

Wider die „absolute Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten“ (*velāyat-e moṭlaq-e faqīh*):

Zur Rolle und Kritik des Ḥosein ‘Alī Montazerī

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 zu Folge, die gleichfalls zu massiven Protesten geführt hatten. In diesem Aufsatz soll es daher einerseits um die Rolle gehen, die der Betrauerte, der einst als Nachfolger Ḥomeinīs vorgesehen war, doch dann in Ungnade fiel, in Iran speziell in den letzten zwei 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 von scharf formulierten 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 er 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*

¹ <http://www.montajabnia.com/?cu=4&se=2&mi=0&ki=31&id=262&sys=1>

² <http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=2329&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>

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 strenggenommen 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,

nežāmīyān).⁴ Sein Einsatz für die Protestierenden brachte ihm eine Medaille der regierungsunabhängigen „Vereinigung zur Verteidigung der Menschenrechte“ ein, die ihm am internationalen Tag der Menschenrechte des Jahres 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 hat. Montazerī galt dabei vor allem den Reformern aus dem Umfeld der *melli mazhabī*, der National-Religiösen, als „Quelle der Nachahmung“, als ihr *marḡa'-e taqlīd*, doch auch der bekannteste iranische Säkularist Akbar Ganḡī (geb. 1960) nennt ihn den *faqīh-e ‘ālīqadr*, den hochehrwürdigen Rechtsgelehrten.⁶

Als Autorität galt er den Reformern, weil er ihnen „das größte Vorbild für die Verteidigung der Rechte der Gegner“ ist, wie ‘Emād od-Dīn Bāqī, als Vorsitzender der iranischen Vereinigung zur Verteidigung politischer Gefangener sicherlich selber einer der größten Kämpfer für Reform in Iran in den letzten Jahren, 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

Abdoljavad Falaturi, im Jahre 1980 verständigt haben, lautet dagegen „Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten“. Im Englischen wird der Terminus meist mit „guardianship of the juriconsult“ wiedergegeben.

4

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

⁵ http://www.amontazeri.com/farsi/pop_printer_friendly.asp?TOPIC_ID=233

⁶ Ganḡī, Akbar: *Talaqqī-ye fāšīstī az dīn va hokūmat*, (Eine faschistische Interpretation von Religion und Regierung), Teheran 1999, 53.

⁷ Bāqī, ‘Emād od-Dīn: *Trāžedī-ye demūkrāsī dar īrān* (Die Tragödie der Demokratie in Iran), Teheran 2000, 7.

der Menschenrechte“, von dem sie gelernt habe, wie man die Menschenrechte verteidigt,⁸ Abbas Milani, Professor für Iranian Studies an der Stanford University, ehemals linker Aktivist und einst Zellennachbar von Montazerī, beschreibt in einem bewegenden Artikel „Why my former cellmates legacy will live on“⁹, und der Reformtheologe Moḥammad Moḡtāhed Šābestarī (geb. 1936) rühmt ihn in seinem Nachruf dafür, dass er in seinem letzten Buch *Eslām, dīn-e feṭrat* (Der Islam, die der Natur des Menschen am nahe kommende Religion) 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. Šābestarī 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 und untersucht werden, ob diese neu ist für sein Denken, oder ob Montazerī schon immer oder schon lange eine andere Variante als die heute herrschende *velāyat-e faqīh* vertreten hat. Zudem soll herausgearbeitet werden, was diese impliziert. Die Frage, die sich stellt, ist also: Wäre 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, inzwischen verfolgt werden und für eine Reform im Rahmen der Verfassung eintreten, formuliert wird. Das gilt beispielsweise mit ‘Abdolkarīm Sorūš (geb. 1945), Moḥsen Kadīvar (geb. 1959), ‘Aṭā’ollāh Mohāgerānī (geb. 1954), ‘Abdol’alī Bāzargān (geb. 1944) und Akbar Ganḡī für fünf der namhaftesten iranischen Reformer. Sie behaupten dies in einer Erklärung, die sie im Anschluss an die Ereignisse vom Sommer 2009

⁸ <http://news.gooya.com/politics/archives/2009/12/097857.php>

⁹ Milani, Abbas: „The Good Ayatollah. Why my former cellmates legacy will live on“, in: *Foreign Policy* (March/April 2010); http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/02/22/the_good_ayatollah?page=0,1

¹⁰ <http://www.rahesabz.net/story/6038/>

herausgegeben haben¹¹ und die die Ziele der so genannten Grünen Bewegung (*ġonbeš-e sabz*) zusammenfasst.¹²

Eine entschieden andere Auffassung als die Autorin, die wie genannten meint, Montazerī *velāyat-e faqīh* sei mit dem Prinzip der Volkssouveränität vereinbar, vertritt Shahrough Akhavi, Professor am *Department of Political Science* der *University of South Carolina*. Er schreibt:

Though he 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 [...].¹³

Und während Montazerī zwar 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.¹⁴ Akhavi führt allerdings nicht aus, wer diese Reformer seien, was insofern Fragen aufwirft, als sich mit den hier genannten alle namhaften Reformer der Grünen Bewegung hinter Montazerī gestellt haben. Zudem scheint die Titulierung Hā'erī Yazdīs als Ayatollah übertrieben. Fraglich scheint aber vor allem folgende Einschätzung Akhavis zu 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 faqīh* 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 aggress with the interpretation he has made of Khomeini's lectures on Islamic government in 1969-70. 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

¹¹ <http://news.gooya.com/politics/archives/2010/01/098533.php>

¹² Die Homepage der Bewegung ist *ġaras*. Das Akronym steht für *ġonbeš-e rāh-e sabz*, Die Bewegung des Grünen Weges. <http://www.rahesabz.net/>

¹³ Akhavi, Shahrough: „The Thought and Politics of Ayatollah Hossein'ali Montazeri in the Politics of Post-1979 Iran“, in: *Iranian Studies* 41 (2008), 645-666 (645).

¹⁴ Siehe auch Hajatpour, Reza: Hajatpour, Reza: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 2002, 231-304; ders.: *Mehdi Haeri Yazdi interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005.

¹⁵ Akhavi (2008), 665.

Ich halte es hingegen nicht für logisch zu behaupten, dass Montazerī sich unbedingt für die „pre-1970 version“ aussprechen muss, um eine andere Variante als die Ḥomeinīsche zu vertreten. Denkbar sind durchaus auch andere Varianten als diese beiden genannten und für eine davon, auf die eingegangen werden soll, steht Montazerī. Zudem halte ich Montazerīs Versuch für glaubwürdig, da die *velāyat-e faqīh* in der Theorie als eine Idee so interpretierbar und offen ist, 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 – doch davon später.

Richtig ist dagegen sicherlich, dass Montazerī sich in der ersten Zeit nach der Revolution der Autorität Ḥomeinīs unterworfen hat, wie Akhavi meint, und erst im Verlauf seiner Erfahrungen mit dem Konzept der *velāyat-e faqīh* in der Praxis zu einer eigenen, anderen Variante 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 also nur gegen den von Akhavi geäußerten Vorbehalt begründet werden, warum Montazerī Deutung der *velāyat-e faqīh* durchaus mit dem Prinzip der Volkssouveränität vereinbar ist.

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 mit ihm im Kampf gegen das Regime von Schah Moḥammad Rezā Pahlavī (1919-1980) aktiv. Als Ḥomeinī 1964 des Landes verwiesen wurde, bestimmte er Montazerī zu seinem autorisierten Vertreter oder Repräsentanten (*vakīl*), zu der Person also, die für Ḥomeinī, den *marḡa'-e taqlīd*, die religiösen Steuern einziehen und in seinem Sinne verwalten sollte.

¹⁶ AKHAVI, 2008: 662.

Wegen angeblich subversiver politischer Aktivitäten wurde Montazerī im Jahre 1966 zum ersten Mal vom iranischen Geheimdienst verhaftet. Weitere Verhaftungen folgten 1971 und 1974, von 1975 bis 1978 lebte Montazerī in Verbannung in seinem Heimatort Nağafābād in der Nähe von Isfahan. Vermutet wird, dass die größere ideologische Offenheit, die Montazerī vor allem im Vergleich zu Ḥomeinī für andere politische Haltungen aufbrachte, auf diese Gefängnisaufenthalte zurückgeht, wo Montazerī viele Angehörige linker Ideologien und deren Denken kennen lernte, durch die er seinen politischen Horizont erweiterte.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 āğāz tā anğām – dar goftogū-ye do dānešğū*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 der Expertenversammlung gewählt, der die Ausarbeitung der Verfassung oblag. Danach nahm Montazerī kein politisches Amt mehr wahr und beschränkte sich auf seine Lehrtätigkeit. Dann bestimmte der Expertenrat, der laut iranischer Verfassung beauftragt ist, den Revolutionsführer zu wählen, Montazerī im Jahre 1983 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 Kāzem Šarīʿatmadārī (1905-1986) beispielsweise, einer der größten Gegenspieler Ḥomeinīs, soll Montazerīs *marğaʿīyat* nicht anerkannt und sich geweigert haben, dessen Designation zu akzeptieren.²⁰ Auch in der Bevölkerung kursierten in jenen Jahren unzählige Witze über ihn, die seiner dörflichen Herkunft, dem damit verbundenen Akzent und seinem vor allem im Vergleich mit Ḥomeinī wenig charismatischen Auftreten geschuldet waren.²¹

¹⁷ Richard, Yann: „Husein-Ali Montazeri“, in: *Orient* 26 (1985), 303-306 (305).

¹⁸ Montazerī, Ḥosein ʿAlī: *Az āğāz tā anğām – dar goftogū-ye do dānešğū* (???), Qom 2003.

¹⁹ Richard (1985), 305.

²⁰ Gieling, Saskia: „The *Marjaʿīya* in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994“, in: *Middle Eastern Studies* 33 (1997), 777-787 (778).

²¹ Nirumand nennt aufschlussreiche Beispiele: Nirumand, Bahman: *Iran – hinter den Gittern verdorren die Blumen*, Hamburg 1985, 186-187.

Im März 1989 wurde Montazeris Designation plötzlich aufgehoben. Der Öffentlichkeit wurde nur mitgeteilt, dies sei zum Wohle der islamischen Ordnung geschehen. Tatsächlich war der Absetzung ein Zerwürfnis zwischen Montazeri und Homeini vorausgegangen. Montazeri hatte mehrfach die seiner Meinung nach von der Regierung zu verantwortende Misswirtschaft, die Unterdrückung der Meinungsfreiheit und die Art und Weise der Kriegsführung angeprangert.²² Außerdem hatte Montazeri die Menschenrechtsverletzungen kritisiert 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 Montazeris Äußerungen über die Massenhinrichtungen in den iranischen Gefängnissen: Ausgerechnet die britische *BBC* zitierte ihn mit der Stellungnahme, die Welt gewinne langsam den Eindruck, man sei in Iran nur damit beschäftigt, Menschen umzubringen,²⁵ womit er auf die Hinrichtungen in den iranischen Gefängnissen des Jahres 1988 anspielte.²⁶

Der Kritik dieser Art, die er in den letzten zwei Jahrzehnten immer wieder geäußert hatte, war sein Ruf als „das unbestechliche Gewissen der Islamischen Revolution“ geschuldet, wie Akbar Ganji es in einem offenen Brief an Montazeri formuliert.²⁷ In den Jahren nach seiner Absetzung verschaffte seine kritische Haltung Montazeri in der Bevölkerung eine immer bessere Reputation. Zudem stieg er auch insofern in der klerikalen Hierarchie immer weiter auf, als sein Ansehen als Rechtsgelehrter mit den Jahren stetig wuchs. Denn nach seiner Absetzung hatte sich Montazeri ausschließlich still und unauffällig der Lehre und der Forschung gewidmet.

²² Siehe ausführlich: Buchta, Wilfried: *Die iranische Schia und die islamische Einheit 1979-1996*, Hamburg 1997, 117-123.

²³ Kamrava, Mehran: *The Political History of Modern Iran. From Tribalism to Theocracy*, London 1992, 98-100; Behrooz, Maziar: „Factionalism in Iran under Khomeini“, in: *Middle Eastern Studies* 27 (1991), 597-614 (608-609).

²⁴ AKHAVI, 2008: 655.

²⁵ *The New York Times*, 29.3.1989.

²⁶ Zu den Ereignissen und Montazeris Handeln siehe: Abrahamian, Ervand: *Tortured Confessions. Prisons and Public Recantations in Modern Iran*, Berkeley 1999, 211-221; zu den Hinrichtungen: Afshari, Reza: *Human Rights in Iran. The Abuse of Cultural Relativism*, Philadelphia 2001, 104-117.

²⁷ <http://freeganji.blogspot.com/2005/07/letter-to-ayatollah-montazeri.html>

Mit dem Amtsantritt Moḥammad Ḥātāmīs (geb. 1943) meldete Montazerī sich dann 1997 wieder im politischen Diskurs der Islamischen Republik zurück: Er warnte den neugewählten Präsidenten in einem offenen Brief, dieser solle sich nicht von ‘Alī Ḥāmene’ī (geb. 1939), dem *valī-ye faqīh*, in seine Politik hereinreden lassen, nur weil dieser meine, er stünde über der Verfassung. Sollte er sich Ḥāmene’ī unterwerfen, wären Reformen nicht durchsetzbar.²⁸ Der Brief, der in der einflussreichen, von der Tochter des angesehenen Maḥmūd Ṭāleqānī (1914-1979), ‘Azam (geb. 1943), herausgegebenen Zeitschrift *payām-e hāḡar* veröffentlicht wurde, war bald in aller Munde und verursachte einigen Wirbel – auf Seiten seiner Anhänger wie seiner Gegner. Er wurde als Kampfansage an Ḥāmene’ī gewertet. Um Montazerī zu desavouieren, verlas das iranische Parlament daraufhin das Schreiben, mit dem Ḥomeinī 1989 Montazerī zum Rücktritt aufgefordert hatte. In dem Schreiben, das so zum ersten Mal öffentlich und auch 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.²⁹

Darauf reagierte wiederum Montazerī. Er formulierte seine Ansichten deutlicher und zwar in einem Vortrag, den Montazerī anlässlich des Geburtstages von Imam ‘Alī hielt und der weitreichende Wirkung hatte. Der Vortrag wurde auf Kassette verbreitet, und Teile von ihm wurden sogar in der iranischen Presse wiedergegeben. Seit November 2009 findet sich bei *youtube* auch eine Videoaufzeichnung dieser Rede.³⁰ Mir liegt eine Kopie der schriftlichen Fassung des Vortrags vor, die ich vom Büro Montazerīs bekommen habe.³¹

Darin 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 die Position des *valī-ye faqīh* einnehmen. Zudem erklärt Montazerī, dass die Verfassungsväter, zu denen auch er selber gehörte, niemals im Sinn

²⁸ Montazerī, Ḥosein ‘Alī: „Nāme’ī be Moḥammad Ḥātāmī” (Ein Brief an Moḥammad Ḥātāmī), in: *Payām-e hāḡar* 17 (1997) 228, 5-7.

²⁹ *Abrār* 22.11.1997.

³⁰ http://www.youtube.com/watch?v=lpHIUYSS5nM&feature=player_embedded

³¹ Montazerī, Ḥosein ‘Alī: *Yādvāre-ye sīzdah-e raḡab*, Qom, 14.11.1997.

hatten, ein System zu installieren wie das heutige iranische. Dem *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 damals 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 Bekannt werden seiner Kritik und offensichtlich als Hinweis darauf, als wie schwerwiegend man sie empfand, wurde die Schule Montazerīs 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 - als abschreckendes Beispiel für Montazerīs Anhänger und für Kritiker der *velāyat-e faqīh*.³²

Montazerī selbst 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 Rafsanġānī (geb. 1934) Geheimdienstminister. Er war einer der erbittertsten Gegner Montazerīs, und laut Montazerī war er gemeinsam mit Ḥāmene'ī und Rafsanġānī 1989 verantwortlich für dessen Absetzung.³³

In der von Reišahrī herausgegebenen Sammlung findet sich der Brief Ḥomeinīs an Montazerī, in dem er ihn auffordert zurückzutreten sowie zahlreiche weitere Stellungnahmen der Gegner Montazerīs.³⁴ Sie stellen ihre Sicht der Ereignisse dar, die zur Absetzung

³² Bilder davon finden sich im Netz auf Montazerīs Homepage unter: <http://amontazeri.com/farsi/FRAME0.ASP>

³³ Montazerī: *Ḥāterāt*. <http://www.amontazeri.com/farsi/frame3.asp>.

³⁴ Reišahrī, Moḥammad (ed.): *Montazerī – az ouġ tā forūd* (Vom Auf- zum Abstieg), Teheran 1999.

Montazerī geführt hatten. In allen Publikationen wurde Montazerī als Dummkopf und Verräter dargestellt, als der „naive Scheich“, der für den Kummer der letzten Lebensmonate des Imam Ḥomeinī verantwortlich gewesen sei.

Montazerī's *Ḥāterāt*

Aller anderen Möglichkeiten zur Veröffentlichung seiner Sicht der Dinge beraubt, setzte Montazerī im Dezember des Jahres 2000 seine *Ḥāterāt* (Erinnerungen) auf seine Homepage (www.amontazeri.com).³⁵ Sie enthält eine ausführliche Schilderung der Ereignisse, die 1989 zu seiner Absetzung führten. Schon bald war klar, dass bestimmten Kreisen nicht gefällt, was dort zu lesen war: Die Website wurde immer wieder gestört und Montazerī's Sohn Sa'īd (geb. 1962), der sie erstellt hatte, kam ins Gefängnis. Inzwischen ist die Biographie im Ausland auch in Buchform erschienen.³⁶

Die Biographie ist in Interviewform verfasst. Einige seiner Schüler - ihre Namen werden wohl aus Sicherheitsgründen nicht genannt - stellen ihm Fragen zu seinem Leben, seinem Werk und vor allem zu den politischen Ereignissen der ersten Jahre nach der Revolution. Montazerī antwortet in einfachem, wenig verschnörkeltem Persisch, also der für ihn charakteristischen, sonst für Geistliche eher ungewöhnlichen Ausdrucksweise. Seine Sätze sind kurz und in einfachem Stil gehalten, er predigt nicht, sondern formuliert knapp und deutlich. Montazerī's Schüler haben die Antworten abgetippt, er hat diese erste schriftliche Version überarbeitet. Die Biographie enthält auch zahlreiche Dokumente, den Briefwechsel Montazerī's mit verschiedenen Personen sowie seine Aufzeichnungen und Mitschriften von wichtigen Gesprächen. Die Fragen, die Montazerī gestellt werden, zeigen, dass die Fragenden über eine sehr gute Kenntnis der Geschichte und Politik der Islamischen Republik verfügen, und dass sie Montazerī sehr nahe stehen. Sie verschonen ihn dennoch nicht mit unangenehmen Fragen, bitten ihn beispielsweise zu erklären, warum er mit seiner Kritik nicht

³⁵ Montazerī: *Ḥāterāt*. <http://www.amontazeri.com/farsi/frame3.asp>.

³⁶ Montazerī, Ḥosein 'Alī: *Matn-e kāmel-e ḥāterāt-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 2001.

gewartet habe. Nur einige Monate Geduld, und er selber hätte eine andere Politik machen können.

Breiten Raum nimmt in den Memoiren die inhaltliche Auseinandersetzung Montazerīs mit der Staatsdoktrin der Islamischen Republik ein. Dies ist insofern von Bedeutung, als Montazerī nicht irgendeiner der Verfassungsväter der Islamischen Republik ist: Wie Montazerī anmerkt, war er es und nicht Ḥomeinī, der die Idee vorbrachte, die *velāyat-e faqīh* in der Verfassung festzuschreiben.

Diese weitreichende Aussage 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 bei ihrem ersten Zusammentreten diesen demokratischen, schon von Ḥomeinī abgesegneten Verfassungsentwurf beiseite gelegt und die Idee der *velāyat-e faqīh* vorgebracht und in der Verfassung festgeschrieben³⁷ - und zwar laut Montazerī auf seine Initiative hin. Diese Aussage macht Montazerīs Kritik noch gewichtiger: Denn die *velāyat-e faqīh* wird so ihres quasi sakrosankten Charakters enthoben.

Heute meint Montazerī zudem – wie er ausführlich in seinen *Hāterāt* erläutert -, dass die ganze Idee der *velāyat-e faqīh* hinfällig sei. Ihr Sinn war ursprünglich, dass derjenige, der der gelehrteste unter den Rechtsgelehrten sei, über den Staat wachen solle.

In der Tat wurde, nachdem Montazerī 1989 abgesetzt worden war, durch eine Verfassungsänderung die Voraussetzung, dass der *valī-ye faqīh* ein *marǧā'* sein muss, für die Qualifikation als *valī-ye faqīh* in der Tat aus der Verfassung gestrichen.³⁸ Angesichts der Ablehnung, die 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,

³⁷ Zur Entstehungsgeschichte der iranischen Verfassung: Schirazi, Asghar: *The Constitution of Iran*, London 1997. Zu dem hier beschriebenen Verlauf: 22-38.

³⁸ Die einzelnen Veränderungen nennt Tellenbach: Tellenbach, Silvia: „Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989“, in: *Orient* 31 (1990), 45-66.

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.

Montazerī befindet, durch diese Veränderung und die damit einhergehende Neudefinition des Amtes sei aber nun eine Parallelinstitution zu der des Präsidenten entstanden. Was unterscheidet den Inhaber der Position des *valī-ye faqīh*, so fragt Montazerī, der Qualifikation nach vom Präsidenten. Beide sind Geistliche nicht allzu hohen Ranges und 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?³⁹

Denn den zentralen Unterschied, den das Regime heute behauptet, erkennt Montazerī nicht an. Dieser lautet, dass der *valī-ye faqīh* über eine göttliche Legitimation verfügt und von Gott selbst bestimmt wird. So argumentiert Moḥammad Taqī Meṣbāḥ Yazdī (geb. 1934), der seinerzeit größte Gegenspieler Montazerīs und bis heute wichtigste Theoretiker der Radikalen.⁴⁰ Meṣbāḥ Yazdī sagt über die dem Rechtsgelehrten zukommende so genannte „absolute Führungsbefugnis“ (*velāyat-e moṭlaq*), wie sie die heutige iranische Verfassung vorsieht:

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.⁴¹

Und in direkter Anspielung auf den anders denkenden Montazerī erklärt Meṣbāḥ Yazdī:

³⁹ Montazerī: *Hāṭerāt*. 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 Ṣadr (geb. 1933) erste Nicht-Geistliche in dieses Amt gewählt. Doch Montazerī spricht hier vom Ist-Zustand, der seinerzeit der war, dass ein Geistlicher das Präsidentenamt inne hatte.

⁴⁰ Siehe zu seiner Argumentation ausführlicher: Amirpur, Katajun: „A doctrine in the making. Velayat-e faqih in post-revolutionary Iran“, in: Krämer, Gudrun & Sabine Schmidtke (eds.): *Speaking for Islam: Religious Authorities in Middle Eastern Islam*, Leiden 2006, 218-240; Kamrava, Mehran: *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge 2008, 94-111.

⁴¹ *Mīzān*, 30.8.2007.

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 beigegeben. Aber solch eine Theorie existiert nicht. Dass der *valī-ye faqīh* von Gott selbst ernannt wird, ist Teil der schiitischen Kultur.⁴²

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 kritisiert und abgesetzt werden. Zwischen dem Rechtsgelehrten und dem Volk müsse es eine Art *contrat social*, einen Gesellschaftsvertrag 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, allerdings nur für eine bestimmte Zeit, denn auch die Abwahl des *valī-ye faqīh* ist bei Montazerī vorgesehen, die drei Gewalten zu kontrollieren. Denn, so Montazerī, die Herrschaft gehöre Gott, und er hat sie dem Menschen übertragen.

Der *valī-ye faqīh* habe somit nur die von der Verfassung für ihn vorgesehenen Aufgaben, und er dürfe keine darüber hinaus gehenden Zuständigkeitsbereiche beanspruchen. Selbst in den für ihn vorgesehenen Zuständigkeitsbereichen dürfe er zudem nicht schalten und walten wie er wolle, sondern müsse sich beraten, wie schon der Prophet sich beraten hat. Iran, so schreibt Montazerī, sei schließlich eine Republik. Von Anfang an sei die Intention der Verfassungsväter gewesen, dass das Volk herrschen müsse - so habe es auch die erste Verfassung der Islamischen Republik formuliert. Doch diese Intention der Verfassungsväter sei durch die Revision der Verfassung im Jahre 1989 pervertiert worden: Indem man bei der Revision dem *valī-ye faqīh* zahlreiche weitere Kompetenzen gegeben habe, sei die ursprüngliche Idee der Verfassungsväter verfälscht worden.

⁴² *Enteḥāb*, 28.9.2006.

Das Opus Magnum

Montazerī's 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 Montazerī's Schrift *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa-fiqh ad-dawla al-islāmīya* erforderlich.⁴³ Das vierbändige Werk, dessen erster Band 1987 erschien, gilt als Montazerī's Opus Magnum, als sein Äquivalent zu Ḥomeinī's *velāyat-e faqīh*, der berühmt gewordenen Vorlesung aus dem Jahre 1970, die Ḥomeinī in Nadschaf gehalten hatte und die bald darauf als Buch unter dem Titel *Hokūmat-e eslāmī* in Umlauf war.⁴⁴ Mit ihr hatte Ḥomeinī den Anspruch auf die Herrschaft durch die Geistlichkeit erhoben. Das tut er in relativ knapper, wenn auch nachhaltiger Form. Montazerī's *Dirāsāt* ist 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 im *feqh*-Unterricht mit der *velāyat-e faqīh* beschäftigt, also nicht vor der Revolution, und zwar im Rahmen der Diskussion über die Almosensteuer.⁴⁶ Hier unterscheidet das schiitische Recht acht Kategorien von Empfangsberechtigten, von denen für die vierte Kategorie Beamte genannt werden, 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.

In der Einleitung zu dem vierbändigen Werk widmet sich Montazerī dem Unterschied zwischen einer westlichen Demokratie und einer islamischen Regierung/Herrschaft (*hukūma*

⁴³ Montazerī, Ḥosein 'Alī: *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa-fiqh ad-dawla al-islāmīya*, Qom 1988. Eine persische Fassung wurde unter dem Titel *Mabānī-ye feqhī-ye hokūmat-e eslāmī* (Die juristischen Grundlagen der islamischen Regierung) veröffentlicht.

⁴⁴ Ḥomeinī, Rūḥollāh: *Hokūmat-e eslāmī* (Der islamische Staat), o.O. 1971.

⁴⁵ Kadīvar, Moḥsen: *Nazarīhā-ye doulat dar feqh-e šī'e* (Staatstheorien im schiitischen Recht), Teheran 2001, 148.

⁴⁶ Gespräch mit Montazerī's Schüler Moḥsen Kadīvar vom 1.6.2010.

al-islāmīya).⁴⁷ Um die Problematik der Übersetzung 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, und das Beispiel des gerechten *faqīh* in der Zeit der großen Verborgenheit. Die Institutionen der *ḥukūma al-islāmīya* sind eingeschränkt durch das göttliche Gesetz, und der Herrscher ist im Prinzip Gott, da die Exekutive die Gesetze Gottes nur ausführt, und dass sie ausgeführt werden müssen, steht für Montazerī, der sich hier beispielsweise von Moḥammad Kāzem Ḥorāsānī (1839-1911), dem großen Rechtsgelehrten der konstitutionellen Periode, unterscheidet, für den die Scharia in der Zeit der großen Verborgenheit ruht, außer Frage.⁴⁸

In westlichen Demokratien gehe es dagegen darum, die Wünsche der Wählenden zu befriedigen, die sich wiederum an keinerlei rechtliche Vorschriften Gottes oder moralische Vorgaben gebunden fühlten. Damit bewegt sich Montazerī im Rahmen der Topoi der damals gängigen Demokratiekritik, wie sie Anfang der siebziger Jahren prominent von ‘Alī Šarī‘atī (1933-1977) durch dessen Buch *Ommat va emāmat* in den iranischen Diskurs eingeführt worden war.

Montazerī argumentiert: Schon die Vernunft würde gebieten, dass der Islam auch für eine *ḥukūma al-islāmīya* Sorge trage, denn Gott würde den Menschen nicht ohne den gesetzlichen Rahmen zurücklassen, den er braucht, um ihn überhaupt anbeten zu können, weil dies ungerecht wäre. 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 übergaben.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

⁴⁷ Montazerī, Ḥosein ‘Alī: *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa-fiqh ad-dawla al-islāmīya* (Die juristischen Grundlagen der islamischen Regierung), Qom 1988, Bd. I., 4-31.

⁴⁸ Montazerī: 1988, 91, 150, 162, 407.

⁴⁹ Montazerī, Ḥosein ‘Alī: *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa-fiqh ad-dawla al-islāmīya* (Die juristischen Grundlagen der islamischen Regierung), Qom 1988, Bd. I., 161.

Dirāsāt 53 der Zurückweisung des Quietismus.⁵⁰ Ein wesentlicher Grund für das Schweigen der Gelehrten zur Regierung und dem Verhalten des Herrschers ist laut Montazerī: Gelehrte wie beispielsweise Šeiḫ Anšārī (1800-1864), der ein entschiedener Gegner der *velāyat-e faqīh* war, hätten in permanenter Angst vor der Obrigkeit leben müssen und deshalb in der *taqīye* Zuflucht 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 Suren und Verse wie Ḥomeinī, wenn er belegen will, dass der Islam eine islamische Regierung fordere – beispielsweise 4:59, den *ūlū l-amr* Vers, der eines der wichtigsten Argumente Ḥomeinīs für die *velāyat-e faqīh* ist,⁵² aber – wie das prominente Gegenbeispiel von Moḥammad Ḥosein Ṭabāṭabā’ī (1903-1981) zeigt -, durchaus nicht von allen schiitischen Gelehrten so interpretiert wird.⁵³ Zudem zitiert Montazerī weitere schiitische Autoritäten, die die *velāyat-e faqīh* befürworten.

Wichtig sind die Unterschiede zu Ḥomeinī: Montazerīs inhaltlicher Schwerpunkt liegt anders als der Ḥomeinīs auf der Frage, dass und warum der *faqīh* vom Volk gewählt werden muss.⁵⁴ Er ist *muntaḥab*, nicht *manšūb*, erwählt vom Volk, nicht bestimmt/eingesetzt von Gott. Deshalb nennt Kadīvar, dem wir das vermutlich beste Buch über die verschiedenen bisher formulierten schiitischen Staatstheorien verdanken, die Ḥomeinīsche Variante *velāyat-e entešābī-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*.“

⁵⁰ Dazu: Akhavi, Shahrough: „Contending Discourses in Shi’i Law on the Doctrine of Wilāyat al-Faqīh“, in: *Iranian Studies* 29 (1996), 229-268 (253-255).

⁵¹ Montazerī (1988), Bd. I., 437.

⁵² Ḥomeinī (1971), 27.

⁵³ Ṭabāṭabā’ī, Moḥammad Ḥosein: *Tafsīr al-mīzān*. Persische autorisierte Übersetzung, 8.Bd., Qom 1960, 250-251.

⁵⁴ Montazerī (1988), Bd. I., 494.

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. Für ist die korrekte Erfüllung des Prinzips laut Montazerī nicht entscheidend, ob das Volk den Rechtsgelehrten direkt wählt oder über Wahlmänner, ausschlaggebend ist nur die Wahl. Ein *faqīh*, der nicht gewählt wurde, kann auch keinen Gehorsam erwarten. Ihm zu gehorchen, ist also keine religiöse Pflicht.

Montazerī sagt außerdem: Es gibt einen Vertrag zwischen dem *valī-ye faqīh* und dem Volk, und beide müssen den Vertrag erfüllen. Vor allem ist der *valī-ye faqīh* seinem Volk gegenüber rechenschaftspflichtig und er wird eingeschränkt durch das Gesetz. Er steht also nicht über dem Gesetz, sondern ist an die Verfassung gebunden.⁵⁶ Auch hierin unterscheidet sich Montazerī grundlegend von Ḥomeinī, für den der *faqīh* über dem Gesetz, d.h. der Verfassung stand und nach dessen Auffassung, der *faqīh* diese nach Belieben aussetzen konnte, wenn das Interesse der islamischen Ordnung (*maṣleḥat-e neẓām*), das wiederum einzuschätzen dem *faqīh* oblag, es gebot.⁵⁷

Angesichts der Tatsache, dass Montazerī die Auffassung, für die er in den Jahren nach 1989 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, damals Montazerīs Schüler, wurden die *Dirāsāt* explizit als Gegenkonzept zu Ḥomeinī Faḡon der *velāyat-e faqīh* konzipiert.⁵⁸

Allerdings ist die Frage, ab wann genau Montazerī zu seiner demokratischeren Variante fand. Hat er sie schon vertreten bzw. im Sinn gehabt, als er an der Ausarbeitung der Verfassung beteiligt war oder ist sie eine Folge von Montazerīs Erfahrung mit der *velāyat-e*

⁵⁵ Montazerī (1988), Bd. I., 408.

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

⁵⁷ Kadīvar: 2001, 24-27.

⁵⁸ Kadīvar: 2001, 27.

faqīh unter Ḥomeinī, die ja zu seiner schon erwähnten Kritik führte. Shahrough Akhavi schreibt und bezieht sich hierbei auf Montazerī's Kommentare über die heutige Rolle des *faqīh* aus dessen *Ḥāṭerāt*:

These comments suggest that Montazeri [...] wishes us to accept that he had borne in mind principles of sovereignty that he believed ought to reflect the role of the common man. But this may represent wishful thinking in retrospect on his part, rather than an accurate version of the situation.⁵⁹

Das könnte sein. Aber Montazerī ist keineswegs der einzige, der heute erklärt, mit der *velāyat-e faqīh* sei anderes intendiert gewesen: Moḥammad Moḡtāhed Šābestarī beispielsweise äußert sich ähnlich in seinen Büchern: Nach der Revolution habe eine Lesart der Verfassung und der *velāyat-e faqīh* geherrscht, die offiziell anerkannt habe, dass die Bürger innerhalb der politischen Ordnung über Grundrechte verfügen – und zwar über Grundrechte in ihrer modernen Bedeutung. Zudem habe diese Lesart akzeptiert, dass politische Legitimität auf der Stimme und dem Willen des Volkes basiert, und dass die Regierung ihrer Tätigkeit die Kriterien Vernunft und Wissenschaftlichkeit zugrunde legt. Zwar gab es, so Šābestarī, einen charismatischen Führer, aber dieser „führte eine Bewegung der Vernünftigen an und nicht der Blinden.“⁶⁰

Vielleicht ist jedoch auch Moḥsen Kadīvar Recht zu geben, der meint, Ḥomeinī habe die Verfassungsänderung des Jahre 1989 deshalb anberaumt, um die weitreichenden Kompetenzen, die 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.⁶¹ Dann hatte Ḥomeinī also schon immer mehr im Sinn als eine *velāyat-e 'āme*, eine allgemeine *velāyat*, wie sie die erste Verfassung vorsah, und gab dies bloß aus taktischen Gründen nicht zu.

Unterstützung für diese Theorie bekam Kadīvar von unerwarteter Seite: Ähnlich wie Kadīvar, der bei Ḥomeinī nur wenig demokratische Gesinnung vermutet, sieht dies auch

⁵⁹ AKHAVI 2008 658-659.

⁶⁰ Šābestarī, Moḥammad Moḡtāhed: *Naqdī bar qerā'at-e rasmī az dīn* (Eine Kritik an der offiziellen Lesart der Religion) Teheran 2000, 22.

⁶¹ Kadīvar: 2001, 26.

Montazerī's größter Gegenspieler. In einer Predigt in der Stadt Qom sagte Meṣbāḥ Yazdī Anfang des Jahres 2006:

Die Republik ist nur eine Schale, die damals bei der Gründung der Islamischen Republik in die Bezeichnung des neuen Staates aufgenommen wurde.⁶²

Denn Ḥomeinī habe den Begriff Republik in den Landesnamen nur aufgenommen, um die Monarchie zu negieren. Eine Republik, also eine westliche Staatsordnung, in der Demokratie herrsche und alles „nach Lust und Laune des Volkes“ bestimmt werde, habe Ḥomeinī niemals wirklich gewollt.

Populärwissenschaftliche Artikel

So schwer es auch ist, einzuschätzen, was für eine Vorstellung Montazerī 1979 von der *velāyat-e faqīh* hatte, wenn er denn überhaupt eine genaue hatte, so sicher ist jedoch, dass Montazerī's Position sich weiterentwickelt hat und mit den Jahren immer demokratischer wurde. „Test kard va āzmāyeš kard“, beschreibt dies sein Schüler Kadīvar: Er habe die Theorie ausprobiert und getestet und sei dann zu einer besseren Variante gelangt.⁶³ Zudem wurde Montazerī immer deutlicher und in seiner Wortwahl immer angriffslustiger.

Teile von Montazerī's Ansichten zur *velāyat-e faqīh* aus den *Dirāsāt* sowie argumentative Erweiterungen, welche die aktuelle iranische Debatte jener Zeit widerspiegeln und auf sie reagieren, sind in Aufsatzform im Jahre 1998 in der sehr beliebten und wirkmächtigen Zeitschrift *rāh-e nou* erschienen, als die iranische Presselandschaft von einer kurzzeitigen Liberalisierung der öffentlichen-politischen Sphäre profitierte.⁶⁴ Montazerī schreibt dort beispielsweise seinerseits in Anspielung auf Meṣbāḥ Yazdī:

⁶² *Šarq*, 7.1.2006.

⁶³ Gespräch mit Moḥsen Kadīvar vom 1.6.2010.

⁶⁴ Siehe zur Rolle der Presse in jener Zeit: Farhi, Farideh: „Improvising in Public: Transgressive Politics of the Reformist Press in Postrevolutionary Iran“, in: Nabavi, Negin: (ed.): *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran*, Gainesville 2003, 147-179.

Im Allgemeinen bestehen die Herrschaften (*āqāyān*) darauf, dass die *velāyat-e faqīh* eine Sache des „Ernennens“ (*naṣb*) sei, nicht der „Wahl“ (*enteḥāb*), dass also der *valī-ye faqīh* von den Imamen ernannt werde, wie die Imame vom Propheten ernannt worden sind und der wiederum von Gott.⁶⁵

Anders als „Herrschaften“, wie Montazerī 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. Vielmehr sind für Montazerī 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 die 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.⁶⁶

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).⁶⁷

⁶⁵ Montazerī, Hosein 'Alī: „Nezārat-e faqīh“ (Die Aufsicht des Rechtsgelehrten), in: *Rāh-e nou* 18, 21.8.1998, 12-13 (12).

⁶⁶ Übersetzung Paret.

⁶⁷ Übersetzung Paret.

Diese Suren sowie die Überlieferungen der Imame lassen laut Montazerī auf keinen Fall den Schluss zu, dass die Imame oder Gott den Rechtsgelehrten selbst ernennen (*naṣb mīkonand*)⁶⁸ – wie von Montazerīs Gegenspieler Moḥammad Taqī Meṣbāḥ Yazdī behauptet. Montazerī verwirft also innerhalb der rechtswissenschaftlichen Theorie der *velāyat-e faqīh* die Sub-Theorie von der „Ernennung“ (*naṣb*), und er favorisiert stattdessen die *enteḥāb*-Theorie, die Theorie, dass er vom Volk gewählt werden müsse.

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. Denn eine absolute Führungsbefugnis habe nur Gott. Nicht einmal der Prophet und die Imame verfügten über sie, und 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 und teilt hier wiederum die Ansicht von Moḥammad Kāzēm Ḥorāsānī, der heute gerne als Vorreiter demokratischen Gedankenguts in der modernen Schia zitiert wird,⁷¹ und mit dem sich Montazerī hier in einer bestimmten Tradition innerhalb der Schia verortet, dass der Prophet die gesellschaftlichen und öffentlichen

⁶⁸ Montazerī (21.8.1998), 13.

⁶⁹ Siehe zu der Festschreibung und damit der Etablierung der „absoluten Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten“: Arjomand, Said Amir: „The Rule of God in Iran“, in: *Social Compass* 36 (1989), 539-548 (544).

⁷⁰ Übersetzung Paret.

⁷¹ Ein Beispiel ist:

<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=605&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>

Angelegenheiten der Menschen überwachen solle, nicht aber der Wächter über ihre persönlichen Angelegenheiten sei sowie keinesfalls über ihren Besitz, ihr Haus und ihre Ehre. Dies aber, so behaupten Montazerī's Gegner, zähle durchaus auch zu den Prerogativen des Rechtsgelehrten, der eine *velāyat-e moṭlaq*, eine absolute Führungsbefugnis, habe. Doch wenn, so schreibt Montazerī, nicht einmal der Prophet eine derartige Führungsbefugnis habe, dann hätten die Rechtsgelehrten sie erst recht nicht. Diese Form von Führungsbefugnis würde in Despotie münden. Montazerī's Worten mangelt es nicht an Deutlichkeit:

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

Zur Unterstützung seiner Interpretation zitiert Montazerī Staatsgründer Ḥomeinī und bedient sich damit einer Vorgehensweise, die im iranischen Kontext sinnvoll erscheint, denn sich auf den Staatsgründer zu berufen, dient der Absicherung der eigenen Argumentation. Niemand darf Ḥomeinī's Worte kritisieren, und gerade in Bezug auf die *velāyat-e faqīh* kommt hinzu: Wer könnte anders handeln wollen, als es Ḥomeinī's Wille war? Ḥomeinī, der hier von Montazerī völlig korrekt wiedergegeben wird, sagte einst:

Fürchtet euch nicht vor der *velāyat-e faqīh*. Der Rechtsgelehrte will keinen Zwang über die Menschen ausüben. Wenn ein Rechtsgelehrter Zwang über die Menschen ausübt, dann hat dieser Rechtsgelehrte keine *velāyat* [Führungsbefugnis] mehr. Das ist der Islam. Im Islam herrscht das Gesetz. Auch der Prophet hat dem Gesetz gehorcht, dem göttlichen Gesetz. Er konnte nicht dagegen verstoßen [...]. Der Rechtsgelehrte überwacht das Parlament, den Präsidenten, damit er nichts Falsches macht. Er überwacht den Ministerpräsidenten, damit er nichts Schlechtes tut. Er überwacht alle Institutionen [...]. Wir wollen eine Tyrannei verhindern. Wir wollen nicht, dass er ein Tyrann ist. Wir wollen, dass er gegen die Tyrannei ist. Die *velāyat-e faqīh* ist gegen die Tyrannei und keine Tyrannei.⁷³

Weil der Rechtsgelehrte nur diese Aufsichtsfunktion hat, 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 Rolle zu, eine abschließende Entscheidung zu fällen.

⁷² Montazerī (30.8.1998), 10-11.

⁷³ Ḥomeinī: *Ṣaḥīfe-ye emām*. CD-Rom.

Allerdings kann der *valī-ye faqīh*, argumentiert Montazerī und bewegt sich hier ganz im Rahmen der *mašleḥat*-Direktive Ḥomeinīs,⁷⁴ zuweilen auch das Wohl und Interesse der *ommat*, der islamischen Gemeinde, über die Detailvorschriften des Glaubens stellen. Die grundsätzliche Aussage Ḥomeinīs akzeptiert also auch Montazerī, aber ganz wichtig für Montazerī ist: Der *valī-ye faqīh* hat dennoch keine grenzenlosen Kompetenzen und Machtbefugnisse. Deshalb ist Montazerī auch gegen den Begriff *velāyat-e moṭlaq*, absolute Führungsbefugnis. Allein dieser Name klinge schon nach Tyrannei:

Gott hat nicht einem Menschen, der nicht unfehlbar ist, sondern Fehler machen kann, solch eine Führungsbefugnis übertragen, und er wäre damit auch nicht einverstanden.⁷⁵

Hinzu kommt: Wenn bestimmte Personen meinen, so fragt Montazerī und dürfte auf Meṣbāḥ Yazdī anspielen, der *valī-ye faqīh* habe alle nur erdenklichen Machtbefugnisse, wie gehen sie dann mit den Widersprüchen um, die sich zwischen dieser Theorie und sogar der gegenwärtigen Praxis und der Verfassung ergäben? Denn die Artikel 6, 56, 60 und 117 betonten, dass das Volk sein Schicksal selbst bestimme. Die Souveränität des Volkes werde also hervorgehoben. Und Artikel 117 erkläre, 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. Montazerī bezieht sich zudem konkret auf Artikel 122, der festlegt, dass der Präsident vor dem Volk verantwortlich ist:

Wie kann es angehen, fragt Montazerī, dass jemand verantwortlich gemacht wird, der nicht einmal die Richtlinienkompetenz in der Politik hat und dem in der Praxis sogar die Minister aufgezwungen werden? Grundsätzlich wirft Montazerī seinen ideologischen Gegnern vor, sämtliche Artikel, welche die Rolle des Volkes betonten, außer Acht zu lassen, sie hätten sämtliche staatlichen Institutionen, die sich mittels des Volkswillens legitimierten, wie das Parlament, das Kabinett und das Präsidentenamt, 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

⁷⁴ Dazu ausführlich: Reissner, Johannes: „Der Imam und die Verfassung - Zur politischen und staatsrechtlichen Direktive Imam Khomeinis vom 7. Januar 1988“, in: *Orient* 19 (1988), 213-236.

⁷⁵ Montazerī (21.8.1998), 13.

⁷⁶ Montazerī (30.8.1998), 11.

Montazerī erklärt, Ḥomeinī selbst habe ja kurz nach der Revolution nicht einmal vorgehabt, die *velāyat-e faqīh* überhaupt festzuschreiben. Und sichtlich erbost klingt Montazerī, wenn er hinzufügt:

Und dann kommen die Herren und schreiben ein Wort, *motlaq*, [absolut] in den Artikel 57 hinein, und ich weiß nicht, sind sie sich überhaupt nicht im Klaren darüber gewesen, welchen Widerspruch dies zu den zitierten Artikeln aufwirft?⁷⁷

Montazerī kritisiert also weitestgehend die Verfassungsänderung des Jahres 1989, was ja nicht weiter verwunderlich ist, da er persönlich maßgeblich für die Fassung aus dem Jahre 1979 verantwortlich war. 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 Ḥomeinī 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 *marǧā’* sein müsse, was Ḥāmene’ī nicht war.

In dieser Situation behauptete der damalige Staatspräsident Rafsanǧānī in einer Predigt zwei Tage nach dem Tode Ḥomeinīs, um Fragen nach der Legitimität des nachfolgenden Amtsträgers zu beantworten, Ḥomeinī habe vor seinem Tode in einem Brief an den Vorsitzenden des gerade einberufenen „Rates zur Revision der Verfassung“ (*šourā-ye bāznegarī*) erklärt, er habe es niemals für notwendig erachtet, dass der Führer, *rahbar*, der Islamischen Republik ein *marǧā’* 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 *marǧā’īyat* sei nicht die Rede gewesen.⁷⁸ Dies scheint insofern durchaus plausibel, als Ḥomeinī in *Hokūmat-e eslāmī* die Auffassung vertreten hatte, dass allein der herausragendste unter den Rechtsgelehrten, also der allseits anerkannte *marǧā’*, fähig und legitimiert sei, die muslimische Gemeinde zu führen, und damit genau die Ansicht vertrat, die auch von

⁷⁷ Montazerī (30.8.1998), 11.

⁷⁸ Gieling (1997), 778.

Montazerī bis zu seinem Tode vertreten wurde. Ob Ḥomeinī seine Meinung geändert hat, oder ob dies nur von Rafsanġānī behauptet wurde, ist bis heute nicht geklärt.

Um das angewandte Verfahren gegen die Kritiker zu verteidigen, erklärte Rafsanġānī in seiner Predigt zudem, die Frage der *rahbarīyat* stehe über der Verfassung, und außerdem habe er selber sich schon häufiger mit Ḥomeinīs Erlaubnis über die Verfassung hinweg gesetzt.⁷⁹ Der Rat zur Revision der Verfassung, der seine Vorschläge am 8.7.1989 einbrachte, folgte der von Rafsanġānī vorgegebenen Linie und setzte Artikel 109 der Verfassung, der festlegte, dass der *valī-ye faqīh* ein *marġa'* sein muss, außer Kraft.⁸⁰

Fortan wurde für das höchste Amt also im Staate eine weit geringere juristische Qualifikation 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 *marġa'īyat* betont.⁸¹ Die ausschlaggebende Qualifikation für den *valī-ye faqīh* lautet nun in der veränderten Verfassung „*āġāh būdan be zamān*“, was Johannes Reissner übersetzt bzw. deutet mit: „politisch auf der Höhe der Zeit sein und die ideologischen Grundlagen und Ziele der Revolution vertreten können“.⁸²

Die Tatsache, dass Ḥāmene'ī kein *marġa'* im traditionellen Sinne ist, hat möglicherweise dazu beigetragen, dass aus der ursprünglichen *velāyat-e faqīh*, in der dem gelehrtesten aller Rechtsgelehrten eine Supervisionsrolle zukommt, eine Diktatur wurde. Denn da 'Alī Ḥāmene'ī als *rahbar-e enġelāb*, als Revolutionsführer, wie er meist genannt wird und was die veränderte Ausrichtung des Amtes wiedergibt, nicht mehr die beiden höchsten Ämter in sich vereinigt, gibt es 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

⁷⁹ Siehe dazu: Tellenbach (1990), 52.

⁸⁰ Zum Procedere auch: Omid, Homa (Pseudonym für Haleh Afshar): *Islam and the Post-Revolutionary State in Iran*, London 1994, 146-148.

⁸¹ Dazu ausführlich: Milani, Mohsen: „The Transformation of the Velayat-i Faqih Institution: From Khomeini to Khamenei“, in: *The Muslim World* 82 (1992), 175-190.

⁸² Reissner, Johannes: *Iran unter Khatami. Grenzen der Reformierbarkeit des politischen Systems der Islamischen Republik*, Ebenhausen 1999, 14.

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.

Erst die Verfassungsänderung, meint also Montazerī, habe die heute in Iran herrschende Tyrannei ermöglicht - und zwar vor allem durch die Hinzufügung dieses einen Wortes: *moṭlaq*. Andererseits weise sogar der veränderte Verfassungstext mehr republikanische Elemente auf als die, die von den heute Regierenden in die Praxis umgesetzt würden. Vor allem aber betont Montazerī, 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 das Volk und den republikanischen Charakter des Systems betont.

Ḥomeinī wird also reingewaschen. Auch das ist eine Tendenz, die bei vielen ehemaligen Revolutionären zu beobachten ist. Es ist schwer zu sagen, ob Ḥomeinī tatsächlich weit demokratischer dachte als von vielen behauptet oder ob seine Anhänger sich nur nicht von seiner quasi sakrosankten Persönlichkeit lösen können. Montazerī geht sogar so weit zu sagen, Ḥomeinī habe in seinen letzten Lebensjahren nicht mehr selber geherrscht, er sei also nicht verantwortlich für viele Exzesse der nachrevolutionären Jahre, womit Montazerī die Hinrichtungen in den Gefängnissen meint, und er bezweifelt sogar, dass Ḥomeinī den Brief geschrieben hat, mit dem er aufgefordert wurde, seine Designation zurückzuziehen. In den letzten Lebensjahren Ḥomeinīs habe es keine *velāyat-e faqīh* mehr gegeben, sondern nur noch eine *velāyat bar faqīh*, eine Führung über den *faqīh*.

Diese Behauptungen sind nicht zu verifizieren – zumal der angebliche Briefschreiber, Aḥmad Ḥomeinī (1945-1995), Ḥomeinīs Sohn tot ist. Durch Empirie belegbar ist hingegen, was Montazerī als Folge der Ereignisse um die Etablierung der *velāyat-e faqīh-e moṭlaq* beschreibt: 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 und zwar nach Montazerīs Meinung nach aus verständlichen Gründen: Er äußert viel Verständnis für die Kritik des Volkes an den Geistlichen, dafür beispielsweise, 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.⁸³ 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.⁸⁴

Wenn die „Herrschaften“ dieses Verhalten nicht änderten, werde es ihnen selber zum Schaden gereichen. Montazerī zitiert Mīrzā Moḥammad Ḥosein Nāʾīnī (1860-1936), den berühmten Schüler Ḥorāsānīs, und Verfasser des 1909 erschienenen wegweisenden Traktats *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* (Erweckung der Gemeinschaft und Läuterung der Nation), in dem Nāʾīnī ausführlich sein Eintreten für die Konstitutionalismus begründet.⁸⁵ Montazerī zitiert seine Aussage, dass die religiöse Tyrannei schlimmer sei als eine politische Tyrannei und fährt fort: Nun sei es so weit gekommen, dass der islamische Charakter des Landes, das eigentliche Ziel der Revolution, gefährdet sei.

Eine Abhandlung über die Rechte des Volkes

Montazerīs vielleicht explizites Werk über die Rechte des Volkes im Islam und unter einer wahren islamischen Herrschaft könnte man quasi als Gegenprogramm zur in Iran herrschenden *velāyat-e faqīh* lesen.⁸⁶ Seine *Abhandlung über die Rechte* (Resāle-ye ḥoqūq) sind ein Handbuch des *good governance*. Sie ist ein weiteres Argument dafür, dass Montazerī durchaus glaubwürdig für die Volkssouveränität eintrat. Montazerī gibt hier auch seiner Besorgnis über das Unrecht Ausdruck, das im Namen des Islams geschieht, und seiner Sorge,

⁸³ Montazerī (30.8.1998), 11.

⁸⁴ Montazerī (30.8.1998), 10.

⁸⁵ Die umfassendste Darstellung zu Nāʾīnī liefert: Hairī (1977), 109-151. Und zu *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* 154-164. Außerdem: Nouraie, Fereshteh: „The Constitutional Ideas of a Shiʿite Mujtahid: Muhammad Husayn Naiʿni“, in: *Iranian Studies* 8 (1975), 234-247.

⁸⁶ Siehe auch: Amirpur, Katajun: Rezension zu: „Resale-ye hoquq, Hossein Ali Montazeri, Tehran 2006“, in: *Iranian Studies* 41 (2008), 623-627.

dass all dieses Unrecht dem Islam zur Last gelegt wird – 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.⁸⁷

In der kurzen Abhandlung - mehr habe sein Gesundheitszustand nicht erlaubt, erläutert Montazerī im Vorwort - geht 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 er sich aber auch den individuellen Rechten der Menschen, wie dem Recht des Kranken, dem Recht des Nachbarn und dem Recht des Mitreisenden sowie dem Völkerrecht. Montazerī geht auf die Religionsfreiheit ein, die Meinungsfreiheit, das Recht auf einen fairen Gerichtsprozess und die Gleichheit aller vor dem Gesetz - ungeachtet der Rasse, dem Geschlecht, der Religion etc., auf die Menschenrechte allgemein. All diese Rechte erläutert und bejaht er in einem islamischen Kontext. Zudem spricht er sich gegen Folter aus und verneint die Legitimität erzwungener Geständnisse.⁸⁸

Was die *ḥokūmat-e dīnī* angeht, so wiederholt Montazerī seine bekannten Ansichten bzw. weitet 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 vor bzw. eine Schwierigkeit für die Interpretation: Montazerī spricht von den Pflichten der *ḥokūmat-e dīnī* bzw. *eslāmī*, also der islamischen oder religiösen Herrschaft bzw. der islamischen Regierung. *Ḥokūmat* wird im heutigen persischen Sprachgebrauch sowohl für Herrschaft allgemein als auch für Regierung im Sinne der Exekutive, die in Iran aber nicht den *valī-ye faqīh* einschließt, obschon dieser andererseits Teil der islamischen Herrschaft ist, verwendet. Würde ich den Begriff *ḥokūmat* also hier nur mit Regierung wiedergeben, bezöge er sich nach einem deutschen Verständnis nur auf die Exekutive. Montazerīs normative Vorgaben beziehen sich aber grundsätzlich sowohl auf die Exekutive als auf das Amt des *valī-ye faqīh*, der als Teil der *ḥokūmat-e eslāmī* verstanden wird. Hinzu kommt: Vor der islamischen Revolution galt der

⁸⁷ Montazerī, Hosein 'Alī: *Resāle-ye ḥoqūq* (Abhandlung über die Rechte), Teheran 2004, 10.

⁸⁸ Montazerī (2004), 65.

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.

Ayatollah Ḥomeinī nannte seine berühmte Vorlesung zwar *velāyat-e faqīh*, aber die schriftliche Fassung erschien unter dem Titel *Hokūmat-e eslāmī*, und damit wurde das Wort *ḥokūmat* im Sinne von Herrschaft 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, aber nicht doppeldeutig ist wie *ḥokūmat* und nur die eine Konnotation von *ḥokūmat* enthält, nämlich Herrschaft.

Die *ḥākemīyat* also, 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. Vor allem wird wiederholt, dass sie der Diener des Volkes ist und nicht umgekehrt, und dass sie eine Fürsorge- und Versorgungspflicht gegenüber der Bevölkerung hat. Beispielsweise müsse die *ḥākemīyat* Sorge dafür tragen, dass den Schwachen zu ihrem Recht verholfen werde.⁸⁹

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, und man könnte fast meinen, für einen westlichen Leser geschrieben, einen, der fragt: Was sagt der Islam zum Thema Religionswechsel oder Meinungsfreiheit? Zu all dem äußert sich Montazerī, nur das Thema Frauenrechte wird ausgespart bzw. nicht separat behandelt.

Auffällig ist, dass Montazerī nirgendwo direkt auf die *velāyat-e faqīh* eingeht. Es ist keine Rede davon, dass all die Handlungsanweisungen, die er aufstellt bzw. ableitet, in einer Herrschaftsform namens *velāyat-e faqīh* verwirklicht werden sollten. Er spricht von den Pflichten der *ḥokūmat* und der *ḥākemīyat*, doch dass diese *ḥokūmat* eine *velāyat-e faqīh* sein muss, wird nirgends ausdrücklich gesagt. Das lässt Raum für Spekulationen: Eine

⁸⁹ Montazerī (2004), 74.

Interpretationsmöglichkeit ist, dass Montazerī so sehr davon überzeugt ist, dass schiitische Muslime nur unter der *velāyat-e faqīh* den Willen Gottes erfüllen, dass der Terminus gar nicht mehr aufzutauchen braucht, weil klar ist, dass für Montazerī eine islamische Herrschaft eine *velāyat-e faqīh* sein muss. Doch auch das genaue Gegenteil wäre möglich: Vielleicht verwirklicht sich für Montazerī, der sich im Jahre 1999 für ein Referendum über iranische Staatsform ausgesprochen hat, die ideale islamische Herrschaft nicht notwendigerweise in einer *velāyat-e faqīh*.

Zwar widersprechen seine hier getroffenen Aussagen über die ideale islamische Herrschaft seiner Lesart der *velāyat-e faqīh* nicht unbedingt, denn diese Lesart ist in weiten Teilen demokratisch zu nennen. Aber es gibt auch keinen Hinweis darauf, dass diese Anleitungen oder Überlegungen Montazerīs unbedingt eine *velāyat-e faqīh* als Herrschaftsform begründen würden oder müssten. Sie könnten, müssen es aber nicht. Die von ihm aufgestellten Regeln des politischen Handelns könnten - rein theoretisch - sowohl in einer *velāyat-e faqīh* als auch in einer herkömmlichen Demokratie westlichen Zuschnitts verwirklicht werden.

Man kann Montazerīs *Resāle-ye hoqūq* als einen kurzen Leitfaden des optimalen politischen Handels beschreiben, als Norm für das Verhalten der Herrschenden gegenüber den Staatsbürgern. So fordert Montazerī beispielsweise 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 eine klare Absage erteilt, ebenso wie der göttlichen Legitimation der Regierung: Wenn die *hākemīyat* nicht zur Zufriedenheit des Volkes handelt, verliert sie ihre Legitimität.

Und vor allem trifft Montazerī 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.⁹⁰ Das kleine, 134 Seiten umfassende Büchlein ist die Essenz der politischen Philosophie Montazerīs, sein Handbuch der guten Regierungsführung. Wie schon in anderen Werken begründet er alle genannten Normen des politischen Handelns mit der

⁹⁰ Montazerī (2004), 64.

Sunna des Propheten und den Überlieferungen der Imame, vor allem mit den Überlieferungen Imam 'Alīs. Die Zitate aus dem *Nahğ al-balāğa* (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 (*'ahd katabahu amīr al-mu'minīn li-mālik ibn al-ḥārīt al-aštar*).⁹¹

Wenn Montazerī sich auf Imam 'Alī bezieht, bedient er sich eines wohl erprobten Verfahrens. Gerade Imam 'Alī, der den Schiiten als der wichtigste Koraninterpret gilt, wird häufig im politischen Diskurs zur Untermauerung der eigenen politischen Position herangezogen: Beispielsweise, wenn 'Abdol'alī Bāzargān im Juni 2009 einen offenen Brief an Revolutionsführer 'Alī Ḥāmene'ī (geb. 1939) schreibt und dessen Verhalten im aktuellen Konflikt um die umstrittene Wahl an den Normen des Regierungsauftrages misst.⁹²

Wie allen Schiiten gilt Montazerī das Handeln und Wirken des ersten Imams als vorbildhaft. An ihm und seinen 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 und braucht, um einen islamischen Staat zu führen und ihn nach Gottes Willen zu leiten, die Ethik des islamischen Staates also.⁹³

Montazerī äußert in *Resāle-ye ḥoqūq* 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 auch gegen den Auftrag, der ihnen von Gott, dem Propheten und den Imamen gegeben wurde, zeigen diejenigen seiner schriftlichen Äußerungen, in 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 Autorität der iranischen Zivilgesellschaft. Zwar wurde nach dem Tode Ḥomeinīs versucht, der iranischen Bevölkerung vorzuschreiben, dass ihr Ḥāmene'ī als oberste, auch

⁹¹ Abī Ṭālib, 'Alī ibn: *Nahğ al-balāğa*. Herausgegeben und interpretiert von 'Alī Naqī Feiz ol-Eslām, Teheran 1972.

⁹² Der vollständige Brief findet sich unter: <http://www.bazargan.com/Abdolali/LettertoLeader.htm> Die Übersetzung aus dem Persischen von Manutschehr Amirpur erschien am 30.6.2009 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*.

⁹³ Siehe zu dem Regierungsauftrag auch: Shah-Kazemi, Reza: *Justice and Remembrance. Introducing the Spirituality of Imam 'Ali*, London 2006, 73-133.

religiöse Autorität zu gelten habe: Für den politischen Bereich ist er ohnedies per Verfassung die höchste Autorität, doch der Versuch, diese Autorität auch für den religiösen, außerstaatlichen Bereich zu begründen, ist gescheitert.⁹⁴

Sofern sich das ermitteln lässt, denn wirklich stichhaltige Zahlen lassen sich nicht ermitteln, 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 und der ihnen das wurde, was die traditionell angestammte Rolle der schiitischen *marāḡe'* war: *pošt-o panāh*, Rückhalt und Zuflucht.

Stellungnahmen im aktuellen Diskurs

Im Folgenden sollen zwei Beispiele von Stellungnahmen zitiert werden, die sich auf aktuelle politische Vorkommnisse beziehen: Auffällig ist auch hier, wie sehr Montazerī mit Imam 'Alī und den von ihm formulierten Normen guter Regierungsführung argumentiert. Außerdem zeigen diese Schriftstücke seinen Einfluss im politischen Diskurs Irans. Montazerī hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten Fragen seiner Anhänger per E-Mail beantwortet und Faxe und Statements zu brennenden 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. Seit Montazerī über eine Homepage war, funktionierte die Kommunikation zwischen dem *marḡa'* und den ihm Nachahmenden besonders gut. Die Digitalisierung Irans kam der Verbreitung seiner Autorität also in hohem Maße zugute. Allerdings ist die Homepage so schlecht sortiert, bereitet es so viele Schwierigkeiten die Stellungnahmen Montazerīs zu den einzelnen Themen zu finden, dass dies wiederum belegt, wie gefährlich auch diese Art der 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, während beispielsweise die Homepage von Montazerīs Kollegen 'Alī Sīstānī (geb. 1930) in Nadschaf darauf angelegt ist, dass die ihm Nachahmenden möglichst schnell und umfassend über die Ansichten ihrer Autoritätsquelle informiert werden.

⁹⁴ Dazu: Buchta, Wilfried: „Die Islamische Republik Iran und die religiös-politische Kontroverse um die *marja'iyat*“, in: *Orient* 36 (1995), 445-473.

Besonders herausragend unter diesen Stellungnahmen ist eine Fatwa vom Frühjahr 2008, in der sich Montazeri für die verfolgte iranische Minderheit der Bahā'ī einsetzte. Laut Montazeri 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.⁹⁵ Damit wandte sich Montazeri deutlich gegen die unter Maḥmūd Aḥmadīneżād betriebene Politik. Unter ihm kam es in den letzten Jahren zu einer massiven Verschlechterung der Situation der Bahā'ī.⁹⁶

Aufsehen erregte zudem sein Kommentar zu den Verhaftungen von über sechzig Mitgliedern der Freiheitsbewegung (*nehzat-e āzādī*) vom April 2001.⁹⁷ Die 60 verhafteten Mitglieder der traditionsreichen iranischen Oppositionspartei wurden umstürzlerischer Aktivitäten und des „Krieges gegen Gott“ (*mohārebe*) angeklagt, worauf nach iranischem Gesetz die Todesstrafe steht. Gerüchten zufolge wurde ihnen auch die Nähe zu Montazeri zur Last gelegt.

Montazeri 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.

Und er kritisiert, dass die Herrschenden nicht kritikfähig seien.

95

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

⁹⁶ Ausführliche und aktuelle Informationen dazu finden sich auf der Homepage der Bahā'ī Gemeinde Deutschland: <http://www.bahai.de/>

⁹⁷ Die Verfasserin erhielt die Stellungnahme per Fax vom Büro Montazeris und veröffentlichte die Übersetzung auszugsweise am 20.4.2001 in der *Süddeutschen Zeitung*.

In der Islamischen Republik hat - gemäß des religiösen und weltlichen Gesetzes - keine Institution unter keinen Umständen das Recht, Meinungsäußerungen und öffentlich geäußerte 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 er geht nicht davon aus, dass sie allzu großen Erfolg haben könnten.

Die Ziele, welche die Herrschenden verfolgen, wenn sie Journalisten, Studenten, Intellektuelle und freiheitsliebende Geistliche niederknüpfeln 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 dieser anlässlich der Wahlen vom 12. Juni 2009 formuliert hat.⁹⁸ Sie soll hier abgedruckt werden, weil ihr ein historischer Wert zukommt. Sie wurde bereits mit der Fatwa verglichen,⁹⁹ die 1891 den Tabakboykott auslöste.¹⁰⁰ In einem Editorial der *Washington Times* hieß es, durch sie sei der Geist Thomas Jeffersons in Iran lebendig und ihr Verfasser würde wie John Locke argumentieren.¹⁰¹ 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,

⁹⁸ Eine gekürzte Übersetzung von Armin Eshraghi erschien am 14. Juni 2009 in der *Süddeutschen Zeitung*. Die persische Fassung findet sich auf Montazerīs Homepage und auf der Homepage Kadīvars:

<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=2329&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>

⁹⁹ Gespräch mit Mohsen Kadīvar vom 31.5.2010.

¹⁰⁰ Dazu: Lambton, Ann: „The Tobacco Régie: Prelude to Revolution“, in: *Studia Islamica* 22 (1965), 119-157; Keddīe, Nikki: *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-92*, London 1966.

¹⁰¹ Editorial: „Iran's fatwa for freedom“, in: *Washington Times* 7/16/2009; http://www.washingtontimes.com/news/2009/jul/16/irans-fatwa-for-freedom/?feat=home_editorials

wenn... . Sein Schüler Mohsen 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 einer Zeit, da, nach friedlichen Protesten gegen das von der iranischen Regierung verübte Unrecht, Dutzende ergebene Anhänger jenes großen Imams, 'Alī, zu Märtyrern geworden, Hunderte verletzt und Tausende verhaftet worden sind. Wie traurig, dass all diese Verstöße gegen die legitimen Rechte des Volkes im Namen des Islam und der Schia begangen wurden. Von Ihnen habe ich gelernt, dass der beste Weg, gegen Tyrannei und Ungerechtigkeit anzugehen, die Verbreitung der Grundsätze des Koran, der Gebote des Propheten und der Lehren der Imame ist. Angesichts der gegenwärtigen Lage droht der letzte Funken der Hoffnung in den reinen Herzen der jungen Generation zu verlöschen, 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 sie 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 gewahrt wird, die den genannten entgegenstehen, wie ist dies zu beurteilen?

Und Montazerī antwortet:

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)¹⁰²

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, und die (von jener Instanz) erlassenen Befehle besitzen keine Verbindlichkeit mehr - unabhängig davon, ob eine Absetzung (der Amtsträger) bereits erfolgt ist, oder nicht. 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. Vielmehr muss er 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.

¹⁰² Übersetzung Paret.

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

Antwort:

Wie bereits gesagt: sie dürfen ihr Amt nicht länger ausüben. Sofern sie jedoch mit Gewalt und Betrug versuchen, sich im Amt zu halten, müssen die Menschen zum Ausdruck bringen, dass sie ihre Legitimität nicht anerkennen. Sie müssen deren Absetzung auf diejenige 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 mit einem Vorwand entziehen darf. Besonders 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 „Gebieters 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
- 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 irgendjemandem. 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 abzuweichen 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. (Koran ???)¹⁰³ Noch prüfen

So Gott will, werden Sie Erfolg haben.

Montazerī *velāyat-e faqīh*

Wie hat man sich diese *velāyat-e faqīh* 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 über den so genannten dünnen Demokratiebegriff, der nur Wahlen als Kennzeichen von Demokratie vorsieht, hinausgehenden anspruchsvollen

¹⁰³ Übersetzung Paret.

Demokratiebegriff vertritt. Der anspruchsvolle Demokratiebegriffe 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. Vermutlich 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, auch Schwierigkeiten mit der rechtlichen Gleichstellung der Bahā'īs, die ihm als die theologisch größte Herausforderung gelten. Er hat sie in der bereits zitierten Fatwa als „irregeleitete Sekte“ bezeichnet, doch er hat trotzdem gefordert, dass „ihre Menschenrechte und ihre Rechte als Bürger beachtet werden.“ Seinen Missionsauftrag sieht er darin, „ihre Herzen zu gewinnen.“¹⁰⁴

Auch in Bezug auf Frauenrechte ist Montazerī kein Bilderstürmer. Zwar geht er sehr weit, doch vielen sicherlich nicht weit genug. So dürfen Frauen seiner Meinung nach zwar *marǧa'* werden, und hier positioniert er sich am emanzipierten Ende des Spektrums, aber sie dürfen nicht Präsident oder *valī-ye faqīh* werden. Andere schiitische Autoritäten gehen hier deutlich weiter: Seyyed Muḥammad Faḍlallāh (geb. 1935) beispielsweise vertritt die Ansicht, Frauen sollten das Recht zur vollen politischen Partizipation haben. Sie sollten leitende politische Funktionen in einem islamischen Staat übernehmen können, und er fordert die Ansicht heraus, dass Frauen emotional nicht in der Lage seien, die Führung zu übernehmen oder dass

104

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

sie intellektuell minderwertig seien, denn schließlich sage schon der Koran, dass Frauen und Männer für einander Beschützer seien.¹⁰⁵

Doch zurück zu Montazerī's Vorstellung von einem *valī-ye faqīh*: Sie ist eine, die mit der Funktion des Bundesverfassungsgerichts oder des Supreme Court verglichen werden kann. Der *valī-ye faqīh* hat darüber zu wachen, dass der Staat ein islamischer ist. Gegen Ende seines Lebens bezeichnete er diese Variante als *nezārat-e faqīh*, im Gegensatz zu der *velāyat-e faqīh*. Denn um islamisch zu sein, muss der Staat gerecht sein und hier setzt die Aufsichtsfunktion des *faqīh* ein. Dieses Gebot ist das Gebot, das die islamische Verfasstheit des Landes ausmacht. Darum geht es und nicht um die konkrete Anwendung von vermeintlich islamischen Gesetzen.

Das soll nicht heißen, dass ich aus Montazerī einen Quietisten machen möchte: Die Schia ist schon lange nicht mehr quietistisch gewesen. Der Moment, an dem die schiitischen Geistlichen die Pflicht haben, sich in die Politik einzumischen, ist der, wenn sie das Volk gegen die Willkür des Herrschers verteidigen müssen. Dann ist die Einmischung in die Politik ihre religiöse Pflicht und daran hat 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 ist und bei Nā'īnī als *eğteşāb* und als Ungerechtigkeit ihm und den Imamen gegenüber bezeichnet wird (*zōlm be sāḥat-e aqdas-e aḥadīyat; zōlm be nāḥīye-ye moqaddase-ye emāmat*)¹⁰⁶, müssen die Geistlichen nachkommen. Das ist der Hintergrund vor dem die Idee der *velāyat-e faqīh* unter dem Schah geboren wurde und vor dem sie in der Islamischen Republik Iran eine neue Bedeutung bekam, die eine alte war. Insofern ist Montazerī's *velāyat-e faqīh* eine Anknüpfung an das, was die Schia schon immer war. Deshalb kann Montazerī's *velāyat-e faqīh* auch nicht unpolitisch sein, und sie kann sich nicht von dem Anspruch Ḥomeinī's lösen, dass die Geistlichkeit politisch sein muss. Für Montazerī – und so

¹⁰⁵ Siehe den Aufsatz von Faḍlallāh: „Al-mar'a fī-n-nizām al-islāmī al-iğtimā'ī“ (Die Frau in der islamischen Gesellschaftsordnung); <http://arabic.bayynat.org.lb/ousra/m4.HTM> Zuletzt abgefragt am 1.6.2010. Und die Zusammenstellung seiner Ansichten über Frauen im englischen Teil der Homepage: <http://english.bayynat.org.lb/WomenFamily/index.htm> Außerdem: Aziz, Talib: „Fadlallah and the Remaking of the Marja'īya“, in: Walbridge, Linda (ed.): *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford 2001, 205-215 (209).

¹⁰⁶ Nā'īnī (1955), 47.

formuliert es im übrigen auch der Mann, der zurzeit als sein Nachfolger gehandelt wird, Yūsuf Ṣāne‘ī (geb. 1937)¹⁰⁷ -, ist dies nach wie vor die Pflicht der Geistlichkeit, aber eben in dem 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 *marǧā‘* und eben nicht zum Schah mit Turban.

Denn, und auch hier steht Montazerī in der konstitutionellen Tradition der modernen Schia, die mit Ḥorāsānī postulierte: In der Zeit der großen Verborgenheit gehört die Regierung dem Volk. Bezeichnend für Montazerī ist aber der Versuch, das Prinzip der Volkssouveränität mit dem schiitischen Prinzip der *velāyat* zusammenzubringen.

Dieser Versuch scheint durchaus gelungen. Er scheint vor allem vielversprechender, als die Geistlichkeit als vernachlässigenswert 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. Und in wiederum ganz ähnlicher Art und Weise werden auch heute 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 Todestag der religiösen Autorität Montazerī, und gewannen sie an Fahrt dadurch, dass dieser ausgerechnet auf Aschura fiel, den höchsten Feiertag der Schiiten.

¹⁰⁷ Interview mit der Autorin vom April 2004.