUBAYED, 2005.

119 ANONYM, 2005.

120 Ausführlich: NAKASH, 2006: 94f.

121 RAHIMI, 2007: 10.

122 Aus dem Jahre 1997, niedergeschrieben von Hādī Al-Ḥakīm. SĪSTĀNĪ, 1998.

123 <<http://www.najaf.org/arabic/book/6/>>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

Taqīd meint, gemäss der Meinung des Juristen zu handeln, der alle notwendigen Qualifikationen zur Nachahmung erfüllt. Man tut also das, was der Experte will, das man tun sollte, und man unterlässt das, was der Experte will, das man unterlassen soll. Es ist so, als habe man die Verantwortlichkeit für seine Pflichten auf seine Schultern gelegt.¹²⁴

Welche Eigenschaften soll der *faqīh*, dem der Gläubige nachzufolgen hat, laut Sīstānī haben?

Er sollte ein Mann sein, volljährig, gesund, gerecht, lebend und nicht tot, von reinem Stammbaum, nicht anfällig für Fehler, Vergesslichkeit und Unaufmerksamkeit.¹²⁵

Und er sollte der Gelehrteste, *al-a'lam*, sein:

Unter den Bedingungen, die ein Rechtsgelehrter (*muğtahid*), dem nachgefolgt werden kann, haben muss, ist die wichtigste, dass er der gelehrteste Rechtsgelehrte seiner Zeit (*al-a'lam*) sein muss und der von allen fähigste im Aufstellen von Rechtsurteilen.¹²⁶

Sīstānī führt in *Al-fatāwā al-muyassara* aus, in welchen Belangen der Gläubige der Quelle der Nachahmung nachfolgen soll:

Man sollte dem gelehrtesten Rechtsgelehrten unter den Rechtsgelehrten (*al-a'lam*) seiner Zeit folgen und gemäss seinen Anweisungen in allen unterschiedlichen Bereichen des Lebens handeln. Das kann Regeln betreffen, die sich auf den Kultus beziehen wie die Waschung, das Gebet, das Fasten, die Pilgerfahrt, den Fünft, das Almosen usw. Aber man sollte auch gemäss seiner rechtlichen Meinung handeln in Angelegenheiten, die Transaktionen wie Kaufen und Verkaufen betreffen sowie die Heirat, das Bankwesen, das Testamentswesen, das Stiftungswesen etc.¹²⁷

Schon hier deutet sich an, dass der *marğa'* für einen weitgespannten Bereich zuständig ist. Dieser Bereich ist schon in dem zitierten Werk *Al-fatāwā al-muyassara* aus dem Jahre 1995 grösser als derjenige, den Ḥo'ī unter dem Begriff *hisba* (Ordnungsgerichtsbarkeit) subsumiert hatte. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn Sīstānī nach der *velāyat-e faqīh* befragt wird. Die folgende Äusserung findet sich im arabischen wie auch im persischen Teil von Sīstānīs Homepage:

124 SĪSTĀNĪ, 1998: 65.

125 SĪSTĀNĪ, 1996. Die Rubrik *hiwārīyat at-taqīd*. Es führt kein direkter Link zu der hier zitierten Äusserung. <<http://www.najaf.org/arabic/book/5/>>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

126 SĪSTĀNĪ, 1998: 65.

127 SĪSTĀNĪ, 1996.

Frage: Wie lautet ihre Definition der *wilāyat al-faqīh*?

Antwort: Die *wilāya* in allen Angelegenheiten, die in der Termini der Rechtsgelehrten *ḥisba*-Angelegenheiten genannt werden, steht jedem Rechtsgelehrten zu, der alle Voraussetzungen des Nachgeahmtwerdens erfüllt. Doch in den allgemeinen Angelegenheiten, auf denen die islamische Ordnung beruht, gelten sowohl für die Person des Rechtsgelehrten als auch für die Angelegenheit der *wilāya* andere Voraussetzungen. Dazu gehört das Akzeptiertwerden des Rechtsgelehrten von allen Gläubigen.¹²⁸

Auf die Frage, wer der *faqīh* sei, erwidert er, es sei derjenige, der von allen Gläubigen akzeptiert werde. Und der *faqīh* scheint für eine ganze Reihe von Angelegenheiten zuständig zu sein: "Auf denen die islamische Ordnung beruht", ist ein sehr dehnbarer Begriff. Die folgende Antwort findet sich nur im persischen Teil der Homepage.

Frage: Ich wollte wissen: Wenn sich das Urteil einer Quelle der Nachahmung von dem Urteil des *valī-ye faqīh* unterscheidet, welchem Urteil soll der Nachahmende Folge leisten?

Antwort: Das Urteil einer Person, die die religiöse *velāyat* in den allgemeinen Angelegenheiten, auf denen die Ordnung der Gesellschaft und das Leben der Bevölkerung beruhen, innehat, gilt für alle, einschliesslich der *muḡtahids*, es sei denn, dessen Fehlerhaftigkeit ist erwiesen wegen seines Widerspruchs mit dem, was im Koran und der Sunna steht.¹²⁹

Man kann aus dieser Antwort schliessen, dass Sīstānī die *velāyat-e faqīh* als ein Konzept mit einer modernen politischen Bedeutung anerkennt. Sīstānīs Formulierung geht von einem Staat aus, in dem ein hochrangiger Geistlicher die Gemeinschaft führt – und zwar "in den allgemeinen Angelegenheiten, auf denen die Ordnung der Gesellschaft und das Leben der Bevölkerung beruhen".¹³⁰ Das jedoch ist *al-wilāya al-‘amma* und keineswegs nur *al-wilāya al-ḥāṣṣa*.

Interessant ist zudem eine weitere Antwort, die er unter der Rubrik *velāyat* bzw. *wilāya* gibt, diesmal allerdings nur im arabischen Teil:

Frage: Ist es erlaubt, Gesetze zu erlassen, die auf das *maṣlaḥa*-Prinzip zurückgehen?

Antwort: Das ist demjenigen erlaubt, der religionsrechtlich gesehen die *wilāya hat* (*lahu al-wilāya ṣar‘an*) und der die besonderen Bedingungen erfüllt.¹³¹

128 Diese Antwort liegt der Verfasserin auch als E-Mail aus dem Büro Sīstānīs vor. Vergl. SĪSTĀNĪ, 1998: 70.

129 SĪSTĀNĪ, 1996.

130 Ebd.

131 Ebd.

Diese Auffassung ähnelt der umstrittenen Auffassung Ḥomeinīs vom *maṣlaḥa*-Prinzip.¹³² In dieser Antwort geht Sīstānī gleichfalls von einer gesetzgebenden Autorität aus, einem Rechtsgelehrten mit Führungsbefugnis. Sīstānīs Auffassung weist andererseits durchaus Unterschiede zu der von Ḥomeinī auf. Sīstānī sieht den *faqīh* mit der von ihm beschriebenen Führungsbefugnis als eine quasi ausserstaatliche, überstaatliche Autorität. Auch benutzt Sīstānī das Wort Politik oder Staat nie direkt, wenn er die *velāyat-e faqīh* diskutiert. Und er verweist auch nie auf eine Institutionalisierung des Konzepts. In seinen frühen Schriften geht es immer nur um die Beziehung zwischen dem Nachahmenden, dem Gläubigen, und dem Geistlichen, der Quelle der Nachahmung. Dass die *velāyat-e faqīh* ein elementarer Bestandteil von Sīstānīs Denken ist, scheint unwahrscheinlich. Aber seine Ansicht unterscheidet sich auf jeden Fall signifikant von der Ḥoʿīs, und sie weist eine grosse Nähe zu Ḥomeinīs auf.¹³³

Die Frage bleibt, an wen Sīstānī als *faqīh* dachte, als er die oben zitierten Rechtsgutachten verfasste. Anhänger des iranischen Regimes jubelten, als sie diese Zeilen von Sīstānī lasen, da sie als den *faqīh* ihren eigenen Führer, ʿAlī Ḥāmeneʿī, identifizierten.¹³⁴ Doch meint Sīstānī Ḥāmeneʿī? Wer ist seiner Meinung nach der gelehrteste, *al-aʿlam*?

Naheliegender ist, dass Sīstānī sich selber für den gelehrtesten unter den Rechtsgelehrten hält – zumindest sagt das seine Homepage <*sistani.org*> über ihn aus. Auch auf seiner Homepage <*al-shia.org*> taucht sein Name an oberster Stelle in der Liste der lebenden Quellen der Nachahmung auf.¹³⁵ Ḥāmeneʿī kommt erst an zweiter Stelle. Heute folgen achtzig Prozent aller Schiiten Sīstānī nach.¹³⁶ Sīstānī, der vor 2003 unter den normalen Gläubigen in Iran nicht allzu bekannt war, hat gerade unter den iranischen Schiiten in den letzten Jahren enorm an Popularität gewonnen.¹³⁷ Er verfügt auch über die grösste Anhänger-

132 Mit seiner *maṣlaḥa*-Direktive beanspruchte Ḥomeinī sehr weitreichende Kompetenzen für den Rechtsgelehrten. Siehe ausführlich: REISSNER, 1988: 213–236.

133 Dazu auch: VISSER, 2006: 15.

134 Ebd.

135 <<http://www.al-shia.org/html/ara/ola/?mod=hayat>>, zuletzt abgefragt am 6.4.2012.

136 Mehdi Khalaji beruft sich mit dieser Aussage auf das *Bureau for Statistics des Management Centers* in Qom und auf die von iranischer Seite vertraulich durchgeführten Umfragen unter den Leitern der Pilgerkarawanen nach Mekka. Die Leiter der Pilgerkarawanen erfragen, welcher “Quelle der Nachahmung” ihre Schützlinge nachfolgen, um ihnen sagen zu können, nach welchem Vorbild sie die Pilgerrituale durchzuführen haben, und um ihnen bei der Einübung derselben behilflich zu sein (KHALAJI, 2006: 6ff).

137 So auch: NASR, 2006: 219.

schaft in der restlichen schiitischen Welt.¹³⁸ Zudem haben wichtige Persönlichkeiten aus der Politik erklärt, ihre Quelle der Nachahmung sei Sīstānī. Das gilt beispielsweise für Ḥasan as-Saffār (geb. 1958), den bedeutendsten schiitischen Gelehrten Saudi-Arabiens.¹³⁹

Wenn Sīstānī offen die Meinung verträte, dass der gelehrteste und der anerkannteste unter den Rechtsgelehrten, also der oberste *marǧa'*, die höchste Autorität des schiitischen Islams sei, würde er allerdings in offenen Widerstreit mit Ḥāmene'ī geraten. Das ist schon deshalb nicht ratsam, weil das Sīstānī-Imperium nach wie vor von Qom aus verwaltet wird. Vielleicht zieht Sīstānī es deshalb vor, für sich offiziell nur eine *velāyat* in sozialen und gesellschaftlichen Belangen zu beanspruchen und keine Führungsbefugnis im politischen Bereich. Die Frage ist, wo die Trennlinie liegt. Sīstānī hat jedenfalls in den Monaten nach dem Sturz Ṣaddām Ḥusains bis zu den irakischen Wahlen vom 30. Januar 2005 durchaus eine politische Führungsbefugnis wahrgenommen. Die Frage ist nur, wohin er die Gemeinschaft führen will.

Zwar will Sīstānī keine aus Geistlichen bestehende Regierung, doch geht er sehr wohl davon aus, dass eine aus religiösen Laien bestehende Regierung sich an die islamischen Gebote hält, die wiederum von der Institution der *marǧa'īyat* – verkörpert von seiner Person – ausgelegt und definiert werden. Die Vision des Geistlichen scheint die eines Staates mit einem parlamentarischen System zu sein, dessen Gesetze den islamischen Prinzipien nicht widersprechen.¹⁴⁰ Sīstānī erlaubt die *de facto* Trennung von Kirche und Staat und überlässt das tägliche Geschäft den Technokraten und Politikern unter dem Schirm religiöser Wertvorstellungen. Wenn das irakische Parlament dann Themen aufgreift, welche die Religion betreffen, erwartet er, dass die Mehrheit des Parlaments seinen Fatwas folgt.¹⁴¹

Wenn Sīstānī annimmt, dass jede Regierung seine Rechtsgutachten zu Politik und sozialen Belangen befolgen wird, ähnelt seine Idee von einem modernen Staat massgeblich der der iranischen Verfassung von 1906/07, die der Geistlichkeit in Gestalt des Wächterrates ein Kontrollgremium zugesprochen hatte. Im Irak von heute sieht sich Sīstānī selbst und sich allein als dieses Kontrollgremium. Das bedeutet auch, dass er den Reformversuchen, die in der schiitischen Geistlichkeit über die Jahre hinweg immer wieder in Bezug auf die *marǧa'īyat*

138 NAKASH, 2006: 7.

139 Zu dem ungewöhnlichen politischen Schritt, seine Quelle der Nachahmung öffentlich bekannt zu geben: LOUÉR, 2009: 273.

140 In diese Richtung geht auch die Analyse von Walter Posch (POSCH, 2005: 163).

141 Dazu auch: COLE, 2004.

formuliert worden sind, keine Bedeutung schenkt. Die Idee, die *marġa'īyat* mit dem Konzept der *šūra* zu verbinden, d.h. die Institution *marġa'īyat* in einen Rat zu verwandeln und sie somit transparenter und pluraler zu machen, gewinnt unter schiitischen Geistlichen, die über die Entwicklungen in Iran besorgt sind, an Zustimmung. Es wird vorgeschlagen, einen Rat aus mehreren Geistlichen zu bilden, die für unterschiedliche Spezialgebiete zuständig sind. Ausserdem sollen sie sich untereinander absprechen. So könne der *marġa'īyat* wieder zu dem Ansehen und der Legitimation verholfen werden, die sie durch die Politisierung des Konzepts in Iran verloren habe.¹⁴² Die Idee, einen *marġa'īyat*-Rat zu bilden, ist allerdings in der Vergangenheit schon mehrfach erfolglos vorgebracht worden. Zu nennen ist zum einen die Intervention von Ayatollah Maḥmūd Ṭāleqānī, der die Machtkonzentration in einer Hand kritisierte und sich auf Imam Ğa'far aṣ-Ṣādiq berief, der sich auch immer mit den anderen Gelehrten und seinen Schülern beraten habe,¹⁴³ und zum anderen der Vorschlag Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadrs, der Wissens- und Themengebiete unter verschiedenen Geistlichen aufteilen wollte.¹⁴⁴

Sīstānī greift diese Idee nicht auf. Im Gegenteil: Wenn er davon spricht, “man sollte dem gelehrtesten Rechtsgelehrten unter den Rechtsgelehrten (*al-a'lam*) seiner Zeit folgen und gemäss seinen Anweisungen in allen unterschiedlichen Bereichen des Lebens handeln”,¹⁴⁵ so ist er offensichtlich nicht für einen Rat aus Geistlichen, sondern sieht sich selbst als den *primus inter pares*.

Allerdings könnte die Art, wie Sīstānī die Institution der *marġa'īyat* füllt, die Krise um die *velāyat-e faqīh* lösen. Man könnte argumentieren, dass Ḥomeinīs *velāyat-e faqīh* die Konsequenz der Entwicklung der zwölferschiitischen religiösen Institution seit den Safawiden war und so die Idee der kollektiven *marġa'īyat* besiegt worden ist.¹⁴⁶ Andererseits hat die iranische Realität zu viele Schattenseiten der *velāyat-e faqīh* aufgezeigt. Deshalb könnte Sīstānīs Strategie besser aufgehen als die Ḥomeinīs: Es ist schwer zu sagen, was Sīstānī genau will, aber sicher scheint zu sein, dass er die Fehler Ḥomeinīs vermeiden will. Ein grosser Fehler war sicherlich, dass die Geistlichen, weil sie direkt an der Regierung beteiligt sind, automatisch für alle Fehler der Politik verantwortlich gemacht werden.

142 Dazu: BADRY, 2001: 195.

143 ṬĀLEQĀNĪ, 1963: 211.

144 BADRY, 2001: 191. Ähnlich argumentierte auch Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh. Siehe: CLARKE, 2001: 60.

145 SĪSTĀNĪ, 1996. Siehe auch: SĪSTĀNĪ, 1998: 65.

146 CALMARD, 1991: 553.

Es ist keine Aussage möglich, wie das islamische Recht im Irak aussehen würde, wenn es sich an Sīstānīs Rechtsgutachten orientierte. Die Frage bleibt, ob Sīstānī den Islam frauenfreundlich deuten wird, weil er beispielsweise die Frauen im Januar 2005 aufgefordert hat, auch gegen den Willen ihres Mannes wählen zu gehen.¹⁴⁷ Oder ob er eher für eine Gesetzgebung wie die iranische eintreten würde, unter der es Frauen nicht erlaubt ist, ohne die Erlaubnis ihres Mannes das Land zu verlassen? Wenn Sīstānī erklärt, die Verfassung solle individuelle Freiheiten garantieren, solange sie mit den religiösen Wertvorstellungen des irakischen Volkes vereinbar sind,¹⁴⁸ dann ist dies ein dehnbarer Begriff, der viel Raum für die Beschneidung von Frauenrechten lässt. Das hat die iranische Erfahrung gelehrt.

Zwar kann und muss die Frage nach der konkreten Ausgestaltung des Sīstānīschen *iğtihād* nicht beantwortet werden, doch grundsätzlich ähnelt meiner Meinung nach Sīstānīs Verständnis von der *velāyat-e faqīh* dem Ḥomeinīs sehr. Der Unterschied besteht im Wesentlichen darin, dass Sīstānī in einem Land lebt, in dem es grosse nicht-schiitische Minderheiten gibt. Deshalb besteht keine Chance, die *velāyat-e faqīh* einzuführen. Gemeinsam ist beiden jedoch: Wie Ḥomeinī gesteht auch Sīstānī dem Volk das Recht zu wählen zu. Die Rechtsprechung aber muss im Rahmen des islamischen Rechts erfolgen, das jedoch als nicht-kodifiziertes Recht für Rechtsfortbildung offen ist, die wiederum den Rechtsgelehrten obliegt. Sīstānī bleibt also letztlich Anhänger der Theokratie, denn auch für ihn gilt: Nur Gott schafft Recht, und Herrschaft kann nur auf der Grundlage religiöser Prinzipien ausgeübt werden.

Die Fraktion unter den Geistlichen, zu der Borūğerdī gehört, vertritt dagegen die Auffassung, dass das religiöse Recht ruht. Deshalb gehört die Herrschaft dem Volk – und eine *velāyat* der Geistlichen gibt es nicht.

Bibliographie

ABDUL-JABAR, Faleh

2003 *The Shi'ite Movement in Iraq*. London: Saqi Books.

ABRAHAMIAN, Ervand

1982 *Iran between two Revolutions*. New Jersey: Princeton University Press.

147 AL-RAHIM, 2005: 51.

148 RAHIMI, 2007.

- 1999 *Tortured Confessions. Prisons and Public Recantations in Modern Iran*. Berkeley: University of California Press.
- AKHAVI, Shahrugh
- 1980 *Religion and Politics in Contemporary Iran. Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. New York: State University of New York Press.
- 1983 "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution." *Comparative Studies in Society and History* 25: 211–221.
- 1996 "Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of Wilāyat al-Faqīh." *Iranian Studies* 29: 229–268.
- ALGAR, Hamid
- 1977 "Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century." In: Thomas NAFF / Roger OWEN: *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Carbondale: Southern Illinois University Press, pp. 288–302.
- 1990 "Borūjerdī, Ayatollah Hājī Āqā Ḥosayn Ṭabāṭabā'ī." *Encyclopaedia Iranica Online*.
<<http://www.iranicaonline.org/articles/borujerdi-hosayn-b>>
(zuletzt abgefragt am 3.7.2012).
- ALLAWI, Ali
- 2007 *The Occupation of Iraq: Winning the War, Losing the Peace*. New Haven: Yale University Press.
- AMIRPUR, Katajun
- 2006 "A doctrine in the making. *Velāyat-e faqīh* in post-revolutionary Iran." In: Gudrun KRÄMER / Sabine SCHMIDTKE (eds.): *Speaking for Islam: Religious Authorities in Middle Eastern Islam*. Leiden: Brill, pp. 218–240.
- 2009 "Hasan Yussefi Eshkevari." In: *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*. Aus dem Persischen übersetzt und eingeleitet von Katajun Amirpur. Freiburg i.Br.: Herder, pp. 106–180.
- 2010 "Wider die 'absolute Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten' (*velāyat-e motlaq-e faqīh*): Zur Rolle und Kritik des Ḥosein 'Alī Montazerī." *Asiatische Studien* 64: 475–516.
- ANONYM
- 2005 "Iraqi Shia leaders demand Islam be the source of law." *Agence France Press*, 6.2.2005.
<<http://www.headlinezone.com/index.php?s=d314f78a3a4ced3369eee3b616e56557&showtopic=1458&mode=linear>>
(zuletzt abgefragt am 6.4.2012).

ARJOMAND, Said Amir

1980 "The State and Khomeini's Islamic Order." *Iranian Studies* 13: 147–163.

ARMSTRONG, Karen

2003 "Faith and Freedom." *The Guardian*, 8.5.2003.
<<http://www.guardian.co.uk/world/2003/may/08/iraq.comment>>
(zuletzt abgefragt am 3.7.2012).

BABAKHAN, Ali

2002 "The Deportation of Shi'is During the Iran-Iraq War: Causes and Consequences." In: Faleh ABDUL-JABAR: *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq*. London: Saqi Books, pp. 183–210.

BADRY, Roswitha

2001 "Marḡa'iyā and Shūrā." In: Rainer BRUNNER / Werner ENDE (eds.): *The Twelver Shia in Modern Times*. Leiden: Brill, pp. 188–206.

BAYAT, Mangol

1991 *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*. New York: Oxford University Press.

BAYAT, Mangol et Ahmad Kazemi MOUSSAVI

1988 "The Usūlī-Akhbārī Controversy." In: Seyyed Hossein NASR / Hamid DABASHI / Hamid & Seyyed Vali Reza NASR: *Shi'ism. Doctrines, Thought, and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, pp. 280–286.

BEHDAD, Sohrab

1997 "Islamic Utopia in Pre-Revolutionary Iran: Navvab Safavi and the Fada'ian-e Eslām." *Middle Eastern Studies* 33: 40–65.

BINDER, Leonard

1988 "Ijtihad und Marja'iyat." In: Seyyed Hossein NASR / Hamid DABASHI / Hamid & Seyyed Vali Reza NASR: *Shi'ism. Doctrines, Thought, and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, pp. 236–242.

BORGHEI, Mohammad

1992 "Iran's Religious Establishment. The Dialectics of Politicization." In: Samih K. FARSOON / Mehrdad MASHAYEKHI: *Iran – Political Culture in the Islamic Republic*. London: Routledge, pp. 57–81.

BUCHTA, Wilfried

2002 "Die Inquisition in der Islamischen Republik Iran." In: Rainer BRUNNER / Monika GRONKE / Jens Peter LAUT / Ulrich REBSTOCK (Hg.):

Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag. Würzburg: Ergon, pp. 69–78.

CALDER, Norman

1989 “Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imāmī Shī‘ī Theory of Ijtihād.” *Studia Islamica* 70: 57–78.

CALMARD, Jean

1991 “Mardja‘ Taqlīd.” In: *EI*². Leiden: Brill, pp. 548–556.

1993 “Mudjtahid.” In: *EI*². Leiden: Brill, pp. 295–304.

CHEHABI, Houchang

1991 “Religion and Politics in Iran. How Theocratic is the Islamic Republic?” *Daedalus* 3: 69–92.

1993 “Klerus und Staat in der Islamischen Republik Iran.” *Aus Politik und Zeitgeschichte* 43/33: 17–23.

CLARKE, Len

2001 “The Shi‘i Construction of *Taqlid*.” *Journal of Islamic Studies* 12: 40–64.

COLE, Juan

1983 “Imami Jurisprudence and the Role of the ‘Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar.” In: Nikki KEDDIE (ed.): *Religion and Politics in Iran – Shi‘ism from Quietism to Revolution*. Yale: Yale University Press, pp. 33–46.

1985 “Shi‘i Clerics in Iraq and Iran, 1722–1780: The Akhbari-Usūli Conflict Reconsidered.” *Iranian Studies* 18: 3–33.

2004 “UN Resolution Passed Unanimously. Sistani the Big Winner; Kurds Furious.” *Informed Comment blog*, 9.6.2004.
<<http://www.juancole.com/2004/06/un-resolution-passes-unanimously.html>> (zuletzt abgefragt am 6.4.2012).

COOPER, John (trans.)

1988 “Allama al-Hilli on the Imamate and Ijtihad.” In: Said Amir ARJOMAND (ed.): *Authority and Political Culture in Shi‘ism*. Albany: State University of New York Press, pp. 240–249.

DABASHI, Hamid

1988 “Early Propagation of Wilayat-i Faqih and Mulla Ahmad Narāqi.” In: Seyyed Hossein NASR / Hamid DABASHI / Hamid & Seyyed Vali Reza NASR: *Shi‘ism. Doctrines, Thought, and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, pp. 288–300.

DIGARD, Jean Pierre / Bernard HOURCADE / Yann RICHARD

1996 *L’Iran au XXe siècle*. Paris: Fayard.

ELIASH, Joseph

1979 "Some Misconceptions Regarding the Juridical Status of Iranian 'Ulama'." *International Journal of Middle Eastern Studies* 10: 9–25.

ENAYAT, Hamid

1983 "Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'." In: James PISCATORI (ed.): *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 160–180.

ESCOBAR Pepe

2005 "Sistani. Qom: In the wired heart of Shi'ism." *Asian Times Online*, 31.8.2005.

<http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/GH31Ak03.html>

(zuletzt abgefragt am 6.4.2012).

ESFANDIARI, Golnaz

2006 "Outspoken Ayatollah Alleges Official Persecution." *Radio Free Europe / Radio Liberty*, 6.10.2006.

<www.payvand.com/news/06/oct/1070.html>

(zuletzt abgefragt am 1.6.2012).

FARMER, Brian R.

2006 *Understanding Radical Islam. Medieval Ideology in the 21st century*. New York: Lang.

FISCHER, Michael

1980 *Iran. From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

FRAGNER, Bert G.

1983 "Von den Staatstheologen zum Theologenstaat: Religiöse Führung und historischer Wandel im schiitischen Persien." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 75: 73–98.

GÖBEL, Karl-Heinz

1984 *Moderne schiitische Politik und Staatsidee*. Opladen: Leske & Budrich.

HAERI, Safa

2000 "'Cleared' of 'heaviest' charges Eshkevari faces long term jail." *Iran Press Service*, 23.10.2000.

<http://www.iran-press-service.com/articles_2000/oct_2000/eshkevari_reactions_231000.htm>

(zuletzt abgefragt am 1.6.2012).

2006 "Arrest of a High Ranking Cleric is a Return to Revolutionary Times." *Iran Press Service*, 10.10.2006.

<http://www.iran-press-service.com/ips/articles-2006/october-2006/broujerdi-arrested_101006.shtml> (zuletzt abgefragt am 1.6.2012).

HAIRI, Abdul Hadi

1976/77 "Why did the 'ulama' participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905–1909." *Die Welt des Islam* 17: 127–154.

1977 *Shi'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*. Leiden: Brill.

1979 "Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism." *Middle Eastern Studies* 13: 327–339.

1986 "K̄hurasanī, Ak̄hūnd Mulla Muḥammad Kazim." In: *EI*². Leiden: Brill, pp. 61–62.

1988 "The Legitimacy of the Qajar Rule as viewed by the Shī'ī religious leaders." *Middle Eastern Studies* 34: 271–286.

2010 "Burūdjirdī, Ḥādjdjī Ākā Ḥusayn Ṭabāṭabā'i (1875–1961)." In: P. BEARMAN / Th. BIANQUIS / C.E. BOSWORTH / E. VAN DONZEL / W. P. HEINRICHS (eds): *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online.

<<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>> (zuletzt abgefragt am 3.7.2012).

Weblinks zu Borūġerdī

<http://www.iranpi.net/menshor/Konzept_de_2.html> (zuletzt abgefragt am 1.6.2012).

<<http://www.iranpi.net/pdf/kazemeiniBroujerdi-naderzahedi.pdf>> (zuletzt abgefragt am 9.10.2008).

<<http://www.youtube.com/watch?v=Iy9vMdEBIHw>>

<http://www.youtube.com/watch?v=_aKGLhCOjgo>

<<http://tw.youtube.com/watch?v=lmz3QsA-5o4>>

<<http://tw.youtube.com/watch?v=lmz3QsA-5o4>>

<<http://tw.youtube.com/watch?v=HqY9mIYsBHs&feature=related>>

<http://tw.youtube.com/watch?v=_aKGLhCOjgo&NR=1>

<<http://tw.youtube.com/watch?v=poFAM3v2jRY&feature=related>>

<<http://tw.youtube.com/watch?v=lmz3QsA-5o4>>

<http://tw.youtube.com/watch?v=_aKGLhCOjgo&NR=1>

<<http://tw.youtube.com/watch?v=wVhJizGGsKU&feature=related>>

<<http://tw.youtube.com/watch?v=n35xqbysP0E&feature=related>>

<<http://tw.youtube.com/watch?v=LxftOEhdcyk&feature=related>>

(zuletzt abgefragt am 6.4.2012).

HAJATPOUR, Reza

2005 *Der brennende Geschmack der Freiheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HALM, Heinz

1988 *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HEINRICH BÖLL STIFTUNG (Hrsg.)

2001 *Iran nach den Wahlen. Eine Konferenz und ihre Folgen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

ḤO'Ī, Abolqāsem

1989 *At-tanqīh fi šar' al-'urwa al-wuṭqā*, niedergeschrieben von Ayatollah Mīrzā 'Alī Qarawī Tabrīzī, Qom.

1998 "Velāyat-e faqīh [Die Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten]." *Rāh-e nou* 21: 16–17.

ḤORĀSĀNĪ, Mollā Moḥsen Moḥammad Kāzem

2006 *Sīyāsatnāme-ye ḥorāsānī* [Buch der Politik]. Moḥsen KADĪVAR (Hg.), Schreiben 42. Teheran.

KADĪVAR, Moḥsen

2001 *Nazarīyehā-ye doulāt dar feqh-e šī'e* [Staatstheorien des schiitischen Rechts]. Teheran, (1998¹).

2006 "Moqaddame." In: Mollā Moḥsen Moḥammad Kāzem ḤORĀSĀNĪ: *Sīyāsatnāme-ye ḥorāsānī* [Buch der Politik]. Moḥsen KADĪVAR (Hg.), Teheran.

<<http://en.kadivar.com/khorasanis-political-philosophy/>>

(zuletzt abgefragt am 1.6.2012).

AL-KĀTĪB, Aḥmad

1998 *Taṭawwur al-fikr as-siyāsī al-šī'ī min aš-šūrā ilā wilāyat al-faqīh*. Beirut.

KATOUZIAN, Homa

1990 *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*. London: Tauris.

KAZEMI, Farhad

1999 "Fedā'īān-e Eslām." In: *Encyclopaedia Iranica Online*.

<<http://www.iranicaonline.org/articles/fedaian-e-esla>>

(zuletzt abgefragt am 3.7.2012).

KEDDIE, Nikki

1966 *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891–92*. London: Cass.

KHALAJI, Mehdi

2006 "The Last Marja. Sistani and the End of Traditional Authority in Shiism." *Policy Focus* 59, Washington.

AL-KHO'I, Yousif

2002 "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Kho'i." In: Faleh ABDUL-JABAR: *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq*. London: Saqi Books, pp. 223–230.

KÜNKLER, Mirjam

2009 "The Special Court of the Clergy (Dādghāh-ye vizheh-ye rūhaniyat) and the Repression of Dissident Clergy in Iran", 13.5.2009.
<http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1505542>
(zuletzt abgefragt am 7.4.2012).

LAMBTON, Ann

1964 "A Reconsideration of the Position of the Marja' al-taqlid and the Religious Institution." *Studia Islamica* 20: 115–135.

1965 "The Tobacco Régie: Prelude to Revolution." *Studia Islamica* 22: 119–157.

LOUÉR, Laurence

2009 *Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*. Columbia: Columbia University Press.

MARTIN, Vanessa

1986 "The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri." *Middle Eastern Studies* 22: 181–196.

MATSUNAGA, Yasuyuki

2007 "Mohsen Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran." *British Journal of Middle Eastern Studies* 34: 317–330.

2011 "Human Rights and New Jurisprudence in Mohsen Kadivar's Advocacy of 'New-Thinker' Islam." *Welt des Islams* 51: 358–381.

MENASHRI, David

1980 "Shi'ite Leadership: In the Shadow of Conflicting Ideologies." *Iranian Studies* 13: 119–145.

MILANI, Abbas

2008 "Seyyed Kazem Shari'atmadāri." In: *Eminent Persians. The Men and Women who made Modern Iran, 1941–1979*. Syracuse: Syracuse University Press, pp. 367–376.

MIR-HOSSEINI, Ziba / Richard TAPPER

2006 *Islam and Democracy. Eshkevari and the Quest for Reform*. London: Tauris.

MOADDEL, Mansoor

1992 "Shi'i Political Discourse and Class Mobilization in the Tobacco Movement of 1890–1892." *Sociological Forum* 7: 447–468.

MOIN, Baqer

1999 *Khomeini. Life of the Ayatollah*. London: Tauris.

MONTAZERĪ, Hosein 'Alī

2000 *Hokūmat-e mardomī va qānūn-e asāsī* [Volksherrschaft und die Verfassung]. In Iran nicht erschienen, Fertigstellung ist auf den 11. Februar 2000 datiert.

MOUBAYED, Sami

2005 "Coming to terms with Sistāni." *Middle East*, 10.2.2005.
<http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/GB10Ak02.html>
(zuletzt abgefragt am 6.4.2012).

MOUSSAVI, Ahmad Kazemi

1985 "The Establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlid in the Twelver Shi'i Community." *Iranian Studies* 1: 35–51.

MUGNĪYA, Muḥammad Ḡavād

1979 *Al-Ḥumainī wa-d-dawla al-islāmīya*. Beirut.

NAKASH, Yitzhak

2002 "Iraqi and Iranian Shi'ism: How Similar Are They?" In: Rainer BRUNNER / Monika GRONKE / Jens Peter LAUT / Ulrich REBSTOCK (Hg.): *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Ergon, pp. 315–322.

2003 *The Shi'is of Iraq*. Princeton: Princeton University Press.

2006 *Reaching for Power. The Shi'a in the Modern Arab World*. Princeton: Princeton University Press.

NARĀQĪ, Aḥmad

2000 *'Awā'id al-ayyām fī bayān qawā'id al-aḥkām wa-muhimmāt masā'il al-ḥalāl wa-l-ḥarām*. Beirut.

NASR, Vali

2006 *The Shia Revival. How Conflicts within Islam will shape the Future*. New York: Norton.

NOURAIE, Fereshteh

1975 "The Constitutional Ideas of a Shi'ite Mujtahid: Muhammad Husayn Nai'ni." *Iranian Studies* 8: 234–247.

NŪRĪ, 'Abdollāh

2000 *Šokrān-e ešlāḥ* [Der Schierlingsbecher der Reform]. Teheran.

NŪRĪ, Fażlollāh

1983 *Maḡmū'e 'ī az rasā'el, 'elāmīye, maktūbāt va rūznāme-ye Šeiḫ Šahīd Fażlollah Nūrī* [Sammlung aller Abhandlungen, Verlautbarungen,

Schriften und Flugblätter des Märtyrers Šeiḥ Fażlollah Nūrī].
Moḥammad TORKAMAN (Hg.), Teheran.

POSCH, Walter

2005 “La dynamique de la renaissance Chiite en Irak.” *Géostratégiques* 7: 153–175.

RAHE, Jens

1996 *Irakische Schiiten im Londoner Exil. Eine Bestandsaufnahme ihrer Organisation und Untersuchung ihrer Selbstdarstellung (1991–1994)*. Würzburg: Ergon.

AL-RAHIM, Ahmed

2005 “The Sistāni Factor.” *Journal of Democracy* 16: 50–53.

RAHIMI, Babak

2007 “Ayatollah Sistani and the Democratization of Post-Ba‘athist Iraq”, *Special Report des United States Institute of Peace*.
<<http://www.usip.org/publications/ayatollah-sistani-and-democratization-post-baathist-iraq>>
<<http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr187.pdf>>:5.
(zuletzt abgefragt am 3.7.2012).

RAHNEMA, Ali / Farhad NOMANI

1996 “Competing Shi‘i Subsystems.” In: Saeed RAHNEMA / Sohrab BEHDAD: *Iran after the Revolution: Crises of an Islamic State*. London: Tauris, pp. 65–96.

RAMYAR, Mahmud

1988 “Ijtihad und Marja‘iyat.” In: Seyyed Hossein NASR / Hamid DABASHI / Hamid & Seyyed Vali Reza NASR: *Shi‘ism. Doctrines, Thought, and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, pp. 228–236.

REISSNER, Johannes

1988 “Der Imam und die Verfassung – Zur politischen und staatsrechtlichen Direktive Imam Khomeinis vom 7. Januar 1988.” *Orient* 19: 213–236.

RICHARD, Yann

1983 “Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?” In: Nikki KEDDIE (ed.): *Religion and Politics in Iran – Shi‘ism from Quietism to Revolution*. Yale: Yale University Press, pp. 101–124.

ROSE, Gregory

1983 “Velāyat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Khomeini.” Nikki KEDDIE (ed.): *Religion and Politics in Iran*. Yale: Yale University Press, pp. 166–190.

RŪDĪ, Zahrā

1999 *Bahā-ye āzādī* [Der Preis der Freiheit]. Teheran.

SCHIRAZI, Asghar

1997 *The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic*. London: Tauris.

SCHMITT, Eric

2005 “U.S. Officials Say a Theocratic Iraq is Unlikely.” *New York Times*, 7.2.2005.

<<http://www.nytimes.com/2005/02/07/politics/07diplo.html>>

(zuletzt abgefragt am 23.7.2012).

SĪSTĀNĪ, ‘Alī al-Ḥusainī as-

1996 *Al-fatāwā al-muyassara* [Einfache Rechtsgutachten].

<<http://www.najaf.org/arabic/book/6/>>

(zuletzt abgefragt am 6.4.2012).

1998 *Al-fiqh li-l-muğtaribīn* [Rechtswissenschaft für die in den Westen migrierten], niedergeschrieben von Hādī Al-Ḥakīm, London.

Weblinks zu Sīstānī

<<http://www.sistani.org>> (zuletzt abgefragt am 7.4.2012).

<<http://www.al-shia.org/html/ara/ola/?mod=hayat>>

(zuletzt abgefragt am 6.4.2012).

STEINBACH, Udo

1979 “Ayatollah Mohammed Kazem Schariatmadari.” *Orient* 20: 5–8.

ṬABĀṬABĀ’Ī, Šādeq

2009 *Ḥāterāt-e siyāsī-ye eğtemā’ī* [Politisch-gesellschaftliche Memoiren]. Teheran.

TAHERI, Amir

2003 “Shiite Schism.” *Wall Street Journal*, 8.4.2003.

<http://online.wsj.com/article/0,,SB1049678423723500,00.html?mod=opinion_main_commentaries>

(zuletzt abgefragt am 3.7.2012).

ṬĀLEQĀNĪ, Maḥmūd

1963 “Tamarkoz va ‘adam-e tamarkoz-e marğa’iyat va fotvā.” In: Šādeq ṬABĀṬABĀ’Ī et al (ed.): *Baḥsī dar bāre-ye marğa’iyat va rūḥānīyat*. Teheran: [Verlag unbekannt], pp. 131–135.

VAHDAT, Farzin

2000 “Post-revolutionary Discourses of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity.” Part II: Mohsen Kadivar. *Critique* 17: 135–154.

VISSER, Reidar

2006 *Sistani, the United States and Politics in Iraq. From Quietism to Machiavellianism?* Paper 700, Oslo: Norwegian Institute of International Affairs.

WALBRIDGE, Linda

2001 "The Counterreformation: Becoming Marja' in the Modern World." In: Linda WALBRIDGE (ed.): *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*. Oxford: Oxford University Press, pp. 230–246.