

Wider die "absolute Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten" (velyat-e motlaq-e faqh) : zur Rolle und Kritik des Hosein 'Al Montazer

Autor(en): **Amirpur, Katajun**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **64 (2010)**

Heft 3

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147854>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WIDER DIE “ABSOLUTE FÜHRUNGSBEFUGNIS DES RECHTSGELEHRTEN” (*VELĀYAT-E MOṬLAQ-E FAQĪH*): ZUR ROLLE UND KRITIK DES ḤOSEIN ‘ALĪ MONTAZERĪ

Katajun Amirpur, Universität Zürich (UFSP)

Abstract

The Grand Ayatollah Ḥosein ‘Alī Montazerī’s death in December 2009 led to the biggest protests against the Islamic Republic of Iran’s regime since those following the June 2009 elections, which also had sparked off massive uprisings. Much lamented, Montazerī (1922–2009) once was designated as successor by Khomeini himself, but fell from grace subsequently. This essay aims to discuss the part he played in Iran’s history of the last 25 years. In addition, this essay focuses on his alternative reading of *velāyat-e faqīh*. It will be discussed whether Montazerī’s autonomous interpretation is new to his thought, and whether it has always (or at least for a long time) been independent of today’s official understanding of *velāyat-e faqīh*. The implications of Montazerī’s reading are also discussed, as well as the question whether Montazerī succeeded in uniting *velāyat-e faqīh* with the principle of sovereignty of the people in a comprehensible way.

Der Tod des Gross-Ayatollah Ḥosein ‘Alī Montazerī (1922–2009) im Dezember 2009 hatte die grössten Demonstrationen gegen das Regime der Islamischen Republik Iran seit den Wahlen vom Juni 2009 zur Folge, die gleichfalls zu massiven Protesten geführt hatten. In diesem Aufsatz soll daher die Rolle untersucht werden, die der Betrauerte, der einst als Nachfolger Ḥomeinīs vorgesehen war, doch dann in Ungnade fiel, in Iran in den letzten zwei ein halb Jahrzehnten gespielt hat.

Besonders massgeblich war diese Rolle während der Proteste vom Sommer 2009: Bei dem Aufruhr gegen die offenkundigen Fälschungen der Präsidentschaftswahlen beflügelte der greise Gross-Ayatollah die Demonstranten mit einer Reihe scharf formulierter Fatwas, die allesamt die Autorität des amtierenden *valī-ye faqīh* ‘Alī Ḥāmene’ī (geb. 1939) untergruben, weil sie die Proteste rechtfertigten. Zuerst erklärte Montazerī, er unterstütze unerschütterlich die friedlichen Aktionen des Volkes für die Verteidigung ihrer legitimen Rechte

im Rahmen der Verfassung der Islamischen Republik Iran, denn “kein gesunder Menschenverstand kann diese Wahlergebnisse akzeptieren”.¹

Dann sprach er ‘Alī Ḥāmene’ī in einer weiteren Fatwa die religiöse Legitimation ab: “Denn die Unterstützung durch die Mehrheit ist eine Voraussetzung für die Legitimität von Autorität und Führerschaft. Der Verlust dieser Unterstützung bedeutet, dass für einen solchen Amtsträger nicht länger die Unschuldsvermutung gilt”.² Schliesslich entschuldigte Montazerī sich bei der Bevölkerung für sein eigenes Mitwirken beim Installieren dieses Systems und sagte in einer Nachricht, die sich an die anderen “Quellen der Nachahmung” Irans richtete, im September 2009 bedauernd, das heutige iranische System sei weder islamisch noch republikanisch – und nicht einmal mehr eine “Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten” (*velāyat-e faqīh*)³, sondern nur noch eine “Herrschaft der Sicherheitskräfte” (*velāyat-e nezāmīyān*).⁴ Sein Einsatz für die Protestierenden brachte ihm eine Medaille der regierungs-unabhängigen “Vereinigung zur Verteidigung der Menschenrechte” ein, die ihm am internationalen Tag der Menschenrechte im Dezember 2009 verliehen wurde.⁵

Montazerī, der als Privatmensch begeisterter Leser der bissigen Spitzen des Satirikers Ebrāhīm Nabavī (geb. 1939) über das politische Geschehen in Iran war, galt Millionen von Menschen in Iran als Autorität und Gewissen. Beispielhaft dafür dürfte sein, dass der ehemalige Innenminister ‘Abdollah Nūrī (geb. 1946) während eines Interviews mit dem persischsprachigen Dienst der BBC, das kurz nach dem Tode Montazerīs geführt wurde, in Tränen ausbrach, als er gefragt wurde, wer die Lücke schliessen könnte, die Montazerī gelassen habe. Montazerī galt dabei vor allem den Reformern aus dem Umfeld der *mellī*

1 MONTAZERĪ, 2009a.

2 KADĪVAR 2009.

3 Wenn damit die Staatsdoktrin der Islamischen Republik gemeint ist, wird *velāyat-e faqīh* zumeist und auch in diesem Aufsatz mit “Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten” wiedergegeben. So hält es die Übersetzung der iranischen Verfassung ins Deutsche aus dem Jahre 1980, die von der Botschaft der Islamischen Republik herausgegeben wurde. Der Begriff *oberster* findet sich jedoch im Persischen nicht, wenn auch der oberste unter den Rechtsgelehrten mit dem herrschenden Rechtsgelehrten gemeint war. Die Übersetzung des rechtswissenschaftlichen Terminus *velāyat-e faqīh* ins Deutsche, auf die sich der Übersetzer der iranischen Verfassung ins Deutsche, Manutschehr Amirpur, und der Experte für schiitisches Recht der Universität zu Köln, Abdoljavad Falaturi, im Jahre 1980 verständigt haben, lautet dagegen “Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten”. Im Englischen wird der Terminus meist mit “guardianship of the jurisconsult” wiedergegeben.

4 MONTAZERĪ, 2009b.

5 MONTAZERĪ, 2009c.

mazhabī, der National-Religiösen, als *marǧa'-e taqlīd* (Quelle der Nachahmung), doch auch der bekannteste iranische Säkularist, Akbar Ganǧī (geb. 1960), nennt ihn den *faqīh-e 'ālīqadr*, den hochehrwürdigen Rechtsgelehrten.⁶

Als Autorität galt Montazerī den Reformern, weil er ihnen “das grösste Vorbild für die Verteidigung der Rechte der Gegner” war, wie ‘Emād od-Dīn Bāqī, als Vorsitzender der iranischen Vereinigung zur Verteidigung politischer Gefangener sicherlich selber einer der grössten Menschenrechtler Irans, es in seinem Buch *Die Tragödie der Demokratie in Iran* formuliert, das er Montazerī gewidmet hat.⁷ Die Friedensnobelpreisträgerin Šīrīn Ebādī (geb. 1947) nennt ihn in ihrem Nachruf den “Vater der Menschenrechte”, von dem sie gelernt habe, wie man die Menschenrechte verteidige,⁸ Abbas Milani, Professor für Iranian Studies an der Stanford University, ehemals linker Aktivist und einst Zellenachbar von Montazerī, beschreibt in einem bewegenden Artikel “Why my former cellmates legacy will live on”⁹, und der Reformtheologe Moḥammad Moǧtahed Šabestarī (geb. 1936) rühmt ihn in seinem Nachruf dafür, dass er in seinem letzten Buch *Eslām, dīn-e feṭrat* (Der Islam, die Religion, die der Natur des Menschen entspricht) erklärt habe, Regierung sei nichts anderes als ein vernunftgemässer Vertrag zwischen den Regierenden und den Regierten. Ausserhalb dieses Rahmens habe kein Mensch über einen anderen eine Führungsbefugnis (*velāyat*), und er habe nicht über ihn zu bestimmen. Šabestarī schliesst, an die Herrschenden Irans gerichtet:

Sie sollen sehen, wie ein Mann aus ihrer Mitte, weil er die Religion nicht an die Welt verkauft hat, die Gunst Gottes und die Herzen der Menschen gewonnen hat.¹⁰

Andererseits: Montazerī war als Vorsitzender des Expertenrates seinerzeit massgeblich für die Festschreibung der *velāyat-e faqīh* in der Verfassung verantwortlich. Im Folgenden soll daher neben seiner Rolle als ausserstaatlicher religiöser Autorität auch seine alternative Lesart zur heute offiziellen Lesart der *velāyat-e faqīh* dargestellt werden und untersucht werden, ob diese neu ist für sein Denken, oder ob Montazerī schon immer oder schon lange eine andere Interpretation als die heute herrschende *velāyat-e faqīh* vertreten hat. Zudem soll herausgearbeitet werden, was diese impliziert. Die Frage, die sich stellt, lautet: Wäre

6 GANǦĪ, 1999: 53.

7 BĀQĪ, 2000: 7.

8 EBADĪ, 2009.

9 MILANI, 2010.

10 ŠABESTARĪ, 2010.

theoretisch mit der *velāyat-e faqīh* als iranischer Staatsdoktrin auch etwas anderes als die heutige Diktatur denkbar gewesen?

Das ist eine Auffassung, die heute von vielen Reformern, die ursprünglich zu den Revolutionären gehörten, aber inzwischen verfolgt werden und für eine Reform im Rahmen der Verfassung eintreten, formuliert wird. Eine entschieden andere Auffassung vertritt Shahrough Akhavi, Professor am Department of Political Science der University of South Carolina. Er schreibt:

Though he [Montazeri] has never abandoned the doctrine of velayat-e faqih, he has sought to reconceptualize it by furnishing it with democratic principles. In this, he has not been credible [...].¹¹

Während Montazerī von Reformern wie Akbar Ganġī anerkannt werde, würden sich andere Reformer, die nach der autoritativen Meinung eines *muġtahid* suchten, um die Doktrin zu verwerfen, an Ayatollah Mehdī Hā'erī Yazdī (gest. 1999) halten.¹² Akhavi führt allerdings nicht aus, wer diese Reformer seien. Das wirft insofern Fragen auf, als sich mit 'Abdolkarīm Sorūš (geb. 1945), Moġsen Kadīvar (geb. 1959), 'Aṭa'ollāh Mohāġerānī (geb. 1954), 'Abdol'alī Bāzargān (geb. 1944) und Akbar Ganġī und den anderen oben genannten die namhaftesten Reformer der *Grünen Bewegung*, die im Anschluss an die Wahlen vom Sommer 2009 entstanden ist,¹³ hinter Montazerī gestellt haben. Die fünf genannten haben eine Erklärung herausgegeben, welche die Ziele der *Grünen Bewegung* zusammenfasst.¹⁴ Sie treten darin für eine Reform innerhalb des Systems ein und nicht für die Abschaffung der *velāyat-e faqīh*. Fraglich dürfte zudem folgende Einschätzung Akhavis sein:

Montazeris efforts to reconcile popular sovereignty with the central ideological principle of the Iranian revolution, the doctrine of the Imamate and the authority of the jurists, is problematical. The reason is that the doctrine is elitist, not populist. In his dissatisfaction with how the doctrine of *velāyat-e faqih* has been implemented in the post-1979 era, Montazeri has not openly called for a return to its pre-1970 version, where the jurist's obligation was to attend to the requirements of those in society who could not make their own decisions because they were minors, orphans, mentally incapacitated, and the like. He still agrees with the interpretation he has made of Khomeini's lectures on Islamic government in 1969–70.

11 AKHAVI, 2008: 645.

12 Siehe auch HAJATPOUR, 2002: 231–304; ders.: 2005.

13 Die Homepage der Bewegung ist *ġaras*. Das Akronym steht für *ġonbeš-e rāh-e sabz*, Die Bewegung des Grünen Weges. <http://www.rahesabz.net/>

14 BĀZARGĀN/GANġĪ/KADĪVAR/MOHĀġERĀNĪ/SORŪŠ, 2010.

That interpretation is one that limits the jurist’s public role to oversight to ensure the conformity of laws with the *shari’ah*. But, in truth, a fair interpretation of Khomeini’s lectures would be that Khomeini is in fact calling for clerical rule, the very matter that Montazeri has come to condemn.¹⁵

Es erscheint nämlich nicht zwingend, dass Montazerī sich für die “pre-1970 version” aussprechen muss, um eine andere Variante als die Ḥomeinīsche *velāyat-e faqīh* zu vertreten. Denkbar sind durchaus weitere Interpretationen als die beiden genannten. Ausserdem ist die *velāyat-e faqīh* als Idee so offen und interpretierbar, dass sie nicht notwendigerweise aufgrund ihrer elitären Komponenten mit der Idee der Volkssouveränität unvereinbar sein muss. Vielmehr kann sie auch so verstanden werden, dass der *valī-ye faqīh* eine Instanz ist, die in vielerlei Hinsicht dem Bundesverfassungsgericht oder dem Supreme Court vergleichbar ist.

Richtig dürfte dagegen Akhavis Annahme sein, dass Montazerī sich in der ersten Zeit nach der Revolution der Autorität Ḥomeinīs unterworfen hat und erst im Verlauf seiner Erfahrungen mit dem Konzept der *velāyat-e faqīh* in der Praxis zu einer eigenen, anderen Interpretation gekommen ist. Sicher scheint auch, dass Montazerī 1979 und bis zu seinem Tode der Auffassung war, dass ein schiitischer Muslim unter der *velāyat-e faqīh* leben sollte, wenn er den Geboten seiner Religion Rechnung tragen möchte wie Akhavi konstatiert.¹⁶ Im Folgenden soll deswegen die Frage im Vordergrund stehen, wie Montazerīs Deutung der *velāyat-e faqīh* beschrieben und innerhalb der gesamten iranischen Debatte verortet werden kann. Dabei wird – im Gegensatz zu Akhavi – argumentiert werden, dass sie eine eigenständige, originelle Position darstellt, die auf plausible Weise die Idee der *velāyat-e faqīh* mit der Volkssouveränität verbindet.

1. Biographie und Werdegang

Montazerī, der ein Schüler von Rūḥollāh Mūsavī Ḥomeinī (1902–1989) war, galt lange Zeit als einer der engsten Vertrauten des späteren Revolutionsführers. Er war bereits Anfang der sechziger Jahre mit ihm im Kampf gegen das Regime von Schah Moḥammad Reżā Pahlavī (1919–1980) aktiv. Als Ḥomeinī 1964 des Landes verwiesen wurde, bestimmte er Montazerī zu seinem autorisierten Ver-

15 AKHAVI, 2008: 665.

16 AKHAVI, 2008: 662.

treter oder Repräsentanten (*vakīl*). Montazerī verwaltete also für Ḥomeinī, den *marǧa'-e taqlīd*, die religiösen Steuern.

Wegen subversiver politischer Aktivitäten wurde Montazerī im Jahre 1966 zum ersten Mal vom iranischen Geheimdienst inhaftiert. Weitere Verhaftungen folgten 1971 und 1974, von 1975 bis 1978 lebte Montazerī in Verbannung in seinem Heimatort Naǧafābād in der Nähe von Isfahan. Vermutet wird, dass die grössere ideologische Offenheit, die Montazerī im Vergleich zu Ḥomeinī für andere politische Haltungen aufbrachte, auf diese Gefängnisaufenthalte zurückgeht. Dort lernte Montazerī viele Angehörige linker Ideologien und deren Denken kennen und erweiterte so seinen politischen Horizont.¹⁷ Montazerī wird diese Erfahrungen später in einem Buch festhalten, in dem er ihre Zweifel und seine Antworten aus islamischer Sicht schildert. Das Buch *Az āǧāz tā anǧām – dar goftogū-ye do dānešǧū*¹⁸ besticht dadurch, dass ihm jedwede ideologische Verbrämtheit fehlt, die sonst oft bei Werken dieser Art zu finden ist.

Kurz nach der Revolution wurde Montazerī 1979 zum Vorsitzenden des Gremiums gewählt, dem die Ausarbeitung der Verfassung oblag. Danach nahm Montazerī kein politisches Amt mehr wahr und beschränkte sich auf seine Lehrtätigkeit. 1983 bestimmte der Expertenrat Montazerī zum Nachfolger Ḥomeinīs. Das geschah nicht ohne Widerstand: Montazerī hatte, weil er so politisch war, zunächst Mühe, sich einen Namen unter den Gelehrten von Qom zu machen.¹⁹ Gross-Ayatollah Kāẓem Šarīʿatmadārī (1905–1986) beispielsweise, einer der wichtigsten Gegenspieler Ḥomeinīs, soll Montazerīs *marǧa'īyat* nicht anerkannt und sich geweigert haben, dessen Designation zu akzeptieren.²⁰ In der Bevölkerung kursierten in jenen Jahren unzählige Witze über ihn, die seiner dörflichen Herkunft, dem damit verbundenen Akzent und seinem im Vergleich mit Ḥomeinī wenig charismatischen Auftreten geschuldet waren.²¹

Im März 1989 wurde Montazerīs Designation plötzlich aufgehoben. Der Öffentlichkeit wurde nur mitgeteilt, dies sei zum Wohle der islamischen Ordnung geschehen. Tatsächlich war der Absetzung ein Zerwürfnis zwischen Montazerī und Ḥomeinī vorausgegangen. Montazerī hatte mehrfach die seiner Meinung nach von der Regierung zu verantwortende Misswirtschaft, die Unterdrückung der Meinungsfreiheit und die Kriegsführung kritisiert.²² Ausserdem

17 RICHARD, 1985: 305.

18 MONTAZERĪ, 2003.

19 RICHARD (1985), 305.

20 GIELING, 1997: 778.

21 Aufschlussreiche Beispiele nennt NIRUMAND, 1985: 186–187.

22 Siehe ausführlich: BUCHTA, 1997: 117–123.

hatte Montazerī die Menschenrechtsverletzungen angeprangert und der Regierung die Schuld an dem Ausbleiben der Investitionen und der Rückkehr emigrierter Iraner gegeben.²³ Schon im Jahre 1984 hatte er Wahlfälschungen bemängelt.²⁴

Ausschlaggebend waren jedoch Montazerīs Äusserungen über die Massenhinrichtungen in den iranischen Gefängnissen des Jahres 1988.²⁵ Ausgerechnet die britische *BBC* zitierte ihn mit der Aussage, die Welt gewinne langsam den Eindruck, man sei in Iran nur damit beschäftigt, Menschen umzubringen.

Kritik dieser Art liess ihn zum "unbestechlichen Gewissen der Islamischen Revolution" werden, wie Akbar Ganġī es in einem offenen Brief an Montazerī formuliert hat.²⁶ Allerdings wurde es in den Jahren nach seiner Absetzung still um Montazerī, da die iranischen Medien seine Kritik nun noch weniger als zuvor druckten. Montazerī stieg jedoch in der klerikalen Hierarchie weiter auf, denn sein Ansehen als Rechtsgelehrter wuchs mit den Jahren stetig.

Mit dem Amtsantritt Moḥammad Ḥātāmīs (geb. 1943) meldete Montazerī sich 1997 im politischen Diskurs der Islamischen Republik zurück. 'Azam Ṭāleqānī (geb. 1943), Tochter des angesehenen Geistlichen Maḥmūd Ṭāleqānī (1914–1979) und Herausgeberin der Zeitschrift *payām-e hāġar*, druckte einen offenen Brief Montazerīs an den neugewählten Präsidenten ab. Darin schrieb Montazerī, Ḥātāmī solle sich nicht von 'Alī Ḥāmene'ī, dem *valī-ye faqīh*, in seine Politik hereinreden lassen, nur weil dieser meine, er stünde über der Verfassung. Sollte Ḥātāmī sich Ḥāmene'ī unterwerfen, wäre Ḥātāmīs Reformvorhaben nicht durchsetzbar.²⁷ Der Brief war bald in aller Munde und verursachte auf Seiten der Anhänger wie der Gegner Montazerīs einigen Wirbel. Er wurde als Kampfansage an Ḥāmene'ī gewertet.

Um Montazerī zu desavouieren, verlas das iranische Parlament daraufhin das Schreiben, mit dem Ḥomeinī Montazerī 1989 zum Rücktritt aufgefordert hatte. In dem Schreiben, das so zum ersten Mal öffentlich und in iranischen Zeitungen abgedruckt wurde, hiess es, Montazerī sei dumm und einfältig, würde der Revolution und dem Islam schaden und sei somit nicht mehr tragbar.

Darauf reagierte wiederum Montazerī in einem Vortrag, den er anlässlich des Geburtstages von Imam 'Alī hielt. Der Vortrag erzielte eine weitreichende

23 KAMRAVA, 1992: 98–100; BEHROOZ, 1991: 608–609.

24 AKHAVI, 2008: 655.

25 Zu den Ereignissen und Montazerīs Handeln siehe: ABRAHAMIAN, 1999, 211–221; zu den Hinrichtungen: AFSHARI, 2001: 104–117.

26 GANĠĪ, 2005.

27 MONTAZERĪ, 1997: 5–7.

Wirkung. Er wurde auf Kassette unter der Hand verbreitet, Teile wurden sogar in der iranischen Presse wiedergegeben.²⁸

In dem Vortrag spricht Montazerī dem gegenwärtigen Revolutionsführer die Eignung zum *valī-ye faqīh* ab. Genauer: Ḥāmene'ī habe nicht den notwendigen klerikalen Rang. Nur derjenige, der der *a'lam* sei, der Gelehrteste, könne aber die Position des *valī-ye faqīh* einnehmen. Deshalb sei heute die ganze Idee der *velāyat-e faqīh* hinfällig. Ihr Sinn war ursprünglich, dass der gelehrteste unter den Rechtsgelehrten über den Staat wachen solle.²⁹

In der Tat wurde, nachdem Montazerī 1989 abgesetzt worden war, durch eine Verfassungsänderung die Voraussetzung, dass der *valī-ye faqīh* ein *marǧa'* sein muss, aus der Verfassung gestrichen.³⁰ Angesichts der Ablehnung, welche die Theorie der *velāyat-e faqīh* durch die noch lebenden Gross-Ayatollahs erfuhr sowie dem Problem, dass sich die Ḥomeinī-Anhänger unter den Geistlichen wegen ihrer politischen Aktivitäten nicht im traditionell religiösen System qualifiziert hatten, war kein Nachfolger mit hohem juristischen Rang gefunden worden. Diejenigen Geistlichen, welche die theologischen Voraussetzungen erfüllt hätten, waren nicht willens oder zu alt, das Amt zu übernehmen, und den Willigen ermangelte es an der juristischen Qualifikation.

Ḥomeinī hatte die Verfassungsänderung anberaunt, war jedoch, bevor sie verabschiedet werden konnte, am 4. Juni 1989 gestorben. 'Alī Ḥāmene'ī war sofort nach dem Tode Ḥomeinīs vom Expertenrat zum *valī-ye faqīh* ernannt worden, und strenggenommen hatte man damit die Verfassung verletzt, denn die Verfassung verlangte damals noch, dass der *valī-ye faqīh* ein *marǧa'* sein müsse, was Ḥāmene'ī nicht war. In dieser Situation behauptete der damalige Staatspräsident Rafsanǧānī, Ḥomeinī habe vor seinem Tode in einem Brief an den Vorsitzenden des gerade einberufenen "Rates zur Revision der Verfassung" erklärt, er habe es niemals für notwendig erachtet, dass der Führer, *rahbar*, der Islamischen Republik ein *marǧa'* sein müsse.

Dieser Brief wurde von verschiedenen Seiten als Fälschung bezeichnet. Sie behaupteten, Ḥomeinī habe zwar, als er die Revision der Verfassung einleitete, davon gesprochen, dass diese sich der Frage der *rahbarīyat* widmen solle, also der Führerschaft, aber von der *marǧa'īyat* sei nicht die Rede gewesen.³¹ Dies

28 Seit November 2009 findet sich bei Youtube auch eine Videoaufzeichnung dieser Rede. Auf Anfrage war es möglich, eine schriftliche Fassung des Vortrags zu erhalten. MONTAZERĪ, 1997b.

29 MONTAZERĪ, 1997.

30 Die einzelnen Veränderungen nennt TELLENBACH, 1990: 45–66.

31 GIELING, 1997: 778.

scheint insofern plausibel, als Ḥomeinī in *Hokūmat-e eslāmī* die Auffassung vertreten hatte, dass allein der herausragendste unter den Rechtsgelehrten, also der allseits anerkannte *marǧa'*, fähig und legitimiert sei, die muslimische Gemeinde zu führen. Damit vertrat er die Ansicht, die auch Montazerī bis zu seinem Tode teilte. Ob Ḥomeinī seine Meinung geändert hat, oder ob dies nur von Rafsanǧānī behauptet wurde, ist bis heute nicht geklärt.

Um das angewandte Verfahren gegen die Kritiker zu verteidigen, behauptete Rafsanǧānī, die Frage der *rahbarīyat* stehe über der Verfassung. Ausserdem habe er selber sich schon häufiger mit Ḥomeinīs Erlaubnis über die Verfassung hinweg gesetzt.³² Der Rat zur Revision der Verfassung, der seine Vorschläge am 8.7.1989 einbrachte, folgte der von Rafsanǧānī vorgegebenen Linie und setzte Artikel 109 der Verfassung, der besagte, dass der *valī-ye faqīh* ein *marǧa'* sein muss, ausser Kraft.³³

Fortan wurde für das höchste Amt im Staate ein weit geringerer juristischer Rang verlangt. Begründet wurde dies damit, dass für seine Ausübung politischer Scharfblick ausschlaggebender sei als religiöse Gelehrsamkeit oder juristische Spitzfindigkeit. Damit wurde in der veränderten Verfassung das Prinzip der *rahbarīyat* gegenüber dem der *marǧa'īyat* betont.³⁴ Die ausschlaggebende Qualifikation für den *valī-ye faqīh* lautet nun in der veränderten Verfassung "*āgāh būdan be zamān*", was Johannes Reissner mit "politisch auf der Höhe der Zeit sein und die ideologischen Grundlagen und Ziele der Revolution vertreten können" übersetzt bzw. deutet.³⁵

Montazerī befindet, durch diese Veränderung und die damit einhergehende Neudefinition des Amtes sei eine Parallelinstitution zu der des Präsidenten entstanden. Was unterscheidet den Inhaber der Position des *valī-ye faqīh*, fragt Montazerī, der Qualifikation nach vom Präsidenten. Beide sind Geistliche nicht allzu hohen Ranges, beide müssen über politische Weitsicht und Kompetenz verfügen. Für den *valī-ye faqīh* fordert dies die Verfassung, im Falle des Präsidenten versteht es sich von selbst. Aber wozu brauche man diese Parallelinstitution, wenn sich das Amt nicht von dem des Präsidenten unterscheidet?³⁶

32 TELLENBACH, 1990: 52.

33 Zum Procedere auch: OMID, 1994: 146–148.

34 Dazu ausführlich: MILANI, 1992: 175–190.

35 REISSNER, 1999: 14.

36 Hier muss hinzugefügt werden: Die Verfassung verlangt nicht, dass der Präsident Geistlicher ist, allerdings waren vier Legislaturperioden lang die Präsidenten Geistliche. Erst 2005 wurde mit Maḥmūd Aḥmadīneżād der nach Abolḥasan Banī Šadr (geb. 1933) erste Nicht-Geistliche in dieses Amt gewählt. Montazerī spricht hier vom damaligen Ist-Zustand.

Montazerī erkennt den zentralen Unterschied, den das Regime behauptet, nämlich nicht an. Dieser lautet, dass der *valī-ye faqīh* über eine göttliche Legitimation verfügt. Er werde von Gott selbst bestimmt. So argumentiert Moḥammad Taqī Meṣbāḥ Yazdī (geb. 1934), der seinerzeit grösste Gegenspieler Montazerīs und bis heute wichtigste Theoretiker der Radikalen.³⁷ Meṣbāḥ Yazdī gilt als der Mentor des gegenwärtigen Präsidenten Maḥmūd Aḥmadīneżād (geb. 1956) und als Anwärter auf die Nachfolge des jetzigen *valī-ye faqīh*. Über die dem Rechtsgelehrten zukommende so genannte “absolute Führungsbefugnis” (*velāyat-e moṭlaq*), wie sie die heutige iranische Verfassung seit der Verfassungsänderung des Jahres 1989 vorsieht, befindet Meṣbāḥ Yazdī:

Die säkularen Regierungen beziehen ihre Legitimation von den Menschen, aber bei der islamischen Herrschaft ist das anders, denn die absolute Führungsbefugnis (*velāyat-e moṭlaq*) ist gottgegeben. In der göttlichen Herrschaft kann nur der an der Spitze stehen, den Gott vorgesehen hat. Gibt es keinen göttlichen Segen, so ist die Regierung nicht legitim, selbst wenn die ganze Bevölkerung hinter ihr stehen sollte.³⁸

In direkter Anspielung auf den anders denkenden Montazerī erklärt Meṣbāḥ Yazdī:

Nach der Revolution hat eine Person, die euch allen bekannt und besonders naiv und besonders von Pseudo-Intellektuellen und der Freiheitsbewegung beeinflusst ist, die Möglichkeit formuliert, dass der *valī-ye faqīh* durch die Stimme des Volkes legitimiert werde. Er schrieb in seinem Buch, dass es zwei Theorien gebe. Die eine, dass der *valī-ye faqīh* “ernannt werde” (*naṣb mišavad*). Und die andere, dass er “gewählt werde” (*enteḥāb mišavad*). Wenn ihr jemanden findet, der diese Behauptung vor ihm aufgestellt hat, dann werde ich klein beigeben. Aber solch eine Theorie existiert nicht. Dass der *valī-ye faqīh* von Gott selbst ernannt wird, ist Teil der schiitischen Kultur.³⁹

Montazerī argumentiert dagegen, ausschliesslich die zwölf Imame würden von Gott ernannt. Niemand sonst könne somit eine göttliche Legitimation für sich beanspruchen. Die Souveränität liege deshalb beim Volk, und alle Macht gehe vom Volke aus. Auch der *valī-ye faqīh* müsse sich deshalb durch den Volkswillen legitimieren. Er sei dem Volk voll verantwortlich und dürfe von ihm kriti-

37 Siehe zu seiner Argumentation ausführlicher: AMIRPUR, 2006: 218–240; KAMRAVA, 2008: 94–111.

38 MEṢBĀḤ YAZDĪ, 2007.

39 MEṢBĀḤ YAZDĪ, 2006b.

siert und abgesetzt werden. Zwischen dem Rechtsgelehrten und dem Volk müsse es eine Art *contrat social* geben.

Montazerī's wesentlichster Punkt ist also, dass die Menschen in der Zeit der grossen Verborgenheit das Recht haben, sich einen *valī-ye faqīh* zu wählen. Ihm wiederum obliegt es dann für eine festgelegte Zeit die drei Gewalten zu kontrollieren. Montazerī's wesentlichstes Argument hierfür ist, dass allein Gott die Herrschaft zukomme, der sie aber den Menschen übertragen habe.

Zudem erklärte Montazerī in dem Vortrag, dass die Verfassungsväter, zu denen auch er selber gehörte, niemals im Sinn hatten, ein System zu installieren wie das heutige iranische. Der *valī-ye faqīh* sollte darüber wachen, dass die drei Gewalten nicht gegen die islamischen Vorgaben verstossen, sich aber nicht in die Staatsgeschäfte einmischen. Ganz eindeutig habe man 1979 für eine Republik, also für die Herrschaft des Volkes, votiert. Es seien Parteien vorgesehen gewesen und eine freie Presse. Dem derzeit herrschenden *valī-ye faqīh* wirft er vor, die Intentionen der Verfassung pervertiert und eine Diktatur des Rechtsgelehrten errichtet zu haben. Den Geburtstag Imam 'Alīs, der ihm als das Vorbild für die wahre islamische Herrschaft gilt, nimmt Montazerī also zum Anlass für eine traurige Bilanz der Revolution.

Nach dem Bekanntwerden seiner Kritik wurde die Schule Montazerī's von Schlägertrupps gestürmt und in Anspielung auf die US-Botschaft in Teheran, die 1980 während der Besetzung durch iranische Studenten so genannt worden war, auf Schmierereien an den Wänden als Spionagenest bezeichnet. Bis heute ist die Schule verlassen, die Scherben und anderen Schäden der Demolierung wurden nicht beseitigt, um als abschreckendes Beispiel für Montazerī's Anhänger und für Kritiker der *velāyat-e faqīh* zu dienen.⁴⁰

Montazerī wurde im Zuge dieser Affäre unter Hausarrest gestellt. Ausserdem publizierten die Anhänger Ḥāmene'īs einige Stellungnahmen, von denen die wichtigste eine von Moḥammad Reišahrī (geb. 1946) herausgegebene ist. Reišahrī war in den achtziger Jahren im Kabinett des damaligen Staatspräsidenten Ḥāmene'ī Innenminister und später unter seinem Nachfolger Akbar Hāšemī Rafsanḡānī (geb. 1934) Geheimdienstminister. Er war einer der erbittertsten Gegner Montazerī's. Laut Montazerī war er zudem gemeinsam mit Ḥāmene'ī und Rafsanḡānī 1989 verantwortlich für seine Absetzung.⁴¹

In der von Reišahrī herausgegebenen Sammlung findet sich der Brief Ḥomeinīs an Montazerī, in dem Ḥomeinī Montazerī auffordert zurückzutreten so-

40 Bilder davon finden sich im Netz auf Montazerī's Homepage: MONTAZERĪ, 1997c.

41 MONTAZERĪ, 2000.

wie zahlreiche Stellungnahmen der Gegner Montazerīs.⁴² Sie stellen ihre Sicht der Ereignisse dar, die zur Absetzung Montazerīs geführt hatten. In allen Artikeln wird Montazerī als Verräter dargestellt, als der “naive Scheich”, der für den Kummer der letzten Lebensmonate des Imam Ḥomeinī verantwortlich sei. Von offizieller Seite wurde also alles unternommen, um Montazerīs Ruf zu beschädigen und seine Kritik unglaubwürdig zu machen.

2. Das Opus Magnum

Montazerīs Ansichten zur *velāyat-e faqīh* haben sich in den vergangenen dreissig Jahren verändert. Andererseits gibt es einige Konstanten, die ihn auch schon lange von Ḥomeinī unterschieden haben. Um sich zu vergewissern, welche dies sind, ist ein Blick in Montazerīs Schrift *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa-fiqh ad-dawla al-islāmīya* erforderlich.⁴³ Das vierbändige Werk, dessen erster Band 1987 erschien, gilt als Montazerīs Opus Magnum, als sein Äquivalent zu Ḥomeinīs *velāyat-e faqīh*. Ḥomeinī hatte die berühmt gewordene Vorlesung, mit der er den Anspruch auf die Herrschaft durch die Geistlichkeit erhob, im Jahre 1970 in Nadschaf gehalten. Sie war bald darauf als Buch unter dem Titel *Ḥokūmat-e eslāmī* in Umlauf.⁴⁴ Ḥomeinī argumentiert in relativ knapper, wenn auch nachhaltiger Form. Montazerīs *Dirāsāt* sind dagegen bis heute das ausführlichste Werk, das zur schiitischen Staatstheorie in der Geschichte der Schia erschienen ist.⁴⁵

Montazerī hatte sich erstmals in den Jahren 1984 bis 1988, also nicht vor der Revolution, im *feqh*-Unterricht mit der *velāyat-e faqīh* beschäftigt. Er widmete sich ihr im Rahmen der Diskussion über die Almosensteuer.⁴⁶ Hier unterscheidet das schiitische Recht acht Kategorien von Empfangsberechtigten. Für die vierte Kategorie werden Beamte genannt, die die Steuer einzuziehen haben. Daraus schlussfolgerte Montazerī, dass es einen islamischen Staat geben muss. Hiervon ausgehend beschäftigte sich Montazerī im Detail mit der *velāyat-e faqīh* und fasste seine Überlegungen zu den *Dirāsāt* zusammen.

42 REIŠAHRĪ, 1999.

43 MONTAZERĪ, 1988. Eine persische Fassung wurde unter dem Titel *Mabānī-ye feqhī-ye ḥokūmat-e eslāmī* (Die juristischen Grundlagen der islamischen Regierung) veröffentlicht.

44 ḤOMEINĪ, 1971.

45 KADĪVAR, 2001: 148.

46 Gespräch mit Moḥsen Kadīvar vom 1.6.2010.

In der Einleitung zu den *Dirāsāt* widmet sich Montazerī dem Unterschied zwischen einer westlichen Demokratie und einer islamischen Regierung/Herrschaft (*ḥukūma al-islāmīya*).⁴⁷ Um die Übersetzungsproblematik des Begriffs *ḥukūma* wird es später noch ausführlich gehen. Hier wird daher vorerst der arabische Begriff belassen.

Im Gegensatz zur westlichen Demokratie sei in der *ḥukūma al-islāmīya* der Herrscher der weiseste, der gerechteste, der frömmste und der fähigste. Das zeigten die Beispiele des Propheten und der Imame, deren Autorität von Gott herrühre. Die Institutionen der *ḥukūma al-islāmīya* sind durch das göttliche Gesetz eingeschränkt. Der Herrscher ist im Prinzip Gott, da die Exekutive das Gesetz Gottes nur ausführt. Für Montazerī steht wie für Ḥomeinī ausser Frage, dass es ausgeführt werden muss.⁴⁸ Hier unterscheidet er sich beispielsweise von Moḥammad Kāẓem Ḥorāsānī (1839–1911), dem grossen Rechtsgelehrten der konstitutionellen Periode, für den die Scharia in der Zeit der grossen Verborgenheit ruht.

Der Vorteil der *ḥukūma al-islāmīya* gegenüber der Demokratie ist für Montazerī klar: In westlichen Demokratien würden nur die Wünsche der Wählenden befriedigt, die sich an keinerlei rechtliche Vorschriften Gottes oder an moralische Vorgaben gebunden fühlten. Damit bewegt sich Montazerī im Rahmen der Topoi der damals gängigen Demokratiekritik. Sie wurde von 'Alī Šarī'atī (1933–1977) in seinem Buch *Ommat va emāmat* begründet.

Montazerī argumentiert: Schon die Vernunft gebiete, dass der Islam auch für eine *ḥukūma al-islāmīya* Sorge trage, denn Gott würde den Menschen nicht ohne den gesetzlichen Rahmen zurücklassen, dessen es bedarf, um ihn anbeten zu können. Würde Gott dafür nicht Sorge tragen, wäre dies ungerecht. Deshalb habe der Prophet das göttliche Gesetz nicht nur empfangen, sondern er hatte auch die Aufgabe, es umzusetzen. Der Prophet wiederum wurde von den Imamen beerbt, die in ihrer Abwesenheit die Aufgabe, eine Regierung zu bilden, an die Rechtsgelehrten übertrugen.⁴⁹

Da diese Auffassung zwar auch von Ḥomeinī vertreten wurde, aber in der schiitischen Herrschaftstheorie alles andere als Konsens ist, widmet Montazerī von den 2279 Seiten der *Dirāsāt* 53 der Zurückweisung des Quietismus.⁵⁰ Ein wesentlicher Grund für das Schweigen der Gelehrten ist laut Montazerī: Ge-

47 MONTAZERĪ, 1988, I.: 4–31.

48 MONTAZERĪ, 1988, I.: 91, 150, 162, 407.

49 MONTAZERĪ, 1988, I.: 161.

50 Dazu: AKHAVI, 1996: 253–255.

lehrte wie beispielsweise Šeiḥ Anṣārī (1800–1864), der ein entschiedener Gegner der *velāyat-e faqīh* war, hätten in permanenter Angst vor der Obrigkeit leben müssen und deshalb Zuflucht in der Verstellung gesucht. Daher seien ihre Diskussionen der *velāyat-e faqīh* “dumm”, “nutzlos” und “infantil”.⁵¹

In weiten Teilen argumentiert Montazerī wie sein Lehrer Ḥomeinī. Er zitiert sogar dieselben Verse wie Ḥomeinī, wenn er belegen will, dass der Islam eine islamische Regierung fordere – beispielsweise 4:59, den *ūlū l-amr* Vers. Er ist eines der wichtigsten Argumente Ḥomeinīs für die *velāyat-e faqīh*,⁵² wird aber, wie das prominente Gegenbeispiel von Moḥammad Ḥosein Ṭabāṭabā’ī (1903–1981) zeigt, durchaus nicht von allen schiitischen Gelehrten so interpretiert.⁵³

Wichtig sind die Unterschiede zu Ḥomeinī: Montazerīs inhaltlicher Schwerpunkt liegt anders als der Ḥomeinīs auf der Frage, warum der *faqīh* vom Volk gewählt werden muss.⁵⁴ Er ist *muntahab*, nicht *manṣūb*, erwählt vom Volk, nicht bestimmt/eingesetzt von Gott. Deshalb nennt Kadivar, der Verfasser des vermutlich besten Buches über die verschiedenen schiitischen Staatstheorien die Ḥomeinīsche Variante *velāyat-e enteṣābī-ye moṭlaq-e faqīh*, also “absolute Führungsbefugnis des [von Gott] eingesetzten *faqīh*” und die Variante Montazerīs *velāyat-e enteḥābī-ye moqayede-ye faqīh*, also “begrenzte Führungsbefugnis des [vom Volk] gewählten *faqīh*”.

Montazerī führt 26 Überlieferungen des Propheten und der Imame an, die seine Meinung bestätigen.⁵⁵ Dabei ist das wichtigste Argument für Montazerī das Prinzip der Akklamation des Herrschers durch das Volk. Ein *faqīh*, der nicht gewählt wurde, kann auch keinen Gehorsam erwarten. Ihm zu gehorchen, ist also keine religiöse Pflicht.

Montazerī sagt ausserdem: Zwischen dem *valī-ye faqīh* und dem Volk besteht ein Vertrag. Beide müssen den Vertrag erfüllen: Der *valī-ye faqīh* ist der Bevölkerung gegenüber rechenschaftspflichtig, und er wird eingeschränkt durch das Gesetz. Er steht also nicht über dem Gesetz, sondern ist an die Verfassung gebunden.⁵⁶ Hierin unterscheidet sich Montazerī grundlegend von Ḥomeinī. Für Ḥomeinī stand der *faqīh* über der Verfassung. Er kann sie nach Belieben aus-

51 MONTAZERĪ, 1988, I.: 437.

52 ḤOMEINĪ, 1971: 27.

53 ṬABĀṬABĀ’Ī, 1960, VIII: 250–251.

54 MONTAZERĪ, 1988, I.: 494.

55 MONTAZERĪ, 1988, I.: 408.

56 KADĪVAR, 2001: 155. Dies habe Montazerī im Unterricht so ergänzt. In den *Dirāsāt* findet sich nichts darüber.

setzen, wenn das Interesse der islamischen Ordnung (*maṣleḥat-e neẓām*), das wiederum einzuschätzen dem *faqīh* obliegt, es gebietet.⁵⁷

Angesichts der Tatsache, dass Montazerī die Auffassung, für die er nach 1997 bekannt wurde, schon in den *Dirāsāt* formuliert hat, kann man nicht behaupten, seine heutigen Aussagen über die *velāyat-e faqīh* würden Montazerīs persönlicher Abneigung gegenüber dem gegenwärtigen Amtsinhaber entspringen. Sie sind auch nicht Ausdruck der Tatsache, dass man ihn selber ausgebootet hat. Laut Kadīvar, der Mitte der achtziger Jahre Montazerīs Schüler war, wurden die *Dirāsāt* explizit als Gegenkonzept zu Ḥomeinīs Façon der *velāyat-e faqīh* konzipiert.⁵⁸

3. Montazerīs *Ḥāterāt*

Allerdings ist die Frage, ab wann Montazerī zu seiner demokratischeren Variante der *velāyat-e faqīh* fand. Hatte er sie schon im Sinn, als er an der Ausarbeitung der Verfassung beteiligt war, oder ist sie eine Folge von Montazerīs Erfahrung mit der *velāyat-e faqīh* unter Ḥomeinī?

In der Frage, was für eine Art der *velāyat-e faqīh* Ḥomeinī selbst vorschwebte, sind sich zwei Männer einig, die sonst über wenig Gemeinsamkeiten verfügen. Sowohl Kadīvar als auch Meṣbāḥ Yazdī meinen, dass Ḥomeinī keinesfalls Befürworter einer demokratischen Interpretation der *velāyat-e faqīh* war. Kadīvar schreibt, Ḥomeinī habe die Verfassungsänderung des Jahre 1989 anberaumt, um die weitreichenden Befugnisse, der der *faqīh* eigentlich hätte haben sollen, die sich aber 1979 nicht durchsetzen liessen, und die sich Ḥomeinī in der Praxis ohnehin immer genommen hatte, nun auch per Verfassung festschreiben zu lassen.⁵⁹ Ḥomeinī hatte also laut Kadīvar schon immer mehr im Sinn als eine *velāyat-e 'āme*, eine allgemeine *velāyat*, wie sie die erste Verfassung vorsah, und gab dies nur aus taktischen Gründen nicht zu.

So sieht dies auch Montazerīs grösster Gegenspieler. Meṣbāḥ Yazdī ist der Ansicht, dass Ḥomeinī den Begriff Republik 1979 nur gewählt habe, um die Monarchie zu negieren.

57 KADĪVAR, 2001: 24–27.

58 KADĪVAR, 2001: 27.

59 KADĪVAR, 2001: 26.

Die Republik ist nur eine Schale, die damals bei der Gründung der Islamischen Republik in die Bezeichnung des neuen Staates aufgenommen wurde.⁶⁰

Montazerī hingegen hat dies immer bestritten. Am aussagekräftigsten ist in diesem Zusammenhang seine Biographie. Da sie keine Druckerlaubnis bekam, setzte Montazerī seine *Hāterāt* (Erinnerungen) im Dezember 2000 auf seine Homepage (www.amontazeri.com).⁶¹ In der internationalen Presse wurden sie schnell als politische Bombe gehandelt, und scheinbar wurden sie auch in Iran so wahrgenommen: Die Website wurde immer wieder gehackt und Montazerīs Sohn Saʿīd (geb. 1962), der sie erstellt hatte, kam ins Gefängnis.⁶²

Neben Montazerīs Sicht der Ereignisse, die 1989 zu seiner Absetzung führten, lautet eine seiner interessantesten Aussagen, dass nicht Ḥomeinī, sondern er es war, der die Idee vorbrachte, die *velāyat-e faqīh* einzuführen. Das ist neu, klingt aber plausibel: In der Tat hatte Ḥomeinī ursprünglich sein Plazet zu einem demokratischen Verfassungsentwurf gegeben, in dem von der *velāyat-e faqīh* keine Rede war. Die Expertenversammlung, die nach dem Sieg der Revolution mit der Ausarbeitung der Verfassung beauftragt worden war, hatte jedoch bei ihrem ersten Zusammentreten diesen demokratischen, schon von Ḥomeinī abgesegneten Verfassungsentwurf beiseite gelegt. Stattdessen wurde die Idee der *velāyat-e faqīh* in der Verfassung festgeschrieben.⁶³

Damit ist weder gesagt, was Montazerī zu Beginn mit der *velāyat-e faqīh* intendierte, noch welche Interpretation Ḥomeinī im Sinn hatte. Möglicherweise hat Montazerī als gelehriger Schüler nur seinem Lehrer den Weg geebnet und war sich dessen Absichten nicht bewusst. So wurde Montazerī zum Vollstrecker einer Idee, über deren Implikationen er sich nicht im Klaren war.

Fakt aber ist, dass sich Montazerī auch in seinen Memoiren aus dem Jahre 2000 weigert, Ḥomeinī Böses zu unterstellen. Montazerī betont immer wieder, dass die ursprüngliche Version und die ursprüngliche Ausrichtung der Verfassung eine republikanische war und eine, die auch von Ḥomeinī befürwortet wurde. Ḥomeinī habe das nicht gewollt, er habe immer den republikanischen Charakter des Systems betont. Montazerī geht so weit zu sagen, Ḥomeinī habe in seinen letzten Lebensmonaten nicht mehr selber Entscheidungen getroffen.

60 MEŞBAḤ YAẒDĪ, 2006.

61 MONTAZERĪ, 2000.

62 Inzwischen ist die Biographie ausserhalb Irans auch in Buchform erschienen. MONTAZERĪ, 2001.

63 Zur Entstehungsgeschichte der iranischen Verfassung: SCHIRAZI, 1997. Zu dem hier beschriebenen Verlauf: 22–38.

Montazerī bezweifelt sogar, dass Ḥomeinī den Brief geschrieben hat, mit dem er aufgefordert wurde, seine Designation zurückzuziehen. In den letzten Lebensmonaten Ḥomeinīs habe es keine *velāyat-e faqīh* mehr gegeben, sondern nur noch eine *velāyat bar faqīh*, eine Führung des *faqīh* – hier verstanden als Genitivus objectivus. Die *velāyat* habe in den Händen eines Triumvirats aus Aḥmad Ḥomeinī (1945–1995), ‘Alī Ḥāmene’ī und Akbar Rafsanḡānī (geb. 1934) gelegen, schreibt Montazerī.

Diese Behauptungen sind nicht zu verifizieren. Aber sie zeigen, dass Montazerī zwar einerseits Ende der achtziger Jahre lautstark die Politik der Islamischen Republik kritisiert hat, aber andererseits der Auffassung war, dass Ḥomeinī diese gar nicht mehr bestimmt hat. Montazerī hat also immer die Auffassung vertreten, dass auch sein ehemaliger Mentor Ḥomeinī für eine andere, eine demokratischere Interpretation der *velāyat-e faqīh* war.

4. *Nezārat-e faqīh* – Supervision des Rechtsgelehrten

So schwer einzuschätzen ist, was Montazerī 1979 für eine Vorstellung von der *velāyat-e faqīh* hatte, so sicher ist, dass Montazerīs Position sich weiterentwickelt hat, und sie mit den Jahren immer demokratischer wurde. "Test kard va āzmāyeš kard", beschreibt dies sein Schüler Kadīvar: Er habe die Theorie ausprobiert und sei dann nach längerem Nachdenken zu einer besseren Variante gelangt.⁶⁴ Zudem wurde Montazerī mit den Jahren immer deutlicher, wenn er die herrschende Form der *velāyat-e faqīh* kritisierte, und er wurde in seiner Wortwahl immer angriffslustiger.

Teile von Montazerīs Ansichten zur *velāyat-e faqīh* aus den *Dirāsāt* sowie argumentative Erweiterungen, welche die aktuelle iranische Debatte jener Zeit widerspiegeln, sind in Aufsatzform im Jahre 1998 in der wirkmächtigen Zeitschrift *rāh-e nou* erschienen. Damals erlebte die iranische Presselandschaft eine kurzzeitige Liberalisierung der öffentlichen-politischen Sphäre.⁶⁵ Montazerī schreibt:

Im Allgemeinen bestehen die Herrschaften (*āqāyān*) darauf, dass die *velāyat-e faqīh* eine Sache des "Emennens" (*našb*) sei, nicht der "Wahl" (*entehāb*), dass also der *valī-ye faqīh*

64 Gespräch mit Moḥsen Kadīvar vom 1.6.2010.

65 Siehe zur Rolle der Presse in jener Zeit: FARHI, 2003: 147–179.

von den Imamen ernannt werde, wie die Imame vom Propheten ernannt worden sind und der wiederum von Gott.⁶⁶

Anders als "Herrschaften", wie Montazerī seinen Gegenspieler Meṣbāḥ Yazdī und die Mitglieder des herrschenden klerikalen Establishments abfällig nennt, vertritt Montazerī auch in den 1998er Ausführungen die bereits in den *Dirāsāt* formulierte, aber nun auf den aktuellen Diskurs zugeschnittene Ansicht, dass die Imame bzw. letztlich Gott die Rechtsgelehrten insgesamt zu ihren Vertretern ernannt und sie in ihrer Abwesenheit mit der Ausübung des eigenen Amtes beauftragt haben. Ernennung und Auftrag galten also nicht einem einzelnen Rechtsgelehrten, sondern den Rechtsgelehrten in ihrer Gesamtheit. Deshalb sei es Volkes Sache, einen von ihnen durch eine Wahl zum *valī-ye faqīh* zu bestimmen.

Da es allgemein im juristischen Disput so üblich ist, gibt Montazerī auch in dieser populärwissenschaftlichen Darstellung eine koranische Begründung seiner Theorie. Er liest aus der koranischen Offenbarung heraus, dass die Rechtsgelehrten keineswegs beauftragt sind, die politische Leitung der Gemeinde im Sinne einer Vormundschaft über diese zu übernehmen, wie vom gegenwärtigen Regime behauptet. Für Montazerī sind die Menschen selber bis zum Jüngsten Tag für ihr Schicksal verantwortlich. Seiner Auffassung nach spricht die Existenz des Jüngsten Gerichts und die Tatsache, dass sich die Menschen dort für ihr Verhalten verantworten müssen, für ihre gottgegebene Freiheit, also auch für die Freiheit, sich eine Regierung wählen zu dürfen. Dies begründet er auch mit der Gerechtigkeit Gottes: Wenn Gott selbst für das Volk einen Herrschenden bestimmen würde, wäre es ungerecht, die Menschen für ihre Verfehlungen zur Rechenschaft zu ziehen und zu bestrafen. Montazerī zitiert Sure 5:37:

Sie möchten (dereinst) aus dem Höllenfeuer herauskommen, aber sie werden nicht (mehr) daraus herauskommen.⁶⁷

und Sure 15:8:

Wir senden (jedoch) die Engel erst hinab, wenn es wirklich (so weit) ist (d.h. wenn der jüngste Tag anbricht; w. bei der Wahrheit).⁶⁸

66 MONTAZERĪ, 21.8.1998: 12.

67 Übersetzung PARET.

68 Übersetzung PARET.

Aus aktuellem Anlass wendet sich Montazerī in seinen 1998er Ausführungen aber vor allem gegen die *velāyat-e moṭlaqe-ye faqīh*, also die “absolute Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten”, und gegen ihre Festschreibung in der veränderten Verfassung des Jahres 1989.⁶⁹ Diese Festschreibung habe alles verändert und mache einen fundamentalen Unterschied. Eine absolute Führungsbefugnis habe nur Gott, nicht einmal der Prophet und die Imame verfügten über sie. Natürlich werde auch der *valī-ye faqīh* durch den Rahmen des göttlichen Gesetzes eingeschränkt, schreibt Montazerī. Der *valī-ye faqīh* könne nur in seinem Rahmen handeln und regieren. Er zitiert folgende Suren:

Die Entscheidung steht Gott allein zu (6:57).⁷⁰

Und (wir haben die Schrift zu dir herabgesandt mit der Aufforderung): Entscheide zwischen ihnen nach dem, was Gott (dir) herabgesandt hat, und folge nicht ihrer (persönlichen) Neigung! Und hüte dich vor ihnen, dass sie dich (nicht) in Versuchung bringen (so dass du) von einem Teil dessen, was Gott dir (als Offenbarung) herabgesandt hat (abweichst)! (5:49)

Und er spricht nicht aus (persönlicher) Neigung (53:3).

Montazerī schliesst aus diesen Suren, dass der Prophet die gesellschaftlichen und öffentlichen Angelegenheiten der Menschen überwachen soll. Er sei aber nicht der Wächter über ihre persönlichen Angelegenheiten sowie keinesfalls über ihren Besitz, ihr Haus und ihre Ehre. Hier teilt Montazerī die Ansicht von Moḥammad Kāzem Ḥorāsānī, der heute als Vorreiter demokratischen Gedankenguts in der modernen Schia betrachtet wird.⁷¹ Montazerī verortet sich also in einer bestimmten Tradition innerhalb der Schia.

Das Gegenteil von Ḥorāsānī behaupten Montazerīs Gegner: Der Rechtsgelehrte, der eine *velāyat-e moṭlaq* habe, sei der Wächter über die persönlichen Angelegenheiten, den Besitz, Haus und Ehre der Bevölkerung. Doch wenn, so schreibt Montazerī, nicht einmal der Prophet eine derartige Führungsbefugnis habe, dann hätten die Rechtsgelehrten sie auf keinen Fall. Diese Form von Führungsbefugnis würde in Despotie münden. Montazerīs Worten mangelt es nicht an Deutlichkeit:

69 Siehe zu der Festschreibung und damit der Etablierung der “absoluten Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten”: ARJOMAND, 1989: 544.

70 Übersetzung PARET.

71 KADĪVAR, 2003.

Eine absolute Führungsbefugnis des *valī-ye faqīh* ist unsinnig.⁷²

Weil dem Rechtsgelehrten stattdessen nur eine Aufsichtsfunktion, *nezārat*, zukommt, werden alle Detailaufgaben des gesellschaftlichen Lebens den Spezialisten überlassen. Der Rechtsgelehrte mischt sich nicht ein, er soll nur sicherstellen, dass die generelle Linie der Politik nicht gegen die Vorschriften des Islams verstösst. In wenigen Einzelfällen kommt ihm dann die Aufgabe zu, eine abschliessende Entscheidung zu fällen.

Allerdings kann der *valī-ye faqīh*, argumentiert Montazerī, zuweilen auch das Wohl und Interesse der *ommat* über die Detailvorschriften des Glaubens stellen. Hier stimmt er der *mašleḥat*-Direktive Homeinīs⁷³ zu. Ihm ist aber wichtig: Der *valī-ye faqīh* hat keine grenzenlosen Kompetenzen und keinerlei absolute Machtbefugnisse.

Gott hat nicht einem Menschen, der nicht unfehlbar ist, sondern Fehler machen kann, solch eine Führungsbefugnis übertragen, und er wäre damit auch nicht einverstanden.⁷⁴

Montazerī fragt zudem, wie mit den Widersprüchen umzugehen sei, die zwischen der absoluten Führungsbefugnis und den anderen Artikeln der Verfassung bestünden. Die Artikel 6, 56, 60 und 117 betonten, dass das Volk sein Schicksal selbst bestimme. Die Souveränität des Volkes werde also hervorgehoben. Artikel 117 erkläre ausserdem, dass nach dem *valī-ye faqīh* der Staatspräsident die höchste Autorität des Landes sei. Die Machtbefugnisse des *valī-ye faqīh* würden also laut Verfassungstext durchaus eingeschränkt. Auch andere Widersprüche fänden sich: Montazerī bezieht sich konkret auf Artikel 122, der festlegt, dass der Präsident vor dem Volk verantwortlich ist und fragt:

Wie kann es angehen, dass jemand verantwortlich gemacht wird, der nicht einmal die Richtlinienkompetenz in der Politik hat und dem in der Praxis sogar die Minister aufgezungen werden?⁷⁵

Grundsätzlich wirft Montazerī seinen ideologischen Gegnern vor, sämtliche Artikel, welche die Rolle des Volkes betonten, ausser Acht zu lassen. Sie hätten

72 MONTAZERĪ, 30.8.1998: 10–11.

73 Dazu ausführlich: REISSNER, 1988: 213–236.

74 MONTAZERĪ, 21.8.1998: 13.

75 MONTAZERĪ, 30.8.1998: 11.

alle staatlichen Institutionen, die sich mittels des Volkswillens legitimierten, ihres Sinnes entleert, aber:

Das Volk und Ḥomeinī und wichtige *marāḡe*‘ haben einer Verfassung ihre Stimme gegeben, welche die Rolle des Volkes betont – und nicht der *velāyat-e moṭlaq-e faqīh*.⁷⁶

Montazerī erklärt auch an dieser Stelle, Ḥomeinī selbst habe kurz nach der Revolution nicht einmal vorgehabt, die *velāyat-e faqīh* überhaupt festzuschreiben. Sichtlich erbost klingt Montazerī, wenn er hinzufügt:

Und dann kommen die Herren und schreiben ein Wort, *moṭlaq*, in den Artikel 57 hinein, und ich weiss nicht, sind sie sich überhaupt nicht im Klaren darüber gewesen, welchen Widerspruch dies zu den anderen Artikeln aufwirft?⁷⁷

Montazerī kritisiert also weitestgehend die Verfassungsänderung des Jahres 1989. Das ist nicht verwunderlich, da er persönlich massgeblich für die Fassung aus dem Jahre 1979 verantwortlich war. Mit der Verfassungsänderung wurden zwei entscheidende Neuerungen eingeführt: So wurde auf der einen Seite die Zulassungsqualifikation für das höchste Amt im Staate gemindert, aber auf der anderen Seite wurden die Machtbefugnisse des Amtsinhabers durch die Umwandlung der Führungsbefugnis in eine absolute Führungsbefugnis deutlich ausgeweitet.

Die Tatsache, dass Ḥāmene’ī kein *marḡa*‘ im traditionellen Sinne ist, hat also möglicherweise dazu beigetragen, dass aus der ursprünglichen *velāyat-e faqīh*, in der dem gelehrtesten aller Rechtsgelehrten eine Supervisionsrolle zukommt, eine Diktatur wurde. ‘Alī Ḥāmene’ī ist nur noch *rahbar-e enqelāb*, Revolutionsführer. So wird er meist genannt, und dies gibt die veränderte Ausrichtung des Amtes wieder. Er vereinigt nicht mehr die beiden höchsten Ämter in sich. Es gibt neben ihm Autoritäten in den schiitischen Gelehrtenzentren Qom und Nadschaf, die eine beträchtlich höhere juristische Kompetenz haben. Dadurch büssten Amt und Inhaber an Ansehen und Einfluss ein. Deshalb musste sich Ḥāmene’ī in den letzten Jahren mehrfach auf Koalitionen und Personen einlassen, die statt seiner den Kurs und die Richtung der Politik bestimmen, weil er ihre Unterstützung braucht, was wiederum in den letzten Jahren zu einer Radikalisierung seiner Politik geführt hat.

76 MONTAZERĪ, 30.8.1998: 11.

77 MONTAZERĪ, 30.8.1998: 11.

Erst die Verfassungsänderung, meint also Montazerī, habe durch die Hinzufügung des Wortes *moṭlaq* die heute in Iran herrschende Tyrannei ermöglicht. Laut Montazerī hat die Praxis der “absoluten Führungsbefugnis des *valī-ye faqīh*” dazu geführt, dass die Bevölkerung sich von den Geistlichen abgewendet hat. Die Menschen hätten inzwischen eine “Klerikerphobie” (*zadegī-ye mardom az rūḥānīyat*) entwickelt. Montazerī äussert viel Verständnis für die Kritik des Volkes an den Geistlichen, dafür, dass das Volk den Geistlichen vorwirft, sie hätten die Versprechungen, die sie während der Revolution gegeben hätten, nicht erfüllt, sondern sich nur um ihre eigenen Privilegien gekümmert und nur zu ihrem eigenen Vorteil gehandelt.⁷⁸ Man hört ihm an, dass es ihn schmerzt, wie das Volk heute ihn und seine Kollegen im geistlichen Stand sieht. Immerhin waren die Geistlichen Jahrhunderte lang *pošt-o panāh-e mardom*, der Rückhalt und die Zuflucht des Volkes. Deshalb spart er auch nicht mit Vorwürfen den Geistlichen gegenüber:

War es nicht ihre Aufgabe, “das Böse zu verbieten” (*nahy az monkar*)? Aber sie schweigen über die willkürlichen Verhaftungen, die Zensur, die Probleme, die die Familien haben, die Folter und das Unrecht. Und deshalb verurteilt uns das Volk.⁷⁹

Wenn die “Herrschaften” dieses Verhalten nicht änderten, werde es ihnen selber zum Schaden gereichen. Montazerī beruft sich auf Mīrzā Moḥammad Ḥosein Nāʾīnī (1860–1936), den berühmten Schüler Ḥorāsānīs. Nāʾīnī ist Verfasser des 1909 erschienenen, wegweisenden Traktats *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* (Erweckung der Gemeinschaft und Läuterung der Nation), mit dem er ausführlich sein Eintreten für die Konstitutionalismus begründet.⁸⁰ Montazerī zitiert Nāʾīnīs Aussage, dass die religiöse Tyrannei schlimmer sei als eine politische Tyrannei und fährt fort: Nun sei es so weit gekommen, dass sogar der islamische Charakter des Landes gefährdet sei.

78 MONTAZERĪ, 30.8.1998: 11.

79 MONTAZERĪ, 30.8.1998: 10.

80 Die umfassendste Darstellung zu Nāʾīnī liefert: HAIRI, 1977: 109–151. Und zu *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla*: 154–164. Ausserdem: NOURAIE, 1975: 234–247.

5. *Resāle-ye hoqūq* – Eine Abhandlung über die Rechte

Montazerī's vielleicht explizitestes Werk über die Rechte des Volkes kann man als Gegenprogramm zur in Iran herrschenden *velāyat-e faqīh* lesen.⁸¹ Seine *Resāle-ye hoqūq* (Abhandlung über die Rechte) ist ein Handbuch des *good governance*. Sie ist ein weiteres Argument dafür, dass Montazerī durchaus glaubwürdig für die Volkssouveränität eintrat. Montazerī gibt hier seiner Besorgnis über das Unrecht Ausdruck, das im Namen des Islams geschieht – womit auch seine Motivation klar sein dürfte, sich schreibend zu wehren:

Weil leider in den letzten Jahren von manchen Strömungen versucht wird, den Islam, der eine Religion der Barmherzigkeit ist, als eine aggressive Religion und eine, die den Menschenrechten widerspricht, zu präsentieren, haben wir beschlossen, uns in einer gesonderten Abhandlung mit speziellen Erläuterungen der Frage der Rechte zuzuwenden.⁸²

Da sein Gesundheitszustand mehr nicht erlaubt habe, gehe er vor allem auf die Rechte des Volkes gegenüber den Herrschenden und auf die Pflichten der Herrschenden dem Volke gegenüber ein. So und nicht andersherum sei das Verhältnis zwischen beiden definiert. Darüber hinaus widmet Montazerī sich dem Völkerrecht sowie den individuellen Rechten der Menschen: dem Recht des Kranken, dem Recht des Nachbarn und dem Recht des Mitreisenden. Montazerī geht auf die Religionsfreiheit, die Meinungsfreiheit, das Recht auf einen fairen Gerichtsprozess und die Gleichheit aller vor dem Gesetz ungeachtet der Rasse, dem Geschlecht, der Religion ein. Diese Rechte erläutert und bejaht er. Zudem spricht er sich gegen Folter aus und erklärt erzwungene Geständnisse für illegal.⁸³

In Bezug auf die *hokūmat-e dīnī* wiederholt Montazerī seine bekannten Ansichten, und er weitete die normative Setzung, die er für das Amt des *valī-ye faqīh* vorgenommen hat, auf die Exekutive aus. Es liegt hier allerdings eine Problematik in der Übersetzbarkeit bzw. eine Schwierigkeit für die Interpretation vor: Montazerī spricht von den Pflichten der *hokūmat-e dīnī* bzw. *eslāmī*, also der islamischen oder religiösen Herrschaft bzw. der islamischen Regierung. *Hokūmat* wird im heutigen persischen Sprachgebrauch sowohl für Herrschaft allgemein als auch für Regierung im Sinne der Exekutive verwendet. Die Exekutive schliesst aber nicht den *valī-ye faqīh* ein, obschon dieser andererseits Teil

81 Siehe auch: AMIRPUR, 2008: 623–627.

82 MONTAZERĪ, 2004: 10.

83 MONTAZERĪ, 2004: 65.

der islamischen Herrschaft ist. Würde man den Begriff *ḥokūmat* nur mit Regierung wiedergeben, bezöge er sich nach einem deutschen Verständnis nur auf die Exekutive. Montazerī's normative Vorgaben beziehen sich aber grundsätzlich sowohl auf die Exekutive als auch auf das Amt des *valī-ye faqīh*. Hinzu kommt: Vor der islamischen Revolution galt der doppeldeutige Ausdruck *ḥokūmat*, also Herrschaft und Regierung, als veraltet. Dasselbe galt für den Begriff *ḥākemīyat*. Zu Schahzeiten wurde der Begriff *doulat* für Regierung verwendet, selten auch für Staat, für den auch der Begriff *kešvar* in Umlauf war.

Seit Ḥomeinī's berühmte Vorlesung über die *velāyat-e faqīh* in der schriftlichen Fassung unter dem Titel *Ḥokūmat-e eslāmī* erschien, wurde das Wort *ḥokūmat* im Sinne von Herrschaft im persischen Sprachgebrauch wieder belebt. Es steht also eindeutig im Zusammenhang mit der islamischen Herrschaft. Montazerī verwendet neben dem Begriff *ḥokūmat* auch den Begriff *ḥākemīyat*, der im Persischen vollständig in einem religiösen Kontext zu verorten ist. Er ist aber nicht doppeldeutig wie *ḥokūmat* und enthält nur die eine Konnotation von *ḥokūmat*, nämlich Herrschaft.

Montazerī spricht also eindeutig von einer religiösen Herrschaft. Diese *ḥākemīyat*, erklärt Montazerī, ist dem Volk Rechenschaft schuldig. Sie muss vom Volk gewählt und kontrolliert werden, um der Möglichkeit des Machtmissbrauchs vorzugreifen; sie wird nur für einen bestimmten Zeitraum gewählt und darf nicht in einer Hand konzentriert sein. Sie ist der Diener des Volkes und nicht umgekehrt, und sie hat eine Fürsorge- und Versorgungspflicht gegenüber der Bevölkerung. Die *ḥākemīyat* müsse Sorge dafür tragen, dass den Schwachen zu ihrem Recht verholfen werde.⁸⁴ Zudem fordert Montazerī von den Herrschenden, dass sie gegenüber ihren politischen Gegnern Toleranz üben und Andersdenkenden jedes Recht geben, am politischen Prozess mitzuwirken. Auch zur Transparenz und Offenlegung jedweder politischer Prozesse sei die Regierung gegenüber der Bevölkerung verpflichtet. Der politischen Despotie wird ebenso wie der göttlichen Legitimation der Regierung eine klare Absage erteilt: Wenn die *ḥākemīyat* nicht zur Zufriedenheit des Volkes handelt, verliert sie ihre Legitimität.

Die meisten dieser Punkte sind eine Zusammenfassung seiner Erläuterungen aus den *Dirāsāt*, worauf Montazerī auch selber immer wieder hinweist. Allerdings sind sie hier prägnanter und auf den Punkt formuliert. Man könnte meinen, sie seien für einen westlichen Leser geschrieben, der fragt: Was sagt der Islam zum Thema Religionswechsel oder Meinungsfreiheit? Zu all dem äussert

84 MONTAZERĪ, 2004: 74.

sich Montazerī, nur das Thema Frauenrechte wird ausgespart bzw. nicht separat behandelt.

Man kann Montazerīs *Resāle-ye hoqūq* als einen kurzen Leitfaden des optimalen politischen Handelns beschreiben, als Norm für das Verhalten der Herrschenden gegenüber den Staatsbürgern. Montazerī trifft hier in aller Deutlichkeit die Aussage, dass auch in einem religiösen Staat das Volk der Souverän ist, und er betont die Eigenverantwortlichkeit der Menschen für ihr Schicksal – auch für ihr politisches.⁸⁵ Das kleine, 134 Seiten umfassende Büchlein ist die Essenz der politischen Philosophie Montazerīs, sein Handbuch der guten Regierungsführung.

Wie schon in anderen Werken begründet Montazerī alle genannten Normen des politischen Handelns mit der Sunna des Propheten und den Überlieferungen der Imame, besonders mit den Überlieferungen Imam ‘Alīs. Die Zitate aus dem *Nahğ al-balāğā* (Pfad der Beredsamkeit) nehmen breiten Raum in diesem Büchlein ein, vor allem Zitate und Hinweise aus dem Regierungsauftrag Imam ‘Alīs an seinen Statthalter in Ägypten, Mālik al-Aštar.⁸⁶ An Imam ‘Alī und den von ihm aufgestellten Normen muss sich jede Regierung, die den Namen islamisch verdient, orientieren. Imam ‘Alīs Aussagen und sein Handeln enthalten zudem für Montazerī alles, was man wissen muss, um einen islamischen Staat nach Gottes Willen zu lenken, die Ethik des islamischen Staates also.⁸⁷

Wenn Montazerī sich auf Imam ‘Alī bezieht, spielt er auf einer wohl erprobten Klaviatur. Gerade Imam ‘Alī, der den Schiiten als der wichtigste Koraninterpret gilt, wird häufig im politischen Diskurs zur Untermauerung der eigenen politischen Position herangezogen: So beispielsweise, wenn ‘Abdol‘alī Bāzargān im Juni 2009 einen offenen Brief an Revolutionsführer ‘Alī Ḥāmene‘ī schreibt und dessen Verhalten im aktuellen Konflikt um die umstrittene Wahl an den Normen des Regierungsauftrages misst.⁸⁸

Montazerī äussert in *Resāle-ye hoqūq* keine direkte Kritik, er greift die Herrschenden nicht frontal an. Dass sie jedoch seiner Ansicht nach gegen die schiitischen Normen guter Regierungsführung verstossen und somit den Auftrag nicht erfüllen, der ihnen von Gott, dem Propheten und den Imamen gegeben wurde, dürfte jedem klar sein, der Montazerīs Handbuch der guten Regierungsführung liest. Zudem zeigen dies diejenigen seiner schriftlichen Äusserungen, in

85 MONTAZERĪ, 2004: 64.

86 ABĪ ṬĀLIB, 1972.

87 Siehe zu dem Regierungsauftrag auch: SHAH-KAZEMI, 2006: 73–133.

88 BĀZARGAN, 2009.

denen Montazerī zu konkreten Vorkommnissen in der Islamischen Republik Iran Stellung nimmt. Neben der dargelegten Kritik an der *velāyat-e faqīh* begründeten sie Montazerīs Rolle als wichtigste religiöse Autorität der Bevölkerung. Dies war er ohne Zweifel in seinen letzten Lebensjahren. Zwar wurde nach dem Tode Ḥomeinīs versucht, der Bevölkerung vorzuschreiben, dass ihr Ḥāmene’ī als oberste, auch religiöse Autorität zu gelten habe.⁸⁹ Für den offiziellen religiös-politischen Bereich ist Ḥāmene’ī ohnedies per Verfassung die höchste Autorität, doch der Versuch, diese Autorität auch für den religiösen, ausser-staatlichen Bereich zu begründen, ist gescheitert. Stattdessen ist der Mann zur höchsten religiösen Autorität aufgestiegen, der sich auf traditionelle Art und Weise der Gefolgschaft einer immer grösseren Zahl von ihm Nachahmenden (*moqalledān*) versichern konnte. Er wurde ihnen das, was die traditionell angestammte Rolle der schiitischen *marāḡe’* war: *pošt-o panāh*, Rückhalt und Zuflucht.

6. Stellungnahmen im aktuellen Diskurs: Das Internet als Kanzel

Im Folgenden sollen zwei Stellungnahmen zitiert werden. Sie bezeugen seine Rolle im politischen Diskurs Irans. Montazerī hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten Fragen seiner Anhänger per E-Mail beantwortet und seine Stellungnahmen zu Fragen der Aussenpolitik wie dem Krieg im Irak und seinen möglichen Auswirkungen für Iran oder dem Anschlag vom 11. September oder zu den iranisch-amerikanischen Beziehungen an ausländische Medien verschickt, damit sie im Ausland veröffentlicht und auf diese Weise nach Iran zurückgespielt werden. Eine besonders wichtige Rolle spielt hierbei der persischsprachige Dienst der *BBC*, der eine der wichtigsten Informationsquellen der iranischen Bevölkerung ist. Seit Montazerī über eine Homepage verfügte, funktionierte die Kommunikation zwischen dem *marḡa’* und den ihm Nachahmenden besonders gut. Die Digitalisierung half der Verbreitung seiner Autorität in hohem Masse.

Allerdings ist die Homepage Montazerīs so schlecht sortiert, und es bereitet so viele Schwierigkeiten, die Stellungnahmen Montazerīs zu den einzelnen Themen zu finden, dass dies wiederum belegt, wie gefährlich diese Kommunikation für den Gross-Ayatollah war. Viele Fatwas findet man nur, wenn man genau weiss, was man sucht und entsprechende Schlüsselbegriffe in die Suchmaske eingibt. Dagegen ist beispielsweise die Homepage von Montazerīs Kollegen ‘Alī

89 Dazu: BUCHTA, 1995: 445–473.

Sīstānī (geb. 1930) in Nadschaf darauf angelegt, dass die ihn Nachahmenden sich möglichst schnell und umfassend über die Ansichten ihrer Autoritätsquelle informieren können.

Herausragend unter diesen Stellungnahmen ist eine Fatwa vom Frühjahr 2008, in der sich Montazerī für die verfolgte Minderheit der Bahā’ī einsetzte. Laut Montazerī seien sie gemäss dem Gesetz der Islamischen Republik, das sich am Koran orientiere, zwar keine anerkannte Minderheit, da sie keine Schriftbesitzer im Sinne der koranischen Definition seien, aber sie seien Bürger der Islamischen Republik und müssten als solche unter dem Schutz des Staates stehen.⁹⁰ Damit wandte sich Montazerī deutlich gegen die unter Maḥmūd Aḥmadīneżād betriebene Politik. Seit Aḥmadīneżād im Jahre 2005 Präsident wurde, kam es zu einer massiven Verschlechterung der Situation der Bahā’ī.⁹¹

Aufsehen erregte zudem sein Kommentar zu den Verhaftungen von über sechzig Mitgliedern der Freiheitsbewegung (*nehzat-e āzādī*) vom April 2001.⁹² Die 60 verhafteten Mitglieder der traditionsreichen Oppositionspartei wurden umstürzlerischer Aktivitäten und des “Krieges gegen Gott” (*moḥārebe*) angeklagt. Darauf steht nach iranischem Gesetz die Todesstrafe. Gerüchten zufolge wurde ihnen auch die Nähe zu Montazerī zur Last gelegt.

Montazerī wirft anlässlich der Verhaftungen dem Regime vor, nicht nur gegen die religiösen Prinzipien zu verstossen, sondern ebenso gegen die Verfassung der Islamischen Republik Iran:

Gemäss den religiösen Prinzipien und laut unserer Verfassung ist jedwede Meinungsäusserung erlaubt, solange sie nicht die Rechte anderer verletzt. Niemals und nirgendwo führen die Äusserung einer Meinung und die Kritik an der Regierungsweise der Politiker und Machthaber zum Umsturz des Systems. Stattdessen überwachen sie die Herrschenden und korrigieren die Fehler der Herrschenden, so dass gerade durch die Kritik die Ordnung gefestigt wird.

Montazerī kritisiert, dass die Herrschenden nicht kritikfähig seien.

In der Islamischen Republik hat – gemäss des religiösen und weltlichen Gesetzes – keine Institution unter keinen Umständen das Recht, Meinungsäusserungen und öffentlich geäusser-

90 MONTAZERĪ, 2007.

91 Ausführliche und aktuelle Informationen dazu finden sich auf der Homepage der Bahā’ī Gemeinde Deutschland: <http://www.bahai.de/>

92 Die Verfasserin erhielt die Stellungnahme per Fax vom Büro Montazerīs und veröffentlichte die Übersetzung auszugsweise am 20.4.2001 in der Süddeutschen Zeitung. Die folgenden Zitate entstammen daraus.

te Vorschläge zu unterbinden. Kein Gesetz kann Kritik verbieten. Der Fürst der Gläubigen [Imam 'Alī] hat, obwohl er – nach unserer Überzeugung – unfehlbar ist, befohlen: “Euer Verhalten mir gegenüber soll nicht von Nachsicht geprägt sein. Glaubt nicht, für mich sei es schwer, die Wahrheit zu hören. Ich erwarte nicht, dass Ihr mich für jemanden hält, der besser ist, denn wem es schwer fällt, die Wahrheit und die Realisierung der Gerechtigkeit zu hören, dem fällt es noch schwerer, ihnen gemäss zu handeln.”

Vor allem, dass diese widerrechtlichen Aktionen im Namen der Religion begangen werden, ist aus Sicht Montazerī schwerwiegend und Anlass zu grösster Sorge.

Es ist bedauerlich, dass diese widerrechtlichen Handlungen und Repressionen auch noch im Namen der Religion und der religiösen Regierung und im Namen 'Alīs, des Fürsten der Gläubigen und unter Berufung darauf, seine Methoden zu übernehmen, geschehen. In den Lehren des Islams und den Biographien des Propheten und des Fürsten der Gläubigen sind keine solchen Verhaltensweisen und politisch motivierten Urteile zu finden; niemand wurde dort verhaftet, weil er seine Meinung geäussert oder Kritik geübt hat.

Den Herrschenden wirft er zudem vor, die Ziele der Revolution verraten zu haben und nur am eigenen Machterhalt interessiert zu sein. Doch Montazerī geht nicht davon aus, dass sie Erfolg haben könnten.

Die Ziele, welche die Herrschenden verfolgen, wenn sie Journalisten, Studenten, Intellektuelle und freiheitsliebende Geistliche niederknüppeln und unterdrücken, sind jedem offensichtlich. Um ihre politische und wirtschaftliche Macht zu bewahren, stellen sie sich gegen das Freiheitsstreben und die Reformforderungen aller Schichten der Gesellschaft. Sie wissen offenbar nicht, dass sie durch ihre Handlungsweise das Gegenteil bewirken werden.

In eine ähnliche Richtung geht die Fatwa Montazerī, die er anlässlich der Wahlen vom 12. Juni 2009 formuliert hat.⁹³ Sie soll hier als wichtiges geschichtliches Dokument abgedruckt werden. Die Fatwa wurde bereits mit der Fatwa verglichen,⁹⁴ die 1891 den Tabakboykott auslöste.⁹⁵ In einem Editorial der *Washington Times* hiess es, durch sie sei der Geist Thomas Jeffersons in Iran lebendig und

93 Eine gekürzte Übersetzung von Armin Eshraghi erschien am 14. Juni 2009 in der *Süddeutschen Zeitung*. Die folgenden Zitate entstammen daraus. Die persische Fassung findet sich auf Montazerī's Homepage und auf der Homepage Kadīvars: KADĪVAR, 2009.

94 Gespräch mit Mohsen Kadīvar vom 31.5.2010.

95 Dazu: LAMBTON, 1966.

ihr Verfasser würde wie John Locke argumentieren.⁹⁶ Sicherlich kann sie als das Gründungsdokument der *Grünen Bewegung* gelten.

Wie bei Fatwas üblich, reagierte Montazerī mit seiner Fatwa auf die Anfrage eines Gläubigen. Als Quelle der Nachahmung muss Montazerī sich dazu äussern, was zu tun sein, wenn ... Sein Schüler Moḥsen Kadīvar hat Montazerī gefragt, wann der Herrscher seine Legitimität verliert und was zu tun sei, wenn ... Kadīvar schreibt Montazerī mit den Worten an:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers.

Friede sei mit Ihnen!

Zum Jahrestag der Geburt 'Alī, des Herrn der Gottesfürchtigen, des Führers der Unterdrückten, des Vorbildes aller Gerechten, des Fürsten der Freiheitsliebenden – tausendfach gesegnet sei er –, übersende ich dem gottergebenen Gelehrten meine herzlichen Glückwünsche. Wir begehen den gesegneten Feiertag zu einem Zeitpunkt, wo, nach friedlichen Protesten gegen das von der iranischen Regierung verübte Unrecht, Dutzende ergebene Anhänger des grossen Imams, 'Alī, zu Märtyrern geworden, Hunderte verletzt und Tausende verhaftet worden sind. Es ist zutiefst betrüblich, dass diese Verstösse gegen die legitimen Rechte des Volkes im Namen des Islam und der Schia begangen wurden. Sie haben mich gelehrt, der beste Weg, gegen Tyrannei und Ungerechtigkeit zu kämpfen, sei die Verbreitung der Grundsätze des Korans, der Gebote des Propheten und der Lehren der Imame. Angesichts der gegenwärtigen Lage droht der letzte Funken der Hoffnung in den reinen Herzen der jungen Generation zu erlöschen, einer Generation, die unter der von ihrer Obrigkeit im Namen des Islam begangenen Grausamkeit leidet, die die Schia nur noch als Aberglauben kennt und deren Geist soviel Lügen, Falschheit und Verrat erfahren hat, dass er erschöpft und verletzt ist. Nun steht diese Jugend erwartungsvoll vor Ihrer Tür, der Tür der Hoffnung für das unterdrückte iranische Volk. Niemals wird sie vergessen, wie Sie stets mutig und mit aller Kraft für die Wiedererlangung der geraubten Rechte des Volkes gestritten haben. Erweisen Sie nun diesem geringsten Ihrer Schüler die Gunst und beantworten Sie folgende Rechtsfragen, auf dass diese Finsternis zerrissen werde und ein Lichtstrahl der Hoffnung durchbreche. Es sind dies die Fragen, die das aufrechte und unterdrückte iranische Volk heute seinen religiösen Führern stellt.

1) Ein Amt bekleiden zu dürfen, dem gegenüber die Menschen vom Gesetz her zu Gehorsam verpflichtet sind, hängt von der Erfüllung gewisser Voraussetzungen ab. Dazu gehören Gerechtigkeit, Vertrauenswürdigkeit und Führungsfähigkeiten sowie die Unterstützung durch die Mehrheit des Volkes. Wenn nun eine dieser Voraussetzungen nicht länger erfüllt wird, und die Allgemeinheit mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit wiederholt solcher Eigenschaften an den Amtsinhabern gewahr wird, die den genannten entgegenstehen, wie ist dies zu beurteilen?

Montazerī antwortet:

96 EDITORIAL, 2009.

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers.

Diejenigen, die freveln (und Unrecht tun), werden (schon noch zu) wissen (bekommen), welche Wendung es (schliesslich) mit ihnen nehmen wird. (26:227)⁹⁷

Zunächst möchte ich Ihren Gruss und Ihre Glückwünsche erwidern. Eine ausführliche Behandlung Ihrer Fragen erfordert mehr Zeit, es folgen aber einige allgemeine Bemerkungen dazu:

Zu Frage 1: Sobald eine der genannten Voraussetzungen nicht länger erfüllt wird, führt dies zwangsläufig und unmittelbar zum Verlust der Autorität. Die von jener Instanz erlassenen Befehle haben keine Verbindlichkeit mehr – unabhängig davon, ob eine Absetzung der Amtsträger bereits erfolgt ist, oder nicht. Die Unterstützung durch die Mehrheit ist die Voraussetzung für die Legitimität von Autorität und Führerschaft. Der Verlust dieser Unterstützung bedeutet, dass für einen solchen Amtsträger nicht mehr länger die Unschuldsvermutung gilt. Der Amtsträger muss das Volk zufrieden stellen, indem er verlässliche Beweise und vernünftige Argumente dafür erbringt, dass er der Religion und dem Gesetz nicht zuwider handelt, dass er die Rechte der Menschen wahrt, und dass er nach wie vor die Loyalität der Mehrheit genießt.

Frage 2: Welche Pflicht besteht im Umgang mit solchen Amtsträgern, die fortwährend gegen die Gebote der Religion verstossen?

Antwort:

Sie dürfen ihr Amt nicht länger ausüben. Sollten sie mit Gewalt und Betrug versuchen, sich im Amt zu halten, müssen die Menschen zeigen, dass sie ihre Legitimität nicht anerkennen. Sie müssen ihre Absetzung auf die Art und Weise fordern, die am effektivsten ist und so wenig Opfer wie möglich fordert. Dies ist eine allgemeine Pflicht, der alle Menschen, unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Position, und entsprechend ihrem Wissen und ihren Fähigkeiten, unterliegen, und der sich niemand entziehen darf. Vor allem aber sind die Gebildeten gefordert. Sie müssen sich einigen, Parteien und Organisationen gründen sowie private und öffentliche Versammlungen abhalten, um so ihre Mitmenschen aufzuklären und ihnen den Weg aufzuzeigen. Einer der letzten Ratschläge des Fürsten der Gläubigen lautete: "Lasst nicht davon ab, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten. Sonst werden die Schlimmsten unter euch über euch herrschen."

Frage 3: Wenn die Amtsträger eine der folgenden schweren Sünden begehen und darin verharren, kann dies als Beweis dafür gelten, dass sie nicht länger die "Herrschaft der Gerechtigkeit" üben, sondern stattdessen die der "Tyrannei" und somit ihre Legitimation verlieren?

- Der Befehl, Unschuldige zu töten;
- Der Befehl, Unschuldige auf der Strasse mit Waffen und brutaler Gewalt einzuschüchtern und zu terrorisieren;
- Freiheitsberaubung und das Erpressen falscher Geständnisse;

97 Übersetzung PARET.

- Lüge und falsches Zeugnis;
- die Verleumdung derer, die durch Proteste Gerechtigkeit erwirken wollen, als “ausländische Spione und Söldner”;
- Missachtung der Wahl und der Ermahnungen wohlmeinender Ratgeber und Gelehrter;
- Schädigung des Islams, indem der Welt ein besonders grausames, irrationales, aggressives, abergläubisches und tyrannisches Bild dieser Religion, insbesondere der Schia vermittelt wird.

Antwort

Diese Sünden zu begehen und darin zu verharren, ist eines der deutlichsten und unzweifelhaftesten Merkmale von Tyrannei und Ungerechtigkeit. Wenn nicht diese, welche Merkmale sollte die Allgemeinheit dann als unzweifelhafte Belege für Frevel und Ungerechtigkeit betrachten? Es ist auch offensichtlich, dass jedes Vergehen, insbesondere solche wie die genannten, sofern sie im Namen der Religion, der Gerechtigkeit oder des Gesetzes erfolgen, doppelten Schaden anrichten, und als noch grösseres Unrecht zu werten sind. Demzufolge ziehen sie eine höhere diesseitige und jenseitige Strafe nach sich. Denn solchen Sünden haftet zusätzlich zu ihrem eigenen Übel auch das der Täuschung sowie der Schädigung des Ansehens der Religion, der Gerechtigkeit und des Gesetzes an. In Fällen, wo die Amtsträger ihr Vorgehen für gerecht und legal halten, eine grosse Menge des Volkes aber das Gegenteil glaubt, ist der Beurteilung durch gerechte, unparteiische und von beiden Seiten anerkannte Richter zu folgen.

Frage 4: Darf man sich auf das Prinzip “Der Erhalt des Systems ist die höchste Pflicht” berufen, um gegen die legitimen Rechte des Volkes zu verstossen und zahlreiche moralische Grundsätze und klare religiöse Gebote, wie etwa Wahrhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit, mit Füssen zu treten? Wenn ein Amtsträger seine persönlichen Interessen mit dem Erhalt des Systems verwechselt und auf dieser Fehleinschätzung beharrt, welche religiöse Pflicht ergibt sich daraus für die Gläubigen?

Antwort

Das System hat keinen Wert an sich, und sein Erhalt ist keine unbedingte Pflicht, insbesondere dann nicht, wenn mit System eine Person gemeint ist. Die zitierte Aussage bezieht sich auf ein System, das zur Gerechtigkeit beiträgt und den Rahmen für die Verwirklichung religiöser und rationaler Gebote schafft. Ausserdem ist es offensichtlich, dass ein islamisches System nicht mit Tyrannei und mit Massnahmen gerettet oder gestärkt werden kann, die im Widerspruch zum Islam stehen.

Eine Obrigkeit, die auf Knüppeln, auf Ungerechtigkeit und Rechtsverletzungen basiert, die sich der Wahlstimmen bemächtigt und diese manipuliert, die mordet, verhaftet und wie im Mittelalter und mit stalinistischen Methoden foltert, die ein Klima der Unterdrückung schafft, Zeitungen zensiert, Kommunikationswege stört, die gebildete Elite der Gesellschaft unter absurden Vorwänden inhaftiert und falsche Geständnisse erpresst, eine solche Obrigkeit ist aus religiöser Sicht und in den Augen eines jeden Vernünftigen zu verurteilen und besitzt keinen Wert.

Das aufrechte Volk Irans weiss sehr wohl, wie es um solche gefälschten Geständnisse und Fernsehinterviews, wie man sie aus der Geschichte faschistischer und kommunistischer Staaten kennt, bestellt ist: Die Verantwortlichen haben sie von seinen gefesselten Söhnen unter Folter und Drohung erpresst, nur um das eigene Unrecht zu verschleiern und den Charakter der friedlichen und legalen Proteste falsch darzustellen. Die Verantwortlichen sollen wissen, dass jeder, der an solchen gefälschten Geständnissen und Interviews beteiligt ist, eine Sünde und ein Verbrechen begeht, und dass das religiöse wie das weltliche Gesetz eine Strafe dafür vorsieht. Das Land gehört dem Volk, nicht irgend jemandem. Das Volk trifft die Entscheidung, die Amtsträger haben im Dienste des Volkes zu stehen. Das Volk muss die Möglichkeit haben, sich frei zu versammeln und sein Recht in schriftlicher und mündlicher Form zu verteidigen. Der Schah hat erst dann "den Ruf der Revolution des Volkes vernommen", als es schon zu spät war. Es bleibt zu hoffen, dass die gegenwärtigen Amtsträger es nicht so weit kommen lassen.

Frage 5: Welches sind die Belege dafür, dass eine Herrschaft tyrannisch ist? Und wenn sie als solche erkannt wird, wie haben dann die ehrenwerten Gelehrten und die Gläubigen in ihrer Gesamtheit zu reagieren?

Antwort

Die Ungerechtigkeit ihrer Herrschenden wird von einer Gesellschaft deutlich wahrgenommen. Und jeder Mensch hat angesichts von Tyrannei und Unterdrückung, seinen Fähigkeiten und seinem Wissen entsprechend, eine Verantwortung. Es ist nicht denkbar, dass es jemanden nach Gerechtigkeit verlangt, er aber nichts unternimmt, um ihr Geltung zu verschaffen; dass er etwa Angst hat, zögert und die Dinge vor sich her schiebt, oder sich und andere mit der eigenen Ohnmacht herausredet. Angst vor einem Geschöpf zu haben, bedeutet Gott etwas zur Seite zu stellen. Zu zögern oder Ausflüchte zu suchen, bedeutet vom Geraden Pfad abzuirren und andere in die Irre zu führen. Das Leben der Heiligen Imame bestand im Einsatz für gesellschaftliche Gerechtigkeit. Hätten sie sich ausschliesslich mit den religiösen Pflichten des Einzelnen befasst, wäre ihnen nicht so viel Unrecht widerfahren. Gott hat mit den Gelehrten, insbesondere mit den Religionsgelehrten einen festen Bund geschlossen, dass sie niemals im Angesicht von Tyrannei schweigen dürfen. "Gott verlangt von den Gelehrten, dass sie niemals Ruhe geben, solange ein Tyrann satt ist und ein Unterdrückter hungrig" (Imām 'Alī). Diese Pflicht zu erfüllen, bringt grossen Lohn, fordert aber auch einen hohen Preis.

Wähnen die Menschen etwa, sie würden alleingelassen, wenn sie bloss sagen: 'Wir glauben', und nicht geprüft werden? Wir haben schon die Früheren geprüft. Gott kennt wahrlich die Aufrichtigen und Er kennt die Lügner.

So Gott will, werden Sie Erfolg haben.

7. Montazerī *velāyat-e faqīh*

Wie hat man sich die *velāyat-e faqīh* Montazerī, abgesehen von dem Gesagten, vorzustellen? Montazerī ist für Rechtsfortbildung d.h. eine Auslegung des islamischen Rechts, die zu Demokratie und Menschenrechten nicht im Widerspruch stehen würde. Es darf also davon ausgegangen werden, dass Montazerī einen anspruchsvollen Demokratiebegriff vertritt, der sich nicht auf rein formale Kennzeichen wie das Abhalten von Wahlen beschränkt. Dieser anspruchsvolle Demokratiebegriff geht davon aus, dass auch die grundlegenden Menschen- und Bürgerrechte, das Recht auf Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Pressefreiheit etc. – also die politischen Freiheitsrechte – garantiert werden müssen. Hinzu treten gemäss dieser Definition rechtsstaatliche Sicherungen, welche die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz als ein Grundrecht und den Schutz des Individuums und der Minderheiten gewährleisten. Politische Unabhängigkeit und Neutralität der Justiz und die Teilung der Gewalten von Judikative, Legislative und Exekutive gelten ebenso wie ein freies Mediensystem und eine pluralistische Öffentlichkeit als Voraussetzung dieser Form einer demokratischen Ordnung.

Doch war Montazerī sicherlich kein Liberaler. Beispielsweise hätte er Schwierigkeiten mit der rechtlichen Gleichstellung von Homosexuellen, aber Homosexuelle sind auch nicht in allen westlichen Demokratien rechtlich gleichgestellt. Hinzu kommt: Er hat aus demselben Grund, d.h. als islamischer Geistlicher, Schwierigkeiten mit der rechtlichen Gleichstellung der Bahā’īs, die ihm als die theologisch grösste Herausforderung gelten. Er bezeichnete sie in der bereits zitierten Fatwa als “irregeleitete Sekte”, forderte aber trotzdem, dass “ihre Menschenrechte und ihre Rechte als Bürger beachtet werden”. Seinen Missionsauftrag sah er darin, “ihre Herzen zu gewinnen”.⁹⁸

Montazerī’s Vorstellung von einem *valī-ye faqīh* kann letztlich mit der Funktion des Bundesverfassungsgerichts oder des Supreme Court verglichen werden. Ende der 90er Jahre bezeichnete er selbst diese Variante als *nezārat-e faqīh*, im Gegensatz zu der *velāyat-e faqīh*. Der *valī-ye faqīh* hat darüber zu wachen, dass der Staat ein islamischer ist. Um islamisch zu sein, muss der Staat gerecht sein, und hier setzt die Aufsichtsfunktion des *faqīh* ein. Dieses Gebot ist es nämlich, das die islamische Verfasstheit des Landes ausmacht, und nicht die einzelne, konkrete Anwendung von vermeintlich islamischen Gesetzen.

98 MONTAZERĪ, 2008.

Das soll nicht heissen, dass man in Montazerī einen Quietisten sehen sollte: Die Schia ist schon lange nicht mehr quietistisch gewesen. Die schiitischen Geistlichen sehen es als ihre Pflicht an, sich in die Politik einzumischen, wenn sie das Volk gegen die Willkür des Herrschers verteidigen müssen. Daran haben sie sich in den letzten knapp anderthalb Jahrhunderten gehalten. Beispiele sind der Tabakboykott, die konstitutionelle Bewegung und natürlich die islamische Revolution.

Der Pflicht zur Verteidigung des Volkes vor Willkür, die eine Usurpation der Rechte Gottes und der Imame darstellt und bei Nāʿinī als *eḡtešāb* und als Ungerechtigkeit Gott und den Imamen gegenüber bezeichnet wird (*zōlm be sāḡat-e aqdas-e aḡadīyat; zōlm be nāḡīye-ye moqaddase-ye emāmat*)⁹⁹, müssen die Geistlichen nachkommen. Das ist der Hintergrund, vor dem die Idee der *velāyat-e faqīh* in der Schahzeit entstand und vor dem sie bei Montazerī durch die Erfahrungen in der Islamischen Republik Iran eine neue Bedeutung erhielt, die eigentlich doch eine alte war. Insofern ist Montazerīs *velāyat-e faqīh* eine Anknüpfung an das, was die Schia schon immer vertreten hatte. Deshalb kann Montazerīs *velāyat-e faqīh* auch nicht unpolitisch sein, und sie kann sich nicht von dem Anspruch Ḥomeinīs lösen, dass die Geistlichkeit politisch sein müsse. Für Montazerī – so sieht es im übrigen auch der Mann, der zurzeit als sein Nachfolger gehandelt wird, Yūsuf Šāneʿī (geb. 1937)¹⁰⁰ –, ist dies nach wie vor die Pflicht der Geistlichkeit, aber eben in dem gerade beschriebenen Sinne: Der *valī-ye faqīh* ist *pošt-o panāh-e mardom*, er hat sich im traditionellen System als ausserstaatliche Autorität qualifiziert und wurde Schritt für Schritt zum anerkanntesten *marḡaʿ* und eben nicht zum Schah mit Turban.

Denn, und auch hier steht Montazerī in der konstitutionellen Tradition der modernen Schia: In der Zeit der grossen Verborgenheit gehört die Regierung dem Volk. Das hatte bereits Ḥorāsānī postuliert. Bezeichnend für Montazerī ist aber der Versuch, das Prinzip der Volkssouveränität mit dem schiitischen Prinzip der *velāyat* zu verbinden.

Dieser Versuch kann durchaus als gelungen bezeichnet werden, er scheint vor allem vielversprechender, als die Geistlichkeit ins Abseits drängen zu wollen – wie im Verlaufe der konstitutionellen Bewegung versucht. In ganz ähnlicher Art und Weise hat ein solcher Diskurs kurz nach dem Sieg der Islamischen Revolution zur Radikalisierung Ḥomeinīs geführt und zu seiner steigenden Kompromisslosigkeit. In wiederum ähnlicher Art und Weise werden auch heute

99 NĀʿINĪ, 1955: 47.

100 Interview mit der Verfasserin vom April 2004.

Stimmen laut, die die Geistlichkeit in Grund und Boden verdammen und eine laizistische Republik errichten möchten. Doch damit verkennen sie eine gesellschaftliche Realität Irans: Die tiefe Religiosität der Bevölkerung. Nicht umsonst fanden die grössten Proteste seit dem Sommer 2009 ihren Anlass am zehnten Tag nach dem Tod der religiösen Autorität Montazerī, an dem die Schiiten traditionell des Toten gedenken, und gewannen sie an Fahrt dadurch, dass dieser ausgerechnet auf Aschura fiel, den höchsten Feiertag der Schiiten.

Literaturverzeichnis

ABĪ ṬĀLIB, ‘Alī ibn

1972 *Nahğ al-balāğā* [Der Pfad der Beredsamkeit]. Herausgegeben und interpretiert von ‘Alī Naqī Feiz ol-Eslām, Teheran: Sarā-ye omīd.

ABRAHAMIAN, Ervand

1999 *Tortured Confessions. Prisons and Public Recantations in Modern Iran*. Berkeley: University of California Press.

AFSHARI, Reza

2001 *Human Rights in Iran. The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

AKHAVI, Shahrough

1996 “Contending Discourses in Shi‘i Law on the Doctrine of Wilāyat al-Faqīh.” *Iranian Studies* 29: 229–268.

2008 “The Thought and Politics of Ayatollah Hossein‘ali Montazeri in the Politics of Post-1979 Iran.” *Iranian Studies* 41, 645–666.

AMIRPUR, Katajun

2006 “A doctrine in the making. Velayat-e faqih in post-revolutionary Iran”. Krämer, Gudrun & Sabine Schmidtke (eds.): *Speaking for Islam: Religious Authorities in Middle Eastern Islam*. Leiden: Brill: 218–240.

2008 “Resale-ye hoquq, Hossein Ali Montazeri, Tehran 2006.” *Iranian Studies* 41: 623–627.

ARJOMAND, Said Amir

1989 “The Rule of God in Iran.” *Social Compass* 36: 539–548.

BĀQĪ, ‘Emād od-Dīn

2000 *Trāžedī-ye demūkrāsī dar īrān* [Die Tragödie der Demokratie in Iran]. Teheran: Enteshārāt-e sarā‘ī.

BĀZARGĀN, ‘Abdol’alī

2009 “Nāme’ī sargošāde be rahbarī [Ein offener Brief an die Führung].” *Bazargan.com*, 22.6.2009.

<<http://www.bazargan.com/Abdolali/LettertoLeader.htm>> (last visited June 11, 2010).

BĀZARGĀN, ‘Abdol’alī; Akbar GANĠĪ; Moḥsen KADĪVAR; ‘Aṭa’ollāh MOHĀ-
ĠERĀNĪ; ‘Abdolkarīm SORŪŠ

2010 “Ḥāste-hā-ye ḥadd-e aqallī-ye ḡonbeš-e sabz dar bayānī-ye-ye paṅṅ
tan az roušanfekrān [Die Minimalforderungen der Grünen Bewegung
in einer Erklärung von fünf Intellektuellen].” *Gooya News*, 4.1.2010.

<<http://news.gooya.com/politics/archives/2010/01/098533.php>>
(last visited June 11, 2010).

BEHROOZ, Maziar

1991 “Factionalism in Iran under Khomeini.” *Middle Eastern Studies* 27:
597–614.

BUCHTA, Wilfried

1995 “Die Islamische Republik Iran und die religiös-politische Kontroverse
um die marja’īyat.” *Orient* 36: 445–473.

1997 *Die iranische Schia und die islamische Einheit 1979–1996*. Hamburg:
Leske & Budrich.

EBADĪ, Šīrīn

2009 “Sūknāme’ī barā-ye pedar-e ḥoqūq-e bašar-e īrān [Nachruf auf den
Vater der Menschenrechte Irans].” *Gooya News*, 21.12.2009.

<<http://news.gooya.com/politics/archives/2009/12/097857.php>>
(last visited June 11, 2010).

EDITORIAL

2009 “Iran’s fatwa for freedom.” *Washington Times*, 16.6.2009.

<http://www.washingtontimes.com/news/2009/jul/16/irans-fatwa-for-freedom/?feat=home_editorials> (last visited June 11, 2010).

FARHI, Farideh

2003 “Improvising in Public: Transgressive Politics of the Reformist Press
in Postrevolutionary Iran.” NABAVI, Negin: (ed.): *Intellectual Trends
in Twentieth-Century Iran*, Gainesville: University Press of Florida:
147–179.

GANĠĪ, Akbar

1999 *Talaqqī-ye fāšīstī az dīn va ḥokūmat*, [Eine faschistische Interpretation
von Religion und Regierung], Teheran: Tarḥ-e nou.

- 2005 „Nāme'ī be āyatollāh montazerī [Ein Brief an Ayatollah Montazerī].“
Freeganji.blogspot.com, 12.7.2005.
 <<http://freeganji.blogspot.com/2005/07/letter-to-ayatollah-montazeri.html>> (last visited June 12, 2006).
- GIELING, Saskia
 1997 “The *Marja'īya* in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994.” *Middle Eastern Studies* 33: 777–787 (778).
- HAIRI, Abdul Hadi
 1977 *Shi'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*. Leiden: Brill.
- HAJATPOUR, Reza
 2002 *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Reichert.
 2005 *Mehdi Haeri Yazdi interkulturell gelesen*. Nordhausen: Bautz.
- ḤOMEINĪ, Rūḥollāh
 1971 *Hokūmat-e eslāmī* [Der islamische Staat]. o.O.: Ohne Verlagsangabe.
 2000 *Ṣaḥīfe-ye emām* [Das Werk des Imam]. CD-Rom.
- KADĪVAR, Moḥsen
 2001 *Nazarīhā-ye doulat dar feqh-e šī'e* [Staatstheorien im schiitischen Recht]. Teheran: Našr-e ney.
 2003 “Āḥūnd Mollā Moḥammad Kāẓem Ḥorāsānī.” *Kadivar.com*, 30.10.2003.
 <<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=605&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>> (last visited June 11, 2010).
 2009 “Fotvā-ye besyār mohemm-e āyatollāh montazerī.” *Kadivar.com*, 10.7.2009.
 <<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=2329&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>> (last visited June 11, 2010).
- KAMRAVA, Mehran
 1992 *The Political History of Modern Iran. From Tribalism to Theocracy*. London: Greenwood Publishers Group.
 2008 *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KEDDIE, Nikki
 1966 *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891–92*. London: Frank Cass Publishers.

LAMBTON, Ann

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

MEŠBĀḤ YAZDĪ, Moḥammad Taqī

2006a “Dar bāre-ye ḥokūmat-e eslāmī [Über die islamische Regierung].” *Šarq*, 7.1. 2006.

2006b “Ġomhūrī-ye eslāmī [Islamische Republik].” *Entehāb*, 28.9.2006.

2007 “Ḥokūmat-e eslāmī [Die islamische Regierung].” *Mīzān*, 30.8.2007.

MILANI, Abbas

2010 “The Good Ayatollah. Why my former cellmates legacy will live on.” *Foreign Policy* (March/April).

<http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/02/22/the_good_ayatollah?page=0,1> (last visited June 11, 2010).

MILANI, Mohsen

1992 “The Transformation of the Velayat-i Faqih Institution: From Khomeini to Khamenei.” *The Muslim World* 82: 175–190.

MONTAZERĪ, Ḥosein ‘Alī

1988 *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa-fiqh ad-dawla al-islāmīya* [Studien über die Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten und die Rechtswissenschaft des islamischen Staates]. Qom: Al-markaz al-‘ālamī li-l-dirāsāt al-islāmīya.

1997 “Nāme’ī be Moḥammad Ḥātāmī [Ein Brief an Moḥammad Ḥātāmī].” *Payām-e hāḡar* 17/228: 5–7.

1997b “Ayatollah Montazeri decalres [sic] Khamenei not learned enough to be a Marja.” *Youtube.com*, 29.10.2009.

<http://www.youtube.com/watch?v=lpHIUYSS5nM&feature=player_embedded> (last visited June 11, 2010).

14.11.1997 *Yādvāre-ye sīzdah-e raḡab* [Zum Gedenken an den 13. Rajab], Qom: Fotokopie.

1997c “Albūm-e tašāvīr [Fotoalbum].” *Montazeri.com*, 25.11.1997.

<<http://amontazeri.com/farsi/FRAME0.ASP>>

(last visited June 13 2010).

21.8.1998 “Nezārat-e faqīh [Die Aufsicht des Rechtsgelehrten].” *Rāh-e nou* 18: 12–13.

30.8.1998 “Nezārat-e faqīh (2) [Die Aufsicht des Rechtsgelehrten (2)].” *Rāh-e nou* 19: 10–11.

2000 *Hāṡerāt* [Erinnerungen]. *Montazeri.com*, 11.12.2000.

- <<http://www.amontazeri.com/farsi/frame3.asp>>
(last visited June 11, 2010).
- 2001 *Matn-e kāmel-e hāṭerāt-e āyatollāh Ḥosein ‘Alī Montazerī* [Vollständiger Text der Erinnerungen des Ayatollah Ḥosein ‘Alī Montazerī]. Herausgegeben von der Vereinigung iranischer Verleger in Europa, Essen et al.
- 2003 *Az āgāz tā anḡām – dar goftogū-ye do dānešgū* [Von Anfang bis Ende – bei einem Dialog zweier Studenten]. Qom: Eigenverlag.
- 2004 *Resāle-ye ḥoqūq* [Abhandlung über die Rechte]. Teheran: Entešārāt-e sarā’ī.
- 2008 “Peyrovān-e ferqe-ye bahā’īyat va ḥoqūq-e šahrvandī-ye ānān [Die Anhänger des Bahaismus und ihre staatsbürgerlichen Rechte].” *Montazeri.com*, 14.6.2008.
<http://www.amontazeri.com/Farsi/topic.asp?TOPIC_ID=27&FORUM_ID=4&CAT_ID=3&Topic_Title=%26%231662%3B%26%231575%3B%26%231587%3B%26%231582%3B+%26%231576%3B%26%231607%3B+%26%231662%3B%26%231585%3B%26%231587%3B%26%231588%3B+%26%231607%3B%26%231575%3B%26%231610%3B+%26%23158&Forum_Title=%26%231578%3B%26%231575%3B%26%231604%3B%26%231575%3B%26%231585%3B+%26%231575%3B%26%231589%3B%26%231604%3B%26%231740%3B+%26%231662%3B%26%231585%3B%26%231587%3B%26%231588%3B+%26%231608%3B+%26%231662%3B%26%231575%3B%26%231587%3B%26%23> (last visited June 11, 2010).
- 2009a “Bayānī-ye-ye āyatollāh al-‘ozmā montazerī dar ḥoṣuṣ-e enteḥābāt-e rīyāsāt-e ḡomhūrī [Erklärung des Gross-Ayatollah Montazerī anlässlich der Präsidentschaftswahlen].” *Montajabnia.com*, 14.6.2009.
<<http://www.montajabnia.com/?cu=4&se=2&mi=0&ki=31&id=262&sys=1>> (last visited June 11, 2010).
- 2009b Payām be marāḡe‘-e taqlīd [Botschaft an die Quellen der Nachahmung].” *Montazeri.com*, 14.9.2009.
<http://www.amontazeri.com/farsi/topic.asp?TOPIC_ID=222&FORUM_ID=2&CAT_ID=2&Forum_Title=%26%231582%3B%26%231576%3B%26%231585%3B%26%231606%3B%26%231575%3B%26%231605%3B%26%231607%3B&Topic_Title=%26%231662%3B%26%231740%3B%26%231575%3B%26%231605%3B+%26%231576%3B%26%231607%3B+%26%231605%3B%26%231585%3B%26%231575%3B%26%231580%3B%26%231593%3B+%26%231578%3B>

%26%231602%3B%26%231604%3B%26%231740%3B%26%231583%3B%26%231548%3B+%26%231593%3B%26%231604%3B%26%231605%3B%26%231575%3B%26%231569%3B+%26%231608%3B+%26%231581%3B%26%231608%3B%26%231586%3B%26%231607%3B+%26%231607%3B%26%231575%3B%26%231740%3B+%26%231593%3B%26%231604%3B%26%231605%3B%26%231740%3B%26%231607%3B> (last visited June 11, 2010).

- 2009c A'tā-ye talāšgar-e hoqūq-e bašar be mo'azam lahu [Übergabe der Menschenrechtsmedaille]." *Montazeri.com*, 10.12.2009.
<http://www.amontazeri.com/farsi/pop_printer_friendly.asp?TOPIC_ID=233> (last visited June 11, 2010).

NĀ'INĪ, Mīrzā Moḥammad Ḥosein

- 1955 *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* [Erweckung der Gemeinschaft und Läuterung der Nation]. Herausgegeben und kommentiert von Maḥmūd Ṭāleqānī. Qom: Būstān-e ketāb.

NIRUMAND, Bahman

- 1985 *Iran – hinter den Gittern verdorren die Blumen*. Hamburg: Rowohlt.

NOURAI, Fereshteh

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

OMID, Homa (Haleh Afshar)

- 1994 *Islam and the Post-Revolutionary State in Iran*. London: Palgrave Macmillan.

PARET, Rudi

- 2001 *Der Koran*. Übersetzung: Darmstadt: Kohlhammer.

REIŠAHRĪ, Moḥammad (ed.)

- 1999 *Montazerī – az ouğ tā forūd* [Vom Auf- zum Abstieg]. Teheran: Eigenverlag.

REISSNER, Johannes

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

- 1999 *Iran unter Khatami. Grenzen der Reformierbarkeit des politischen Systems der Islamischen Republik*. Ebenhausen: Stiftung Wissenschaft und Politik.

RICHARD, Yann

- 1985 "Husein-Ali Montazeri." *Orient* 26: 303–306.

ŠABESTARĪ, Moḥammad Moḡtahed

2000 *Naqdī bar qerā'at-e rasmī az dīn* [Eine Kritik an der offiziellen Lesart der Religion]. Teheran: Tarḡ-e nou.

2010 “Ġamḡār-e karāmat-e ensān [Mitfühlender der Würde des Menschen].” *Rahesabz.net*, 10.1.2010.

<<http://www.rahesabz.net/story/6038/>> (last visited June 11, 2010).

SCHIRAZI, Asghar

1997 *The Constitution of Iran*. London: I.B. Tauris.

SHAH-KAZEMI, Reza

2006 *Justice and Remembrance. Introducing the Spirituality of Imam 'Ali*. London: I.B. Tauris.

ṬABĀṬABĀ'Ī, Moḥammad Ḥosein

1960 *Tafsīr al-mīzān*. Persische autorisierte Übersetzung. 8.Bde. Qom: Entešārāt-e dār ol-'elm.

TELLENBACH, Silvia

1990 “Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989.” *Orient* 31: 45–66.

