# Liberaldemokratie im Iran:
# ein Konflikt zwischen zwei Weisen
# der Selbst- und Welterschließung

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg

vorgelegt von
Shahram Bagheri
aus Farsan, Iran

SoSe 2009

Erstgutachterin: Prof. Dr. Ingeborg Villinger
Zweitgutachter: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander
Vorsitzender des Prüfungsausschusses: Prof. Dr. Ralf von den Hoff
Tag der mündlichen Fachprüfung: 14. Januar 2010

# INHALTSVERZEICHNIS

**VORWORT** ..... **6**

**EINFÜHRUNG** ..... **7**

**1 DIE LIBERALDEMOKRATIE: IHRE NORMATIVEN GRUNDLAGEN, ORGANISATORISCHEN FORMEN UND KULTURELL-WELTANSCHAULICHEN VORAUSSETZUNGEN** ..... **11**

**1.1 Aufklärung als Umdenkprozess der überkommenen Traditionen** ..... **11**

1.1.1 Das Ideal des autonomen Individuums als Maxime der aufklärerischen Analyse ..... 13

**1.2 Ein Überblick über den Begriff des Staates** ..... **15**

**1.3 Grundrechte und Menschenrechte als Rechtsraum zum Schutz des Einzelnen** ..... **18**

**1.4 Die freiheitliche Demokratie als die einzige angemessene politische Ordnungsform** ..... **22**

**1.5 Die notwendigen Voraussetzungen zur Errichtung und Aufrechterhaltung einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung** ..... **25**

**2 DIE CHARAKTERISIERUNG DER ZWEI WEISEN ZUR SELBST- UND WELTERSCHLIEßUNG AUF DER GRUNDLAGE NIETZSCHES KULTURPHILOSOPHIE** ..... **32**

**2.1 Bedeutung und Werk von Friedrich Nietzsche** ..... **32**

**2.2 Das zentrale Motiv von Nietzsches Denken** ..... **35**

**2.3 Die Wirklichkeitsbewältigung** ..... **38**

**2.4 Die Seinsbildung und der „Wille zur Macht“** ..... **45**

2.4.1 Die Selbst- und Welterschließung im ästhetisch verbundenen Mythos ..... 50

2.4.2 Die metaphysisch-religiöse Selbst- und Welterschließung ..... 52
2.4.2.1 Die Idee des Guten und die politische Ordnung ..... 56
2.4.2.2 Die bisherige Moral ..... 58
2.4.2.3 Die Sittlichkeit der Sitte ..... 60
2.4.2.4 Die Religion und das asketische Ideal ..... 63
2.4.3 Die moderne Weise zur Selbst- und Welterschließung: die Überwindung der apriorischen Kollektivperspektive ..... 68

**3 DER ENTSTEHUNGSVERLAUF DER GESCHICHTLICH IN DER IRANISCHEN GESELLSCHAFT VORHERRSCHENDEN WEISE ZUR SELBST- UND WELTERSCHLIEßUNG: EINE GENEALOGIE IHRER MAßGEBLICHEN FORMIERUNGSPHASEN ..... 73**

**3.1 Geografische Gegebenheiten und geschichtliche Perioden – ein knapper Überblick ..... 73**

**3.2 Der Zarathustrismus und der ewige Kampf zwischen Gut und Böse ..... 77**
3.2.1 Die Legitimationsgrundlagen der politischen Herrschaft im antiken Persien ..... 79

**3.3 Die islamische Religion: allgemeines ..... 83**
3.3.1 Der soziale Entstehungskontext ..... 84
3.3.2 Die Geburt des Islams ..... 86
3.3.3 Die Stellung und Grundzüge der koranischen Lehren ..... 89
3.3.4 Der islamische Klerus und das islamische Recht ..... 99
3.3.5 Der Islam und die Staatlichkeit ..... 103

**3.4 Das Schiitentum ..... 107**
3.4.1 Die Imame und die Entstehung des schiitischen Weltbilds ..... 109
3.4.2 Die vierzehn Unfehlbaren ..... 113
3.4.3 Farabi als der Vordenker des schiitischen politischen Denkens ..... 114
3.4.4 Die Safawiden und die Etablierung des schiitischen Klerus ..... 117
3.4.4.1 Das Geld des Imams: der Fünft. ..... 119
3.4.4.2 Das Prinzip des Mardschaiyat und Idschtehad ..... 120
3.4.4.3 Die Institutionalisierung der schiitischen Olama im Safawiden-Reich ..... 122

**4 DIE BEGEGNUNG MIT DER NEUEN WELT: DIE „KONSTITUTIONELLE REVOLUTION“ UND DIE ENTWICKLUNG DES MODERNEN MACHTMONOPOLISTISCHEN STAATS IM IRAN ..... 126**

**4.1 Das kolonialistische Vordringen und die ersten Modernisierungsmaßnahmen ... 126**

**4.2 Die ersten neuzeitlichen Konfrontationen zwischen dem schiitischen Klerus und der weltlichen Macht ..... 128**

**4.3 Die sozialen Bewegungen des Irans im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert ..... 132**

4.3.1 Die religiösen Protestbewegungen ..... 132

4.3.2 Die „konstitutionelle Revolution“ ..... 133

4.3.2.1 Die nicht religiösen Modernisten ..... 133

4.3.2.2 Die islamischen Modernisten ..... 137

4.3.3 Die rechtlich-institutionellen Errungenschaften der konstitutionellen Revolution ..... 138

4.3.3.1 Die klerikalen Positionen gegenüber den konstitutionellen Errungenschaften ..... 141

**4.4 Das Aufkommen einer zentralistisch-modernistischen Diktatur ..... 147**

4.4.1 Die Hauptzüge der Modernisierungsmaßnahmen in der Zeit Reza Schahs ..... 151

4.4.1.1 Das Rechtswesen ..... 152

4.4.1.2 Die Säkularisierung des Bildungswesens und der Kultur ..... 152

4.4.1.3 Zentralisierung und Bürokratisierung ..... 154

4.4.1.4 Die Industrialisierung und Modernisierung des Wirtschaftssektors ..... 155

**4.5 Die Zeit der labilen Freiheit ..... 157**

4.5.1 Die liberal-demokratische Bewegung zur Verstaatlichung der Ölindustrie ..... 161

**5 DIE ISLAMISCHE REVOLUTION: DIE ENTWICKLUNGSBEDINGUNGEN, DER VERLAUF UND DIE FOLGEN ..... 165**

**5.1 Die Etablierung der patrimonial-bürokratischen Entwicklung ..... 165**

5.1.1 Die Wiederherstellung der Dominanz des Hofes ..... 165

5.1.2 Die Agrarreform und die weiße Revolution und deren sozioökonomische Folgen ..... 167

5.1.3 Die industrielle Modernisierung ..... 170

**5.2 Die Wiedererweckungsbewegung des schiitischen Islams im Iran ..... 175**
5.2.1 Der sozialrevolutionäre Schiismus ..... 178
5.2.2 Die Entstehung des offenen Konflikts zwischen den Royalisten und islamischen Legalisten 179
5.2.3 Die Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten ..... 183
5.2.3.1 Die sozialen Hauptträger des Gedankenguts Ayatollah Khomeinis ..... 191

**5.3 Die Transformierung der sozialen Kluft zwischen der herrschenden Gruppe, dem Schah-Regime und der Bevölkerung in eine politische Revolution ..... 196**
5.3.1 Die beschleunigenden Entwicklungen und der Sieg der islamischen Revolution ..... 197

**5.4 Die islamischen Legalisten auf dem Weg zur Etablierung eines islamischen Staats 203**
5.4.1 Die säkularen Kräfte der Revolution ..... 205
5.4.2 Die religiös orientierten Kräfte der Revolution ..... 206
5.4.2.1 Die nicht legalistischen Gruppen ..... 206
5.4.2.2 Die legalistischen Moslems ..... 208
5.4.3 Die Verfassung der Islamischen Republik Iran ..... 209
5.4.4 Die Islamisierungspolitik ..... 216

**6 DIE FREIHEITLICHE DEMOKRATIE UND DIE METAPHYSISCHE KULTUR: EINE THEORETISCHE ANALYSE ZUR LAGE DER FREIHEITLICHEN DEMOKRATIE IM IRAN ..... 219**

**6.1 Rekapitulation und Analyse ..... 219**
6.1.1 Eine Charakterisierung der freiheitlichen Demokratie ..... 219
6.1.2 Nietzsche und die metaphysische Kultur ..... 221
6.1.3 Die vormodernen Weisen zur Wirklichkeitsbewältigung ..... 225
6.1.3.1 Das antike Persien ..... 225
6.1.3.2 Der Islam ..... 227
6.1.3.3 Das Schiitentum und der Iran ..... 238
6.1.4 Die politischen Hauptströmungen im Iran seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts ..... 244

**6.2 Der Wiederaufbau und die Verstärkung der sozialen Verschiebungen ..... 256**

**SCHLUSS** ..... **258**

**ANMERKUNGEN** ..... **261**

**Anmerkungen der Einführung** ..... **261**

**Anmerkungen des 1. Kapitels** ..... **261**

**Anmerkungen des 2. Kapitels** ..... **264**

**Anmerkungen des 3. Kapitels** ..... **271**

**Anmerkungen des 4. Kapitels** ..... **280**

**Anmerkungen des 5. Kapitels** ..... **287**

**Anmerkungen des 6. Kapitels** ..... **296**

**BIBLIOGRAPHIE** ..... **298**

# VORWORT

Die vorliegende Dissertation ist hauptsächlich dem Ziel gewidmet, auf der Grundlage eines auf der Kulturphilosophie Nietzsches basierenden theoretischen Rahmens die liberal-demokratische Grundordnung und die ihr zugrundeliegende Weltinterpretation mit der in der iranischen Kultur traditionellerweise vorherrschenden Weltinterpretation und der aus dieser Weltinterpretation entspringenden soziopolitischen Grundordnung zu vergleichen. Dabei lautet die Hauptthese der Arbeit: Die Demokratieproblematik im heutigen Iran ist weniger auf die Unterentwickeltheit der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Grundstrukturen des Landes zurückzuführen, sondern sie ist vielmehr aus einem Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Weltinterpretationen und Vorstellungen von einer idealen Grundordnung zu verstehen.
Angesichts der Themen und Thesen dieser Dissertation ist sie auf ihre Weise als eine theoretisch fundierte Antwort auf die Fragen bezüglich des Verhältnisses zwischen Islam und Demokratie und der kulturell-weltanschaulichen Ursprünge der gegenwärtigen politischen Entwicklungen im Iran zu betrachten.

Das Abschließen dieses Forschungsprojekts verdanke ich vielen Unterstützungen, die ich bei meinem Vorhaben von Anfang bis Ende von unterschiedlichen Stellen erhalten habe. Darum möchte ich mich hier bei allen, die mich dabei in irgendeiner Form gefördert haben, sehr herzlich bedanken. Mein erster Dank gilt Frau Professor Dr. Ingeborg Villinger, die neben der wissenschaftlichen Hauptbetreuung meiner Dissertation mir bei der Bewältigung anderer Angelegenheiten in außerwissenschaftlichen Bereichen unterstützend zur Seite gestanden hat. Sodann möchte ich mich bei Herrn Professor Dr. Günter Figal für die Betreuung und Herrn Professor Dr. Hans-Helmuth Gander für die Begutachtung der Arbeit bedanken. Ich habe zudem einen herzlichen Dank an den Korrekturservice der Internationalen Graduiertenakademie der Universität Freiburg, besonders an Frau Berit Gass, die mit viel Geduld und Sorgfalt diese Arbeit sprachlich Korrektur gelesen hat. Und zuletzt gilt mein besonderer Dank dem DAAD als dem finanziellen Hauptförderer meines Promotionsvorhabens und auch dem Rektorat der Universität Freiburg, das mich in der Schlussphase der Promotion finanziell unterstützt hat.

# EINFÜHRUNG

*„Die Gruppen, welche einen Staat bilden, tun es für etwas: sie sind eine Zweck-, eine Bedürfnis-, eine Nutzgemeinschaft. Sie vereinigen sich nicht, um zusammen zu sein, sondern um zusammen etwas zu tun.“* (José Ortega y Gasset) (1)

Politische Ordnungsformen sollen, so der normative Grundsatz der politischen Philosophie, nicht um ihrer selbst willen bestehen: Sie bedürfen der rationalen Begründung. Sie sind auf bestimmte Ziele und Zwecke ausgerichtet, die sie erreichen und verwirklichen sollen. Auf die normative Frage, wozu überhaupt eine politische Ordnungsform und Staatlichkeit existieren soll, liefert jede politische Philosophie ausgehend von einer bestimmten Konzeption bezüglich der Welt und der menschlichen Natur eine spezifische Antwort. Hierauf gibt das Konzept der liberalen Demokratie eine Antwort, welche die theoretisch-weltanschauliche Grundlage der westlichen politischen Ordnungsformen der gegenwärtigen Zeit bildet. Nach dem Konzept der liberalen Demokratie soll es bei den politischen Ordnungsformen primär um die Gewährleistung der Sicherheit, des Rechts und der Freiheit der Individuen, die in ihnen und unter ihnen zusammenleben, handeln. Die liberal-demokratische Weise zur rationalen Begründung der politischen Ordnungsformen und Staatlichkeit hat ihre geistigen Wurzeln vor allem in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts; für die Aufklärung stellt der Mensch in letzter Konsequenz diejenige reale Hauptinstanz in der Gesellschaft dar, vor der sich alles andere rechtfertigen sollte. In ihr wurde die Autonomie des einzelnen Menschen zu einem Prinzip erhoben, das für alles andere maßgeblich sein sollte. Das soziale Milieu ist, so die normative Maxime der Aufklärung, derart umzugestalten, dass dem einzelnen Menschen schließlich der Weg dafür frei wird, sich dem Zustand der Selbstgesetzgebung, Eigenständigkeit und Freiheit annähern zu können. Diese normative Maxime der Aufklärung gipfelt in theoretischer Hinsicht in der Moralphilosophie Kants. Immanuel Kant versteht die Autonomie des menschlichen Willens als Fundament jeglicher moralischen Rechtfertigung des menschlichen Handelns: „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten.“ Er bestimmt diese Autonomie wiederum als Herrschaft der Vernunft oder der Freiheit: „Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können.“(2) In politischer Hinsicht drückte sich das Ideal des autonomen Individuums in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 aus, wonach

die grundlegenden Menschenrechte zur Verwirklichung der individuellen Autonomie die politischen Ordnungen fundieren sollten.(3)

Das Konzept der liberalen Demokratie wird von der Grundüberzeugung getragen, dass sie die einzige bekannte politische Ordnungsform ist, in der die normative Maxime der Aufklärung, also das autonom agierende Individuum, zur Realisierung kommen kann. So ist dieses Konzept eine angemessene Weise zur Formierung und Widerspiegelung der geistigen und soziokulturellen Entwicklungen in den westlichen Gesellschaften. Trotzdem wird das Konzept der liberalen Demokratie gegenwärtig auch in vielen nicht-westlichen Gesellschaften aufgrund der inneren Entwicklungen und Ausdifferenzierungen dieser Gesellschaften und auch aufgrund des Kontakts mit der westlichen Welt als das einzige angemessene und rational begründbare Modell zur Gestaltung der politischen Ordnungen betrachtet. Vor diesem Hintergrund vertrat 1992 Francis Fukuyama in seinem Buch „The End of History and the Last Man“ die bekannte These, dass nach dem Zusammenbruch des Ostblock die liberale Demokratie das einzig übrig gebliebene, alternativlose sowie rational und weltanschaulich begründbare Konzept zur Gestaltung der soziopolitischen Verhältnisse sei.(4) Hat sich jedoch, so die logische Konsequenz von Fukuyamas Sichtweise, in einigen Gesellschaften der Welt die liberale Demokratie noch nicht etabliert, dann sei das lediglich auf die Unterentwicklung der für die Etablierung der liberalen Demokratie notwendigen wirtschaftlichen und sozialen Voraussetzungen in diesen Gesellschaften zurückzuführen. Die Nicht-Existenz der liberalen Demokratie sei nicht mehr aus weltanschaulichen Gründen zu erklären. Demgegenüber kommt es in der vorliegenden Arbeit hauptsächlich darauf an, zu zeigen, dass im heutigen Iran die Nichtetablierung der liberalen Demokratie vorrangig weltanschaulich zu erklären ist.

Es besteht im Iran seit mehr als einem Jahrhundert seitens eines Teils der gesellschaftlich-politischen Kräfte das Bestreben, die soziopolitischen Verhältnisse des Landes nach dem Konzept der liberalen Demokratie zu formen. Abgesehen von kurzen und relativen Erfolgen ist es bisher nicht zu einer dauerhaften Etablierung der liberalen Demokratie im Iran gekommen. Entzog zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Unterentwicklung der sozialen, industriellen, organisatorischen und staatlichen Infrastrukturen der iranischen Gesellschaft neben anderen Faktoren wie dem internationalen Umfeld der Realisierung der freiheitlichen Demokratie den Boden, ist diese Unterentwicklung infolge der andauernden Modernisierungs- und Entwicklungsprozesse im 20. Jahrhundert in vieler Hinsicht überwunden oder relativiert worden. Deswegen, und wie es in dieser Arbeit aufzuzeigen sein wird, lässt sich das institutionelle Fehlen der liberal-demokratischen Ordnungsformen im heutigen Iran nicht primär von der Unterentwicklung und Unausdifferenziertheit der sozialen Basis erklären: Dieses Fehlen ist in erster Linie auf ein weltanschaulich-kulturelles Element zurückzuführen. Das gegenwärtig herrschende politische System im Iran, also die Islamische Republik, hat seine eigene rationale

Begründung der politischen Ordnungsformen, welcher ein anderes Verständnis von Mensch und Welt zugrunde liegt als der liberalen Demokratie. Nach diesem Verständnis entspringen die Werte, Gesetze, Lebensweisen, Orientierungs-punkte und die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch nicht ursprünglich dem jeweiligen einzelnen Individuum, sondern haben im Grunde einen apriorischen, zeitenthobenen und „objektiven“ Charakter: Es handelt sich um eine zur Bewältigung der jeweiligen Realität als Maßstab geltende Wahrheit, die übergeschichtlich ist. Beruhend auf diesem Wahrheitsverständnis gelten im heutigen Iran offiziell und vom normativen Anspruch her spezifisch "iranisch-islamische" Zivilisationsstandards zur Trieb- und Affektkontrolle und zur Wirklichkeitsbewältigung. So geht es hier nicht etwa um eine mangelhafte Imitation der liberal-demokratischen Weise, eine Imitation, die noch der weiteren Übung und Entwicklung der Strukturen bedürfte: Es geht um die eigene Weise zu sein.

Das politische Konzept, das den politischen Ordnungsformen in der Islamischen Republik Iran zugrunde liegt, ist die von Ayatollah Khomeini entworfene „Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten“. Nach dieser Theorie obliegt dem religiösen Rechtsgelehrten die göttliche Hauptaufgabe, mittels der staatlichen Organisation die Gesellschaft auf dem Weg zur, über die göttliche Offenbarung bestimmten Glückseligkeit zu betreuen. Der Staat soll, so die die islamische Republik tragende politische Philosophie weiter, durch die Verwirklichung der islamischen Gesetze und Prinzipien für Menschen den geeigneten Rahmen für das Erreichen der in den koranischen Lehren vorgezeichneten moralischen Vollkommenheit schaffen. Somit sind nach dem Konzept der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten die staatliche Gewalt und politische Macht nur Mittel: Dient unter einer Willkürherrschaft die staatliche Gewalt der bloßen Steigerung und Befriedigung des unmittelbaren Machtaffekts des herrschenden Tyrannen und ist in der liberalen Demokratie die politische Macht und Organisation ein Mittel zur Umsetzung der jeweiligen, aposteriorischen, wandelbaren und demokratisch bestimmten Werte und Gesetze, so verfügt nach der Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten die staatliche Gewalt nur dann über Legitimation, wenn sie als Mittel zur Realisierung der apriorischen göttlichen Gesetze eingesetzt wird. Die Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten ist selbst die konsequente Erweiterung der im traditionellen Iran vorherrschenden kulturellen Weise zur Selbst- und Welterschließung auf das Politische. Die ihre eigene Rationalität und Weltentzauberung hegende und in der iranischen Gesellschaft dominante islamische Weise zur Selbst- und Welterschließung ist, wie es noch zu entwickeln gilt, als metaphysisch zu charakterisieren: Sie basiert auf einem jenseitigen, ewigen und in sich gegründeten Sein, welches über die Offenbarung dem diesseitigen moslemischen Menschen erforderliche Orientierungspunkte und geistige Mittel zur Bewältigung und Formung der Affekte und Triebe, der Endlichkeit der menschlichen Existenz, zeitlichen Offenheit und Unbestimmtheit der Welt zur

Verfügung stellt. Hier ist vorausgesetzt, dass der Mensch in seinem irdischen Leben zur eigenen Orientierung der göttlichen Wegweisung bedarf, sonst verlöre er sich im Unendlichen.

In der vorliegenden Arbeit kommt es darauf an, die oben skizzierte Thematik zu entwickeln. Dabei lautet die Hauptfrage: Wie lässt es sich erklären, dass die politische Ordnungsform des gegenwärtigen Irans keine liberal-demokratische ist? Die hypothetische Antwort darauf lautet: Das bestehende politische System im Iran basiert auf einer eigenen, spezifisch islamisch-schiitischen Weltanschauung, die sich in ihren Grundannahmen von der liberal-demokratischen unterscheidet.

Die Untersuchung wird in sechs Hauptteilen erfolgen: Im ersten Teil werden die normativen Fundamente, der Aufbau sowie die erforderlichen Grundlagen – speziell die weltanschaulich-philosophischen Grundlagen – einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung beschrieben. Der zweite Teil ist dem Ziel gewidmet, ausgehend von der Kulturphilosophie Nietzsches eine theoretische Grundlage zu entwickeln, die der Analyse der im Iran traditionellerweise vorherrschenden kulturellen Weise zur Selbst- und Welterschließung als theoretischer Rahmen dient. Im dritten Teil wird der genealogische Versuch unternommen, die maßgeblichen Formierungsphasen, den geschichtlichen Verlauf und die Hauptcharakteristika der dominanten kulturellen Weise zum Selbst- wie Weltverhältnis im vormodernen Iran zu ergründen. Der vierte Teil behandelt die Konfrontation der iranischen Gesellschaft mit der westlichen Welt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, die aufgrund dieser Konfrontation entstandenen Kräfteverhältnisse im gegenwärtigen Iran. Der fünfte Teil erörtert den Verlauf der "islamischen Revolution" von 1979 sowie die das politische System der islamischen Republik begründenden islamisch-schiitischen politischen Philosophie. Und schließlich werden im sechsten Teil zunächst alle theoretischen sowie geschichtlich-genealogischen Erörterungen der vorliegenden Arbeit zusammengetragen, um aufgrund derer eine Analyse der Frage der freiheitlichen Demokratie im heutigen Iran zu entwickeln.

# 1 DIE LIBERALDEMOKRATIE: IHRE NORMATIVEN GRUNDLAGEN, ORGANISATORISCHEN FORMEN UND KULTURELL-WELTANSCHAULICHEN VORAUSSETZUNGEN

## 1.1 Aufklärung als Umdenkprozess der überkommenen Traditionen

*„Alle Aufklärung ist nie Zweck, sondern immer Mittel; wird sie jenes, so ists Zeichen, daß sie aufgehört hat, dieses zu seyn*".(1)

Der Keim und die Wurzel der heutigen modernen Ideen des Liberalismus, des Bürgers, der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, der Grund- und Menschenrechte sind vor allem in jener Epoche der geistigen Entwicklung der westlichen Gesellschaften zu suchen, die als Zeitalter der Aufklärung bezeichnet wird. Insofern ist die Aufklärung trotz der zwei Jahrhunderte zeitlichen Entfernung von der Gegenwart immer noch aktuell: Sie legte die geistige und gedankliche Basis der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft.(2) Die geistige Bewegung der Aufklärung, die ihren Höhepunkt im 18. Jahrhundert erfuhr und besonders in den Ländern Frankreich, Deutschland und England aufbrach, ist durch das Bestreben geprägt, den menschlichen Verstand und das Denken mittels der Vernunft von althergebrachten, starren und überholten Traditionen und Vorurteilen zu befreien, womit der Weg zu neuen Vorstellungen und Lebensformen frei werden kann. Aber die moderne europäische Aufklärung war bekanntermaßen nicht von geschichtlichen Vorbedingungen losgelöst, sondern entsprang einigen epochemachenden geistigen und materiellen Vorgängen, die vor ihrem Auftritt bereits grundlegende Umwälzungen herbeigeführt hatten. Von den der Aufklärung vorausgehenden Strömungen, die aus geistiger Hinsicht für diese den Boden bereiteten, sind vor allem die Renaissance und die Reformation trotz ihrer Unterschiede zur Aufklärung von großer Signifikanz gewesen; in der Renaissance wurde der Mensch und das Individuum in den Mittelpunkt der Betrachtungen und Tätigkeiten gerückt. Und in der Reformation übte man eine strenge Kritik an bestehenden Traditionen der Kirche, bei der auch die Autorität der religiösen Obrigkeiten bestritten wurde.(3) Der materielle Vorgang, der die Entstehung der Aufklärung begünstigte und sodann selbst von ihr gefördert wurde, war das Heraufkommen der kapitalistischen Produktionsweise und des kapitalistischen Systems. Eine Symbiose zwischen dem Kapitalismus und dem traditionellen Wertsystem war nicht möglich. Deswegen suchte ersterer nach einem neuen Wertsystem sowie einer neuen Interpretation der Welt.(4)

Abgesehen von den historischen Bedingungen hat es innerhalb der Aufklärung und im Namen der Aufklärung verschiedene Tendenzen und Denkrichtungen gegeben. In der Tat wurden je nach der Zeit – ob Frühaufklärung oder Spätaufklärung – und je nach den gesellschaftlichen Gegebenheiten unterschiedliche Sachverhalte zum Gegenstand der aufklärerischen Analyse. Demgemäß waren sowohl die theoretischen Resultate als auch die praktischen vielfältig (5):

> „*Die Aufklärung soll also vorläufig nicht als inhaltlich genau umrissenes Denk- und Handlungsprogramm verstanden werden. Mit dem Terminus wird vielmehr jene geistige Bewegung bezeichnet, die sich, trotz vielfältiger inhaltlicher Differenzierungen, oberflächlich geeint durch einen bestimmten Kanon gemeinsamer Terminologie und Argumentationsstrategien, selbst immer als Aufklärung begriff.*“(6)

Zweifelsohne verlangt jede genaue und umfassende Untersuchung der Epoche der Aufklärung eine differenzierte Analyse und Beschreibung der geschichtlichen Bedingungen dieser Bewegung. Im Folgenden gilt es aber, angesichts des Ziels der gesamten Arbeit, nur skizzenhaft jene Charakteristika, Vorstellungen und Ideale der Aufklärung zu beschreiben, die einerseits allgemein ihre entscheidende Haupttendenzen charakterisieren, und andererseits aus gedanklicher Hinsicht die Entstehung einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung ermöglicht haben.

Die Aufklärung verstand sich allgemein als „Ausbruch aus dem ‚Dunkel' des Mittelalters in die ‚Helle' der Gegenwart.“(7) Das mittelalterliche Weltbild war im Grunde ein Amalgam aus aristotelischer Kosmos-Topographie, platonischer Schöpfungslehre, wie sie in der Abhandlung „Timaios“ entwickelt ist, und aus christlichen Schöpfungsmythen. Nach diesem Bild teilte man die Welt hauptsächlich in zwei Seinsbereiche: erstens das Jenseits, der Bereich des weisen, allmächtigen und betrachtenden Schöpfergottes, des ewigen Seins und der Vollkommenheit; zweitens das Diesseits, der Bereich der irdischen Existenz. Alles, was sich hier befand, unterlag der Veränderbarkeit, der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit und verdankte sein Sein dem Jenseits und dem göttlichen Willen. Für das Diesseits galt es,

> „*daß die eigentliche Vollendung der Natur nicht in ihr selbst zu finden ist, sondern jenseits ihrer gesucht werden muß. Weder die Wissenschaft, noch die Sittlichkeit, weder das Recht noch der Staat können allein auf ihrem Fundament errichtet werden. Immer bedarf es, um sie zur wahrhaften Vollkommenheit zu bringen, einer übernatürlichen Assistenz. Denn das natürliche Licht als solches birgt in sich selbst keine eigentümliche Wahrheit mehr; es ist gebrochen und verdunkelt, und kann sich aus dieser Verdunkelung nicht selbst befreien und wiederherstellen.*”(9)

Insgesamt herrschte im Mittelalter ein umfassender und moralisierender Sinn- und Ordnungszusammenhang, in dem jedem Ding und jedem Menschen ein bestimmter Platz eingeräumt

war, wodurch jede Entität dank des genannten übergreifenden Zusammenhangs ihre Bedeutung fand. Der Garant dieser moralischen Ordnungsganzheit war die göttliche Existenz.

Nach der Auflösung des mittelalterlichen Weltbildes und dem Zusammenbruch der damit verbundenen universalen Ordnung galt es, eine neue Ordnung der Dinge zu denken. Dieser Prozess der Auflösung und Neukonstruktion einer universalen Weltordnung dauerte einige Jahrhunderte, sodass er am Ende des 18. Jahrhunderts, das als Schlussphase der Aufklärung bezeichnet wird, noch nicht abgeschlossen war.(9) Die mit diesem Prozess verbundenen Herausforderungen, Erfahrungen und Probleme gingen in die Grundstruktur des Zeitalters der Aufklärung ein und bildeten es trotz der Vielfalt zu einer Einheit. Das der Aufklärung zugrunde liegende Charakteristikum kann so in der Tätigkeit gesehen werden, alles zu lösen und dann zu binden: Zunächst wurde alles von der Tradition Hergebrachte als ein bloß Faktisches und einfach Gegebenes betrachtet, und es wurde in seine einfachen Bestandteile und letzten Motive zerlegt. Aber nach dieser Arbeit der Auflösung setzte die Arbeit des Aufbaus ein. Im zweiten Schritt der aufklärerischen Tätigkeit sollte aus dem Aufgelösten ein neues Gefüge und eine neue Ganzheit hervor gebracht werden.(10) Diese Vorangehensweise umfasste verschiedene Sphären des menschlichen Lebens. D'Alembert, einer der wichtigsten Forscher der Aufklärungszeit und einer ihrer geistigen Wortführer hat diese Haupttendenz jener Epoche folgendermaßen formuliert: Die aufklärerischen Kräfte

> „*haben dazu beigetragen, eine lebhafte Gärung der Geister zu erzeugen. Diese Gärung, die nach allen Seiten hin wirkt, hat alles, was sich ihr darbot, mit Heftigkeit ergriffen, gleich einem Strom, der seine Dämme durchbricht. Von den Prinzipien der Wissenschaften an bis zu den Grundlagen der offenbarten Religion, von den Problemen der Metaphysik bis zu denen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral, von den theologischen Streitfragen bis zu den Fragen der Wirtschaft und des Handels, von der Politik bis zum Völkerrecht und zum Zivilrecht ist alles diskutiert, analysiert, aufgerührt worden*.“(11)

### 1.1.1 Das Ideal des autonomen Individuums als Maxime der aufklärerischen Analyse

Zur Vollziehung des genannten Prozesses der Auflösung und Bindung aber bedarf es eines Maßstabes und Orientierungspunkts. Dieser ist in der Aufklärung die menschliche Vernunft gewesen. Für die Aufklärer war die menschliche Vernunft diejenige erwägende Instanz, an der sich jegliche aufklärerische Aktivität orientieren sollte. Dabei war für das 18. Jahrhundert nicht nur die Betonung der Vernunft charakteristisch, sondern die Hervorhebung einer bestimmten Auffassung von ihr, die sich durch einen Bedeutungswandel gegenüber des Verständnisses des 17. Jahrhunderts herauskristallisierte:

*„Für die großen metaphysischen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts, für Descartes und Malebranche, für Spinoza und Leibniz ist die Vernunft die Region der ewigen Wahrheiten – jener Wahrheiten, die dem menschlichen und dem göttlichen Geist gemeinsam sind. Was wir kraft der Vernunft erkennen und erschauen, das schauen wir daher unmittelbar in Gott: jeder Akt der Vernunft versichert uns der Teilhabe am göttlichen Wesen, schließt uns den Bereich des Intelligiblen, des schlechthin-Übersinnlichen auf.*“(12)

Demgegenüber wurde aber im 18. Jahrhundert die Vernunft anders begriffen:

*„Sie ist ihm nicht mehr ein Inbegriff eingeborener Ideen, die vor aller Erfahrung gegeben sind, und in denen sich uns die absolute Wesenheit der Dinge erschließt. Die Vernunft ist weit weniger ein solcher Besitz, als sie eine bestimmte Form des Erwerbs ist. Sie ist nicht das Ärar, nicht die Schatzkammer des Geistes, in der die Wahrheit, gleich einer geprägten Münze, wohlverwahrt liegt; sie ist vielmehr die geistige Grund- und Urkraft, die zur Entdeckung der Wahrheit und zu ihrer Bestimmung und Sicherung hinführt. Dieser Akt der Sicherung ist der Keim und die unentbehrliche Voraussetzung für alle wahrhafte Sicherheit. Das gesamte achtzehnte Jahrhundert faßt die Vernunft in diesem Sinne. Es nimmt sie nicht sowohl als einen festen Gehalt von Erkenntnissen, von Prinzipien, von Wahrheiten als vielmehr als eine Energie; als eine Kraft, die nur in ihrer Ausübung und Auswirkung völlig begriffen werden kann. Was sie ist und was sie vermag, das läßt sich niemals vollständig an ihren Resultaten, sondern nur an ihrer Funktion ermessen.*“(13)

Die Wende von der Weltvernunft zur menschlichen Vernunft war ein entscheidender Wandel des Verständnisses vom Menschen und seiner Position den Dingen gegenüber. Demnach wurde die individuelle Vernunft zum Mittel und Maßstab jeglicher aufklärerischen Tätigkeit. Vor diesem Hintergrund sieht Immanuel Kant in seiner Schrift „Was ist Aufklärung?“ die Aufklärung darin, dass jeder Mensch durch Verwendung des eigenen Verstandes seine Mündigkeit erlangt:

*„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.*“(14)

Kant plädiert dafür, dass jedes Individuum, frei von Fremdbestimmung und Vorgaben, der Tradition seine Welt interpretieren und sich selbst bestimmen soll. Dieses Plädoyer für die Selbstbestimmung war gleichsam die gedankliche Vollendung eines Emanzipationsprozesses, welcher es zum Ziel hatte, den Menschen als Zweck an sich in den Mittelpunkt zu rücken und alles andere wie die bestehenden

Traditionen und Institutionen als das diesem Zweck dienende Mittel zu definieren. Kant selbst beschreibt das genannte Ziel wie folgt: „Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“(15) Somit wurde jedem einzelnen Menschen Kraft seines Mensch-Seins eine unantastbare Würde und Eigenartigkeit eingeräumt. Nun galt es, jedem Menschen die Voraussetzungen dafür zu schaffen, sich selbst als autonome Instanz aus dem freien Denken und Handeln heraus verwirklichen und zum Deuter und Gesetzgeber seines Lebens werden zu können. In anderen Worten: Die Hauptaufgabe der Aufklärung liegt darin, jedem Menschen einen freien Raum zu erteilen, wobei die inhaltliche Ausfüllung dieses Raumes der verantwortlichen Selbstbestimmung überlassen bleibt.(16) Deswegen handelt es sich bei der Aufklärung in erster Linie nicht um die Realisierung von transzendentalen und höchsten Werten, sondern um die Freiheit und Selbstbestimmung, die die Menschen vom Objekt zum Subjekt ihrer Lebensgestaltung machen. Der oberste Grundsatz der politischen Aufklärung lautet deshalb: Jeder Mensch hat gleichen Anspruch auf Freiheit und Menschenwürde.(17) Aber aus der Sicht der Aufklärer ist diese Freiheit eine beschränkte. Diese Beschränkung dient zur Herstellung der gleichen Freiheit anderer. Nach der Auffassung von Kant sollte die Balance zwischen Freiheit und Freiheitsbeschränkung durch die Bedingungen definiert werden, unter denen die Freiheit des einen mit der Freiheit aller anderen zusammen bestehen kann.(18)

Aus der bisherigen Darstellung lässt sich schlussfolgern: Das Ideal des freien und selbst bestimmenden Menschen ist die Maxime jeglicher aufklärerischen Analyse. Wie oben erläutert, besteht diese Analyse darin, die Sachverhalte und Phänomene zuerst in ihren Bestandteilen zu zerlegen und sie sodann erneut in eine Ganzheit zusammenzufügen. Eines der Phänomene, das der aufklärerischen Analyse unterzogen werden sollte, ist das Phänomen des Staates. Durch diese Analyse ist das Dasein der Institution Staat vor der Maxime der Aufklärung zu rechtfertigen. Im idealen Sinne lebt der Staat in einer aufgeklärten Welt aus seiner Rechtfertigung. Der Gegenstand dieser Rechtfertigung ist u. a. die folgende Frage: Muss überhaupt der staatliche Zwang seitens der Individuen ertragen werden? Und wenn ja, in welcher Form und welchem Maße?

## 1.2 Ein Überblick über den Begriff des Staates

> *„Wie kaum eine andere menschliche Hervorbringung hat der Staat die Geschichte beeinflußt und geprägt. Durch ihn hat schon der frühe Mensch die Grundlage zu großen technischen und zivilisatorischen Leistungen gelegt. Durch ihn hat er sich Ordnung und Sicherheit in einer*

*vielfach gefährdeten Umwelt geschaffen. Durch ihn haben Menschen aber auch namenloses Unglück erlitten*.“(19)

Trotz der massiven Präsenz dieses zwiespältigen Phänomens in der menschlichen Geschichte besteht kein Konsens über die begriffliche Definition des Staates. Im alltäglichen Sprachgebrauch taucht der Begriff „Staat“ häufig und in unterschiedlichen Kontexten auf. Hier lässt sich je nach Verwendungskontext dieser Begriff in seinem Gehalt teilweise erschließen. Aber wo es sich um die wissenschaftliche Definition und Präzision des Begriffes im Allgemeinen handelt, existiert keine Einigkeit. Nach einer Einschätzung gibt es in der Literatur mehr als 140 Vorschläge zur Definition des Staates, die sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen.(20) Dass man das, was das Wesen des Staates ausmacht, nicht auf einen Begriff bringen oder in einer schulmäßigen Definition einfangen kann, „ist in der Sache selbst begründet: der Komplexität und der raum-zeitlichen Mutabilität der staatlichen Erscheinungen. Der Begriff kann die Sache nur unter einem von unabsehbar vielen Aspekten erfassen. Daraus folgt die unvermeidliche Relativität aller Staatsbegriffe […]“.(21) Nichtsdestotrotz da ein Begriff nicht um seiner selbst willen existiert, sondern eher der jeweiligen Verständigung und Orientierung dient,(22) sollte jeder Begriff gemäß dem Zweck des jeweiligen Anliegens präzisiert werden. Demnach werden im Folgenden diejenigen Definitionen des Staates und bestimmte Aspekte dieser gesellschaftlichen Erscheinung in Betracht gezogen, die im Rahmen dieser Arbeit als Orientierungspunkt fungieren.

Aus der Charakterisierung des politischen Verbandes heraus versteht Max Weber den Staat als einen politischen Anstaltsbetrieb, der über das Zwangsmonopol verfügt. „Politischer Verband soll“, so Weber,

„*in Herrschaftsverband dann und insoweit heißen, als sein Bestand und die Geltung seiner Ordnungen innerhalb eines angebbaren geografischen Gebiets kontinuierlich durch Anwendung und Androhung physischen Zwangs seitens des Verwaltungsstabes garantiert werden. Staat soll ein politischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt*.“(23)

In einer anderen Charakterisierung des Begriffes betrachtet Georg Jellinek die Ausübung der Herrschermacht innerhalb der höher entwickelten Verbände sesshafter Menschen als Gegenstand der allgemeinen Staatslehre. „Der Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit seßhafter Menschen.“(24) Ausgehend von diesen zwei Definitionen lassen sich drei Charakteristika für den Begriff Staat konstatieren:

1. Die Herrschaft von Menschen über Menschen. Max Weber bezeichnet die Herrschaft als „die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden; [...]“.(25)

Gewiss ist kein Staat ohne das Urphänomen der Herrschaft denkbar. „Sie hat an dem Tage begonnen, an dem sich der erste Mensch dem Befehl eines anderen beugte."(26) Franz Oppenheimer zufolge ist der Staat seinem Ursprung und Wesen nach "eine gesellschaftliche Einrichtung, die von einer siegreichen Menschengruppe einer besiegten Menschengruppe aufgezwungen wurde mit dem einzigen Zwecke, die Herrschaft der ersten über die letzte zu regeln [...]".(27) Trotzdem ist die Herrschaft nicht das allein entscheidende Merkmal: Es gibt menschliche Gruppierungen, in denen zwar Herrschaft ausgeübt wird, – man denke an Familie, vorübergehende Gemeinschaften oder Nomaden – die aber nicht als Staat gelten.

2. Die sesshafte Bevölkerung auf einem bestimmten geografischen Raum. Das Vorhandensein einer großen Anzahl von Menschen, die sich auf Dauer in einem geografischen Gebiet niedergelassen und somit sich von benachbarten menschlichen Zusammenkünften abgegrenzt haben, bildet ein weiteres Fundament zur Entstehung eines Staates. Die permanente Besiedlung eines Bodens von einer Gemeinschaft, die zu einer geografischen Umschlossenheit führt, ermöglicht und befördert „in hohem Maße den gesellschaftlich-politischen Umschluß; Nachbarschaft wirkt verbindend nach innen und absondernd nach außen. Menschen, die den gleichen Boden besiedeln, sind schon dadurch einer relativen Gleichartigkeit der räumlichen Lebens- und Ordnungsbedingungen unterworfen [...]"(28) Nichtsdestoweniger gibt es innerhalb jeder Bevölkerung auf einer begrenzten Fläche verschiedene Mächte und Willen, die sich durchzusetzen und die anderen zu dominieren suchen. Ferner bilden sich vorübergehende Willen, die ein bestimmtes Ziel zu erreichen suchen.

3. Das institutionalisierte Gewaltmonopol. Ein weiteres Charakteristikum, das den Staat von anderen Herrschaftseinheiten unterscheidet, ist dieses, dass die Ausübung der staatlichen Herrschaft und der dazu gehörende Gewaltgebrauch organisiert und permanent sind.(29) Zum anderen, und das ist ganz entscheidend, muss der Staat dazu fähig sein, sich gegenüber anderen auf dem gleichen Gebiet agierenden Mächten behaupten und durchsetzen zu können. Diese Fähigkeit führt zur Souveränität; im Grunde ist der Staat von anderen Herrschaftsverbänden

> *„durch seinen Charakter als souveräne Entscheidungs- und Wirkungseinheit unterschieden. Er ist allen andern Machteinheiten auf seinem Territorium dadurch überlegen, daß die‚ermächtigten' staatlichen Organe mit regelmäßigem Erfolg den Anspruch auf die ausschließlich ihnen vorbehaltene Anwendung physischer Zwangsgewalt zu erheben vermögen und dadurch in der Lage sind, ihre Entscheidungen gegen Widerstrebende gegebenenfalls mit der gesamten, einheitlich aktualisierten physischen Zwangsgewalt der staatlichen Organisation durchzusetzen."*(30)

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Das Wesen eines Staates ist durch die Existenz einer Herrschaft charakterisiert, die im Unterschied zu anderen Machteinheiten permanent Totalität

beansprucht und organisiert innerhalb einer menschlichen Population ausgeübt wird. Dieses das menschliche Zusammenleben gestaltende Phänomen ist im Laufe der Geschichte in verschiedenen Formen zur Erscheinung gekommen. Und diese Verschiedenheit entspringt der Tatsache, dass in unterschiedlichen Staaten verschieden geherrscht worden ist. Beispielsweise hängt die Form eines Staats damit zusammen, wer die Herrschaft ausübt. In diesem Sinne haben seit der Antike politische Denker zahlreiche Typologien differenter Staatsformen entwickelt. Aristoteles hat in einer klassischen Aufteilung drei Staatsformen und deren entartete Variationen festgestellt: 1. die Monarchie oder die Herrschaft des Einzelnen, die zu der Tyrannis entartet werden kann; 2. die Aristokratie, in der einige die Herrschaft ausüben und deren verkümmertes Pendant Oligarchie heißt; 3. die Politie oder die Herrschaft Vieler, die in Demokratie verfallen kann.(31) Zu Beginn der Neuzeit hat der italienische Staatsphilosoph Machiavelli, dessen Denkstil als frühes Modell der Politik als Wirklichkeitswissenschaft gilt (32), die Staatsformen in zwei Typen unterschieden: Fürstentum und Republik.(33)

Im Allgemeinen gibt es verschiedene Typologien von Staatsformen, und je nach Forschungszweck kann eine bestimmte Typologie in Betracht kommen. Hinsichtlich des Untersuchungsziels der vorliegenden Arbeit sollen in ihr die drei folgenden Herrschaftsformen als Orientierungsmodelle dienen:

1. Trieb- und affektgeleitete Herrschaft, in der es sich bei der herrschenden Person oder Gruppe im Grunde um die Erhaltung, Ausübung und Erweiterung der mehr oder minder unmittelbaren und durch keine institutionalisierten Regeln beschränkten Macht handelt.
2. Die metaphysisch fundierte Herrschaft, bei der die Macht in erster Linie zur Realisierung der vorherrschenden metaphysischen und unwandelbaren Prinzipien erworben und eingesetzt wird.
3. Die freiheitlich-demokratische Herrschaft, in der die Macht zur Umsetzung der jeweiligen, von freien Bürgern oder deren Repräsentanten getroffenen Entscheidungen fungiert. Sie ist die einzige bekannte Herrschaftsform, in der das aus der westlichen Aufklärung hervorgegangene Ideal des autonomen Individuums zum Tragen kommen kann. Im Folgenden kommt es darauf an, zunächst dies zu erörtern und dann auf die notwendigen Voraussetzungen zur Etablierung einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung einzugehen.

## 1.3 Grundrechte und Menschenrechte als Rechtsraum zum Schutz des Einzelnen

Dem Grundsatz der Aufklärung nach muss jeder Mensch über die Möglichkeit verfügen, frei, d. h. nicht durch Fremdbestimmung, sondern selbstbestimmt sich selbst verwirklichen zu können. Jeder

muss in der Lage sein, seine individuell vorhandenen potenziellen Möglichkeiten und Talente zur Entfaltung bringen und seine Ziele und Interessen verfolgen zu können.(34) Jedem Einzelnen bleibt vorbehalten, mittels seiner Vernunft das Leben und die Welt zu deuten und aufgrund seiner schöpferischen Kraft an seiner Umgebung zu arbeiten. Er interpretiert die Welt, gibt seinem Leben Sinn und Richtung, gestaltet seine Umgebung und verwandelt den Stoff in neue Formen. In diesen geistig-materiellen Hervorbringungen, die sein Eigentum sind, findet der freie Mensch sich selbst verwirklicht.

Aber „Mensch sein heißt konkret zugleich Mitmensch sein, [...]".(35) Aus welchem Grund auch immer befindet sich der Mensch in einem sozialen Zusammenhang und ist von seinen Artgenossen umgeben und beschränkt. Daher ist es unvermeidbar, das aufklärerische Ideal des frei handelnden und sich entfaltenden Menschen mit diesem Faktum zu versöhnen.

Im Grunde „sobald zwei Menschen der Existenz jeweils des anderen gewahr werden, ist ein Konflikt zwischen ihnen möglich."(36) Jeder möchte seinen freien Willen durchsetzen, seine Interessen verfolgen und von vorhandenen Gütern Gebrauch machen. Dabei stößt er auf andere Menschen, die ihrerseits das Gleiche wie er anstreben. Daher beinhaltet diese zu dem menschlichen Leben gehörende Begegnung immer einen potenziellen Konflikt. Überdies, da die Menschen in einer Gesellschaft unterschiedliche Anlagen und geistig-materielle Mittel und Möglichkeiten zu Verfügung haben, führt der Zustand, in dem jeder absolute Freiheit hat und gegenüber und mit anderen tun und lassen kann, was er will, im Zusammenleben der Menschen zur Macht des Stärkeren. Als Resultat hat jeder so viel Freiheit, wie er stark genug ist, sich zu nehmen und sich gegenüber der absoluten Freiheit der anderen zu behaupten.(37) Um diesen Zustand der Gefährdung von Sicherheit und Freiheit des Einzelnen, in dem freie Willen aufeinanderstoßen und einander zu überschreiten suchen, zu beenden, ist es notwendig, eine Grundordnung zu schaffen, die den einzelnen Willen Grenzen setzt und dadurch eine reale Freiheit für jeden einzelnen Menschen erst ermöglicht. Diese gesellschaftliche Grundordnung "macht es jedem unbedingt zur Pflicht, eine bestimmte Linie des Benehmens gegen die anderen einzuhalten."(38) Der Maßstab, mittels dessen diese Linie bestimmt und gezogen wird, ist die Ermöglichung und Gewährleistung der Freiheit für den einzelnen Menschen. Es soll innerhalb der Gesellschaft ein Raum geschaffen werden, in dem der einzelne Mensch freiheitlich sich verwirklichen kann. Dieser Raum hört dort auf, wo der Freiheitsraum des anderen beginnt; deswegen ist dieser Raum immer beschränkt. Jeder, der in der Gesellschaft eine gesicherte und permanente individuelle Freiheitssphäre haben will, muss die Beschränkung dieser Sphäre akzeptieren und die gleiche Freiheitssphäre für andere anerkennen. Damit dieser Gedanke aber eine reale und objektive Basis für die Regulierung der gesellschaftlichen Beziehungen bilden und den Maßstab zur Lösung der Konflikte liefern kann, muss er rechtlich definiert und gesetzt werden. Dadurch bekommt die Gesellschaft eine

umfassende rechtliche Ordnung, in der für jede Einheit der Gesellschaft gegenüber anderen Einheiten die Rechte und Pflichten und die Freiheitssphäre und die Grenzen dieser Sphäre bestimmt werden. Wie oben gesagt, kommt es bei einer solchen Rechtsordnung hauptsächlich darauf an, die Autonomie und die Freiheit des Einzelnen und sein von dieser Autonomie hervorgegangenes materiell-geistiges Eigentum zu sichern. Bei Vertragstheoretikern wie John Locke ist das große und hauptsächliche Ziel, weshalb die Menschen den Naturzustand verlassen und sich unter die Herrschaft einer Rechtsordnung stellen, die Erhaltung ihrer Freiheit und ihres Eigentums.(39) Deswegen basiert die Rechtsordnung auf Grundrechten, die für Bürgschaft der Freiheit sorgen. Diese Grundrechte werden jedem Menschen kraft seines Menschseins eingeräumt und weisen daher folgende Merkmale auf: Erstens sind diese Rechte allumfassend und universal. Sie betreffen nicht diesen oder jenen Menschen, sondern den Menschen schlechthin. Jeder Bürger ist Träger solcher Rechte. Es gibt hier keine Differenzierungen nach Nationen, Klassen und Ständen.(40) Zweitens sind sie individuelle Rechte. Der einzelne und freie Mensch ist ihr Träger und nicht mehr die Gruppen, Assoziationen und Stände. Nicht durch Teilhabe an seinem Stand bekommt der Einzelne sein Recht, sondern unmittelbar. Daher besitzt er auch dann diese Rechte, wenn er ein unbekannter Niemand in der menschlichen Gesellschaft ist.(41) Drittens sind die Grundrechte angeborene und vorstaatliche Rechte. Die staatlich-gesellschaftlichen Institutionen können diese Rechte anerkennen aber nicht verleihen. Sie sind nicht das Produkt der Gesellschaft, sondern viel mehr das Baumaterial jeder politischen Gesellschaft.(42) Auf den Begriff gebracht lässt sich sagen, dass das Rechtssystem, fundiert auf Grundrechten und ausgestattet mit dem Maßstab der Bewahrung von Freiheit und deren Resultate, spezifische Grundfunktionen besitzt, ohne deren Erfüllung eine Gesellschaft nicht lebensfähig ist; mit Hilfe des Rechtssystems werden Chaos und Willkür überwunden und wird verbindliche und verlässliche Ordnung hergestellt. Damit werden die Interessensphären der Einzelnen und Gruppen abgegrenzt und einander zugeordnet. Es bestimmt Regeln für diverse Lebens- und Sachbereiche, wodurch Mechanismen zur Regelung sozialer Konflikte und Ahndung von Unrecht zur Verfügung gestellt werden. Eine weitere Grundfunktion des Rechtes ist seine Organisation und Verfahrensfunktion. Damit werden nicht nur Organisationen und Institutionen konstituiert, durch die gehandelt werden kann, sondern auch der Prozess der Willensbildung institutionalisiert.(43)

Es gilt, die Gesellschaft mittels des oben beschriebenen Rechtssystems zu ordnen. Jede Gesellschaft besteht aber aus einer Vielfalt von Willens- und Machteinheiten, die einzelnen Menschen oder Gruppen entspringen. Daher ist es notwendig, um das Recht in der Praxis geltend machen und durchsetzen zu können, dass es von einer Willens- und Machteinheit getragen wird, die sich in umfassender und permanenter Weise gegen alle anderen Machteinheiten erfolgreich durchsetzen kann. Diese Willens- und Machteinheit – es sei erinnert an die vorhin erläuterten Merkmale der staatlichen

Gewalt – ist nichts anderes als die staatliche Institution. Somit ist die Präsenz einer souveränen staatlichen Macht eine unabdingbare Voraussetzung zur Garantie des Rechtes und damit der Freiheit, Sicherheit und des Friedens. Und das ist „das fundamentale materiale Ziel des modernen, gewaltmonopolistischen Staates, [...]“.(44)

Obendrein ist die Freiheit, verstanden als die Möglichkeit der Selbstbestimmung, abhängig von bestimmten sozialen Bedingungen, die dem einzelnen Menschen ein wirkliches Gebrauchen von rechtlich gesicherter Freiheit ermöglichen. Zu diesen Bedingungen gehört ein gewisses Maß an Besitz von materiellen und geistigen Gütern.(45) Das Fehlen dieser Voraussetzungen, das die Chancengleichheit verhindert, beeinträchtigt eine umfassende Realisierung der Freiheit. Daher muss der Staat, um die Freiheit für alle zur Entstehung zu bringen, durch Relativierung der Akkumulation der Güter und Macht annähernd die Gleichheit des Ausgangspunktes herzustellen versuchen.(46) Insofern ist der moderne Staat neben seinem Hauptziel, nämlich der Garantie des Rechtes, an der Gerechtigkeit und am Allgemeinwohl interessiert, das in letzter Konsequenz zum Wohle des einzelnen Menschen beiträgt. Überdies lassen sich viele Gefahren und Probleme der Menschheit und ihrer Umgebung nicht durch individuelles Handeln lösen, sondern benötigen staatliche und überstaatliche Entscheidungen und Interventionen.(47) Die zusätzlichen Aufgaben und Funktionen des modernen Staates können je nach zeitlichen und räumlichen Gegebenheiten variieren und sich ändern.

Die Rechtsordnung und der Staat werden geschaffen, um das Individuum und seine Freiheit zu schützen. Dadurch besteht die größere Gefahr, dass die Freiheit der einzelnen Menschen und gesellschaftlicher Gruppen seitens des Staats selbst, der über das Monopol der Gewalt verfügt, bedroht wird. Deshalb muss die staatliche Gewalt und deren Anwendung recht- und verfassungsmäßig definiert, beschränkt und kanalisiert werden. Hierfür ist der Schutz der individuellen und gesellschaftlichen Freiheit gegenüber der Machtausübung der staatlichen Organe durch rechtliche Vorkehrungen und Mechanismen verfahrensmäßig und institutionell zu sichern. Zu diesen Vorkehrungen zählen die unmittelbare Geltung der Grundrechte als Maßstab der Gesetzgebung, die Begrenzung des polizeilichen oder sonstigen staatlichen Eingriffshandelns, Rechtsweggarantie und verfassungsgerichtliche Normenkontrolle sowie Verfassungsbeschwerde.(48)

Neben dem Schutz der Grundrechte ist ein weiterer Zug der Beziehung zwischen dem Staat und dem einzelnen Menschen, sofern dieser Staat eine im Sinne der Aufklärung gestaltete Institution ist, zu berücksichtigen, nach dem der Inhalt und die Richtung der staatlich-öffentlichen Vorgänge und Entscheidungen dem Willen des Einzelnen entspringen müssen. Der autonome Mensch ist ein lebendiger Gesetzgeber und Sinn- und Wertstifter, weshalb er sich für sein eigenes Leben entscheiden und seine Umwelt und Gesellschaft in einem ständigen Prozess mitgestalten will. Um dies zu ermöglichen, muss der Prozess der Entscheidung der Politik und der Staatshervorbringung seinen

Ausgangspunkt in der sozialen Basis haben und das kann nur in einem freiheitlichen demokratischen Staat geschehen.

## 1.4 Die freiheitliche Demokratie als die einzige angemessene politische Ordnungsform

Die freiheitliche Demokratie ist die einzige Staatsform, die einerseits die Aufrechterhaltung einer Rechtsordnung garantieren kann, die auf Grundrechten aufgebaut ist. Andererseits ist in dieser Staatsform der staatliche Wille in letzter Konsequenz der Ausdruck der Willen der einzelnen Menschen. Außerdem hat sie dem Wesen nach die erforderliche Flexibilität und Anpassungsfähigkeit, die auf vielfältige Weise permanent und prozessual hervorkommenden Lebensformen, Werte und Interessen in sich aufzunehmen und zu repräsentieren. Somit beruht die liberale Demokratie auf einer Basis, die in antagonistischer Weise keine rigide und ein für alle Mal festgelegte, sondern eine lebendige Basis ist, die dem kontinuierlichen Werdegang der Wiederherstellung und Festlegung unterliegt. Jacques Derrida beschreibt diese wesentliche Eigenschaft der Demokratie folgendermaßen:

> „*Unter all den Namen dessen, was man ein wenig schnell in der Kategorie der ‚politischen Regierungsform' klassifiziert (ich glaube nicht, dass ',Demokratie' letztlich eine politische Regierungsform bezeichnet), ist der ererbte Begriff der Demokratie der einzige, der die Möglichkeit aufnimmt, sich in Frage zu stellen, sich selbst zu kritisieren und sich in unbestimmter Weise selbst zu verbessern. Wenn es sich dabei noch um den Namen einer Regierungsform handelte, dann um den des einzigen ‚Regimes', das sich seiner eigenen Perfektionierbarkeit stellt, also seiner eigenen Geschichtlichkeit – und so verantwortlich wie möglich, würde ich sagen, sich der Aporie der Unentscheidbarkeit annimmt, auf deren Grund ohne Grund er sich entscheidet.*"(49)

Der Begriff „Demokratie" entstammt bekanntlich dem Griechischen. „Er ist abgeleitet aus ‚demos' – dem griechischen Wort für Volk, Volksmasse oder Vollbürgerschaft – und ‚kratein', was ‚herrschen' oder ‚Macht ausüben' heißt. Demokratie ist insoweit Herrschaft oder Machtausübung des Demos, Volksherrschaft oder Herrschaft der Vielen [...]"(50). In der Gegenwart verliert der Demokratiebegriff seine Fixierung auf den verfassungspolitischen Bereich und erfährt eine historische und ideologische Ausdehnung. In diesem ausgeweiteten Sinne dient er als Indikator geschichtlich-gesellschaftlicher Bewegungen zur allgemeinmenschlichen Emanzipation und gilt für Befreiungsbestrebungen des Menschen schlechthin. Demnach ist der heutige Demokratiebegriff mehrdeutig und wird auf unterschiedlichen Ebenen verwendet.(51) Selbst, wo es sich bei der Demokratie um die Bezeichnung einer Staatsform handelt, gibt es kein gemeinsames Verständnis darüber, welche Merkmale eine solche Staatsform charakterisieren. Die Verschiedenheit der Auffassungen der Demokratie als

Herrschaftsform hängt u. a. damit zusammen, ob sie normativ oder empirisch, statisch oder dynamisch und ob sie input- oder outputorientiert gefasst sind. Hierzu kommen auch noch die Ansätze, die Demokratie nur als Direktdemokratie oder als Repräsentativverfassung buchstabieren.(52) Nichtsdestoweniger kann aber im Allgemeinen von einem modernen Demokratieverständnis gesprochen werden, das vor allem in westlichen Gesellschaften die politischen Ordnungsformen konstruiert: der liberal-freiheitlichen Demokratie. Dieses Demokratieverständnis versucht, diverse Auffassungen von der Demokratie miteinander zu versöhnen. Im Folgenden werden zuerst einige, zum Teil äußerliche Merkmale dieses Demokratieverständnisses aufgezählt und danach erfolgt eine kurze inhaltliche Erörterung davon.

- der Begriff der Demokratie impliziert die aktive Freiheit der politischen Teilhabe;
- die „reine" oder direkte Demokratie wird bis ins 20. Jahrhundert hinein von der überwiegenden Mehrheit der politischen Theoretiker als nicht realisierbar betrachtet;
- die stattdessen favorisierte repräsentative Demokratie setzte sich schrittweise auf evolutionärem Wege über konstitutionelle Innovationen und Wahlreformen durch, obwohl die repräsentative Demokratie durch Einführung von plebiszitären Beteiligungsmöglichkeiten relativiert worden ist;
- im 20. Jahrhundert erfolgte die Übernahme des Demokratiebegriffs durch nahezu alle politischen Parteien, so dass nur noch die Organisationsform umstritten ist und war;
- obwohl das soziopolitische Prinzip der Gleichheit allgemein anerkannt ist, unterliegt es faktisch zahlreichen Beschränkungen bzw. wird häufig noch recht eng gefasst oder (insbesondere von konservativer Seite) als „freiheitszerstörend" verstanden;
- als demokratische Haupterfordernisse gelten heute vor allem: Parlamentarismus und Mehrparteiensystem, ein allgemeines, freies, gleiches und geheimes Wahlrecht, die Anerkennung der Mehrheitsregel, Oppositionsrecht und Minderheitenschutz, organisierte Interessenvielfalt und geregelte Konfliktaustragung, Meinungsäußerungsfreiheit und sozialstaatliche Mindestgarantien sowie die Unverletzlichkeit und Freizügigkeit der Person, bezogen auf die Menschenwürde und einen Grundrechtskatalog.(53)

Die Errichtung der Demokratie als Staats- und Regierungsform ist nicht gleichbedeutend mit der Aufhebung der staatlichen Gewalt und der mit ihr gegebenen Herrschaft, sondern sie ist eine neue Begründung und Organisation dieser Gewalt: „Es ist ein Kernsatz aller Demokratie, daß das Volk Träger und Inhaber der Staatsgewalt ist."(54) Somit gründet sich die Demokratie auf dem Prinzip der Volkssouveränität und fordert, die Staatsgewalt in einer Weise zu organisieren, dass sie sich in ihrer Einrichtung und Ausübung stets vom Willen des Volkes herleitet und auf sie zurückgeführt werden kann. Die Übergabe der Herrschaftsgewalt in der Demokratie an das Volk schließt andere Instanzen als Inhaber dieser Herrschaftsgewalt aus.

*„Nicht der Monarch, nicht eine bestimmte Schicht (Adel), auch nicht eine bestimmte Klasse soll Träger und Inhaber der Staatsgewalt sein, sondern das Volk selbst. [...] Auch die Herrschaft bestimmter Ideen oder Ideologien als solcher (in deren Namen stets bestimmte Menschen auftreten, die sie interpretieren oder verwirklichen) wird zurückgewiesen, die Herrschaft der Vernunft ebenso wie die Herrschaft des Fortschritts oder eines göttlichen Rechts. [...] Die Abwehrrichtung erstreckt sich auch auf das Prinzip der Herrschaft Gottes, wenn dies im Sinne unmittelbarer Herrschaftsausübung im Namen oder durch einen Mittler Gottes verstanden wird.*“(55)

Überdies besagt die Demokratie als Staatsform, dass das Volk nicht nur der primäre Ursprung und Inhaber der Herrschaftsgewalt, sondern vielmehr die politische Macht aktuell innehat und ausübt. “Das Volk herrscht nicht nur, es regiert auch.”(56) Das bedeutet, dass das Demokratieprinzip sich gegenständlich auf den gesamten Umfang des staatlichen Handelns bezieht. Deswegen soll sich die gesamte Staatsgewalt, die für die Angelegenheiten des Gemeinwesens Sorge trägt, um legitim zu sein, in ihrer Ausübung vom Volk herleiten, von ihm inhaltlich bestimmt und kontrolliert werden. Damit bestimmt nicht mehr eine vorgegebene göttliche oder Naturordnung den Grund, Zusammenhang und Verlauf der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, sondern dem Volk wird die volle Verfügungsmacht darüber zuerkannt, den Grundcharakter der politisch-sozialen Ordnung des Zusammenlebens festzulegen, es zu gestalten und zu leiten.

Demokratie ist oben als die Herrschaft des Volkes definiert worden. Ein Volk besteht aber aus Menschen und ist nichts anderes als die Vielzahl der Einzelnen in ihrer Gesamtheit.(57) Die einzelnen Menschen sind in dem Staat als politische Handlungs- und Wirkeinheit zusammengeschlossen und tragen ihn. Sie bilden in ihrer Ganzheit ein Staatsvolk. Jeder Einzelne wird als Staatsangehöriger anerkannt und bekommt den Status des Bürgers.(58) Demnach ist festzustellen, dass im demokratischen Staat jeder einzelne Bürger zusammen mit anderen Bürgern der Inhaber und Träger der Herrschaft ist. Dafür muss der einzelne Bürger über die Freiheit verfügen, autonom und selbstbestimmend seinerseits seine Rolle als Quelle der Staatsmacht und des ursprünglichen Gesetzgebers und Gestalters und Trägers der politisch-sozialen Ordnung des Zusammenlebens spielen zu können. Gäbe es eine solche Freiheit nicht, könnte nicht von einem demokratischen Staat die Rede sein. Der demokratische Staat basiert dem Wesen nach auf freien Bürgern und wird erst von ihnen hervorgebracht, durch ihre Präsenz und Beteiligung garantiert und in einem lebendigen und permanenten Prozess reproduziert. Hiermit manifestiert sich ein weiteres Charakteristikum der Demokratie in der Tatsache, dass Demokratie und Gleichheit aufs Engste zusammengehören, insofern als nicht einige wenige Privilegierte aus dem Volk Inhaber der Staatsgewalt und Ausgangspunkt für ihre Legitimation sein sollen, sondern alle Mitglieder des Volkes gemeinsam und auf gleiche Weise.

Alle sind in der Freiheit gleich und jeder verfügt über das gleiche Recht auf gesellschaftlich-politische Mitbestimmung.(59)

Um eine freiheitliche Demokratie lebensfähig machen und sie in die Praxis umsetzen zu können, bedarf es mindestens des Vorhandenseins zweierlei Komponenten: zum einen einer sachlich-rechtlichen und zum anderen einer organisatorisch-personellen. Die Übertragung der individuell-autonomen Freiheit auf die Gesellschaft führt zur demokratischen Mitbestimmungsfreiheit, in der jeder Bürger an der Festlegung der gemeinsamen Ordnung mitzuwirken vermag. Die demokratische Mitwirkungsfreiheit aber

> *„formt sich aus in den sogenannten demokratischen Grundrechten, die diese Mitwirkung eröffnen und gewährleisten. Dazu gehören neben dem Wahlrecht und dem Recht des Zugangs zu öffentlichen Ämtern auch und gerade die Kommunikationsgrundrechte, wie Meinungsfreiheit (einschl. der Presse- und Informationsfreiheit), Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit. Diese sind [...] für die Demokratie schlechthin konstituierend; sie bilden das rechtliche Fundament für einen offenen, die freie Beteiligung aller ermöglichenden Prozeß der politischen Meinungs- und Willensbildung, der für den Freiheitsbezug der Demokratie unerläßlich ist.*“(60)

Neben dem rechtlichen Rahmen, der für die Aufrechterhaltung der genannten demokratischen Grundrechte aller Mitglieder des Gemeinwesens sorgt, ist die Existenz einer Reihe von organisatorischen Komponenten notwendig, die den Prozess der Willensbildung, der Entscheidung und dann ihre Umsetzung gestalten und institutionalisieren; das Mehrheitsprinzip (wobei dieses Prinzip relativiert und beschränkt ist), faire und sich wiederholende Wahlen, plebiszitäre Elemente, Parteien und andere Organisationen, die die diversen Vorstellungen und Interessen der Bürger artikulieren und präsentieren, repräsentative Organe, Gewaltenteilung, die Wechselbarkeit der Regierenden usw.

## 1.5 Die notwendigen Voraussetzungen zur Errichtung und Aufrechterhaltung einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung

Die moderne freiheitliche Demokratie ist zuerst in einigen westlich-europäischen Gesellschaften der Neuzeit entstanden. Sie ist auf einem Boden gewachsen, der durch einen langen und konsequenten Prozess von geistigen und materiellen Umwälzungen dafür geebnet worden war.(61) Aus dieser geschichtlichen Tatsache ist zu resultieren, dass Demokratie nicht eine apriorische Gegebenheit oder Möglichkeit im Zusammenleben der Menschen darstellt, sondern vielmehr ein Produkt materieller und kultureller Wandlung ist. Die liberale Demokratie als Staatsform basiert auf Voraussetzungen, von deren Vorhandensein ihre Lebens- und Funktionsfähigkeit abhängt. Bei diesen Voraussetzungen

handelt es sich um unausgesprochene, im vorverfassungsrechtlichen Bereich angesiedelte Bauelemente der Demokratie, die ihren normativen und institutionellen Komponenten zugrunde liegen. Wird trotz Abwesenheit dieser Voraussetzungen in einer Gesellschaft aber der Versuch unternommen, eine Demokratie zu errichten, kommt sie entweder nach einer kurzen Zeit zum Zusammenbruch, oder die Demokratie wird zu einer hohlen Fassade, hinter der die alte Machtstruktur sich reproduziert. Es kann auch sein, dass das Fehlen der Demokratievoraussetzungen zu einer Demokratie ohne Freiheit führt, in der die durch die Wahlen an die Macht gekommene regierende Gruppe systematisch die rechtlichen Grenzen ihrer Machtausübung ignoriert und damit eine unfreie und illiberale Demokratie schafft. Diese Demokratie entspricht nicht der ursprünglichen Idee der liberalen Demokratie, die darin besteht, individuelle Rechte und Freiheit zu sichern.(62) Somit ist es notwendig, um in einer Gesellschaft eine stabile und freiheitliche Demokratie zu gründen, nach deren erforderlichen Grundlagen zu suchen.

Die Bedingungen einer lebens- und funktionsfähigen Demokratie sind vielfältig und in unterschiedlichen Bereichen zu suchen und variieren aufgrund der historischen und geografischen Umstände und der Spezifika jeder bestimmten Gesellschaft. Im Folgenden werden zunächst einige der Demokratievoraussetzungen kurz erwähnt und daran anschließend eine angesichts des Ziels dieser Arbeit unabdingbar zur Demokratie hinführende Vorbedingung näher erläutert.

1. Die Gestreutheit der Machtzentren in der Gesellschaft: Es muss vor allem durch wirtschaftliches Wachstum und soziale Entwicklungs- und Modernisierungsprozesse zur horizontalen Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Strukturen und der Entstehung einer modernen Mittelklasse kommen.

2. Ein der Demokratie förderliches internationales Umfeld: Das internationale Umfeld kann, je nach dem ob es demokratiefreundlich oder demokratiefeindlich ist, die Entstehung und Aufrechterhaltung der Demokratie in einem Land erheblich beeinflussen. Dazu zählen auch völkerrechtliche Unabhängigkeit und unstrittige Grenzen.(64)

3. Relative Homogenität innerhalb der Gesellschaft: Demokratie setzt, um bestehen zu können, notwendig ein gewisses Maß an Einheitlichkeit der Grundauffassungen der Bürger über die Art und Ordnung ihres Zusammenlebens und die Abwesenheit extremer wirtschaftlich-sozialer Gegensätze voraus. Das verhindert eine Zerspaltung oder das Auseinanderklaffen des freiheitlich demokratischen Staates in unversöhnliche Gegensätze.(65)

4. Die kulturell tief verankerte Anerkennung individueller Autonomie und Freiheit: Der liberalen Demokratie liegt die Hauptmaxime zugrunde, dass der einzelne Mensch in der Gesellschaft grundsätzlich für sich steht und als Rechts- und freies Handlungssubjekt anerkannt ist. Er bringt aufgrund seiner schöpferischen Kraft und des freien Handelns und Denkens geistige und materielle Güter hervor, die die geistigen und materiellen Bauelemente eines demokratischen Staates bilden.(66)

Die Anerkennung von autonomen Individuen als stetige Initiatoren und ursprüngliche Quelle und Hervorbringer von Werten, Gesetzen, Lebensdeutungen und Güter kann aber nur in einem pluralistischen Kulturkontext geschehen, in dem die Vielfalt und jeder in seiner Andersheit akzeptiert wird und in dem man von Hergebrachtem abweichen und gefestigte Gewohnheiten abbrechen darf. Im Gegensatz dazu fehlt es an den Voraussetzungen für die Realisierung der demokratischen Freiheit, wenn in der Gesellschaft diejenigen kulturellen Formen und Elemente bestimmend sind, die einen universalen Lenkungsanspruch für sich erheben. Zu diesen Formen und Elementen gehören alle ideologisch-metaphysisch fundierten Weltanschauungen, die einen Absolutheitsanspruch auf Wahrheit haben.(67) Hierzu ist besonders eine theokratische Religionsform zu zählen, die mit einem derartigen universalen Wahrheitsanspruch in der Gesellschaft über eine bestimmende Rolle verfügt:

> „*Für diese kommt es nicht nur darauf an, einen als offenbarungsmäßig gegeben und konkret festliegend bzw. erkennbar erachteten Willen Gottes im Zusammenleben der Menschen als Anspruch an die handelnden Menschen zu verkündigen und geltend zu machen; vielmehr soll diesem Willen darüber hinaus, ohne das Dazwischentreten einer schöpferischen Vermittlungsleistung und eigenen Entscheidung der einzelnen, unmittelbar Geltung verschafft werden. Das kann praktisch nicht anders geschehen als durch die autoritative und konkrete Festlegung des – verbindlichen und zu befolgenden – göttlichen Willens durch eine hierzu berufene, besonders legitimierte, freilich von einem oder mehreren Menschen verkörperte Instanz.*“(68)

Mithin können der eine Gesellschaft konstruierende Kulturkontext und die darin herrschende Weltauffassung, je nach dem wie sie gestaltet und fundiert sind, Demokratie begünstigen oder sie verhindern. Der Anerkennung und Geltung der freiheitlichen Demokratie und des Pluralismus liegt ein (mehr oder weniger klares) Bild vom Menschen, seiner Natur, seiner Stellung in der Welt und daher ein Verständnis von der Welt und dem Sein im Ganzen zugrunde,(69) denn die Frage nach dem Verhältnis von der Wahrheitsauffassung und der pluralistischen Politik und Demokratie rückt die Frage nach der Wahrheit über den Menschen, seinem Lebensziel und seiner Zielbestimmung überhaupt in den Blick, eine Wahrheit, die aber

> „*Wahrheit über die Welt zur Erörterung steht, die ihrerseits in irgendeiner Weise auf die Frage nach dem Sein selbst und nach seinem Verhältnis zu Einzelseiendem und zum Menschen verweist und damit die Frage nach der Möglichkeit und Verstehbarkeit von Wahrheit überhaupt einschließt. Die so versuchte Wahrheit reicht über die Wahrheit richtiger Aussagen weit hinaus in den Seinsgrund ihrer Ermöglichung [...]*“.(70)

Demnach sind politische Formen in einer philosophischen Anthropologie fundiert und verweisen damit auf die Philosophie überhaupt. Hierzu gibt es zwei verschiedene philosophische Interpretationen vom

Menschen, seiner Stellung in der Welt und von der Welt und dem Sein, die durch ihre verschiedene rationale Begründung der politischen Ordnungsformen jeweils zu unterschiedlichen politischen Ordnungen den Boden ebnen.

1. die substanziell-teleologische Interpretation, die in einer absoluten Wahrheitsauffassung resultiert und damit zu einem auf metaphysisch-apriorischen Prinzipien basierenden politischen System führen kann;

2. die subjektfundierte Interpretation, die an einer pluralistischen Auffassung von der Wahrheit festhält und deswegen die geeignete Grundlage für eine freiheitliche Demokratie liefert.

1. Die substanziell-teleologische Interpretation der Welt: Kennzeichnend für diese Weltdeutung ist, dass sie jegliches Seiende auf ein absolutes Sein zurückführt. Das absolute Sein ist wiederum die nicht weiter hinterfragbare und hinterfragungsbedürftige Letztbegründung von allem. Alles vereinzelt Seiende, Werdende, Veränderbare und Unbestimmte wird auf dieses absolute Sein bezogen und dadurch erst verständlich. Es verdankt ihre Existenz und Erklärbarkeit jenem absoluten Sein. Nach diesem Verständnis vom Sein muss das Viele in das Eine und das Andere in das Selbe (das Gleiche) aufgelöst werden, und es wird alles Widersprüchliche und Konfliktreiche als bloßer Schein bezeichnet. Unter der Herrschaft des unteilbaren Seins wird die Vielfalt und das Anderssein des Anderen als etwas Unwahres und als ein beunruhigendes und störendes Fremdelement angesehen, das zu beseitigen ist. Das wahre Sein ist das zugrunde liegende absolute Sein und somit existiert nur eine Wahrheit, die substanziell, absolut und allgemein ist. Sie gilt als allgemeiner Maßstab, an dem alles andere gemessen werden muss.(71)

Das genannte absolute Sein findet historisch in den meisten Kulturen und Religionen seine Verkörperung in einer Gottesidee.(72) Nach der religiösen Erscheinungsform des Gedankens vom Sein als einem absoluten und unveränderbaren Ganzen ist die Welt Gottesschöpfung. Alles Sein findet seine Bestimmung in der Teleologie der göttlichen Schöpfungsordnung. Angesichts dieser Letztbezogenheit allen Daseins auf Gott kann der Sinn menschlicher Existenz nur darin bestehen, sich durch eine gottgefällige Lebensführung in diese Ordnung einzufügen. Die Schöpfungsordnung ist eine harmonische und widerspruchsfreie Ordnung. Und so sind Widersprüche und Konflikte auf den Schein und die menschliche Unwissenheit und Unvollkommenheit zurückzuführen. Dementsprechend sind die offenbarten Absichten Gottes für jedermann verbindliche Orientierungspunkte der individuellen Lebensführung. In zeitlicher Hinsicht hat Gott einen Schöpfungsplan für die Welt. Die Welt als Gesamtheit strebt der Wiederauferstehung entgegen und ist Rückbewegung zu Gott.(73) Insgesamt gesehen betrachtet die existenzielle Logik einer derartigen Vorstellung von der Welt das Telos des Menschen darin, ein gottgefälliges irdisches Leben als Würdigkeitsprüfung für ein darauf folgendes ewiges Leben zu führen, wobei das, was als gottgefällig und richtig gilt, nicht je individuell

bestimmbar ist, sondern für alle mit verbindlicher und einsehbarer Gewissheit substanziell zu bestimmen ist.

2. Die subjektfundierte Interpretation von der Welt: Die Welt und damit das Sein im Ganzen werden in der Neuzeit und besonders seit René Descartes von dem Prinzip der Subjektivität her verstanden, nach dem der Mensch als Subjekt zur Grundlage und Maßgabe für das wird, was in der Welt als wahr eingeschätzt und gelten gelassen werden kann. Somit wird nicht das absolute Sein oder Gott als Ausgang der Wahrheitserkennung angesehen, sondern der Mensch. Der Mensch, d. h. das einzelne Individuum als das erkennende, denkende und handelnde Subjekt wird zum Fundament der Selbst- und Welterkenntnis.(74) Nur dasjenige Seiende gilt hier als wahr, das sich dem erkennenden Subjekt gewiss zu werden vermag. Analog dazu ist das erkennende Subjekt oder das Individuum diejenige Instanz, die die Wahrheit über die Welt und das Sein im Ganzen entdeckt. Bekanntermaßen gleicht nach Martin Heidegger die Wahrheit der Unverborgenheit des Seins im Ganzen oder dessen Exegese.(75) Aber wenn die Wahrheit als diese Unverborgenheit vom Menschen aufgefasst und interpretiert werden muss,

> „*so besagt das zugleich, daß sie einer Verbergung entrissen, geradezu geraubt wird. Mit dieser Wahrheit geht einher und in ihr wirkt daher auch immer das Geheimnis als ihr bleibendes Wesen, demgegenüber die aufgefangene, die ausgelegte Unverborgenheit (des Seins, der Welt im Ganzen, des vielen Seienden, des Menschen) jeweils stückhaft, anteilhaft, also partiell und perspektivisch bleibt. Dieser Grundzug ermöglicht und ernötigt ein immerfort zu wiederholendes, stets neues, geschichtliches, jeweils wiederum perspektivisches Suchen der ganzen Wahrheit, die nie als solche einfürallemal gefunden werden kann, sondern allem Suchen und allen Interpretationen immer überlegen, immer voraus, immer auch entzogen bleibt.*“(76)

Die Subjekthaftigkeit des Menschen ist auch noch dadurch charakterisiert, dass der Mensch

> „*in der Welt der erkennbaren und handhabbaren Dinge gerade als das einzige nicht gänzlich Objektivierbare, Machbare und Nutzbare begegnet, als dasjenige, was sich dem objektivistisch und technisch verfügenden Zugriff der Subjektivität entzieht und in dieser entzughaft bestimmenden und beschränkenden Würde und Eigenwesentlichkeit seinerseits den originären Grund für Normen bildet, die das Handeln und Verhalten des Subjekts binden und somit eine strikte, fundamentale Verbindlichkeit beanspruchen.*“(77)

Dieses Verständnis vom Menschen bestimmt zugleich die Begegnungsweise des Individuums mit einem anderen Individuum.

> „*Indem dem Ich der Andere als ein anderes Ich, als Du, d. h. weder als das eigene Ich noch nur als ein Es, das als Objekt fixierbar, verfügbar und behandelbar ist, begegnet, beansprucht*

*er das Ich zufolge seiner Andersheit, die ihm doch zugleich näher zu rücken vermag als jede Sache, da sie ihn als eine gleichartige Existenz, als dasselbe Wesen, als das Nächste seiner selbst angeht.*“(78)

So betrachtet, lässt sich im Allgemeinen feststellen, dass das auf der Subjektivität basierte Verständnis von der Welt unter den Bedingungen der Moderne von der absoluten Wahrheit zu einer absoluten Mannigfaltigkeit und zur Pluralisierung, Temporalisierung und Relativierung der Lebensbereiche und Begegnungsweise mit sich selbst und mit der Welt führt. Die moderne Gesellschaft ist eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft, d. h., in ihr haben sich verschiedene funktional spezialisierte, jeweils relativ autonome soziale Teilsysteme wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Recht und Familie herausgebildet, die je eigene selbstreferentielle Logiken besitzen.(79) Und das schafft eine multizentrische Welt. Unter dieser modernen Konstellation tritt an die Stelle der aus dem Totalität beanspruchenden Sein oder Gott stammende umfassende Ordnung eine Pluralisierung von Lebenswelten.(80) Jeder Einzelne ist mit einer Überfülle von Möglichkeiten des Erlebens und Handelns ausgestattet, die ihm zur Wahl stehen und nach jeder Wahl weiß er, dass er auch anders hätte wählen können. In zeitlicher Hinsicht wird der in religiöser oder totalitaristischer Deutung der Welt gegründete teleologische Zeitplan für die Welt durch die Temporalisierung der gesellschaftlichen Strukturen und individuellen Möglichkeiten ersetzt. Um dem ständigen Wandel gerecht werden zu können, muss jeder nicht nur seine Lebensführung, sondern auch stets die Prinzipien seiner Lebensführung infrage stellen, diese revidieren und neu anzufangen bereit sein.(81) Schließlich ist angesichts des Fehlens einer übergreifenden und integrativen Weltdeutungen in der Moderne die Relativierung aller Gesichtspunkte, die das Handeln und Erleben orientieren, eine Maxime, wonach niemand mehr vermag, die je individuelle Kombination von Lebensprinzipien als die einzig richtige zu betrachten und zu begründen.(82)

Wenn es einer Gesellschaft nicht gelingt, eine freiheitliche Demokratie in sich zu etablieren, obgleich es innerhalb dieser Gesellschaft andauernd Versuche und Bewegungen gegeben hat, die politische und gesellschaftliche Realität nach freiheitlich-demokratischen Maßstäben zu transformieren, so muss danach gefragt und gesucht werden, ob in dieser Gesellschaft die erforderlichen Voraussetzungen zum Aufbau der freiheitlichen Demokratie vorhanden sind oder nicht. Wie vorhin beschrieben, ist eine dieser Voraussetzungen eine kulturell-weltanschauliche und in letzter Konsequenz eine philosophische Voraussetzung. Das Ziel dieser Arbeit ist es, das Vorhandensein dieser Voraussetzung in der iranischen Gesellschaft zu erforschen. Jedoch um den Fall des Irans ergründen zu können, bedarf es einer Vergleichsmöglichkeit oder eines theoretischen Rahmens als eines Maßstabs, an dem der Fall Irans gemessen und mit dem er verglichen werden kann. Hierfür wird im Folgenden der Versuch unternommen, ausgehend vom Denken Friedrich Nietzsches eine theoretische Grundlage für das

weitere Vorgehen zu schaffen. Es ist davon auszugehen, dass aus dem Denken Nietzsches fundierte theoretische Anhaltspunkte für die Gesamtarbeit zu gewinnen sind, denn er ist derjenige Denker, dem es darauf ankommt, anhand tiefsinniger Analysen die metaphysisch-religiöse Weise zur Selbst- und Welterschließung in allen ihren Facetten und Prägungen aufzuzeigen. Da jedoch Nietzsche seine Gedanken weniger systematisch konzipiert hat, wird es im folgenden Teil darum gehen, die hinsichtlich der Thematik dieser Arbeit signifikanten Überlegungen Nietzsches derart zu strukturieren und herauszuarbeiten, dass sie für unsere Analyse, nämlich die Analyse einer metaphysischen Kultur fruchtbar werden.

# 2 DIE CHARAKTERISIERUNG DER ZWEI WEISEN ZUR SELBST- UND WELTERSCHLIEßUNG AUF DER GRUNDLAGE NIETZSCHES KULTURPHILOSOPHIE

*„Wie wundervoll und neu und zugleich wie schauerlich und ironisch fühle ich mich mit meiner Erkenntnis zum gesamten Dasein gestellt! Ich habe für mich entdeckt, dass die alte Mensch- und Tierheit, ja die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortdichtet, fortliebt, forthasst, fortschliesst, – ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muss, um nicht hinabzustürzen.*“(1)

## 2.1 Bedeutung und Werk von Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche gehört zu den Großen der abendländischen Denker. Es mag sein, dass er in Vielem unfertig geblieben ist und sich viele seiner Gedanken in einer exaltierten Geste erschöpfen, dennoch ist er zu einem Klassiker der Philosophie geworden. Hierbei ist die Auseinandersetzung mit Nietzsches Gedanken kein bloßer Beitrag zur Philosophiegeschichte, sondern vielmehr zum Selbstverständnis der Moderne selbst. Nietzsche ist ein Denker, der das, was die Moderne und die gegenwärtigen denkerisch-philosophischen Grundprobleme auszeichnet, außerordentlich hellsichtig, intensiv und wirkungsmächtig herausgearbeitet hat. Wer nach tiefen Einsichten ins menschliche Dasein, nach pointierter Analyse der philosophischen Grundprobleme, nach Höhepunkten humaner Selbstdarstellung oder auch nur nach dem Beitrag der Philosophie zur Moderne fragt, kommt nicht mehr um Nietzsche herum. Er ist der moderne Klassiker par excellence. „Er hat ein seltenes Gespür für seine Zeit gehabt, außergewöhnlich scharfen Sinn für das Krisenhafte, das Brüchige und Gefährdete der Moderne, ihren ungebrochenen Anspruch auf Rationalität und Fortschritt.“(2) Viele im 20. Jahrhundert konnten im Spiegel seiner Schriften wiedererkennen, dass vieles, was sie zum Denken gebracht hat, von Nietzsche bereits gesagt oder angedeutet war: „Eigentlich hat“, so Gottfried Benn,

> *„alles, was meine Generation diskutierte, innerlich sich auseinanderdachte, man kann sagen: erlitt, man kann auch sagen: breittrat – alles das hatte sich bereits bei Nietzsche*

*ausgesprochen und erschöpft, definitive Formulierung gefunden, alles Weitere war Exegese. Seine gefährliche stürmische blitzende Art, seine ruhelose Diktion, sein Sichversagen jeden Idylls und jeden allgemeinen Grundes, seine Aufstellung der Triebpsychologie, des Konstitutionellen als Motiv, der Physiologie als Dialektik – 'Erkenntnis als Affekt', die ganze Psychoanalyse, der ganze Existentialismus, alles dies ist seine Tat. Er ist, wie sich immer deutlicher zeigt, der weitreichende Gigant der nachgoetheschen Epoche*"(3).

Das hat ihm eine entsprechende Wirkungsgeschichte beschert, die allerdings zunächst keine akademisch-philosophische war. Die Universitätsphilosophie hat Nietzsche lange ignoriert und nicht ernst genommen, sondern ihn nur für einen „Dichterphilosophen" gehalten. Aufgrund des literarischen Charakters seines Werkes haben sich zunächst die Künstler mit ihm auseinandergesetzt. Erst ab etwa den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde er, zumal von Martin Heidegger, als großer Philosoph erkannt und ausgewiesen.

Für die gegenwärtige Philosophie, sofern sie selbst ein Versuch ist, ihre eigenen Möglichkeiten in einer Auseinandersetzung mit der Tradition zu bestimmen, ist Nietzsche eine der wichtigsten Figuren. Er gilt als ein Philosoph, der die Metaphysik und die tradierte Philosophie kritisiert und dadurch eine neue Einstellung zur Philosophie vorbereitet. Er steht für den Bruch mit den tradierten begrifflichen Möglichkeiten der Philosophie und des Denkens. Alles, was bisher an Kategorien des Begreifens von Welt und Selbst hervorgebracht wurde, wie Wahrheit, Freiheit, Gesetz, Identität, Kausalität, Gut und Böse, schließlich selbst die Idee der Idee, stellt Nietzsche infrage. Aber das geschieht bei ihm nicht, um die Philosophie abzuschaffen, sondern um der Überzeugungskraft der Philosophie willen. Damit versucht er, die übersteigerten Ansprüche an die Philosophie und deren Erkenntnisleistung auf ein erfüllbares Maß zu beschränken.(4)

Friedrich Nietzsche wurde am 15. Oktober 1844 in Röcken als Sohn eines pietistischen Pfarrers geboren. Er studierte in Bonn und Leipzig Theologie und klassische Philologie und wurde 1869, noch vor Beendigung seines Doktorats, an die Universität Basel als außerordentlicher Professor für griechische Sprache und Literatur berufen. 1879 gab er sein Lehramt vor allem aus gesundheitlichen Gründen auf und führte fortan ein Wanderleben, bis er im Januar 1889 einen geistigen Zusammenbruch erleiden musste. In seinen letzten Jahren befand er sich in geistiger Umnachtung und starb schließlich am 25. August 1900 in Weimar.(5)

Die zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke lassen sich stilistisch in zwei Teile gliedern, nämlich in zusammenhängende Abhandlungen und in Aphorismensammlungen. Besonders in den frühen und späten Phasen seines Schaffens hat Nietzsche seine Gedanken in längere und kohärente Abhandlungen gefasst, wie z. B. „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik", „Jenseits von Gut und Böse" sowie „Zur Genealogie der Moral". Aber in der mittleren Phase sind seine Gedanken überwiegend in

Aphorismenbüchern erschienen. Zu dieser Periode zählen „Menschliches, Allzumenschliches“, „Morgenröte“, und „Die fröhliche Wissenschaft“.

Neben den von ihm selbst veröffentlichten Schriften hat Nietzsche umfangreiche Notizbücher hinterlassen, die jedoch keine den Werken gegenüber gleichberechtigte Quellen sind, sondern vorwiegend einen ergänzenden Stellenwert besitzen.(6)

Nietzsche entwirft in seinem Philosophieren kein architektonisches Gedankengebäude, man findet kein eigentliches System in seinen Schriften. Vielmehr ist sein Denken beweglich, lebendig und immer unterwegs. Essays und Aphorismen sind deshalb seine bevorzugten Ausdrucksweisen. Dabei bleibt vieles in seinen Texten unabgeschlossen, unfertig und hat den Eindruck, dass es nur kurz motiviert ist.

Zudem bewegt sich Nietzsches Denken in Gegensätzen, Relativierungen und Neuansätzen. Er versucht Phänomene wie Moral, Religion, Kunst, Freiheit, Geschichte, Gefühl und Vernunft stets anders und neu zu betrachten und zu fassen, je nach dem, in welchem Zusammenhang und aus welchem Interesse er nach ihnen fragt.(7) Die aphoristische Form des Schreibens erlaubt ihm

> *„die Gegenstände seines Nachdenkens in einem Verfahren der Einkreisung aus den verschiedensten Perspektiven in den Blick zu nehmen. So konnte er sie in je unterschiedlicher Beleuchtung sichtbar machen – freilich erscheinen sie so schließlich auch als Gegenstände, über die sich keine kohärente, in sich geschlossene systematische Theorie mehr formulieren lässt. Es ist nicht die Ausnahme, sondern fast die Regel, dass in einem Aphorismus ein bestimmter Aspekt der verhandelten Sache überdeutlich in Szene gesetzt und analysiert wird, der im nächsten entschärft, wenn nicht sogar widerrufen scheint.“*(8)

Diese Verfahrensweise, die Nietzsche in seinem Denken und Schreiben verfolgt, ist weniger eine Frage des Stils und der Gattungen, sondern vielmehr der Sichtweise und hat seinen Grund in der Sache selbst: Nach ihm lassen sich die Realität und das Leben, um deren adäquate Klärung und Erkennung der Denker bemüht sein sollte, in allgemeinen Begriffen und systematischen Entwürfen nicht feststellen. Deswegen kritisiert Nietzsche die Systembaumeister der Philosophie, dass sie nicht aufrichtig seien: „Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“(9). Der „Mangel an Rechtschaffenheit“ liegt darin, dass vom Systematiker der Facettenreichtum, die Beweglichkeit und Komplexität der Realität einerseits und der perspektivische und leibhafte Ursprung der Erkenntnis auf der anderen Seite ignoriert wird. Demgegenüber versucht Nietzsche in seiner Philosophie der Realität und dem Leben gerecht zu werden. Dabei muss der sinnliche Ausgangspunkt des Denkens ständig sichtbar bleiben. Jedes Denken gerät als Denken in die Opposition zur Realität, weil es begreifend über die Singularität der einzelnen Erscheinungen hinweggeht. Nietzsche wehrt sich gegen die Verdrängung des Lebendigen durch den Begriff und stellt sich die Aufgabe, die Kluft zwischen Geist und Sinnlichkeit zu überbrücken.(10) Daher ist Nietzsche kein Denker, der sich auf dem sicheren Boden

der geklärten Kategorien und Begriffe glaubt und im gehegten Raum normale Wissenschaft betreibt. Er ist auch kein Philosoph im klassischen Sinne, der wie Hegel nur denkend die Entwicklung des Geistes zu sich verfolgt. Philosophie, so denkt Nietzsche, darf sich nicht zu einem starren Lehrgebäude verfestigen oder ein abstraktes Gedankenreich werden, sondern muss die Spannung von Lebensverstricktheit und Abstandnahme in sich austragen.(11) So dürfen Nietzsches Verfahren und methodologisches Vorgehen nicht darüber hinwegtäuschen, dass in seinem Philosophieren zentrale Themen und Probleme untersucht werden und dass diese Untersuchungen auch zu zusammenhängenden Erkenntnissen und Klärungen führen. Nietzsches Denken und Schreiben ist nicht mit Konfusion und Beliebigkeit gleichzusetzen.

## 2.2 Das zentrale Motiv von Nietzsches Denken

Im Zentrum von Nietzsches Denken steht ein Grundproblem, welches mit der Formel von „Lebensverstricktheit und Abstandnahme“ angedeutet werden kann. Damit ist eine Differenz im menschlichen Leben gemeint, durch die das Leben in sich unterschieden ist, so dass es nicht einfach bestehen kann, sondern geführt werden muss. In Nietzsches philosophischen Unternehmungen kommt es hauptsächlich darauf an, dieses Problem zu eruieren, zu variieren und unter verschiedenen Gesichtspunkten anzuschneiden.(12) Nietzsches Denken nimmt seinen Ausgangspunkt von einer Grundauffassung über die Welt, die er in der zweiten „Unzeitgemäße[n] Betrachtungen“ als „die Lehren vom souverainen Werden“ bezeichnet.(13)

Nach dieser Grundauffassung sei alles vom Werden durchherrscht und bestimmt, und nichts sei ohne das Werden. Alles wird und ist geworden. Deswegen ist das Werden die Kehrseite des Vergehens. Das Vergehen ist derselbe Vorgang, nur in einer anderen Hinsicht betrachtet. Nichts kann sich dem Vorgang des Werden-Vergehens entziehen. Alles Gewordene muss Platz machen für etwas, das wird; und darin liegt seine Vergänglichkeit. Für Nietzsche ist, wie für den vorsokratischen Philosophen Anaximander, „alles Werden wie eine strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein anzusehn, als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büssen ist. Alles, was einmal geworden ist, vergeht auch wieder, ob wir nun dabei an das Menschenleben oder an das Wasser oder an Warm und Kalt denken“(14).

Aber Nietzsches Hauptlehrer für den ihn beunruhigenden Gedanken des souveränen und ewigen Werden ist Heraklit.

> „*Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung und in ihrem Einflusse am nächsten der Empfindung verwandt, mit der Jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert*“(15).

Nietzsche erkennt in Heraklit einen Denker wieder, der wie er selbst das „Sein“ als das Primäre negiert. Denn die Welt ohne metaphysische Hinzufügungen „zeigt nirgends ein Verharren, eine Unzerstörbarkeit, ein Bollwerk im Strome“(16). Nietzsche zitiert Heraklit:

> „*Ich sehe nichts als Werden. Lasst euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen der Dinge als ob sie eine starre Dauer hätten: aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Mal*e.“(17)

Wenn das souveräne Werden den ursprünglichen Zustand der Welt kennzeichnet, dann ist sie primär roh und formlos. In seiner Schrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ schreibt Nietzsche: „überall ist im Anfang das Rohe, Ungeformte, Leere und Hässliche“(18). Nach Nietzsche kenne die Welt in sich und ursprünglich keine moralischen Wertungen, Endzwecke und allgemeine Ordnung. „Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei – es ist gewiss nicht auf Ein Ziel construirt, wir thun ihm mit dem Wort Maschine eine viel zu hohe Ehre an.“ Und zur Ergänzung fährt er fort:

> „*Der Gesammt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen. [...] (D)as ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf, [...] (h)üten wir uns, ihm Herzlosigkeit und Unvernunft oder deren Gegensätze nachzusagen: es ist weder vollkommen, noch schön, noch edel, und will Nichts von alledem werden, es strebt durchaus nicht darnach, den Menschen nachzuahmen! Es wird durchaus durch keines unserer ästhetischen und moralischen Urtheile getroffen! [...] Es giebt keine ewig dauerhaften Substanzen*.“(19)

Für Nietzsche ist das Wirken und Tun das Ursprüngliche und Wirkliche. Aber in der Sprache, so Nietzsche, wird dem Wirken und dem Tun ein Wirkendes, d. h. ein Subjekt zugrunde gelegt. In der Sprache wird z. B. der Blitz von seinem Leuchten getrennt und Letzteres als Wirkung und Tun eines Subjekts genommen, das der Blitz ist. Aber

> „*es giebt kein Sein hinter dem Thun, Wirken, Werden; der Thäter ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles. Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung*.“(20)

In seinem Denken versucht Nietzsche hinter allen Festigungen, Beständigkeiten, Erkenntnissen und unterschiedlichen Arten der Welterschließung auf ein bewegliches Fundament zurückzugehen, das für ihn den Inbegriff alles Wirklichen darstellt. Diesen Absolutismus der Wirklichkeit apostrophiert

Nietzsche als „das Dionysische“. Das Dionysische in diesem Sinne ist kein Bereich, sondern alles Wirkliche, das unerschöpflich bleibt.(21)

Nietzsche ist ein existenzieller Denker und Lebensphilosoph. Seine philosophischen Untersuchungen sind von dem Hauptimpuls ausgezeichnet, aus der Perspektive seiner Grundauffassung von der Welt das menschliche Leben und dessen Erscheinungsformen zu betrachten und zu analysieren. Dabei will er auf Fragen, wie z. B. was bedeutet es, zu sprechen, zu handeln, zu erkennen, moralisch zu sein, Kunst, Sittlichkeit, Politik, Geschichte zu haben, die Idee der Wahrheit oder eines Gottes bilden zu können, eine Antwort finden. Um zur Antwort zu gelangen, geht er zunächst negativ vor: Er arbeitet sich an jenen Konzeptionen ab, in denen die menschliche Existenz in zwei getrennte Gegenwelten aufgeteilt ist. Nach diesen, als metaphysisch zu bezeichnenden Konzeptionen gibt es eine Welt des Geistes, der Vernunft, Moral, Religion sowie Beständigkeit und eine Welt der Natur, des Endlichen, Organischen sowie Sinnlichen. So liegt, diesen Konzeptionen zufolge, ein Abgrund zwischen diesen zwei Welten. „Der Grundglaube der Metaphysiker ist“, so Nietzsche, „der Glaube an die Gegensätze der Werthe.“(22)

Im Unterschied zu den Metaphysikern möchte Nietzsche die strikte Zusammengehörigkeit der zwei genannten Welten und die Entstehung der einen aus der anderen deutlich machen:

> „*allem Werthe, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen zukommen mag: es wäre möglich, dass dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Werth zugeschrieben werden müsste. Es wäre sogar noch möglich, dass, was den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein*.“(23)

Nietzsche kommt es hauptsächlich darauf an, aufzuzeigen, dass in der menschlichen Welt das Einheitliche, das Bestimmte und das Sein im Vielfältigen, Unbestimmten und Werden gegründet und daraus hervorgegangen sind. In diesem Sinne weist Nietzsche als sein Grundgedanke darauf hin, dass beim Mensch der Geist und das Bewusstsein nur eine Weiterentwicklung des Leibes und durch diesen bedingt sei. „[...] der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“(24) Aber der Leib ist das Reich des Instinktiven, Dunklen und Vielfältigen: Der Leib ist „eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt“(25). Auch in seiner Aufzeichnung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ heißt es:

> „*wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinabzusehen vermöchte, und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in*

*der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend*.“(26)

## 2.3 Die Wirklichkeitsbewältigung

Nietzsche spricht vom Werden als dem grundlegenden Merkmal alles Wirklichen sowie des menschlichen Lebens. Die gedankliche Auseinandersetzung mit dem Prozesscharakter des menschlichen Daseins und dessen Vergänglichkeit und Endlichkeit ist ein Hauptthema in Nietzsches Philosophie. In der „Geburt der Tragödie“ zitiert Nietzsche eine alte griechische Sage, in der ein Dämon, gezwungen vom König Midas, den Menschen folgendermaßen beschreibt:

„*Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben.*“(27)

In der „Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung“ mit dem Titel „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ ist eine besonders differenzierte Darstellung dieser Thematik gegeben. Dort heißt es, dass das menschliche Dasein „nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“(28). Jeder Lebensmoment ist und ist nur, weil andere Momente vergehen. Der Mensch ist, indem er nicht mehr ist; darin liegt der Selbstwiderspruch des vergänglichen Lebens. Wie dem Menschen, so vergeht auch dem Tier Moment für Moment seines Lebens, aber, so Nietzsche, das Tier weiß nichts von diesem Vergehen, weil es, anders als der Mensch, über keine Erinnerung im Sinne des Sich-Erinnern-Könnens, des Bewusstseins verfügt.

„*Betrachte die Heerde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht was Gestern, was Heute ist, springt umher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblickes und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig.*“(29)

Dagegen erinnert sich der Mensch an das, was geworden und vergangen ist. Deswegen hängt er permanent an dem Vergangenen:

„*mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort – und flattert plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schoss. Dann sagt der Mensch ich erinnere mich und beneidet*

*das Thier, welches sofort vergisst und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer erlöschen sieht. So lebt das Thier unhistorisch*.“(30)

Aber für den Menschen als ein Lebewesen, das sich erinnern kann, vergehen und verschwinden die Momente des Lebens nicht einfach so, sondern er hält in seiner Erinnerung den vergehenden, den vergangenen Augenblick fest und erfährt dadurch zugleich die Vergänglichkeit bzw. das Werden-Vergehen seiner selbst sowie der Dinge. Diese Erfahrung macht den Menschen zu einem zeitlichen Lebewesen. Die Zeitlichkeit ist das Werk der Erinnerung.

„*Mit ihr kommt etwas ins Spiel, das im Werden-Vergehen nicht aufgeht und sich als das, was es ist, aus dem Werden-Vergehen nicht ableiten läßt: Gegenwart. Ohne Gegenwart ließe sich nichts erfahren, auch das Werden-Vergehen nicht; es braucht gleichsam ein Feld, auf dem es erscheinen kann. Denn für sich betrachtet ist es nichts als reines Verschwinden – Entstehen, das sofort ins Verschwinden übergeht wie ein Film, der so schnell abläuft, daß er seine Bilder ununterscheidbar mit sich fortreißt*.“(31)

So gesehen ist die Gegenwart nicht mit einem stehenden Jetzt gleichzusetzen, das von dem nicht-mehr-Seienden und noch-nicht-Seienden getrennt ist. Gegenwart ohne Herkunft und Zukunft wäre ein geschichtsloser Raum, ein zeitloses Da, ein ewiger Augenblick. Vielmehr ist Gegenwart, wie sie vom Menschen erfahren wird, eine offene Weile; ein Spielraum, in dem das Gewesene weiterexistiert und das Zukünftige vorweggenommen wird. In der Gegenwart wird der Prozesscharakter des Lebens erfahren.(32) Daher spricht Nietzsche zum einen von der Vergangenheit als eine Kette, die immer mit dem Menschen mitläuft, und zum anderen bezeichnet er den Menschen als „ein nie zu vollendendes Imperfectum“(33). Oder, wie in der dritten Abhandlung zur „Genealogie der Moral“, der Mensch gilt ihm als „der Unbefriedigte, Ungesättigte [...], der ewig-Zukünftige, der vor seiner eignen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet, so dass ihm die Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt“(34). Auch Immanuel Kant hatte vor Nietzsche diese Grundstruktur der menschlichen Existenz, dass der Mensch ein zeitliches und zeitbewusstes Wesen ist, dargelegt: Das Vermögen, so Kant,

„*nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, sondern die kommende, oft sehr entfernte, Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entferneten Zwecken vorzubereiten, – aber auch zugleich der unversiegendste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Tiere überhoben sind*.“(35)

Der Mensch als ein zeitliches oder, wie Nietzsche sagt, als ein historisches Lebewesen ist nie fertig und abgeschlossen, sondern strebt ständig in eine offene und damit ungesicherte Zukunft. Er hat diese

Offenheit und das Werden-Vergehen zu bewältigen, und überhaupt: Der Mensch hat sich zu der Unbestimmtheit und dem Prozesscharakter seiner Selbst und der Welt in einer bestimmten Weise zu verhalten, um weiterleben zu können. Denn ginge das menschliche Leben in der totalen Offenheit, Unbestimmtheit und dem Werden auf, so wäre der Mensch nicht in der Lage, sich auch nur die kürzeste Spanne hindurch zu erhalten. Unter der Prämisse, dass alles nichts als Werden ist, würde dem Menschen nichts, was er außer sich und in sich wahrnimmt, je fassbar. In dieser Situation wäre er keines Handelns und Strebens fähig. Er müsste sich im Strome des Werdens unweigerlich verlieren und zugrunde gehen. Während die Daseinsbewältigung erfolgt beim Tier, so Nietzsche, über seine Instinkte, erfolgt sie beim Menschen aber über sein Bewusstsein.

Nietzsche geht von einem hypothetischen Urzustand aus, in dem sowohl die Tiere als auch der Mensch von den Instinkten geleitet wurden; in diesem Naturzustand wurde alles, was das Überleben des Menschen betrifft, von selbst und unbewusst instinktiv reguliert und sicher geführt. Die Instinkte wiesen ihm immer den Weg und deswegen drohte ihm nicht die Gefahr, sich im Unbestimmten zu verlieren. Aber mit einem Male, so Nietzsches Überlegung, wurde der Mensch durch „die gründlichste Veränderung aller Veränderungen“ in einen neuen Zustand versetzt, in dem seine Instinkte ihre führende Rolle nicht mehr ausüben konnten. Dabei muss es dem Menschen nicht anders als den Wassertieren ergangen sein,

> „*als sie gezwungen wurden, entweder Landthiere zu werden oder zu Grunde zu gehn, so gieng es diesen der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren, — mit Einem Male waren alle ihre Instinkte entwerthet und ‚ausgehängt‘. Sie sollten nunmehr auf den Füssen gehn und ‚sich selber tragen‘, wo sie bisher vom Wasser getragen wurden*.“(36)

Vergleichbar mit den Überlegungen Nietzsches stellte sich auch Kant den Menschen in einem hypothetisch gesetzten Urzustand als ein Lebewesen vor, das instinktgeleitet war: „Der Instinkt, diese Stimme Gottes, der alle Tiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten. Dieser erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm. [...] So lange der unerfahrne Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei.“(37)

Jedoch sehen Nietzsche wie Kant den Menschen durch die Abtrennung von seiner animalischen Vergangenheit und den Sprung in neue Daseinsbedingungen in eine prekäre Situation gerückt; in dem neuen Zustand lag auf den Menschen „eine entsetzliche Last“ und zu

> „*den einfachsten Verrichtungen fühlten sie sich ungelenk, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusst-sicherführenden Triebe, — sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduzirt, diese Unglücklichen, auf ihr ‚Bewusstsein‘, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ!*

*Ich glaube, dass niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleiernes Missbehagen dagewesen ist.*“(38)

Ähnlich betrachtet Kant den Menschen in seinen neuen Lebensbedingungen: „Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte.“(39)

Der neue Mensch ist ursprünglich durch Unbestimmtheit und Richtungslosigkeit charakterisiert. Der „Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel“(40). Diese Unfestgestelltheit sei, so Nietzsche, ein grundlegender Mangel, unter welchem der Mensch immer zu leiden hat. Also: er ist „das kranke Thier“(41). Wie ausgeführt liegt die Mangelhaftigkeit des Menschen, nach dessen „Abtrennung von der thierischen Vergangenheit“(42), darin, dass er es mit einer Wirklichkeit zu tun hat, die in sich unbestimmt, ungegliedert, ungeordnet, grenzenlos, unbekannt, vielfältig, unmarkiert, wertneutral, gleichgültig und vom Werden-Vergehen beherrscht ist. Das umfasst den Menschen auch: Er ist als ein Teil dieser Wirklichkeit primär zum einen eine richtungslose Bewegung. Obwohl die menschlichen Instinkte ihre führende und richtungsweisende Rolle verloren haben, haben dabei aber „jene alten Instinkte nicht mit Einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen“(43). Sie sind weiterhin in Gestalt von Kraft und Bewegung am Werke und bilden die Basis der menschlichen Lebendigkeit. Zum anderen ist sich der Mensch als ein zeitliches Wesen im Grunde der Vergänglichkeit und Unbeständigkeit seiner Selbst und der Dinge bewusst und strebt ständig in eine offene Zukunft. Wäre nun der Mensch direkt und ohne Vermittlung bestimmter Medien mit der beschriebenen Wirklichkeit konfrontiert, wäre er in der Tat lebensunfähig: Er würde sich sogar „zu den einfachsten Verrichtungen“(44) gelähmt fühlen. Während im „instinktgeleiteten Zustand“ das Was und das Wie aller Aktion „festgestellt war, sind in einer ganz offenen und nicht gekennzeichneten Existenz, mit der der Mensch nichts anfangen kann, weder die Ziele des menschlichen Tuns noch die Mittel zur Verfolgung jener Ziele von vornherein bestimmt. Wäre der Mensch ohne das Bewusstsein oder, wie Nietzsche in seinem Werk „Also sprach Zarathustra“ es nennt, ohne „die kleine Vernunft“ und überließe sich lediglich seinen Trieben und Affekten, würde dies zum Lähmen seiner Aktivitäten und in letzter Konsequenz zum Zusammenbruch des menschlichen Lebens führen, weil sich dieses Lebewesen ohne Festlegung der Zwecke und Kennzeichnung der Welt durch das Bewusstsein in der Vielfalt der Möglichkeiten und Richtungen, in den vereinzelt-zusammenhangslosen und daher bedeutungslosen Seienden und somit im Unbestimmten verlöre.(45)

Auch in zeitlicher Hinsicht versucht Nietzsche durch ein Gedankenexperiment zu veranschaulichen, dass eine unmittelbare Erfahrung des Werden-Vergehens das menschliche Leben nahezu unmöglich macht:

> „*Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besässe, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fliessen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben.*“(46)

Hier verwendet Nietzsche den Gegenbegriff zum Werden-Vergehen: Sein. Für Nietzsche bezeichnet Sein etwas, das den Menschen am Leben hält und ihn lebensfähig macht, indem es ihm einen festen, stabilen und vertrauten Boden schafft, von dem aus alles Werdende und Unbestimmte dem Menschen in einer Weise umgänglich und verständlich wird. Das einzelne Ding und das Kontingente lassen sich dadurch verstehen, dass sie auf einen allgemeinen Hintergrund zurückgeführt werden, und das Augenblickliche kann wahrgenommen werden, indem es sich vom längst Dauernden abhebt. Es ist für den Menschen lebensnotwendig, dass er in irgendeiner Weise sich selbst und seine umgebende Welt zu verstehen, zu deuten und zu erkennen hat. „Alles Verstehen, Deuten und Erkennen besteht“ jedoch „darin, etwas von etwas her zu erfassen und es nicht in dumpfer Vorfindlichkeit zu nehmen.“(47) Nietzsche fasst dieses Etwas, von dem her das Andere sich erfassen lässt, mit dem Begriff Sein, manchmal auch mit Grund. Auch Martin Heidegger kommt es u. a. in seiner knappen Schrift „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ darauf an, dieselbe Überlegung, jedoch in ihrer metaphysischen Prägung, zu entfalten. Dort spricht er zuerst davon, dass sich das Sein des Seienden traditionellerweise als der Grund gezeigt hat. Dann heißt es weiter: „Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches in seinem Werden, Vergehen und Bleiben als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes ist, was es ist und wie es ist. Das Sein bringt als der Grund das Seiende in sein jeweiliges Anwesen.“(48)

Auf den Begriff gebracht lässt sich sagen: Sein als das Zugrundeliegende gibt dem Leben und der den Menschen umgebenden Welt einen allgemeinen Rahmen, eine Einheitlichkeit, Ordnung, Struktur und Bedeutung. Dadurch verfügt der Mensch über Orientierungspunkte und Maßstäbe, nach denen er sein Tun ausrichten und sich Ziele setzen kann. Überdies schafft das zugrunde liegende Sein in zeitlicher Hinsicht aus der Zerteiltheit und Vergänglichkeit Einheit und Dauer, die nach Nietzsche „auf Erden“ Werte „ersten Ranges“(49) sind. In der Einheitlichkeit und Dauer gelingt es dem Menschen, sich vor dem gänzlichen Aufgehen im Werden-Vergehen zu bewahren. Denn, dass

> „*einzelne Handlungen, Lebensphasen miteinander zu tun haben, daß sie ein Kohärentes und Ganzes bilden, ist nur denkbar, wo das Leben in seiner Vielfalt einheitlich präsent sein kann*

*und nicht segmentiert, in unendlich viele Momente zerteilt wird durch eine in jedem Augenblick wirksame Veränderung, durch den an jeder Stelle aufbrechenden Riß der Zeit, so daß Momente des eigenen Lebens wie Eisschollen davontreiben.*"(50)

Wie ausgeführt, geht Nietzsche in seinem Philosophieren vom Grundgedanken der Souveränität des Werdens aus. Das Werden-Vergehen oder „das Dionysische" ist das Primäre und das eigentlich Wirkliche. Deswegen ist das Sein als etwas, das dem Menschen den Umgang mit dem Dionysischen ermöglicht, etwas Sekundäres: Ans Sein und sogar ans eigene Sein muss „geglaubt" werden. Das Geschehen oder das Tun sei alles, und der „Täter ist bloss hinzugedichtet". Somit muss das Sein gebildet und hervorgebracht werden. Die Hervorbringung des lebenerhaltenden Seins, so Nietzsches Überlegung, ist die Aufgabe des menschlichen Denkvermögens, Bewusstseins oder Intellekts. So sei der Mensch nach dem Verlassen des tierischen Urzustands auf „Denken", „Schliessen", „Berechnen", „Combiniren von Ursachen und Wirkungen" und auf sein „Bewusstsein" „reduziert".(51) Über die lebenserhaltende Funktion des menschlichen Denkvermögens heißt es in dem Aufsatz „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne":

„*Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubtier-Gebiß zu führen versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskiertsein, die verhüllende Konvention, das Bühnenspiel vor anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, daß fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte*."

Durch das Wirken der „Verstellungskunst" sind die Menschen vor der unmittelbaren Begegnung mit dem Dionysischen und dem reinen Geschehen geschützt, und sie

„*sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht ‚Formen', ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich, Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen*"(52).

Der Mensch ist ein Wesen, das die Dinge an sich niemals fassen kann. Sein Verhältnis zu sich selbst und zu der Welt ist ständig ein deutendes und interpretierendes Verhältnis. Diese interpretierende Begegnung mit Allem ist nach Nietzsche der künstlerischen Begegnung mit den Dingen vergleichbar:

„*Sich von den Dingen entfernen, bis man Vieles von ihnen nicht mehr sieht und Vieles hinzusehen muss, um sie noch zu sehen – oder die Dinge um die Ecke und wie in einem Ausschnitte sehen – oder sie so stellen, dass sie sich theilweise verstellen und nur perspectivische Durchblicke gestatten – oder sie durch gefärbtes Glas oder im Lichte der Abendröthe anschauen – oder ihnen eine Oberfläche und Haut geben, welche keine volle Transparenz hat*“.

Wir Menschen sind also die „Dichter unseres Lebens“(53). Dass der Mensch sich von den Dingen entfernt, um sie in einer bestimmten Weise wahrzunehmen, und dass er der Dichter seines Lebens ist, weist auf jene wesentliche Fähigkeit des menschlichen Intellekts, bei der der Mensch neben die reale und nur durch Vermittlung fassbare Welt eine eigene Welt stellt. Die vom Menschen hervorgebrachte Welt ist ein fester und dauerhafter Ort, von dem aus sich die erste Welt erklären und verstehen lässt. Demgemäß kritisiert Nietzsche jene Theoretiker, die glauben, durch die bloße Betrachtung der wirklichen Welt und des geschehenden Lebens deren Konturen, Strukturen und Regeln erkannt zu haben. Während nach ihm in der Tat die Theoretiker „die Denkend-Empfindenden“ seien,

„*die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspectiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. Diese von uns erfundene Dichtung wird fortwährend von den sogenannten practischen Menschen [...] eingelernt, eingeübt, in Fleisch und Wirklichkeit, ja Alltäglichkeit übersetzt. Was nur Werth hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach, – die Natur ist immer werthlos: – sondern dem hat man einen Werth einmal gegeben, geschenkt, und wir waren diese Gebenden und Schenkenden! Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen*.“(54)

Also trägt der menschliche Intellekt die Hauptaufgabe, durch Interpretation, Vereinfachung, Vereinseitigung, „Zurechtfälschung“ oder „Dichtung“ der Wirklichkeit, eine Welt zu schaffen oder zu erschließen, „die den Menschen Etwas angeht“. Nietzsches Argumentation zufolge haben damit im Laufe der menschlichen Geschichte diejenigen Interpretationen von der Welt die Bezeichnung des Wahrseins erhalten und deswegen zu den herrschenden Interpretationen werden können, die „nützlich und arterhaltend“ sind; es waren Interpretationen wie diese: „dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding Das sei, als was es erscheine, dass unser Wollen frei sei, dass was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei“(55). Diejenigen Weltauslegungen sind lebenstauglicher und folglich wahrer gewesen, die den Dingen das zugrunde liegende Sein, die Substanz und Gleichheit zugesprochen haben. Denn:

„*Wer zum Beispiel das ‚Gleiche‘ nicht oft genug aufzufinden wusste, in Betreff der Nahrung oder in Betreff der ihm feindlichen Thiere, wer also zu langsam subsumirte, zu vorsichtig in*

*der Subsumption war, hatte nur geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als Der, welcher bei allem Aehnlichen sofort auf Gleichheit rieth [...] die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche Alles ‚im Flusse' sahen*"(56).

## 2.4 Die Seinsbildung und der „Wille zur Macht"

In vielen seiner Schriften will Nietzsche anhand der Beschreibung mancher menschlicher Fähigkeiten und Eigentümlichkeiten wie die „Kraft zu Vergessen", die „plastische Kraft", die Erzeugung des „geschlossenen Horizontes", den „Willen zur Macht", die Sprache sowie „Metaphernbildung" den genannten Versuch des Menschen aufzeigen, das Sein zu bilden und eine Welt hervorzubringen, „die den Menschen etwas angeht". In der schon erwähnten „Zweiten unzeitgemässen Betrachtung" spricht Nietzsche von der „Kraft zu Vergessen". Damit meint er eine Gegenkraft zu dem „souveränen Werden", die dem Menschen einen Raum schafft, in dem er sein kann. Durch das Wirken der „Kraft zu Vergessen" wird das Werden-Vergehen nur zum Teil wahrgenommen, so dass man sich im „Strome des Werdens" nicht aufgegeben empfindet, sondern an das „eigene Sein" und die eigene Kontinuität glauben kann. Um aber das eigene Sein und den stabilen Raum, der „einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich" sei, „in der sich Leben allein erzeugt"(57), vom Erinnerten nicht erschüttern zu lassen, müssen diejenigen Momente des Vergangenen, die von der „Kraft zu Vergessen" nicht herausgelassen werden und das Gegenwärtige betreten dürfen, auch noch filtriert, aus einer bestimmten Perspektive gesehen, verklärt und verschärft oder entschärft werden, so dass das Erinnerte in das eigene Sein integrierbar wird und es nicht beunruhigt. Aber die Grenze dessen, was zu vergessen ist, und die Art und der Grad vom Filtern des Erinnerten wird von einem menschlichen Vermögen bestimmt, das Nietzsche „die plastische Kraft" nennt. Je nach dem „wie gross die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist"(58), gibt sie vor, was aus dem Geschehenden und Geschehenen zu vergessen und abzusehen und mit welchem Grad das Erinnerte zu filtern, zu stilisieren oder zu verändern ist. Nietzsche definiert die „plastische Kraft" folgendermaßen: „ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen"(59). Jedoch besitzen nach Nietzsche die Menschen diese Kraft in verschiedenem Grade:

„*Es giebt Menschen die diese Kraft so wenig besitzen, dass sie an einem einzigen Erlebniss, [...] wie an einem ganz kleinen blutigen Risse unheilbar verbluten; es giebt auf der anderen Seite solche, denen die wildesten und schauerlichsten Lebensunfälle und selbst Thaten der eigenen Bosheit so wenig anhaben, dass sie es mitten darin oder kurz darauf zu einem leidlichen Wohlbefinden und zu einer Art ruhigen Gewissens bringen. [...]; und dächte man*

*sich die mächtigste und ungeheuerste Natur, so wäre sie daran zu erkennen, dass es für sie gar keine Grenze des historischen Sinnes geben würde, an der er überwuchernd und schädlich zu wirken vermöchte; alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen.*"(60)

Der stabile Lebensraum, den das Wirken der plastischen Kraft hervorbringt, ist immer bestimmt und beschränkt. Dieser umschlossene Lebensraum heißt bei Nietzsche „Horizont". Um der Irritation des Unendlichen entgegenzutreten, hindert der geschlossene Horizont den Menschen daran, wahrzunehmen, „dass es noch jenseits desselben Menschen, Leidenschaften, Lehren, Zwecke giebt"(61). Es mag sein, dass, je nach der Größe der plastischen Kraft, der Horizont weiter oder enger ist, dennoch ist nach Nietzsche der umschließende Horizont eine unabdingbare Voraussetzung des menschlichen Lebens:

*„dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; [...] Die Heiterkeit, das gute Gewissen, die frohe That, das Vertrauen auf das Kommende – alles das hängt, bei dem Einzelnen wie bei dem Volke, davon ab, dass es eine Linie giebt, die das Uebersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet, davon dass man eben so gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert, davon dass man mit kräftigem Instincte herausfühlt, wann es nöthig ist, historisch, wann unhistorisch zu empfinden.*"(62)

Ist dennoch der Horizont eines Menschen oder einer menschlichen Gruppe „eingeengt wie der eines Alpenthal-Bewohners" oder „zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin"(63). Hier wird alles andere außer dem schon Bekannten abgeblendet und es führt zu verhärteten Lebensverhältnissen. Andererseits ist der Mensch „unvermögend", wenn er keinen Horizont um sich schließen kann. Nietzsche kommt zu dem Schluss: „das Unhistorische und das Historische ist gleichermaassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig"(64). Wie schon gesagt, meint Nietzsche mit dem „Historischen" die Wahrnehmung des Werden-Vergehens, der Glaube an das Sein hingegen ist für ihn das „Unhistorische". Für ein „gesundes" und lebendiges Leben muss die Spannung zwischen Sein und Werden ausgetragen werden. Dabei handelt sich darum, dass sich das Sein und das Werden gegenseitig relativieren.

Eine Hauptthese von Nietzsche ist, dass der Mensch permanent vor der Aufgabe der Wirklichkeitsbewältigung stehe. Und er versucht in seinem Denken und mit den zentralen Begriffen seiner Philosophie, diesem menschlichen Sachverhalt aus unterschiedlichen Perspektiven ergründend nachzugehen. Einer dieser zentralen Begriffe ist der „Wille zur Macht". Nietzsche betrachtet ihn als den Grundzug des menschlichen Lebens. In „Also sprach Zarathustra" heißt es dazu: „Wo ich

Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein“(65).

Während bei einem vom Instinkt geleiteten Leben der „Wille zur Macht“ in seiner affektiven und primären Natur zum Vorschein kommt, möchte Nietzsche durch die Anwendung dieser Formel auf das auf Bewusstsein angewiesene menschliche Dasein die Strukturen der Seinsbildung beim Menschen erklären. So ist es zunächst weniger der politische Sinn des Wortes Macht, der Nietzsche zur Wahl seines Leitbegriffes „Wille zur Macht“ gebracht hat, sondern vielmehr ist Macht hier als ein Synonym von Wörtern wie „Dynamis“ und „Potentia“ aus der philosophischen Tradition zu verstehen. Macht ist eine Größe, die Wirkung hervorbringt oder bringen kann. Deswegen ist es angemessen, sie mit „Vermögen“ oder „Können“ zu umschreiben.(66) Und wie beschrieben, verfügt man nach Nietzsche erst dann über das Vermögen oder Können, etwas zu bewirken oder zu handeln, wenn das Vielfältige unter einen vereinheitlichenden Gesichtspunkt gebracht worden ist. Da aber die Vereinheitlichung immer ein Interpretieren und Deuten des Wirklichen ist, ist Macht in der Formel „Wille zur Macht“ nichts weiter als „der Grundzug des einheitlichen, unter einem Deutungsgesichtspunkt bestimmten, sich bestimmenden Lebens“(67). Aber Nietzsche spricht nicht nur von Macht, sondern vom „Willen zur Macht“. Und der Wille ist für ihn ein komplexer Sachverhalt:

> „*Wollen scheint mir vor Allem etwas Complicirtes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist. Neben den Gefühlsregungen und Affekten gehört zu dem Komplex des Wollens auch ein ‚kommandierender Gedanke‘: In jedem Willensakte giebt es einen commandirenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem ‚Wollen‘ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe*“(68).

Mit dem „kommandierenden Gedanken“ oder dem „Geist“, wie es im Aphorismus 230 von „Jenseits von Gut und Böse“ artikuliert ist, weist Nietzsche auf den Akt des Interpretierens und Deutens hin. Der „kommandierende Gedanke“ oder „der Geist“ machen den Gesichtspunkt aus, unter dem sich die mannigfachen Neigungen, Bewegungen und Lebensregungen in jeweiliger Einheitlichkeit zeigen.

„Das befehlerische Etwas, das vom Volke ‚der Geist‘ genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen: es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. [...] Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannichfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen: ebenso wie er bestimmte Züge und Linien am Fremden, an jedem Stück ‚Aussenwelt‘ willkürlich stärker unterstreicht, heraushebt, sich zurecht fälscht. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer ‚Erfahrungen‘, auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen, – auf

Wachsthum also; bestimmter noch, auf das Gefühl des Wachsthums, auf das Gefühl der vermehrten Kraft.“(69)

Das kommandierende Denken oder der Geist bildet einen Spielraum, in dem das Werden zum Sein kommt.

Wie der Ausdruck „der kommandierende Gedanke“ zeigt, misst Nietzsche der Sprache bei dem „Willen zur Macht“ und der Bildung des genannten Spielraums eine wesentliche Rolle zu.

> „*Die Bedeutung der Sprache für die Entwickelung der Cultur liegt darin, dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen*“(70).

So kommt es, dass sich Nietzsche in seinen Schriften immer wieder mit dem Thema Sprache befasst, um deren Wesen und Funktion auf den Grund zu gehen. Nach seiner allgemeinen These seien die Wörter der Sprache bloße „Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen“, während wir fälschlicherweise glauben, „etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden“(71). Besonders verdeutlicht Nietzsches genealogische Analyse der sprachlichen Begriffe die Stellung der Sprache im menschlichen Leben. Demnach wird ein sprachliches Bezeichnen dadurch zum Begriff,

> „*daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. So gewiß nie ein Blatt einem andern ganz gleich ist, so gewiß ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das ‚Blatt' wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so daß kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre*“.

Die Begriffe bewahren den Menschen davor, so Nietzsche weiter, „durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen“(72). Mit der Sprache „wird eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden“, und dadurch werden „auch die ersten Gesetze der Wahrheit“ erlassen. Mit dieser „Gesetzgebung“ der Sprache „wird nämlich das fixiert, was von nun an Wahrheit sein soll“: „es entsteht hier zum ersten Male der Kontrast von Wahrheit und Lüge“(73). Insofern stellt die Sprache

dem Menschen Wahrheitskriterien zur Verfügung, mit denen er das „Wahre“ vom „Unwahren“ zu unterscheiden und damit mit seiner Umgebung umzugehen vermag. Somit gibt es nach Nietzsche keine Wahrheit an sich. Alle Wahrheit verweist letztlich auf ein Bedürfnis des Menschen, sich durch eine feststehende Realität Umgang mit der Welt und Sicherheit zu verschaffen. Das Feststehende, an dem der Mensch Halt sucht, ist nur seine eigene Feststellung. Dagegen führt Nietzsche den Ursprung der Wahrheitsannahmen in die Sprache oder im weiteren Sinne in die metaphorischen Bezeichnungen zurück. Um diese Überlegung auf den Punkt zu bringen, fügt Nietzsche hinzu:

> „*Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen*.“(74)

Im Prinzip besteht, so Nietzsche, das Hauptcharakteristikum des Menschen darin, dass er sich mittels sprachlicher Bezeichnungen, Metaphern und symbolischer Gestalten ein Selbst- wie Weltverhältnis ermöglicht. Dabei ist er wie ein

> „*gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser das Auftürmen eines unendlich komplizierten Begriffsdomes gelingt: – freilich, um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, muß es ein Bau wie aus Spinnefäden sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von jedem Winde auseinandergeblasen zu werden*“(75).

Es kommt Nietzsche also darauf an, den Menschen als denjenigen zu zeigen, der allein als animal *symbola formans* ein Selbst- wie Weltverständnis ausbilden kann.(76) Der Mensch tritt aus dem bloßen Geschehen und der unbewussten Existenz heraus, indem er im Akt des Symbolisierens die sinnlichen Wahrnehmungen mit Bedeutung und Sinn verbindet. Durch das Symbolisieren distanziert man sich von sich selbst und seiner umgebenden Welt und tritt so in ein Verhältnis dazu. Dieses Selbst und die den Menschen umgebende Welt, die sich aufgrund der Distanzierung dem Menschen erschlossen haben und zu denen er sich nun verhalten kann, sind vom Menschen mittels der symbolischen Darstellung zu einer mehr oder weniger stabilen und umrissenen Größe geworden. Damit sich also dem Menschen die Welt im Ganzen erschließt und damit der Mensch lebensfähig wird, muss er das Werden ins Sein übertragen. Er hat ständig den Streit zwischen Werden und Sein auszutragen. Von hier aus lässt sich erklären, warum der Mensch ein kulturfähiges Lebewesen ist: Denn „Kultur ist der Austrag des Streites von Werden, Vergehen und Sein“(77). Und abhängig davon, wie der Streit

zwischen Unbestimmtem und Bestimmtem jeweils ausgetragen wird, bilden sich unterschiedliche Typen von Kulturen. Nietzsche entwickelt eine Art Typologie unter dem Gesichtspunkt, wie in jeweiligen Kulturen das Verhältnis zwischen Werden-Vergehen und Sein bestimmt ist. Hierbei geht Nietzsche von der Hauptthese aus, dass jede Kultur von zwei entgegengesetzten Grundmächten angetrieben ist, die er mit den zwei griechischen Götternamen Apollo und Dionysos chiffriert. Dionysos ist für ihn der Gott der Auflösung, des Triebhaften und der werdenden Wirklichkeit. Im Gegenteil dazu ist Apollo das Symbol der Form, der Klarheit, des festen Umrisses und des Seins.(78) Jede Kultur resultiert aus dem Zusammenspiel dieser zwei Grundmächte, in dem „das Dionysische als das Fundament aller Existenz“ vom Apollinischen vermittelt und dadurch überhaupt erleb- und lebbar wird.(79) Die apollinischen Elemente der Kulturen, wie z. B. Religion, Kunst und metaphysisches Wissen, fungieren als Medien, über die die Begegnung mit dem Dionysischen ermöglicht wird. Mit dieser Grundthese hält Nietzsche

> „*einen Schlüssel in der Hand, mit dessen Hilfe er das Betriebsgeheimnis der Kulturen, ihre Geschichte und Zukunft glaubt verstehen zu können. Das Dionysische, so Nietzsches Vision, ist der ungeheure Lebensprozeß selbst, und Kulturen sind nichts anderes als die zerbrechlichen und stets gefährdeten Versuche, darin eine Zone der Lebbarkeit zu schaffen. Kulturen sublimieren die dionysischen Energien; die kulturellen Institutionen, Rituale, Sinngebungen sind Repräsentationen, Stellvertretungen, die von der eigentlichen Lebenssubstanz zehren und sie doch auf Distanz halten*“(80).

Nun, je nach dem, über welches Medium das Dionysische gefasst und kanalisiert wird und überhaupt wie der Streit zwischen Werden und Sein zum Tragen kommt, gibt es verschiedene Kulturen. Im Folgenden wird angelehnt an Nietzsches Betrachtungen über die geschichtlich vorkommenden oder theoretisch möglichen Austragsmodi von Streit zwischen Sein und Werden eine Typologie von verschiedenen Kulturen entwickelt, wobei angesichts des Themas dieser Arbeit die metaphysisch-religiös fundierte Kultur eine ausführlichere Erörterung finden wird.

### 2.4.1 Die Selbst- und Welterschließung im ästhetisch verbundenen Mythos

Besonders in seinem Buch „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ versucht Nietzsche, die Weise der Wirklichkeitsbewältigung bei den frühen Griechen zu eruieren. Zunächst grenzt er die griechische Kultur von manch anderen religiösen Begegnungsweisen mit der Welt ab:

> „*Wer, mit einer anderen Religion im Herzen, an diese Olympier herantritt und nun nach sittlicher Höhe, ja Heiligkeit, nach unleiblicher Vergeistigung, nach erbarmungsvollen*

*Liebesblicken bei ihnen sucht, der wird unmuthig und enttäuscht ihnen bald den Rücken kehren müssen. Hier erinnert nichts an Askese, Geistigkeit und Pflicht*".

Dagegen ist bei den Griechen, fährt Nietzsche fort, dem „Beschauer" eine „Heiterkeit" ausgebreitet, und „redet nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist"(81). Nach Nietzsche wurden in der griechischen Welt die Mythen der olympischen Götterordnung durch den „apollinischen Schönheitstrieb"(82) entwickelt. Um mit dem Leben umgehen zu können „waren die Griechen unwillkürlich genöthigt, alles Erlebte sofort an ihre Mythen anzuknüpfen, ja es nur durch diese Anknüpfung zu begreifen"(83). Für sie war, so Nietzsches Überlegung, der Mythos als ein nicht starr umrissenes Ganzes ein bedeutsames Beispiel, von dem her sich die Wirklichkeit deuten lässt.

> *„an einer jenseits des Alltäglichen angesiedelten mythischen Begebenheit konnten Verhaltensweisen, Verhängnisse, Entwicklungen abgelesen werden und für eigene Lebenssituationen, Bedeutsamkeit` entfalten – als Fixpunkte der auf sich selbst und das Leben in der Polis gerichteten Nachdenklichkeit.*"(84)

Die mythischen Traditionen bildeten einen Rahmen für die öffentliche Kommunikation und einen umfassenden Grund, der das Leben in der Polis trug. Nietzsche betrachtet die verklärte olympische Götterordnung als eine apollinische Hervorbringung. Aber erst die Auseinandersetzung des Apollinischen mit dem Dionysischen spannte den Bogen der griechischen Kultur: „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins". Nach dieser Erfahrung aber, „um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen"(85). Die dionysische Erkenntnis wird von Mythen in „Gleichnisse" umgewandelt.(86) Somit gehört Dionysos zu Apollo und umgekehrt: „Und siehe! Apollo konnte nicht ohne Dionysus leben!"(87) Nach Nietzsche ist die griechische Kultur das Resultat der „Versöhnung zweier Gegner", jedoch war mit dieser Versöhnung im Grunde „die Kluft" zwischen polaren Mächten, dem Dionysischen und dem Apollinischen, „nicht überbrückt".(88)

Nietzsche gilt die griechische Tragödie als Paradigma der griechischen Kultur. Darum ergründet er in seiner Tragödienschrift aus seiner Sicht die Heraufkunft der Tragödienkunst im antiken Griechenland und deren Untergang. Dasjenige, was nach Nietzsches Überzeugung das Ende der Tragödie und damit den Zusammenbruch der griechischen Kultur herbeigeführt hat, bezeichnet er als „Sokratismus"(89). Der Sokratismus zerstört, so Nietzsche, die mythisch fundierte Kultur der Griechen, die nicht auf den allgemeinen und abstrakten Prinzipien und Begriffen gegründet war, sondern auf einen traditionell verankerten – nie orthodox abgeschlossenen – Kanon exemplarischer Geschichten, von denen sich das je individuelle Handeln leiten lässt.

### 2.4.2 Die metaphysisch-religiöse Selbst- und Welterschließung

Nach dem Untergang der ästhetisch fundierten Kultur des antiken Griechenlands sieht Nietzsche das Heraufkommen und sich-Etablieren einer neuen Kultur im Abendland, die auf einem metaphysisch-religiösen Verständnis von der Welt basiert. „Metaphysische Scheidung der Welt“, „Moral der Dividualität“, „Sittlichkeit der Sitte“, „Herdenperspektive“ und „das asketische Ideal“ sind verschiedene Formeln, unter denen Nietzsche die genannte Kulturform in ihren unterschiedlichen Prägungen aufzuzeigen und zu analysieren sucht. Um zu erklären, was Nietzsche unter Metaphysik begreift, ist zunächst der Aphorismus 5 aus „Menschliches allzu Menschliches I“ unter dem Titel „Missverständniss des Traumes“ aufschlussreich: „Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu einer Scheidung der Welt gefunden.“(90) Die Metaphysik ist also mit der Traumerfahrung verwandt, ja gründet geradewegs in dieser. Der Traum scheidet die menschliche Welterfahrung in zwei verschiedene Erfahrungswelten, die schließlich beide als real und wirklich genommen wurden.

Bei der Traumerfahrung, so Nietzsches These in der „Geburt der Tragödie“, „sieht“ der Mensch „genau und gern zu“. Die Erfahrung der Bilder und Symbole, die man im Traum sieht, ist, so Nietzsche weiter, für den Menschen eine „freudige Notwendigkeit“,

> „*denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben. Nicht etwa nur die angenehmen und freundlichen Bilder sind es, die er mit jener Allverständigkeit an sich erfährt: auch das Ernste, Trübe, Traurige, Finstere, die plötzlichen Hemmungen, die Neckereien des Zufalls, die bänglichen Erwartungen, kurz die ganze ‚göttliche Komödie’ des Lebens [...] zieht an ihm vorbei.*“(91)

Aber die Traumbilder sind- gemeint ist eine bestimmte Gruppe von Traumbildern – deshalb Deutungsmuster für das alltägliche Leben, weil sie sich durch ihre „Vollkommenheit“ und „höhere Wahrheit“ von der „lückenhaft verständlichen Tageswirklichkeit“(92) abheben, und sie bilden somit ein Anderswo oder Jenseits, von dem her sich das Alltagsleben deuten lässt. Nach Nietzsche ist die Traumwelt für den Menschen ein in sich kohärentes, einheitliches und selbständiges Ganzes, das dem Alltag die Konsistenz gibt, die er im Grunde nicht hat. Analog zu der Traumerfahrung, die dem Menschen die ursprüngliche Erfahrung eines Jenseits ermöglicht hat, ist Metaphysik eine Art der Wirklichkeitsbewältigung, bei der der sinnlich-wahrnehmbaren Welt eine zweite Welt entgegengesetzt wird, die als der Bereich eines verfestigten, wahren, ewigen, kohärenten, absolut und in sich gegründeten Seins betrachtet wird. Das genannte Sein dient als ein Gegenüber und Orientierungsrahmen, von dem her sich das diesseitige Leben im Ganzen erschließt. Es geht um die Orientierungspunkte und Sinngebung für das menschliche Leben. „[...] metaphysische Ansichten geben

den Glauben, dass in ihnen das letzte endgültige Fundament gegeben sei, auf welchem sich nunmehr alle Zukunft der Menschheit niederzulassen und anzubauen genöthigt sei“(93). Das Ziel der metaphysischen Deutung der Welt ist, „[...] dem Leben und Handeln möglichste Tiefe und Bedeutung geben“(94) Das der vergänglichen Welt gegenüberliegende absolute Sein ist somit in einer metaphysischen Kultur die Quelle alles Bedeutsamen, Wahren und Vollkommenen und deswegen gilt es als der Maßstab und Vergleichsrahmen für alles Unbestimmte. Nach Nietzsche liegt das Charakteristikum der metaphysischen Weltdeutung darin, dass hier die Relation zwischen Sein und Werden starr und endgültig gefasst ist. Dabei wird die gegenseitige Abhängigkeit von Apollinischem und Dionysischem negiert:

> „*Die Herkunft aus etwas Anderem gilt als Einwand, als Werth-Anzweifelung. Alle obersten Werthe sind“, so die metaphysische Überzeugung, „ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommne – das Alles kann nicht geworden sein, muss folglich causa sui sein*“(95).

Während Nietzsche, um die strikte Zusammengehörigkeit von Gegensätzen aufzuzeigen, als Kritiker der Metaphysik den Fragen nachgeht: „Wie könnte Etwas aus seinem Gegensatz entstehn? Zum Beispiel die Wahrheit aus dem Irrthume? Oder der Wille zur Wahrheit aus dem Willen zur Täuschung? Oder die selbstlose Handlung aus dem Eigennutze? Oder das reine sonnenhafte Schauen des Weisen aus der Begehrlichkeit?“, betont er immer von Neuem, wie von den Metaphysikern die Weltphänomene interpretiert werden:

> „*die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, eigenen Ursprung haben, – aus dieser vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde sind sie unableitbar! Vielmehr im Schoosse des Seins, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, [...] – da muss ihr Grund liegen, und sonst nirgendswo!*“

Diese Begegnungsweise mit der Welt, so Nietzsches Schlussfolgerung, „macht das typische Vorurtheil aus, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten wieder erkennen lassen; diese Art von Werthschätzungen steht im Hintergrunde aller ihrer logischen Prozeduren; […]Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe.“(96)

Die metaphysische Austragsform des Streites zwischen Sein und Werden teilt die Welt in eine „wahre“ und „scheinhafte“(97). Das bewirkt in der Tat eine Herabsetzung und Abwertung der als scheinhaft bezeichneten Welt vor der wahren Welt. Von hier aus lässt sich das tiefe Misstrauen der Metaphysiker gegen die Welt des Wandelbaren und des Sinnlichen erklären: „Der Tod, der Wandel, das Alter ebensogut als Zeugung und Wachsthum sind für sie Einwände – Widerlegungen sogar. Was ist, wird nicht; was wird, ist nicht [...]“, denn sie glauben „Alle [...] an's (wahrhaft) Seiende“(98). Nach Nietzsche beginnt die metaphysische Kultur, welcher der Glaube an eine wahre und die Verachtung der

sinnlichen Welt zugrundeliegt, im Abendland, vor allem mit der platonischen Philosophie. Danach sind u. a. das Christentum und die kategorisch-imperativische Moralphilosophie der Neuzeit die weiteren Erscheinungsformen davon. In der „Götzendämmerung“ rekapituliert Nietzsche diese Geschichtsstufen wie folgt:

> „1. *Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, er ist sie.*
>
> *(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes ‚ich, Plato, bin die Wahrheit’.)*
>
> *2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften(‚für den Sünder, der Busse thut’).*
>
> *(Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, – sie wird Weib, sie wird christlich. )*
>
> *3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.*
>
> *(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch königsbergisch.)*“(99)

Nietzsche betrachtet Platon oder den platonischen Sokrates als der Erfinder der „Ideenlehre“ und somit der Metaphysik oder zumindest ihrer philosophischen Prägung.(100)

Ein Hauptziel von Platon war es, gegen den verbreiteten Relativismus und Skeptizismus seiner Zeit zu einem stabilen Fundament der Erkenntnis vorzudringen. Aber nach Platon lässt sich dieses Fundament nicht in den sinnlich-wahrnehmbaren Dingen finden. Hier, wie Heraklit dargetan hatte, befindet sich alles im Wandel und es gibt nichts Haltbares.(101) Deswegen muss, um zu sicherer Erkenntnis zu kommen, nach dem geforscht werden, was jenseits alles Wandelbaren und Vergänglichen liegt und Bestand hat. Das Jenseits des Fließenden ist der Bereich des wahrhaft Seienden, des Allgemeinen, der vernünftigen Strukturen oder der „Ideen“. Die Ideen sind für Platon die Repräsentanten einer jenseitigen Welt, an denen sich die Realität diesseitiger Welt hervorheben lässt. Erst durch die Konzeption der Ideenlehre, in der Ideen als etwas Unwandelbares angesehen werden, lassen sich Aussagen über die vergängliche Welt treffen.

Die Ideenlehre und die gedankliche Trennung zwischen dem Diesseitigen und Jenseitigen werden vor allem im platonischen Dialog „Phaidon“ entwickelt. Hierin geht es vor allem um die Bestimmung der menschlichen Seele sowie um deren Unsterblichkeit. Dazu wird zunächst zwischen zwei Arten des Seienden unterschieden.

> *„Also ungefähr so, sprach Sokrates, müssen wir uns selbst fragen: Welcherlei Dingen kommt es wohl zu, dies zu erfahren, das Zerstieben, und für welche muß man also fürchten, dass ihnen*

*dieses begegne, welchen aber kommt es nicht zu, und für welche nicht? Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von beiden die Seele gehört, und hieraus und demgemäß entweder Mut fassen oder besorgt sein für unsere Seelen*“,

Sokrates führt das Gespräch mit seinem Gesprächspartner weiter,

„*Und nicht wahr, dem, was man zusammengesetzt hat und was seiner Natur nach zusammengesetzt ist, kommt wohl zu, auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden, wie es zusammengesetzt worden ist; wenn es aber etwas Unzusammengesetztes gibt, diesem, wenn sonst irgendeinem, kommt wohl zu, dass ihm dieses nicht begegne? — Das scheint mir sich so zu verhalten*“,

erwiderte sein Diskussionspartner.

Sokrates kommt zu dem Resultat, dass „Unzusammengesetztes“ etwas sei, „was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise“. Dieses „Unzusammengesetzte“, so Sokrates, sei „Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein zuschreiben in unsern Fragen und Antworten“, es sei das „Gleiche selbst, das Schöne selbst, und so jegliches, was nur ist selbst“, das niemals „auch nur irgendeine Veränderung“ annehme. Im Gegenteil dazu sei das, „was aber bald so, bald anders und nimmer auf gleiche Weise [sei], dieses das Zusammengesetzte.“(102)

Sokrates unterscheidet weiter zwischen dem „Zusammengesetzten“ und dem „eigentlich Seienden“: Die zusammengesetzten Dinge „kannst du“, sagt Sokrates, „doch anrühren, sehen und mit den andern Sinnen wahrnehmen“, aber „zu jenen sich gleichseienden kannst du doch wohl auf keine Weise irgend anders gelangen als durch das Denken der Seele selbst, sondern unsichtbar sind diese Dinge und werden nicht gesehen.“(103) Sokrates fügt hinzu:

„*Sieh nun zu, sprach er, o Kebes, ob aus allem Gesagten uns dieses hervorgeht, dass dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöslichen und immer einerlei und sich selbst gleich sich Verhaltenden am ähnlichsten ist die Seele, dem Menschlichen und Sterblichen und Unvernünftigen und Vielgestaltigen und Auflöslichen und nie einerlei und sich selbst gleich Bleibenden diesem wiederum der Leib am ähnlichsten ist?*“(104)

Somit differenziert Sokrates, wie schon gesagt, zwischen zwei Formen des Seins, deren Beschaffenheit grundsätzlich verschieden ist; Sinnendinge, die dem Leib und materiellen Dingen entsprechen und sichtbar sind, und unsichtbare Ideen, die der Seele und der geistigen Welt entsprechen. Nun kommt es Sokrates darauf an, zu erklären, von wo die Sinnendinge ihre Wirklichkeit oder ihr Sein herbekommen. Die sokratische Antwort ist die „Teilhabe“ der materiellen Phänomene an der „Ideenwelt“. Das erläutert Sokrates am Beispiel eines schönen Dinges: „Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas anderes schön ist außer jenem Selbstschönen, es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es teil habe an jenem Schönen, und ebenso sage ich von allem.“(105) Die Ideen geben dem, was in bestimmter Weise

ist, eben diese Bestimmtheit und sein Sein und machen es dadurch verständlich.(106) Nach dieser früh- und mittleren platonischen Konzeption liegt die Erkenntnis der Welt darin, dass man die unbekannten und veränderbaren Dinge auf die Ideen zurückführt.

Nietzsche betrachtet diesen platonischen Gesichtspunkt sehr kritisch. Nach ihm ist die platonische Art der Erkenntnis „[n]ichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden“. Das Bekannte sei aber

> *„das woran wir gewöhnt sind, so dass wir uns nicht mehr darüber wundern, unser Alltag, irgend eine Regel, in der wir stecken, Alles und jedes, in dem wir uns zu Hause wissen: — wie? ist unser Bedürfniss nach Erkennen nicht eben dies Bedürfniss nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt? Sollte es nicht der Instinkt der Furcht sein, der uns erkennen heisst? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein?“*

Nietzsche fährt fort:

> *„Dieser Philosoph wähnte die Welt ‚erkannt‘, als er sie auf die ‚Idee‘ zurückgeführt hatte: ach, war es nicht deshalb, weil ihm die ‚Idee‘ so bekannt, so gewohnt war? weil er sich so wenig mehr vor der ‚Idee‘ fürchtete? — Oh über diese Genügsamkeit der Erkennenden! man sehe sich doch ihre Principien und Welträthsel-Lösungen darauf an! Wenn sie Etwas an den Dingen, unter den Dingen, hinter den Dingen wiederfinden, das uns leider sehr bekannt ist, zum Beispiel unser Einmaleins oder unsre Logik oder unser Wollen und Begehren, wie glücklich sind sie sofort! Denn was bekannt ist, ist ‚erkannt‘: darin stimmen sie überein. [...] Das Bekannte ist das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu ‚erkennen‘, das heisst als Problem zu sehen, das heisst als fremd, als fern, als ‚ausser uns‘ zu sehn.“*(107)

#### 2.4.2.1 Die Idee des Guten und die politische Ordnung

Es geht Platon oder dem platonischen Sokrates, wie gesagt, darum, zu sicherer Erkenntnis zu gelangen. Jedoch handelt es sich bei dieser Suche, im Gegensatz zu den vorausgegangenen Denkern, um die Erkenntnis des eigenen Selbst oder der eigenen „Seele“ sowie des menschlichen Lebens. Der platonische Sokrates sucht nach dem guten Leben. Deswegen ist für ihn die Erforschung des menschlichen Lebens viel wichtiger als die Beschäftigung mit der Natur. Er legt mehr Wert auf die Einsicht der innerlichen Orientierung des Menschen als auf die Beherrschung der natürlichen Ordnung des Kosmos. Die Sorge um sich selbst hat Sokrates veranlasst, zu philosophieren, sie war der Ausgangspunkt seiner ganzen Philosophie.(108) Daher betrachtet es Sokrates als seine höchste und

göttliche Aufgabe, unerbittlich an die Athener zu appellieren, sich um das Wohlbefinden ihrer Seele zu kümmern:

> „*Ich bin euch, ihr Athener, zwar zugetan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und solange ich noch atme und es vermag, werde ich nicht aufhören, nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zurechtzuweisen, wen von euch ich antreffe, mit meinen gewohnten Reden, wie: Bester Mann, als ein Athener aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre; für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs beste befinde, sorgst du nicht, und hierauf willst du nicht denken?*“(109)

Sokrates möchte im Zuge seiner philosophischen Suche jenen allgemeinen und vernünftigen Prinzipien finden, die das Fundament des menschlichen Handelns bilden. Sie dienen als Orientierungspunkte, an denen das eigene Tun und Verhalten auszurichten ist, wenn man ein tugendhaftes, glückliches und gelingendes Leben führen will. Damit man zum gelingenden Leben kommen kann, muss nach Sokrates jeder die Fundamente seines eigenen Handelns kritisch überprüfen, um es auf eine vernünftige und einsichtige Basis zu stellen. Aber jemand, der sich nicht vom einsichtigen Motiv und wahren Wissen leiten lässt, verspielt für sich und andere das tugendhafte und somit das glückselige Leben. Es ist anzumerken, dass die erläuterte sokratische Gleichsetzung von vernünftigem Wissen, Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit Nietzsche problematisch vorkommt: „Ich suche zu begreifen, aus welcher Idiosynkrasie jene sokratische Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück stammt“(110).

Der platonische Sokrates kann jedoch, wie erörtert, die vernünftigen Fundamente und das wahre Wissen nicht in der sinnlich-wandelbaren Welt finden, sondern sie sind in der Ideenwelt zu suchen. Somit ist ein gelingendes und gutes Leben auf die Ideen oder, genauer formuliert, auf die „Idee des Guten“ bezogen, die nach Platon die höchste Idee ist und der alle anderen Ideen untergeordnet sind. Das Gute ist an sich identisch mit der göttlichen Vernunft.(111) Das Göttliche ist wiederum „das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist“: Davon „also nährt sich und wächst vornehmlich das Gefieder der Seele, durch das Mißgestaltete aber, das Böse und was sonst jenem entgegengesetzt ist, zehrt es ab und vergeht.“(112) Mithin ist festzustellen, „daß die Idee des Guten die größte Einsicht ist, [...] als durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird.“(113)

In dem sogenannten Sonnengleichnis, das im 6. Buch der „Politeia“ entwickelt wird, vergleicht Platon die Idee des Guten mit dem Sonnenlicht. Im Gleichnis wird das Sonnenlicht als ein dritter Vermittler angesehen, das dem Gesichtssinn die Wahrnehmung der Gegenstände ermöglicht, während man in

seiner Abwesenheit nichts als die nächtlichen Schatten wahrnimt und beinahe blind ist. Ebenso muss man die menschliche Seele betrachten:

> „*Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt: so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich, daß sie Vernunft hat. Wenn aber auf das mit Finsternis Gemischte; das Entstehende und Vergehende: so meint sie nur, und ihr Gesicht verdunkelt sich so, daß sie ihre Vorstellungen bald so und bald so herumwirft und wiederum aussieht, als ob sie keine Vernunft hätte. [...] Dieses also,“ schlussfolgert Sokrates, „was dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, sage, sei die Idee des Guten.*“(114)

Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass nach Platon nur jenes Leben als gut, gelungen und glückselig bezeichnet werden kann, welches an der Idee des Guten orientiert ist. Im Gegenteil dazu verursacht das Böse, oder alles, was dem Guten entgegengesetzt ist, die Verderbnis der Seele. Analog zu der Seele des einzelnen Menschen, werden, so die platonische Konzeption in der „Politeia“, auch im idealen Staat um der Glückseligkeit willen des Ganzen die Geschicke des Gemeinwesens von einem Herrscher gelenkt, der zugleich als Philosoph nach der Idee des Guten strebt und alles danach zu gestalten und zu leiten sucht. So sagt Sokrates zu seinem Dialogpartner:

> „*Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben*.“(115)

Das Konzept des so genannten „Königphilosophen“ in der „Politeia“ ist die konsequente Erweiterung der metaphysischen Welterklärung auf das Politische.

#### 2.4.2.2 Die bisherige Moral

Die platonische Philosophie mündet in eine ethische Konzeption, die für eine Umlenkung des Blickes plädiert. Man solle sich von der sinnlichen, vielfältigen und wandelbaren Welt abwenden und sich an das halten, was den Sinnen nicht zugänglich ist: das, was wahrhaft und unveränderlich Urbild und Maßstab aller Dinge ist und sich nur in Gedanken erfassen lässt. Demnach sind die moralischen Werte wie das Gute und das Gerechte nur in der Welt der Ideen zu finden. Nietzsche hat öfter die genannte

platonische Konzeption der Ethik im Sinn, wenn er kritisch von Moral spricht: Moral sei, so heißt es in der „Götzendämmerung“, „loskommen von dem Sinnentrug, vom Werden, von der Historie, von der Lüge, – Historie ist nichts als Glaube an die Sinne, Glaube an die Lüge. Moral: Neinsagen zu Allem, was den Sinnen Glauben schenkt.“(116) Nietzsche kritisiert die platonische Metaphysik und damit die platonische Moral. Im Grunde ist die Moralkritik in seinen Schriften ein Haupttema.“[W]ir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen“(117), schreibt Nietzsche in der Vorrede der Schrift „zur Genealogie der Moral“. Die entscheidende Frage ist nun, ob sich Nietzsche mit seiner Kritik gegen die Moral in ihrer Ganzheit und Moralität überhaupt wendet oder ob es ihm vielmehr nur um die Kritik einer bestimmten Art der Moralität geht.

Nach Nietzsche befindet sich der Mensch als „das unfestgestellte Tier“ in einer Welt, die primär die Möglichkeit „unendlicher Interpretationen in sich schliesst“(118). Deswegen ist er ständig mit folgenden Fragen konfrontiert:

> „*Wie soll man handeln? Wozu soll man handeln? – Bei den nächsten und gröbsten Bedürfnissen des Einzelnen beantworten sich diese Fragen leicht genug, aber in je feinere, umfänglichere und wichtigere Gebiete des Handelns man aufsteigt, um so unsicherer, folglich um so willkürlicher wird die Beantwortung sein. Nun aber soll hier gerade die Willkürlichkeit der Entscheidungen ausgeschlossen sein.*“(119)

Damit der Mensch handlungsfähig wird und sich zwischen vielen Möglichkeiten des Tuns für bestimmte Möglichkeiten entscheiden kann, kann er es nicht vermeiden, sich an einer Deutung und moralischen Bewertung der Dinge festzuhalten. Die moralische Wertung ist eine Immanenz des menschlichen Lebens: „[...] das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen“(120). Nach Nietzsche ist der Mensch permanent auf irgendeine Form von Moral angewiesen, sofern Moral als Orientierungsmaßstab zum Handeln verstanden wird. Es kommt nur auf die Art der Moral an. Nietzsches Moralkritik richtet sich im Prinzip gegen eine Moral, die er u. a. als die „bisherige Moralität“(121), die „Moral der Dividualität“(122) oder die „widernatürliche Moral“(123) bezeichnet.

Wie ist aber die „bisherige Moral“ genauer zu charakterisieren? Im Aphorismus 57 aus „Menschliches Allzumenschliches“ apostrophiert Nietzsche sie mit dem Aphorismustitel als „Selbstzertheilung des Menschen“. In diesem Aphorismus werden zunächst eine Gruppe von als moralisch und selbstlos bekannten Handlungen angeführt:

> „*Ein guter Autor, der wirklich das Herz für seine Sache hat, wünscht, dass jemand komme und ihn selber dadurch vernichte, dass er dieselbe Sache deutlicher darstelle und die in ihr enthaltenen Fragen ohne Rest beantworte. Das liebende Mädchen wünscht, dass sie die*

*hingebende Treue ihrer Liebe an der Untreue des Geliebten bewähren könne. Der Soldat wünscht, dass er für sein siegreiches Vaterland auf dem Schlachtfeld falle – denn in dem Siege seines Vaterlandes siegt sein höchstes Wünschen mit. Die Mutter giebt dem Kinde, was sie sich selber entzieht, Schlaf, die beste Speise, unter Umständen ihre Gesundheit, ihr Vermögen.*"

Dann stellt Nietzsche die Frage: „Sind das Alles aber unegoistische Zustände?" Auf diese Frage gibt er eine Antwort, die als seine zentrale These bei der Analyse der Moral anzusehen ist. „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als individuum, sondern als dividuum." Denn in der Moral, so Nietzsche, geht es hauptsächlich nicht um einen selbst sondern um eine übergeordnete Sache, sodass in allen genannten „Fällen der Mensch Etwas von sich, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugniss mehr liebt, als etwas Anderes von sich, dass er also sein Wesen zertheilt und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt"(124). Im moralischen Leben verlagert der Mensch einen Teil seiner selbst von sich selbst nach außen, der sich dann verselbständigt und vom Menschen verabsolutiert wird. Das auf diese Art Verselbständigte und Verabsolutierte gilt als ein allgemeines Prinzip, dem alles andere unterzuordnen ist. Somit hat der Mensch einen allgemeinen Maßstab, an dem er sein Leben zu orientieren und zu führen vermag. Allerdings kann das, was in der Moral durch eine dogmatische Abtrennung zum Sinngeber des Lebens erhoben wird, wie auch im Aphorismus gezeigt, unterschiedlich sein. „So ist die Moral eine besondere Ausprägung der 'Dividualität' [und] eine Variante der metaphysischen 'Scheidung der Welt'"(125). Sie beeinträchtigt das Individuum in seiner Ganzheit und damit seine Autonomie. Denn jeder kann nur als eine Ganzheit den Status einer autonomen Instanz erhalten.(126) Diese Art der moralischen Deutung der Welt prägt ihm zufolge die platonisch-christliche Moral(127) und die autoritären gesellschaftlichen Ordnungen. In der Tat gehen die Überlegungen Nietzsches zur Moral über die personale Ethik hinaus und erweitern sich zur Rechts-, Sozial- und Staatsethik.(128) Nietzsches Kritik an der herkömmlichen Moral ist vor allem Kritik der unbefragten und starren Traditionen und Lebensformen.(129)

#### 2.4.2.3 Die Sittlichkeit der Sitte

Eine Erscheinungsform der „Moral der Dividualität" oder der „herkömmlichen Moral" heißt bei Nietzsche „Sittlichkeit der Sitte". In dieser Weise der Moralität ist jemand sittlich und somit moralisch, der „Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen" pflegt. Sitten aber sind, als eine erste Bestimmung, „die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen. In Dingen, wo kein Herkommen befiehlt, giebt es keine Sittlichkeit; und je weniger das Leben durch Herkommen bestimmt ist, um so kleiner wird der Kreis der Sittlichkeit." Das Herkommen sei wiederum „Eine höhere Autorität, welcher man gehorcht, nicht weil sie das uns Nützliche befiehlt, sondern weil sie befiehlt."(130) Es geht also in

der „Sittlichkeit der Sitte“ um eine bestimmte Art der Wirklichkeitsbewältigung, die den Menschen auf ihre Weise zum Handeln und Erkennen befähigt. Allerdings kommt in dieser Weise der Wirklichkeitsbewältigung der Aspekt des sozialen Lebens vom Menschen ins Spiel. Nach Nietzsches Überlegungen in der zweiten Abhandlung der „Genealogie der Moral“ ist ein einzelner Mensch dann zu einem reifen sozialen Wesen geworden, welches als „das souveraine“ und „autonome übersittliche Individuum“(131) verantwortlich in der Gesellschaft leben kann, wenn er „für sich als Zukunft gut sagen“ kann und „versprechen darf“, wenn er also ohne äußerlichen Zwang für die Gesellschaft „berechenbar“ und zuverlässig ist. Und das ist die unabdingbare und „geradezu transzendentale“ Voraussetzung jeglicher funktionierenden „Societät“, die aus freien Menschen besteht.(132)

Es geht um die Bewältigung einer primär unbestimmten, komplexen und unberechenbaren Wirklichkeit, auch einer sozialen Wirklichkeit, derart, dass der Mensch, um „über die Zukunft voraus zu verfügen[,] das nothwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen“ kann. Dazu muss der einzelne Mensch auch, und das ist eine zentrale These in der zweiten Abhandlung der „Genealogie der Moral“, als ein Teil von der unbestimmten Wirklichkeit „vorerst berechenbar, regelmässig, nothwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigne Vorstellung, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender thut, für sich als Zukunft gut sagen zu können“(133). Hierin, dass der Mensch als ein soziales Wesen „zu einem gewissen grade notwendig“, „einförmig“, „gleich unter Gleichen“, „regelmässig“ und folglich „berechenbar“ werden muss, sieht Nietzsche den Sinn und die Funktion der langen und der „ungeheuer[en] Arbeit“ dessen, was er „Sittlichkeit der Sitte“ nennt.(134)

Nach Nietzsche ist die Orientierungslosigkeit des Menschen, die dem Instinktverlust des Menschen entsprungen war, durch „die Sittlichkeit der Sitte“ immer kompensiert worden. Die Kompensation der ursprünglichen Sinnlosigkeit kommt dadurch zustande, dass sich ein strenges und festes System von Verhaltensregeln etabliert, das von Menschen nicht hinterfragt und durchschaut wird, weil es einem „höheren Intellect, der da befiehlt“, einer „unbegreiflichen unbestimmten Macht“ und einem „etwas mehr als Persönlichem“(135) zugesprochen wird. Dadurch schenkt es Stabilität und Halt: „Sittlichkeit hielt den Glauben aufrecht,“ so Nietzsche, „dass das ganze innere Leben des Menschen mit ewigen Klammern an die eherne Nothwendigkeit geheftet sei“(136). Die durch das Herkommen sanktionierten Sitten geben eine bestimmte und alles umfassende Lebensform und Ordnung vor, in der jedes Individuum seinen bestimmten Platz hat. „Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Heerde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben. […] Moralität ist Heerden-Instinct im Einzelnen“(137). Da aber „die Bedingungen der Erhaltung einer Gemeinde sehr verschieden von denen einer anderen Gemeinde gewesen sind“(138), haben wir geschichtlich mit verschiedenen

Sittensystemen zu tun. Nichtsdestoweniger haben es alle gemeinsam, dass das Kollektiv streng über die Aufrechterhaltung der Sitten wacht, sodass im Interesse des Ganzen jede individuelle Abweichung von den vorgegebenen Regeln unerlaubt ist.

„Heute", so lautet Nietzsches Vorstellung in der „Fröhlichen Wissenschaft" über die Quelle des Rechts in der modernen Zeit, „fühlt man sich nur verantwortlich für Das was man will und thut, und hat in sich selber seinen Stolz: alle unsere Rechtslehrer gehen von diesem Selbst- und Lustgefühle des Einzelnen aus". Im Gegensatz dazu gab es in der vormodernen Zeit oder unter der Vorherrschaft der „Sittlichkeit der Sitte" „nichts Fürchterlicheres, als sich einzeln zu fühlen. Allein sein, einzeln empfinden, weder gehorchen noch herrschen, ein Individuum bedeuten – das war damals keine Lust, sondern eine Strafe; man wurde verurtheilt ‚zum Individuum'. Gedankenfreiheit galt als das Unbehagen selber."(139) Dieselbe Überlegung ist auch im Aphorismus 9 aus der „Morgenröte", hier aber ausführlicher, dargetan. In diesem Aphorismus, der den Titel „Begriff der Sittlichkeit" trägt, heißt es:

> „*In Dingen, wo kein Herkommen befiehlt, giebt es keine Sittlichkeit; und je weniger das Leben durch Herkommen bestimmt ist, um so kleiner wird der Kreis der Sittlichkeit. Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet ‚böse' so viel wie ‚individuell', ‚frei', ‚willkürlich', ‚ungewohnt', ‚unvorhergesehen', ‚unberechenbar', [...] Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauder; […] Unter der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen*"(140).

In jeder menschlichen Zusammenkunft, die von der Sittlichkeit der Sitte zusammengehalten wird, so Nietzsches Überlegung zur weiteren Bestimmung der Funktion der Sitten, gehört „die ganze Erziehung und Pflege der Gesundheit, die Ehe, die Heilkunst, der Feldbau, der Krieg, das Reden und Schweigen, der Verkehr unter einander und mit den Göttern in den Bereich der Sittlichkeit"(141). Die zur Gewohnheit gewordenen, allumfassenden Sitten liefern Halt und Orientierung und daher „das Wohlgefühl des Lebens". Deswegen kann „auch die strengste Lebensweise", wenn sie „zur Gewohnheit" wird, sich „zur Lust" entwickeln.(142)

Halt, Stabilität, Markierung der Welt und jenes Sicherheits- und Wohlgefühl beruhen hier auf dem Gegensatz von „Gut und Böse". Das Gute ist das Herkommen und Gebunden-sein daran und das Böse ist gleichbedeutend mit all dem, was sich der totalen Herrschaft des Herkommens entzieht.(143) Der sittlichste oder der dem Guten verwandteste Mensch ist derjenige, der die sittlichen Gebote am häufigsten und auch in den schwersten Fällen erfüllt: „Der Sittlichste ist Der, welcher am meisten der Sitte opfert". Nietzsche fügt hinzu, dass das sich-Aufopfern des Individuums und die schwerste Erfüllung der Sitten „nicht ihrer nützlichen Folgen halber, die sie für das Individuum" haben, gefordert

werden, „sondern damit die Sitte, das Herkommen herrschend erscheine, trotz allem individuellen Gegengelüst und Vortheil: der Einzelne soll sich opfern, – so heischt es die Sittlichkeit der Sitte.“(144)
Nach Nietzsche erfährt das Herkommen eine permanente Verfeinerung und Vergeistigung. Es wird „fortwährend ehrwürdiger, je weiter der Ursprung abliegt, je mehr dieser vergessen ist; die ihm gezollte Verehrung häuft sich von Generation zu Generation auf, das Herkommen wird zuletzt heilig und erweckt Ehrfurcht; und so ist jedenfalls die Moral der Pietät eine viel ältere Moral, als die, welche unegoistische Handlungen verlangt.“(145)
Im Laufe der Zeit erheben sich die Sitten zum abstrakten Glauben, zu religiösen Lehren, Dogmen und absoluten Ideen. In späteren Stufen der Moralität sollen „ein paar Ideen […] unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, ‚fix‘ gemacht werden“ mit dem Ziel „der Hypnotisirung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese ‚fixen Ideen‘ — und die asketischen Prozeduren und Lebensformen sind Mittel dazu, um jene Ideen aus der Concurrenz mit allen übrigen Ideen zu lösen, um sie ‚unvergesslich‘ zu machen.“(146) Sie werden „unvergesslich“ gemacht, damit sie als Unterscheidungsmaßstab für „Gut und Böse“, Wahrheit und Lüge und Wahr und Falsch dienen können.

#### 2.4.2.4 Die Religion und das asketische Ideal

Wie erläutert, wird in der Moral der „Dividualität“ um der Lebensführung willen ein Teil des Lebens verabsolutiert und verfestigt, damit er als Orientierungspunkt dienen kann. Das bewirkt Unterscheidung, Ausschließung und Lebenszerteiltheit. Nach Nietzsche erreicht die Lebenszerteiltheit und die Moral der Dividualität ihre radikalste und höchste Stufe, wenn um des Lebens willen das Leben im ganzen verneint wird. Das kommt in der Religion, sofern sie als Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits verstanden wird, sowie im „asketischen Ideal“ zum Tragen. „Religion, die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits, ist die intensivste und folgenreichste Zerteilung des Lebens”(147), so eine Nietzsches Verständnis von Religion auf den Punkt bringende Formulierung. Unter der religiösen Dominanz ist das menschliche Leben im Ganzen zerteilt, indem in ihr die diesseitige Welt, um sie sinnvoll erscheinen zu lassen, einer jenseitigen Welt untergeordnet wird, die ewig, in sich gegründet und absolut von der diesseitigen Welt getrennt ist. In einem nachgelassenen Fragment vom Juni 1887 rekapituliert Nietzsche unter der Überschrift „Welche Vortheile bot die christliche Moral-Hypothese?“ die lebenswichtige Funktion, die die religiöse Vorstellung einer jenseitigen Welt für die Gläubigen geschichtlich gehabt hat:

- sie verlieh dem Menschen einen absoluten Wert, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens

- sie diente den Advokaten Gottes, insofern sie der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der Vollkommenheit ließ, – eingerechnet jene ‚Freiheit' des Übels erschien voller Sinn
- sie setzt ein Wissen um absolute Werte beim Menschen an und gab ihm somit gerade für das Wichtigste adäquate Erkenntnis
- sie verhütete, dass der Mensch sich als Mensch verachtete, dass er gegen das Leben Partei nahm, dass er am Erkennen verzweifelte: sie war ein Erhaltungsmittel; – in summa: Moral war das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus.(148)

In der Genealogie-Schrift unternimmt Nietzsche den Versuch, unter dem Namen des asketischen Ideals den Glauben an das Jenseitige in seinen unterschiedlichen Facetten zu charakterisieren. Die Frage ist, was Nietzsche unter einem Ideal versteht und in welcher Hinsicht es asketisch ist.

Für ihn ist das Ideal die „Werthung des Daseins", ja eine „ungeheuerliche Werthungsweise", deren Erreichung höchst unwahrscheinlich ist. Aber, so Nietzsche, „[e]ine solche ungeheuerliche Werthungsweise steht nicht als Ausnahmefall und Curiosum in die Geschichte des Menschen eingeschrieben", sondern „sie ist eine der breitesten und längsten Thatsachen, die es giebt."(149) Bei einem Ideal geht es um „die Werthung unsres Lebens" und all dessen, wozu dieses Leben gehört: „Natur", „Welt" und „die gesammte Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit"(150). Ein Ideal gibt dem menschlichen Leben Wert und bezieht alles auf sich. Es schenkt dem Leben im Ganzen Sinn und Bedeutung. Darin, dass geschichtlich dem Menschen Ideale so von Bedeutung gewesen sind, und das ist eine Grundthese der Genealogie-Schrift, „drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus […]: er braucht ein Ziel, — und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen."(151) Jedoch ist im Falle des asketischen Ideals das Ziel und Ideal absolut und jenseitig, nach welchem der Mensch unablässig trachtet, ohne es je wirklich erreichen zu können. Um ein jenseitiges Ideal anzustreben, sind Disziplin, Übung, Ernst, Enthaltsamkeit und eine asketische Haltung in Bezug auf alles Sinnliche und Diesseitige erforderlich.(152) Insofern spricht Nietzsche vom asketischen Ideal als etwas, das das Misstrauen gegen alles Irdische hervorbringt. Besonders hebt Nietzsche die ambivalente Struktur eines asketischen Ideals hervor: Dessen Unerreichbarkeit entwertet es nicht, sondern vergrößert seine Faszination und die Motivation, es zu erzielen. Die Unerreichbarkeit des asketischen Ideals macht es nicht nur enttäuschungsresistent, sondern wirkt sogar selbstbestärkend.(153)

Das asketische Ideal im skizzierten Sinne entwickelt sich im Laufe der Zeit. Es hebt sich von dem jeweiligen Umfeld, von allen zufälligen und zeitlichen Lebensbedingungen ab und errichtet ein System von Interpretationen, mit dem eine metaphysische Wahrheit konstatiert wird,(154) die sich Jenseits der natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens zu dessen dauerhaften Sinngeber erhebt. „Eben damit aber schließt es sich in sich ab und die weitere Evolution von Sinnstrukturen aus. […] Der Mensch glaubt nun mit gutem Gewissen stehenbleiben zu können."(155) Nach Nietzsche kann das

asketische Ideal zu einer stabilen gesellschaftlichen Dominanz gelangen, wenn es in Dogmen formuliert und von einer politischen Macht zu institutionalisieren und umzusetzen versucht wird.(156)
Die Moral der Dividualität, das asketische Ideal, die Dominanz der Dogmen und starren Sitten und der Glaube an die „Hinterwelten“, all diese entspringen im Prinzip, so Nietzsches Überlegung, „dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft“(157). Nietzsche betrachtet den Mangel am Willen und das „Schwächegefühl“ als Quelle und Förderer alles Jenseitigen: „Leiden war's und Unvermögen – das schuf alle Hinterwelten“(158). Er sieht in der Beantwortung der Fragen, „Wie viel einer Glauben nöthig hat, um zu gedeihen, wie viel Festes, an dem er nicht gerüttelt haben will, weil er sich daran hält“, einen geeigneten „Gradmesser“ der „Kraft“ oder „Schwäche“ des Menschen.(159) Es ist, so Nietzsche, das Bedürfnis nach „Halt, Stütze, kurz, jener Instinkt der Schwäche, welcher Religionen, Metaphysiken, Ueberzeugungen aller Art […] conservirt.“(160) Das Verlangen nach festem Glauben „ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt“. Das soll heissen, führt Nietzsche seinen Gedanken aus, „je weniger Einer zu befehlen weiss, um so dringlicher begehrt er nach Einem, der befiehlt, streng befiehlt, nach einem Gott, Fürsten, Stand, Arzt, Beichtvater, Dogma, Partei-Gewissen.“(161)
Das asketische Ideal kompensiert den „schwachen Willen“ und bewirkt die Ablenkung von einem Leben, das nicht zu ertragen ist. Für Nietzsche ist der Bewahrer und Repräsentant des asketischen Ideals „der asketische Priester“. Das Wort Priester (von griechisch presbyteros) ist im Wortsinn der Ältere, Ehrwürdige, jemand, der die Autorität hat, letzte Entscheidungen zu treffen. In allen Religionen ist der Priester jemand, der zwischen dem transzendenten, göttlichen Bereich und dem Alltagsleben der Menschen vermittelt und darüber entscheidet, wie göttliche Worte oder Zeichen zu verstehen sind.(162) Nach Nietzsche tritt der asketische Priester als „Bewahrer“ der alten Sitten „regelmässig“, „allgemein“ und „fast zu allen Zeiten“ in die Erscheinung.(163) Er „gehört keiner einzelnen Rasse an; er gedeiht überall; er wächst aus allen Ständen heraus.“(164) Der asketische Priester ist, so Nietzsche, als Repräsentant des asketischen Ideals „der fleischgewordne Wunsch nach einem Anders-sein, Anderswo-sein, und zwar der höchste Grad dieses Wunsches, dessen eigentliche Inbrunst und Leidenschaft“(165). Als Repräsentant hat der Priester seinen Wert nicht in sich, sondern gewinnt ihn von dem, was er repräsentiert. So muss er sich immer darum bemühen, dem Repräsentierten zu entsprechen, was er nie gänzlich erreichen kann, und so wiederholt sich die ambivalente Struktur des asketischen Ideals.(166) Zugleich liegt aber auch die Macht des asketischen Priesters in seiner Repräsentantenrolle: als „Mundstück“ und „Telephon des Jenseits“(167) hat er eine Macht- und Führungsposition inne. Als „Telephon des Jenseits“ tritt die Priesterschaft in einer Kultur auf, die metaphysisch fundiert ist: Um miteinander kommunizieren zu können, bedürfen die zwei strickt

voneinander getrennten Welten des Vermittlers. Insofern hat der asketische Priester „in jenem Ideale nicht nur seinen Glauben, sondern auch seinen Willen, seine Macht, sein Interesse.“(168) Die jenseitigen Ideale sind „ihr bestes Werkzeug der Macht, auch die ‚allerhöchste‘ Erlaubniss zur Macht“(169). Damit ist es auch verständlich, warum die Kritiker jenes Ideals beim Priester „auf einen furchtbaren Gegner stossen“. Er ist jemand „der um seine Existenz gegen die Leugner jenes Ideales kämpft“(170).

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass nach Nietzsche die religiös-metaphysische Weise der Selbst- und Welterschließung in die Teilung der Welt in eine diesseitige und jenseitige, in die Moral der Dividualität, in die Dominanz der verhärteten und tabuierten Sitten, in den Glauben an eine absolute Wahrheit sowie in das asketische Ideal und die Herausbildung einer priviligierten gesellschaftlichen Schicht mündet. In einer religiös-metaphysisch fundierten Kultur wird die Individualität verneint, indem es seine Existenz einem absoluten Sein verdankt. Der Mensch ist nicht in sich gegründet, sondern bekommt seine Bedeutung als ein Teil der umfassenden allgemeinen Ordnung. Die Herrschaft einer metaphysischen Religion schwächt den Lebenswillen, der sich mit dem Hiesigen und Momentanen auseinandersetzt und lenkt ihn auf eine ideale Zukunft oder ideales Jenseits, das nie wirklich erreichbar ist. Die Vorstellungen von einem transzendentalen Gott, vom Jenseits, von der Auferstehung und Sünde stellen den Wert des irdischen Lebens in Frage, entwerten das Diesseits, verachten den Leib und verknechten den Menschen; Als idealtypisch für alle metaphysischen Religionen sei der christliche Glaube, so Nietzsche, „Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewissheit des Geistes; zugleich Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung.“(171) Auch im Aphorismus 114 aus „Menschliches Allzumenschliches“, der die zwei Weisen von Selbst- und Welterschließung, nämlich die religiös-metaphysische und die ästhetische Kultur zusammenfassend miteinander vergleicht, hebt Nietzsche den Aspekt der Verknechtung des Menschen in abrahamitischen Religionen im Gegensatz zu der Religiosität der antiken Griechen hervor:

> „*Die Griechen sahen über sich die homerischen Götter nicht als Herren und sich unter ihnen nicht als Knechte, wie die Juden. Sie sahen gleichsam nur das Spiegelbild der gelungensten Exemplare ihrer eigenen Kaste, also ein Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens. Man fühlt sich mit einander verwandt, es besteht ein gegenseitiges Interesse, eine Art Symmachie. Der Mensch denkt vornehm von sich, wenn er sich solche Götter giebt, und stellt sich in ein Verhältniss, wie das des niedrigeren Adels zum höheren ist – [...] Das Christenthum dagegen zerdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn wie in tiefen Schlamm: in das Gefühl völliger Verworfenheit liess es dann mit Einem Male den Glanz eines göttlichen Erbarmens hineinleuchten, so dass der Ueberraschte, durch Gnade Betäubte, einen Schrei des*

*Entzückens ausstiess und für einen Augenblick den ganzen Himmel in sich zu tragen glaubte. Auf diesen krankhaften Excess des Gefühls, auf die dazu nöthige tiefe Kopf- und Herz-Corruption wirken alle psychologischen Erfindungen des Christenthums hin: es will vernichten, zerbrechen, betäuben, berauschen, es will nur Eins nicht: das Maass, und desshalb ist es im tiefsten Verstande barbarisch, asiatisch, unvornehm, ungriechisch*."(172)

Aus den obigen Überlegungen ist zu schließen, dass die auf einem religiös-metaphysischen Weltverständnis basierende kulturelle Weise des Selbst- und Weltverhältnisses, sofern sie in einer Gesellschaft vorherrschend ist, in weltanschaulicher Hinsicht die Etablierung einer liberalen Demokratie, die die individuelle Freiheit, den Pluralismus, die Mündigkeit und Emanzipation der Bürger, die Grundrechte, den Werterelativismus und die Beweglichkeit der Ziel- und Wertsetzungen garantieren muss, nicht begünstigt. Vielmehr fördert jener kulturelle Hintergrund die weltanschaulich-rationale Begründung einer hierarchischen politischen Ordnung, in der die Verhältnisse zwischen Menschen und Teilen des Gemeinwesens vertikal strukturiert sind und alle Werte und Regeln auf der Grundlage der apriorisch-metaphysischen Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch von oben bestimmt und befohlen werden. Nietzsche selbst betrachtet „absolute vormundschaftliche Herrschaft" und eine bestimmte vorherrschende Religion als miteinander einhergehend:

„*das Interesse der vormundschaftlichen Regierung und das Interesse der Religion gehen mit einander Hand in Hand, so dass, wenn letztere abzusterben beginnt, auch die Grundlage des Staates erschüttert wird. Der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprungs: schwindet die Religion, so wird der Staat unvermeidlich seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken*."(173)

Nicht in der vormundschaftlichen Herrschaft, bei der „ein gleichartiges, einheitliches Vorgehen bei religiösen Maassregeln" gestattet wird, so Nietzsche, bringt die „Souveränität des Volkes" oder der „modernen Demokratie", sondern nur da, wo sich notwendig der Ausweg zeigt, „die Religion als Privatsache zu behandeln und dem Gewissen und der Gewohnheit jedes Einzelnen zu überantworten", bringt man den „letzten Zauber und Aberglauben"(174), also die autokratisch-vertikale Ordnung auf dem Gebiet der politischen Macht zum Verschwinden.

### 2.4.3 Die moderne Weise zur Selbst- und Welterschließung: die Überwindung der apriorischen Kollektivperspektive

Nietzsche sieht in der modernen Zeit, in der bei ihm vom „Tod Gottes“(175) die Rede ist, also in einer Zeit, in der „die Macht der Sitte […] erstaunlich abgeschwächt“(176) und die alte übergreifende Ordnung ins Schwanken geraten ist, die Möglichkeit, dass der Mensch die Dividualität, die Kollektivperspektive, oder nach Nietzsche die „Heerden-Perspektive“, und die innere Zerteiltheit überwindet und zu dem ihn ursprünglich auszeichnenden, also zu einem Individuum wird.(177) Dabei meint Nietzsche einen Menschen, der in sich gegründet ist, seine wandelbar-individuelle Perspektive zur Wirklichkeitsbewältigung hat und auf sich vertraut. Er versteht sich als Beginner, Deuter und Gesetzgeber. So besteht die Möglichkeit, eine unendliche Vielfalt des Menschseins hervorzubringen. In diesem Zusammenhang spricht Nietzsche von „Freigeisterei“ und „Vielgeisterei“, die nach ihm ursprünglich im Menschen angelegt sind: „[...] die Kraft, sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: sodass es für den Menschen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspectiven giebt“(178). Die Formeln, mit denen Nietzsche das freie und über sich herrschende Individuum zur Artikulation bringt, lauten u. a. der „freie Geist“, der „Übermensch“ und das „souveräne Individuum“.

Die erste der drei Hauptlehren in „Also sprach Zarathustra“ ist die Lehre vom „Übermenschen“. Für Zarathustra ist der Übermensch eine Realisierungsmöglichkeit des Menschen, bei der er die „Moral der Dividualität“, „Heerden-Perspektive“ und „die Metaphysische Scheidung der Welt“ überwunden und ein freies Verhältnis zu sich selbst und allem anderen gewonnen hat:

> „*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?*
>
> *Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein […] Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst. Aber heisse ich euch zu Gespenstern oder Pflanzen werden?*
>
> *Seht, ich lehre euch den Übermenschen!*
>
> *Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!*
>
> *Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.*
>
> *Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!*“(179)

Der traditionelle, also der auf der Grundlage der metaphysischen Weise der Selbst- und Welterschließung mit der Wirklichkeit umgehende Mensch ist „ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst“. Er ist zerteilt und seine Existenz ist von einem jenseitigen Prinzip abhängig. Demgegenüber hat der Übermensch die Zwiespältigkeit zwischen Leib und Seele überwunden. Er ist mit sich selbst eins und hat sein Fundament in sich selbst, das ein bewegliches Fundament ist. Der Übermensch ist „der Sinn der Erde“; er hat sich von jenseitigen Hoffnungen abgewendet und ist „der Erde treu“. Er bejaht das irdische Leben und setzt sich mit dem hiesigen und jetzigen Leben, wie es auch geartet sein mag, auseinander. Der Übermensch ist nach Nietzsche ein Zustand des Menschseins, den der Mensch selbst erschafft: Er ist ein Umschaffen und Selbstüberwinden. Deshalb darf der Übermensch nicht als eine weitere evolutionäre Entwicklungsphase verstanden werden, der nach dem Menschen auftritt. Der Übermensch ist ein über sich hinausgehender Mensch, wodurch er ein freies und neues Verhältnis zu sich selbst gewinnt. „‚Übermensch‘ ist ein Name für die menschliche Freiheit”(180), die immer von Neuem zu gewinnen ist.

Das Erlangen der menschlichen Freiheit bedarf des Wandels von der Stellung des Menschen zu sich selbst und seiner Umgebung. Hierfür spricht Nietzsche von „drei Verwandlungen”, die den Menschen aus einem von der Tradition gebändigten „Geist” zu einem „freien Geist” überführen: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe“(181).

Das Kamel symbolisiert jene Phase des menschlichen Geistes, wo er „tragsam“ die ganze Last der Tradition auf sich nimmt. „Was ist schwer? so fragt der tragsame Geist, so kniet er nieder, dem Kameele gleich, und will gut beladen sein.“(182) Bei der zweiten Verwandlung wird der Geist zum Löwen, „Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste“(183). Aber um frei und der Herr über sein eigenes Selbst zu sein, muss er „mit dem grossen Drachen ringen“. Was ist der grosse Drache, „den der Geist nicht mehr Herr und Gott heissen mag“? Er ist nichts anderes als das „Du-sollst“ der moralischen Autorität, die „tausendjährigen Werthe“ und die Sitten.(184) Zarathustra sagt, der Löwe vermag nicht neue Werte zu schaffen, sondern er wendet sich nur gegen alles Althergebrachte und schafft sich damit Freiheit. „Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen“(185). Um neue Werte schaffen zu können, muss, und das ist die dritte Verwandlung, der Löwe zum Kind werden:

> „*Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.*
>
> *Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.*“(186)

In dieser dritten Phase ist der menschliche Geist zu einem freien und schaffenden Geist geworden; er hat ein freies Verhältnis zu allem, auch zu allem Traditionellen. Er kann als ein Sinngeber und Schaffender aus allem, auch aus Bauteilen der Traditionen, neue Gebäude errichten.

Nietzsche thematisiert dieselbe Überlegung in der zweiten Abhandlung der „Genealogie der Moral". Dort nennt er den freien und in sich gegründeten Menschen „das souveräne Individuum". Dieses ist, so Nietzsche, die „reifste Frucht" am „Baum der Societät" und „Sittlichkeit der Sitte", „wozu sie [die Sittlichkeit der Sitte; S. B.] nur das Mittel war". Jene „reifste Frucht" ist ein Mensch, der „nur sich selbst gleiche": Er ist „das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum", denn „autonom" und „sittlich", so Nietzsche, schließen sich aus.(187) Das „souveräne Individuum" ist ein freier und verantwortlicher Bürger, der zusammen mit anderen freien und verantwortlichen Bürgern das Fundament einer freien Gesellschaft bildet und sie zum Austrag und der Wirklichkeit bringt. Der freie Bürger handelt, so Nietzsches Überlegung in „Menschliches allzu Menschliches",

> *„nach seinem Maassstab über die Dinge und Menschen, er selber bestimmt für sich und Andere, was ehrenvoll, was nützlich ist; er ist zum Gesetzgeber der Meinungen geworden, gemäss dem immer höher entwickelten Begriff des Nützlichen und Ehrenhaften. Die Erkenntnis befähigt ihn, das Nützlichste, das heisst den allgemeinen dauernden Nutzen dem persönlichen, die ehrende Anerkennung von allgemeiner dauernder Geltung der momentanen voranzustellen; er lebt und handelt als Collectiv-Individuum.*"(188)

Nichtsdestotrotz ist, wie vorhin ausgeführt, das autonome, übersittliche, souveräne und verantwortliche Individuum, das „berechenbar" ist und deswegen „versprechen darf", eine Hervorbringung der „Sittlichkeit der Sitte". Dem souveränen Individuum, also dem „Menschen des eigenen unabhängigen langen Willens", der trotz seiner Autonomie verantwortlich und kollektiv lebt und so für den zwischenmenschlichen Bereich berechenbar und zuverlässig ist, geht eine Phase des Wirkens der sozialen Normen und „Sittlichkeit der Sitte" voraus. „[D]er Mensch wurde mit Hülfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht"(189), wobei die Härte und Art der Bräuche in der Phase der „Sittlichkeit der Sitte", so Nietzsches Überlegung, in den jeweiligen Gesellschaften unterschiedlich ist: Das Strafrecht liefert einen Maßstab dafür.(190) In diesem Zusammenhang betrachtet Nietzsche die staatliche Gewalt als die umsetzende Instanz der „Sittlichkeit der Sitte": Der Staat und die „Sittlichkeit der Sitte" haben geschichtlich zu der „Einfügung einer bisher ungehemmten und ungestalteten Bevölkerung in eine feste Form" beigetragen.(191) Unter deren Herrschaft kommt es zum „Formen-schaffen, Formen-aufdrücken", es kommt zu einem „Herrschafts-Gebilde, das lebt, in dem Theile und Funktionen abgegrenzt und bezüglich gemacht sind, in dem Nichts überhaupt Platz findet, dem nicht erst ein ‚Sinn' in Hinsicht auf das Ganze eingelegt ist."(192)

Das Wirken der „Sittlichkeit der Sitte“ bringt aus dem „rohen“ und den „Afekten“ und „Begierden“ unterlegenen Menschen und seinem „theils stumpfen, theils faseligen Augenblicks-Verstande“(193) jene „reifste Frucht“, also das souveräne Individuum hervor:

> „*den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf — und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt*.“(194)

Das souveräne Individuum hat die „Herdenperspektive“ der Phase der „Sittlichkeit der Sitte“ und der Metaphysik überwunden und ist nun selbst die Grundlage, Maßgabe und Perspektive für die Wertungen, Schätzungen und Deutungen. „Der ‚freie‘ Mensch, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, hat in diesem Besitz auch sein Werthmaass: von sich aus nach den Andern hinblickend, ehrt er oder verachtet er“(195). Das Gleiche erkennt das souveräne Individuum auch noch für alle an,

> „*die ihm Gleichen, die Starken und Zuverlässigen (die welche versprechen dürfen) [...], — also Jedermann, der wie ein Souverain verspricht, schwer, selten, langsam, der mit seinem Vertrauen geizt, der auszeichnet, wenn er vertraut, der sein Wort giebt als Etwas, auf das Verlass ist, weil er sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst ‚gegen das Schicksal‘ aufrecht zu halten*.“(196)

Ist der Mensch in einem (zumindest hypothetischen) Urzustand unfestgestellt und von seinen Affekten, Begierden und den unmittelbaren Naturkräften dominiert, so wird der traditionelle Mensch in der Phase der metaphysischen Moral von den äußeren Autoritäten, festen und tabuisierten Sitten und Normen, den transzendentalen Wahrheiten sowie von der Kollektivperspektive beherrscht. Eine Prägung der metaphysischen Moral ist für Nietzsche die „Moral des Ressentiments“, oder die „Sklaven-Moral“: Um zu entstehen, bedarf sie, so Nietzsche, „immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren, — ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.“ Und aufgrund dieses Bedürfnisses konzipiert der „Mensch des Ressentiments“ einen bösen Feind „als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt — sich selbst“(197).

Der moderne Mensch ist demgegenüber der Souverän seiner Selbst und die lebendige Quelle zum Schaffen der Werte und Normen. Die moralische Instanz ist für ihn sein individuelles und verinnerlichtes Gewissen:

> „*Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich [beim modernen Menschen; S. B.] bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt*

*geworden, zum dominirenden Instinkt: — wie wird er ihn heissen, diesen dominirenden Instinkt, gesetzt, dass er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein Gewissen.*“(198)

Das Ziel dieses Abschnitts war es, ausgehend von Nietzsches Betrachtungen über die Grundstrukturen des menschlichen Lebens und die kulturellen Formen einen theoretischen Rahmen zu entwickeln, der für die vorliegende Untersuchung der kulturellen Hintergründe der iranischen Gesellschaft die erforderlichen theoretischen Orientierungspunkte und ein theoretisches Instrumentarium zur Verfügung stellt. Hierzu galt es vornehmlich, die metaphysisch-religiöse Kultur, die auf ihre Weise den Menschen ein Selbst- wie Weltverhältnis ermöglicht, in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen und in ihren sozio-politischen Folgen zu charakterisieren. In diesem Zusammenhang wurden Begriffe und Kategorien wie „die metaphysische Unterscheidung“, „die Kollektivperspektive“, „die Moral der Dividualität“, „das asketische Ideal“, die Sittlichkeit der Sitte“ und „die Moral des Ressentiments“ herausgearbeitet. Diese Kategorien werden zur Analyse der Funktion der im vormodernen Iran vorherrschenden kulturellen Weise zur Welterschließung zum Tragen kommen. Zuvor muss jedoch eine Erörterung des Entstehungsverlaufs dieser Kultur erfolgen, die im nächsten Kapitel gegeben wird.

# 3 DER ENTSTEHUNGSVERLAUF DER GESCHICHTLICH IN DER IRANISCHEN GESELLSCHAFT VORHERRSCHENDEN WEISE ZUR SELBST- UND WELTERSCHLIEßUNG: EINE GENEALOGIE IHRER MAßGEBLICHEN FORMIERUNGSPHASEN

## 3.1 Geografische Gegebenheiten und geschichtliche Perioden – ein knapper Überblick

Das heutige Staatsgebiet des Irans bedeckt eine Fläche von 1.684.000 km² und grenzt an sieben Staaten: im Westen an den Irak (Grenzlänge 1.609 km) – im Nordwesten an die Türkei (486 km) – im Norden an Armenien (40 km), Aserbaidschan (767 km) sowie an Turkmenistan (1.206 km) – im Osten an Afghanistan (945 km) und Pakistan (978 km), und im Süden bildet der Persische Golf die natürliche Grenze.

Den Iran charakterisieren Kontraste in den geografischen und klimatologischen Gegebenheiten, die für das Verständnis der demografischen Struktur und der Bewirtschaftungsformen des Landes signifikant sind. Im Norden des Irans gibt es humide Gebiete, wie die Küstenlandschaft des Kaspischen Meeres, wo ohne Bewässerung ein intensiver und großflächiger Ackerbau möglich ist. (1) Außerdem gibt es in vielen Gebirgsregionen fruchtbare Täler und Weideflächen, die zum Nomadismus geeignet sind. Jedoch besteht der größere Teil des Landes aus ariden Gebieten. (2) Die Wasserknappheit machte seit jeher in vielen Regionen des Irans den systematischen Eingriff des Menschen in den Wasserhaushalt notwendig.(3) Deswegen war im Iran in der Landwirtschaft weniger die Kontrolle über die Bodenressourcen von Bedeutung, sondern vielmehr die Kontrolle des Wassers oder der Bewässerungsanlagen.(4) Diese ökologische Schranke war bis zum 20. Jahrhundert ein bestimmender Faktor der Produktionsverhältnisse im Iran.

Der Iran wird seit frühester Zeit, spätestens jedoch seit sassanidischer Zeit (224-642 n. Chr.) von seiner Bevölkerung Iran genannt.(5) Das Wort Iran „leitet sich […] ab von mittelpersisch erän, dem Gen.pl. von er, der den ersten Bestandteil des Ausdrucks Eran-sahr („Land der Arier/Iraner") bildet.(6) Somit

> *„ist Iran zugleich als ethnischer, religiöser und politischer Begriff früh sassanidische Schöpfung.(7) Nichtsdestoweniger wurde bereits in achämenidischer Zeit (550-330 v. Chr.) der dem Er zugrundeliegenden Aria ein ethnischer Wert beigemessen. So bezeichnet sich*

*Darius I. (522-486 v. Chr.) in seiner Grabinschrift als „arijaji, bzw. ariyacia, als ‚arisch' bzw. ‚von arischer Abstammung'*."(8)

Es lässt sich zwar nicht genau konstatieren, wann sich die ersten Menschen im heutigen Iran niedergelassen haben, aber es wird davon ausgegangen, dass in der Jungsteinzeit kleine Gruppen von Jägern in Höhlen im iranischen Hochland gelebt haben. Eine frühe Stadtkultur entstand in Elam, im Südwesten des heutigen Irans, und diese hatte von 2600 v. Chr. bis 640 v. Chr. Bestand. Das erste iranische Reich war allerdings das Meder-Reich (728-550 v. Chr.), das von aus dem Norden kommenden indoiranischen Stämmen in einigen westlichen Regionen des heutigen Irans gegründet wurde. Mit der Krönung von Kyros II. oder Kyros des Großen im Jahre 559 v. Chr. begann das achämenidische Großreich und damit das erste Weltreich in der Geschichte, welches bis 330 v. Chr. andauerte. Unter der achämenidischen Dynastie etablierte sich in Persien eine soziale und politische Ordnung, prosperierte die Wirtschaft und es kam zu einer Blüte der Kunst und Architektur. Gleichzeitig expandierte es zur Weltmacht und erstreckte sich zeitweise vom Indus-Tal bis nach Nordafrika. Die Eroberung Persiens durch Alexander den Großen setzte jedoch dem achämenidischen Reich ein Ende. Nach dessen Zusammenbruch befand sich das iranische Hochland und die es umgebenden Regionen zunächst unter der Herrschaft von Alexander dem Großen und dann der Seleukiden, bis diese Herrschaft ab der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. allmählich von den Parthern, den Angehörigen eines iranischen Volksstamms, der ursprünglich im Nordosten des heutigen Irans angesiedelt war, zurückgedrängt wurde. Im Jahre 224 n. Chr. ging Ardashir I. in einer entscheidenden Schlacht gegen den parthischen Großkönig Ardavan IV. endgültig als Sieger hervor und gründete die sassanidische Dynastie (244-642 n. Chr.). Unter sassanidischer Herrschaft entwickelte sich Persien erneut zu einer Weltmacht und beeinflusste jahrhundertelang die benachbarten Regionen und Länder der damaligen Zeit in politisch-militärischer sowie kultureller Hinsicht.

Mit der militärischen Eroberung des sassanidischen Reiches durch die moslemischen Araber in der Mitte des 7. Jahrhunderts ging das so genannte antike Persien unwiederbringlich zu Ende und es begann die Ära des islamischen Irans. Nach der Islamisierung war das iranische Hochland zunächst für etwa drei Jahrhunderte ein Teil des islamischen Kalifats. Etwa ab der Mitte des 9. Jahrhunderts entstanden einige lokale iranische Dynastien, die eine eingeschränkte Unabhängigkeit vom islamischen Zentralstaat erlangen konnten. Während einige von diesen Dynastien wie die Taheriden (820-872), die Saffariden (868-903) und die Samaniden (874-1042) der sunnitischen Richtung des Islams angehörten, zählten die Ziyariden (928-1042) und die Buyiden (942-1055) zu den Schiiten. Die genannten iranischen Dynastien konnten sich nicht lange behaupten und wurden von den aus Zentral- und Innerasien stammenden Turkvölkern abgelöst. Diesen gelang es Dynastien wie die der Ghaznawiden (998-1091), der Seldschuken (1038-1186) und der Choresm-schahs (1077-1123) zu begründen, die

weite Teile des heutigen Irans unter ihre Herrschaft brachten. Im 13. Jahrhundert wurde das iranische Hochland erneut von innerasiatischen Volksstämmen heimgesucht. Dieses Mal waren es die Mongolen, die das Land überrannten. Der blutige Sturm der Mongolen hatte katastrophale Folgen, denn sie zerstörten Städte, richteten überall Massaker an und branden alles nieder, was sie für wertlos hielten. Später jedoch, mit der Errichtung des mongolischen Ilkhanidenreichs (1259-1335), kehrte für einige Zeit Stabilität ein. Nach dem Zusammenbruch der ilkhanidischen Herrschaft gab es im iranischen Hochland bis zur Machtergreifung durch die Safawiden keine dauerhafte Zentralgewalt und es wurde überwiegend von mehreren Kleinfürsten beherrscht. Auf dem Boden des iranischen Hochlandes wurde unter den Safawiden ein weiteres Mal in seiner Geschichte ein starker Zentralstaat errichtet, der mit dem sassanidischen Reich vergleichbar ist. In dieser Zeit gelangte der Iran zu politischer Stabilität und Kontinuität, erfuhr einen Aufschwung der Wirtschaft und eine Entfaltung der Künste. Es war auch in dieser Zeit, dass das Schiitentum zur Staatsreligion erklärt wurde. Nach dem Zerfall des safawidischen Reiches beherrschte das Land nacheinander die Afsharen- und die Zand-Dynastie (1736-1794), bis es einem Stammesfürsten namens Agha-Mohammad-Khan gelang, in blutigen Auseinandersetzungen weite Teile des Landes unter seine Kontrolle zu bringen und die Qadjaren-Dynastie (1897-1925) zu begründen. Die Konfrontation mit Kolonialmächten, zwei große Kriege mit Russland und die „konstitutionelle Revolution“ kennzeichnen die Qadjarenzeit. Auf die Qadjaren-Dynastie folgte die Pahlavi-Dynastie (1925-1979), der die islamische Revolution ein Ende setzte.

Die politische Landschaft des Irans ist besonders seit der „konstitutionellen Revolution“ (1905-1911), abgesehen von Schattierungen, durch eine Spannung zwischen drei Hauptlagern charakterisiert:

1. das Lager der bürgerlich-liberalen Kräfte, die für Parlamentarismus, Rechtsstaatlichkeit und eine offene Gesellschaft stehen,
2. das Lager der Befürworter der autokratischen Königsherrschaft, die eine wirtschaftlich-industrielle Modernisierung des Landes herbeiführen wollten, die aber die politische Freiheit und die Demokratisierung der staatlichen Macht verhindert haben,
3. das Lager der Anhänger eines theokratischen Systems, die das Ziel der Errichtung einer göttlichen Herrschaft auf der Grundlage des islamischen Rechts und der schiitischen Ideale verfolgt haben.

Mit der Entstehung der Pahlavi-Dynastie wurden die liberalen Kräfte und die Idee der Demokratie, die im Zuge der konstitutionellen Revolution zutage getreten waren, sowie die religiösen Kräfte zurückgedrängt. Aber mit dem Sieg der islamischen Revolution im Jahre 1979 waren die Monarchisten die Hauptverlierer, während es die Verfechter einer göttlichen Herrschaft waren, die aus den Auseinandersetzungen der ersten Jahre nach der islamischen Revolution siegreich hervorgegangen sind und die Idee eines theokratischen Systems verwirklicht haben. Mit dem Sieg der Theokraten sind

jedoch, im Gegensatz zur Monarchie, die liberalen Kräfte und die Idee einer freiheitlichen, demokratischen Grundordnung nicht verschwunden, sondern haben, besonders seit dem Ende des achtjährigen Kriegs zwischen Iran und Irak (1980-1989), fortwährend an gesellschaftlichem Gewicht gewonnen, sodass sie im Rahmen einer Reformbewegung ab 1997 bis 2005 versucht haben, von innen heraus das bestehende theokratische System des Irans in einem beschränkten Maße zu liberalisieren. Damit ist die heutige politische Landschaft des Irans durch ein Tauziehen und einen Konflikt zwischen liberalen Kräften und Verfechtern der institutionell und verfassungsmäßig etablierten Theokratie gekennzeichnet. Im politischen Spannungsfeld des gegenwärtigen Irans sind die liberalen Kräfte und das Ideal einer liberalen demokratischen Ordnung eher eine moderne Erscheinung und ein Novum. Sie sind überwiegend erst im Zuge der großen Veränderungen der iranischen Gesellschaft und der Modernisierung des Landes in der Neuzeit sowie durch die Rezeption westlicher Ideen über Demokratie und Freiheit entstanden. Die Verbreitung der demokratisch-pluralistischen Ideen und die liberalen Bewegungen im gegenwärtigen Iran sind vor allem die geistigen Folgen jener genannten materiellen Transformationen. Sie sind eine Antwort auf die neu entstandene gesellschaftliche Realität, die sie, also diese Realität, in neuen kulturellen Formen, politischen Institutionen und Rechtssystemen zu repräsentieren sucht. Im Gegensatz dazu ist das bestehende theokratische System tief im vormodernen Iran verwurzelt: Es ist das Resultat des Aufstandes, der von islamisch-schiitischen Kräften gegen den Verlust der alten Lebensformen und Machtpositionen in der Gesellschaft und auch zur konsequenten Durchsetzung des seit jeher bestehenden Ideals, eine umfassende Ordnung auf der Grundlage der islamischen Glaubenssätze zu errichten, geleistet worden ist. Um daher das politische Spannungsfeld im heutigen Iran adäquat analysieren und verstehen zu können, ist es notwendig, jene kulturellen und religiösen Formen genau zu untersuchen, aus denen der jetzige theokratische Staat hervorgegangen ist. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, eine genealogische Beschreibung der Entstehung der geschichtlich-kulturellen Hintergründe jenes theokratischen Staates und damit der geschichtlich-kulturellen Herausforderungen der Transformation der iranischen Gesellschaft zu einer pluralistischen Gesellschaft zu liefern. Da das herrschende theokratische System auf den islamisch-schiitischen Vorstellungen aufgebaut ist, kommt es in der folgenden Untersuchung hauptsächlich darauf an, die Entstehung und die geschichtlichen Phasen der Etablierung des islamisch-schiitischen Glaubens zu beleuchten. Nichtsdestoweniger ist es zur Untersuchung der traditionellen Elemente des iranischen Kulturraums von Relevanz, zunächst einen Blick auf die dominierenden kulturell-religiösen Komponenten und deren Relation zur Herrschaft in der Zeit vor der Islamisierung zu werfen. Denn, wie sich zeigen wird, sind die in jener Zeit vorherrschenden kulturellen Formen und die Legitimationsgrundlagen der politischen Herrschaft, sei es aufgrund der Affinität mit dem islamisch-

schiitischen Glauben, sei es auf latente Art oder unter islamischen Bezeichnungen, in der islamischen Zeit nicht ganz verschwunden, sondern bis in die gegenwärtige Zeit hinein wirksam geblieben.

## 3.2 Der Zarathustrismus und der ewige Kampf zwischen Gut und Böse

Im alten Iran entstanden verschiedene religiöse Weltanschauungen und Glaubensrichtungen, deren genaue Erforschung sich mangels zuverlässiger Überlieferungen und Kenntnisse als diffizil erweist.(9) Im Folgenden geht es allerdings nur darum, die Grundzüge einer von diesen Religionen zu skizzieren, nämlich jener, der es gelang, sich im antiken Iran allmählich durchzusetzen und in der sassanidischen Zeit zur Staatsreligion zu werden: dem Zarathustrismus. Über den genauen Geburtsort von Zarathustra, der als der Stifter dieser Religion angenommen wird, ist ebenso wenig bekannt wie über seine genaue Lebenszeit und Biografie.(10) Überdies sind das Deuten und Verstehen der Heiligen Schrift der Religion Zarathustras, der sogenannten Avestaschrift, speziell bei dem Religionsstifter selbst zugesprochenen Gatha-Teil, mit einigen Komplikationen verbunden. Trotzdem lässt sich jenes Weltverständnis, auf dem diese Glaubensrichtung beruht, im Groben nachzeichnen.

In einem in Mittelpersisch(11) verfassten Katechismus der zarathustrischen Religion, in dem es darum geht, sich über die Glaubensfragen des Zarathustrismus definitorische Klarheit zu verschaffen, werden etwa 22 Fragen aufgeworfen, die jeder Anhänger der Religion beim Erreichen des Alters von 15 Jahren zu beantworten imstande sein sollte. Einigen von diesen Fragen lauten:

> *„Wer bin ich? Wem bin ich eigen? Woher bin ich gekommen? Wohin werde ich zurückkehren? Von welcher Abstammung und Herkunft bin ich?“(12)*
>
> *Die Antworten, die im Text gegeben werden, verdeutlichen die Stellung des Menschen in der Welt aus der Sicht der zarathustrischen Religion:*
>
> *„Ich bin aus dem Unsichtbar/Geistigen gekommen und nicht bin ich dem Sichtbar/Materiellen entsprungen. Ich bin geschaffen worden und nicht seiend. Ich bin Ohrmazd [dem zarathustrischen Gott] eigen, nicht Ahreman. Den Göttern bin ich eigen, nicht Ahreman. Den Guten bin ich eigen, nicht den Bösen. Ein Mensch bin ich, kein Dämon.“*(13)

Eine religiöse Grundüberzeugung, die im erwähnten Text betont wird, ist der Glaube daran, dass es zwei Grundprinzipien gibt; das eine Prinzip ist der Gott „Ahuramazda“, der alles Gute und Lichthafte geschaffen hat. Das andere ist das Prinzip des „übelriechenden Geistes“(14). Und nicht nur in dem zitierten katechistischen Text, sondern überhaupt ist das dualistische Weltverständnis ein Grundmotiv der zarathustrischen Religion. So verkündet Zarathustra in dem Avesta einen Dualismus von Gut und Böse von Anfang an:

> *„Die beiden Geister zu Anfang, die Zwillinge, durch ein Traumgesicht sich offenbarend, sie sind im Sinnen, Reden, Handeln das Bessere und das Böse. Zwischen diesen beiden schieden*

*recht für sich die Klugen, nicht die Törichten. Als aber diese beiden Geister aufeinandertrafen, da stifteten sie erstmals, Leben und Tod, und daß am Ende bösestes Dasein harrt der Lügenknechte – des Rechtgläubigen aber der beste Sinn.*“(15)

Hier wird von Zarathustra ein Grundverständnis von der Welt gepredigt, welches er, so die zarathustrische Überzeugung, in einem Traumgesicht wiederholt betrachtet und vom Gott „Ahuramazda“ übermittelt erhalten hat.(16) Aufgrund dieser prophetischen Erkenntnis hat Zarathustra sich von der Vielgötterei und dem bestehenden Pantheon abgewendet und den Gott „Ahuramazda“ (den weisen Meister) zum einzigen Gott oder dem höchsten Gott erklärt. Zugleich wird von ihm dem weisen Meister „Ahuramazda“ ein anderer Geist entgegengesetzt, der in der theologischen Terminologie des Zarathustrismus „Angra Mainyu“ oder „Ahriman“ genannt wird.(17) Ahuramazda und Ahriman stehen jeweils für zwei entgegengesetzte Ur-geister, Ur-prinzipien und für zwei Formen von Worten, Gedanken und Handlungen, zwischen denen der vernünftige Mensch zu unterscheiden weiß. Während Ahriman sich in der Finsternis befindet und für alles Böse, Chaotische und Unklare verantwortlich ist und die Lüge verkörpert, ist Ahuramazda der Sonne verwandt und Schöpfer alles Guten: Er ist vor allem der Schöpfer und Bewahrer von „Asha“. „Asha“ ist einer der Schlüsselbegriffe der zarathustrischen Religion. Dieser Begriff lässt sich mit Wahrheit, kosmischer Ordnung oder wahrer Ordnung des Kosmos übersetzen. Diese wahre Ordnung schließt verschiedene Sphären ein; die natürliche und die menschliche Welt. Zu der menschlichen Welt gehören auch Politik, Moral und Ritual. Daher gibt es eine ideale Form des Verhaltens, der gesellschaftlich-politischen Ordnung und der Ausführung des Rituals. Wer darum bemüht ist, gemäß der wahren Ordnung zu denken, zu sprechen und zu handeln, ist ein „Asha-Ausüber“ und wird dementsprechend im Jenseits belohnt.

Nach zarathustrischen Lehren steht allerdings der „wahren Ordnung“ des Kosmos die "Lüge" (druj – etymologisch verwandt mit deutschen Wort „Trug“) entgegen, die die „wahre Ordnung“ ständig beeinträchtigt und deren alles umfassende Verbreitung verhindert. Deswegen gilt es für den Menschen, die Lüge im Verbund mit Ahuramazda zu bekämpfen.(18) Jedoch wird, so die zarathustrische Lehre, der endgültige Sieg über Lüge und Dunkelheit erst in der Endzeit erfolgen.

In der zarathustrischen Religion hat sich im Laufe der Zeit eine Art der Weltalterkonzeption entwickelt, die einen Bogen von der Entstehung der Welt und deren Anfängen bis zum Ende der Welt spannt. Die zeitlichen Abschnitte und Abläufe werden dabei in Jahrtausenden gerechnet. In diesem Zusammenhang ist ein erheblicher Teil der zarathustrischen Theologie der Schilderung der endzeitlichen Ereignisse wie des Auftretens vom Endzeithelden namens „Soshians“, der Wiederauferstehung von Toten, des Letzten Gerichtes und des Nahens von Himmel und Hölle gewidmet. Nach diesen Schilderungen besiegen in der Endzeit mit dem Auftritt des Hauptheldens „Soshians“ und nach einer Reihe von kosmischen Ereignissen Gott Ahuramazda und seine Mitstreiter,

die die Front des Lichtes und der Wahrheit repräsentieren, endgültig Ahriman, der für die Finsternis, das Böse und die Lüge steht. Mit diesem endgültigen und unwiderruflichen Sieg des Guten über das Böse, so die zarathustrischen Lehren, verschwindet alles Störende, Unharmonische und Widersprüchliche aus der Welt und Asha oder die wahre Ordnung kommt zur vollen Entfaltung und absoluten Herrschaft über den ganzen Kosmos.(19)

### 3.2.1 Die Legitimationsgrundlagen der politischen Herrschaft im antiken Persien

Gleichzeitig gilt es für alle Zarathustrier als religiöse Pflicht, sich auch vor dem Weltende für die Bewahrung und Verbreitung der wahren Ordnung und Bekämpfung der Lüge einzusetzen. Da aber Asha oder die wahre Ordnung neben der Natur und dem Privatleben alle anderen Bereiche der Gesellschaft und des menschlichen Zusammenlebens umspannt, wird in der zarathustrischen Gemeinschaft die Hauptpflicht der politischen Herrschaft im Grunde darin betrachtet, das Gemeinwesen und die sozialen Verhältnisse gemäß des Asha zu gestalten und den kosmischen Kampf des Guten gegen das Böse zu unterstützen. Demnach ist der legitime Herrscher ein die wahre Ordnung verwirklichender oder Asha-ausübender Herrscher. Nach zarathustrischem Glauben ist der legitime Herrscher derjenige, der von Gott Ahuramazda auserwählt und als sein Stellvertretender auf Erden als Herrscher eingesetzt worden ist. So hat der Herrscher im antiken Iran eine privilegierte Stellung in der gesamten Schöpfung und genießt ein besonderes Gottesgnadentum. Als Repräsentant Gottes ist er mit „Xvarenah“ ausgestattet, das als eine Art von göttlichem Glücksglanz oder göttlichem Charisma zu verstehen ist. Das Erscheinen dieses göttlichen Glücksglanzes bei einem Menschen ist es, das ihn als legitimen Herrscher erkennbar macht.(20) So wird im Avesta exemplarisch von dem sagenhaften König Jima berichtet, dass er deswegen „auf der siebenteiligen Erde über Dämonen und Menschen, über Zauberer und Hexen, über Machthaber, Seher und [...]“(21) herrschen konnte, weil er über den genannten göttlichen Glücksglanz verfügte.

Vor dem erläuterten kulturellen Hintergrund ist es, dass Darius I., der bekannteste achämenidische Herrscher, neben der persönlichen Bewährung und Abstammung sein besonderes Verhältnis zur Götterwelt als das Grundelement seiner Herrschaftslegitimation ansieht.(22) Nachdem es Darius I. gelang, sich gegen eine Reihe von politischen Rivalen und Gegnern, die er als „Lügenkönige“ bezeichnet, durchzusetzen, ließ er in einem Felsmassiv die Darstellungen seiner Siege einmeißeln. Über der ganzen Szene schwebt vermutlich der Gott Ahuramazda oder nach anderer Auffassung „Xvarenah“, der göttliche Glücksglanz des Königs. Zu diesem Relief ließ der Großkönig noch eine Inschrift anbringen, die vor allem dazu dienen sollte, aus der Sicht von Darius I. die

Legitimationsgründe seiner Herrschaft kundzutun. Zunächst handelt es sich in dieser Inschrift um die Selbstdarstellung des siegreichen Herrschers:

§ 11 Ich bin Darius, der Großkönig, König der Könige, König in Persien, König der Länder, des Hystaspes Sohn, des Arsames Enkel, ein Achämenide(23).

Die Selbstbezeichnung von Darius als „König der Könige“ (in Neupersisch Schahanschah) wurde im Laufe der Geschichte zum Titel der iranischen Herrscher par excellence.(24) Nach der Selbstdarstellung handelt es sich in der genannten Inschrift um die legitimatorische Rechtfertigung der Machtergreifung des Königs. Wie bereits angedeutet, gehören dazu das Gottesgnadentum und das Auserwähltsein:

§ 9 Es kündet Darius der König: Ahuramazda hat mir diese Königsherrschaft verliehen. Ahuramazda stand mir bei, bis ich diese Königsherrschaft erlangt hatte. Nach dem Willen Ahuramazdas habe ich diese Königsherrschaft inne(25).

An einer weiteren Stelle ist der Großkönig darum bemüht, seine himmlische Auserwähltheit zu begründen:

§ 63 Deswegen stand Ahuramazda mir bei sowie die anderen Götter, die da sind, weil ich nicht treulos war, kein Lügenknecht, kein Gewalttäter, weder ich noch meine Sippe. Nach Gerechtigkeit bin ich verfahren. Weder einem Schwachen noch einem Mächtigen habe ich Gewalt angetan. Einen Mann, der sich für mein Haus einsetzte, den habe ich reich belohnt. Wer Schaden stiftete, den habe ich streng bestraft(26).

Insofern ist Darius, nach seiner eigener Darstellung und Begründung, u. a. deswegen ein legitimer Herrscher, weil er für Entstehung und Aufrechterhaltung der gerechten und wahren Ordnung (also der asha-gemäßen Ordnung) gesorgt, und gegen Lüge und deren Anhänger gekämpft hat. In diesem Sinne wendet er sich an seine Nachfolger:

§ 55 Es kündet Darius der König: Du, der du nachmals König sein wirst, nimm dich vor der Lüge fest in acht. Einen Mann, der ein Lügenknecht ist, bestrafe streng, wenn du so denkst: ‚Mein Land möge fest sein!‘(27).

Das Gottesgnadentum und die persönlichen Qualitäten legitimieren die herausragende Stellung des achämenidischen Königs, nach der er, zumindest nominell, alle Autorität und Macht für sich beansprucht. Er steht weit über allen Menschen und fordert von allen seinen Untertanen bedingungslose Loyalität, die von ihm als seine bandakä („Gefolgsleute“; „die, die den Gürtel [*banda] der Gefolgschaft tragen“) bezeichnet werden.(28)

Hier ist allerdings zu erwähnen, dass die achämenidischen Herrscher oft die Religionen und Kulte der eroberten Gebiete bewahrten oder sogar förderten. So befreite bekanntlich der Reichsgründer Kyros II. die Juden aus der Babylonischen Gefangenschaft und half ihnen beim Wiederaufbau ihrer Kultstätte.

Jedoch stieß diese religiöse Toleranz dort an ihre Grenzen, wo es z. B. zu religiösen und kultischen Konflikten im Reich kam. Denn solche Konflikte gefährdeten die allgemeine innere Ordnung. Ferner wurden jene Kultstätten mit Repressalien konfrontiert, die als Zentren untertäniger Loyalität gedient hatten.(29) Die tolerante Grundhaltung der früheren Iraner gegenüber anderen Glaubensrichtungen entsprang zum einen dem politischen Pragmatismus, weil sie damit ihr großes Imperium, das verschiedene Volksgruppen in sich einschloss, effektiver regieren konnten. Zum anderen ist jene Politik der Toleranz auf eine Art des stufenförmigen Pluralismus des Göttlichen zurückzuführen – etwas, das seinerseits das genannte politische Kalkül begünstigte. Nach diesem Pluralismus galt für die achämenidischen Könige der Gott Ahuramazda als der höchste Gott, aber dennoch durften unter ihm die übrigen Götter, seien es die alten Götter der Perser, seien es die Gottheiten der anderen Völker, weiter existieren und angebetet werden.(30)

In sassanidischer Zeit wurde die zarathustrische Religion zur Staatsreligion erklärt und von zarathustrischen Priestern, den sogenannten Mobads, systematisiert. Es war auch erst in dieser Zeit, dass die Avesta kanonisiert und als Text niedergeschrieben wurde. Die Systematisierung der zarathustrischen Religion und deren Erhebung zur offiziellen Reichsreligion, die Kanonisierung der heiligen Schrift und die Herauskristallisierung und Etablierung einer hierarchischen zarathustrischen Priesterschaft unter den Sassaniden führten zu einer Zusammenarbeit bzw. zu gegenseitiger Abhängigkeit von Altar und Thron. Weiterhin blieb in dieser Zeit die göttliche Sonderstellung des Königs ein Grundelement der politischen Legitimation. In diesem Sinne ist aus der Inschrift von Schabuhr I., dem zweiten König der sassanidischen Dynastie, zu lesen:

> „*Dies ist das Bildnis des mazdaverehrenden Gottes (mp. bay) Sabuhr, des Königs der Könige von Iran und Nichtiran [...], dessen Herkunft von den Göttern ist […], des Sohnes des mazdaverehrenden Gottes Ardaxir, des Königs der Könige von Iran, dessen Herkunft von den Göttern ist, des Enkels des Gottes Pabag, des Königs.*“(31)

Aus dieser Inschrift geht eindeutig hervor, dass sich die Untertanen den Herrscher nicht als irgendeinen Oberherrn vorzustellen hatten, sondern als einen Herrscher mit göttlichen Eigenschaften. Dem Selbstverständnis des sassanidischen Königtums lag zugrunde, dass der legitime König derjenige ist, dem das vorhin erwähnte Xvarenah oder der göttliche Glückglanz gewährt worden ist. Dieses Grundmotiv des politischen Selbstverständnisses der sassanidischen Herrschaft wird in einer Episode aus dem „Ardaxir-Roman“(32) deutlich, die von der Verfolgung des geflohenen Ardaxir, des Begründers des sassanidischen Reichs, durch Ardavan, dem letzten arsakidischen König, erzählt:

> „*Als er [Ardavän] an einen anderen Ort kam, fragte er die Leute: ‚Jene zwei Reiter [Ardaxir und ein Mädchen vom Hofe], wann sind sie vorübergekommen?‘ Sie sagten: ‚Am Mittag sind sie so schnell wie der Wind vorbeigejagt und ein Widder lief (beharrlich) an ihrer Seite ne-*

*benher.‘ Dem Ardavän erschien dies merkwürdig, und er sagte: ‚Bedenket, daß wir das Reiterpaar kennen, aber was soll dieser Widder bedeuten?‘ Und er fragte den Richter, und der Richter sagte: ‚Der Glücksglanz der Herrschaft der Kayaniden ist (noch) nicht zu ihm gelangt, wir müssen (weiter) reiten, denn es ist möglich, daß wir sie ergreifen können ehe dieser Glücksglanz zu ihm gelangt.„ Später berichtet man Ardavän, der Widder sitze auf dem Pferde Ardaxirs: „[…] Der Richter sagte: ‚Seid unsterblich! Der Glücksglanz der Kayaniden ist zu Ardaxir gelangt, es ist in keiner Weise mehr möglich, (ihn) zu ergreifen.“*(33)

Demnach ist nach sassanidischen Vorstellungen von der politischen Legitimation jeglicher Protest gegen einen Herrscher, der im Besitz vom Xvarenah ist, notwendigerweise zum Scheitern verurteilt.

Aber trotz dieses Gottesgnadentums war, wie vorhin gesagt, der sassanidische König, im Gegensatz zu den achämenidischen Herrschern, nicht die höchste religiöse Autorität und Instanz im Reich. Neben ihm entwickelte sich eine strukturierte zarathustrische Priesterklasse, die sich auf den jeweiligen sassanidischen König stützte. Zugleich war der jeweilige König auf die legitimatorische Unterstützung der Mobads angewiesen. Der zarathustrische Klerus verstand sich als der wahre Sprecher und Vertreter der in jener Zeit in der iranischen Bevölkerung vorherrschenden zarathustrischen Religion, und als die einzige legitime Instanz zur Auslegung und Bestimmung der religiösen Fragen. Er machte sich unentbehrlich durch seine Zuständigkeit für die Bewahrung und Praktizierung der religiös-moralischen Sitten, die verschiedene Bereiche des Lebens umfassten, ein hoch komplexes Ritual, das von den komplizierten und unvermeidbaren Reinheitszeremonien bis zum Opferritual reichte, und schließlich durch seine Zuständigkeit für die Aufrechterhaltung und Umsetzung des sehr differenzierten Rechtssystems, das auf der Grundlage der sittlich-moralischen Vorstellungen des Zarathustrismus entstanden war. Die Sitten, das Zeremoniell und das Rechtssystem waren wiederum in einem religiös-metaphysischen Weltverständnis verankert, das alles in Gut und Böse teilte. Daher war alles, was unter der Zuständigkeit der Geistlichen und auch des Königs stand, darauf ausgerichtet, die Menschen und die Gesellschaft vor dem Dämonischen zu schützen und sie zum Guten zu führen.(34)

Die genannte Zusammenarbeit zwischen Klerus und König verlief allerdings keineswegs immer ohne Spannungen.

Die sassanidische Ära ist zugleich auch durch Reibungen und Auseinandersetzungen zwischen den zarathustrischen Priestern und dem Inhaber der Königswürde gekennzeichnet. Hierzu sind besonders die Divergenzen anzuführen, die nach der Entstehung zweier religiös-gesellschaftlicher Bewegungen, nämlich des Manichäismus und Mazdakismus, zwischen Geistlichkeit und König entstanden. Diese Bewegungen radikalisierten einerseits das zarathustrische metaphysische Verständnis von Gut und Böse. Andererseits verfolgten sie das Ziel, mit Betonung der spirituellen oder sozialen Komponenten die verhärteten sozialen Verhältnisse im sassanidischen Reich aufzulockern. Obwohl es ihnen gelang,

am Anfang Unterstützung durch den jeweiligen König zu erhalten, wurden sie jedoch später vor allem durch den heftigen Widerstand der Mobads, die für die Aufrechterhaltung des Status quo sorgten, niedergeschlagen. Von diesen zwei Bewegungen sind vor allem die Nachwirkungen der manichäistischen Weltgedanken im islamischen Glauben und in der islamischen Zeit zu erkennen. Der iranische Prophet Mani (216-276/7 n. Chr.) lehrte, die zarathustrischen Gedanken aufgreifend, eine konsequente dualistische Weltanschauung. Seinen Lehren zufolge besteht die Welt ursprünglich aus zwei eigen- und gleich mächtigen Reichen: dem Reich des Lichtes und dem Reich der Finsternis. Jedoch ist, so die Lehre, die ursprüngliche Reinheit von der Welt des Lichtes durch das Eindringen der Finsternis in das lichterfüllte Reich beeinträchtigt worden. Seither herrscht zwischen beiden kosmischen Lagern ein permanenter Krieg. Durch Askese und sittliches Leben muss der Mensch an diesem kosmischen Kampf teilnehmen mit dem Ziel, das Reich des Lichtes aus dem Einflussbereich der Finsternis zu befreien. Dieser Weg der Befreiung wird, so weiter die Lehre, dem Menschen von Propheten gezeigt und gekennzeichnet, deren letzter und wichtigster der Mani selbst ist.(35)

Mit der Eroberung Persiens durch die arabisch-islamischen Truppen im 7. Jahrhundert wurde die zarathustrische Religion und damit die zarathustrische Priesterschaft zurückgedrängt. Auf den Gebieten des nun zerfallenen persischen Reiches weiterte sich die neugeborene mohammedanische Religion schrittweise zur dominanten Religion und das islamische Weltverständnis entwickelte sich zu einem grundlegenden Element der iranischen Kultur.(36)

## 3.3 Die islamische Religion: allgemeines

Das Wort Islam bedeutet Hingabe, und er ist neben dem Judentum und Christentum eine der drei bekannten semitischen Religionen. Der Islam als eine der Weltreligionen, zu der sich in der heutigen Welt mehr als eine Milliarde Menschen bekennen, basiert auf einem ganzheitlichen Weltverständnis, aufgrund dessen sich ein umfassendes System von Denk- und Verhaltensmustern, das das menschliche Leben in allen erdenklichen Bereichen zu definieren und regulieren sucht, entwickelt hat. Daher verkennt man das Hauptcharakteristikum dieser Religion, sollte man sie auf einige abstrakte Glaubenssätze reduzieren, von denen es reicht, dass der Gläubige sie in seinem Inneren für wahr hält. Vor allem sind es die Moslems oder die moslemischen Gelehrten und Theologen selbst gewesen, die stets das Vorhandensein jenes Systems als ein Hauptmerkmal des Islams betont und es als einen großen Vorteil und als ein Zeichen der Vollkommenheit des Islams gegenüber anderen Religionen hervorgehoben haben. So beschreibt 1951 `Abd al-Qädir `Udah, ein Anhänger der Richtung der Muslimbruderschaft in Ägypten, den prägenden Charakter des Islam wie folgt:

> „*Der Islam beeinflußt den Muslim, ob er sich bewegt oder ruht, er beeinflußt das, was er insgeheim und was er öffentlich, was er für sich allein und was er sichtbar tut, er beeinflußt*

*sein Stehen und Sitzen, sein Schlafen und Wachen, er beeinflußt sein Essen und Trinken, seine Kleidung und seinen Schmuck, er beeinflußt seinen [Habitus beim] Verkauf und Kauf, seine Tauschgeschäfte und Transaktionen, er beeinflußt seine Anstrengung und seine Erholung, seine Freude und seine Traurigkeit, seine Gelassenheit und seinen Zorn, er beeinflußt ihn im Unglück wie im Glück, bei Krankheit wie bei Gesundheit, in [Situationen] der Schwäche und der Stärke, er beeinflußt ihn als Reichen und als Armen, als jungen und als alten [Menschen], als bedeutsamen und als gemeinen [Mann], er beeinflußt sein Wohnen und seine Familie, seinen [Umgang mit] Freund und Feind, Frieden und Krieg, er beeinflußt ihn als einzelnen und in der Gemeinschaft, als Herrscher und Beherrschten, als Wohlhabenden und als Habenichts. Es gibt also kein Verhalten, das man sich vernünftigerweise vorstellen kann, und keine Situation, in der der Mensch sich befinden kann, ohne daß der Islam den Muslim beeinflußt und sein Verhalten so festlegt, wie es [der Islam] vorsieht.*

*Wer folglich denkt, der Islam sei [nur] ein Glaube und nicht auch ein System (eine Ordnung = nizäm), ist töricht und weiß nichts vom Islam.*"(37)

Die gottgefällige Ordnung oder „Nezam" ist eine Ordnung mit einem Totalanspruch, die den Gläubigen Kriterien für das richtige Leben und Verhalten liefert, in dem sie für alle möglichen Situationen und Lebensbereiche das ideale und mustergültige Verhalten vorgibt. Aber wie und unter welchen Umständen entstand die Religion Islam?

### 3.3.1 Der soziale Entstehungskontext

Der Islam wurde im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel geboren. In der vorislamischen Zeit, die von Moslems im Allgemeinen als „Asroldschahelieh", d. h. als Epoche der Unwissenheit bezeichnet wird, war die arabische Halbinsel von arabischen Beduinenstämmen dünn besiedelt. Diese Region der Erde besteht größtenteils aus brennend heißer, sandiger Wüstenlandschaft. Solche geografische Gegebenheiten erforderten eine ganz der Natur angepasste Lebensweise. Mithin mussten die Beduinen von Wasserstelle zu Wasserstelle, von Weide zu Weide ziehen. Ihr Leben war hart und sie waren oft in wirtschaftlicher Not. Deswegen versuchten sie, besonders in schwierigeren Zeiten, durch die gewaltsame Inbesitznahme der Vorräte von Sesshaften aus benachbarten Regionen ihre Mängel zu lindern und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Derartige Inbesitznahmen bedeuteten für die Beduinen nichts Entwürdigendes, sondern nach dem Ehrenkodex der Wüste galt es als ehrenhaft, durch gelungenen Beutezug die Güter anderer in den Besitz des eigenen Stammes zu bringen.(38) Diese in der vorislamischen Stammeskultur verankerte Beutegier spielte später bei der Verbreitung des Islams eine Rolle, aber mit dem Unterschied, dass sie dann mit dem islamischen Glauben untermauert wurde.

In der Zeit der Unwissenheit, der vorislamischen Zeit also, herrschte auf der arabischen Halbinsel überwiegend eine rigide Stammesstruktur. Hier

> *„existierten (.) weder Staaten noch staatsähnliche politische Organisationsformen. Es gab vielmehr ein komplexes Nebeneinander einer Vielzahl von ökonomisch und soziopolitisch prinzipiell autonomen Clans und Tribalverbänden, die sowohl die nomadische und seminomadische als auch die seßhafte Bevölkerung umschlossen. Der Clan war das Universum des Arabers. Nur in seinem Rahmen gab es Prestige und Sicherheit, nur hier war politisches Handeln möglich. Ohne den Clan hatte das Individuum gleichsam keinen Platz in der Welt. Gefördert durch die stark ausgeprägte Gruppenidentität, betrachtet sich jeder Clan als komplette politische Einheit und akzeptierte daher im allgemeinen keine externe Autorität.*“(39)

Ein solches bedingungsloses Stammes- und Sippenbewusstsein bewirkte eine scharfe Trennung zwischen Wir und Anderen und eine Grenzziehung zwischen Innen und Außen. Es verursachte eine Unnachgiebigkeit und Härte bei der kollektiven und persönlichen Vergeltung von wirklichen und vermeintlichen Angriffen und Beleidigungen. Im ungeschriebenen Gesetz des Blutgeldes und der Blutrache schlug sich der ungezähmte Kampfgeist zum Schutze des eigenen Stammes nieder. „Der Stamm wurde durch die kollektive Verantwortlichkeit aller für jeden und eines jeden für alle aufgrund des Ehrgefühls zusammengehalten.“(40) In diesem stammesgebundenen Milieu und aufgrund der natürlichen Gegebenheiten waren in der altarabischen Zeit die moralischen Werte und Tugenden, wie es die überlieferte Literatur der damaligen Zeit zu verstehen gibt, weniger spiritualistisch oder geistig, sondern vielmehr erdnah und intuitiv. Zu diesen Werten zählten z. B. körperliche Stärke, Tapferkeit, Stolz, Hochmut, Ehre und Treue zu der eigenen Sippe.(41) Der Beduine

> *„fühlte sich im Hinblick auf alles vollkommen frei, war gewiß ein ritterlicher Mensch, ließ sich aber von seiner Leidenschaft treiben, handelte dabei gewalttätig und übereilt, wenn die Ehre auf dem Spiel stand, ohne die Konsequenzen seines Handelns zu berechnen, so daß er eine Freigebigkeit bis zur Verschwendung zeigte, wenn es um sein Ansehen ging.*“(42)

In religiöser Hinsicht herrschte unter den arabischen Stämmen überwiegend Götzendienst und eine Art vom Polytheismus, wobei die monotheistischen Richtungen wie bestimmte Konfessionen vom Judentum und Christentum oder auch der Glaube an eine einzige höhere göttliche Instanz teilweise bekannt waren.(43)

Während die vorislamischen Araber besonders aus den benachbarten Reichen mit der Idee einer Zentralmacht oder eines Großreiches vertraut waren, brachte das labile Gleichgewicht zwischen Stämmen und Machtzentren keine staatsähnlichen politischen Gebilde hervor, die Einheit, stabile Ordnung und Sicherheit errichten und dauerhaften Frieden hätten garantieren können, sondern führte

zu komplexen fragmentierten politischen Zuständen, die normierte politische Kontakte zwischen rivalisierenden Stämmen für gemeinsame Ziele zustande brachten.(44) Unter solchen Umständen wurde zunehmend die Errichtung einer arabischen Zentralmacht mit einer einheitlichen arabischen Ideologie zu einem wichtigen Erfordernis der Zeit.

> „*Das große Bedürfnis der Epoche bestand in einem arabischen Staate, der von einer arabischen Ideologie geleitet und den neuen Verhältnissen angepaßt war, der jedoch dem Milieu der Beduinen, denen er ihren Platz einräumen mußte, noch nahe genug stand, einem Staate, der eine mit den großen Reichen gleichrangige und gleichermaßen geachtete Macht bildete. Die Wege waren für den genialen Mann geebnet, der es besser als irgendein anderer verstand, diesem Bedürfnis zu entsprechen.*“(45)

### 3.3.2 Die Geburt des Islams

Mohammed-ibn-Abd-Allah, der Stifter des Islams, wurde ungefähr um das Jahr 570 n. Chr. in der Stadt Mekka geboren. Sein Vater Abd-Allah stammte aus Stamm der Quraisch. Als Karawanenverwalter einer reichen Händlerin namens Khadija, die Mohammed-ibn-Abd-Allah später heiratete, unternahm dieser in seinen Jugendjahren mehrere Reisen, während derer er mit unterschiedlichen religiösen Lehren und Erzählungen bekannt wurde.(46) Besonders durch seine Kontakte mit Juden und Christen erfuhr er viel über diese beiden Religionen. Der spätere islamische Prophet machte es sich zur Gewohnheit, sich in die Einsamkeit der Wüstenberge zurückzuziehen, um sich wie andere Gottsucher seinerzeit, die so genannten „Hanifen“, der Askese und Meditation zu widmen. In seinem 40. Lebensjahr bekam er, so die Überlieferung, die erste göttliche Offenbarung, und er wurde von Gott dazu berufen, die göttliche Botschaft den Menschen zu übermitteln.(47) Das war der Anfang einer Reihe von Offenbarungen, die er bis zum Ende seines Lebens im Jahre 632 mit unterschiedlichen zeitlichen Abständen verkündete. Diese Verkündigungen, die im islamischen Glauben als das Wort Gottes angesehen werden, bilden zusammen das heilige Buch der Moslems, den Koran. Alle diese mohammedanischen Predigten verfolgen in erster Linie das Hauptziel, den bestehenden Polytheismus in einen reinen Monotheismus mit allen seinen individuellen und gesellschaftlichen Konsequenzen zu transformieren. Dafür wendete sich der Begründer des Islams in den ersten 13 Jahren seines prophetischen Bemühens hauptsächlich an die Bewohner der Stadt Mekka, um sie von der göttlichen Authentizität und Richtigkeit seiner Mitteilungen zu überzeugen. Während der mekkanischen Periode standen eher allgemeine theologische Lehren im Mittelpunkt, wie die Existenz eines einzigen Gottes, die Fragen der Schöpfung und der Auferstehung und allgemeine ethische Vorstellungen.(48) Dabei hob er auf die aus seiner Sicht rationale Nachvollziehbarkeit des Eingottglaubens gegenüber dem damals gängigen Polytheismus und dem Götzendienst ab und bediente

sich u. a. großen und die Welt in einem ganzheitlichen Sinne erklärenden Erzählungen und Überzeugungen, um mit seiner eigenen kultivierten Glaubensform gegen die beduinische Lebensweise vorzugehen.(49) Der Prophet Mohammed verstand seine Botschaft als die Fortsetzung und die vollkommene Form des Judentums und Christentums. Deswegen betrachtete er die Juden und Christen als Glaubensgenossen, obwohl er zugleich manches an diesen zwei Religionen für kritisch hielt. So warnte er z. B. die Christen davor, Jesus Christus als Sohn Gottes zu bezeichnen.(50)

In den 13 Jahren der mekkanischen Periode gelang es dem arabischen Propheten, nur eine kleine Minderheit zu seiner Glaubensrichtung zu bekehren. Unter diesen Bekehrten gab es auch einige einflussreiche Bewohner von Mekka. Die Mehrheit blieb seiner Botschaft gegenüber skeptisch und forderte ihn auf, als Beweis für seine göttliche Beauftragung Wundertaten zu vollbringen.(51) In dieser Zeit verfügte der islamische Prophet über keine praktische Möglichkeit, um seine religiösen Ideen durchzusetzen. Stattdessen setzte er überwiegend auf Worte und Ermahnungen. Er appellierte einerseits an die Vernunft der Menschen, der, so seine Überzeugung, die Richtigkeit seiner den „rechten Weg“ aufzeigenden Lehren einleuchtend sein sollte. Anderseits warnte er diejenigen, die sich nicht bekehrten, vor dem Feuer der Hölle. Er warf den Häupten des quraischitischen Stammes Undankbarkeit und Hybris Gott gegenüber vor.(52)

Der unerbittliche Kampf des Propheten Mohammed gegen das polytheistische System stellte zunehmend eine Gefahr dar, vor allem für die Position der quraischitischen Führer als der Vertreter und Nutznießer dieses Systems. Daher entschlossen sich diese dazu, entschiedener gegen ihn und seine wenigen Anhänger vorzugehen. Diese wurden boykottiert und mit massiven Repressalien belegt, sodass sie um ihr Leben fürchten mussten.(53) In dieser schwierigen Lage gelang es ihm jedoch nach geheimen Verhandlungen mit Delegationen aus zwei Stämmen aus der benachbarten Stadt Medina (dem damaligen Yatrib) ein Abkommen zu schließen, das es ihm und seinen Anhängern ermöglichte, dorthin überzusiedeln.(54) So begaben sich Im Jahre 622 der Prophet und weitere Gläubige in kleinen Gruppen nach Medina. Die Aussiedelung (Higra) von Mekka nach Medina markiert einen Wendepunkt im prophetischen Leben Mohammeds und der neu entstandenen Religion. Nicht ohne Grund fängt die islamische Zeitrechnung mit dem Jahr der Auswanderung an.(55)

In dieser Zeit herrschte in Medina Chaos, und die heidnischen Stämme ersehnten eine höhere Autorität, die Ordnung und Frieden herstellen würde.(56) „Die beiden heidnischen Stämme von Yatrib – die drei übrigen hatten den jüdischen Glauben angenommen – wählten sich den Propheten als Schiedsrichter in ihren inneren Konflikten und als Oberherrn und gewannen mit Hilfe von dessen zugewandertem Anhang die Herrschaft über das aus mehreren dörflichen Siedlungen bestehende Gebiet der Oase von Yatrib."(57) Innerhalb kürzester Zeit trat die Mehrheit der Bewohner von Medina und der Umgebung zum Islam über, die zusammen mit den Auswanderern aus Mekka eine große islamische Urgemeinde

bildeten. Für die Koexistenz zwischen Juden und Moslems verkündete der Begründer des Islams eine verbindliche Vereinbarung, die als „Verfassung von Medina“ bekannt wurde.(58)

Er war in der Befriedung von Medina erfolgreich, und so wandelte er sich von einem bloßen Prediger und Ermahner zu einem Politiker. Erst hier verfügte er über die Möglichkeit, seine Ideale in die politische Wirklichkeit umzusetzen.(59) Die Auslegung und Anwendung der göttlichen Botschaften und die Ausübung der politischen Gewalt unterlagen ihm unangefochten. So vereinigten sich Religion und politisch-staatliche Denken und Handeln. Als Politiker und Verwalter der islamischen Gemeinschaft konnte der islamische Prophet sich nicht mit allgemeinen theologischen Aussagen begnügen. Es war nun notwendig, „allgemein verbindliche Rechtsnormen für verschiedenste Lebensbereiche – etwa Ehe- und Erbschaftsangelegenheiten, Konfliktregelung, Zins und Wucher, Landbesitz- und Landnutzung – in die Lehre aufzunehmen und religiös zu untermauern.“(60) Nun war die mohammedanische Religion nicht nur der einfache Glaube an einen einzigen Gott, sondern entwickelte sich zur Grundlage des Rechtssystems eines islamischen Staates. Die neue Konstellation ging mit der Veränderung der Form und des Inhalts der Offenbarungen einher. Die poetische Form des Korans aus der mekkanischen Zeit klang allmählich ab, und der Prophet gab in vorwiegend prosaischer Form die göttlichen Vorschriften bekannt, und Verstöße gegen diese Vorschriften wurden nun hart geahndet.(61) Zur materiellen Absicherung der jungen islamischen Gemeinschaft verübten die Moslems mehrere Angriffe auf mekkanische Handelskarawanen, deren Besitzer zu ihren Feinden und Vertreibenden gehörten.(62) Um aus den kriegerischen Auseinandersetzungen, die gegen Feinde der moslemischen Gemeinde oder für die Verbreitung des Islams geführt werden mussten, siegreich hervorzugehen, wandelte der Stifter der islamischen Religion die Kampftüchtigkeit der nomadischen Krieger in die religiöse Tugend des heiligen Krieges. „Da Allah für den Kampf gegen Ungläubige sowohl irdische Beute als auch das himmlische Paradies versprach, eignete er sich ausgezeichnet als Gott für kriegserprobte Beduinen.“(63) Parallel zu der Erstarkung der islamischen Gemeinschaft in Medina nahm der Umgang mit Nichtgläubigen untolerantere Züge an: Wurden ihnen in der mekkanischen Zeit nur mit einer Bestrafung nach dem Tod angedroht, so wurde gegen Ende der Lebenszeit des Propheten deren Zurückdrängung auf dem Wege des heiligen Kriegs zur religiösen Pflicht.(64) Auch die drei bei Medina lebenden jüdischen Stämme Banu Qinuga, Banu Nadir und Banu quraiza blieben von der Erstarkung der islamischen Gemeinschaft nicht unberührt. Die moslemischen Kämpfer bekämpften und unterwarfen sie einen nach dem anderen mit dem Vorwurf des Vertragsbruchs oder der Intrigen gegen den Islam. Besonders mit der Eroberung der Stadt Mekka im Jahre 630 gelang es dem Propheten, die Mehrheit der Bevölkerung der arabischen Halbinsel in der einen oder anderen Form zum Beitritt zur islamischen Gemeinschaft zu bringen.(66) Als er im Jahre

632 ablebte, umfasste die islamische Gemeinde, die so genannte „Umma“, den größten Teil der arabischen Stämme.

> *„Der Begriff umma, im modernen Arabisch für ‚Nation’ gebraucht, ist mit dem Wort umm ‚Mutter’ verwandt (wie auch mit dem Wort imäm, das das Oberhaupt einer Gemeinde bezeichnet); er kennzeichnet im Zusammenhang mit dem Islam eine neuartige Form der Gemeinschaft, die nicht mehr durch tribale Loyalität – die Einbettung des Individuums in seinen Stamm oder Clan – gekennzeichnet ist, sondern durch das neue religiöse Bekenntnis: nicht mehr der Stammesgenosse ist dem Stammesgenossen verpflichtet, sondern der Muslim dem Muslim*.“(67)

Der islamische Prophet konnte den beduinischen Menschen von der Existenz eines Gottes überzeugen, „der absoluter Herr über den Menschen ist, der über seine Handlungen richtet, der sein Leben bestimmt, der seinen Launen Grenzen setzt“.(68) Diese Überzeugung, die für jenen Menschen eine neue Ausrichtung des Lebens bedeutete, wurde zur Grundlage der Beendigung des „Naturzustandes“ im Hobbesschen Sinne und der Transformation einer partikularistischen Sippengesellschaft in die Umma, in der alle Gläubigen vor Gott gleich waren und der Glaube an diesen Gott und sein vom Propheten Mohammed übermitteltes Wort deren Angelpunkt bildete. Der beduinische Mensch sah nun seine wahre Wesenheit und neue Identität in seiner Treue zum islamischen Glauben und Gesetz. Bei den Moslems wuchs im Laufe der Zeit immer mehr das Bewusstsein, dass sie der besten Gemeinschaft angehören, die Gott als solche anerkennt.(69) Das den islamischen Glauben und das islamische Gesetz darstellende Werk war und ist für alle Moslems das Haupterbe ihres Propheten: der Koran.

### 3.3.3 Die Stellung und Grundzüge der koranischen Lehren

*„Grenzenlose Tautologien und Wiederholungen bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, sooft wir auch darangehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt.(…) So treibt ein Keil den anderen, und darf sich über die große Wirksamkeit des Buches niemand verwundern. Weshalb es denn auch von den echten Verehrern für unerschaffen und ‘mit Gott gleich ewig’ erklärt wurde*.” Johann Wolfgang von Goethe (70)

Der Koran ist bekanntlich das heilige Buch des Islams. Nach dem festen islamischen Glauben ist der Koran – Koran bedeutet wörtlich so viel wie Rezitation- als Wort Gottes vom Engel Gabriel an dem Propheten herabgesandt und dann von ihm an die Menschen weitergegeben worden.(71) Dieses für alle Moslems als das Buch aller Bücher bildet in der Tat das Hauptfundament dessen, was die islamische Kultur in allen ihren unterschiedlichen zeitlichen und geografischen Prägungen ist.

> *„Ohne Koran keine islamische Kultur im breiten Sinne des Wortes – denn alles, was in der klassischen Zeit entstand, bezog sich auf den Koran, Theologie, Rechtsfragen auch Mystik usw. und bearbeitete Themen in Verbindung mit dem Koran, sodass der Koran Dreh- und Angelpunkt der islamischen Kultur bis zum heutigen Tag gewesen ist.[...] die klassische Renaissance im Islam ist ohne die Wirkung des Korans auf die intellektuelle islamische Welt unvorstellbar. Im Koran findet sich der Kern dessen, was man Treibkraft der geistigen Entwicklung im Islam nennen kann.*“(72)

Daher ist der Text des Korans nicht nur in religiöser Hinsicht gültig, sondern beeinflusst darüber hinaus auch die Kultur, die ihre Impulse vom Koran bekommen hat, dessen Stil als unnachahmlich gilt. Die heilige Schrift des Islams vermittelt ein das ganze Leben des Menschen umfassendes und bestimmendes Gefüge religiöser Traditionen, gesellschaftlicher Ordnungen und politischer Bindungen. Sie ist für die Moslems die Urnorm des Gesetzes, die primäre Wirklichkeit des Islams. Er ist nicht nur die Verdichtung aller Lehren des Propheten, aus der ein breiter Strom von Traditionen gespeist wird, sondern vor allem die letztgültige Autorität, das Wort Gottes durch den Mund des Propheten, das den Islam begründet. Der Koran ist zwar eine Offenbarungsurkunde, also, so der klassische islamische Glaube, Wort für Wort an den Propheten Mohammed diktiert, aber seine Autorität beruht nicht in erster Linie auf dieser Überlieferungsweise, sondern liegt eine Schicht tiefer. Für den Moslem ist der Koran das Abbild einer ewigen, übergeschichtlichen Urschrift der Offenbarung, die bei Gott aufbewahrt wird.

Der Koran ist für die Moslems Wort Gottes. Wenn heute die biblischen Schriften als das Wort Gottes bezeichnet werden, schwingt in dieser Bezeichnung ein metaphorisches Element mit. Dagegen sollte jene Bezeichnung für den Koran im wörtlichen und ursprünglichen Sinne begriffen werden, denn eine metaphorische Anwendung dieser Bezeichnung auf den Koran verfehlte gerade das spezifisch Islamische.(73)

> *„Der Koran ist dem gläubigen Muslim, dem einfachen Gläubigen wie dem gelehrten Theologen, in einer so radikal wörtlichen Weise ‚Wort Gottes’, dass jegliche Lehre von Verbalinspiration dagegen verblaßt. Der Koran ist nicht nur göttlich inspiriert, er ist vielmehr in seiner arabischen Sprachform an den Propheten Mohammed ergangenes Wort Gottes selbst.*“(74)

Das hat nicht nur dazu geführt, dass dieses heilige Buch von Gläubigen in jeder Hinsicht als unüberbietbar, jedem anderen Text als überlegen angesehen wird, sondern die herrschende islamische Theologie über die Jahrhunderte hinweg und die Mehrheit der heutigen islamischen Theologen betrachten den Koran als unerschaffen. Nach diesem Glaubenssatz ist das koranische Wort, vergleichbar mit dem Logos des Johannes Evangeliums, vor aller Zeit gesprochen. Demnach existierte

vor jedem Schöpfungsakt bereits die göttliche Rede des Korans. So ist in den Augen der Moslems die Rede und das Wort des Menschen Mohammed streng vom im göttlichen Auftrag durch den Propheten Mohammed als Offenbarung weitergegebenen, von Ewigkeit her bestehenden Wort Gottes zu trennen.(75)

> *„Das für Nichtmuslime und moderne säkularistische Observanz sperrige islamische Glaubensärgernis des sinnlich und direkt erfahrbaren göttlichen Charakters des Koran kann man mit der traditionellen katholischen Transsubstantiationslehre vergleichen – sowohl als zentrales Element von Kult und Frömmigkeit als auch als ebenso geglaubte wie erfahrene unmittelbare Begegnung mit dem Göttlichen.*"(76)

So wie die Diskussion der frühen christlichen Theologen über das wahre Wesen Christi, wurde auch in der islamischen Theologie heftig über das wahre Wesen des Korans und dessen genaue Bestimmung diskutiert. Bei einem Vergleich zwischen dem Islam und dem Christentum ist festzustellen, dass der Koran im Islam weniger die Stellung des Neuen Testaments einnimmt als vielmehr die der Person Christi selbst. Im Islam ereignet sich die Begegnung zwischen Mensch und Gott nicht in der Inkarnation, sondern in einem Vorgang, der Illibration oder Buchwerdung genannt werden kann.(77) Der Lehre der jungfräulichen Empfängnis im Christentum vergleichbar, die dem Menschen Jesus von Nazareth einen göttlichen Status beimisst, weil sie männlich-menschliches Zutun bei seiner Zeugung ausschließt, so herrscht im Islam der Glaube, dass der Prophet Mohammed des Lesens und Schreibens unkundig war. So ist ausgeschlossen gewesen, über das Lesen anderer Schriften und damit durch menschliche Vermittlung das Wort Gottes erhalten zu haben. Das Wort Gottes wurde, so die islamische Lehre, nur dank eines göttlichen Eingriffs in die Geschichte durch den Propheten empfangen.(78)

Die zentrale Stellung des Korans in der islamischen Welt verdankt sich u. a. der frühen Redaktion des Korans, die zu einer weitgehend einheitlichen Überlieferung des Textes geführt hat, sodass alle Moslems, gleich welcher Richtung oder Sekte, im Wesentlichen den übereinstimmenden Korantext haben.(79) Der in der heutigen Form vorliegende koranische Text wurde aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in der Zeit des dritten Nachfolgers des Propheten Mohammed, des Kalifen Uthman (gest. 655) als kanonisches und geschlossenes Textcorpus niedergelegt. Dieses textus receptus, das als der Referenztext der islamischen Gedächtniskultur gilt, besteht aus mehr als 6000 Versen und 114 Textabschnitten (Suren) von ganz unterschiedlichem Umfang und Inhalt. Unter diesen Suren und Versen gibt es aber keine Hierarchie. Sie besitzen alle die gleiche Gültigkeit und sind von Gott gleichermaßen gewollt.(80) Klassischerweise werden die Suren des Korans grob in zwei Gruppen eingeteilt: die mekkanischen Suren, die vor der Auswanderung des Propheten nach Medina entstanden

sind und die medinensischen Suren, die in Medina offenbart wurden. Deutlich wird bei dieser Einteilung

> *„der Unterschied von Diktion, Sprachrhythmus und Inhalt zwischen den frühesten, in Mekka erfolgten Offenbarungen mit ihren kurzen, schwungvollen, durch Reimwörter stark rhythmisierten Suren, die oft vom drohenden Jüngsten Gericht handeln, und den längeren, prosaischeren medinensischen Abschnitten, in denen häufig detaillierte kultische oder rechtliche Vorschriften, etwa über die Erbteilung, ausgebreitet werden und die deutlich auf die Erfordernisse des in Medina entstehenden Gemeinwesens antworten, das nach der Kleinarbeit des Gesetzgebers und Organisators verlangte*."(81)

Die koranischen Verse bringen unterschiedliche Themen zur Sprache. Im Folgenden werden die Hauptzüge der koranischen Lehren skizziert, die zur Entstehung der in der islamischen Welt vorherrschenden Vorstellungen und Glaubenssätze beigetragen haben.

Die Hauptbotschaft des Korans und damit das Hauptdogma der islamischen Religion ist der Glaube daran, dass es nur einen Gott gibt. Diese Hauptbotschaft ist im Koranvers 22:34 folgendermaßen artikuliert: "Euer Gott ist (nun einmal) ein einziger Gott. Ihm müßt ihr euch ergeben (oder: Ihm müßt ihr ergeben sein)." Dementsprechend beginnt das islamische Glaubensbekenntnis mit der Erklärung: „Ich bezeuge, daß es keine Gottheit (iläh) außer Gott (Allah) gibt."(82) Der Monotheismus (Tauhid) ist die Hauptmaxime, die die koranischen Lehren und den Islam fundiert. In den koranischen Versen kommt es in erster Linie darauf an, den Monotheismus in seiner reinsten und konsequentesten Form zu verkünden, selbst wenn diese Reinheit keinen Raum für das freie Handeln des Menschen zurücklassen würde. So war der Hauptgegner der koranischen Verkündigungen der altarabische Polytheismus, den sie zu bewältigen suchten.

> *„Gegen diesen Polytheismus richtet sich die Verkündigung des Islam in erster Linie. Der Polytheismus, arabisch sirk, ‚Beigesellung', ist die schlimmste Form von Unglaube (ku fr); der ‚Beigeseller' (musrik) ist der Ungläubige (käfir) schlechthin, während der ‚Für-Einen-Erklärer' (muwabbid) der wahre Gläubige (mu'min) ist.*"(83)

Vor diesem Hintergrund erklärt der Koran den Glauben an die Vielgötterei für unverzeihlich: „Gott vergibt nicht, daß man ihm (andere Götter) beigesellt. Was darunter liegt, (d. h. die weniger schweren Sünden) vergibt er, wem er (es vergeben) will. Und wenn einer (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt, ist er (damit vom rechten Weg) weit abgeirrt." [Koran 4:116] Um die Richtigkeit des Monotheismus gegenüber des Polytheismus zu beweisen, greift der Koran zur Argumentation, was allerdings eine Seltenheit in den koranischen Vorgehen ist, weil in dieser heiligen Schrift die Wahrheiten und Auffassungen über Gott, den Menschen und die Welt in Form von Mitteilungen und Nachrichten bekannt gegeben werden, und da diese Mitteilungen aus einer göttlichen Quelle stammen,

sollten sie den Gläubigen als untrüglich und unbestreitbar gelten. Es wird nun damit im Koran argumentiert, dass die Pluralität der Götter, die das Universum zu lenken hätten, zu einem Zerwürfnis unter ihnen und schließlich zum Untergang der Welt führt: „Wenn es im Himmel und auf der Erde (w. in ihnen beiden) außer Gott (noch andere) Götter geben würde, wären beide (d. h. Himmel und Erde) dem Unheil verfallen. Gott, der Herr des Thrones, sei gepriesen! (Er ist erhaben) über das, was sie aussagen.“ [Koran 21:22] im gleichen Sinne heißt es in einem anderen Vers:

> *„Gott hat sich kein Kind (oder: keine Kinder) zugelegt (wie sie das von ihm behaupten), und es gibt keinen (anderen) Gott neben ihm. Sonst würde jeder (einzelne) Gott das, was er (seinerseits) geschaffen hat, (für sich) beiseite nehmen (wegnehmen), und sie würden gegeneinander überheblich (und aufsässig).*“ [Koran 23:91]

Der Gott, der im Koran zu seinem Propheten und zu den Menschen spricht, hat neben dieser Grundüberzeugung, dass er der einzige Gott ist, noch weitere Charakteristika und Eigenschaften, die gemeinsam die koranische Gottesvorstellung bilden. Der Prophet Mohammed wurde von seinen Zeitgenossen nach diesen Charakteristika gefragt. Die Antwort kam von Gott selbst in Form einer kurzen Sure, die als der Grundsatz des islamischen Monotheismus gilt:

Sure 112:

> *Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes.*
>
> *1 Sag: Er ist Gott, ein Einziger, 2 Gott, durch und durch (er selbst)(?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer(?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?). 3 Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. 4 Und keiner ist ihm ebenbürtig.*

Im Koran ist ein absoluter und transzendenter Gott zu begegnen, der über seiner Schöpfung steht und von ihr getrennt ist. „Er ist der Erste und der Letzte, (deutlich) erkennbar (w. sichtbar) und (zugleich) verborgen.“ [Koran 57:3] Er ist der Sich-Selbst-Genügende und Sich-Selbst-Erhaltende. Aus dieser Selbstgenügsamkeit heraus hat er die ganze Existenz aus dem Nichts erschaffen. „Er ist es, der Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen und sich daraufhin auf dem Thron zurechtgesetzt hat (um die Welt zu regieren).“ [Koran 57:4] Auch in der Sure [10:3] heisst es, dass Gott nach der sechstägigen Schöpfung der Welt, im Gegensatz zu der biblischen Erzählung, ohne sich auszuruhen, begann unmittelbar zu herrschen.

Als Schöpfer hat er allerdings nicht nur alles aus dem Nichts hervorgebracht, sondern bleibt auch nach dem Akt der Schöpfung der Garant für den Weiterbestand der Existenz und deren Besitzer: „Gott (ist einer allein). Es gibt keinen Gott außer ihm. (Er ist) der Lebendige und Beständige. Ihn überkommt weder Ermüdung noch Schlaf. Ihm gehört (alles), was im Himmel und auf der Erde ist.“ [Koran 2:255] „Gott ist der Schöpfer von allem (was in der Welt ist). Er ist Sachwalter über alles.“ [Koran 39:62]

Auch das ist Allah, der die Dinge aus der Existenz wegnimmt, und er ist die Grundursache für alles, was ihnen geschieht. So ist Gott z. B. der eigentliche Urheber der Naturereignisse, die aufgrund des göttlichen Willens, von dem der Mensch nichts weiß und ihn keineswegs vorausberechnen kann, ihren Anfang, Ablauf und Ende finden:

> *„Hast du denn nicht gesehen, daß Gott (einzelne) Wolken dahertreibt, sie hierauf (zu einer geschlossenen Wolkendecke) vereinigt und hierauf zu (sich türmenden) Haufen macht? Dann siehst du den Platzregen dazwischen herauskommen. Und er (d. h. Gott) läßt vom Himmel (wahre) Berge (von Wolken) herabkommen, mit Hagel darin, und trifft damit, wen er will, und wendet es ab, von wem er will. Das Aufleuchten der Blitze (w. seiner Blitze, d. h. der Blitze, die es dabei zu sehen gibt) nimmt (den Menschen, die ein solches Gewitter erleben) beinahe das Gesicht (so daß sie nichts anderes mehr wahrzunehmen vermögen).“* [Koran 24:43]

Der koranische Gott betrachtet sich als den einzigen Herrscher über die Welt: „Und Gott hat die Herrschaft über Himmel und Erde. Bei ihm wird es (schließlich alles) enden.“ [Koran 24:42] Diesem Herrscher bleibt nichts in seinem Königreich verborgen und er trägt die Verantwortung für alles: „Und es gibt kein Tier auf der Erde, ohne daß Gott für seinen Unterhalt aufkommen und seine Zeit der Ruhe (im Mutterleib?) und seine Zeit der Übergabe (d. h. die Zeit, in der es zur Welt gebracht wird?) kennen würde. Alles ist in einer deutlichen Schrift (verzeichnet).“ [Koran 11:6] Er weiß alles über alle, und niemand weiß etwas über ihn, es sei den, dass er selbst es so wollte. „Er weiß, was vor und was hinter ihnen liegt. Sie aber wissen nichts davon — außer was er will. Sein Thron reicht weit über Himmel und Erde. Und es fällt ihm nicht schwer, sie (vor Schaden) zu bewahren.“ [Koran 2:255] Der ewige Herrscher über Himmel und Erde erwählt einen aus der Mitte der Menschen und verleiht ihm besonderes Wissen und körperliche Vorzüge, damit er als Stellvertreter Gottes auf Erden herrschen kann.(84) Der im Koran sprechende Gott, der zugleich Schöpfer, Herr, König und Richter ist, hört, sieht, schreibt, bezeugt, schwört. Er ist barmherzig, gnädig, allmächtig, allwissend, umfassend, omnipräsent, edelmütig, lebendig, erhaben, gewaltig, stolz, weise. Ferner ist Allah ein Gott, der hasst und zürnt, verfluchtet und überlistet. Er ist sehr schrecklich in der Bestrafung und sehr tückisch.(85) Das göttliche Tun wird im Koran für den Menschen als unvorhersehbar und unberechenbar beschrieben. Gott tut, was er will, und kann jederzeit die Richtung seines Tuns verändern:

> *„Die Unseligen werden dann im Höllenfeuer sein, wo sie (vor Schmerzen) laut aufheulen und hinausschreien, 107 und wo sie weilen, solange Himmel und Erde währen, – soweit es dein Herr nicht anders will (w. außer was dein Herr will). Dein Herr tut (immer), was er will. 108 Diejenigen aber, die selig sind, werden im Paradies sein und darin weilen, solange Himmel und Erde währen, – soweit dein Herr es nicht anders will [...]“* [Koran 11]

Gott führt irre, wenn er will, und leitet recht, wenn er will. Daher ist jemand, der von Gott selbst in die Irre geführt worden ist, nicht mehr auf den rechten Weg zurückzubringen: „Denen, die ungläubig sind, ist es gleich, ob du sie warnst, oder nicht. Sie glauben (so oder so) nicht. 7 Gott hat ihnen das Herz und das Gehör versiegelt, und ihr Gesicht ist verhüllt. Sie haben (dereinst) eine gewaltige Strafe zu erwarten." [Koran 2] Derartige koranischen Aussagen kommen häufig in dieser Heiligen Schrift vor und wollen im Grunde die Allmächtigkeit Gottes ausdrücken.

In geschlechtlicher Hinsicht betrachtet sich der koranische Gott nicht als weiblich, sondern männlich, Allah ist zwar weder Mann noch Frau, aber ist er, wie dessen grammatikalische Bezeichnung nahelegt, eher männlich. Anstatt an einen Gott an eine Göttin zu glauben, hieße im islamischen Verständnis den Gott seiner Göttlichkeit zu berauben. Wie Gott sind auch die Engel weder Frauen noch Männer, aber aus koranischer Sicht sind sie eher männlich. Deswegen tadelt der Koran die Zeitgenossen des Propheten: „Und sie machen die Engel, die Diener des Allerbarmers sind, zu weiblichen Wesen. Waren sie etwa Zeugen ihrer Erschaffung? Ihr Zeugnis wird niedergeschrieben, und sie werden befragt werden." [Koran 43:19] Der Koran ist wie die Bibel explizit und implizit von der Vorrangigkeit des Männlichen durchzogen.(86)

Alle Aussagen, die sich im Koran auf Gott beziehen, sind gleichermaßen Aussagen über die Schöpfung und besonders über den wichtigsten Teil dieser Schöpfung: den Menschen.

> „*Wenn Gott barmherzig ist, erbarmt er sich des Menschen, wenn er richtet, richtet er den Menschen, wenn er weise ist, leitet er den Menschen recht usf. Gott ist der Herr, der Mensch sein Diener. Von der Schöpfung bis zum Tag des Gerichts ist der Mensch Objekt göttlichen Handelns. In fast allem, was der Koran von Gott aussagt, bezieht Gott sich auf den Menschen. Gott offenbart sich als einer, der ausschließlich mit seiner Schöpfung, und darin vornehmlich mit dem Menschen beschäftigt ist.*"(87)

In der monotheistischen Schriftreligion Islam wird es als selbstverständlich angesehen, dass die von Gott geschaffene Welt und der Mensch nicht führungslos bleiben müssen. Es ist Gott, der durch Offenbarung aufzeigt, was der wahre und gerade Weg ist und was der Mensch ist und sein soll. Der Mensch soll Gott als absoluten Herrn anerkennen und an seine Offenbarung glauben. Er soll Gott dienen und gehorsam sein und ihn für seine Gnade und Barmherzigkeit preisen und ihm danken. Und schließlich, damit der Mensch zum ewigen und erlösenden Heil finden kann, soll er sich an göttlichen Vorschriften orientieren.(88) Die Geschichte der Menschheit erstreckt sich in koranischer Sicht von der Schöpfung bis zum Ende der Zeit. Am deren Anfang steht der erste Mensch – und in seinem Gefolge die ganze Menschheit in ungebrochener Folge. Nach koranischer Erzählung herrschte zuerst Einheit unter den Menschen:

*„Die Menschen waren (ursprünglich) eine einzige Gemeinschaft. Dann (nachdem sie uneins geworden waren) ließ Gott die Propheten als Verkünder froher Botschaft und als Warner auftreten. Und er sandte mit ihnen (jeweils) die Schrift mit der Wahrheit herab, um (dadurch) zwischen den Menschen über das, worüber sie uneins waren, zu entscheiden. Und nur diejenigen waren – in gegenseitiger Auflehnung – darüber uneins, denen sie gegeben wurde, nachdem sie die klaren Beweise erhalten hatten. Und nun hat Gott mit seiner Güte (w. für sich Erlaubnis) diejenigen, die gläubig sind, (d. h. die Muslime) zu der (schon) Wahrheit geleitet, über die sie (d. h. die Angehörigen der früheren Offenbarungsreligionen) (bisher) uneins waren. Gott führt, wen er will, auf einen geraden Weg.“* [Koran 2]

Diesem Verständnis der Geschichte zufolge ist die Geschichte von einer ursprünglich vereinten, aber später entzweiten Menschheit gekennzeichnet. Den Anlass für die Spaltung der Menschen hat die göttliche Offenbarung gegeben, die zum Ziel gehabt hat, den Menschen mit dem geraden Weg und der einzigen göttlichen Wahrheit bekanntzumachen: „Wir haben ihn den (rechten) Weg geführt, mochte er (nun) dankbar sein (und die Rechtleitung annehmen), oder undankbar (gleichbedeutend mit ungläubig). [Koran 76:3]“ Ein Teil der Menschen hat sich zu dem wahren Weg bekannt, und der andere Teil ist auf dem Irrweg des Unglaubens geblieben. Eine solche Aufspaltung der Menschheit durchzieht die ganze Geschichte. Auf der einen Seite befinden sich die wahren Gläubigen und Monotheisten, die am Ende gerettet und belohnt werden. Auf der anderen Seite sind die Ungläubigen, Polytheisten, Heuchler und Götzendiener, die zur ewigen Verdammnis verurteilt sind. In vielen koranischen Versen geht es darum, die Menschen vor dem Jüngsten Gericht zu warnen, die Ereignisse des Auferstehungstags, die den ganzen Kosmos übergreifen, zu beschreiben und die Weise und das Maß der Belohnung der Gläubigen und Bestrafung der Ungläubigen zu schildern. Hierfür gelten u. a. die Schilderungen in der Sure 56 als exemplarisch.

Somit mündet das, was als Einheit begonnen hatte, in die Trennung von Glaube und Unglaube, Belohnung und Ahndung, Heil und Verdammnis, Paradies und Hölle.

So gesehen ist aus der Sicht des Korans die koranische Botschaft nicht neu: Sie wiederholt im Kern dieselbe monotheistische Botschaft, die Gott bereits vor dem Propheten Mohammed durch frühere Propheten von Adam über Noah, Abraham und Moses bis zu Jesus Christus herabgesandt hatte. Sie wurde jedoch immer wieder verändert, von falschen Meinungen überlagert und verdrängt. Die zum wahren Weg ermahnende göttliche Botschaft ist erneut im Koran angekündigt – allerdings hier in auf eine entscheidende und abschließende Weise und in ihrer gereinigsten und vollkommensten Form. Daher ist der Islam, so die Überzeugung, nicht eine Religion neben anderen Religionen: Die reinste und vollkommenste Religion der Menschen ist nach dem Erscheinen des Propheten Mohammed der Islam.(89) In dem nach der Überlieferung letztoffenbarten Vers des Koran heißt es: „Heute habe ich

euch eure Religion vervollständigt (so daß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt. [53]“ Und wenn der Koran die letzte und endgültige göttliche Botschaft an die Menschen ist, so ist der Prophet Mohammed auch, wie es im Koran [33:40] heißt, das Siegel der Propheten. Demnach ist die Gemeinde der gläubigen Moslems, die Umma, die auf den koranischen Lehren basiert, die beste und von Gott auserwählte Gemeinde auf Erden. Die islamische Gemeinde verkörpert das Ausgezeichnetsein des Islams durch ihre Befolgung der göttlichen Gesetze, ihren Glauben und ihre Ausübung des Guten und Bekämpfung des Bösen. Sie ist verpflichtet im Inneren Einigkeit, Brüderlichkeit und Gehorsam gegenüber Gott und seinen Befehlen zu bewahren. So wird die islamische Gemeinschaft erfolgreich sein und erstarken (Koran 8:72.74; 23:1; 33:71; 49:9-19, 58:22). Und nach dem göttlichen Willen wird diese Religion und Gemeinde die Oberhand gewinnen: „Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat, um ihr zum Sieg zu verhelfen über alles, was es (sonst) an Religion gibt — auch wenn es den Heiden (d. h. denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen) zuwider ist.“ [Koran 9:33] Nach außen müssen die moslemischen Gläubigen sich von den Ungläubigen und Andersgläubigen abgrenzen. Außerhalb der islamischen Gemeinschaft existiert eine Kategorie von Menschen, die vom Koran von verschiedenen Begriffen apostrophiert werden. Was sie jedoch miteinander verbindet, ist Polytheismus und Unglaube, wodurch sie das Recht auf das Heil und Wohlgehen im Diesseits wie Jenseits verwirkt haben. Sie sind sogar in den Augen Gottes niedriger als die Tiere: „Als die schlimmsten Tiere gelten bei Gott diejenigen, die ungläubig sind und (auch) nicht glauben werden (?) (oder: und (um alle Welt) nicht glauben wollen?)“ [Koran 8:55] Der islamischen Gemeinde obliegt es nun mit der Vollstreckung des Urteils, das Gott gegen Ungläubige verhängt hat, bereits in dieser Welt zu beginnen. In erster Linie gilt es, die Reinheit der islamischen Gemeinde vor dem „schlechten“ Einfluss der nichtmoslemischen Gemeinden zu bewahren. Sodann ist der Urgemeinde der Gläubigen in der Geburt- und Etablierungsphase der islamischen Religion die göttliche Pflicht auferlegt, zur Zurückdrängung der Front der Ungläubigkeit gegen die aufsässigen und „böswilligen“ Ungläubigen zu kämpfen: „Euch ist vorgeschrieben, (gegen die Ungläubigen) zu kämpfen, obwohl es euch zuwider ist. Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist, und vielleicht liebt ihr etwas, während es schlecht für euch ist. Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht.“ [Koran 2:216] In koranischer Sicht sind die Hauptfeinde der Moslems, zumindest in der Zeit der Entstehung und Etablierung des Islams, die Götzendiener und Polytheisten [vgl. Koran 9:5]. In Zuge wurden die damaligen Moslems aufgerufen, sich für den heiligen Kampf gegen Polytheisten zu rüsten:

> „*Und rüstet für sie, soviel ihr an Kriegsmacht und Schlachtrossen(?) (aufzubringen) vermögt, um damit Gottes und eure(eur) Feinde einzuschüchtern, und andere außer ihnen, von denen ihr keine Kenntnis habt, (wohl) aber Gott! Und wenn ihr etwas um Gottes willen spendet, wird*

*es euch (bei der Abrechnung im Jenseits) voll heimgezahlt. Und euch wird (dabei) nicht Unrecht getan.*“ [Koran 8:60]

Vom Koran wird der Kampf gegen die Feinde der islamischen Gemeinde als ein amortisierender Handel bezeichnet:

„*Gott hat den Gläubigen ihre Person und ihr Vermögen dafür abgekauft, daß sie das Paradies haben sollen. Nun müssen sie um Gottes willen kämpfen und dabei töten oder (w. und) (selber) den Tod erleiden. (Dies ist) ein Versprechen, das (einzulösen) ihm obliegt, und (als solches) Wahrheit (?) (so wie es) in der Thora, im Evangelium und im Koran (verzeichnet ist). Und wer würde seine Verpflichtung eher halten als Gott? Freut euch über (diesen) euren Handel, den ihr mit ihm abgeschlossen habt (indem ihr eure Person und euer Vermögen gegen das Paradies eingetauscht habt)! Das ist dann das große Glück.*“ [Koran 9:111](90)

Aufgrund der koranischen Lehren stehen zwischen der islamischen Gemeinde und den Ungläubigen und Polytheisten die Juden und Christen, die vom Koran als die „Leute der Schrift“ bezeichnet werden. Nach einer Phase anfänglicher Sympathie und ernsthafter Versuche seitens des islamischen Propheten, eine Annäherung zu den Juden und Christen herbeizuführen, folgt der Konflikt, sodass in der neunten Sure die Anhänger Allahs aufgefordert werden, die in der islamischen Gemeinde lebenden „Leute der Schrift“ zur Tributbezahlung zu zwingen [Koran 9:29].Die Juden und Christen sind aus koranischer Sicht u. a. deswegen keine reinen Monotheisten, den

„*Die Juden sagen:,`Uzair (d. h. Esra) ist der Sohn Gottes.‘ Und die Christen sagen:,Christus ist der Sohn Gottes.‘ Das sagen sie nur so obenhin. Sie tun es (mit dieser ihrer Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute) (w. Gott bekämpfe sie)! Wie können sie nur so verschroben sein!*“ [Koran 9:30]

Ein Teil der koranischen Verse ist der Bestimmungen zur Regulierung des alltäglichen Handelns und der zwischenmenschlichen Beziehungen in der islamischen Gemeinde gewidmet. Sie bestehen aus einer Reihe von Geboten und Verboten mit entsprechenden limitierten Sanktions- und Bestrafungsmaßnahmen. Diese Bestimmungen sind nicht systematisch entwickelt und behandeln alle Bereiche nicht in gleicher Genauigkeit und Ausführlichkeit. Jedoch bilden sie die Bausteine des islamischen Rechts, der Scharia, und umfassen verschiedene Bereiche wie:

1. geschlechtsspezifische Bestimmungen wie die gesellschaftliche Stellung der Frau – nach dieser Bestimmung stehen Männer über Frauen, weil Allah Männer den Frauen gegenüber ausgezeichnet hat [vgl. Koran 4:43-2:223-228] – geschlechtsspezifische Unterschiede vor Gericht – danach entsprechen zwei weibliche Zeugen einem männlichen Zeugen – [vgl. ebd. 2:282], Bestimmungen über das Eherecht [vgl. ebd. 2:221-2:228-2:229-4:3], Bestimmungen über das Verhalten der Frauen in der Öffentlichkeit [vgl. ebd. 33:59-24:31].

2. Bestimmungen über wirtschaftliche Tätigkeiten wie die Ächtung des Betrugs mit entsprechenden Strafandrohungen [vgl. ebd. 6:152-17:35-11:85-7:85], Verachtung des Reichtums [vgl. ebd. 104:3-4:37], Wucherverbot [vgl. ebd. 2:275-2:278], Bestimmungen über die Anwendung der Staatskasse [vgl. 9:60], Regulierung der Bürgschaft [vgl. ebd. 70:32-23:8-4:58], Aufruf zur Gerechtigkeit [vgl. ebd. 2:188-6:152], Bestimmung über die Ahndung des Diebstahls [ebd. 5:38].
3. Allgemeine Regeln wie das Verbot des Glücksspiels [vgl. ebd. 5:90], Verurteilung der Falschaussage [vgl. ebd. 22:30-25:72], Aufforderung zur Einhaltung des Versprechens [vgl. ebd. 61:2 und 3], Verurteilung der üblen Nachrede [vgl. ebd. 4:148], Verurteilung der Heuchelei [vgl. ebd. 4:38-2:264], Verwerfung des Hochmuts [vgl. ebd. 4:36],
4. Bestimmungen über sexuelle Praktiken wie allgemeine Regeln über die Sexualität [vgl. ebd. 2:222 und 223-30:21], Geschlechtsverkehr mit Konkubinen und Sklavinnen [vgl. ebd. 23:6-24:33-70:30], Bestimmungen über Homosexualität [vgl. ebd. 4:16-7:80], Verbot der Prostitution [vgl. ebd. 24:33], Verbot von Unzucht [vgl. ebd. 7:28-33:4], Gebote über Keuschheit [vgl. ebd. 70:29-23:5], Verbot von Ehebruch [vgl. ebd. 4:15-24:4],
5. Bestimmungen über Essen und Trinken wie Verbot von Alkoholkonsum [vgl. ebd. 2:219], Verbot von Blut- und Schweinefleischverzehr [vgl. ebd. 2:173]

### 3.3.4 Der islamische Klerus und das islamische Recht

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass in der islamischen Religion der Koran die primäre und wichtigste Quelle zur Darstellung des idealen menschlichen Verhaltens und Lebens bildet. Neben dieser Hauptquelle gibt es noch die Sunna (Tradition), so die islamische Terminologie, die die koranischen Vorschriften ergänzt. Im Islam versteht man unter der Sunna die Lebensführung des Propheten, die allen moslemischen Gläubigen als Vorbild gilt. Diese Vorbildlichkeit äußert sich in den Aussprüchen des Propheten, seinen Handlungen und Gepflogenheiten sowie seinem stillschweigenden Einverständnis mit dem, was in seiner Gegenwart gesagt oder getan wurde. Die prophetische Lebensführung gilt als autoritative Anordnung und als verpflichtende Vorschrift, denn sie wird als von Gott inspiriert angesehen. Aus islamischer Sicht ist der Prophet das geschichtliche Beispiel des idealen Menschen, und jeder Moslem, der sich wahrhaft islamisch verhalten will, hat sich an ihm zu orientieren. Die Sunna ist die Rechtsschnur für das religiöse, ethische und soziale Verhalten der Gläubigen und für das richtige Verständnis der koranischen Lehren. Aufgrund dieses Stellenwertes unternahmen die Moslems von Anfang an den Versuch, die Sunna, also die Lebensführung des Propheten, zu kanonisieren und weiter zu tradieren. Bei diesem Versuch hatten die Aussprüche des islamischen Propheten, die so genannten Hadite oder Überlieferungen, eine bedeutende Stellung. Die Hadite sind im Rang den koranischen Versen nachgeordnet. Sie erläutern, so die allgemeine islamische

Überzeugung, auf eine authentische Weise die koranischen Gebote und Verbote und ergänzen das, was nicht im Koran detailliert dargestellt ist.(91)

Zur Bewahrung, Systematisierung, Auslegung und Anwendung der koranischen Lehren und der prophetischen Sunna entwickelten sich im Laufe der Zeit verschiedene Zuständigkeitsbereiche, Fächer und Wissenschaften innerhalb des Islams. Diejenige gesellschaftliche Gruppe, die diese Bereiche und Fächer übernahm und voranbrachte, ist der islamische Klerus gewesen. Im Islam hat sich geschichtlich keine dauerhafte und stabilisierte kirchenähnliche Struktur entwickelt, in der ein einziges Oberhaupt über die höchste Lehrautorität verfügt.

> *„Stattdessen wird religiöse Autorität im Islam ausgeübt von einem Berufsstand, dessen Mitglieder eine Ausbildung absolviert haben, die zu einem großen Teil aus Juristerei – aus dem Studium des traditionellen religiösen Rechts – besteht. Es sind die Rechtsgelehrten, al-fugahii' (Singular: faqih) oder einfach die Gelehrten, al- ülamä' (Singular: älim).[...] Dieser Berufsstand hat die Bewahrung, Deutung und Weiterentwicklung der islamischen Tradition monopolisiert; die 'ulamä' entscheiden darüber, was islamisch ist und was nicht. Da sie aber nicht hierarchisch organisiert sind, können ihre Lehrmeinungen durchaus kontrovers ausfallen; neben einem bestimmten Grundkonsens gibt es weite Bereiche, in denen konkurrierende Meinungen herrschen (wobei der Grundkonsens etwa bei Schiiten und Sunniten wiederum verschieden geartet ist).*“(92)

Seit etwa dem 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart sind die islamischen Rechtsgelehrten auf einer besonderen Art von religiöser Lehranstalt ausgebildet worden, die Madrasa (Schule) genannt wird. Die Absolventen dieser Schulen verfügten über das Monopol über die Ausübung bestimmter Ämter und Funktionen wie Richteramt, Notariat, Prediger, Lehramt und Professuren und Verwaltung frommer Stiftungen. Überdies halfen die islamischen Rechtsgelehrten Herrschern, die religiösen Grundsätze in der herrscherlichen Praxis und in der Rechtsprechung durchzusetzen.(93) Der islamische Klerus ist in erster Linie für die Präzisierung und Anwendung des islamischen Rechts verantwortlich und somit juristisch ausgemacht.

Der Islam ist ohne das islamische Recht, die so genannte Scharia, nicht zu denken. „Um die Geisteshaltung der Muslime richtig kennenzulernen, ist die Beschäftigung mit dem islamischen Rechtsdenken Voraussetzung. Denn das islamische Recht, die Scharia, ist die typische Manifestation des islamischen Denkens, der Wesenskern des Islam überhaupt.“(94) Das Wort Scharia bedeutet ursprünglich Tränke sowie gebahnter Pfad, der zur Quelle führt. Auf die Religion übertragen, umfasst der Begriff die Gesamtheit der dem Menschen geoffenbarten Willensäußerungen Gottes zur Regulierung des menschlichen Verhaltens und Lebens, die im Laufe der Zeit einen juristischen Charakter angenommen haben.(95) Wie oben erwähnt, ist die Hauptquelle des islamischen Rechts an

erster Stelle der Korantext und danach die prophetische Lebensführung. Allerdings ist die islamische Gemeinde nach dem Tod des Propheten permanent mit Fragen und Problemen konfrontiert worden, für die der Koran und die Sunna keine konkrete Antwort liefert. Um diese neu entstehenden Fragen authentisch islamisch zu beantworten, haben die islamischen Rechtsgelehrten das dafür erforderliche methodische Instrumentarium entwickelt. So entstand die islamische Jurisprudenz (Figh) mit ihren Prinzipien des Konsens (Ijma), und des Analogieschlusses (Ghias).(96)

Das Ziel des islamischen Rechtes und der islamischen Lehren ist nicht nur die Regulierung und Gestaltung des privaten Lebens des einzelnen Gläubigen und seines Verhältnisses zu Gott, sondern es wird die Erzeugung eines islamischen Umfeldes für das Leben der Gläubigen angestrebt, denn das islamische Leben des Einzelnen und der Familie kann erst dann wirklich gelingen, so die klassische islamische Sichtweise, wenn dieses Leben in einen Gesamtrahmen eingebettet ist, der islamisches Verhalten und Leben ermöglicht und fördert und wenn nicht durch ein anders ausgerichtetes gesellschaftliches Umfeld die islamische Entfaltungsmöglichkeit der Gläubigen beschnitten wird.

Nach dem Koran ist die Grundvoraussetzung für einen solchen Handlungsspielraum die Gerechtigkeit, durch die alle in der Gesellschaft vor dem göttlichen Gesetz gleich sind(97), denn nur dort, wo das gleiche Recht für alle gilt, Rechtssicherheit gewährleistet werden kann und die Folgen für Fehlverhalten kalkulierbar sind. Jedes Mitglied der islamischen Gemeinde hat gemäß des göttlichen Gesetzes eine bestimmte Stellung und einen bestimmten Handlungsspielraum innerhalb dieser Gemeinde. Willkür ist nicht zu dulden. Das Verhalten des Einzelnen muss berechenbar sein: Er muss mit Ahndung rechnen, wenn er das Gesetz übertritt. Vor diesem Hintergrund ist es, dass im islamischen Recht das Strafrecht eine markante Stellung besitzt. Für aus islamischer Sicht angesehene Fehlverhalten sind in der Scharia eine Reihe von in zwei große Gruppen zu unterteilenden Strafen vorgesehen worden:

a) Hadd-Strafen: Diese Strafen sind im Koran und in der Sunna definiert und festgeschrieben und daher müssen sie vom islamischen Richter in ihrer ursprünglichen Form gegen begangene Straftaten verhängt werden. Auf verschiedene Delikte bestehen Hadd-Strafen wie: die Vergeltung des Tötens mit Tod oder Blutgeld [vgl. Koran 2:178-4:92], die Ahndung der Unzucht mit 100 Peitschenhieben [vgl. ebd. 24:2], Handabhacken für Diebstahl [vgl. ebd. 5:83], härtere Strafen gegen Raub und Raubmord [vgl. ebd. 5:33], sehr harte Strafe gegen Aufrührer in der islamischen Gemeinde [vgl. ebd. 5:33]. Ferner gehören zu den Hadd-Strafen im islamischen Recht traditionellerweise die Steinigung für Ehebruch, die Todesstrafe für Glaubensabfall und das Auspeitschen bei Alkoholgenuss.(98)

b) Tazir-Strafen: Bei diesen Strafen sind die Art und das Maß der Strafe dem islamischen Richter überlassen.(99)

Ein wichtiger Teil des islamischen Rechtes ist der islamischen Wirtschaftsordnung gewidmet. Danach wird die Wirtschaftsordnung als ein Teil der allgemeinen Gottesordnung verstanden. Im Islam unterliegt der Erwerb und Gebrauch irdischer Güter der islamischen Lehre vom Eigentum, wonach gilt:

> „*Das letzte, absolute Eigentumsrecht an den irdischen Gütern ist allein Gott vorbehalten; der Mensch hat nur ein abgeleitetes Eigentumsrecht, eine Art Nutzungsrecht. Er darf daher die irdischen Güter nicht nach seiner Willkür verwenden, sondern muß seinen Willen dem göttlichen unterordnen. Diese Welt und ihre Reichtümer sind der Menschheit insgesamt zur Nutzung übergeben. Wenn auch das Sondereigentum des einzelnen grundsätzlich anerkannt wird, unterliegt Privateigentum doch einer bemerkenswerten Sozialbindung und -verpflichtung, die insbesondere in der Lehre vom Gebrauch der irdischen Güter ihren Niederschlag findet.*“(100)

Es handelt sich bei der islamischen Wirtschaftsordnung letztlich um den gegenseitigen Beistand in der islamischen Gemeinschaft, die den inneren Zusammenhalt der islamischen Gemeinde organisiert. Die Reichen tragen die Verpflichtung, sich je nach Höhe ihrer Einkünfte an den sozialen Ausgaben der Gemeinde zu beteiligen, wobei davon die sozialen Unterschiede, die als gottgewollt angesehen und nach dem Koran sogar im Jenseits noch erweitert werden, unberührt bleiben: „Schau, wie Wir die einen von ihnen über die anderen erhöht haben; und wahrhaftig, das Jenseits soll noch mehr Ränge und Auszeichnungen enthalten. [Koran 17:21]“ Zur Regelung der wirtschaftlichen Aktivitäten in der islamischen Gemeinde sind eine Reihe von Regeln aufgestellt worden wie: die Regeln bezüglich der islamischen Steuern – der Armen-Steuer (Zakat) und der Überschuss-Steuer (Khoms), die Regelungen zur Benutzung von Bodenschätzen, das Verbot von Horten, Glücksspiel und Geldverleih gegen Zinsen (Riba), Vorschriften zur Vererbung usw.(101)

Neben den Vorschriften zur Regelung der Verhältnisse von Gläubigen untereinander befasst sich ein Teil des islamischen Rechts auch mit dem Umgang mit Nicht-Moslems. Klassischerweise gelten nach der Scharia innerhalb der islamischen Gemeinde die sogenannten „Leute des Buches“, also die Christen, Juden und nach mancher Interpretation auch die Zarathustrier, bei Wohlverhalten und gegen Zahlung bestimmter Steuern als Schutzbefohlene (Dhimmi) der Moslems ohne Anspruch auf rechtliche Gleichstellung mit ihnen. Hingegen haben diejenigen, die vom islamischen Glauben abfallen oder die nicht Monotheisten sind, keinen rechtlichen Status.(102) Des Weiteren teilt das islamische Recht die Welt im Ganzen in zwei Lager, das Haus des Islams oder des Friedens (Daralislam) und das Haus des Krieges (Daralharb), ein und betrachtet den Heiligen Krieg (Jihad) als einen von Gott auferlegten Weg zur Verteidigung des Hauses des Islams und zur Zurückdrängung des Lagers der aggressiven Ungläubigen. Die rechtliche Einteilung der Welt in zwei Lager basiert vor allem auf jenen vorhin erwähnten Koranversen, die anlässlich der kriegerischen Auseinandersetzungen in der

Entstehungsphase der islamischen Religion zwischen der jungen und in ihrer Existenz gefährdeten islamischen Gemeinde und deren Feinde herabgesandt wurden.(103)

### 3.3.5 Der Islam und die Staatlichkeit

Die umfassenden Normierungen und Strafmaßnahmen im islamischen Recht lassen die Tatsache erkennen, dass in der islamischen Gemeinde die religiöse Pflichterfüllung und das Leben eine Einheit bilden. So ist der Islam eine Religion, die praktisch und beständig gelebt werden muss. Die einzelnen Bereiche der islamischen Religion sind nicht voneinander isoliert zu denken, sondern bleiben immer miteinander verwoben.(104) Die Bewahrung der Scharia, deren Umsetzung die islamische Gemeinschaft als eine kulturelle Einheit erst ermöglicht, besitzt die höchste Priorität. Um die ethische und kulturelle Einheit der islamischen Gemeinschaft herzustellen, greift der islamische Sittenkodex detailliert in die Lebensführung des einzelnen Moslems ein und regelt die Einzelheiten bis zu den intimsten Fragen. Der alle Bereiche umfassende Sittenkodex zum ethischen Leben und zur Religion bilden im klassischen Islam eine untrennbare Einheit.(105) Daher wird der Islam durch den Anspruch der Scharia auf universelle Gültigkeit zur Gesetzreligion, und somit ist er mit der Politik eng verbunden: Eine staatliche Gewalt, die die islamischen Gesetze umsetzt und die deren Verachtung ahndet, ist klassischerweise ein unabdingbarer Bestandteil der islamischen Religion.(106)

Nach islamischen Lehren kommt es jedem Moslem im Grunde darauf an, das jenseitige Heil zu erlangen. Dafür muss er im Diesseits die religiösen Verpflichtungen erfüllen. Diese sind größtenteils im islamischen Recht verkörpert. Das islamische Recht regelt, zumindest vom Anspruch her, nicht nur das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, sondern alle erdenklichen Bereiche des menschlichen Lebens. So ist der Islam nicht bloß ein Glaubenssystem mit im Wesentlichen transzendental ausgerichteten ethisch-moralischen Grundsätzen für die Gläubigen. Dieses Hauptcharakteristikum des klassischen Islams macht die Existenz eines Staatsapparats unentbehrlich. Dem islamischen Staat obliegt die Hauptaufgabe, vor allem mit der Umsetzung des islamischen Rechtes die Bedingungen zu schaffen, die es den Menschen ermöglichen, nach dem Tode ins Paradies einzuziehen. „Dies ist die wesentliche Begründung der Ordnungsform Islam; die normative Zielfunktion des islamischen Staates ist somit die Sicherung des Heils der Menschen im Jenseits, die allein durch die Erfüllung der spezifischen Anforderungen des Glaubens im Diesseits erlangt werden kann.“(107) So ist der islamische Staat von einer verbindlichen, umfassenden Wertorientierung geprägt. Dieses Verständnis findet bei dem bedeutenden mittelalterlichen islamischen Theologen al-Ghazzali (gest. 1111) die folgende prägnante Formulierung:

„Staatliche Gewalt ist notwendig für die Ordnung des Diesseits. Die Ordnung des Diesseits ist notwendig für die Ordnung der Religion. Die Ordnung der Religion ist notwendig für die Erringung

der Seligkeit des Jenseits.“(108) Somit befinden sich das Diesseitige und das Jenseitige in einer unauflösbaren Einheit. Eine Unterscheidung in eine weltlich-profane und eine geistig-sakrale Sphäre hat im klassischen islamischen Glauben keinen Platz. Die Einheit von Ethik, Religion und Politik wird als Folge der göttlichen Offenbarung und des geschichtlich-kulturellen Erbes aufgefasst und als untrennbar angesehen. Die individuelle Freiheit und das Verhalten der Moslems sind durch die Regeln der Scharia beschränkt und in die islamische Gemeinschaft eingebunden, während die Überwachung dieser Regeln vom islamischen Staat wahrgenommen wird.(109)

Die Führung und Organisation der islamischen Gemeinschaft basiert auf der göttlichen Wahrheit und benötigt keine weltliche Legitimation: „Und unter denen, die Wir erschufen, gibt es eine Gemeinschaft, die mit der Wahrheit leitet und danach Gerechtigkeit übt.“ [Koran 7:181] Da der islamische Staat die göttliche Wahrheit und Grundsätze der göttlichen Offenbarung als Fundament hat, wird er als die beste, gottgewollte politische Ordnung verstanden. Im islamischen Staat ist Gott der alleinige wahre Souverän. „Dem omnipotenten Gott gebührt als Erschaffer der Welt alleinige Souveränität in allen Bereichen seiner Schöpfung, auch im islamischen Staat.“(110) Die absolute Souveränität Gottes ist mit keiner anderen Souveränität, z. B. des Volkes, zu ersetzen oder zu beschränken. Denn eine solche Ersetzung ist aus koranischer Sicht gleichbedeutend mit dem Begehen der größtmöglichen Sünde, nämlich der Shirk (Beigesellung). Deshalb wird ein Autonomieanspruch seitens des Menschen in diametralem Gegensatz zur theonomen Ordnung angesehen. Ist im modernen Verständnis der Demokratie der einzelne Mensch und insgesamt das ganze Volk der eigentliche Souverän und damit die ursprüngliche Quelle der Legislative, ist in der traditionellen islamischen Vorstellung Gott der eigentliche Gesetzgeber: Keine Mehrheitsentscheidung darf, wie groß die Mehrheit auch sei, selbst eine Hundertprozentige im Idealfall, ein Gesetz beschließen, das Gesetzen Gottes zuwiderläuft. Daher kann die menschliche Gesetzgebung lediglich klärend und regulativ innerhalb des vom göttlichen Gesetz vorgegebenen Rahmens wirksam sein.(111) Kommt es im islamischen Staat im Grunde darauf an, die vorherbestimmten göttlichen Gesetze umzusetzen, um den Moslems den Zugang zum jenseitigen Glück zu ermöglichen, so kann in diesem Staat Politik nicht Streit um jeweils Richtiges sein, das an Gruppeninteressen orientiert ist. Hier wird nur eine Interessengruppe anerkannt, die der Moslems, und nur ein Richtiges, der Weg zu Gott. In der islamischen Gemeinschaft soll, nach der islamischen Lehre, Politik nichts anderes sein, als der permanente Vollzug des göttlichen Willens und der in die Tat umgesetzte Glaube.(112) Ein solches Verständnis von Politik und Staatlichkeit schließt die Kontroverse und Meinungsverschiedenheit über Inhalte und Ziele staatlicher Handlungen, sofern diese von islamisch legitimierten Instanzen ausgeübt werden, aus. Dementsprechend ist im islamischen Staat das Recht auf Redefreiheit und auf freies Äußern der unterschiedlichen Neigungen nur dann gewährt, wenn sie die Scharia und die Grundsätze des islamischen Glauben weder theoretisch noch

praktisch beeinträchtigen oder infrage stellen. Eine Meinung, die vom islamischen Herrscher als unwahr angesehen wird, ist nach koranischer Lehre nicht zu erdulden:

> „*Wenn die Heuchler und diejenigen, in deren Herzen Krankheit ist, und die, welche Gerüchte in der Stadt verbreiten, nicht (von ihrem Tun) ablassen, dann werden Wir dich sicher gegen sie anspornen, dann werden sie nur noch für kurze Zeit in ihr deine Nachbarn sein. Verflucht seien sie! Wo immer sie gefunden werden, sollen sie ergriffen und rücksichtslos hingerichtet werden. So geschah der Wille Allahs im Falle derer, die vordem hingingen; und du wirst in Allahs Willen nie einen Wandel finden.*“ [Koran 33:60. 61. 62]

Überdies ist nach dem Koran die Verbreitung all dessen verboten, was die Sicherheit der islamischen Gesellschaft und des Staates gefährdet: „Und wenn ihnen etwas zu Ohren kommt, das Sicherheit oder Furcht betrifft, machen sie es bekannt. Hätten sie es aber vor den Gesandten und vor jene gebracht, die unter ihnen die Befehlsgewalt besitzen, dann würden es sicherlich die unter ihnen, die es entschleiern könnten, wissen.[Koran 4:83]“ Aus dem Gesagten resultiert, dass ein islamischer Staat danach strebt, Einheit und Einigkeit herzustellen, und jegliche Art vom Partikularismus und Pluralismus, der aus islamischer Sicht die islamische Gemeinschaft spalten und die Befolgung des einzigen richtigen Weges beeinträchtigen kann, abzuweisen.

Zusätzlich zu den religiös-theoretischen Prämissen liefert auch das geschichtliche Erbe die Grundlage zum Glauben an die Einheit zwischen Religion und Politik im Islam. Wie bereits ausgeführt, entstand der Islam zusammen mit einem staatsähnlichen Gebilde. Die islamische Urgemeinschaft, die vom Propheten Mohammed in Medina gegründet wurde, war nicht nur religiös, sondern auch politisch geprägt. Für den Begründer des Islams stellten Politik und das Prophetsein eine identische Einheit dar und keine voneinander getrennten Tätigkeiten. Er errichtete einen Staat auf der Basis der Offenbarung:

> „*Das gesamte politische Leben dieses Staates, auch das bürgerliche Leben der Muslime, steht unter Gesetzen, die nicht vom Menschen gemacht, sondern von Gott erlassen sind [...] Im Gegensatz zur christlichen Kirche, die außerhalb des Staates entstanden und erst sekundär in den Staat hineingewachsen ist, wobei die Eigenständigkeit der beiden Institutionen nie aus dem Bewußtsein verschwand, hat der Islam um den religiösen Kern einen Staat aufgebaut, der im Prinzip mit der religiösen Gemeinde und ihren Institutionen identisch ist. Einen Dualismus von Staat und Kirche gibt es im Islam nicht.*“(113)

So ist der Islam als Theokratie geboren. Diese vom Propheten Mohammed in Medina realisierte Theokratie stellt das historische Modell und Ideal dar, an dem, so die klassische islamische Überzeugung, sich alle folgenden islamischen Herrschaften und politischen Institutionen orientieren müssen. Doch weder der Koran noch die Sunna liefern genaue Angaben für den institutionellen Aufbau des islamischen Staates. Die rasche Expansion des Islam in wenigen Jahrzehnten nach dem

Tode des Propheten wandelte den Stadtstaat Medina in ein Weltreich, für dessen Verwaltung und Organisation sich die arabischen Moslems die Erfahrungen der besiegten Völker, besonders der Perser zunutze machten.

Ebenso lassen sich weder im Koran noch in der prophetischen Tradition unumstrittene verbindliche Regelungen zur Benennung der politischen Führung der Umma nach dem Tode des Propheten finden.(114) Allgemein gesehen überträgt Gott wegen seiner Unsichtbarkeit seine absolute Souveränität an einen menschlichen Herrscher. Dieser Herrscher war zuerst der Prophet selbst. Nach ihm sind, je nach islamischer Richtung, die Khalifen oder die Imame dessen Nachfolger gewesen. In diesem Zusammenhang fordert der Koran in einem autoritativen Satz: „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben.! [Koran 4:59]“. Der Moslem hat der koranischen Lehre zufolge nach dem Propheten dem jeweiligen Herrscher der islamischen Gemeinschaft, der die Souveränität Gottes stellvertretend auf Erden ausübt, gehorsam zu sein. Die islamischen Herrscher, die „zu befehlen haben“, verkörpern die Einheit von Politischem und Geistlichem. Diese besitzen durchaus also strukturelle caesaro-papistische Eigenschaften (115).

„Sie üben diese Macht der Theorie nach lediglich als Statthalter des wahren Souverän – Gott – aus. In der Praxis müssen sie alle exekutiven und judikativen Vollmachten besitzen – sie führen die Bestimmungen der shari'a aus und fungieren ebenfalls als oberste Richter; da ihnen im politischen Bereich die Auslegung der shari'a allein obliegt, besitzen sie auch eine Art 'legislativer' Kompetenzen, die jedoch immer im Rahmen der von Gott offenbarten shari'a bleiben müssen.“(116)

Deswegen können diese Herrscher, die „zu befehlen haben“, im Idealfall keine Willkürherrschaft ausüben; die Machtausübung des von Gott mit der Staatsführung beauftragten Führers der islamischen Gemeinschaft soll durch das islamische Recht, die Scharia, beschränkt sein. Er darf seine von Gott gewährte umfassende staatliche Macht nur zur Errichtung und Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung einsetzen, um so die Heilssicherung für die Moslems zu ermöglichen.

Wie bereits gesagt, gibt es im Koran oder in den Sprüchen des Propheten Mohammed keine kodifizierte Regelung zur Bestimmung derjenigen, die „zu befehlen haben“. So wurde nach dem Tode des Propheten die islamische Gemeinschaft mit einer ernsthaften Führungskrise konfrontiert, die eine dauerhafte Spaltung der Umma zur Folge gehabt hat. Nach einigen Rivalitäten und Machtkämpfen zwischen nahen Verwandten und Genossen des verstorbenen Propheten wurde schließlich abu Bakr, der Weggefährte und Schwiegervater Mohammeds durch Akklamation zum ersten Nachfolger oder Kalifen des Propheten gewählt. Bei der Bestimmung des Nachfolgers zeigte sich die Verflechtung von Religion, Politik und Kultur für die Erzeugung einer homogenen islamischen Gemeinschaft in zweierlei Hinsicht: zum einen in der Frage nach den Kriterien und Anwendungsverfahren zur Bestimmung des besten Moslems, der die Nachfolgerschaft des Propheten antreten könnte, zum

anderen in dem Verhältnis der Gesetze zur politischen Autorität und in dem Problem, ob und wie die Gesetze ausgelegt werden sollten.(117) Nach dem Tode abu Bakrs wurde Omar ebn-e Khatab, ein langjähriger Gefährte und Schwiegervater des Propheten von seinem Vorgänger zum Kalifen designiert. Das vom ersten Kalifen begonnene Werk, die Vergrößerung des Dar al-Islam, wurde vom zweiten Kalifen Omar weiter geführt. Es war in seiner Herrschaftszeit, dass weite Teile des persischen Reiches von den moslemischen Truppen erobert wurden. Persien war durch lang andauernde Kriege gegen Byzanz und die Niederlage im Jahre 630 gegen Kaiser Heraklius geschwächt. Die militärischen Niederlagen waren begleitet von Rivalitäten zwischen der herrschenden Klasse und einer Fraktionierung in der Königsfamilie Persiens. Die politische Instabilität ging soweit, dass innerhalb von vier Jahren, bis 633, etwa zehn Personen zum König erklärt und dann durch blutige Auseinandersetzungen wieder abgesetzt wurden.(118) Die umfassenden Schwächen des persischen Reiches kam den Absichten der islamisch-arabischen Kämpfer entgegen. Kalif Omar hatte bei der Vorbereitung des Angriffs auf Persien den arabischen Kriegern reichliche Kriegsbeuten versprochen und sie noch zusätzlich mit der Verheißung auf das Paradies motiviert. Unter der Kriegsführung des Kalifen wurde zwischen 634 und 644 das persische Heer in einigen entscheidenden Schlachten vernichtend geschlagen. König Jesdegerd III. floh in den Osten des Reiches, wo er 651 den Tod fand. Mit seinem Tod brachen die Dynastie der Sassaniden und die Zentralgewalt Persiens endgültig zusammen.(119)

Im zehnten Jahr seiner Herrschaft wurde Kalif Omar von einem Sklaven persischer Herkunft ermordet. Vor seinem Tod setzte er ein Kolloquium aus sechs Wahlmännern ein, welches die Nachfolgerschaft aus verschiedenen Anwärtern bestimmen musste. Die Wahlmänner entschieden sich für Othman, einen reichen Kaufmann, und er wurde als dritter Kalif eingesetzt. In der Zeit Othmans wurden die Koranverse verschriftet und fanden ihre Endredaktion.(120) Mit der Ermordung des dritten Kalifen wurde Ali, Schwiegersohn und Vetter des Propheten durch Akklamation der anwesenden Moslems in der Hauptmoschee von Medina zum Kalifen gewählt, während seine Anhänger bereits nach dem Tod des Propheten in Ali den wahren Nachfolger vom Propheten gesehen hatten. Die Anhänger Alis waren der Auffassung, dass der Prophet aufgrund des göttlichen Befehls Ali zu seinem Nachfolger ernannt habe. Aus dieser Auffassung ist später das Schiitentum hervorgegangen. Insofern hat die Spaltung der islamischen Gemeinschaft in Sunniten und Schiiten ursprünglich politische Gründe, und das Schiitentum war in ihrem Anfang eine politische Bewegung.(121)

## 3.4 Das Schiitentum

> *„Die Schia ist so alt wie der Islam selber. Sie war jedoch stets eine Minderheit und meist Opposition, gelegentlich verfolgt, verachtet und unterdrückt. Ihre Geschichte hat ihr Weltbild*

*und ihre Haltung zu Politik und Gesellschaft nachhaltig geprägt, und diese Haltung hat in den politischen Konflikten unserer Tage ihren Niederschlag gefunden*." (122)

Die islamische Gemeinde teilt sich seit den ersten Jahren nach dem Tod des Propheten, neben der Unterscheidung arabisch und nicht arabisch, die keine religiöse ist, in Sunniten und Schiiten. Der Terminus Schia kommt aus dem arabischen si'at 'All', d. h. Partei Alis. Wie oben angeführt, bilden Auseinandersetzungen um die Nachfolgerschaft des Propheten die Ursprünge des Schiitentums. Die ersten Schiiten bildeten somit eine politische Gruppierung, aus der sich erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung ein theologisch-dogmatisches Glaubenssystem entwickelt hat, das sich in einigen Punkten vom sunnitischen Islam unterscheidet.(123)

Nach diesem standardisierten schiitischen Glaubenssystem treten zu den drei von allen Moslems allgemein anerkannten Glaubensgrundsätzen, dem Monotheismus (Tauhid), dem Prophetentums Mohammeds (nubuwwat) und der Auferstehung (maad), zwei weitere Dogmen hinzu: der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes (adl) und der Glaube an die göttliche Führung der islamischen Gemeinschaft durch die Imame (imamat). Das Bekenntnis zu den Imamen ist das Hauptdogma der Schiiten.(124) Nach schiitischer Auffassung kann Gott, und das ist ein Erfordernis seiner Gerechtigkeit, die islamische Gemeinde in keiner Zeit führungslos verderben lassen. So sind die schiitischen Imame diejenigen, „die zu befehlen haben".

Nach schiitischem Selbstverständnis müssen diejenigen, „die zu befehlen haben", also die Führer der Umma, neben Vollmacht auch von Gott inspiriert und unfehlbar sein, wenn die islamische Gemeinschaft nicht in die Irre geführt werden soll. Nach dem Propheten sind solche Befehlshaber oder Führer die Imame. Sie sind von Gott dazu ernannt und haben von ihm die notwendige theologische und sittliche Unfehlbarkeit erhalten. Der wesentliche Unterschied zwischen ihnen und dem Propheten ist der Umstand, dass sie keine Offenbarung übermitteln.(125)

„*Den Imamen werden aber Fähigkeiten zugeschrieben, die ihnen den Zugang zur Offenbarung ermöglichen; hierdurch können sie die esoterischen Inhalte des Glaubens, die nur ihnen verständlich sind, erkennen und gemäß den wahren Intentionen des göttlichen Willens verbindlich anwenden. Sie gelten als vollkommen gerecht und unparteiisch, sünden- und fehlerlos. Dies alles macht sie nach schiitischer Auffassung zu vollkommenen Menschen und idealen Herrschern, die daher auch einzig zur Leitung der umma befähigt sind. Aus der Sphäre des rein Menschlichen heben sich die Imame ab; sie sind vielmehr beseelt von einer göttlichen Inspiration, die ihnen als direkten Nachkommen der Propheten gesichert ist. Die sunnitische Konzeption, wonach Gott den Kalifen oder Imam durch den Konsens der ulama bestimmt und diese ihn auch theoretisch absetzen können, wird konsequenterweise abgelehnt. Der Imam ist also ein von Gott legitimierter charismatischer Herrscher […]*".(126)

Diese Imame sind, nach der späteren schiitischen Interpretation von einigen Überlieferungen und Koranversen, gemäß jafaritischer oder Zwölfer-Schia zwölf an der Zahl und kommen alle aus der Linie der Familie des Propheten und zwar durch die Nachkommen seiner Tochter Fatima und seines Schwiegersohnes Ali, wobei Ali selbst der erste Imam ist. Dieser schiitische Anspruch wird mit dem Willen Gottes begründet, welcher nach der letzten Pilgerfahrt des Propheten in Mekka auf dem Rückweg nach Medina im Jahre 632 am Teich von Khomm offenbar wurde, als Ali von Mohammed zu seinem Nachfolger designiert wurde.(127) Jedoch gelang es nur dem ersten Imam, Ali-abu-Taleb, etwa fünf Jahre lang die politische Führung der islamischen Gemeinschaft zu übernehmen. Die anderen Imame blieben mehr oder weniger in der Opposition. Daher werden die Kalifen abu Bakr, Omar und Othman von Schiiten genauso wie die späteren Dynastien der Umayyaden und Abbasiden als Usurpatoren angesehen. Das schiitische Selbstverständnis hängt eng mit dem Schicksal der Familie von Ali und Fatima und deren Nachkommen zusammen, und die Geschichte der Schia ist vor allem die Geschichte ihrer Imame.(128) Dabei sind besonders das Leben und Werk von vier Imamen hinsichtlich der Entstehung des schiitischen Glaubenssystems bedeutsam: das Leben des ersten Imams hinsichtlich der islamischen Politik und Gerechtigkeit, das Schicksal des dritten Imams im Bezug auf den Gedanken über Martyrium, Schuldgefühl und Sühne, das Werk des sechsten Imams in rechtlicher Hinsicht und die Gestalt des zwölften Imam bei den eschatologischen Vorstellungen.

### 3.4.1 Die Imame und die Entstehung des schiitischen Weltbilds

Der erste Imam herrschte in den Jahren 656 bis 661. Er unternahm bei der Machtübernahme den Versuch, die islamische Gemeinschaft zu reformieren und die islamischen Gerechtigkeitsprinzipien konsequent anzuwenden. Er sanierte den Fiskus und erhob die islamischen Steuer besonders von den reichen Händlern.(129) Er konnte jedoch die vorhandenen Probleme und die Machtkämpfe innerhalb der islamischen Gemeinschaft nicht effektiv bekämpfen, sodass von 657 bis zu seiner Ermordung im Jahre 661 der islamische Staat durch mehrere blutige Konflikte derart geschwächt worden war, dass eine islamische Zentralregierung de facto nicht mehr existierte.(130)

Bei der Besteigung des Kalifenthrons durch den zweiten umayyadischen Kalifen Jazid im Jahre 680 verfolgte die Partei Alis, also die frühen Schiiten, die in jener Zeit überwiegend im Irak versammelt waren, intensiver das Ziel, die verlorene politische Macht wieder der Familie von Ali und Fatima zurückzugeben. Alis zweiter Sohn von Fatima, al-Hussein, der in Medina lebte, war zu diesem Zeitpunkt schon etwa 54 Jahre alt. Er wurde von den irakischen Schiiten dazu gedrängt, in den Irak zu kommen, an die Spitze der Partei zu treten und das „usurpatorische Regime“ der Umayyaden zu stürzen. Der Einladung der irakischen Schiiten folgend machten sich der dritte Imam Hussein und seine Anhänger von Mekka auf den Weg nach Kufa, eine Stadt im Irak, die als Hochburg der Partei

Alis und Feinde des Omaijden-Clans galt. Sie wurden jedoch unterwegs nach Kufa in Kerbela, einer Wüstenregion in der Nähe des Euphrat, von den umayyadischen Truppen umstellt, und es wurde ihnen der Zugang zum Wasser abgeschnitten. Am Abend des 9. Muharram schlug der erschöpfte und dürstende Hussein – im sicheren Wissen um den Ausgang des Kampfes – seinen Gefährten vor, im Schutz der Nacht dem bevorstehenden Massaker zu entfliehen. Aber alle seine 72 Gefährten hielten, so die Überlieferung, zu ihm. Sie zogen mit Hussein am 10. Oktober 680 (10. Muharram 61) in die Schlacht. Die zahlenmäßig überlegenen umayyadischen Truppen veranstalteten ein Gemetzel. Dem Massaker von Kerbela entkam keiner der männlichen Begleiter von Hussein außer Ali, einem seiner Söhne, der nach Hussein der vierte Imam der Schiiten ist.(131) Während der Belagerung von Hussein und seinen Gefährten und der Schlacht von Kerbela erschien nicht ein Einziger der Tausenden von kufischen Schiiten, die Hussein zum Kampf gegen den Kalifen Jasid aufgerufen hatten. Mit der Ermordung Husseins blieb sein Versuch, das Amt des Kalifats zu erringen, erfolglos.

Für einen außenstehenden Historiker sind die Ereignisse des Jahres 680 innerhalb der islamischen Gemeinschaft in dem Rahmen der politischen Machtkämpfe der zweiten Generation nach Mohammed zu verstehen. In dieser Sicht ist Kerbela gleichbedeutend mit dem Scheitern eines unentschlossenen Prätendenten, der schlecht gerüstet war. Für die Schiiten selbst ist aber „Kerbela der Dreh- und Angelpunkt ihres Glaubens, Höhepunkt eines göttlichen Heilsplanes, dessen Verheißungen all denen zuteilwerden, die auf der Seite des gemarterten Imams Partei ergreifen.“(132) Das war vor allem der Tod des dritten Imams und seiner Gefährten in Kerbela, das das Schiitentum, welches bis dahin eher eine politische Bewegung war, als religiöses Phänomen erst hervorgebracht und in Bewegung gesetzt hat. Dazu trug die so genannte Bewegung der Büßer eine entscheidende Rolle.

Wie bereits erwähnt, luden die kufischen Schiiten, also die Parteigänger Alis im Irak, Hussein in den Irak ein, ohne ihn aber bei der Schlacht von Kerbela zu unterstützen. Die Ereignisse von Kerbela stürzten aber die genannten kufischen Schiiten in eine schwere Gewissenskrise. Daraufhin bildete es sich eine Gruppe von Schiiten unter dem Namen Büßer, die in mancher Hinsicht als die Keimzelle der schiitischen Religiosität angesehen werden kann. In Kufa traf sich die Gruppe der Büßer regelmäßig und erging sich in endlosen Selbstvorwürfen, um dadurch ihr Gewissen zu erleichtern. In diesen Versammlungen bekannten sich die Büßer, so ein historischer Bericht, zu der eigenen Schande und zu dem Wunsch, diese durch den Tod zu sühnen. In einer von diesen Versammlungen wurde eine Stelle aus dem Koran [2:54] zitiert, in der von den Israeliten die Rede ist, die das goldene Kalb angebetet hatten. Daraufhin bekamen sie durch den Mund des Propheten Moses die folgende göttliche Botschaft:

> „*Und da sagte Moses zu seinen Leuten: ‚O meine Leute! Ihr habt auf euch selbst eine schwere Schuld geladen, indem ihr euch das Kalb nahmt; so kehrt reumütig zu eurem Schöpfer zurück und bringt euch selber um!“ Danach beschwor einer der Führer der Gruppe der Büßer in*

*einer Rede das Bild von den Israeliten, die nach dem Erhalt jener göttlichen Botschaft ihre Hälse bußfertig dem Schwert darbieten und geduldig den Sühnetod erleiden. Alsdann sprach er zu seinen Gefährten: „Wie steht es denn mit euch? Wenn ihr nun aufgefordert würdet, es jenen gleichzutun?*“(133)

Eine Antwort auf seine Frage lautete: „Bei Gott, wenn ich wüßte, daß mein Selbstmord mich von meiner Sünde befreite und meinen Herrn mit mir versöhnte, so brächte ich mich selber um!“(134) Da aber der Koran, so die Feststellung der versammelten Büßer, den Moslems den Selbstmord verbietet [Koran 4:29], gibt es nur ein Ausweg: der Sühnetod auf dem Schlachtfeld. Somit wird Selbstmord durch ein kollektives Selbstopfer ersetzt, dessen Vollzug man dem Feind überlässt.(135) Nachdem einige Zeit vergangen war, versammelte sich im Jahr 684 eine Gruppe von den Büßern nördlich von Kufa, um einen gemeinsamen Marsch in den Tod zu beginnen. Sie brachen nach Norden auf und machten zunächst Station auf dem Feld von Kerbela, um eine Nacht lang weinend ihrer Schuld gegenüber vom getöteten Imam Ausdruck zu geben. Beim Weiterziehen trafen sie auf die Truppen des Kalifen, von denen die kleine Gruppe der Büßer, wie erwartet und erhofft, mit Ausnahme von wenigen umgebracht wurde. Die kufische Büßerbewegung ist ein Meilenstein in der Entwicklung des schiitischen Islams, bei der bereits viele wesentliche Begriffe und Elemente des Schiitentums ausgeprägt sind. Dabei ist die Bereitschaft zum Selbstopfer der hervorstechende Zug, der sich bis in die gegenwärtige Zeit gehalten hat.(136)

Hätte jedoch die Schia, die, um sich von der genannten Gewissenskrise zu befreien, das kollektive Selbstopfer zum Ziel gemacht hatte, so wäre ihre Existenz nicht von langer Dauer gewesen, doch besteht sie bis heute.

„*Sie hat nämlich das Selbstopfer, das die ‚Büßer’ des Jahres 684/685 noch tatsächlich darbringen, in den Äschürä-Bräuchen ritualisiert. Ein Ritual aber ist seinem Wesen nach auf Wiederholbarkeit, auf Periodizität angelegt; das setzt voraus, daß man das Selbstopfer überlebt. Meist ist das Ritual eine Ersatzhandlung, eine Substitution: der rituelle Akt – das Vergießen des eigenen Blutes durch Geißelung oder Schwerthiebe gegen die Stirn – ersetzt das, was eigentlich gemeint ist – den Sühnetod -, sichert dem Vollzieher aber gleichwohl dessen Resultat, nämlich die Befreiung von der historischen Schuld. Allerdings kann der durch das Ritual ersetzte Sühnetod jederzeit auch wieder tatsächlich eingefordert werden; der Schiit hat dann unter Beweis zu stellen, wie ernst seine Bereitschaft zum Selbstopfer ist.*“(137)

In einem weiteren Entwicklungsschritt bekam das Schiitentum durch das Werk des sechsten Imams Dscha'far as-Sadiq neue Konturen. Er wird im Allgemeinen als Begründer des schiitischen Rechts angesehen. Er gilt den Schiiten als die oberste Autorität in religiös-rechtlichen Angelegenheiten. Er sammelte und kommentierte die Überlieferungen des Propheten. Die späteren schiitischen Schriften

enthalten Tausende von Aussprüchen des sechsten Imams. Daher wird die Schia auch dschafaritische Rechtsschule genannt.(138) Ferner formulierte er die Doktrin des Imams, die einer der Hauptpfeiler des Schiitentums ist. Anderseits entwickelte er die Doktrin des Taqiah (Verbergen des wahren Glaubens), wonach der schiitische Gläubige seine wahre religiöse Meinung verbergen kann, wenn das Äußern jener Meinung ihn in Gefahr bringt oder die Bedingungen zur Realisierung seines Glaubens nicht gegeben sind. Damit verschob sich die Realisierung einer idealen islamischen Gesellschaft unter der Führung des sechsten Imams in eine unbestimmte Zukunft. Folglich forderte er die Schiiten dazu auf, die Autorität der Abbasiden nicht unmittelbar in Frage zu stellen und statt dessen in Sorge um ihren wahren Glauben Taqiah auszuüben.(139)

Ein weiteres Hauptdogma der Schia besteht im Glauben an einen entrückten oder verborgenen Imam. Nach einer bestimmten Erzählung über den Nachkommen des elften Imams, die im Laufe der Zeit in der schiitischen Glaubenswelt dominant wurde, war der elfte Imam, im Gegensatz zu anderen Überlieferungen, nicht kinderlos, sondern hatte einen Sohn namens Mohammed, der 869 geboren wurde und für die Schiiten der zwölfte Imam al-Mahdi ist. Allerdings, so die schiitische Tradition, um ihn dem Zugriff des Kalifen zu entziehen, wurde er von seinem Vater versteckt. Auch als der elfte Imam am 24. Juli 874 starb, fährt die schiitische Erzählung fort, trat Imam Mahdi nicht an die Öffentlichkeit, sondern trat nach dem göttlichen Willen in die Verborgenheit ein. Die Schiiten glauben daran, dass er immer noch am Leben ist. Sie unterscheiden zwischen der „kleinen Verborgenheit" (Ghaibat-e Sogra), die bis 941 dauerte, während der Imam weiterhin mit vier Botschaftern (Safir) in Verbindung stand, und der „großen Verborgenheit" (Ghaibat-e Kobra). Seitdem der letzte dieser Botschafter gestorben ist, hat die Menschheit bis ans Ende der Zeiten keinen Zugang zu dem zwölften Imam. Er führt ein unsichtbares Leben irgendwo auf Erden.(140) Mit dem Einbrechen der großen Abwesenheit ist die schiitische Gemeinschaft bis auf den heutigen Tag ohne einen direkten Führer geblieben: eine Umma ohne präsenten Imam. So befindet sich seitdem die Schia in einer prekären Situation, denn sie war und ist permanent mit der wesentlichen Frage konfrontiert, wer in der Zeit der Abwesenheit des Imams die legitime Befugnis und die Befähigung dazu hat, die Gemeinde stellvertretend zu führen. Die Geschichte der Schiiten ist in einer Hinsicht als ein fortwährendes Ringen um die Beantwortung dieser Frage zu verstehen. Die islamische Revolution und das daraus hervorgegangene politische System im Iran ist eine gegenwärtige Antwort darauf gewesen.(141)

Nach dem standardisierten schiitischen Glauben wird die Entrücktheit von Imam Mahdi am Ende der Zeiten ein Ende finden. Er wird wieder erscheinen. Keiner kennt den Zeitpunkt seiner triumphalen Wiederkehr, mit der allerdings jederzeit gerechnet werden muss. Dieser religiöse Glaube führte dazu, dass in manchen schiitischen Städten des Irans im Mittelalter tagaus tagein ein gesatteltes Pferd bereitgehalten wurde, damit Imam Mahdi bei seinem Erscheinen ohne Verzögerung aufsitzen kann.

Der tiefe Glaube an Imam Mahdi, seine Wiederkehr und die daraus entstandene wartende Haltung der Gläubigen bilden einen festen Bestandteil der schiitischen Kultur. Der Name Mahdi weckt in jedem Moslem und besonders bei den Schiiten starke eschatologische Assoziationen.(142) Die schiitischen Gläubigen sind der festen Überzeugung, dass der zwölfte Imam eines Tages auftreten und allem Leid, Bösen, Unislamischen, Ungerechten, der Zwietracht und Lüge ein Ende setzen wird. Er wird kommen, so die Lehre, um das Werk seines gleichnamigen Ahnherrn, des Propheten Mohammed, zu vollenden. Somit ist der Glaube an die Wiederkehr des Mahdi immer mit utopischen Vorstellungen von der Wiederherstellung und Vollendung des allen Moslems als golden geltenden Zeitalters des Propheten verbunden.(143) In den schiitischen Darstellungen wird sein Reich der Gerechtigkeit als Paradies auf Erden geschildert:

> *„Zu seiner Zeit wird die Ungerechtigkeit verschwinden. Die Straßen werden wieder sicher sein, die Erde wird ihre Gaben hervorbringen, und alles Gut wird seinem Eigner zurückgegeben. Kein Volk einer anderen Religion wird übrigbleiben, das sich nicht zum Islam bekennt [...] Zu dieser Zeit werden die Menschen keinen Platz finden, wo sie Almosen geben und sich freigebig zeigen können, denn Reichtum wird alle Gläubigen einen.*“(144)

### 3.4.2 Die vierzehn Unfehlbaren

Im Schiitentum gibt es vierzehn heilige Personen, die als unfehlbar angesehen werden: Diese sind der Prophet, seine Tochter Fatima und die zwölf Imame. Die vierzehn Unfehlbaren sind, so der Glaube, vor jeglichem Irrtum und jeglicher Sünde gefeit und geschützt. Ihre Seelen sollen als erste von Gottes Geschöpfen in lichthafter Gestalt vor allen anderen Wesen erschaffen worden sein. Sie sind nicht aus Staub, sondern aus Licht gemacht. Sie sind insofern ein Teil dessen, was Corbin das „unbefleckte Zentrum“ der schiitischen Gnostik oder den Sitz der Gottheit nennt, von wo alles Gute ausströmt. Konsequenterweise genießen bei den Schiiten die von diesen vierzehn Unfehlbaren überlieferten Aussprüchen oder Schriften uneingeschränkte Autorität und absolute Gültigkeit.

Ein weiteres Charakteristikum, das unter den vierzehn Unfehlbaren für elf Imame gilt, ist der Tod durch ein Märtyrium. Nach dem Glauben des vorherrschenden Schiitentums sind alle elf Imame vom jeweiligen Gegner oder Machthaber beseitigt worden. Deswegen wird die ganze Familie des Propheten von den Schiiten das Haus des Kummers genannt. Manchen Überlieferungen zufolge wird sogar der zwölfte Imam nach seinem Erscheinen einmal das Märtyrertum erleiden, damit ihm der Ehrentitel eines Märtyrers (Schahid) als der höchste Titel in der Schia nicht verwehrt bleibt.(145)

> *„Da die Imame aber sündlos und unfehlbar sind, ist ihr Martyrium unverdient: sie leiden unschuldig. Zudem wird angenommen, daß sie alle ihr Schicksal wissend und willig hingenommen haben, insbesondere al-Husain, der nicht in den Irak gezogen sei, um die*

*weltliche Macht des Kalifats an sich zu reißen, sondern um den ihm von Gott bestimmten Märtyrertod zu suchen. So wie Jesus nach Jerusalem zieht, um den Kreuzestod zu sterben, so zieht al-Husain nach Kerbelä, um die ihm von Anbeginn der Welt zugedachte Passion auf sich zu nehmen [...] Die vierzehn Sündlosen nun nehmen freiwillig einen Teil jener Strafe auf sich, die eigentlich den sündigen Menschen – gemeint sind natürlich nur die ‚Parteigänger', die Schiiten – gebührt; ihr stellvertretendes Leiden erspart es der Menschheit, von der vollen Gerechtigkeit Gottes getroffen zu werden. Das Verdienst des Selbstopfers berechtigt die Vierzehn daher, eine Mittlerrolle (wasila) bei Gott einzunehmen und beim Jüngsten Gericht mit ihrer Fürsprache (schafä'a) für ihre sündigen Anhänger – die Schiiten – einzutreten […]"*.(146)

### 3.4.3 Farabi als der Vordenker des schiitischen politischen Denkens

Wie erwähnt, wurde die islamische Gemeinde bereits nach dem Tode des Propheten Mohammed in eine politische Legitimationskrise versetzt. Diese Krise verschärfte sich weiter in den folgenden Jahrhunderten in beiden Hauptrichtungen des Islams; im sunnitischen Islam entwickelte sich das Kalifat nach und nach zu einer absolutistischen weltlichen Dynastie, die ab etwa 10. Jahrhundert von den entstehenden Regionalmächten sehr geschwächt und zurückgedrängt wurde. Parallel zu dieser geschichtlichen Entwicklung war die theoretische Frage über den legitimen Nachkommen des Propheten noch nicht in einer übereinstimmenden Weise beantwortet. Auf der Seite der Schiiten waren alle Imame, die nach dem schiitischen Glaubenssystem die einzigen legitimen Nachfolger des Propheten sind, in der Opposition, die einzige Ausnahme war der erste Imam, der jedoch infolge von politisch-kriegerischen Auseinandersetzungen die Macht verlor. Obendrein stellte sich mit dem Eintreten des zwölften Imams in die so genannte „große Verborgenheit" die schwer zu beantwortende Frage nach seinem Stellvertreter oder der praktischen Führung der Gemeinschaft. Mit der Verschärfung der Legitimationskrise gab es innerhalb der islamischen Gemeinschaften immer wieder theoretische Versuche, die sich mit jener Krise auseinandergesetzt haben. Eine Richtung dieser Versuche wollte die politische Realität, wie sie war, rechtfertigen und für sie in theoretischer Hinsicht eine legitimierende Grundlage schaffen. Eine andere Gruppe entwarf einen idealen politischen Zustand, der die bestehende politische Realität ersetzen sollte. Zur Letztgenannten ist der iranisch-schiitische Staatsphilosoph Abunasr Farabi (870-950) zuzurechnen, der, ausgehend von der genannten Krise, seine Gedanken und Vorstellungen über eine ideale politische Ordnung konzipiert hat. Er ist einer der bedeutendsten islamischen Denker des Mittelalters und als schiitischer Denker Vorläufer des politischen Denkens der Schia. Daher wird im Folgenden seine politische Konzeption skizziert.

Beeinflusst und inspiriert von der griechischen Philosophie, vor allem dem platonischen Denken, besonders in seiner neuplatonisch-christlichen Interpretation, entwickelte Farabi sein politisch-philosophisches Gedankengebäude. Als ein schiitischer Gläubiger konnte er das sunnitische Kalifat nicht akzeptieren. Stattdessen nahm er sich der gedanklichen Bemühung an, den schiitischen Glauben an die Herrschaft der Imame philosophisch zu untermauern. Der Ausgangspunkt seines Denkens war, wie angedeutet, die politische Legitimationskrise seiner Zeit. Nach seiner Auffassung ist aber ein adäquates Erfassen des Politischen ohne eine genuine philosophische Fragestellung über das Sein im Ganzen nicht möglich. So sind in seinen Abhandlungen wie „madineye faseleh“ und „siyasate madine“, in denen seine philosophischen Überlegungen sowie politischen Beobachtungen entwickelt sind, die Frage nach dem Sein im Ganzen und Politik nicht unabhängig voneinander behandelt worden, sondern er betrachtet das gesellschaftlich-politische Leben des Menschen als einen Teil des Seins im Ganzen.(147) Farabi beginnt seine Überlegungen mit der Beschreibung der Seinsstufen:

> „*Die Schöpfungsordnung fängt mit der vollkommensten Seinsstufe an. In der nächsten Stufe befinden sich diejenigen Seienden, die im Vergleich zu den Seienden der ersten Stufe weniger vollkommen sind. Dieser Ordnung nach verlieren die weiteren Stufen der Seinshierarchie der Reihe nach an Vollkommenheit: Je ein Seiendes von der ersten Stufe des Seins entfernter ist, ist es desto unvollkommener und weniger seiend [...]*“.(148)

Aus einer derart hierarchischen Grundordnung der Seinsweisen leitet Farabi seine ideale sozial-politische Ordnung ab; wie bei der Grundordnung des Seins, in der alle Seienden ihre Ordnung und ihr Sein dem ersten Seienden verdanken, so sind in der idealen Stadt, oder nach seiner eigenen Bezeichnung in der „tugendhaften Stadt“, alles und alle in ihrer Ordnung und ihrem Sein vom ersten Befehlshaber der Stadt abhängig. Die Ordnung dieser Stadt entspricht nach seiner Auffassung der Ordnung des Seins im Ganzen.(149) Farabi stellt unter dem Einfluss von Platon eine Strukturgleichheit zwischen dem Sein im Ganzen, der menschlichen Seele und der gesellschaftlichen Ordnung fest. In der hierarchischen Struktur des Seins im Ganzen ist das erste Seiende als der erste Grund in sich gegründet und somit von allen anderen unabhängig, während die weiteren Seienden auf ihm basieren. In der menschlichen Seele ist (bei einem gerechten Menschen) das denkende Organ das Zentrum und der Leiter der Lebensaktivitäten. Und schließlich steht in der idealen Stadt das Oberhaupt oder „der erste Chef“ an der Spitze der Hierarchie der sozialen Ordnung. Das Oberhaupt der idealen Stadt hat die gleiche Stellung in der Stadt wie der erste Grund in der Seinshierarchie: Der erste Grund oder das erste Seiende hat gegenüber anderen Seienden den Vorrang, so wie der erste Grund hat der erste Befehlshaber gegenüber den Menschen in der Stadt den Vorrang, denn

> „*er [der erste Befehlshaber] muss zuerst seinen festen Platz antreten, dann die Stadt und seine Bestandteile zur Entstehung und Ordnung bringen und den Rang und Stellung der Bestandteile*

*und Menschen der Stadt bestimmen. Und wenn ein Mitglied der Mitglieder zur Störung kommt, muss er jener Störung abhelfen. Auch die Mitglieder der Stadt, der dem ersten Befehlshaber nahe stehen und nach seinem Willen handeln, setzen sich für diejenigen Taten ein, die dem Wesen nach ehrenhaft und ehrenhafter sind. Und die Mitglieder, die eine Stufe unterhalb dieser sind, üben diejenigen Tätigkeiten aus, die angesichts der Ehre eine Stufe niedriger sind. So sind die Mitglieder der Stadt auf eine hierarchische Weise gestuft bis zu Mitgliedern, die sich ganz unten in der hierarchischen Ordnung befinden und sich mit niedrigsten Tätigkeiten, die für den Fortbestand der Stadt notwendig sind, beschäftigen.*"(150)

So sind nach Farabi die Menschen in ihren Fähigkeiten und Begabungen von Natur aus unterschiedlich. Nach ihm verfügt nur der erste Befehlshaber über Wissen darüber, welches Mitglied der Stadt welche natürliche Begabung hat. Daher ist nur er imstande, den angemessenen Platz von jedem Mitglied in der hierarchischen Ordnung der Stadt zu bestimmen und ihn dazu zu erziehen.(151) Indes ist der erste Befehlshaber auch aufgrund seiner natürlichen Begabung und seinem Wesen nach ein auserwähltes Mitglied der Stadt, das befehlen und herrschen kann. Er ist deswegen dazu berechtigt, weil er über die wahre Weisheit verfügt; er ist der Weiseste unter allen. Die Weisheit, von der Farabi spricht, ist jedoch lediglich durch die Teilhabe an der göttlichen Vernunft, oder nach seiner eigenen Bezeichnung der aktiven Vernunft, zu erlangen. Und das geschieht in erster Linie, so seine Auffassung, im Prophetentum oder der göttlichen Offenbarung an die Propheten. Der Prophet und jeder, der der göttlichen Vernunft teilhaftig ist, besitzt die höchste Vollkommenheit und das höchste Glück und seine Seele ist eine vollkommene Ganzheit und mit der aktiven Vernunft einig. Dem entsprechen kennt dieser Mensch alle Mittel und Wege, die die Menschheit zum wahren Glück führen.(152) Nach Farabi ist nicht nur der Prophet der göttlichen Vernunft teilhaftig, sondern es sind auch die schiitischen Imame durch die besondere Gnade Gottes mit der aktiven Vernunft verbunden. Nach ihm hat der schiitische Imam, wie der Prophet, zugleich die Weisheit und den höchsten politischen Befehl inne. Er schreibt: „Ein solcher Mensch ist derjenige, über ihn kein anderer den Befehl hat und er Imam und der erste Befehlshaber der idealen Stadt, der idealen Umma und aller bewohnbaren Teile der Erde ist."(153) Farabi räumt in seinem Denken dem Propheten, dem schiitischen Imam und dem Philosophen, der im Besitz der göttlichen Weisheit und Wahrheit ist, die gleichen absoluten politischen Befugnisse. Sie sind alle diejenigen, „die zu befehlen haben". Obwohl die Umsetzung seiner philosophisch-politischen Überlegungen in die Realität in seiner Zeit unmöglich schien, wurden seine Gedanken jedoch im späteren schiitischen Staatsdenken aufgegriffen und zur Grundlage des politischen Handelns gemacht. Bis dahin sollten aber verschiedene religiös-historische Umwälzungen den Boden dafür vorbereiten. Zu diesen Umwälzungen gehörten die Schiitisierung der iranischen Bevölkerung und Herausbildung der Hierarchie des schiitischen Klerus.

### 3.4.4 Die Safawiden und die Etablierung des schiitischen Klerus

Vom Zeitpunkt der Islamisierung des Irans im 7. Jahrhundert bis zur safawidischen Herrschaft im 16. Jahrhundert blieb der Iran überwiegend sunnitisch. So waren die Dynastien und Lokalherrscher, die unterschiedliche Teile des Irans unter ihrer Kontrolle hatten, bis auf wenige Ausnahmen von der sunnitischen Richtung des Islams geprägt. Zugleich war in diesen Zeitraum ein tiefer Respekt vor der Familie des Propheten unter der Bevölkerung verbreitet. Es bildeten sich sehr früh auf iranischem Boden wahre Bastionen des Schiitentums. Diese schiitischen Zentren wurden besonders in denjenigen Regionen des Irans errichtet, die gegen die anfängliche Phase der Verbreitung des Islams einen heftigen Widerstand leisteten. Deswegen neigten sie zu jener Richtung des Islams, die ihnen mehr Unabhängigkeit vor der arabischen Zentralmacht gewährte. Zu diesen Regionen zählten die Regionen im nördlichen Iran an der Südküste des Kaspischen Meeres, aus denen die mächtige schiitische Dynastie der Buyiden hervorging. Die Buyiden brachten zunächst Zentral- und Westpersien unter ihre Kontrolle und eroberten dann im Jahre 945 Bagdad als die Hauptstadt des islamischen Reiches und Sitz des uonitischen Kalifen. Jedoch schafften sie das sunnitische Kalifat nicht ab.(154) Unter der Herrschaft der Buyiden erlebte die Schia eine Blütezeit: In dieser Zeit entwickelte sich die schiitische Frömmigkeit in ihren volkstümlichen Formen, die sich bis zur gegenwärtigen Zeit größtenteils gehalten haben. Dazu gehört vor allem die öffentliche Trauerzeremonie für Imam Husseins Martyrium.(155) Mit der Protektion der buyidischen Herrscher eröffneten sich ferner Entfaltungsmöglichkeiten für die schiitische Geistlichkeit; Es entstand ein Kreis der schiitischen Kleriker, deren Werk und theologische Tätigkeit maßgeblich zur Systematisierung des schiitischen Glaubens beigetragen haben. In diesem Zusammenhang sind die Sammlung und Kanonisierung der Aussprüche, Überlieferungen und Nachrichten (Akhbar) der vierzehn Unfehlbaren von wesentlicher Signifikanz. Diese Sammlungen bestehen in ihrer kanonisierten Form aus vier Grundlagenwerken, die das Fundament der schiitischen Jurisprudenz bilden: Es handelt sich um 1) al-Kafi fc 'elm al-din von Koleyni (gest. 940) mit 16099 hadis (oder Überlieferungen) ; 2) Man la yahzoroho '1-fagih von Sheykh Saduq Ebn Babuya (gest. 990) mit 9044 hadis; 3) Tahzib al-ahkam von Sheykh Tusi (gest. 1067) mit 13 590 hadis; 4) al-Estebsar fi ma-Khtolefa fi'he men al-akhbar, eine Zusammenfassung des vorangegangenen Werkes von Sheykh Tusi mit 5511 hadis.(156) Nichtsdestoweniger war die schiitische Herrschaft der Buyiden nur von kurzer Dauer und es war erst unter safawidischer Herrschaft, dass die Schia zur dominanten Glaubensrichtung der iranischen Bevölkerung wurde.

Die Ursprünge der safawidischen Herrschaft gehen auf einen sunnitischen Sufi-Orden, der von Safioddin (gest. 1335) einem Sheykh aus Ardebil im Nordosten des Irans, gegründet worden war. Dieser Orden nahm im Laufe der Zeit an Macht und Einfluss zu und bekehrte sich nach einigen Generationen zum schiitischen Islam.(157) Der safawidische Orden wandelte sich Anfang des

16. Jahrhunderts von seinem Führer Ismail nach einigen kriegerischen und politischen Auseinandersetzungen mit Regionalmächten zu einer Dynastie. Ismail entdeckte für sich einen Stammbau, der seine Herkunft einerseits auf die vorislamischen sassanidischen Herrscher und anderseits auf den siebten Imam der Schiiten zurückführte. 1501 erklärte er sich, in der Tradition der sassanidischen Könige, zum Schahanschah (König der Könige) und proklamierte die jafaritische Zwölfer-Schia als Staatsreligion.(158) So entwickelte sich die safawidische Bewegung, die am Anfang eher eine sufistische Bewegung war, zu einer starken politischen Zentralmacht auf persischem Boden, die auf den iranischen Herrschaftselementen und dem schiitischen Glaubens- und Rechtssystem aufgebaut wurde. Die Wendung vom Sufismus zur Zwölfer-Schia lag u. a. darin gegründet, dass aus dem Sufismus kein ein Staatsapparat tragendes Rechtswesen abgeleitet werden konnte. Der Sufismus trägt, durch die lose individuelle Bindung seiner Anhänger an den Sufi-Orden, nicht das entsprechende ideologische Potenzial für die Rechtfertigung zentralstaatlicher Institutionen. Die radikale weltablehnende Haltung des Sufismus, die sich in seiner Philosophie als eine starke Komponente der Abwertung des irdischen Lebens und der weltlichen Herrschaft zeigt, war für die Konstitution eines Zentralstaates nicht geeignet.(159) Die Erklärung der jafaritischen Zwölfer-Schia zur Staatsreligion und der Anspruch der Belebung und Fortführung des persischen Königtums von den Safawiden-Herrschern stellte auf der einen Seite die notwendige Ideologie und Rechtsgrundlage zur Begründung eines Zentralstaates zur Verfügung, und auf der anderen Seite versicherte die Einheit des Staates als persisch-schiitischen Staates besonders gegenüber dem sunnitisch-osmanischen Staat. Mit der Etablierung des Zentralstaates in der safawidischen Zeit begann im Persien eine Phase der politischen Stabilität und der wirtschaftlich-kulturellen Entwicklung. Die Gewerbe- und Handelszweige erlebten vor allem Anfang des 17. Jahrhunderts eine ausgesprochene Hochkonjunktur.(160)

Mit der Erhebung der Schia zur Staatsreligion war die Safawiden-Herrschaft zunehmend auf die Mitarbeit und Hilfe der schiitischen Geistlichkeit angewiesen. Diese Angewiesenheit zeigte sich vor allem in dem missionarischen Versuch der Safawiden, ganz Persien zu schiitisieren, in der religiösen Legitimation ihrer Herrschaft und in der Rechtsprechung, die nach dem schiitischen Islam erfolgen sollte. Somit bekam der schiitische Klerus unter den Safawiden viel Raum zur Entfaltung, eine hierarchische Struktur und einen institutionalisierten Charakter.

Wie vorhin ausgeführt, ist nach der klassischen schiitischen Lehre der verborgene Imam als Nachfolger des Propheten und als Garant der von Gott gewollten irdischen Ordnung der alleinige legitime Herrscher auf Erden. Theoretisch hat nur er das Recht, bestimmte Funktionen auszuüben oder zu delegieren.

> *„Es waren dies all jene Funktionen und Aufgaben, die der Prophet Muhammad in der Urgemeinde von Medina persönlich wahrgenommen hatte: er war der Leiter des gemeinsamen*

*Ritualgebetes (salät) der Muslime gewesen, er hatte die Predigt (khutba) gehalten, er hatte die Muslime im „Einsatz“ (dschthäd), d. h. bei kriegerischen Aktionen gegen die Feinde des Islams – die heidnischen Mekkaner – angeführt, hatte Streitigkeiten geschlichtet, Gericht gehalten, Strafen verhängt und vollstrecken lassen, und er hatte die Abgaben eingezogen, die die Angehörigen der Umma als Solidaritätsbeitrag für die Armen und Schwachen an die Gemeinschaft abzuführen hatten. Er hatte als Oberhaupt eines gleichzeitig religiösen und politischen Gemeinwesens fungiert, Gesandte ausgeschickt und empfangen, Verträge mit fremden Mächten abgeschlossen.“*(161)

Daher gilt in der Zeit der Verborgenheit des zwölften Imams jeder Versuch, jene Funktionen auszuüben, als anmaßend und jede Herrschaft als Usurpation. Dennoch hätte die Schia kaum überleben können, wenn sie Strukturen zur Leitung der Gemeinde nicht entwickelt und verbindliche Autoritäten anerkannt hätte. Die Entwicklung solcher Strukturen und Autoritäten waren allerdings nur unter dem Vorbehalt möglich, dass im Ursprung alle Gewalt und Macht dem unsichtbaren Imam gehört. Die Geschichte des Schiitentums ist u. a. durch die Versuche charakterisiert, dem genannten Problem entgegenzuwirken, jene Versuche, die bis heute dauern. Das war die schiitische Geistlichkeit, die nach vielen Kontroversen und Debatten, die sich über Jahrhunderte hinwegzogen, die Aufgaben und Funktionen des verborgenen Imams eine nach der anderen stellvertretend übernommen hat. Die Machtübernahme der schiitischen Kleriker im Zuge der islamischen Revolution in Iran ist ein neuer Höhepunkt in dieser Entwicklung.(162) Die Herausbildung des schiitischen Klerus zu einem gesellschaftlichen Stand, der die geschichtlich-politischen Vorgänge der iranischen Gesellschaft massiv beeinflusst hat, hängt eng mit der gesellschaftlichen Stellung und finanziellen Unabhängigkeit, die die Übernahme der Funktionen und Aufgaben des verborgenen Imams ihnen beschert hat.

#### 3.4.4.1 Das Geld des Imams: der Fünft.

Der Koran verpflichtet die Gläubigen, sich durch die Bezahlung der Armensteuer (Zakat) mit armen und bedürftigen Mitgliedern der islamischen Gemeinschaft zu solidarisieren. Zusätzlich dazu sind die Moslems im Koran gefordert, noch eine andere Abgabe zu bezahlen, die der Fünft (al-Khoms) heißt: „Und wisset, was immer ihr erbeuten möget, ein Fünftel davon gehört Allah und dem Gesandten und der Verwandtschaft und den Waisen und den Bedürftigen und dem Sohn des Weges, wenn ihr an Allah glaubt und an das, was Wir zu Unserem Diener niedersandten am Tage der Unterscheidung“ [Koran 8:41]. Während unter den Sunniten der Fünft als Besteuerung der Kriegsbeute interpretiert worden ist, ist er bei den Schiiten von Anfang an als Einkommensteuer aufgefasst worden. Deswegen muss jeder Schiite, als religiöse Pflicht, zwanzig Prozent von seinem jährlichen Einkommen an die zuständige Instanz abführen. Nach klassischer schiitischer Interpretation des zitierten koranischen Verses fällt die

Hälfte des Fünfts an den jeweiligen Imam als den legitimen Nachfolger von Gottes Gesandtem und als Oberhaupt der Prophetenfamilie. Dieser Teil wird als der „Anteil des Imams" (arabisch sahm al-imäm; persisch sahm-e imäm) bezeichnet. Die andere Hälfte kommt den Abkömmlingen vom Clan Haschim, aus dem der Prophet abstammt. Dieser Anteil heißt der „Anteil der Herren“ (arabisch sahm as-sädät; sädät ist der arabische Plural zu sayyid). Nach dem Tode des elften Imams und mit dem „Verschwinden“ des zwölften Imams stellte sich bei der schiitischen Gemeinde die Frage, wer die berechtigte Instanz ist, an die der Fünft abgeführt werden muss, solange der zwölfte Imam sich verborgen hält. Nach einigen Diskussionen hat sich etwa seit dem 10. Jahrhundert innerhalb der schiitischen Welt weitgehend die Meinung durchgesetzt, dass die berechtigte Instanz, die den Fünft stellvertretend sammeln und verwalten kann, die schiitische Geistlichkeit ist. Mit der Übernahme der Aufgabe die Hälfte des Fünfts an die Angehörigen des Clans Haschim zu verteilen, und die zweite Hälfte davon treuhänderisch zu verwalten, verschafften sich die schiitischen Kleriker finanzielle Unabhängigkeit und die Verfügung über große Geldsummen. Es blieb allerdings nicht bei der Verwaltung des Fünfts, da später andere Einkünfte hinzukamen.(163)

#### 3.4.4.2 Das Prinzip des Mardschaiyat und Idschtehad

Ein weiterer Faktor, der zur Verfestigung und Vertiefung der sozialen Stellung und Macht der schiitischen Gelehrsamkeit im Iran beigetragen hat, ist das so genannte Prinzip des Mardschaiyat, das selbst auf dem Prinzip des Idschtihad beruht. Wie zuvor erörtert, beinhaltet der Islam neben den allgemeinen Glaubenssätzen, seinem Anspruch nach, einen umfassenden Sittenkodex, der alle erdenkliche Lebensbereiche von Gläubigen zu regeln sucht. Dieser Sittenkodex ist im Schiitentum durch die Koranverse und die Aussprüche und Traditionen der vierzehn Unfehlbaren gegeben. Das Studium der Koranverse und der sehr umfangreichen Traditions- und Aussprüchesammlungen ist mit einem großen zeitlichen Aufwand verbunden und setzt spezielles Wissen und besondere juristische Verfahrensweise voraus. Daher ist es kaum in der Praxis möglich, dass jeder einfache Gläubige in den Besitz eines soliden Wissens von jenem islamischen Sittenkodex gelangt, woran er sich zu orientieren hat. Dazu etablierten sich im Laufe der Zeit die schiitischen Rechtsgelehrten als Spezialisten auf dem Gebiete der Scharia und des islamisch-schiitischen Glaubens, die den Gläubigen in der Zeit der Verborgenheit als die einzige gültige Instanz für ihre religiöse Fragen und Angelegenheiten galten und noch heute gelten. Überdies war die schiitische Gemeinde von Anfang an mit der Frage konfrontiert, wie die neu auftauchenden Probleme zu lösen sind, wenn für sie im Koran und den Aussprüchesammlungen nicht bereits definitiv entschieden sind. Eine Antwort auf diese Frage, die sich später bei der Mehrheit der Schiiten durchsetzen konnte, war die Entwicklung des Prinzips des Idschtihads, das zuerst von einem schiitischen Geistlichen namens al-Alldma al-Hilli (gest. 1250)

begründet wurde. Nach diesem Prinzip gilt es, im Rahmen des vorgegebenen islamisch-schiitischen Glaubens und Rechts unter Einbeziehung des menschlichen Räsonierens für die neu entstandenen Probleme und Sachverhalte eine adäquate islamische Antwort zu finden. Dieses Bemühen um Problemlösungen unter Zuhilfenahme des menschlichen Verstandes wird mit dem arabischen Wort idschtihadd bezeichnet, einem substantivierten Infinitiv, der soviel wie „das Sich-Abmühen“ bedeutet. Das Partizip zu idschtihadd ist mudschtahid: „der sich Abmühende“. Nach der schiitischen Terminologie ist der Mudschtahid jemand, der dazu berechtigt ist, zur selbstständigen Rechtsfindung in religiösen Fragen zu kommen. Man erhält die Berechtigung zum Mudschtahid und damit zum Idschtihad, indem man nach einem langjährigen und intensiven Studium der islamischen Wissenschaften von einem Mudschtahid, meistens von seinem eigenen Lehrer, dazu erklärt wird. Deswegen bilden die schiitischen Geistlichen, die den Rang des Mudschtahids erreichen, eine kleine Minderheit. Vor ihr steht die breite Masse der einfachen Gläubigen, denen der Idschtihad ausdrücklich untersagt ist. Deswegen haben sie sich bei religiösen Angelegenheiten und Fragen, sowohl bei bereits im Koran und in der Tradition der Unfehlbaren definitiv entschiedenen als auch bei neu auftauchenden Problemen, an Mudschtahids zu wenden. In der im heutigen Iran geläufigen schiitischen Terminologie heißt ein solcher Mudschtahid, der die höchste religiöse Autorität besitzt und an den man sich zu wenden hat, Mardschae Taglid oder die Instanz der Nachahmung, und derjenige, der sich an ihn wendet, Mogalled oder Nachahmer. Dementsprechend wird der Rang, den er, also der Nachzuahmende, innehat, das Mardschaiyat genannt.(164) Die normalen Schiiten

> „*üben taglid – sinngemäß etwa: Nachahmung. Wörtlich übersetzt bedeutet das Wort eigentlich ‚Bevollmächtigung’: der einfache Gläubige überträgt also dem Experten die Vollmacht, für ihn zu entscheiden; der Gläubige, mangels Studiums selber nicht in der Lage, zu selbständigen Entscheidungen zu kommen, beugt sich der Autorität des Fachmannes. Irrt sich der Mudschtahid in seiner Entscheidung, so ist der einfache Gläubige, der sich seinem Urteil anvertraut, dafür nicht verantwortlich zu machen.*“(165)

Da Mudschtahids über die Fehlbarkeit nicht erhaben sind, ist es nach dem Prinzip des Idschtihads nicht auszuschließen, dass ein Mudschtahid bei der Erörterung bestimmter Fragen nicht das richtig islamische betrifft. Daher ist es traditionell als für möglich befunden worden, dass sich Mudschtahid manchmal in ihren Meinungen und Feststellungen widersprechen. Indes ist es dem nachahmenden Gläubigen selbst überlassen, sich aus den existierenden, oder in manchen Fällen verstorbenen Mudschtahids denjenigen auszusuchen, dem er folgen will.(166) Das Idschtihads-Prinzip konnte sich allerdings erst nach einigen Auseinandersetzungen und geschichtlichen Entwicklungen innerhalb des Schiitentums durchsetzen. Später besonders im 18. Jahrhundert mussten sich dessen Vertreter, die damals von einer schiitischen Richtung unter der Bezeichnung „Osoli-Schule“ vertretenwaren, in

einem heftigen Glaubensstreit gegen eine andere schiitische Richtung mit dem Namen „Achbari-Schule“ behaupten. Die Achbari-Schule erkannte die Koranverse und Überlieferungen des Propheten und der Imame nur direkt und ohne Vermittlung und Interpretation der schiitischen Geistlichkeit an. Aus teilweise blutigen Auseinandersetzungen zwischen diesen zwei Schulen ging die Osoli-Schule als Sieger hervor und hat sich bis heute als die Meinung der Mehrheit durchsetzen können.(167)

#### 3.4.4.3 Die Institutionalisierung der schiitischen Olama im Safawiden-Reich

Ein anderer Schritt in der Entwicklung der schiitischen Gelehrsamkeit zu einem mächtigen sozialen Stand war die Errichtung der schiitischen Safawiden-Herrschaft in Persien und die damit einhergehende Förderung und Institutionalisierung der Geistlichen. Wie oben beschrieben, waren die safawidischen Herrscher in vielfacher Hinsicht auf die Hilfe und Zusammenarbeit der schiitischen Gelehrsamkeit angewiesen. Da aber beim Beginn der Safawiden-Herrschaft nicht genügend schiitische Geistlichkeit in Persien existierte, wurde eine Anzahl von ihnen aus anderen Regionen wie dem Libanon und dem Irak in den Iran geholt, damit sie den Prozess der Schiitisierung der Bevölkerung vorantreiben.(168) Allerdings war die Zusammenarbeit mit den safawidischen Königen für die schiitischen Geistlichen nicht selbstverständlich; es stellte sich erneut die klassische schiitische Frage, wie mit weltlichen Herrschern umzugehen ist, die Regierungshandlungen ausüben, die dem verborgenen Imam vorbehalten sind, und deswegen sind nach schiitischem Dogma alle diese Herrscher im Grunde Usurpatoren. Viele schiitische Gelehrte, die dem Ruf der Safawiden-Herrscher nachgingen, rechtfertigten ihr Tun mit dem Argument, dass es im Interesse der Gemeinschaft ist, dass eine Regierung, die aber natürlich eine schiitische sein soll, sich mit Angelegenheiten der Schiiten beschäftigt.(169) Die religiöse Politik der Safawiden in der Schiitisierung des Irans legte zugleich das Fundament zur Klerikalisierung und Institutionalisierung der schiitischen Gelehrten, ein Prozess, der sich erst im 20. Jahrhundert vollendet hat. Die Institutionalisierung des Klerus in der safawidischen Zeit führte zur Errichtung zweier paralleler Instanzen, die bis ins 20. Jahrhundert weiter existiert haben. Seite gab es die durch die mojtahed repräsentierten Olama, deren Unabhängigkeit von der Staatsmacht durch ihr Einkommen aus den Gütern der toten Hand (owgaf), von dem sie oder die Verwaltung profitierten, oder die Gaben der Gläubigen (khoms etc.) gesichert war.“(170)

Zur Zeit der Safawiden wurden die schiitischen Gelehrten in sozialer Hinsicht aufgewertet. Sie repräsentierten eine neue Schicht von Staatsfunktionären in der Rechtsprechung und bekamen einen anerkannten Status innerhalb des safawidischen Staatsapparats. Gleichzeitig ging ihr gesellschaftlich-politischer Aufstieg mit Landbesitz einher. Dazu gehörte vor allem Waqf oder die islamischen Stiftungsländereien. Dabei handelte es sich um Ländereien, bei denen die Verwaltung, die die

Erhebung der Tribute und die Verwendung dieser Tribute nur in der Hand der Kleriker lag und liegt.(171)

> „*Die Einkünfte dieser Stiftungen, die durch eine Urkunde bis zum jüngsten Tag ‚blockiert' wurden – das arabische Wort wagf heißt nichts anderes als ‚Blockierung' -, die also weder verkauft noch vererbt noch konfisziert werden durften, sollten für alle Zeiten den Armen, den Ulamä, den Studenten des religiösen Rechts und allen möglichen religiösen Belangen zugute kommen. Solche Stiftungen von Herrschern und Großen, aber auch von einfachen Schiiten aus aller Welt haben den Stiftungsbesitz der religiösen Institutionen, vor allem der Schreine der Imame in an-Nadschaf, Kerbelä, Bagdad, Sämarrä und Maschhad, aber auch des Heiligtums von Qom und vieler anderer Grabmoscheen, bis heute ins Unübersehbare anwachsen lassen*."(172)

Des Weiteren wurde unter der Safawiden-Herrschaft für die Praktizierung des islamischen Rechtes landesweit ein islamischer Gerichtshof unter der Aufsicht der Scheich al-Islams eingerichtet.(173) Zudem siedelten sich die schiitischen Geistlichen im Bazar an und übernahmen Notariatstätigkeiten wie Beglaubigungen, Ausstellung von Urkunden, Ausstellung der Heirats- und Scheidungsurkunden, Ausstellung der Stiftungsurkunden, Übertragungen, Verkauf von Eigentum.(174) Zu den Notariatstätigkeiten und der Kontrolle über die Justiz kam noch das Monopol der Kleriker über das Bildungs- und Erziehungswesen hinzu. Es wurden besonders in Moscheen Makateb (islamische Schulen) eingerichtet, und die religiösen Rechtsgelehrten übernahmen der Aufgabe der Alphabetisierung und der Erziehung der Kinder gegen Bezahlung. In diesen Schulen wurden überwiegend der Koran, Geschichten über die Imame und einige Texte aus der klassischen persischen Literatur unterrichtet. Zur Weiterbildung waren die klassischen theologischen Hochschulen die einzige Möglichkeit.(175) Eine weitere Entwicklung, die in den politischen Ereignissen des gegenwärtigen Irans eine bedeutende Rolle gespielt hat, war die Annäherung zwischen den schiitischen Klerikern und reichen Händler des Bazars in der Safawiden-Zeit. Die vielfältige Interessenparallelität zwischen den schiitischen Olama und den Bazaris brachte diese Annäherung zustande. Die Großgrundbesitzer und reichen Bazaris finanzierten die Geistlichkeit und ihre Schulen. Im Gegenzug erhielten sie von den Klerikern die religiöse Rechtfertigung ihres Handelns. Ferner schien den Klerikern ihre Nähe zu Bazaris als traditionellen Handelskapitalisten in religiöser Hinsicht auch gerechtfertigt, weil besonders der Koran der Handelsaktivitäten wohlwollend gesonnen ist und sogar dem kommerziellen Gewinn den Namen „Gunst Gottes" gibt.(176) Dank ihrer hohen Autorität und finanziellen Lage konnten sich manche hochrangige Geistlichen Vollzugsgruppen anschaffen, die neben der staatlichen Polizei als eine private Exekutive zur Vollstreckung ihrer richterlichen Entscheidungen und Durchsetzung ihres Willens agierten.(177)

Die schiitischen Geistlichen etablierten sich zu einem hierarchischen, vom Staat teilweise unabhängigen Stand. Hand in Hand gelang es den schiitischen Klerikern und dem safawidischen Staat, die Mehrheit der iranischen Bevölkerung zur Zwölfer-Schia zu bekehren. Den sich verweigernden Teilen der Bevölkerung blieben Repressionen, Schikanen und Vertreibungen nicht erspart. Besonders die Anhänger der Osuli-Schule richteten sich gegen jegliche Form von Abweichung. Die Lehrer der Osuli-Schule monopolisierten den Zugang zu dem Inhalt der Offenbarung und der Aussprüche der Unfehlbaren und damit den Zugang zu der Wahrheit für die schiitischen Kleriker und Mudschtahids. Aufgrund dieses Monopolisierungsanspruchs wurde gegen Abweichler vorgegangen und damit eine Heterogenität des schiitischen Islams bekämpft und verhindert. Zwei Gruppen, die besonders zum Ziel der Ausschließung und Verfolgung der Anhänger der Osuli-Schule wurden, waren die Sufisten und die islamisch-schiitischen Philosophen. Die Sufisten standen für eine Frömmigkeit, die durch eine innerliche Beziehung zu Gott und durch Verzicht auf das islamische Recht charakterisiert ist. Die schiitischen Philosophen versuchten ihrerseits, den religiösen Glauben durch Beweis und Gewissheit zu belegen. Diese beiden Begegnungsweisen mit dem Glauben hätten die religiöse Autorität der legalistischen Kleriker, die sich auf die Nachahmung der Gläubigen stützten, in Gefahr bringen können.(178)

In ihrem Vorgehen gegen Abweichler nahmen sie vor allem einen härteren Kurs bis hin zur physischen Vernichtung gegen sufistische Strömungen vor. Die Sufi-Häuser wurden zerstört und die in ihnen wohnenden Derwische umgebracht. Das Hauptangriffsziel wurde besonders der Sufi-Orden Nematullahi gegen Ende des 18. Jahrhunderts, der eine gewisse Verbreitung im Iran erlangen konnte. Die Nematullahis bezogen sich auf die Schia und bestritten mit Hilfe ihrer sufistischen Vorstellungen den Anspruch der schiitischen Olama, als einzig legitime Hüter des Glaubens zu gelten.(179)

Die Erstarkung der schiitischen Gelehrten hatte jedoch nicht nur die Zurückdrängung der religiösen Abweichler zur Folge, sondern versetzte gelegentlich das Verhältnis zwischen ihnen und dem safawidischen Monarchen in Krise und Spannung. Dabei griffen die Mudschtahids die vom safawidischen Schah ernannten Kleriker an und bestritten die vom Monarchen beanspruchte religiöse Autorität. Ein Hauptstreitpunkt war das Problem der Nachfolgerschaft des verborgenen Imam (niyabat).(180) In einem konkreten Fall trat in einem Vorort von Isfahan ein Kleriker namens Kasem, der als ein Vorläufer Ayatollah Khomainis betrachtet werden kann, als Prediger auf und erklärte: der safawidische Schah, der in aller Öffentlichkeit Wein trinke, sei nicht der wahre Herrscher der Gläubigen. Nach ihm ist der einzige Vertreter Gottes auf Erden der Modschtahid, denn nur er kann aufgrund seiner Kenntnis vom islamischen Recht die Gläubigen auf den rechten Weg bringen.(181) Im Allgemeinen ist festzustellen, dass seit safawidischer Zeit bis zur islamischen Revolution im Iran sich zwei Machtansprüche gegenüberstanden:

*„der des iranischen Großkönigs, der sich auf eine zweitausendjährige Tradition von Herrschaft berufen konnte und dessen Ziel die Unterwerfung aller Partikulargewalten unter die absolute Herrschaft der Monarchie war, und der eines geistlichen Standes, der seine Legitimation aus der beanspruchten Stellvertreterschaft eines ebenso absoluten, aber verborgenen Souveräns herleitete. Die Allmacht des Großkönigs konnte somit jederzeit unter Berufung auf den Verborgenen Imam in Frage gestellt werden.*"(182)

Trotz zeitweilig auftretender Spannungen gab es, wie vorhin gezeigt, durchaus Phasen von gegenseitigem Einvernehmen und enger Kooperation zwischen den genannten Machtpolen. Ein Beispiel dafür ist die Zusammenarbeit zwischen der bedeutendsten Figur unter den schiitischen Klerikern des ausgehenden 17. Jahrhunderts Mohammed Baqir Madschlesi und dem Safawiden-Schah in den letzten Jahrzehnten der Safawiden-Herrschaft. Madschlesi sammelte noch einmal alle überlieferten Aussprüche der vierzehn Unfehlbaren. Das Ergebnis war das Opus das „Meer der Lichter (Bihar al-anwar)". Er unternahm den Versuch, den schiitischen Iran vom Sunismus und allen „ketzerischen" Überresten von Philosophie, Mystik und Gnosis zu reinigen. Dabei hielt er es für berechtigt, sich der Hilfe des Schah zu bedienen. Er hielt die weltlichen Herrscher für legitim, solange diese sich nicht aus dem eigenen Recht zur Herrschaft, sondern als bloßes Werkzeug der schiitischen Gelehrten als kollektive Vertretung des verborgenen Imams betrachten.(183) Es war auch nicht zuletzt die untolerante Haltung der schiitischen Geistlichkeit und des safawidischen Staates gegenüber den nicht schiitischen Teilen der Bevölkerung, die den Niedergang des safawidischen Reiches herbeiführte. Vor allem in den letzten Jahrzehnten der Safawiden hatte das untolerante Vorgehen gegen sunnitisch-afghanische Stämme im Osten des Reiches ein solches Ausmaß angenommen, dass es zu einer Revolte des afghanischen Ghalzai-Stammes führte, die der Safawiden-Dynastie ein Ende gesetzt hat.(184) Mit dem Zusammenbruch der Safawiden-Herrschaft fiel Persien für einige Jahrzehnte in eine Phase der politischen Instabilität und Zersplitterung und des permanenten Machtwechsels zwischen rivalisierenden Dynastien und Mächten. Aus diesen Rivalitäten ging schließlich gegen das Ende des 18. Jahrhunderts eine Konföderation von nordiranisch-turkmenischen Nomadenstämmen hervor, die Qadschar, deren Fürst im Jahre 1796 sich zum Großkönig (Schahanschah) erklärte und so die Qadscharen-Dynastie begründete. Die Residenz der Qadscharen-Fürsten, das am Fuß des Elburs-Gebirges gelegene Teheran, wurde zur neuen Hauptstadt des Irans.

# 4 Die Begegnung mit der neuen Welt: die „konstitutionelle Revolution“ und die Entwicklung des modernen machtmonopolistischen Staats im Iran

## 4.1 Das kolonialistische Vordringen und die ersten Modernisierungsmaßnahmen

Im Gegensatz zu den Safawiden fanden die Qadscharen gegen Ende des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine veränderte Weltlage vor, als sie die Zentralgewalt wiederherstellen konnten. Europa erlebte in dieser Zeit besonders seit der Französischen Revolution im Jahre 1789 gewaltige Umwälzungen: Hier wurden parallel zu dem Beginn des Maschinenzeitalters bürgerliche Verfassungen proklamiert, und der Parlamentarismus und das Prinzip der Volkssouveränität bewirkten eine neue Verteilung der politischen Macht. Zugleich erstarkte der Nationalismus in vielen europäischen Staaten, der neben den Erfordernissen expansiver kapitalistischer Wirtschaft wie das Bedürfnis nach neuen Rohstoffquellen und Absatzmärkten die Rivalitäten zwischen den europäischen Nationalstaaten um die Aufteilung der Welt bestärkte. Von der neuen Welle des Kolonialismus blieb der Iran des 19. Jahrhunderts nicht fern: Die Kolonisierung Indiens durch Großbritannien, der Drang der russischen Zarenherrschaft nach Süden (warmen Gewässern) und die damit einhergehende widerstreitende Interessenlage der beiden Großmächte verlieh dem Iran als der Pufferzone zwischen den beiden Mächten eine neue geostrategische Position.(1) Die Schwäche des iranischen Zentralstaates, der auf vormodernen Wirtschafts- und Organisationsformen basierte, begünstigte den Vormarsch des Kolonialismus und die starke Einflussnahme der Kolonialmächte, die zur weiteren Schwäche und Einschränkung des iranischen Staates führte.

Das Vordringen der Russen nach Süden verursachte Anfang des 19. Jahrhunderts zwei große Kriege zwischen dem Iran und Russland, die verheerende Folgen für den Iran hatten: Diese Kriege führten zu erheblichen Gebietsverlusten für den Iran in den fruchtbaren nördlichen Gebieten. Zusätzlich zu den territorialen Zugeständnissen wurde der Iran zur Bezahlung schwerer Reparationen verpflichtet. Ferner erhielt Russland eine Begünstigungsklausel für seine Exporte in den Iran.(2) Die Reaktion Großbritanniens auf die wachsende Macht und Einflussnahme der Russen im Iran war die Verstärkung der militärischen Präsenz im Persischen Golf und des politischen Drucks, speziell in den südlichen Gebieten des Irans, zur Eindämmung der russischen Expansionsgelüste. Vor allem versuchten die Briten, durch den Erwerb von Handelsprivilegien und militärischen Abkommen mit der iranischen

Regierung ihre Vormacht im Iran abzusichern.(3) So wurde der Iran während des 19. Jahrhunderts von den Kolonialmächten in die Zange genommen, obwohl dieses Land nie direkt und gänzlich kolonialisiert wurde.

Der nachdrückliche kolonialistische Versuch der europäischen Mächte, im Iran in Konkurrenz miteinander ihre militärisch-politische Vormacht und ihre wirtschaftlichen Interessen durchzusetzen im Allgemeinen und die schweren militärischen Niederlagen gegen Russland im Besonderen machte die Iraner mit ihrer unterlegenen Stellung in der neuen weltpolitischen Konstellation und der Notwendigkeit von Veränderungen zur Bewältigung dieser zunehmenden Unterlegenheit bekannt. Diese Veränderungen wurden von den jeweiligen gesellschaftlichen Schichten und Gruppen wie Hof, Militär, Administratoren, Intellektuellen, schiitischen Klerikern, Bazaris etc. unterschiedlich artikuliert und durchzusetzen gesucht. Die ersten substanziellen Modernisierungsversuche wurden zur Reformierung des Militärwesens unternommen. Man wollte besonders mit Hilfe der Europäer das damalige iranische Heer zur Bewältigung der neuen Herausforderungen befähigen. Diese Versuche blieben jedoch größtenteils erfolglos.(4) Die nächsten Reformen unternahmen die Administratoren. Sie setzten sich für die Modernisierung des Staatswesens und das Voranbringen der modernen Staatsbildung ein. Darunter sind die von Großminister Amir Kabir (1847-1852) und Premierminister Mirza Hussein Khan Sepahsalar (1871) unternommenen Reformen von größerer und nachhaltigerer Bedeutung. Amir Kabir versuchte durch reformatorische Maßnahmen das angeschlagene Staatswesen in seinem bürokratischen Verfahren effizienter zu gestalten. Er gründete in Teheran im Jahre 1851 das Dar al-Fonun (Haus der Techniken), in dem europäische Hochschullehrer die Ausbildung einiger ausgesuchter Studenten als künftiger Spezialisten für administrative Positionen übernahmen. Das Dar al-fonun war eine säkulare Hochschule, und somit wurde im Bildungswesen das Monopol der Geistlichkeit relativiert. Auch wurde in seiner Zeit zum ersten Mal ein Bildungsministerium eingerichtet. In diesem Zusammenhang ermöglichte Amir Kabir einer Reihe von Studenten mit staatlichen Stipendien die Weiterbildung im Ausland, um nach der Beendigung ihrer Studien einen Transfer von Wissen über moderne Techniken in den Iran zu ermöglichen. Weitere Bereiche, die er neu zu gestalten suchte, waren der Justizapparat, das Steuerwesen, die Einkommen der Höflinge etc.(5) Unter dem Druck von Gruppen, die ihre Interessen und ihr Machtmonopol durch von Amir Kabir unternommene Reformen gefährdet sahen, entließ der Qadscharen-Schah Naser-ad-Din-Schah ihn und ließ ihn ermorden.(6) Nach Amir Kabir kehrte der alte Zustand teilweise wieder zurück. Bei der Zunahme der Staatskrise ernannte Naser-ad-Din-Schah im Jahre 1871 den reformfreudigen Haji Mirza Hussein Khan Sepahsalar zum Premierminister. Er hatte sich einige Zeit in Istanbul und anderen europäischen Städten aufgehalten und war mit der dortigen politischen Kultur und administrativen Organisationsformen bekannt. Sepahsalar baute die vorhandenen Ministerien aus und teilte sie in

Innen-, Außen-, Kriegs-, Steuer-, Gerechtigkeits-, Zukunfts-, Hof-, Wissenschafts-, Landwirtschafts- und Handelsministerium, die alle unter seiner Verantwortung standen. Die Kabinettsmitglieder und die Minister trafen sich zweimal pro Woche und besprachen die Kabinettsbeschlüsse sowie die weiteren Entscheidungen. Er versuchte den Schah über die neuen Entwicklungen in Europa aufzuklären und motivierte ihn, durch einige Reisen nach Europa, vor Ort diese Entwicklungen zu beobachten. Der Schah folgte seinem Rat und reiste in seiner Begleitung mehrmals nach Europa. Diese Reisen und das zunehmende Interesse des Schahs an Europa und die Modernisierungsmaßnahmen Sepahsalars bereiteten den schiitischen Geistlichen Sorgen. Unter ihrem massiven Druck entließ Naser-ad-Din-Schah den Premierminister Sepahsalar aus seinem Amt und machte manche seiner Maßnahmen rückgängig.(7)

Ein anderer Weg, der von den Qadscharen-Schahs und deren Administrator zur Modernisierung des Irans und Ausgleichung der Staatsverschuldungen eingeschlagen wurde, war die Vergabe von Konzessionen an die europäischen Staaten und die Aufnahme von Krediten aus dem Ausland: 1872 z.B. erhielt der Brite Julius von Reuter für 70 Jahre das Monopol für Minen, Eisenbahn, Kanäle, Wälder, Nationalbank, Telegraph, Zoll. Man wollte durch die britischen Investitionen die Modernisierung des Landes fördern und es gegen die russischen Einflüsse stärken.(8) Die Reuter-Konzession wurde allerdings unter dem heftigen Widerstand von Klerikern, Russen und manchen iranischen Nationalisten annulliert. Als Entschädigung erhielt Großbritannien aber im Jahre 1889 die Konzession zur Gründung der „Imperial Bank of Persia“, die das Geldemissionsrecht bis 1930 erhielt. Als Ausgleich bekam auch Russland im Jahre 1890 das Recht, die „Banque d'Escompte de Perse“ zu gründen, nachdem es bereits die Konzession zur Fischerei auf dem Kaspischen Meer erhalten hatte.(9) Die Vergabe von Konzessionen an Ausländer rief Proteste einiger gesellschaftlicher Gruppierungen hervor. Angesichts der Zollvorteile und des gesetzlichen Schutzes, die im Rahmen der Konzessionen den Ausländern gewährt wurden, provozierten diese Konzessionen Unzufriedenheit bei den iranischen Bazaris und Händlern und deren traditionellen Verbündeten, den Klerikern. Diese Unzufriedenheit erreichte ihren Höhepunkt, als unter der aktiven Beteiligung der schiitischen Gelehrten ein landesweiter Protest gegen die Konzession auf Tabak auf den Weg gebracht wurde.

## 4.2 Die ersten neuzeitlichen Konfrontationen zwischen dem schiitischen Klerus und der weltlichen Macht

Nach dem Ausbruch der afghanischen Revolte und dem Zusammenbruch des safawidischen Staats im Jahre 1722 und besonders während der Gewaltherrschaft Nadir Schahs (1736-1747) retteten sich zahlreiche prominente iranisch-schiitische Kleriker in die heiligen schiitischen Städte des Iraks wie Kerbela, Kazemin, Samarra und Najaf. Obwohl diese Städte sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts im

Herrschaftsbereich der sunnitischen Osmanen befanden, genossen sie die religiöse Toleranz der Osmanen und verfügten über eine gewisse regionale Autonomie. So wurden sie seit dem 18. Jahrhundert zu einem Zufluchtsort für schiitische Kleriker: Immer wenn sie in offenen Gegensatz zum jeweiligen Schah traten, zogen sie sich in den Irak zurück und entzogen sich damit dem Zugriff des Schah. Die schiitischen Zentren im Irak überflügelten im 18. und 19. Jahrhundert die schiitischen Zentren im Iran zeitweise an Bedeutung.(10) Die führende Figur unter den schiitischen Olama (Klerikern) war in dieser Zeit im Irak der Isfahaner Mohammed Baqer Bihbihani (1705-1803). Er bildete eine große Zahl von Olama aus und formulierte klarer denn je das Programm der Osuli-Schule und die Aufgaben der schiitischen Kleriker als der kollektiven Vertretung des verborgenen Imams.(11) Bei der Durchsetzung seiner dogmatischen Konzepte und in seinem Vorgehen gegen Abweichler hielt er sich nicht zurück und machte von massiven Repressionen bis hin zur physischen Vernichtung seiner Gegner Gebrauch. Deswegen ging er als „Suffi-Mörder“ (Suffi-Kosch) in die Geschichte des Irans ein.(12) Unter dem Wirken von Mohammed Baqer Bihbihani und mit dem endgültigen Sieg der Osuli-Schule gegen alle anderen innerschiitischen Strömungen im Irak wie im Iran nahm im 19. Jahrhundert die zwölfer-Schia die Form an, unter der sie heute bekannt ist. Die schiitische Theorie, dass in der Zeit der großen Verborgenheit die gesamten Aufgaben des verborgenen Imams von den qualifizierten Gelehrten stellvertretend übernommen werden müssen, fand ihre abschließende Formulierung.(13) Im zehnten Jahrhundert hatte der älteste Sammler von Imam-Aussprüchen al-Kulaini schon diese Aufgaben aufgezählt: „Dem Imam obliegen die Leitung des Gebets, die Erhebung der Armensteuer, die Regelung des Fastens [im Ramadan], die Wallfahrt (haddsch), der Dschihäd, das Haushalten mit dem Gemeindeeigentum (fai) und den Almosen, die Vollstreckung der [im Koran vorgeschriebenen] Leibesstrafen (hudüd), das Fällen von Urteilen und die Verteidigung der Grenzen.“(14) Nun sind diese Funktionen und Aufgaben den qualifizierten Olama, also den Mudschtahids überantwortet. Nach der Theorie von Käschif al-Ghita, die er anfangs des 19. Jahrhunderts entwickelt hat, sollte im Idealfall an der Spitze der Mudschtahids der vorzüglichste und kundigste Mutdschtahid stehen, dem die letzte Entscheidung und höchste Autorität zufällt.

> *„Ein Trend zur Etablierung einer Spitze der Hierarchie wird hier erkennbar. Zwar liegt die Stellvertretung des Verborgenen Imams in der Theorie beim Kollektiv der qualifizierten Gelehrten, doch entsprach das Postulat einer höchsten Instanz offenbar einem tiefsitzenden Bedürfnis: mit fehlbaren, einander widersprechenden Mudschtahids und der Vorläufigkeit ihrer Entscheidungen mochte man sich zwar in der Theorie abfinden; das Verlangen nach einer höchsten, allgemein anerkannten Autorität jedoch brach sich immer wieder Bahn.*“(15)

Es kam allerdings bis zur islamischen Revolution nicht zu einer Institutionalisierung der Position des so genannten vorzüglichsten Gelehrten. Nichtsdestoweniger haben seit dem 19. Jahrhundert immer

einige wenige prominente Mudschtahids den Rang einer Instanz der Nachahmung (Mardschae Taghlid) erreicht und so über eine erhebliche überregionale religiöse Autorität verfügt. Der erste Mudschtahid, der von allen Zwölfer-Schiiten als Instanz der Nachahmung anerkannt wurde, war Mortaza Ansari, der 1864 starb. Der nächste Mudschtahid, der sich allgemein als Instanz der Nachahmung durchsetzte, war Mirsa Mohammed Hassan Schirazi, der sich in der irakischen heiligen Stadt Samarra niederließ. Er ist durch seine Konfrontation mit dem Naser-ad-Din-Schah im Zusammenhang mit der Tabak-Konzession berühmt geworden.(16)

Die Qadscharen-Schahs, die den Iran bis 1925 beherrschten, knüpften einerseits mit dem Titel des Großkönigs an die vorislamische iranische Tradition des Königtums an. Anderseits besaßen sie von Hause aus keinerlei religiöse Legitimität. Da sie nicht wie die Safawiden-Herrscher im Zuge einer religiösen Bewegung an die Macht gekommen waren, war ihr Regieren von einer größeren Direktheit ausgezeichnet. Deswegen mussten sie sich auf die Vermittler stützen, denen das Volk Gehör schenkte. Diese Vermittler waren in erster Linie die schiitischen Kleriker.(17) Wie ausgeführt, wirkte ein wichtiger Teil der schiitischen Olama während der Qadscharen-Zeit im Irak. Auch im Iran selbst stießen die Qadscharen-Schahs auf eine finanziell abgesicherte und theologisch begründete Institution des schiitischen Klerus, der durch einen doktrinären Glaubenssatz, der von der Osuli-Schule definiert war, die Betreuung der islamischen Gemeinschaft für sich beanspruchte und bestrebt war, die öffentlichen Institutionen zu dominieren. Zugleich waren die schiitischen Olama an der Existenz eines starken Zentralstaats im Iran interessiert, der das schiitische Land gegen seine Feinde verteidigen und für die Herstellung der Ordnung und Umsetzung des islamischen Rechts sorgen sollte. So war zumindest ein Teil der schiitischen Gelehrten zu einer Kooperation mit den Qadscharen-Herrschern bereit und übernahm staatliche Ämter. Diese Kooperation hörte immer da auf, wo der jeweilige Qadscharen-Schah die Interessen und Vorbehalte der Olama nicht mehr berücksichtigte.(18)

> „*Da das Königtum der Qadscharen über keinerlei religiöse Legitimation verfügte, wurde es von den Ulamä nur so lange geduldet, als die beiderseitigen Interessen übereinstimmten. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war das der Fall; es kam zu einer Art ‚unausgesprochenem Konkordat', und während der ganzen Qadscharen-Herrschaft verfaßten die Uläma keinerlei Traktate, in denen die Illegitimität weltlicher Herrschaft dargelegt wurde.*"(19)

Die zeitweilige Zusammenarbeit zwischen Qadscharen-Monarchen und schiitischen Olama geriet ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in eine Krise und wandelte sich in manchen Fällen in einen offenen Gegensatz zwischen diesen zwei Machtpolen. Wie vorhin beschrieben, wurde etwa um 1850 seitens der iranischen Administratoren und Schahs eine Reihe von Reformen nach europäischem Vorbild vorgenommen, um das iranische Staatswesen zu modernisieren. Durch die Einrichtung moderner Lehranstalten und neuer Justizorgane geriet das Monopol der schiitischen Kleriker über zwei

wesentliche und einträgliche Betätigungsbereiche in Gefahr. Im Rahmen der reformistischen Maßnahmen wurden nicht nur europäische Berater für das Erziehungs- Militär- und Justizwesen in den Iran geholt, sondern auch europäische Unternehmer und europäisches Kapital. Von dieser wirtschaftlichen Präsenz sahen in erster Linie die traditionellen iranischen Handelskapitalisten und die Geschäftsleute ihre Interessen bedroht. Der Bazar, also die traditionelle Wirtschaft der iranischen Städte, die vor allem aus Handwerk, Handel und Geldverleih besteht, war besonders seit dem 17. Jahrhundert eng mit dem schiitischen Klerus verbunden. Er steht nicht nur durch familiäre Beziehungen der Bazaris-Schicht nah, sondern er ist finanziell auch auf diese Schicht angewiesen, weil ihm der Fünfte (Khoms) vor allem aus den Einkünften der Geschäftsleute des Bazars zufließt. So war der Rückgang der Einkünfte der Bazaris, infolge des Vordringens des europäischen Kapitalismus gleichbedeutend mit einem Verlust an Einkommen bei den Klerikern. Ferner betrachteten die schiitischen Kleriker die Präsenz der ausländischen Unternehmer im Iran als eine Beeinträchtigung der Unabhängigkeit und als Zeichen der Kolonialisierung des islamischen Landes. Die etwaige Interessengleichheit zwischen diesen zwei Schichten führte zu gemeinsam getragenen Konfrontationen mit der Qadscharen-Herrschaft, die durch die wirtschaftlichen Zugeständnisse an ausländische Unternehmer ausgelöst waren. Der Höhepunkt dieser Konfrontationen war der Protest gegen die Tabakkonzession.

Im Jahre 1890 vergab Naser-ad-Dinschah für 50 Jahre das Tabakmonopol zum Anbau, Vertrieb und Verkauf im In- und Ausland an die britische Gesellschaft Talbot (Imperial Tobacco Corporation of Persia). Dagegen erhielt die iranische Regierung 15.000 Pfund Sterling und eine 25%ige Gewinnbeteiligung.(20) Es waren weniger die Bauern, die dadurch zu Schaden kamen, als vielmehr die traditionellen Tabakhändler und Geldverleiher des Bazars.(21) Die Proteste, die gegen diese Konzession entstanden, führten zur so genannten Tabak-Bewegung, die von 1890 bis 1892 andauerte. An der Spitze dieser Bewegung, die sich von der Stadt Tabriz über Isfahan nach Teheran ausbreitete, standen vor allem die schiitischen Geistlichen und Bazaris. Aus der irakischen Stadt Samarra schrieb der damals als höchste Instanz der Nachahmung anerkannte Mirza Hasan Schirazi ein religiöses Rechtsgutachten (Fatwa) über das Tabakmonopol. In diesem Rechtsgutachten erklärte er: „Im Namen Allahs [...] Von heute an kommt jeder Genuß von Tabak – ganz gleich in welcher Form – einer Kriegserklärung gegen den Herrn der Zeit (den zwölften Imam) gleich. Allah möge seine Ankunft beschleunigen.“(22) Viele befolgten seinen Boykottaufruf. Die Tabakläden wurden geschlossen und breite Schichten der Bevölkerung, unterschiedliche Persönlichkeiten mit verschiedenen Ansichten und sogar Angehörige des Hofes beteiligten sich an dem Protest.(23) Der totale Boykott und der große soziale Druck, den die Tabak-Bewegung auf den Schah ausübte, zwang ihn zum Nachgeben und

Rückkauf des Monopols. Aus der Tabak-Bewegung kamen in erster Linie die schiitischen Kleriker siegreich und gestärkt hervor.(24)

## 4.3 Die sozialen Bewegungen des Irans im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert

Die Erstarkung des schiitischen Klerus, dessen monopolistische Haltung in religiösen Fragen, die verhärteten sozialen Verhältnisse, der ineffiziente und korrupte Staatsapparat, die despotische politische Kultur, das Misslingen der staatlichen Reformversuche und die Krisen und Herausforderungen, die durch die Begegnung mit dem Westen hervorgerufen waren, führten zu einigen weitreichenden sozialen Spannungen und Bewegungen im neunzehnten Jahrhundert im Iran. Diese Bewegungen, die zuerst vorwiegend eine religiöse Gestalt hatten, verfolgten das Ziel, die verhärteten gesellschaftlichen Verhältnisse aufzulockern.

### 4.3.1 Die religiösen Protestbewegungen

Die erste der bedeutenden Bewegungen in diesem Zusammenhang war der Scheykhismus, der zunächst in Form einer neuen religiösen Richtung und Schule von Scheykh Ahmad Ahsa'i (gest. 1826) auftrat.(25) Im Gegensatz zu den übrigen schiitischen Geistlichen lebten die Theologen des Scheykhismus von ihrer eigenen Arbeit, und ihre Anhänger weigerten sich, den Fünften (Khoms) zu bezahlen. In dieser theologischen Schule wird der Unterschied zwischen dem Nachzuahmenden und Nachahmer abgelehnt. Sie geht davon aus, dass jeder gläubige Schiit die Anlage zur Edschtihad hätte, wenn er moralisch, geistig und intellektuell dazu fähig wäre. Nach dem Scheykhismus gibt es unter den Schiiten immer einige vollkommene Schiiten, die von dieser Glaubensrichtung als gottinspirierte Stellvertreter und als das Tor (Bab) zum verborgenen Imam angesehen werden.(26) Einer der Anhänger des Scheykhismus war Seyyed Ali Mohammed, der 1819 in der Stadt Schiraz geboren wurde. Er ernannte sich im Jahre 1844 zum Tor (Bab) mit Verbindung zum verborgenen Imam und ist daher als Ali Mohammed Bab bekannt geworden.(27) Nach einiger Zeit erklärte er die Ära der großen Verborgenheit für beendet und gründete eine neue Glaubensrichtung, den Babismus. Als Vermittler zwischen dem Volk und der göttlichen Wahrheit verkündete er die Abschaffung der Scharia, eine Neuinterpretation der gesamten koranischen Eschatologie, die Verlegung der Gebetsrichtung (Qibla) mit seinem Wohnsitz als Zielort sowie die Aufhebung von Privateigentum und die Abschaffung der religiösen Steuer.(28) Ali Mohammed Bab wurde 1850 hingerichtet. Er hinterließ etwa 13 schriftliche Werke. In seiner letzten Schrift (Bayan) legte er ein weitreichendes gesellschaftliches Reformprogramm vor, das sich von der Einhaltung des Postgeheimnisses, der Verbesserung der Stellung der Frauen bis zur Verbesserung der Tausch- und Kaufmannstätigkeiten erstreckt.(29) Die

Lehren von Bab fanden bei einigen Schichten der iranischen Bevölkerung eine große Anhängerschaft und führten zu landesweiten Unruhen und Protesten. Zugleich weckten die Babis die Feindschaft der schiitischen Kleriker. Denn Ali Mohammed Bab erklärte in seinen Lehren die göttlichen Offenbarungen an den Propheten Mohammed, die Aussprüche der vierzehn Unfehlbaren, die große Verborgenheit und somit die Osuli-Schule als nicht mehr gültig. Obwohl es den schiitischen Klerikern mit Hilfe des Qadscharen-Staates gelang, Babs Bewegung niederzuschlagen, wurden Babs Lehren später in modifizierter Form von der Bahayi-Religion und einigen Aktivisten der konstitutionellen Revolution aufgenommen und weitergeführt. Die in der gegenwärtigen iranischen Geschichte als „konstitutionelle Revolution“ bekannt gewordene Bewegung war der Höhepunkt der sozialen Spannungen, von denen die iranische Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts betroffen war.

### 4.3.2 Die „konstitutionelle Revolution“

Die politischen Ideale und Aspirationen, die im Zuge der konstitutionellen Revolution artikuliert wurden, sind bis heute für die meisten sozialen und politischen Bewegungen im Iran wegweisend. Geistiger Wegbereiter dieser Revolution war vor allem eine Gruppe von iranischen Erneuerern und Intellektuellen, die in säkulare und religiöse Intellektuelle zu unterscheiden sind.

#### 4.3.2.1 Die nicht religiösen Modernisten

Faktoren wie die Modernisierungsmaßnahmen (insbesondere auf der Ebene städtischer Infrastruktur), die sowohl von europäischen Mächten zur Versorgung ihrer Konsulate, Bildungsstätten und Missionseinrichtungen wie auch seitens der herrschenden Klasse unternommen wurden, die Begegnung mit dem Westen und Auslandsreisen, die Einrichtung der modernen Bildungsanstalten, Bildung von Freimaurer-Vereinen als Diskussionskreisen über die Fortschrittsidee der europäischen Aufklärung und Gründung von Zeitschriften zur Propagierung dieser Idee, die Übersetzung europäischer Texte in persische Sprache und die Einführung der Drucktechnik sowie die Entstehung der Printmedien bildeten die Grundlage für die Herausbildung einer neuen sozialen Schicht, der Schicht der modernen Intellektuellen. Viele von diesen Intellektuellen orientierten sich an den okzidentalen Werten und Weltanschauungen. Sie leiteten und artikulierten die Wünsche und Bedürfnisse der unzufriedenen Schichten der Gesellschaft weiter und waren Träger neuer Ideen und Werte innerhalb der iranischen Gesellschaft. In ihren Schriften und Reden bekämpften sie den „Aberglauben“ und plädierten für das Ausdifferenzieren der staatlichen Institutionen, industrielle Entwicklung, Gründung von inländischen Banken, Räten, Mehrheitsbeschaffung, Meinungs- und Pressefreiheit, Menschen- und Eigentumsrechte und die Verbreitung liberaler Werte, etc. Auf einer

Seite diagnostizierten sie viele Missstände, von denen der Iran im Vergleich mit europäischen Ländern besonders betroffen war. Auf der anderen Seite versuchten sie Wege zu finden, die dem Iran zu einem besseren Zustand verhelfen konnten. Vereinfachend kann konstatiert werden, dass nach den Vorstellungen der iranischen Intellektuellen, vor und während der konstitutionellen Revolution, der ideale Zustand für die iranische Gesellschaft erst durch das Zerreißen dreier „Ketten“erreicht werden konnte:

Durch den Bruch mit der despotischen Monarchie. Es sollte, hauptsächlich durch die Umsetzung der entsprechenden Gesetze und des Rechts, dem Missstand ein Ende gesetzt werden, dass jeder Einzelne schutzlos der Willkür des Monarchen ausgesetzt war.

Durch den Bruch mit der Autorität und dem Monopol des schiitischen Klerus. Das Wissen, die öffentliche Ordnung und Moral sollten sich nicht an Offenbarung und religiösen Werten orientieren, sondern am rationalen und humanistischen Denken. Die iranischen Intellektuellen mit ihren modernistischen Ideen stießen allerdings überall auf ideologisch gefestigte und materiell abgesicherte schiitische Kleriker, welche es wiederum ihrerseits als ihre Hauptaufgabe betrachteten, die islamische Gemeinschaft nach den klassischen islamischen Normen und Werten zu leiten. Der Klerus begründete diesen Anspruch nicht nur mit den Erfordernissen der Osuli-Schule, sondern auch mit dem Totalanspruch der islamischen Religion selbst, als umfassendste Weltanschauung, die für alle Lebensbereiche zu gelten hat und für alle Fragen, wann und wie auch immer, eine vollständige Antwort parat hat.

Schließlich trüge der Bruch mit den imperialistischen Mächten zum Idealzustand der iranischen Gesellschaft bei. Die iranischen Intellektuellen verfolgten das Ziel, durch die Durchsetzung einer Volkssouveränität sowie durch industriellen- und wissenschaftlichen Fortschritt der kolonialistischen Politik der europäischen Mächte im Iran ein Ende zu setzen.

So sind die auf Gesetzen basierende Demokratie, der Säkularismus und der Nationalismus drei Hauptbegriffe gewesen, die den meisten modernistischen Strömungen des gegenwärtigen Irans in irgendeiner Form als Leitfaden gegolten haben. Die modernistischen Denker am Vorabend der konstitutionellen Revolution waren sich jedoch darüber nicht einig, wie mit der islamischen Religion und Institution des schiitischen Klerus umzugehen sei: Während eine Gruppe an eine direkte Konfrontation mit den religiösen Gelehrten glaubte, versuchten die anderen, einen Kompromiss mit den schiitischen Olama zu finden, um die unter ihrem Einfluss stehende Bevölkerung von ihren modernen Idealen zu überzeugen.

Der wichtigste Vertreter der ersten Gruppe ist Mirza Fateh-Ali Achondzade (1812-1878). Er kam über die russische Sprache mit aufklärerischen Strömungen Europas in Berührung und wurde besonders von John Stuart Mill und Mirabeau beeinflusst. Er schrieb Drehbücher für Theaterstücke sowie

sozialkritische Beiträge, in denen er seine Kritik an Despotismus und Religion entwickelte. Er sprach von der Notwendigkeit eines „islamischen Protestantismus“. Darüber hinaus übte er aber Kritik an der islamischen Religion als Ganzem. Er hielt den Islam für eine auf Aberglauben und Irrtümern basierende Weltanschauung und lehnte explizit die Offenbarungen, Eschatologie und das jüngste Gericht als rational und wissenschaftlich nicht begründbare Vorstellungen ab. Im Zusammenhang seiner Islamkritik verurteilte er die Polygamie und trat für die Rechte der Frauen ein. Er kritisierte die islamische Ethik und die damit einhergehenden Restriktionen als Kriterien zur Bestimmung des sozialen Handelns. So rief er zur Aufklärung der Bevölkerung im Bezug auf den Islam auf. In seinem Werk „Motabate Kamalodole“ versuchte Achondzade die Unvereinbarkeit der islamischen Prinzipien mit den Erfordernissen der modernen Politik aufzuzeigen. Er plädierte für eine strikte Trennung zwischen Staat und Religion im Iran. Dazu setzte er sich für eine verfassungsgebende Institution und eine durch demokratische Wege gewählte Regierung ein. Er war ein leidenschaftlicher Befürworter der sozialen-, industriellen- und ökonomischen Modernisierung des Landes. Ihm zufolge ist jedoch eine solche Modernisierung nur auf der Grundlage einer freiheitlichen Grundordnung möglich. Aufgrund dieser Überzeugung kritisierte er den despotischen Staat und den schiitischen Klerus. Er differenzierte zwischen leiblicher und geistiger Freiheit und vertrat die Auffassung, dass die Willkürherrschaft der Qadscharen-Schahs den Menschen die leibliche Freiheit entzogen und die schiitischen Kleriker die iranische Bevölkerung der geistigen Freiheit beraubt haben. Aufgrund der Radikalität seiner Islamkritik konnte Achondzade nicht viele seiner Zeitgenossen ansprechen. Trotzdem gilt er als der Hauptvordenker des Säkularismus im Iran und hat viele soziale und denkerische Strömungen im gegenwärtigen Iran beeinflusst.(30)

Neben Achondzade gab es eine breitere Schicht von säkularen Intellektuellen, die es vermieden, die islamische Religion und die schiitischen Olama offen zu kritisieren. Einer der bekanntesten Repräsentanten dieser Gruppe war Malkom Khan (1833-1908), ein zum schiitischen Islam konvertierter christlicher Armenier. Im Laufe seines Studiums in Frankreich wurde er von Kant, Comte, Montesquieu, Rousseau und Mirabeau beeinflusst. Nach der Rückkehr lehrte er an der Hochschule Dar al-Funun und wurde zum Mitglied einer Freimaurerloge (Persisch: Faramuschkhane), die sein Vater in Teheran gegründet hatte. Diese wurde jedoch später verboten und Malkom Khan und sein Vater wurden ins Exil geschickt. Danach diente er der iranischen Diplomatie bis 1888 vor allem in London.(31) In London gab er eine Zeitung unter dem Titel Qanun (Gesetz) heraus, in der er seine politischen und reformistischen Ideen darstellte. Diese Zeitung durfte allerdings im Iran nur eingeschränkt verbreitet werden. Malkom Khan verfasste etwa zweihundert Abhandlungen und übersetzte John Stuart Mills „On Liberty“ teilweise ins Persische. Er studierte die westlichen Verfassungen und zog ihre mögliche Übertragbarkeit auf iranische Verhältnisse in Betracht. Malkom

Khan wurde im Iran als Verfechter der liberalen Bourgeoisie berühmt. In seiner Zeitung Qanun verfolgte er liberale Ansichten und artikulierte die Forderung nach einer konstitutionellen Monarchie, der Gestaltung des öffentlichen und politischen Lebens auf der Grundlage der liberalen Gesetze und einer gewählten Regierung.(32) Er formulierte 180 Grundsätze zur Modernisierung des Staatswesens und schlug zur Rationalisierung der politischen Entscheidungen die Einrichtung einiger neuer Institutionen vor. Er versuchte die Herrscherklasse mit seinen Reformvorschlägen bekannt zu machen, in der Hoffnung, dass durch die Umsetzung seiner Vorschläge eine Entwicklung der politischen und ökonomischen Verhältnisse in Gang kommen könnte.(33) In Bezug auf den Islam und die schiitischen Kleriker insistierte er auf der Aussöhnung zwischen dem Islam und modernen Ideen. Als ein säkularer Denker verfolgte er dieses Ziel in erster Linie aus pragmatischen Gründen: Da, so seine Auffassung, die schiitischen Olama über eine unangefochtene Dominanz und Autorität über die iranische Bevölkerung verfügen, stellt sich die enge und vertrauenswürdige Zusammenarbeit mit ihnen als der einzig praktikable Weg dar, die modernistischen Reformen im Iran voranzubringen. Er unternahm den Versuch, die modernen Vorstellungen von Politik und sozialen Verhältnissen mit den traditionellen islamisch-schiitischen Termini zu übersetzen und wiederzugeben. Deswegen konnten Malkom Khan und die anderen pragmatischen Modernisten den Modernismus in seiner säkularen Prägung nicht vermitteln. Ferner führte seine Einstellung, den islamischen Glauben mit den neuen Ideen zu versöhnen, bei der Bestimmung und Definition von Hauptbegriffen wie Freiheit und Gleichheit etc. zu dunklen und ambivalenten Formulierungen.(34) Malkom Khan kritisierte die radikalen, säkularen Ansichten Achondzades und seine offene Islamkritik mit der Begründung, dass der mit dieser Art der radikalen Sozialkritik nichts bewirken könne. Malkom Khan selbst ging im Grunde von der Überzeugung aus, dass mit dem Voranschreiten und der Entwicklung der modernen Wissenschaft, Industrie und Wirtschaft der islamische Glaube als maßgeblicher Bezugspunkt für die gesellschaftlichen Verhältnisse seine Dominanz verlieren würde. Auf der anderen Seite erkannten die legalistischen Geistlichen die säkularistischen Hintergründe der aufklärerischen Versuche Malkom Khans und anderer pragmatischer Modernisten und gingen gegen sie vor mit Bezeichnungen wie „nicht islamisch“, „westlich“ oder sogar „gotteslästerlich“. Malkom Khans Kritik am Despotismus und sein Plädoyer für die Herrschaft der Gesetze gewannen einen dauerhaften Einfluss auf die modernistischen Diskurse im Iran. Sein Beharren auf die Vereinbarkeit des Islam mit den modernen Errungenschaften rückte ihn in die Nähe der islamischen Modernisten oder der so genannten islamischen Intellektuellen.

#### 4.3.2.2 Die islamischen Modernisten

Besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts existiert im Iran eine religiöse Strömung mit modernistischen Tendenzen, die sich seit der islamischen Revolution als ‚religiöser Intellektualismus' (persisch: Roschanfekriye Dini) apostrophiert. Ihr erklärtes Ziel ist es, auf der Grundlage des islamischen Glaubens und mit der Anwendung der menschlichen Vernunft für die Krisen und Herausforderungen, mit denen sich die islamische Gemeinschaft durch die Begegnung mit dem Westen konfrontiert sieht, eine angemessene Lösung zu finden. Ein gesellschaftlicher Stand, der von Anfang an seitens der religiösen Modernisten kritisiert und für die Schwäche der islamischen Gemeinschaft verantwortlich gemacht worden ist, ist der schiitisch-orthodoxe Klerus, der für den Erhalt des Status quo steht. Das Hauptanliegen der islamischen Modernisten ist es, die islamische Gemeinschaft zu stärken und den islamischen Glauben in der modernen Zeit anpassungsfähig und annehmbar zu machen. Um dieses Hauptanliegen zu erfüllen, haben sie aber bislang verschiedene Wege beschritten. Die ersten Generationen der islamischen Modernisten waren weniger für die Aufnahme der modernen europäischen Gedanken und Werte offen, sondern vielmehr für Übernahme der technologischen Errungenschaften des Westens, solange diese Errungenschaften der realen bedrohlichen Situation des militärischen und wirtschaftlichen Unterganges infolge des westlichen Vordringens Einhalt gewähren konnten. Am Vorabend der konstitutionellen Revolution war die bekannteste und aktivste Persönlichkeit unter den islamischen Modernisten Seyyed Ghamalodine Asadabadi, genannt Afghani, (1839-1897).(35) Er machte mehrere Reisen, die ihn u. a. durch Europa führten. Zwischen 1886 und 1891 geriet er in einen offenen Konflikt mit Naser-ad-Din-Schah. Nach seiner Rückkehr nach Europa arbeitete er zunächst mit Malkom Khan bei der Herausgabe der Zeitung Qanun (Gesetz), dann reiste er nach Istanbul, wo er in der Umgebung des osmanischen Sultans lebte. Afghani, der weit gereiste Politiker und Gelehrte, übte eine große Anziehungskraft auf die islamischen Intellektuellen aus und trug viel zur Entstehung von Reformideen in islamischen Kreisen bei, auch wenn seine persönliche Beziehung zu religiösen Überzeugungen teilweise widersprüchlich und uneindeutig war. Charakteristisch für sein Denken und seine politische Richtung ist sein leidenschaftlicher Aufruf zum Panislamismus, zur Einigkeit der islamischen Welt gegenüber den Kolonialmächten und zum Neuaufbruch der islamischen Welt nach Jahrhunderten des Niedergangs.(36) Hierfür bediente sich Afghani des islamischen Ressentiments der Geistlichen gegenüber dem christlichen Abendland. Seine antikolonialistische Haltung ist bei den schiitischen Olama von dauerhafter Wirkung gewesen.(37) Afghani entwickelte keine schlüssige politische Konzeption. Er stand dafür, die islamische Religion von ‚Aberglauben' zu reinigen und kritisierte die blinde Nachahmung der Kleriker. Nach ihm sollte der ‚gereinigte Islam' zu einer politischen Ideologie umgewandelt werden, die alle Moslems zu einer einheitlichen Front gegenüber den Kolonialmächten vereinigen würde.(38) Er befürwortete eine

behutsame Einführung der westlichen Technologien in die islamische Welt, während er für die Gestaltung der menschlichen Verhältnisse auf der Grundlage der westlichen Werte und Vorstellungen kein Verständnis hatte. Nach ihm sind Werte wie Rationalität und menschliche Vernunft dem Islam immanent. Er warnte vor dem Eindringen der materialistischen Ideen in die islamischen Gesellschaften. Während seines Aufenthaltes in Indien verfasste er einige Beiträge mit dem Ziel, die Thesen eines indisch-moslemischen Denkers namens Ahmad Khan, die Afghani für materialistisch hielt, zu widerlegen. Afghani zufolge lehrt der Islam, den er für die einzige wahre Religion hält, drei Wahrheiten: „daß der Mensch, das edelste Geschöpf, die Welt beherrscht; daß seine – die islamische – Glaubensgemeinschaft die beste ist; daß er sich im Diesseits vervollkommnet und auf das Jenseits vorbereitet." Demgegenüber untergrabe außerdem „der ‚Materialismus', d. h. alle Denkrichtungen, die im Menschen ein den übrigen Geschöpfen vergleichbares Wesen sehen, […]" so seine Überzeugung, „jene Wahrheiten[...]" und „erklärt den Menschen zum Tier. Diese Lehren sind erfunden worden," schlussfolgert er, „um die Religionen als Blendwerk zu verunglimpfen. Hierauf gründen jene ihre Ansicht, daß keine Glaubensgemeinschaft das Recht hat, einen Vorrang vor den übrigen zu beanspruchen und sich dabei auf die Grundsätze ihrer Religion zu stützen."(39)

### 4.3.3 Die rechtlich-institutionellen Errungenschaften der konstitutionellen Revolution

Die sozialen Spannungen in der iranischen Gesellschaft, die durch die vorhin angesprochenen Faktoren entstanden waren, kulminierten in der konstitutionellen Revolution (1905-1911). In dieser Bewegung schlossen sich unterschiedliche soziale Gruppen zu einer revolutionären Front zusammen, die den Qadscharen-Hof zum Ziel ihrer Attacke machte. Die gesellschaftlichen Träger dieser Revolution kamen, zumindest in den ersten Phasen der Revolution, vor allem aus vier Richtungen:

1. Zweige der Beamten der sich im Zerfall befindenden Zentraladministration;
2. Bazar-Händler, die von ihrem marginalisierten Klientel (in Zünften organisierte städtische Handwerker) unterstützt wurden;
3. Teile der schiitischen Kleriker;
4. Die Schicht der Intellektuellen.

Dass sich die Unzufriedenheit weiter Teile der iranischen Bevölkerung mit der Realität nach einigen Auseinandersetzungen und Entwicklungsphasen als Forderung nach einem konstitutionellen politischen System artikulierte, hing vor allem mit der aufklärerischen Tätigkeit der islamischen Modernisten, pragmatisch-säkularen Modernisten und der säkularen Modernisten zusammen. In den letzten Jahrzehnten vor der konstitutionellen Revolution dienten Zeitungen, insbesondere oppositionelle wie Qanun, Tarbit, Akhbar, Soraya, Parvaresch und Hekmat, die im Ausland erschienen, zur Verbreitung der aufklärerischen Ideen. Da aber zum einen der Zugang zu den oppositionellen

Zeitungen beschränkt war, und zum anderen nur eine Minderheit der damaligen iranischen Bevölkerung alphabetisiert war, erfolgte die Verbreitung der neuen Ideen und Werte vorwiegend über die traditionellen Kommunikationsmittel wie von Mund zu Mund und den Bazar, in denen sich wie in einem lebendigen Kommunikationsnetz die Vorstellungen und Nachrichten rasch popularisierten und auf die Meinungsbildungsprozesse einwirkten. Ferner bildeten sich in dieser Zeit in verschiedenen Städten mehrere kleine Diskussionskreise von weniger privilegierten Bevölkerungsteilen, in denen sich Menschen aufgrund gesellschaftlicher Zugehörigkeit und gemeinsamer Interessen miteinander trafen und sich über soziale und politische Fragen von nationaler Bedeutung austauschten.(40)

Die erste große Errungenschaft der konstitutionellen Revolution war die Errichtung eines Parlaments. Unter dem Druck der revolutionären Kräfte wurde schließlich der Qadscharen-Schah Mozaffe-ed-Din-Schah dazu genötigt, am vierten August 1906 die Errichtung eines Parlaments (Majles-e Schora-je Melli) mit verfassungsgebender Funktion zu bewilligen und zu veranlassen. Daraufhin wurde die Wahlordnung der ersten Nationalversammlung von einer Kommission konzipiert. Im Wahlgesetz übernahm die Kommission das damals in Europa gebräuchliche Zensuswahlrecht. Im § 2 dieses Wahlgesetzes wurde nur bestimmten Gruppen, von denen die iranischen Frauen ausgeschlossen waren, das aktive Wahlrecht konzediert. Nach den Parlamentswahlen, die zunächst in Teheran und dann in den anderen Provinzen stattfanden, wurde am 07.10.1906 in Teheran in Anwesenheit des Schahs und des gesamten diplomatischen Korps das erste Parlament in der iranischen Geschichte, welches den allgemeinen Willen des iranischen Volkes vertreten sollte, eröffnet.(41) Mit der Konstituierung des Parlaments als Gremium der Konsensfindung wurden die Befugnisse des Qadscharen-Hofs eingeschränkt. Die Abgeordneten des ersten iranischen Parlaments beauftragten einen Ausschuss mit der Ausarbeitung einer Verfassung. Der Verfassungstext, der nach einigen Auseinandersetzungen zusammengestellt und am 30. Dezember 1906 in Kraft trat, spiegelte die modernistisch-demokratischen Ideale der Aktivisten der konstitutionellen Revolution wieder, wobei diese Ideale in der Verfassung aufgrund der Kompromisse zwischen unterschiedlichen Akteuren der Revolution einen relativierten Ausdruck fanden.(42)

Die konstitutionelle Verfassung, deren Autoren vor allem die belgische Verfassung als Vorbild galt, beinhaltet 150 Artikel. Der Grundsatz, der dieser Verfassung zu Grunde liegt, ist das Prinzip der Volkssouveränität: „Alle Macht geht vom Volke aus“(§ 26 Satz 1). Die konstitutionelle Verfassung betrachtet wiederum das Parlament als ein Organ, das den Volkswillen vertritt. In diesem Sinne sieht sie zwei Kammern vor. Die erste ist das Majles-e Schora-je Melli (Versammlung des Nationalrats) und die zweite der Majles-e Sena (Senat). In § 2 wird das iranische Parlament als gesetzgebende Institution und Repräsentanz des gesamten iranischen Volks rechtlich institutionalisiert. Laut der §§ 16, 21 und 26 bedürfen die wichtigsten Entscheidungen im Iran der Bewilligung der Versammlung des Nationalrates.

Um den Abgeordneten eine unabhängige parlamentarische Arbeit zu ermöglichen, wird in § 12 allen Parlamentariern die juristische Immunität unter der Aufsicht der Versammlung des Nationalrates garantiert. Trotzdem wird in der konstitutionellen Verfassung in § 48 dem jeweiligen Schah das Recht eingeräumt, die Versammlung des Nationalrates und den Senat auflösen zu können. Ein weiteres Grundmotiv der konstitutionellen Revolution, das sich in der Verfassung von 1906 niedergeschlagen hat, ist die nationalistisch-antikolonialistische Tendenz innerhalb dieser Bewegung. So wird z. B. in §§ 23 und 24 vorgesehen, dass der Vergabe der Konzessionen an ausländische Firmen, ausländische Bürger oder andere Nationen vom iranischen Parlament zugestimmt werden müsse.

Da die konstitutionelle Verfassung in größter Eile zusammengestellt wurde, konnten in ihr viele individuelle Rechte, welche die iranischen Bürger vor der staatlichen Gewalt schützen sollten, nicht ausdrücklich und präzise zur Artikulation kommen. Dennoch wurde mit der konstitutionellen Revolution zum ersten Mal in der iranischen Geschichte ein staatsfreier Raum errungen, der rechtlich definiert und abgesichert war. Unmittelbar nach dem Sieg der konstitutionellen Revolution entstand im Iran eine kurze Zeit der Pressefreiheit. In dieser Zeit erschienen viele Zeitungen im Iran, die die Aufgabe der Nachrichtenvermittlung übernahmen und mit großer Leidenschaft die modernen Ideen verbreiteten. Dazu gehörten z. B. folgende Zeitungen: Watan (Vaterland), Majles (Parlament), Taraqi (Fortschritt), taatr (Theater), mosawat (Gleichberechtigung), tamadon (Zivilisation), omid (Hoffnung), azad (frei), etehade-melli (nationale Einigkeit), edalat (Gerechtigkeit), faryad (Schrei).(43) Gleichzeitig nahm in dieser Zeit die Anzahl von Alphabetisierten zu, die sich durch die moderne Presse über die aktuellen Ereignisse und modernen Vorstellungen informierten. In dieser neuen Atmosphäre vermehrten sich die Forderungen nach einer Ergänzung zur konstitutionellen Verfassung, welche die Rechte der iranischen Bürger ausdrücklich und klar definieren sollten. Diese Forderungen wurden vor allem von vielen Abgeordneten des Parlaments, Intellektuellen, der freien Presse und anderen modernistischen Kräften zum Ausdruck gebracht. Es wurde schließlich im Parlament eine Kommission u. a. mit der Beteiligung dreier schiitischer Geistlicher gebildet, die einen Ergänzungsentwurf ausarbeiten und vorlegen sollte. Während der Arbeit der Kommission traten heftige Streitigkeiten und Kontroversen zwischen den modernistischen Mitgliedern der Kommission und den schiitischen Geistlichen auf, welche die Verankerung der säkularistischen Tendenzen im Text verhindern wollten. Die großen Divergenzen traten zwischen zwei Lagern auf während der Diskussion über §§ 8, 19 und 20 des Entwurfstexts: Im § 8 wurde die Gleichheit aller iranischen Bürger vor dem Gesetz garantiert. Dieser Artikel wurde von der schiitischen Olama nicht gut geheißen. Für sie konnte ein Moslem mit einem Ungläubigen oder mit den Angehörigen anderer Religionen nicht als gleichgestellt angesehen werden. Ein weiterer wichtiger Streitpunkt, der den Widerstand der religiösen Rechtsgelehrten hervorbrachte, war der § 19, der den Bildungsauftrag dem Staat überantwortete, was auch eine

unentgeltliche Bildung für iranische Frauen implizierte. Es wurde ebenso über § 20 sehr heftig gestritten, der die Pressefreiheit verfassungsmäßig garantierte. Die schiitischen Olama kämpften ihrerseits dafür, das islamische Recht und ihre sozialen Privilegien in der Ergänzung der Verfassung zu verankern. So wurde in ihrem Sinne in § 1 des Entwurfstexts die Zwölfer-Schia zur Staatsreligion erklärt. Ferner sah § 2 ein Gremium schiitischer Olama vor, welches die Übereinstimmung der vom Parlament ratifizierten Gesetze mit dem islamischen Recht zu überprüfen hatte. Den schiitischen Gelehrten gegenüber, die den Text der Ergänzung zur Verfassung nach ihren islamisch-doktrinären Glaubenssätzen zu gestalten und beschränken suchten, begründeten die modernistischen Abgeordneten ihren Widerstand mit dem Argument, dass, wenn die Scharia die Probleme lösen würde, man keine konstitutionelle Verfassung und kein Parlament mehr bräuchte.(44) Nach vielen Auseinandersetzungen wurde schließlich die Ergänzung zur konstitutionellen Verfassung am 7. Oktober 1907 vom Parlament ratifiziert und vom neuen Qadscharen-Schah Mohammed Ali Schah unterzeichnet.(45) Die Ergänzung zur konstitutionellen Verfassung beinhaltet 107 Artikel.(46) § 1 deklariert die dschafaritische Zwölfer-Schia zur offiziellen Religion des Irans. § 2 stellt die konstitutionelle Gesetzgebung unter die Kontrolle eines fünfköpfigen Gremiums der schiitischen Gelehrten. Diesem Gremium kommt die Aufgabe zu, die Konvergenz der vom Parlament erlassenen Gesetze mit der Scharia vor ihrer Umsetzung zu überprüfen.(47) In den §§ 8-25 sind die Grundrechte der iranischen Bürger niedergeschrieben worden. Die §§ 8 und 9 schützen alle Personen im Bezug auf Leben, Eigentum und Wohnung gegen Eingriffe jeder Art. Laut § 10 besteht eine Ausnahme dann, wenn ein richterlicher Haftbefehl vorliegt. Die Angehörigen der religiösen Minderheiten werden anderen iranischen Bürgern gleichgestellt. In den §§ 15-17 ist das Eigentumsrecht, im § 18 die Förderung der Bildung, Wissenschaft und Kunst, in § 19 die Errichtung der säkular-staatlichen Schulen und in § 20 die Pressefreiheit festgelegt. In §§ 22 und 23 wird jedem iranischen Bürger das Recht auf Briefgeheimnis und die individuellen Rechte gegenüber dem Staat zugesichert. Entsprechende Strafmaßnahmen bei ihrer Verletzung sind in § 25 vorgesehen. In §§ 27-29 ist die Gewaltenteilung konstitutionell festgeschrieben. § 35 erklärt die konstitutionelle Monarchie zwar als einen göttlichen Auftrag, jedoch wird der König in § 39 verpflichtet, sich vor der Krönung vor dem iranischen Parlament dazu zu verpflichten, die Rechte der iranischen Bürger und die Zwölfer-Schia zu unterstützen. In den §§ 90-93 ist eine Dezentralisierung des Staates vorgesehen. In den §§ 94-104 geht es um die Regelung des Steuerwesens. Das duale System von säkularen und religiösen Steuern wird dort anerkannt.

#### 4.3.3.1 Die klerikalen Positionen gegenüber den konstitutionellen Errungenschaften

Die konstitutionelle Verfassung und deren Ergänzung, die im Iran offiziell bis 1979 in Kraft war, spiegelt einen Kompromiss zwischen drei Lagern wider: dem liberal-modernistischen Lager; weiten

Teilen des religiös-klerikalen Lagers; und schließlich dem royalistischen Lager. Das führte zu teilweise einander widersprechenden Auslegungen vom Verfassungstext und dessen Ergänzung. Die konstitutionelle Verfassung erkennt zwar das iranische Volk als die ursprüngliche Legitimationsquelle für die Gesetze an, aber gleichzeitig wird einem Gremium von schiitischen Gelehrten das letzte Wort darüber gewährt, ob die Gesetze umgesetzt werden dürfen. Die konstitutionelle Verankerung der Vormacht des schiitischen Klerus war die Widerspiegelung der sozialen Realität und das Resultat der aktiven Beteiligung vieler schiitischer Gelehrter an der konstitutionellen Revolution. Nicht wenige der iranischen Kleriker unterstützten die konstitutionelle Bewegung. Diese Befürwortung erfolgte nicht etwa, weil sie die Demokratisierung des Irans voranbringen wollten oder die modernen freiheitlich-liberalen Werte auf ihre Fahnen geschrieben hätten. im Verständnishorizont der klerikalen Aktivisten bedeutete der Konstitutionalismus vielmehr ein Mittel zur Förderung einer gerechten islamischen Ordnung auf den Grundlagen des islamisch-schiitischen Rechts, in der sie selbst die führende Rolle haben sollten. Für sie war die Herstellung einer derartigen Ordnung die einzige adäquate Möglichkeit, dem Vordringen des Westens entgegenzutreten. Überdies war für die schiitischen Olama jegliche Beschränkung der absoluten Monarchie gleichbedeutend mit der Verstärkung ihrer eigenen Position.(48) Allerdings herrschte in Bezug auf die konstitutionelle Bewegung unter den schiitischen Klerikern keine Einigkeit. Sie waren unter einander gespalten, und einige von ihnen waren besonders gegenüber der Einführung einer Verfassung, die im Gegenzug zum göttlichen Gesetz von Menschen geschrieben worden war, sehr misstrauisch. Diejenigen der schiitischen Gelehrten, die dagegen bis zum Ende mehr oder weniger die Verfassungsbewegung bekräftigten, kritisierten die sich gegen die konstitutionelle Verfassung wendenden islamisch-legalistischen schiitischen Kleriker. Unter den klerikalen Befürwortern der konstitutionellen Verfassung dominierte der Grundgedanke, dass die Einrichtung eines Parlaments dazu beitragen könnte, das islamische Recht über einen institutionalisierten und modernen Weg zum Gesetz des Landes zu machen; auch wenn, so dieser Grundgedanke, die vollkommene Realisierung des göttlichen Rechts in der Zeit der großen Verborgenheit nicht möglich ist, so ist es dennoch erstrebenswert, es als Vorbild zu nutzen, um Usurpation und Tyrannei zu beschränken, das Leid der Gläubigen zu lindern, und gegenüber dem europäischen Westen Widerstand zu leisten.(49) In diesem Sinne argumentiert ein schiitischer Gelehrter in seiner Schrift „Die Perlen, die sich auf die Notwendigkeit der Verfassung beziehen“ aus dem Jahre 1909, dass die Wahl einer konstitutionellen und gemäßigten Regierung, die das Feld des Islam gegen Ungläubige verteidigt, die vernünftigste Lösung für das Dilemma zwischen einer nicht möglichen Regierung des unfehlbaren Imam und der Ablehnung der Tyrannei der absoluten Monarchie bietet. Er argumentiert weiter: „Wenn die Olama sich nicht an der konstitutionellen Bewegung beteiligen, wird die Politik dieses Landes dem europäischen Vorbild folgen. Es ist also ihre

Verpflichtung, den Politikern zu helfen, Gesetze zu erlassen, die mit dem Islam übereinstimmen.“(50) Am sorgfältigsten erarbeitete der schiitische Mudschtahid Mirza Mohammad Hoseyn Naini (1860-1936) der ein Befürworter der konstitutionellen Revolution war, eine Theorie der islamischen Herrschaft, welche die konstitutionelle Revolution und ihre Errungenschaften aus islamisch-schiitischer Sicht zu rechtfertigen neigt. In seinem theoretischen Versuch kritisierte Naini sehr heftig die Tyrannei und vertrat die Meinung, dass die despotische Herrschaft der Könige den Menschen zum Sklaven machte, während nach ihm die Menschen nur die Sklaven Gottes sind. Er rügte vor allem diejenigen schiitischen Olama, die im Namen des Islams die Tyrannei der Qadscharen-Schas rechtfertigten. Er selbst favorisierte die konstitutionelle Regierung gegenüber dem Despotismus als die unter den damals gegebenen Umständen beste Option in der Zeit der großen Verborgenheit. Für Naini ist der Despotismus aus islamisch-schiitischer Sicht deswegen verwerflich, weil es in ihm eine dreifache Usurpation und Ungerechtigkeit gibt:

- eine Usurpation der absoluten Autorität Gottes, eine Ungerechtigkeit angesichts seines einzigartigen Ranges;
- eine Usurpation des Rechtes des verborgenen Imams als des einzigen legitimen Vertreter Gottes auf der Erde;
- eine Usurpation und Ungerechtigkeit gegenüber den Gläubigen.

Nach Naini verhindert das fünfköpfige Gremium der schiitischen Olama, dass die Gesetze des Parlaments dem islamischen Recht widersprechen, obwohl die konstitutionelle Regierung, so er, die Usurpation des Rechtes des Imam nicht abwenden kann. Ferner ging er auf das Ideal der Gleichheit ein und hielt sie für einen Wert des ursprünglichen und frühen Islams, wobei er in seinem theoretischen Konzept die Gleichheit aller Bürger unabhängig von ihrem Geschlecht oder Glauben nicht geltend macht, sondern sie lediglich den männlichen Mitglieder der islamischen Gemeinde zuspricht.(51) Wie vorhin ausgeführt und wie die erörterten Positionen zeigen, sahen die iranischen Kleriker im Konstitutionalismus hauptsächlich ein zeitgemäßes und effektives Mittel, um der Realisierung ihres Zieles, nämlich der Errichtung einer islamischen Ordnung, näher zu kommen. Deswegen setzten sie all ihre Kräfte ein, um durch heftige Auseinandersetzungen mit den säkularen Aktivisten der Revolution die konstitutionelle Verfassung und besonders deren Ergänzung nach ihren islamischen Vorstellungen zu gestalten. Nichtsdestotrotz gab es, wie oben erwähnt, eine breite Gruppe der schiitischen Olama, die von Anfang an oder in den späteren Phasen der Bewegung offen ihre Gegnerschaft gegen die konstitutionelle Revolution und ihre Errungenschaften bekundeten und versuchten dagegen einen organisierten Widerstand in Gang zu bringen.

Die Aufnahme der Charta der Menschenrechte aus der Französischen Revolution in den Entwurf der Ergänzung zur konstitutionellen Verfassung, die Zunahme an säkularen Schulen und die Forderung der

Intellektuellen nach Schulpflicht, die auch iranische Mädchen umfassen sollte, die Diskussion im Parlament über staatliche Steuer etc. wurden von den schiitischen Gelehrten als die abzuwendenden Säkularisierungsprozesse erkannt. Ihr Misstrauen wurde tiefer, wenn sie sich mit der neu entstandenen modernen und freien Presse konfrontiert sahen, in der u. a. der schiitische Klerus als reaktionär und als eine große Hürde auf dem Wege der Modernisierung des Landes abgestempelt wurde.(52) Der prononciertste Gegner des Konstitutionalismus, der in seinen praktischen wie theoretischen Aktivitäten als Galionsfigur unter den ortodoxen schiitischen Klerikern galt, war der Mudschtahid Shaykh Fazlullah Nuri. Als ausgewiesener Mudschtahid erkannte Nuri sehr früh die säkularistischen Tendenzen in der konstitutionellen Revolution und nahm deswegen den Versuch vor, den Wunsch nach einer konstitutionellen Verfassung zum Wunsch nach einer islamisch legitimierten Verfassung zu verändern. Dementsprechend bemühte er sich, während der Erarbeitung der Ergänzung zur Verfassung, ihr islamisch-schiitische Züge zu verleihen. Obschon er hierbei teilweise erfolgreich war, lehnte jedoch Nuri später die Verfassung als Ganze und den Konstitutionalismus als solchen grundsätzlich ab und führte einen unerbittlichen Kampf gegen die Errungenschaften der konstitutionellen Revolution und deren Befürworter. Seine Entschlossenheit, gegen den Konstitutionalismus vorzugehen, trieb ihn dazu, mit dem neuen, nach der Wiederherstellung der absoluten Monarchie trachtenden Qadscharen-König Mohammed Ali Schah eng zusammenzuarbeiten, der ebenso ein entschiedener Gegner des Konstitutionalismus war. Mohammed Ali Schah unterstützte Nuri bei seinem Anliegen, einen landesweiten Kampf gegen die Konstitutionalisten durchzuführen mit staatlichen Mitteln. Nuri organisierte mehrere antikonstitutionalistische Veranstaltungen und schickte etwa 70 Personen in unterschiedliche Städte des Irans, die als seine Gesandten den Konstitutionalismus als antiislamisch und die Konstitutionalisten als Ungläubige und Babis anprangern sollten.(53) Parallel dazu gab Nuri eine Art Zeitung heraus, in der er die Konstitutionalisten heftig attackierte und sie Atheisten nannte. In dieser Zeitung verurteilte er die Gründung der neuen Schulen und warf den Befürwortern der Verfassung vor, dass sie sich von den Zwängen der islamischen Religion befreien wollen, weil sie, so Nuris Meinung, den Juden die gleichen Rechte zusprechen wie den Moslems. Nuri erklärte den Konstitutionalisten den heiligen Krieg und bezeichnete die Abgeordneten des Parlaments als ungläubig und Ketzer, deren Blut zu vergießen sei.(54) Die Kampagne Nuris gegen die Konstitutionalisten ermutigte die Gegner der konstitutionellen Revolution in ihrem Vorgehen gegen die Verfassung, das Parlament und die freie Presse, denn dieses teilweise gewaltsame Vorgehen wurde nun religiös sanktioniert. Nach dem erneuten Sieg der Konstitutionalisten und Zurückdrängen des Mohammed Ali Scha und anderer Gegner der Verfassung wurde Nuri von einem Sondergericht wegen seiner antikonstitutionalistischen Haltung zum Tode verurteilt und am 31. Juli 1909 erhängt.(56)

Verkürzt lässt sich feststellen, dass Nuri vor allem drei modernistische Errungenschaften der konstitutionellen Revolution zum Ziel seiner Kritik und seiner subversiven Aktivitäten machte:

Die demokratisch-parlamentarische Gesetzgebung. Das parlamentarische System mit seiner Gesetzgebungskompetenz und seinen Mehrheitsentscheidungen steht, so Nuri, im Gegensatz zum islamischen Glauben, weil nach ihm die Gesetze ein für alle Mal von Gott und 14 Unfehlbaren bestimmt sind, und diese Gesetze den normalen Gläubigen zu vermitteln, ist die Aufgabe der jeweiligen schiitischen Olama im Rahmen der Osuli-Schule.

- Das Prinzip der Gleichheit aller Bürger. Nach Nuri ist die rechtliche Gleichstellung aller vor dem Gesetz unislamisch, denn im islamischen Recht verfügen, so er, Mann und Frau, Moslems und Nicht-Moslems oder Ungläubige, gesunde und ungesunde Menschen, Gelehrte und Nachahmer nicht über die gleichen Rechte.
- Die Pressefreiheit. Für Nuri war es unannehmbar, dass in Medien Sachverhalte und Gegenstände thematisiert werden, die mit den islamischen Vorstellungen und Geboten und Verboten nicht im Einklang stehen.(57)

Nuri konnte eine schwer zu überbrückende Kluft zwischen einem säkularen Verfassungsstaat und dem in seiner Zeit dominanten klassisch-legalistischen Verständnis vom schiitischen Islam und der Vormacht dieser Religion in der iranischen Gesellschaft erkennen, was ihn zu jenem entschiedenen Widerstand gegen die Konstitutionalisten brachte. „Die Verfassung von 1906 mit den Zusätzen von 1907 bedeutet trotz ihrer Festschreibung der starken Stellung der Geistlichkeit im Rechtssystem eine Einschränkung ihrer bisherigen Stellung in der schiitischen politischen Theorie und Praxis.

Vor allem wird die Rolle der Geistlichkeit, als Hüterin des islamischen Charakters der Gesetzgebung, durch eine Verfassung garantiert, die zugleich Institutionen und Rechte begründet, welche der Kontrolle durch die Geistlichkeit entzogen sind. Die religiösen Rechtsgelehrten verdanken ihre Funktion nunmehr nicht ihrer Stellvertreterschaft für den verborgenen Imam als vielmehr einer am belgischen Vorbild formulierten Verfassung, in der ihre Rechte fixiert sind. Die Geistlichkeit wird so zu einer Teilinstitution innerhalb des politischen Systems und verliert einen Teil ihrer bisherigen Gleichstellung, wenn nicht Überordnung über das System, die auf einer Verteilung der Funktionen des verborgenen Imam, auf den Schah einerseits und die Rechtsgelehrten andererseits beruhte.

Dieser Prozess der Integration der Geistlichkeit in das politische System bedeutet in gewisser Weise eine Umkehrung der bisherigen Legitimation von Herrschaft, was vor allem durch das Verfahren deutlich wird, nach dem der Rat der Geistlichen bestimmt werden sollte. Das Parlament sollte aus 20 durch Rechtsgelehrte vorgeschlagene Kandidaten zumindest fünf durch Akklamation oder Wahl bestimmen, die in der Regel mujtahids sein sollten, aber nicht sein mussten. Eine solche Vorgehensweise widerspricht eklatant den elitären Legitimationsgrundlagen der Hierokratie und

unterminiert deren Autonomie. Denn nunmehr entscheiden nicht die Rechtsgelehrten anhand weitgehend religiöser Kriterien über ihre interne Hierarchisierung, indem sie die führenden mujtahids oder einen marja al-taqlid in einem informellen Verfahren anerkennen, sondern religiös u. U. völlig ungebildete -Parlamentarier sollen die Personen auswählen, die [...] Stellvertreter des verborgenen Imam auf Erden sind.“(58)

Der nationalen soziopolitischen Bewegung, die in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts im Iran begann und in die konstitutionelle Revolution und Verfassung mündete, lag das Hauptziel zu Grunde, der Willkürherrschaft der Schas und weiterer Machthaber ein Ende zu setzen.

> *„Die zentrale Forderung der konstitutionellen Revolution des Irans war das Erreichen der Lebens- und Eigentumssicherheit für alle vor der entfesselten Tyrannei der herrschenden Klasse. So waren die Aktivisten der Revolution der Überzeugung, dass die bloße Bewältigung der Tyrannei die Realisierung politischer-, sozialer- und ökonomischer Wünsche, des allgemeinen Wohlstands und des nationalen Ansehens nach sich bringen kann. Ihr Anliegen war es, die herrschende Gesetzlosigkeit zu beenden und sie mit dem Gesetz zu ersetzen. Diese Revolution verfolgte das Ziel, die staatliche Gewalt zu demokratisieren und zu beschränken. [...] In einem Wort gesagt, kam es dem Aktivisten der konstitutionellen Revolution im Grunde darauf an, zu einer Person zu werden, die vor dem willkürlichen Zugriff der Mächtigen durch ein Rechtssystem geschützt ist.*“(59)

Es war also das gemeinsame Vorhaben, den iranischen Despotismus zu domestizieren, welches in der konstitutionellen Bewegung unterschiedliche soziale Kräfte zusammen brachte. Unter diesen Kräften waren es vor allem die pragmatischen Modernisten und ein Teil der schiitischen Gelehrten, die die Forderungen der Gesellschaft nach der Drosselung der staatlichen Gewalt artikulierten und dann in Form von einer Verfassung formulierten. Trotzdem: Jede von diesen zwei Gruppen hatte ihre eigenen Mittel, Verfahrensweisen, Muster und Vorstellungen zur Bewältigung der Willkürherrschaft und der Verrechtlichung der staatlichen Macht und damit der Erstarkung des Landes. Während die modernistischen Kräfte versuchten, dies mittels der Gewaltenteilung, demokratischen Entscheidungsfindung, konstitutionalistischen Gesetzgebung, Einführung der Grund- und Menschenrechte, Pressefreiheit, Gleichheit für alle etc. zu erreichen, bestanden die schiitischen Gelehrten darauf, es durch die umfassende Umsetzung des islamischen Rechtes zu bewerkstelligen. Nach ihnen konnte die wahre Praktizierung des islamischen Rechtes zum einen der Willkürherrschaft Schranken setzen und zum anderen zu der Verwirklichung der idealen islamischen Ordnung, die auf der göttlich-moralischen Vorstellung von der Welt basiert, beitragen. Dieser Unterschied in der Vorstellung davon, wie und warum die bestehende Gewaltherrschaft zu bändigen ist, war es, der

letztlich zum Zerwürfnis zwischen den Modernisten und den iranischen religiösen Rechtsgelehrten führte.

## 4.4 Das Aufkommen einer zentralistisch-modernistischen Diktatur

Trotz der großen Erfolge der konstitutionalistisch-modernistischen Kräfte wie der konstitutionellen Verfassung und deren Ergänzung, in der die freiheitliche Demokratie, Parlamentarismus und Grund- und Menschenrechte verankert worden waren, der Einrichtung eines gewählten Parlaments, der Pressefreiheit und der praktischen Beschränkung der königlichen Macht, war diesen Erfolgen jedoch keine Dauerhaftigkeit beschieden. Nach einigen Perioden erfolgreichen Parlamentarismus und des Regierens eines mehr oder weniger demokratischen Systems schwächelte das System und verlor zunehmend die Kontrolle über das Land, sodass der Iran in ein totales Chaos stürzte, aus welchem eine moderne Diktatur hervorging. Das Scheitern der ersten demokratischen Herrschaftsweise im Iran ist vor allem auf das Fehlen der materiellen und geistigen Voraussetzungen, die ein lebensfähiges und konstantes demokratisches System tragen, zurückzuführen. In der iranischen Gesellschaft des beginnenden 20. Jahrhunderts existierte keine geeignete Grundlage zur Etablierung der freiheitlichen Demokratie. Die vormodernen Produktionsweisen; die Schwäche der wirtschaftlichen Strukturen; der verbreitete Paupirismus und die ökonomische Abhängigkeit weiter Teile der Bevölkerung; die größtenteils unalphabetisierte Bevölkerung; die tief verwurzelten patriarchalischen Strukturen in allen Bereichen und Ecken des privaten und sozialen Lebens; die geschichtlich dominante und andauernde Gewaltherrschaft der Monarchen mit allen ihren hartnäckigen materiellen und psychologischen Folgen; die Existenz der vorstaatlichen und vornationalen Loyalitäten im Land; die weit verbreitete nomadische Lebensweise; die lokalen Machthaber, die dem Zentralstaat nicht immer loyal waren; die Vorherrschaft der klassischen islamisch-schiitischen Vorstellungen, die den allgemeinen kulturellen Rahmen bildeten, welcher die Perspektive der Weltwahrnehmung und die Form der Wirklichkeitsbewältigung bestimmte; und schließlich der schiitische Klerus, der sich als Wächter und einziger berechtigter Interpret jener Vorstellungen ansah und deswegen eine Vormachtstellung in der iranischen Gesellschaft innehatte, waren alles Umstände und Elemente, welche die soziale Realität des Irans zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstruierten. In dieser Realität konnte kaum ein stabiles demokratisches System gedeihen, dessen ursprüngliche Träger und Garanten die freien und mündigen Individuen sein sollen. Ferner war das internationale Umfeld der konstitutionellen Regierung im Iran keineswegs für sie fördernd. Der Ausbruch der Ersten Weltkriegs und dessen Erweiterung auf den nahen und mittleren Osten und die imperialistischen Einmischungen von Russland und Großbritannien in die inneren Angelegenheiten des Irans schwächten die neu entstandene konstitutionelle Regierung zunehmend. Nichtsdestoweniger war das Scheitern der Konstitutionalisten nicht gleichbedeutend mit

dem politischen Aufstieg der schiitischen Gelehrten, die die Errichtung einer umfassenden islamischen Ordnung anstrebten. Aus dem wegen der Schwächung der konstitutionellen Regierung entstandenen Zustand bildete sich eine neue Dynastie, nämlich die Pahlavi-Dynastie (1924-1979) heraus, die einerseits eine Fortsetzung der traditionellen iranischen Dynastien war. Anderseits verfolgte die Pahlavi-Dynastie das Ziel, mittels einer autokratischen Herrschaft das Land zu modernisieren. Es wurde bereits erläutert, dass die politische Landschaft des Irans im 20. Jahrhundert im Groben durch eine Spannung zwischen drei Hauptlagern bestimmt ist:

- Das Lager der liberalen Kräfte;
- Das Lager der Befürworter der autokratischen Königsherrschaft;
- Das Lager der Anhänger eines theokratischen Systems.

Von 1924 an bestimmte die autokratische Königsherrschaft die offizielle Politik im Iran, während die zwei anderen Strömungen, abgesehen von kurzen Perioden, von den Pahlavi-Schahs bekämpft, unterdrückt oder in eine nicht anerkannte Opposition gedrängt wurden.

Die zunehmende Schwächung der parlamentarischen Regierung und das Versinken des Landes im Chaos und ökonomischen Elend in den Jahren 1911-1921 rückte die zentralistische Ausprägung des modernistischen Diskurses in den Vordergrund. Sie betrachtete die Zentralisierung der politischen Gewalt und die Bildung einer modernen Nation, welche die vornationalen Loyalitäten und die Vorherrschaft der traditionellen islamischen Vorstellungen und deren Vertreter überwunden hat, als eine notwendige Grundbedingung zur Realisierung der modernen politischen Ideen und Einrichtung eines modernen Staates. Nach dieser Auffassung kann eine Bevölkerung, die in viele Minderheiten, die jeweils primär einer vorstaatlichen, lokalen oder religiösen Autorität gegenüber loyal sind, keinen modernen Staat tragen. Somit verblassten die Ideen von Gesellschaftsvertrag, Individualität und Volkssouveränität der konstitutionellen Revolution vor dem Wunsch nach einer modernen und einheitlichen Nation und einem starken Zentralstaat. Durch eine bloße Umbenennung einer Bevölkerung von Untertanen zur Nation, so die Schlussfolgerung der zentralistischen Kräfte, kann sie nicht automatisch zum Träger eines modernen Rechtsstaates werden. Daher bedarf es, so weiter die Betrachtungsweise, einer aufgeklärten starken Zentralgewalt, die durch die Bekämpfung unterschiedlicher Formen der „Rückständigkeit“ die iranische Bevölkerung erst zu einer modernen und aufgeklärten Nation erziehen muss. Diese Sichtweise über die gesellschaftlichen Zustände wurde durch das Aufkommen nationalistisch-iranistischen Vorstellungen und die romantische Sehnsucht nach dem prä-islamischen Persien bestärkt. Nach der Ideologie des Iranismus wurde die persische Kultur und Nation, welche eine einheitlich-arische und tugendhafte war, durch die Invasionen und Penetrationen der moslemischen Araber und danach der türkischen Stämme in verheerender Weise mit den Fremdelementen vermischt und damit aus ihrem ursprünglichen Zustand entfernt. Nun die iranische

Gesellschaft werde, so die Iranisten, erst dann für die Aufnahme und Verwirklichung der Moderne in der Lage sein, wenn sie von den arabisch-türkischen Fremdelementen bereinigt wird. Diese Fremdelemente sind zum einen die arabisch-islamische Religion und der Stand des schiitischen Klerus, und zum anderen die nomadische Lebensweise und die Stammesordnung, die durch die Invasion der türkischen Stämme hervorgebracht worden ist.(60) Es waren jedoch nicht nur die zentralistischen Modernisten, die im Rahmen ihres vorwiegend aufklärerisch-kulturellen Kampfes der Errichtung eines starken Zentralstaates die Priorität einräumten. Auch weite Teile der iranischen Bevölkerung hofften auf ein baldiges Ende des andauernden Chaos und den Eintritt von Ordnung und Sicherheit. All diese Forderungen und Wünsche nach einem starken Zentralstaat fanden ihren Ausdruck in Reza Schahs zentralistischer Diktatur.(61) So begünstigte die neue gesellschaftliche Konstellation die Dominanz autokratischer Königsherrschaft und die Zurückdrängung der liberalen Kräften und der Anhänger einer islamischen Ordnung.

Reza Schah, der zuerst Reza Khan hieß, kam 1921 als Oberbefehlshaber eines Staatsstreiches in die iranische Politik und wurde von der Putschregierung zum Kriegsminister ernannt. Danach konnte er, infolge der siegreichen Niederschlagung der verschiedenen Aufstände im ganzen Land, von einer unbekannten Militärperson zu einem angesehenen General aufsteigen.(62) Reza Khan und die unter seinem Kommando stehenden militärischen Einheiten erwiesen sich als die einzige ernst zu nehmende Kraft, welche die territoriale Integrität des Landes wiederherstellen und für Ruhe und Sicherheit sorgen konnten. Dies lag zum einen an der Unfähigkeit anderer, an Macht und Politik beteiligten Gruppen. Weder der morsche Qatscharen-Hof noch die bürokratischen Apparate, die durch die Verwicklung in die Rivalitäten der alten Aristokratie, vorwiegend um die Verfolgung der Partikularinteressen bemüht waren, noch die Parlamentarier und andere Modernisten waren aufgrund des Mangels effektiver Vollzugsorgane in der Lage, den nationalen Aufgaben gerecht zu werden. Zum Anderen war die Vormacht des Militärs im Iran in den Jahren 1921-1926 auf dessen innere Beschaffenheit und die Stärke seiner Führung zurückzuführen. Hierfür sind folgende Gründe zu benennen:

Die markanten Führungsqualitäten der Person Reza Kahns machte die militärischen Einheiten zu einem einheitlichen und handlungsfähigen Vollzugsorgan;

- die Vereinigung verschiedener militärischer Gruppen unter einer einzigen Brigade machte das Militär zur quantitativ größten Staatsinstitution im Iran;
- die Eindeutigkeit der Aufgabenstellung, nämlich die Befriedung des Landes, trug zur raschen Vereinheitlichung der heterogenen militärischen Gruppen bei;
- die relative Entfernung der Militärs von den Rivalitäten der regierenden Gruppen.(63)

Gestützt auf dieses Militär und durch die Erfolge im Kampf gegen die partikularistischen Kräfte bot sich Reza Khan vielen politisch-gesellschaftlichen Strömungen als die einzige nationale

Integrationsfigur an. Die Dominanz des Militärs ermöglichte im Jahre 1926 Reza Khan die Thronbesteigung.

Vor der Thronbesteigung brachte Reza Khan, beeinflusst vom Kemalismus in der Türkei, die Idee des Republikanismus als die zukünftige Staatsform des Irans in die öffentliche Diskussion. Diese Idee stieß allerdings auf einen heftigen Widerstand vor allem seitens der schiitischen Geistlichen. Obwohl viele von ihnen Reza Khan in der Anfangsphase als Beschützer des islamisch-schiitischen Landes im Allgemeinen unterstützten, wurden sie ihm gegenüber nach einiger Zeit misstrauisch. Besonders fürchteten sie, dass die Errichtung einer Republik orientiert am türkischen Modell ebenso wie dieses das Tor zur Verwestlichung des Landes weiter öffnen könnte.(64) Nach vielen Auseinandersetzungen zwischen den Befürwortern und den Gegnern des Republikanismus reiste Reza Khan, der in dieser Zeit der Premierminister des Irans war, im März 1924 in die Stadt Qom, um die Zustimmung der hochrangigen schiitischen Kleriker für die Errichtung einer Republik zu erzielen. Diese erhielt er nicht und erklärte deswegen entgegen seinem Willen öffentlich:

> „*Der Wille des Volkes, die öffentliche Meinung und der Respekt vor der Religion und den religiösen Gefühlen meiner Mitbürger sind für mich von höchster Bedeutung bei der Durchführung der Regierungsgeschäfte. Daher habe ich dem Wunsch der religiösen Würdenträger von Qom entsprochen. Dementsprechend wird von nun an dringend empfohlen, den Gedanken an eine Republik aufzugeben.*“(65)

Nachdem es Reza Khan und seinen nahen Anhängern nicht gelang, die Idee des Republikanismus durchzusetzen, nahmen sie sich der Dynastiewechsel an. In diesem Zuge bildete sich eine neue Fraktion im iranischen Parlament unter dem Namen der Moderne oder der unabhängigen Demokraten, die sich dafür einsetzte, Reza Khan den Weg zum Thron zu bereiten.(66) Im Jahre 1926 wurde eine verfassungsgebende Versammlung zusammengerufen, die durch die Veränderung der §§ 36, 37 und 40 der konstitutionellen Verfassung den Weg zum Dynastiewechsel ebnete und Reza Khan zum Schah han Schah (König der Könige) erklärte. Reza Khan, der von nun an Reza Schah hieß, wählte für sich den Nachnahmen Pahlavi (67), und setzte sich eine Krone auf, die der Krone der sassanidischen Könige nachgebildet war.(68) Der einzige ernsthafte Protest gegen den Aufstieg Reza Khans zum Schah und die Dynastiewechsel kam von Seiten der liberalen Kräfte und Verfechter der Gesetzesherrschaft, die diesen Schritt als verfassungswidrig und als Rückkehr zur Willkürherrschaft bezeichneten.(69)

Es wurde ausgeführt, dass Reza Schah seine Erfolge vor allem dem von ihm selbst straff organisierten Militär verdankte. Nichtsdestotrotz entwickelte sich seine Herrschaft nicht zu einer Militärdiktatur.

Das lag vor allem darin begründet, dass durch die Gründung der Pahlavi-Dynastie und den folgenden Aufbau des Pahlavi-Hofes das Militär trotz seiner quantitativen und institutionellen Erweiterung, zum

Vollzugsorgan des Hofes wurde. Dieses Verhältnis zwischen dem Militär und dem Pahlavi-Hof änderte sich bis zum Sturz der Pahlavi-Dynastie nicht.(70) Reza Schah wandelte das vorhandene Militär in eine moderne Armee und erweiterte sie dann zur privilegiertesten Staatsinstitution. Zur Sicherstellung der Rekrutierungsbasis des Militärs wurde in seiner Zeit die allgemeine Wehrpflicht trotz heftigen Widerstandes der Großgrundbesitzer und Kleriker durchgesetzt. Um die Finanzierung des Militärs und die Belohnung der Offizierskorps zu sichern, wurde ferner der Außenhandel verstaatlicht und in erheblichem Ausmaß Grundbesitz enteignet, wodurch auch der Hof seine finanzielle Unabhängigkeit verstärkte.(71) Unter diesen Bedingungen gelang es Reza Schah, sich die Bürokratie dienstbar zu machen, die über die notwendige Sachkompetenz zur modernen Staatsbildung verfügte. Des Weiteren schaffte Reza Schah im Laufe der Zeit alle unabhängigen politischen Vereinigungen und Parteien und die freie Presse ab, wodurch der iranischen Gesellschaft praktisch jegliche Art autonomer Artikulationsmöglichkeit verwehrt wurde. In diesem Zusammenhang war die Entmachtung des Parlaments der schwerste Schlag gegen die demokratischen Institutionen des Landes: Ab der achten Legislaturperiode (1930) wurden die Parlamentarier faktisch von Reza Schah ernannt.(72) Die Monopolisierung der staatlichen Macht von Reza Schah betraf in erster Linie die demokratischen Kräfte. In der weiteren Entwicklung wurde mit dem Fortschreiten der Säkularisierungsmaßnahmen der Klerus massiv unterdrückt. Reza Schah erhielt aber eine große Unterstützung für seine Politik seitens der zentralistisch-iranistischen Kräfte, die, wie schon erwähnt, die Zentralisierung der politischen Gewalt, Modernisierung der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Strukturen und die Wiederbelebung der prä-islamischen Kultur für den Beginn der modernen Zeit des Irans als unabdingbar ansahen.

### 4.4.1 Die Hauptzüge der Modernisierungsmaßnahmen in der Zeit Reza Schahs

Nach der Krönung und Festigung der eigenen Macht versuchte Reza Schah zum einen die territorialen Grenzen des Irans gegenüber den Nachbarstaaten festzulegen und die zwischenstaatlichen Spannungen abzubauen. Hierzu war die Ausbalancierung der Verhältnisse zu Großbritannien, das als die dominante imperialistische Macht im Nahen Osten traditionell über große Einflussmöglichkeiten auf die Bestimmung der inneren iranischen Politik verfügte und seit der Entdeckung der Ölquellen im Iran diese Einflussmöglichkeiten zur Verfolgung seiner Interessen aktiver einsetzte, zweifelsohne die größte Herausforderung für die damalige iranische Führung. Zum anderen unternahm das Regime Reza Schahs eine Reihe von folgenreichen Modernisierungsmaßnahmen, die in den vier folgenden Hauptzügen geplant und realisiert wurden:

- die Rationalisierung und Säkularisierung des Rechtswesens;
- die Säkularisierung der Kultur und des Bildungswesens;

- die Zentralisierung und Bürokratisierung der staatlichen Gewalt;
- und die Industrialisierung und die Verstaatlichung weiter Zweige des Wirtschaftssektors.(73)

#### 4.4.1.1 Das Rechtswesen

Das traditionelle iranische Rechtssystem, das vorwiegend unter der Kompetenz der schiitischen Gelehrten stand und vom islamischen Recht bestimmt war, wurde bereits zur Zeit der Qadscharen im Rahmen der modernistischen Reformen umgestaltet, indem neben den religiösen Gerichten weltliche Gerichte gegründet und anerkannt wurden, die der Kontrolle der Olama entzogen waren.(74) Mit dem „Gesetz zur neuen Ordnung der Justiz“ vom August 1928 wurde jedoch der Zuständigkeitsbereich der weltlichen Gerichte soweit erweitert, dass die Kompetenzen der religiösen Gerichte weitgehend beschnitten wurden. Die religiösen Gerichte wurden in den staatlich-säkularen Rechtsapparat integriert und deren Zuständigkeit auf folgende drei Bereiche beschränkt:

- Angelegenheiten, die Heirat und Scheidung betreffen;
- Angelegenheiten, die nur durch (religiösen) Eid gelöst werden können;
- und die Ernennung eines Vormunds oder Verwalters der vaqf (religiöse Stiftung).(75)

Des Weiteren ließ Reza Schah alle schiitischen Gelehrten, die im Justizministerium als Richter tätig waren, suspendieren. Stattdessen wurde versucht, das Gesamtpersonal dieses Ministeriums durch Beamte zu ersetzen, die im Westen die Rechtswissenschaften studiert hatten. Unter der Initiative des neuen Justizministers Dawar, der selbst an der Genfer Universität Rechtswissenschaft studiert hatte, wurde im Jahre 1928 das Zivilgesetzbuch mit 955 Paragrafen in Kraft gesetzt. Das Zivilgesetz, das größtenteils aus dem französischen Recht entliehen war, wurde 1939 mit der Zivilprozessordnung ergänzt, die 789 Paragrafen umfasste. Ebenso war das neue iranische Strafgesetzbuch dem französischen Strafgesetz sehr ähnlich. Auch das Handelsgesetzbuch, das 1932 in Kraft trat, war aus dem französischen Handelsgesetzbuch (Code de Commerce von 1807) übernommen. Obschon die Rechtsgesetze im Verlauf der Säkularisierung des Justizapparats überwiegend aus dem westeuropäischen Recht entnommen wurden, setzte jedoch das neue Rechtssystem das islamische Recht nicht komplett außer Kraft, sondern übernahm Elemente des islamisch-schiitischen Rechts wie das Eherecht und passte sie an die aktuellen Bedürfnisse und Umstände an. Eine weitere Maßnahme, welche die schiitischen Kleriker von ihren traditionellen Zuständigkeitsbereichen zurück drängte, war ein Gesetz, das 1936 verabschiedet wurde und den Olama das Recht auf notarielle Tätigkeiten wie Beglaubigung und Ausfertigung von Dokumenten und Verträgen entzog.(76)

#### 4.4.1.2 Die Säkularisierung des Bildungswesens und der Kultur

Das alte Bildungssystem des Irans, das als die unangefochtene Domäne der Kleriker und der islamischen Lehren galt, bestand aus der Koranschule (Maktab) zur schulischen Ausbildung und der

religiösen Hochschule (Hoseye Elmiye). Das Unterrichtswesen westlicher Art wurde von den ausländischen Missionaren in den Iran eingeführt. Diese Missionarsschulen, von denen 1928 etwa 50 im Iran tätig waren, hatten meistens moslemische Schüler. Die staatlichen Schulen wurden im Iran, beeinflusst durch das europäische Muster, ab der Mitte des 19. Jahrhunderts vereinzelt gegründet. Es wurde jedoch erst unter der Herrschaft Reza Schahs die Einrichtung eines landesweiten staatlich-säkularen Schulwesens geplant und zu realisieren versucht.(77) In diesem Sinne wurde 1932 das Prinzip zur kostenlosen Schulbildung und 1934 die Koedukation bis zum zehnten Lebensjahr eingeführt. Um ein einheitliches Schulsystem zu ermöglichen, wurden für die ethnischen Minderheiten bestimmte, ausländische und religiöse Schulen geschlossen oder in ihren Aktivitäten sehr beschränkt. Zudem wurde die neue Schulbildung in eine je sechsjährige Elementar- und Oberschulzeit eingeteilt. Auch auf dem Bereich des Hochschulwesens wurde der Modernisierungsprozess konsequent durchgesetzt. Neben der Förderung und raschen Erweiterung der Auslandsstudien durch staatliche Stipendien errichtete der iranische Staat mit Hilfe europäischer Experten neue Hochschulen und Forschungszentren. Der Höhepunkt dieser Maßnahmen war die Eröffnung der Teheraner Universität im Jahr 1935. Während 1925 etwa 600 Studenten an den 6 säkularen Hochschulen des Landes studierten, waren 1941 allein an der Teheraner Universität 3300 Studierende eingeschrieben.(78) Das unter Reza Schah gegründete und erweiterte säkulare Bildungswesen entzog die neuen iranischen Funktionäre und gebildeten Schichten (die Frauen eingeschlossen) dem unmittelbaren Einfluss der Kleriker.

In kultureller Hinsicht bekämpfte Reza Schahs Staat die Symbole aller Traditionen, die im Rahmen seiner zentralistisch-säkularen Programme nicht hineinpassten. In diesem Zusammenhang führte der iranische Staat unter Reza Schah eine Reihe von Programmen zur „EntArabisierung“ des Irans und der Wiederbelebung der prä-islamischen Symbole durch. Dazu gehörte die Gründung einer Sprachakademie, der die Aufgabe zukam, die arabischstämmigen Wörter durch die persischen Wörter zu ersetzen. Ferner wurden viele iranische Städte, die einen arabischen Namen oder die Namen islamisch-schiitischer Heiligen trugen, in persischen Bezeichnungen umbenannt. Anstelle des islamisch-arabischen Kalenders trat der altiranische Kalender.(79) Überdies verpflichtete der Machtapparat Reza Schahs alle iranischen Männer, in der Öffentlichkeit eine einheitliche Zivilkleidung europäischen Zuschnitts zu tragen. 1935 wurde das Tragen des islamischen Schleiers und Kopftuchs für Frauen verboten. Dieses Verbot brachte den Widerstand der in dieser Zeit angeschlagenen und zurückgezogenen Kleriker nach sich, der allerdings aufs Schärfste unterdrückt wurde. Das Verbot der Entschleierung wurde jedoch mit der Entmachtung Reza Schahs außer Kraft gesetzt.(80) Für den iranischen Staat von 1927 bis 1941, bis zur von den Alliierten erzwungenen Abdankung Reza Schahs, galt der schiitische Klerus als reaktionär und fatalistisch und als eine der Hauptbarriere auf dem Wege

des industriellen Wandels und zur Modernisierung sozialer und kultureller Strukturen des Landes. Vor diesem allgemeinen Hintergrund

> *„verfolgt Reza Pahlavi einen strikten Konfliktkurs gegenüber der schiitischen Geistlichkeit. Dabei wählt er die Strategie, die Geistlichkeit von ihrer Klientel zu isolieren, in der Öffentlichkeit lächerlich zu machen und durch massive Gewaltanwendung oder -androhung einzuschüchtern. Dies gelingt ihm mit großem Erfolg und setzt ihn in die Lage, seine Modernisierungspolitik ohne sichtbare Opposition zu verwirklichen.*"(81)

Einer der bekanntesten Intellektuellen dieser Zeit, der sich unerbittlich für das Projekt der EntArabisierung des Irans einsetzte, war Ahmad Kasrawi. In mehreren Schriften und Beiträgen versuchte er die iranische Bevölkerung über den in seiner Sicht reaktionären und fatalistischen schiitischen Klerus und den schiitischen Aberglauben aufzuklären.(82) Als Konsequenz des staatlichen Konfliktkurses mit den religiösen Traditionen wurden religiöse Feste und Rituale vor allem die Aschura-Prozessionen sowie die Pilgerfahrten nach Mekka und Medina verboten oder eingeschränkt.(83) Die systematische antireligiös- und antiklerikale Politik Reza Schahs, begleitet von der Säkularisierung des Bildungs- und Justizwesens und Erweiterung der modernen Bürokratie drängte die schiitischen Kleriker massiv von ihrer traditionellen Vormachtstellung in der iranischen Gesellschaft.

#### 4.4.1.3 Zentralisierung und Bürokratisierung

Reza Schah und sein Regime betrachteten neben den arabisch-islamischen Eindringungen und den Klerikern die nomadische Lebensweise als eine weitere große Barriere für die Modernisierung des Irans. Denn das Nomadentum stellt nicht nur eine vorindustrielle Produktionsweise dar, sondern er beeinträchtigt durch seine Mobilität, Autonomie und Waffenarsenale die Souveränität des iranischen Zentralstaates. Deswegen bildete die Politik der Sesshaftmachung der wandernden Stämme einen wichtigen Bestandteil des Modernisierungsprogramms. Zur Umsetzung dieser Politik versuchte der Staat zunächst durch den Verkauf eines Teils der Staatsdomänen die Stämme zu einer sesshaften Lebensweise zu motivieren. Nachdem diese Strategie nicht ganz erfolgreich war, wurde die Armee dafür eingesetzt. Die Nomaden wurden vom staatlichen Militär besiegt und entwaffnet und in vom Staat bestimmten Orten ansässig gemacht.(84)

Parallel zur Ausschaltung der vornational-staatlichen Loyalitäten widmete sich der Staat dem Aufbau der institutionalisierten Ämter und Organe auf nationaler Ebene zur konsequenten und effektiven Verwaltung des Landes und zur Umsetzung und Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung. Hierfür wurde das Land in 11 neue Provinzen (Ostan), 49 Verwaltungsbezirke (Schahrestan) und 269 Landeskreise (Bakhsh) aufgeteilt. Jede Provinz bekam einen Provinzgouverneur, der auf Vorschlag des

jeweiligen Innenministers und mit der Zustimmung Reza Schahs ernannt wurde. Die weiteren Vorsteher der Verwaltungsämter wurden vom Innenministerium und Einverständnis des jeweiligen Provinzgouverneurs eingesetzt. Auch für jedes Dorf ernannte man einen Vorsteher, der meist aus den staatsloyalen Dorfbewohnern ausgewählt wurde.(85) Parallel zu diesen administrativen Erneuerungen entstanden landesweit eine ländliche und eine städtische Polizei, die sich für die Aufrechterhaltung der öffentlich-staatlichen Ordnung einsetzten. So existierte in jeder Provinz neben politisch-bürokratischen Institutionen eine organisierte polizeiliche Gewalt, die zusammen den Zentralstaat vertraten und im ganzen Land der staatlichen Präsenz eine souveräne und bestimmende Rolle verliehen.

#### 4.4.1.4 Die Industrialisierung und Modernisierung des Wirtschaftssektors

Die vormoderne Wirtschaftsform des Irans basierte größtenteils auf dem Nomadentum, der Agrarproduktion und dem traditionellen städtischen Handel und Handwerk, die miteinander in einer symbiotischen Austauschbeziehung standen. In nomadischer Lebensweise bestand die Wirtschaftsgrundlage in der Regel aus mobiler Tierhaltung mit dem Hauptziel der Selbstversorgung mittels der tierischen Produkte. In der Agrarproduktion, die in vielen Gebieten des Irans von der künstlichen Bewässerung abhängig war, bearbeiteten einfache iranische Bauern, die die Mehrheit der Bevölkerung bildeten, Böden, die sich vorwiegend im Besitz der Grundherren, des Staates und der religiösen Stiftungen befanden. Die einfachen Bauern, als unmittelbare Produzenten, verfügten bei einer gelungenen Ernte über einen geringfügigen Anteil der Produkte, der ihnen eine minimale Existenz und die einfache Reproduktion sicher stellen sollte, während das Mehrprodukt von den Hauptbesitzern der Produktionsmittel angeeignet wurde. Das führte jedoch nicht zu einer Kapitalakkumulation bei den Grundbesitzern. Dazu waren besonders folgende Faktoren entscheidend: lange Dürreperioden und die ungünstigen natürlichen Bedingungen, die eine permanente gelungene Ernte nicht garantierten; der häufige Bruch in Adelsfamilien durch das Fehlen der politischen Stabilität und Sicherheit; die Willkürherrschaft; Verachtung des Eigentumsrechts und die ständigen Enteignungen; und schließlich das Fehlen der Vorherrschaft einer bestimmten Geisteshaltung, die die Anhäufung des Kapitals fördert und von Max Weber als „der Geist des Kapitalismus“ bezeichnet worden ist. Nach Weber trat dieser in Westeuropa vor dem Auftritt des Kapitalismus selbst auf.(86)

Im Zuge der Industrialisierungs- und der Modernisierungsprojekte durch den iranischen Staat zur Zeit Reza Schahs entstanden neue Wirtschaftssektoren, die den Herausforderungen der Neuzeit und hohen Ausgaben des modernen Staates gerecht werden sollten. Von diesen Projekten war vor allem die nomadische Produktionsweise stark betroffen. Dagegen blieb das Großbesitztum weitgehend unberührt und teilweise durch die Landregistrierung im Rahmen der Zivilrechtsreform zu Gunsten der Großgrundbesitzer zugesichert. 1941 befanden sich 5 % der iranischen Dörfer im Besitz des Pahlavi-

Hofes, 58 % im Besitz der in der Stadt ansässigen Grundherren, 4 % im Besitz des Staates, 18 % im Besitz der unmittelbaren Produzenten bzw. Bauern und 15 % im Besitz der islamischen Stiftungen. (87) In Bezug auf die religiösen Stiftungen versuchte allerdings der Staat den schiitischen Olama die Verwaltung dieser Stiftungen zu entziehen und auf die staatliche Bürokratie zu übertragen. Dadurch wollte man die finanzielle Unabhängigkeit der Kleriker beschränken. Das befand bereits 1925 ein Befürworter der antiklerikalen Politik für ein effektives Mittel gegen diesen Stand:

> *„Heute haben wir mit Erfolg eine Armee aufgebaut und Sicherheit im Landesinnern geschaffen. Aber die Wurzel unseres Übels liegt nicht in der Unsicherheit, sondern in der Klasse der Molla. Wenn diese Wurzel nicht ausgerissen wird, werden alle militärischen Errungenschaften und die Armee selbst verschwinden. Die beste Methode, die Geistlichen zu entwurzeln, besteht darin, ihnen die Mittel für ihren Lebensunterhalt zu nehmen. Die Ländereien des vagf müssen konfisziert und an die armen Bauern verteilt werden. Gegen diese Maßnahme wird es keine Opposition von Seiten des Volkes geben, denn das, was wenigen genommen wird, wird vielen gegeben.*“(88)

In diesem Sinne wurden einige religiöse Ländereien konfisziert oder verkauft.(89)

Wie oben ausgeführt, versuchte das Regime Reza Schahs, um das Land in die neue Zeit hineinzuführen, auf der einen Seite die vormodernen Elemente der iranischen Gesellschaft durch die Modernisierungsmaßnahmen und das Militär zu bewältigen. Auf der anderen Seite verfolgte der iranische Staat in dieser Zeit ein breit angelegtes und umfassendes Industrialisierungsprojekt. Das Hauptprojekt, das in dieser Zeit zur Realisierung kam, war der Bau der Nord-Süd-Eisenbahn, die das Kaspische Meer mit dem Persischen Golf verband. Die iranische Regierung übergab den Bau dieser Strecke, die 1939 fertiggestellt wurde, an ein internationales Konsortium, das aus drei deutschen Firmen, zwei US amerikanischen, einer britischen und einer französischen Firma gebildet war.(90) Zu den weiteren Projekten gehörten die Gründung der iranischen Nationalbank (Mellibank), der Ausbau des Straßennetzes, die Bildung eines inneriranischen Flugnetzes und des Telefonnetzes und die Errichtung neuer Fabriken und industrieller Anlagen. Allein in der Zeit zwischen 1926 bis 1930 erhöhte sich die Zahl der industriellen Fabriken von 93 auf 1730. an diesen Projekten waren besonders die deutschen Firmen und Fachkräfte beteiligt, denn der iranische Staat versuchte dadurch, ein Gegengewicht zur Präsenz Großbritanniens zu erzeugen.(91) Zur Finanzierung dieser ehrgeizigen Modernisierungs- und Industrialisierungsmaßnahmen und des Aufbaus eines modernen und souveränen Staats wurden neben den Einnahmen aus den direkten und indirekten Steuern und Zolleinkünften auch die Öleinkommen eingesetzt, welche in der zweiten Hälfte der Reza Schahs Herrschaft um 224 % stiegen.(92)

Insgesamt ist zu konstatieren, dass die Modernisierungspolitik Reza Schahs besonders für den Stand des schiitischen Klerus einen Verlust an Macht, Funktionen, Einkommensquellen und sozialem Status bedeutete. Dagegen erlangten durch diese Politik die Bürokratie, die Mittelschicht, Armee und Großgrundbesitzer Vorteile.

> *„Die Reformpolitik Reza Pahlavis revolutioniert die Sozialstruktur des Irans. Neue Mittelschichten entstehen in den Staatsangestellten in Militär, Verwaltung und Erziehungswesen sowie in den freien Berufen, vor allem als Ärzte und Rechtsanwälte, in den technischen Berufen und im Journalismus. Teheran wird zu einer Metropole, die auf Kosten der Provinzstädte und des Landes expandiert. Hier findet das Wirtschaftswachstum statt, hierhin zieht es die Landbevölkerung auf der Suche nach Arbeit und die kleinstädtische Bevölkerung auf der Suche nach besseren Lebenschancen und sozialem Aufstieg, hier setzt die soziokulturelle Polarisierung Irans ein.*“(93)

## 4.5 Die Zeit der labilen Freiheit

Im Zuge des Zweiten Weltkrieges wurde der Iran im Jahre 1941 von den Alliierten besetzt. Reza Schah wurde von den Alliierten zum Rücktritt gezwungen und nach Südafrika ins Exil verbannt.(94) Die erzwungene Abdankung Reza Schahs war vor allem die Folge seiner Hinwendung zu NS-Deutschland: Um durch die Einbeziehung einer dritten Macht die Vorherrschaft der Briten zu relativieren und aufgrund einer Reihe von Fehleinschätzungen sowohl der eigenen Fähigkeiten als auch der Politik des NS-Regimes und der Machtlage der internationalen Mächte, verfolgte das Reza Schah-Regime zunehmend eine Annäherungspolitik zu NS-Deutschland.(95) Die Besatzung des Irans durch die Alliierten, der erzwungene Rücktritt Reza Schahs und die Niederlage der iranischen Armee vor den alliierten Truppen, die zum Prestigeverlust des Militärs führte, brachte den zeitweiligen Zerfall der in der Zeit der von Reza Schahs vorherrschenden Kräftekonstellation, die aus dem Hof, Militär und den säkular-zentralistischen Bürokraten und Intellektuellen unter der Dominanz des Hofes bestand. Unter dem entstandenen Machtvakuum und der Schwäche des Zentralstaates fanden die von Reza Schah unterdrückten Kräfte die Möglichkeit, sich teilweise zu regenerieren. Von 1941 bis 1953, als der Pahlavi-Hof durch einen Putsch die verlorene Dominanz zurückgewinnen konnte, erfuhr die iranische Gesellschaft eine turbulente Zeit: Die Besatzung des Landes durch ausländische Mächte, politische Instabilität, die Erstarkung der zentrifugalen Kräfte, Die Entstehung der Arbeiterbewegung, das Aktivsein verschiedener politischer Parteien, eine labile parlamentarische Demokratie und Freiheit sowie das Aufkommen der liberal-demokratischen Bewegung zur Verstaatlichung der Ölindustrie charakterisieren diese Jahre.

Nach Reza Schah bestieg sein Sohn Mohammad Reza Schah den Thron. Obwohl der Hof und das Militär sehr geschwächt waren, blieb weiterhin die institutionalisierte Dominanz des Hofes übers Militär erhalten. Das Militär war trotz aller Angeschlagenheit immer noch die größte und bestorganisierte Staatsinstitution, und der neue Schah versuchte sie durch die amerikanischen Berater und Experten auszubauen, um dadurch die Macht des Hofes zu erweitern.(96) Dagegen verlor der Hof in den Jahren 1941-1953 seine Kontrolle über das Parlament und die Ziviladministration. Während in dieser Zeit die Mehrheit der schiitischen Olama mehr oder weniger von der politischen Bühne des Irans verschwand, gelang es den liberal-legalistischen Kräften, durch die Verstärkung des Kabinetts und Parlaments gegenüber dem Hof und dem Militär eine relativ hegemoniale Position einzunehmen, die allerdings wegen der andauernden organisatorischen Schwächen; der Einmischungen der ausländischen Mächte (Großbritannien, Sowjetunion und USA); des Aufkommens vieler sozialer Bewegungen in dieser Zeit, die sich teilweise der demokratisch-parlamentarischen Entscheidungsfindung verweigerten und stattdessen einen Alleinkurs und Alleininteresse verfolgten; des Widerstands der konservativen Strömungen gegen die Einführung der freiheitlich-liberalen Werte etc. keinen nachhaltigen Wandel der iranischen Gesellschaft in Richtung Demokratie etablieren konnte.

Der Zeitraum zwischen 1941 und 1953, als einer der relativen politischen Freiheit, ist mit der Periode zwischen 1906 und 1921 bzw. 1926 vergleichbar, in der mit dem Sieg der konstitutionellen Revolution der Iran eine Phase der politischen Freiheit und zugleich des gesellschaftlichen Chaos erlebte. Nichtsdestotrotz unterscheidet sich die Periode zwischen 1941 und 1953 von der ersten durch klassenmäßige Veränderungen und Verschiebungen, die durch die Modernisierungsmaßnahmen Reza Schahs herbeigeführt wurden. Wie oben ausgeführt, erhöhte sich in der Zeit Reza Schahs infolge der Industrialisierung die Anzahl der Industriearbeiter. Daneben stieg durch den Aufbau und Ausbau der militärischen und staatlichen Organe die Anzahl der Staatsbediensteten in den Großstädten massiv an. Ferner entstand durch die Gründung und Erweiterung der modernen Bildungsstätten, speziell universitären Einrichtungen und die Entsendung der Studenten ins Ausland eine breite soziale Gruppe von Intellektuellen, Anwälten, Ärzten, Professoren, Journalisten, Ingenieuren etc. Diese Gruppe kam, anders als in der Zeit der konstitutionellen Revolution, nicht nur aus den aristokratischen Familienverhältnissen. Auch anders als deren Vorgänger betrachteten die modernistischen Gruppen nach 1941 das westeuropäische Modell nicht als das einzige Modell zur Bewältigung und Transformation der vormodernen Strukturen. Sie hatten nun auch das Modell der Sowjetunion vor Augen, welches, so ihre Überzeugung, die rasche Modernisierung und Industrialisierung und die soziale Gerechtigkeit durch die ökonomische Staatsintervention simultan zustande bringen konnte. So nahmen viele Modernisten einen linken Kurs ein, während sie sich in der Mehrzahl nicht als Kommunisten verstanden, sondern ließen sich von den sozialistischen Ideen inspirieren. Überdies

herrschte aufgrund der Erfahrungen aus der Reza Schah-Diktatur ein tiefes Misstrauen gegenüber einem politischen System, das ohne politische Freiheit und durch die Unterbindung der kritischen Öffentlichkeit ein Land zu modernisieren sucht. Deswegen versuchten die iranischen linken Modernisten in erster Linie ihre sozialistischen Ideen auf demokratischem Wege zu verwirklichen. Die linken Modernisten konnten in den 40er Jahren ihre Mitglieder und Aktivitäten in Gestalt von vorwiegend modernen und entpersönlichten politischen Organisationen zusammenbringen und artikulieren. Die Iran-Partei war eine dieser Organisationen, die hauptsächlich aus dem Zusammenschluss professioneller Berufsverbände entstand. Diese Partei verstand sich als eine sozialdemokratische Organisation mit nationalistischen Tendenzen. Die Iran-Partei vertrat die Auffassung, dass die Ideale der konstitutionellen Revolution im Grunde erst durch die Zerschlagung der Großbesitzenden Klasse verwirklicht werden könnten. Der Wirkungsbereich der Iran-Partei blieb hauptsächlich auf Teheran beschränkt.(97) Die wichtigste politische Organisation, durch welche die linken Modernisten vertreten wurden, war die Tudeh-Partei (die Massenpartei). Sie wurde im September 1941 gegründet und entwickelte sich sehr rasch zur größten iranischen Partei ihrer Zeit. Die Tudeh-Partei erklärte als ihre Ziele die Herstellung der nationalen Souveränität, die Sicherstellung der territorialen Integrität, die Einführung eines demokratischen Wahlverfahrens und die Erweiterung der sozialen Gerechtigkeit, die im Sinne der Tudeh-Partei vor allem durch umfassende Agrarreformen erreicht werden konnte. Die Hauptkritik der Gründer der Tudeh-Partei an der Zeit Reza Schahs bezog sich auf die despotischen Methoden zur Modernisierung des Landes und auf die soziale Ungerechtigkeit als Folge des Fortbestands der „feudalen Ordnung“.(98) Die Tudeh-Partei förderte die Gründung der Gewerkschaften und war darum bemüht, unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen wie Bauern, Arbeiter, Frauen, Staatsbedienstete, Hochschulabsolventen und Akademiker unter ihrem Dach zu organisieren. Im Jahre 1944 stieg die Mitgliedzahl der Tudeh-Partei auf 25.000 Mitglieder. Die Partei gab etwa 25 Zeitungen und Zeitschriften heraus, die verschiedene soziale Schichten anzusprechen suchten.(99) Die rasche landesweite Expansion, der hohe Grad an Modernisierung und die Offenheit der Partei gegenüber den Minderheiten und sozialen Differenzen erhoben die Tudeh-Partei in der ersten Hälfte der 40er Jahre zur wichtigsten und bis dahin einzigartigen, modernen politischen Zivilorganisation, die die Interessen der gesellschaftlichen Gruppen (aus einer sozialistischen Perspektive) artikulierte und verteidigte. Nichtsdestoweniger konnten die Tudeh-Partei und ihre Schwesterorganisationen ihre Rolle als ziviles, organisiertes Element gegenüber den Staatsapparaten und imperialistischen Einmischungen nicht lange ausüben. Denn aufgrund der Differenzen zwischen der Führungsgruppe und auch zwischen der Führung und der Basis der Partei kam es im Laufe der Zeit zu der innerparteilichen Abspaltung und dem Misstrauen der nationalistischen Parteien und Kräfte gegenüber der Tudeh-Partei. Sukzessive erstarkten die

Kommunisten in der Führungsgruppe gegenüber den Sozialdemokraten, und die Partei wurde zunehmend zu einer stalinistischen Kaderpartei, die nicht wie am Anfang eine links pro-sowjetische Partei blieb, sondern sich zu einem sowjetischen Mittel entwickelte. Vor allem zwei Ereignisse vertieften in der Tudeh-Partei die Abspaltung im Inneren und das Misstrauen von Außen:

Die Auseinandersetzungen um die Vergabe der Ölkonzessionen an die Sowjetunion: Während die sowjetischen Truppen den Nordwesten des Irans unter ihrer Besetzung hatten, stellte die Sowjetunion die Forderung nach Ölkonzessionen im Norden des Irans an die iranische Regierung. Die nationalistisch gesinnten Kräfte wiesen diese Forderung als eine kolonialistische Forderung zurück. Sie wurde jedoch von der Tudeh-Partei vehement unterstützt, wobei die sowjetische Regierung am Ende aufgrund der Entwicklung und Konstellation der politischen Vorgänge und Verhältnisse keine Ölkonzession im Iran erreichen konnten.(100)

Die Entstehung der azarischen und kurdischen Autonomierepubliken im Nordwesten des Irans: Während sich die nordwestlichen Gebiete des Irans unter der Besetzung der sowjetischen Armee befanden, wurden mit deren Unterstützung in diesen Gebieten, entgegen dem Willen des iranischen Zentralstaats, zwei Autonomierepubliken, jeweils von der azarischen Minderheit und der kurdischen Minderheit, hervorgerufen. Infolgedessen entstand eine große Krise zwischen dem iranischen Zentralstaat einerseits und diesen Republiken und der Sowjetunion andererseits. Schließlich wurde diese Krise durch den Druck der USA gegen die Sowjetunion, die politisch-diplomatischen Anstrengungen der iranischen Regierung und am Ende die militärische Niederschlagung der zwei Republiken durch die iranische Nationalarmee zugunsten des iranischen Zentralstaats beendet.(101) Während im Laufe der Krise fast alle gesellschaftlich-politischen Gruppierungen selbst die tribalistischen Stammesführer die Position des Zentralstaates unterstützten, konnte die Tudeh-Partei in Bezug auf diese Krise keine einheitliche und eindeutige Position vertreten, zumal, diese Autonomien aus den regionalen Verbänden der Tudeh-Partei entstanden waren.(102)

Im Februar 1949 wurde ein Attentat auf Mohammad Reza Schah ausgeübt, das allerdings erfolglos blieb. Dies wurde aber vom Pahlavi-Hof zum Anlass genommen, um seine Machtposition zu erweitern. in diesem Zuge wurde u. a. die ohnehin angeschlagene Tudeh-Partei verboten.(103) Dieses Verbot trieb die Organisation in den Untergrund, was ihre Vereinnahmung und Instrumentalisierung durch die Sowjetunion während des kalten Krieges beschleunigte. Die Maßnahmen, die nach dem Mordanschlag auf Schah von dem Pahlavi-Hof zur Sicherung und Erweiterung seiner Macht ergriffen wurden, markierten einen neuen Höhepunkt bei der Wiedererstarkung des Hof-Militär-Komplexes. Neben dem Verbot der Tudeh-Partei wurde die kritische Presse unter Druck gesetzt. Weiterhin wurden durch einige Veränderungen in der Verfassung die verfassungsrechtlichen Befugnisse des Schah gegenüber dem Parlament verstärkt.(104) Ferner trugen zur Wiederstarkung des Hofes die Reformierung und

Reorganisierung der Gendarmerie und der iranischen Armee mit Hilfe der amerikanischen Fachkräfte bei.(105) Jedoch sollte bis zu einer erneuten völligen Dominanz des Hof-Militär-Komplexes im Iran im Jahre 1953 die iranische Gesellschaft eine demokratisch-antikolonialistische Bewegung erfahren: die Bewegung zur Nationalisierung der Ölindustrie.

### 4.5.1 Die liberal-demokratische Bewegung zur Verstaatlichung der Ölindustrie

Die politische Bewegung, die im Iran besonders mit der Gründung der so genannten „Nationalen Front“ begann, bis zum Putsch im Jahre 1953 die politische Bühne des Irans beherrschte und in der gegenwärtigen iranischen Geschichte als die Bewegung zur Nationalisierung der Ölindustrie bekannt ist, verfolgte im Allgemeinen zwei Ziele: zum einen die Etablierung der demokratisch-legalistischen Ideale der konstitutionellen Revolution, und zum anderen die Bekämpfung der kolonialistischen Präsenz im Iran, die sich im Kampf zur Nationalisierung der Ölindustrie konkretisierte.(106) Mit der Wiedererstarkung des Pahlavi-Hofes und der Royalisten und während der Vorbereitungen der Parlamentswahlen zur sechzehnten Legislaturperiode gründete eine Gruppe von legalistisch-demokratischen Politikern unter der Führung Mosadeqs die Nationale Front, um durch das Zusammenbringen und Mobilisieren der Zivilgesellschaft die Unabhängigkeit des Parlaments und die politische Freiheit zu verteidigen und die Manipulierung der bevorstehenden Wahlen durch die Royalisten zu verhindern. Die Nationale Front setzte sich vor allem aus der älteren Generation von liberalen Konstitutionalisten und Staatsbeamten, den jüngeren demokratisch-legalistischen Aktivisten aus der Iran-Partei und den religiös orientierten Kräften mit der sozialen Basis bei den Bazar-Händlern und Zünften zusammen. Mosadeq betrachtete die Nationale Front als eine offene Organisation, die alle Gruppierungen unter ein Dach bringt und die ganze Nation repräsentiert.(107) Kurze Zeit nach der Bildung der Nationalen Front wurden ihre Forderungen nach freien Wahlen und demokratischen Rechten der iranischen Gesellschaft von der Forderung nach der Nationalisierung der Ölindustrie überschattet. Nachdem am 21. Oktober 1947 die sowjetische Forderung nach der Ölkonzession im Norden des Irans vom iranischen Parlament abgelehnt wurde, wurde das Verlangen nach der Wiederherstellung der iranischen Souveränitätsrechte über die Ölquellen und Ölindustrie im Süden des Landes stärker.(108) Gemäß des Vertrags von 1933 zwischen dem iranischen Staat und Großbritannien, der selbst eine überarbeitete Version vom Vertrag von 1901 zwischen dem Qajaren-Schah Mozaffer ed-Din mit dem Engländer William Knox d‘Arcy war, befanden sich die wichtigsten Ölanlagen und Ölindustrie sowie Ölverkauf in den südlichen Gebieten des Irans (in einer Landfläche von 100.100 km2) unter dem Monopol der APOC (Anglo-Persian-Oil-Company). Der britischen Regierung gehörte 56 % von den APOC-Aktien.(109) Im 16. Parlament lehnte ein Parlamentsausschuss, der für die Klärung der Erdölfrage gebildet war, ein Zusatzabkommen mit der

APOC ab, das der iranischen Regierung mehr Rechte und Einkommen bei der Erdölindustrie gewährleistete. Stattdessen schlug er unter dem Einfluss der Mitglieder der Nationalen Front eine Nationalisierung (Verstaatlichung) der Ölindustrie und die Annullierung des Vertrages von 1933 vor.(110) Diese Forderung nach der Nationalisierung der Ölindustrie bekam sehr rasch eine nationale Bedeutung und erhob sich zu der Hauptforderung der iranischen Gesellschaft, sodass keiner, nicht einmal die Anglophilen, sie zu kritisieren wagten. Unter diesen Umständen wurde das Nationalisierungsgesetz der Ölquellen und Ölindustrie am 30.04.1951 vom iranischen Parlament mit dem folgenden Wortlaut verabschiedet:

> *„Für das Glück und den Wohlstand der persischen Nation und um den Weltfrieden zu sichern, wird hiermit beschlossen, die Ölindustrie in allen Teilen des Landes ohne Ausnahme zu nationalisieren: D. h., alle Vorgänge der Ölsuche und Ölförderung sollen von der Regierung durchgeführt werden.*“(111)

Parallel dazu wurde Dr. Mosadeq als Führer der Nationalen Front und Gallionsfigur der Bewegung zur Nationalisierung der Erdölindustrie zum Premierminister gewählt. In seiner Regierungserklärung bezeichnete er die Nationalisierungspolitik in der Ölindustrie als Vollzug des iranischen Volkswillens und sprach von der Politik des „negativen Gleichgewichtes“ in der Außenpolitik, nach welcher die iranische Regierung die Vergabe jeglicher Konzessionen und Zugeständnisse an welches Land auch immer zu vermeiden hat.(112) Mosadeq gründete einen Verwaltungsrat zur Kontrolle der Ölindustrie und Ölanlagen durch die iranische Regierung und ordnete die Umbenennung der APOC zur NIOC (National-Iranian Oil-Company) an.(113) Jedoch stieß die Umsetzung des Nationalisierungsgesetzes auf die Ablehnung der APOC und der britischen Regierung und führte zu feindlichen Auseinandersetzungen zwischen zwei Regierungen. Großbritannien forderte die iranische Regierung auf, den Ölvertrag von 1933 anzuerkennen und dessen einseitige Annullierung zurückzunehmen. Neben den ergebnislosen Verhandlungen verhängte Großbritannien das Erdölembargo gegen den Iran, das erst nach dem Putsch von August 1953 aufgehoben wurde. Ferner versuchte die britische Regierung die iranische Regierung international unter Druck zu setzen, und die finanziellen und wirtschaftlichen Beziehungen des Irans zum Rest der Welt zu erschweren.(114) Diese Maßnahmen und speziell die starke Reduzierung der Öleinnahmen versetzte die Regierung Mosadeqs in eine ökonomische Krise und beschränkte ihre Handlungsmöglichkeit im Innern. Das Insistieren der iranischen Regierung auf der Nationalisierung der Ölindustrie, einerseits, welches zur Ideologisierung der Ölfrage führte, und die Verweigerungspolitik und kolonialistische Haltung der britischen Regierung andererseits, verhinderten bis zum Staatsstreich von August 1953 eine Beilegung der Erdölkrise zwischen dem Iran und Großbritannien und damit die Normalisierung der iranischen

Beziehungen zur Außenwelt. Aufgrund dieser verhärteten Positionen blieben auch die Vermittlungsversuche der Truman-Administration und später der Weltbank erfolglos.(115)

In der Innenpolitik war die Regierung Mosadeqs mit zunehmenden sozioökonomischen Problemen konfrontiert. Zugleich nahm sie sich, als Repräsentantin der liberal-demokratischen Kräfte der iranischen Gesellschaft die historische Aufgabe vor, die demokratisch-freiheitlichen Ziele der konstitutionellen Revolution zu institutionalisieren. Um diesen Aufgaben gerecht zu werden, versuchte diese Regierung parallel zu einer demokratisch-legalistischen Politik und Vorangehensweise eine Bodenreform durchzuführen, und das iranische Militär unter die Kontrolle der demokratisch gewählten und verantwortlichen Regierung zu bringen. Bei der erfolglosen Bodenreform blieben die Besitzverhältnisse unangetastet. So gelang es der Regierung Mosadeqs nicht, die Bauern zur Unterstützung ihres politischen Kurses ins politische Leben mit einzubeziehen.(116) Das Unvermögen seiner Regierung, die weit reichenden und grundlegenden Reformen durchzuführen, hing vor allem mit dem Mangel an administrativen Mitteln zusammen, die dieser Regierung zur Verfügung standen. Diese Mittel ermöglichten ihr eher Teheran und einige Großstädte zu regieren und das auch nur in ziviler Hinsicht.(117) Zur Verlagerung der Kontrolle des Militärs vom Hof aufs Kabinett forderte Mosadeq den Schah auf, ihm die Befugnis zur Bestimmung des Kriegsministers zu erteilen. Die Verweigerung Schahs führte zu einer großen politischen Krise und zum vorübergehenden Rücktritt Mosadeqs. Obwohl nach massivem Protest der gesellschaftlichen Kräfte Schah Mosadeqs erneut als Premierminister bestätigte und ihm die Kontrolle über das Kriegsministerium, das indes in „Ministerium zur nationalen Verteidigung“ umbenannt worden war, überantworten musste, gewann das Kabinett in der Praxis auf Grund der Präsenz der Royalisten in hohen Positionen des Militärs keine gänzliche Kontrolle darüber.(118)

Zusätzlich zu den Folgen der Ölkrise, administrativen Schranken und dem subversiven Handeln des Hofs beschränkten die stark divergierenden sozialen Kräfte, die eine demokratische Konsensfindung für die gesellschaftlich-politischen Fragen erschwerten, die Durchsetzungsmöglichkeiten der Regierung Mosadeqs. Das schlug sich besonders im Arrangement und Verhältnis der unterschiedlichen Fraktionen im Parlament nieder, sodass gegen Ende der Regierung Mosadeqs das iranische Parlament praktisch beschlussunfähig wurde. Deswegen verlangte Mosadeq vom Schah die Auflösung des Parlaments und eine Generalvollmacht mit sechsmonatiger Wirkung. Mosadeq und seinen Mitdenkern gelang es nicht, ihrer demokratischen Bewegung eine institutionelle Basis zu verschaffen und damit die Zivilgesellschaft zu verstärken. Stattdessen wandte er sich der unorganisierten Bevölkerung zu. Auch die Nationale Front, die gebildet wurde, um die Bewegung zu leiten, litt von Anfang an unter einer strukturellen Ambivalenz, die letztlich zum Zusammenbruch der Front beitrug. Diese Ambivalenz lag im Konflikt zwischen den modernen und traditionellen Mitgliedern der Front. Während sich die

Modernisten der Front für die Sozialdemokratie und säkulare Reformen einsetzten, forderten die religiösen Traditionalisten die Praktizierung des islamischen Rechts und lehnten zusammen mit den rechten Politikern die staatliche Einmischung in die Ökonomie ab.(119) Das religiöse Lager war in dieser Zeit in mehrere Gruppierungen gespalten, die im Groben in drei Fraktionen geteilt werden können:

1. Die höhere konservative Geistlichkeit. Diese Gruppe von den schiitischen Klerikern unter der Führung von Großayatollah Borudscherdi hielt sich im Großen und Ganzen von der politischen Bühne fern. Ausdrücklich haben sie auf der Qom-Konferenz von 1949 ein Verbot von politischen Aktivitäten ausgesprochen.
2. Die Anhänger von Fedayan-i Islam. Sie bildeten eine islamisch-radikale Gruppe, die zur Errichtung eines islamischen Gottesstaats aufrief. die Fedayan-i Islam verwarfen die politische Abstinenz der höheren Geistlichkeit und verübten Attentate auf nicht religiöse Politiker, Journalisten und Intellektuelle.
3. Die mit dem Bazar und den unteren Schichten verbundene niedrige Geistlichkeit und Predigerschaft. Diese Gruppe von religiösen Kräften unter der Führung von Ayatollah Kaschani trat zunächst in Allianz mit der Nationalen Front, entzog jedoch später der Nationalen Front ihre Unterstützung und trug aktiv zu deren Zusammenbruch bei.(120)

Vor allem die säkularen Tendenzen der modernistischen Mitglieder der Nationalen Front führten zum Konflikt mit ihren religiösen Verbündeten. Ayatollah Kaschani bekämpfte jede säkulare Erscheinung, was sich besonders in seiner Haltung gegenüber den Frauenrechten und in seiner Familienpolitik ausdrückte.(121)

Die ungelöste Erdölfrage, die labile und innere Lage im Iran und die Wiedererstarkung der immer noch verbotenen Tudeh-Partei und somit die zunehmende Gefahr des sowjetischen Einflusses im Iran brachte die britische und amerikanische Regierung zu dem Entschluss, durch einen Eingriff von Außen die Krise (zu ihren Gunsten) zu beenden und das Abgleiten des Irans in den kommunistischen Block zu verhindern. So wurde im August 1953 durch einen Staatstreich, der von der CIA geplant und finanziert und mit der Unterstützung Großbritanniens und mancher Lager im Iran wie des Hofes durchgeführt wurde, die demokratisch gewählte Regierung Mosadeqs gestürzt und stattdessen eine illegale militärische Regierung bei der Machtergreifung unterstützt.(122)

# 5 DIE ISLAMISCHE REVOLUTION: DIE ENTWICKLUNGSBEDINGUNGEN, DER VERLAUF UND DIE FOLGEN

## 5.1 Die Etablierung der patrimonial-bürokratischen Entwicklung

### 5.1.1 Die Wiederherstellung der Dominanz des Hofes

Nach dem Staatsstreich vom August 1953 gelang es dem Putschregime nach einer kurzen Zeit alle sozial- und politisch aktiven Kräfte, besonders die Anhänger der Nationalen Front und liberalen Legalisten sowie die noch aktiven Mitglieder der Tudeh-Partei, zu zerschlagen. Die Verfolgung, Verhaftung, Hinrichtung und Verbannung der kritischen und unabhängigen politischen Aktivisten und Intellektuellen bestimmten die Tagespolitik der iranischen Regierung in den ersten Monaten nach dem Staatsstreich.(1) Der Hof-Militär-Komplex war in seinem repressiven Vorgehen gegen liberale und linke Strömungen auf die Unterstützung der konservativen Gruppen wie der Großgrundbesitzer, des quietistischen Teils der schiitischen Kleriker, des Rests von der Stammesaristokratie und der anglophilen Politiker gestützt. Der Schah verkündigte für den Dezember 1953 die neuen Parlamentswahlen, die jedoch unter den neuen politischen Umständen den Willen der iranischen Bevölkerung nicht artikulieren konnten.(2) Zur Lösung der Ölfrage wurde ein „provisorisches multinationales Erdölkonsortium“ gegründet, das einen neuen Erdölvertrag mit Iran ausarbeiten und beschließen sollte. Der neue Erdölvertrag erkannte zwar die Nationalisierung der Ölindustrie an, jedoch blieben in diesem Vertrag einige Forderungen des Nationalisierungsgesetzes unerfüllt.(3)

Die Widererstarkung des Hof-Militär-Komplexes nach dem Putsch wurde von der Außenpolitik der USA gefördert, der zufolge, ausgehend von der Truman-Doktrin von 1947, zur Eindämmung der expansionistischen Sowjetunion in den Ländern an der Peripherie der Sowjetunion eine Reihe von vorwiegend militärisch-wirtschaftlichen Modernisierungsmaßnahmen durchgeführt werden sollten, um diese Länder gegen den Kommunismus abzusichern.(4) Im Rahmen dieser Politik wurde eine Reihe von militärischen und wirtschaftlichen Abkommen zwischen zwei Staaten unterzeichnet. Dazu gehörten die amerikanische Hilfe zur Neuorganisierung der iranischen Armee und zur Gründung eines neuen Nachrichtendienstes unter der Bezeichnung „SAWAK“ (Sicherheits- und Informationsorganisation des Landes).(5) Solche Hilfen erleichterten es dem Pahlavi-Hof, sein Monopol über die Machtressourcen wiederherzustellen. Zur industriellen und wirtschaftlichen Entwicklung des Irans wurde von der Planungsorganisation mithilfe der ausländischen, besonders amerikanischen Finanz- und Entwicklungsberater, ein Entwicklungsplan entworfen, der die

Modernisierung und den Ausbau der Infrastrukturen, Produktionsstätten, öffentlichen Investitionen, der Agrarwirtschaft und deren Bewässerungstechniken etc. vorsah. Dieser Entwicklungsplan sollte zu 80 % von den Erdöleinkünften finanziert werden.(6) Mit der Realisierung der Modernisierungsprogramme geriet das Schah-Regime zunehmend in Konflikt mit den konservativen Kräften, mit denen der Pahlavi-Hof vor allem zum Sieg über die Nationale Front und linken Kräfte koaliert hatte. Dieser Konflikt kam dadurch zustande, dass die Modernisierungsmaßnahmen den traditionellen Schichten ihre finanzielle, politische und gesellschaftliche Machtbasis entzogen, zumal diese Modernisierungsmaßnahmen von denjenigen Staatsapparaten wie Organisationsplan entworfen und verwirklicht wurden, die durch westliche Hilfe gebildet und gegenüber den Angriffen der traditionellen Systeme lebensfähig waren.(7) Zu den konservativen Kräften gehörten in erster Linie die Großgrundbesitzer, die ihre wirtschaftliche und politische Existenz durch die geplante Agrarreform gefährdet sahen. Hierzu gehörte aber auch die quietistische Geistlichkeit, die sich gegen jegliche Veränderung wendete, die ihre Weltanschauung, Werte und finanzielle Autonomiebasis hätte infrage stellen können. Eine weitere Herausforderung für den Pahlavi-Hof nach dem Staatsstreich von 1953 waren diejenigen Kräfte wie der Anführer des Putsches und Premierminister General Zahedi, welche die totale Dominanz des Schah über das Militär und Kabinett in Frage stellten. Mit der Entlassung Zahedis und Ernennung eines dem Schah ergebenen Politikers namens Eghbal zum Ministerpräsident und dem Wechseln des SAWAK-Chefs wurde vom Schah ein großer Schritt zur kompletten Kontrolle des Kabinetts, des Militärs und der Sicherheitsorgane getan.(8) Nichtsdestotrotz gelang es dem Schah und seiner Regierung nicht, die notwendigen Reformen zur Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Lage des Irans durchzuführen, sodass das Regime mit der zunehmenden Unzufriedenheit der Bevölkerung konfrontiert wurde. In dieser Situation versuchten die liberalen, nationalistischen und linken Gruppierungen das Regime zu freien Wahlen und der Demokratisierung des politischen Systems zu zwingen. Mit der Erstarkung der sozialen Bewegungen wurde Schah noch zusätzlich von der US-amerikanischen Regierung unter Druck gesetzt, einen reformfreudigen Politiker zum Ministerpräsident zu ernennen. Unter diesen Umständen erfuhr die iranische Gesellschaft zwischen 1961 und 1963 eine Zeit der beschränkten politischen Freiheit, in der die oppositionellen Kräfte, vornehmlich die nationalistisch-liberalen Kräfte, am öffentlichen politischen Leben teilnahmen.(9) Sie bildeten die zweite Nationale Front, unterstützten die Arbeiter- und Studentenbewegung, forderten die konsequente Umsetzung der konstitutionellen Verfassung und die Einhaltung der Grundrechte der iranischen Bevölkerung und organisierten große Kundgebungen und Proteste wie das Meeting vom Mai 1961, bei dem mehr als 100.000 Menschen präsent waren.(10) Auch im Mai dieses Jahres wurde der als reformfreudig bekannte Politiker Ali Amini zum Ministerpräsidenten ernannt. Er übernahm sein Amt mit dem Versprechen, die notwendigen Reformen,

insbesondere die Agrarreform, durchzusetzen und die Demokratie und politische Freiheit zu fördern.(11) Allerdings musste Amini ohne große Erfolge im Juli 1962 wegen heftiger Proteste gegen seine Regierung zurücktreten; diese Proteste waren zum einen mit dem Beginn der Agrarreform von den Grundbesitzern und Geistlichkeit ausgelöst und zum Anderen kamen seitens der liberalen Kräfte, die ihm undemokratisches und verfassungswidriges Vorgehen vorwarfen. Die Nationale Front verurteilte das Hinauszögern der Parlamentswahlen seitens Aminis Regierung und forderte baldige faire und demokratische Wahlen. Als im Januar 1962 mehrere hochrangige Mitglieder der Nationalen Front inhaftiert wurden, brachen heftige Proteste der Teheraner-Studenten aus. Überdies geriet Aminis Regierung in Konflikt mit dem Pahlavi-Hof, da sie den Einfluss des Hofes auf die Öl- und Budgetpolitik und auf das Militär zurückzudrängen suchte. Nach diesem Rücktritt trachtete Schah danach, erneut alles zu kontrollieren.(12)

### 5.1.2 Die Agrarreform und die weiße Revolution und deren sozioökonomische Folgen

Das wichtigste Reformvorhaben der Amini-Regierung war die Agrarreform, die in ihrer Zeit begann und von den nächsten Regierungen fortgesetzt wurde. Vor der Realisierung der Bodenreform und Ausweitung der modernen Landwirtschaftsmethoden waren etwa 90 % der ländlichen Räume des Irans, die vorwiegend auf einer Subsistenzwirtschaft basierten, von den traditionellen Besitzverhältnissen und Produktionsmethoden geprägt. Nach den traditionellen Besitzverhältnissen unterschieden sich die Anbauflächen im privaten Großgrundbesitz, in den Staatsdomänen, in den religiösen Stiftungen und im bäuerlichen Kleingrundbesitz. In diesen Verhältnissen waren circa 90 % der Bauern, die etwa 70 % der Gesamtbevölkerung des Irans ausmachten, gewissermaßen von fremdem Boden abhängig.(13) Seit der konstitutionellen Revolution betrachteten viele modernistische Kräfte die traditionellen Besitzverhältnisse als eines der wichtigsten Hindernisse auf dem Wege zur politischen und sozioökonomischen Modernisierung des Landes. Vor diesem Hintergrund waren für den Agrarminister der Regierung Aminis der Absentismus und die Teilpacht einer der Hauptgründe der Rückständigkeit der Agrarwirtschaft im Besonderen und des Landes im Allgemeinen. Es sollte eine umfassende Bodenreform stattfinden, welche die „Befreiung“ der Bauern aus den „mittelalterlichen Ketten“ bewirke und die Schaffung einer Bauernschaft aus Kleineigentümern ermögliche, die die Agrarwirtschaft von einer Subsistenzwirtschaft zu einer profitorientierten Marktproduktion verändere.(14) Trotz aller Widerstände, Schwierigkeiten, Mängel und Revisionen der Vollzugsweise wurde stufenweise die Bodenreform durchgesetzt und schließlich im Jahr 1971 abgeschlossen. Obwohl die Bodenreform die Auflösung des Großbesitztums in den ländlichen Regionen herbeiführte, kam es dabei jedoch aus verschiedenen Gründen nicht zu einem landesweiten organisierten Widerstand der Großgrundbesitzer.(15) Die Folgen dieser Reformen waren zum einen die Emanzipation und

Loslösung des politischen Systems von der Grundherrschaft. Zum Anderen bewirkten die Landreformen die grundlegende Wandlung der Besitzverhältnisse, der Wirtschafts- und Betriebsformen der Landwirtschaft und der sozialen Strukturen in den ländlichen Regionen des Irans. Solche Wandlungen, die Faszination und das Angebot der rasant wachsenden Großstädte verursachten gleichzeitig eine massive Abwanderung der ländlichen Bevölkerung in die Städte.(16)

Während und nach der Regierung Aminis schickte sich Schah an, persönlich die Vorreiterrolle der Reformierung der agrarischen Verhältnisse und Modernisierung des Irans zu übernehmen und sich als Galionsfigur auf diesem Wege darzustellen. Dazu musste er sich aber von den konservativ-traditionalistischen Kräften wie den konservativen schiitischen Geistlichen, den Großgrundbesitzern und den Bazar-Händlern distanzieren, die als strukturelle Hindernisse zur Entwicklung des Landes betrachtet wurden. In diesem Sinne erklärte er im Januar 1963 die parlamentarischen Debatten um die Verhandlungen mit den schiitischen Klerikern über die Agrarreform für beendet und kündigte eine Volksbefragung an, bei der die iranische Bevölkerung im Bezug auf seinen Reformplan befragt werden sollte. Die Hauptlinien dieses Planes, den Schah „die weiße Revolution des Schahs und iranischen Volkes“ nannte, wurde von dem Regime in den folgenden sechs Punkten bekannt gegeben:

> „*1. Bodenreform; Verteilung des Landes an jene, die es bearbeiten.*
>
> *2. Verstaatlichung von Wäldern und Weiden.*
>
> *3. Umwandlung staatlicher Unternehmen in Genossenschaften, deren Tätigkeit die Bodenreform garantiert.*
>
> *4. Beteiligung der Arbeiter an den Gewinnen der Unternehmen.*
>
> *5. Reform des Wahlgesetzes: Einführung eines allgemeinen Stimmrechts, das auch auf die Frauen ausgedehnt wird.*
>
> *6. Schaffung einer Armee des Wissens: Die wehrpflichtigen Sekundarschulabsolventen leisten Zivildienst, indem sie der Dorfbevölkerung das Lesen und Schreiben beibringen.*“(17)

Die Ankündigung der Volksbefragung brachte den Protest der gesellschaftlichen Kräfte besonders der liberal-demokratischen und religiösen aus unterschiedlichen Gründen hervor. Während die schiitischen Olama in dem Reformvorhaben Schahs die Beeinträchtigung ihrer traditionellen Welt und Stellung sahen, wurde das Referendum von den liberalen Kräften, die in dieser Zeit vor allem von der zweiten Nationalen Front repräsentiert wurden, als offizielles Begraben der demokratischen Errungenschaften der konstitutionellen Revolution abgelehnt. Die Nationale Front unterstützte die Reformierung der alten Strukturen und Modernisierungsmaßnahmen und kritisierte in diesem Zuge die schiitischen Kleriker, die sich z. B. gegen die Bodenreform und das Frauenwahlrecht wendeten. Allerdings vertrat die Nationale Front die Meinung, dass die Reformen von einem demokratisch gewählten Parlament und der Regierung entworfen und vollzogen werden sollten und nicht vom Schah, der laut der

Verfassung dazu keine Befugnisse hat und nicht regieren darf. Sie artikulierte ihre Sicht über die politischen Vorgänge des Landes in einem Kommuniqué an die iranische Bevölkerung folgendermaßen:

> „*Wir warnen Sie vor der Gefahr, dass sich unser Land heute an der Schwelle des offiziellen Wechsels von einem konstitutionell-demokratischen Regime zu einem diktatorisch-rückständigen System befindet. Wir bejahen die Beseitigung der Herr-Knecht-Verhältnisse, Wasser und Boden für den Bauer, gerechte Belohnung des Arbeiters, die Volkssouveränität und Freiheit für alle, die Befreiung von der Ausbeutung und dem Kolonialismus. Wir sind aber gegen die Tyrannenherrschaft und Einmischung des Schah in die Angelegenheiten des Landes, die Schrecken- und Sicherheitsherrschaft, die Dominanz der kolonialistischen Politik über das Land, das die gesetzlichen Bestimmungen überschreitende Vorgehen der Polizei und Sicherheitskräfte in den Städten und Dörfern*."(18)

Trotz aller Widerstände und Proteste wurde das Referendum seitens des monarchistischen Regimes abgehalten, und nach dem offiziellen Ergebnis stimmte die iranische Bevölkerung mit großer Mehrheit für die sechs Reformpunkte.(19) Der Erfolg des Pahlavi-Hofes bei der Durchsetzung seines Willens brachte die politisch-sozialen Gruppen um die Möglichkeit, sich und ihre Forderungen in der Öffentlichkeit über politische Wege zu artikulieren. Das trug massiv zu ihrer politischen Verzweiflung bei, was bewirkte, dass diese Gruppen sukzessive andere gesetzlich nicht definierte Wege beschritten. Ein erster Höhepunkt dieser Entwicklung war der Volksaufstand in Teheran am 5. Juni 1963. Obgleich dieser Aufstand religiös gefärbt war, war er im Kern ein Zusammenschluss von unterschiedlichen sozialen Kräften und Schichten, die aus verschiedenen Beweggründen dem absolutistischen Schah Einhalt zu gebieten suchten und ihren Protest gegenüber dem monarchistischen Regime äußern wollten.(20) Allerdings gelang es dem Regime, den Aufstand blutig niederzuschlagen. Daraufhin unternahm das Regime den systematischen, erfolgreichen Versuch, die Aktionen aller seiner Gegner und oppositioneller Gruppierungen durch Unterdrückung, Verbot der politischen Aktivitäten, Inhaftierung, Verbannung und Hinrichtung zu unterbinden. Zu diesen oppositionellen Kräften gehörten u. a. manche religiöse Funktionäre wie Ayatollah Khomeini, die zweite Nationale Front, die Partei der iranischen Nation, die Organisation der Freiheitsbewegung und die Sozietät der Sozialisten der nationalen Bewegung.(21) Auch ab der 25. Legislaturperiode bis zur islamischen Revolution wurden die Abgeordneten des iranischen Parlaments, das seit dem Staatsstreich von 1953 ohnehin als Organ der Volksvertretung sehr geschwächt war, vom monarchistischen Regime und dessen Sicherheitsorganen bestimmt. General Fardoust, der Chef des Sonderbüros für Informationen und der Stellvertretende der Sawak, schildert in seinen Memoiren den Vorgang der Bestimmung von den Abgeordneten wie folgt:

*„In der Zeit von Premierminister Alam befahl der Schah mir, mit Mansoor und Alam einen dreiköpfigen Ausschuss zur Bestimmung der parlamentarischen Abgeordneten zu bilden. Jeden Tag kam Mansoor mit einer Tasche voll von Namen vorbei. Er las die Namen vor und Alam bestätigte jede Person, die er für geeignet hielt und danach kam sie aus den Wahlurnen heraus.*“(22)

### 5.1.3 Die industrielle Modernisierung

Parallel zum Versuch, die oppositionellen Kräfte zu unterbinden, unterzog sich der Pahlavi-Hof einer Reihe von Modernisierungsmaßnahmen in den Bereichen wie Ökonomie, Administration, Sicherheit und Militär, um seine Vorreiterrolle bei der Entwicklung des Landes und seine relative Unabhängigkeit von den sozialen Kräften abzusichern. Im ökonomischen Bereich verlagerten sich die Wirtschaftsaktivitäten des Pahlavi-Hofes teilweise sukzessive vom Großbesitztum in die lukrativen städtischen Sektoren wie Bank, Versicherung, Autoindustrie etc. Ferner wurde 1958 zur Verwaltung der Wirtschaftsaktivitäten des Hofes die „Pahlavi-Stiftung“ gegründet. Diese Stiftung, die außerhalb jeglicher staatlicher Kontrolle stand, entwickelte sich zu dem wichtigsten Wirtschaftsimperium des Landes.(23) Zur finanziellen Stärke und Unabhängigkeit des monarchistischen Regimes gegenüber der Gesellschaft und zur Finanzierung seiner einzelgängerischen Programme für die Modernisierung des Landes trugen aber besonders die immensen und rasant steigenden Öleinnahmen bei; so musste z. B. der vierte Entwicklungsplan 1968-1973, der zu 70,3 % aus den Öleinnahmen finanziert werden sollte, mehrmals revidiert werden, denn die Öleinnahmen erhöhten sich während seiner Laufzeit um bis zu 300 %.(24) Ein weiteres Machtmittel des Pahlavi-Hofes waren das Militär und die Sicherheitsorgane. Die iranische Armee erfuhr unter Mohammad Reza Schah eine enorme qualitative und quantitative Erweiterung. Nichtsdestotrotz entwickelte sich in seiner Zeit der Hof-Militär-Komplex zum Hof-Militär-Sicherheits-Komplex mit der Dominanz des Hofes, d. h. des Schahs, bei dem die Aufgabe der inneren Sicherheit, die Kontrolle der Schah-Gegner und das Aufspüren der Gefahren für das monarchistische Regime hauptsächlich den Sicherheitsorganen vor allem der Sawak aufgebürdet wurde. In diesem Zusammenhang vergrößerte sich Sawak von einer 150-köpfigen Organisation zu einem Staatsapparat mit 5.000 hauptamtlichen Angestellten.(25) Ferner wurde 1959 ein „Sonderbüro für Informationen“ eingerichtet, dessen Aufgabe darin bestand, die Informationen aus allen Sicherheitsorganen zusammenzutragen und zu verarbeiten und dem Schah vorzulegen, damit er ein umfassendes Bild über die Sicherheitslage in allen Bereichen des Landes erhalten konnte.(26) Die Verbannung der oppositionellen Kräfte aus der politischen Öffentlichkeit, die ökonomische und administrative Modernisierung und Erweiterung des Hofes, die Emanzipation von den traditionell-konservativen Schichten und die Monopolisierung der im Zuge der Entwicklung des Landes

entstandenen neuen strategischen Ressourcen ermöglichten es dem Pahlavi-Hof, sich bis zur islamischen Revolution als die Grundbedingung für jegliche Entwicklung und auch für jegliche ökonomische und politische Herrschaftsbildung zu etablieren.

Besonders mit der Ernennung von Howayda zum Premierminister gelang es dem Schah, alle administrativen, politischen, ökonomischen und militärischen Bereiche einer patrimonialen Ordnung zu unterziehen, an deren Spitze der Schah selbst stand, während sich alle in diesen Bereichen tätigen Personen in einem Patronageverhältnis zu ihm befanden. Der Schah nahm die Geschicke des Landes in die eigene Hand und machte alles direkt oder indirekt von seinem Willen abhängig. Dies ist in einem Bericht des Büros für Forschung und Studie des amerikanischen Außenministeriums von 1965 auf folgende Weise widergespiegelt:

> *„Der jetzige Schah ist nicht nur der König. Er ist in der Praxis noch der Premierminister und Oberbefehlshaber der Streitkräfte. Alle wichtigen Entscheidungen der Regierung werden entweder von ihm selbst getroffen oder müssen vor der Umsetzung von ihm bestätigt werden. Es gibt keine relevante administrative Ernennung, die ohne seine Zustimmung zustande kommen könnte. Er kontrolliert persönlich die Sicherheitsorganisation und leitet auch die Außenpolitik. Die Ernennungen beider diplomatischen Kader werden von ihm erledigt. Die Wirtschaftspläne, von der Aufnahme der ausländischen Kredite bis zur Ortsbestimmung für eine neue Fabrik müssen zur endgültigen Entscheidung dem Schah vorgelegt werden. Die Leitung der Universitäten liegt im Endeffekt in seiner Hand. Er entscheidet darüber, wer mit dem Verdacht der Korruption zur Rechenschaft gezogen werden soll. Er bestimmt die Abgeordneten des Parlaments und macht ihnen dann Vorschriften. Schah ist der festen Überzeugung, dass unter den jetzigen Umständen die Autokratie die beste Herrschaftsform für Iran ist.*“(27)

Beeinflusst von den hartnäckigen iranischen Herrschaftstraditionen und aufgrund der persönlichen Charaktereigenschaften und Auffassung von der Politik neigte der Schah keinesfalls dazu, andere an der Macht zu beteiligen. Nach seiner festen Überzeugung war eine autoritative Politik unentbehrlich für ein gelungenes Management der Angelegenheiten des Landes. Dagegen ist, so sein Urteil, die Teilung der politischen Macht ein Rezept zum Ruinieren des Landes. Für den Schah war die politische Freiheit die Quelle aller Verderbnis und Chaos.(28) Dieses Verständnis des Schah über die richtige Herrschaftsform kommt in einem persönlichen Gespräch (1954) zwischen ihm und Alam, einer der nächsten Personen zu ihm, deutlich zum Ausdruck. In diesem Gespräch berichtet Alam dem Schah von einigen alltäglichen Problemen, mit denen die iranische Bevölkerung konfrontiert ist:

> *„Seine Majestät sagten: Wir haben wohl die Bevölkerung selbst auch wegen Faulheit als verdorben bezeichnet.*

*Ich sagte: Niemand hat etwas dagegen, denn es ist eine Wahrheit.*

*Der Schahanschah sagte: Wenn man auf die Stimmen der Bevölkerung nicht angewiesen ist, kann man alles sagen, was dem Land zuträglich ist.*

*Ich erwiderte: So ist es, und Interessanterweise hat ein Mann in der britischen Lordkammer, dessen Name mir gerade nicht einfällt, gesagt: ‚Es wäre besser, dass unser Land auch von einer aufgeklärten Autokratie geleitet würde. Mag sein, dass wir dadurch von dieser Unentschlossenheit und diesem Elend gerettet werden.'*

*Der Schahanschah Sagten: Das ist ja erstaunlich.*

*Ich antwortete: Es ist unmöglich, dass in den Ländern, welche die Demokratie erfahren haben, so etwas [die Einrichtung einer Autokratie] zustande kommt.*

*Der Schahanschah Sagten: Das heißt, Das Chaos wird fortgesetzt.*

*Ich sagte: Es ist Chaos, und sie werden ins tiefste Elend abstürzen. Trotzdem nehmen sie den Finger von der Freiheit nicht weg. Nun haben wir Glück gehabt, dass jemand wie seine Majestät die absolute und souveräne Macht ist, jemand, der der Heimat gegenüber wohlwollend und selbstentäußernd ist.*"(29)

Gemäß diesem Verständnis von der Herrschaft war es, dass Schah 1975 das von dem monarchistischen Regime gegründete und kontrollierte Zwei-Parteiensystem, das vorwiegend einen dekorativen Charakter hatte, auflöste und stattdessen die Errichtung der übergreifenden Partei Rastakhiz (Auferstehung) erklärte, die als die einzige anerkannte politische Organisation des Irans jegliche sogar formale Pluralität und Widersprüchlichkeit beheben und alle Kräfte zur Durchführung der Entscheidungen des Monarchen mobilisieren sollte.(30) Zunehmend betrachtete sich der Schah vor die historische und auch vielleicht von Gott auferlegte Aufgabe gestellt, als ein mit außergewöhnlichen Fähigkeiten ausgestatteter Führer die iranische Nation zum Glück und zur „großen Zivilisation" zu führen.(31) Um seine Herrschaft mittels einer Ideologie zu rechtfertigen, versuchten Schah und seine Propagandaapparate eine Königsideologie zu entwickeln. Dazu berief er sich auf die Königsherrschaft im antiken Persien und betrachtete sich in derselben Herrschaftstradition, in der auch die achämenidischen und sassanidischen Könige standen. In diesem Rahmenveranstaltete das monarchistische Regime 1971 in Persepolis eine Reihe von kostspieligen und pompösen Feierlichkeiten zum 2500. Jahr der Gründung des persischen Königtums.(32) Orientiert an Max Webers Unterscheidung zwischen drei Typen der legitimen Herrschaft, nämlich der rationalen Herrschaft, der charismatischen Herrschaft und der traditionalen Herrschaft(33), lässt sich konstatieren, dass Mohammad Reza Schah Pahlavi mit der Gründung des zunächst Zwei- und dann Ein-Parteiensystems, dem Versuch, sich als einen charismatischen Führer darzustellen und der Berufung

auf die Herrschaftstradition des antiken Persiens zur Legitimierung seiner Herrschaft an alle drei Legitimationsmöglichkeiten setzte.

Der Schah träumte vom ehrgeizigen Ziel, durch eine Reihe von umfassenden Modernisierungsmaßnahmen den Iran in einer kurzen Zeit zu einem industriellen Land ersten Rangs zu verwandeln. Hierfür wurden von 1953 bis 1978 im Rahmen von drei Entwicklungsplänen diese Maßnahmen konkretisiert und durchzusetzen angestrebt.

Zwar beeinträchtigten vor allem die folgenden Faktoren eine umfassende, ausgeglichene und organische Entwicklung der industriellen, sozialen und kulturellen Strukturen des Landes:

- das Fehlen einer öffentlichen Kritik;
- die starke Abhängigkeit von den Öleinnahmen;
- die kulturellen Schranken;
- das ständig präsente autokratische Element bei der Planung und Umsetzung und die herrschende Tendenz, mittels der Modernisierungsmaßnahmen in erster Linie die Macht der Pahlavi-Herrschaft zu demonstrieren.

Nichtsdestoweniger erfuhr der Iran in diesem Zeitraum aufgrund der politisch-gesellschaftlichen Stabilität, der hohen Öleinnahmen, der Kooperation mit der Weltgemeinschaft und der säkularistisch-modernistischen Tendenzen des monarchistischen Regimes eine kleine industrielle Revolution, die einen relativen Wohlstand und große soziale Umwälzungen zur Folge hatte.(34) Im Zeitraum zwischen 1963 und 1979 stieg der Anteil der industriellen Produktion beim Bruttoinlandsprodukt von 11 % auf 17 %, und die industrielle Wachstumsrate erhöhte sich von 5 % auf 20 %. Überdies vermehrte sich die Anzahl der Kleinfabriken von 572 auf 7000, der mittelgroßen Fabriken von 295 auf 830 und der Großfabriken von 105 auf 159. In den Jahren zwischen 1965 und 1975 wuchs die Produktion der Steinkohle von 285.000 t auf 900.000 t, des Eisenerzes von 2.000 t auf 90.000 t, des Stahls und Aluminiums von 29.000 t auf 275.000 t, Papiers von 0 auf 36.000 t, der Telefonapparate von 0 auf 186.000 t, Traktoren von 100 auf 7700 und Pkw und Lkw insgesamt von 7.000 auf etwa 109.000 an.(35) Mit der Zunahme der Deviseneinnahmen und des Pro-Kopf-Einkommens wurden die iranischen Märkte von den ausländischen und besonders westlichen Konsumgütern überflutet, und der Verbrauch von Luxuswaren nahm rasant zu.(36) In diesen Jahren stiegen die Anzahl der Radiogeräte von 2.000.000 auf 4.000.000 und der Fernseher von 120.000 auf 1.700.000 an. Während es 1963 im Iran 700 Kliniken gab, standen 1979 28.000 zur Verfügung. Demgemäß vervierfachte sich die Anzahl der Ärzte und Krankenschwestern. Die erheblichen Verbesserungen im Gesundheitswesen reduzierten drastisch die Kindersterblichkeit und beseitigten viele übertragbare Krankheiten, sodass in dieser Zeitspanne die iranische Bevölkerung von 25.000.000 auf 33.000.000 anstieg.(37) In der genannten Periode wurden zur Entwicklung der Infrastrukturen des Landes viele Großprojekte realisiert. Im Iran

existierten 1963 etwa 28.000 km Straßennetze, die bis 1979 auf 63.015 km ausgebaut wurden. Es wurden ferner etwa 800 km neue Eisenbahnschienen verlegt. Bis 1979 wurden im Iran 5 Großflughäfen und 13 erstklassige Flughäfen gebaut. Mit dem massiven Ausbau der Flugmöglichkeiten steigerte sich zwischen 1969 und 1977 die Zahl der Passagiere der Inlandsflüge von 436.000 auf 5.353.000 und der Auslandsflüge von 168.000 auf 1.025.000 Personen. Auch im Zeitraum zwischen 1953 und 1977 nahm die Umschlagkapazität der iranischen Frachthäfen von 0,45 auf 18 Mill. t zu.(38) In dem Jahrzehnt 1965-1975 erweiterte sich der Postverkehr von insgesamt 201Mill. Briefe auf 428,2 Mill.(39) Auch zur Deckung des rasant ansteigenden Strombedarfs wurden stets neue Kraftwerke gebaut und ans Netz gekoppelt, sodass im Jahr 1976 insgesamt 14.210Mill. kwh elektrischer Strom erzeugt wurden, was eine Erhöhung von 11 % im Vergleich zum Vorjahr ausmachte.(40)

Zur Entwicklung der ländlichen Regionen wurden neben der Fortsetzung der Agrarreform einige groß angelegte Programme entworfen und ausgeführt. Dazu gehörten:

- Die Bildung der Armee des Wissens. In Rahmen dieses Programms wurden ab 1963 die wehrpflichtigen Abiturienten nach einer pädagogischen Ausbildung für 18 Monate in die Dörfer geschickt, um die ländliche Bevölkerung zu alphabetisieren. Insgesamt wurden hierfür bis 1975 94.552 Lehrer und14.678 Lehrerinnen eingesetzt.(41)
- Die Gründung der Armee der Hygiene. Sie wurde 1946 vom Schah angekündigt, und sollte durch Entsendung der dafür ausgebildeten Wehrpflichtigen die medizinisch-gesundheitliche Lage in den ländlichen Regionen verbessern. In diesem Zusammenhang wurden von 1965 bis 1975 3.215 Einheiten aus 11.196 Personen in die iranischen Dörfer entsandt.(42)
- Die Errichtung der Armee des Aufbaus und der Verbreitung. Im Jahre 1946 wurde sie vom iranischen Staat ins Leben gerufen. Hier sollten ebenso die Wehrpflichtigen nach einer sechsmonatigen Ausbildung der ländlichen Bevölkerung u. a. bei der Einsetzung der modernen Techniken zur Bearbeitung der Böden und bei der Erledigung der bürokratischen Angelegenheiten der Agrarreform behilflich sein. Auch hierfür wurden von 1946 bis 1973 14.360 Abiturienten und 3.877 Hochschulabsolventen eingesetzt.(43)
- Die Errichtung der Häuser der Gerechtigkeit. Dabei handelte es sich um die dörflichen Gerichte, die vom Justizministerium aus den Dorfbewohnern und mithilfe der Staatsvertreter in dem jeweiligen Dorf errichtet wurden, um über die kleineren Streitigkeiten zwischen den Dorfbewohnern zu entscheiden. Von 1963 bis 1985 kamen 8.550 solcher ländlichen Gerichte zustande, die die Aufgaben der traditionellen religiösen Gerichte übernahmen. So wurde die soziale Machtbasis der schiitischen Kleriker in den ländlichen Regionen sehr beschränkt.(44)

Zwar brachte die rasche aber unausgeglichene industrielle Entwicklung des Irans viele soziale Probleme hervor und erweiterte die Kluft zwischen Arm und Reich, jedoch bewirkte sie ebenfalls einen allgemeinen Wohlstand, der allen Gruppierungen der Bevölkerung zu Teil wurde. Zudem verfolgte das Regime das Ziel, durch die Schaffung neuer Arbeitsplätze und die Beteiligung der Arbeiter am Gewinn, die Probleme zu relativieren.(45) Eine der wichtigsten Folgen der Entwicklung in den Sechziger- und Siebzigerjahren war die Erweiterung der modernen iranischen Mittelschicht, die in der Zeit der konstitutionellen Revolution entstanden war, aber sich in diesen zwei Jahrzehnten aufgrund der Welle der Urbanisierung, Alphabetisierung, des relativen Wohlstands etc. rasch erweiterte. Die Anzahl der Alphabetisierten stieg von 12,24 % der iranischen Bevölkerung im Jahre 1956 auf 47,49 % im Jahre 1976 an. Ebenso nahm die Zahl der Studierenden von 67.000 im Jahre 1966 auf 154.000 im Jahre 1978 zu.(46) Das monarchistische Regime und die königliche Ideologie waren keineswegs in der Lage, den neu entstandenen gesellschaftlichen Gruppen die Möglichkeit zur Interessenartikulation und dem politischen Mitwirken anzubieten. Das war in erster Linie die islamische Bewegung im Iran, die durch das Anbieten der geistigen Nahrung und einer Alternative zu den bestehenden Verhältnissen diese Gruppen für sich gewann und sie zur Durchführung einer Revolution mobilisierte.

## 5.2 Die Wiedererweckungsbewegung des schiitischen Islams im Iran

> *„Da unter den Moslems diese Auffassung weit verbreitet war, dass der Islam eine umfassende und vollkommene Religion ist, welche für alle Zeiten und Orte eine entsprechende Antwort und Erklärung hat, wurde die Beeinträchtigung dieser Grundauffassung über den Islam zur fundamentalen Motivation der Entstehung der islamischen Bewegungen in der gegenwärtigen Zeit. Die moslemischen Kleriker haben beobachten müssen, dass einerseits die aus dem Westen eingeführten Ideen die islamischen Grundlehren hinterfragt und überfordert haben. Anderseits die westlich orientierten Modernisierungsmaßnahmen die gesellschaftlichen Strukturen derart verändern, dass die Kleriker zu einer unbedeutenden Randgruppe verdrängt werden. Deswegen haben sie sich vorgenommen, durch die Neuentdeckung und Rehabilitierung der religiösen Lehren mittels der organisatorischen Modernisierung des klerikalen Standes auf den Verlust ihrer traditionellen Machtstellung zu reagieren, um die Vollkommenheit des islamischen Glaubens unter Beweis zu stellen.*“(47)

Auch im Iran sahen sich die Träger der schiitischen Religion dazu genötigt, auf die Herausforderungen der modernen Zeit zu reagieren, wollten sie den klassischen islamisch-schiitischen Glauben beschützen und ihre traditionelle dominante Rolle in der Gesellschaft zurückgewinnen. Die Säkularisierung und Verstaatlichung jener Sphären, die in der vormodernen Zeit den Klerikern gehörten, die Wiederbelebung der vorislamischen Symbole und Legitimationsgrundlagen der politischen Macht, die

Säkularisierung des öffentlichen Lebens und die damit einhergehende Erschwerung der Ausübung einer frommen Lebensweise. Die Herausbildung einer säkularen intellektuellen Schicht, die anhand der neuen Wissenschaften und der westlichen philosophischen Strömungen neue Erklärungen über Welt, Mensch und Gesellschaft verbreitete, all dies drängte die Geistlichkeit und das islamische Erklärungsmodell über die Welt zurück. Besonders seit der Mitte des 20. Jahrhunderts kam ein Teil des religiösen Lagers im Iran zu dem Schluss, dass zur Aufrechterhaltung und Verbreitung des islamischen Glaubens der klerikale Stand und das religiöse Bildungswesen der Rehabilitierung und Reformierung bedürfe. Hosseine Tabatabayi, der für das religiöse Lager des Irans eine bedeutende und zentrale Persönlichkeit im 20. Jahrhundert darstellt, und selbst besonders in theoretisch-philosophischer Hinsicht einen bedeutenden Beitrag zur Rehabilitierung des islamischen Glaubens beigetragen hat, äußert sich über die Lage der religiösen Hochschule Qoms zu Beginn seines Studiums in diesem wichtigen schiitischen Zentrum folgendermaßen:

> *„Als ich in Qom ankam, forschte ich zunächst den Studiumszustand in der Hose [religiösen Hochschule] und reflektierte über die aktuellen Bedürfnisse der islamischen Gesellschaft. Ich fand keine Adäquatheit zwischen jenen Bedürfnissen und dem, was in Qom angeboten wurde. Es war für unsere Gesellschaft als eine islamische Gesellschaft notwendig, den Koran richtig zu kennen, um die Wissensschätze dieses großen göttlichen Werks benutzen zu können. Es gab aber in den Hoses keinen offiziellen Unterricht über die Auslegung des Korans. Um ihre Glaubenssätze vor anderen Weltanschauungen verteidigen zu können, bedurfte unsere Gesellschaft der Macht des logischen Argumentierens. [...] Dafür gab es jedoch keine entsprechenden Lehrveranstaltungen in der Hose. [...] So sah ich es als meine Aufgabe, eine Lehrveranstaltung über die Auslegung des Korans, eine über die Philosophie und eine über die Ethik anzufangen.*“(48)

Im Jahre 1961 veranstalteten eine Gruppe von jungen Geistlichen, die nach der Revolution in die führenden Positionen in der islamischen Republik kamen, regelmäßige Diskussionskurse, wobei nach einigen Diskussionen eine Reihe von Beschlüssen und Vorschlägen zur Erneuerung des klerikalen Standes und der Stellung der Religion gefasst wurde. Einige davon lauteten:

- die Errichtung einer unabhängigen Institution zur Unterstützung der Geistlichkeit,
- die Betonung der Instanz der Nachahmung als der unabdingbaren Bedingung zur Praktizierung der schiitischen Religion,
- das Verbreiten eines Verständnisses vom Islam, welches alle Facetten des privaten-, sozialen-, und politischen Lebens des Menschen umspannt.(49)

Für die Mehrheit der Teilnehmer der erwähnten Veranstaltungen stellte die Politisierung des Islam einen entscheidenden Schritt auf dem Wege der Widererstarkung der Religion dar. Sie kritisierten die

apolitische Haltung der quietistischen Geistlichkeit und bezeichneten diese Haltung unvereinbar mit dem „wahren“ Islam.(50)

Neben den organisatorischen Restaurationen widmeten sich in den sechziger und siebziger Jahren verschiedene religiöse Kräfte im Iran dem Ziel, der islamisch-schiitischen Religion ein neues Gesicht zu verleihen, und sie als die beste Antwort auf die gegenwärtigen Probleme darzubieten. Dieser Versuch der Erneuerung des islamischen Glaubens geschah in unterschiedlichen Richtungen. Ein Blick auf die Überschriften mancher Artikel der religiösen Zeitschriften, die in den sechziger und siebziger Jahren eine Hochkonjunktur erfuhren, verdeutlicht dies. Die Überschriften wie die folgenden waren häufig zu lesen:

- Frau und der Islam,
- der Islam und die Frage des Klassenunterschieds,
- der Islam und die gegenwärtige Welt,
- unsere Probleme und deren Gründe,
- der Koran unsere Verfassung,
- auf dem Weg zur Verbesserung der Propaganda,
- Tdschihad (der heilige Kampf) das höchste Kriterium zur Verbreitung des nationalen Kampfes,
- die neuen sozialen Klassen in unserer Gesellschaft,
- die Wiederbelebung des religiösen Denkens,
- die Gründe des Unterentwickelt-Seins der Moslems,
- der erste Schritt zum Erfolg,
- die Welt ist bereit zum Anhören der islamischen Stimme,
- das Besitztum im Islam,
- der Islam und die sozialen Verhältnisse,
- die Methode der Propaganda,
- die Notwendigkeit des Realismus in der religiösen Führung,
- der Islam und die Menschenrechtserklärung.(51)

Eine Gruppe des religiösen Lagers nahm sich der Aufgabe an, den Islam vor den theoretischen und weltanschaulichen Konkurrenzen zu schützen. Eine weitere Gruppe unternahm den Versuch, die Übereinstimmung der islamischen Lehren mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften zu beweisen. Jedoch relevanter für die Verbreitung des politischen Islams war der Beitrag derjenigen religiösen Aktivisten, die mit der Wiederentdeckung und Restaurierung der früh islamisch-schiitischen Lehren und Elemente, diese Religion zu einer sozialrevolutionären Ideologie entfalteten, die die Fähigkeit der massenhaften Mobilisierung der Bevölkerung, besonders der Mittelschicht Besas. Der Hauptrepräsentant dieser schiitischen sozialrevolutionären Ideologie war Ali Schariati.

### 5.2.1 Der sozialrevolutionäre Schiismus

Schariati, der gleichzeitig über eine religiös-traditionalistische und westliche Bildung verfügte, war von einer starken intellektuellen Strömung beeinflusst, die von dem Schriftsteller Jalal Ale Ahmad (1923-1969) vertreten wurde. In seiner populären Schrift „Westomanie“ (Qarbzadehgi), erschienen 1962, kritisierte Ale Ahmad vehement die Nachahmung des Westens, welche, so seine Auffassung, wie eine chronische Krankheit die kulturelle Identität, politische Unabhängigkeit und ökonomische Stärke des Irans stark beeinträchtige. Dagegen plädierte er für eine Rückkehr zur eigenen nationalen Identität, die nach ihm wesentlich eine islamisch-schiitische sei. Ihm zufolge ist die schiitische Identität eine sichere Impfung gegen jene Krankheit.(52) Schariati knüpfte an jenen Versuch von Ale Ahmad an, der eine islamische Antwort auf die modernen Schwierigkeiten liefern wollte. Beeinflusst von den europäischen linken Ideologien und Befreiungsbewegungen der Dritten Welt kam es Schariati darauf an, durch Neuschöpfung der schiitischen Tradition, sie zu einer revolutionär-befreienden Ideologie zu entwickeln. In diesem Zusammenhang unterschied er zwischen zwei Weisen des Schiismus; der des „Alawidischen Schiismus“, den es nach ihm zu verbreiten gilt, und der des „Safawidischen Schiismus“, der zurückgedrängt werden sollte. Nach ihm verkörpert sich der Safawidische Schiismus in den starren und verknöcherten Machtstrukturen innerhalb der Monarchie und des traditionalistischen und quietistischen Klerus, in den abergläubischen Praktiken, der blinden Gefolgschaft und der Passivität der traditionalistischen Massen. Im Gegenzug dazu ist, so seine Überzeugung, der alawidische Schiismus, der den wahren und ursprünglichen Islam darstellt, die Religion der Revolution und Gerechtigkeit, die sich gegen Tyrannei und Ausbeutung richtet.(53) „So muss ich“, sagt Schariati,

> „*ständig erklären den Islam der Gerechtigkeit und Führung und nicht den Islam der Klassen, Aristokratie und des Kalifats, den Islam der Befreiung und Bewegung und nicht den Islam der Knechtschaft, des Schlafens und des Verschweigens, den Islam des Kämpfers und nicht den Islam der Geistlichkeit: den Alawidischen Schiismus und nicht den Safawidischen Schiismus*.“(54)

Schariati sah im ursprünglichen Islam und im Handeln und Glauben mancher früh schiitischer Figuren die einzige Ideologie, die das iranische Volk und andere Völker vor der kolonialistischen Unterdrückung und besonders vor dem kulturellen Imperialismus retten kann. Dafür sollte, so Schariati, die islamische Gemeinde (Umma) sich auf ein Zentrum, einen Führer (Imam) einigen, um von der Vielheit zur Einheit zu kommen. Das muss nach ihm freiwillig und aus Einsicht und nicht zwanghaft erfolgen.(55) Demgemäß fordert er die Rückkehr zum monistischen Prinzip, was Schariati im islamischen Glauben an einen Gott ausgedrückt findet. Nach ihm ist dieses Urprinzip oder der Gott selbst die einzige ewige Wahrheit, und alles andere, was er als Polytheismus bezeichnet, ist täuschend

und flüchtig. Nach ihm besteht die Geschichte aus Konflikt zwischen Monotheismus und Polotheismus, während er zugleich diesen Konflikt zu einem Klassenkonflikt umzudeuten neigt.(56)
Die Auftritte Schariatis wurden zunächst von dem monarchistischen Regime, wahrscheinlich wegen Schariatis Kritik an der konservativen Geistlichkeit, erduldet; jedoch begriff man später die revolutionäre Sprengkraft seiner Ideen und verfolgte ihn. Nichtsdestoweniger wurde er in kurzer Zeit enorm populär, und eine breite Schicht von der jungen städtischen Bevölkerung begeisterte sich für seine Vorstellungen. Neben der Tatsache, dass er ein leidenschaftlicher und begnadeter Redner war, lag seine Anziehungskraft auch darin begründet, dass er einen Typus des Intellektuellen symbolisierte, der sich trotz seiner westlichen Bildung auf die eigene Identität bezieht, und durch diese Bezugnahme auf die schiitische Identität, die es allerdings im beschriebenen Sinne zu rehabilitieren galt, eine „genuine und einheimische Antwort“ auf die modernen Schwierigkeiten wie den Identitätsverlust, die Entwurzelung, das Schweben zwischen Tradition und Moderne etc. geben will. Sein sozialrevolutionäres Verständnis vom schiitischen Islam verbreitete sich unter einer breiten Masse, und somit wurde die ideologische Grundlage für die revolutionäre Mobilisierung dieser Gruppen gelegt. Nichtsdestotrotz gewann durch die nachrevolutionären Ereignisse ein anderes Verständnis vom Islam die Oberhand, das hauptsächlich von Ayatollah Khomeini repräsentiert wurde.

### 5.2.2 Die Entstehung des offenen Konflikts zwischen den Royalisten und islamischen Legalisten

Nach der Abdankung Resa Schahs machte sich der schiitische Klerus aktiv, um das verlorene Terrain zurückzugewinnen. Dazu forderte er die Aufhebung des Verbots der Aschura-Bräuche, die Beseitigung der Beschränkungen im Bezug auf den Fastenmonat Ramadan und die Pilgerfahrt nach Mekka und vor allem die Wiederherstellung der traditionellen öffentlichen Moral. Dafür erklärten 1948 18 führende Motschtahids in einem religiösen Gutachten (Fatwa) das Tragen des Schleiers für Frauen als obligatorisch.(57) Obwohl die Kleriker alle ihre Forderungen nicht verwirklichen konnten, blieb eine offene Konfrontation zwischen der Geistlichkeit und dem monarchistischen Regime aus, zumal bis 1953 der Pahlavi-Hof nur ein Akteur neben anderen auf der politischen Bühne des Irans war. Sogar ein Teil der Kleriker kooperierte, wie erwähnt, mit dem Pahlavi-Hof beim Umsturz der Mosadeq-Regierung, weil diese u. a. die soziale Stellung der Frauen z. B. durch Frauenwahlrecht zu verändern suchte und einige Pläne zur Bodenreform in Erwägung zog. Insgesamt übernahm die Mehrheit der schiitischen Olama zumindest bis 1964 eine quietistische Haltung und mischte sich weniger unmittelbar in die politischen Fragen ein. Das war allerdings nicht gleichbedeutend damit, dass sie keine kritische Einstellung gegenüber der politischen und sozialen Realität z. B. bezüglich des Verschwindens der islamischen Werte hatten. Diese Kritik wurde lediglich durch eine zurückhaltende

Strategie und über bestimmte Kommunikationskanäle der Herrschaft mitgeteilt. Auch der Pahlavi-Hof war darum bemüht, in einigen Punkten wie die Beschränkung der als heterodox geltenden Bahayi-Gemeinde der Geistlichkeit entgegenzukommen.(58) Mit der Intensivierung der Verwestlichungs- und Modernisierungspolitik des monarchistischen Regimes und besonders mit der Ankündigung der weißen Revolution nahm zunehmend das Verhältnis zwischen der Monarchie und dem schiitischen Klerus angespannte Züge an und wurde demgemäß die genannte konservativ-quietistische Haltung von einem Teil der Geistlichkeit unter der Führung Ayatollah Khomeinis vehement angefochten. Er suchte eine frontale Konfrontation mit dem Schah-Regime.

Er erhob sich im Laufe der Zeit zum Führer einer islamischen Erweckungsbewegung, welche die bestehenden sozialen Verhältnisse auf eine fundamentale Weise als unislamisch ablehnte und dagegen von der Notwendigkeit einer islamischen und damit gerechten und vollkommenen Ordnung sprach, die es unter der Herrschaft eines islamischen Staates und durch die konsequente Praktizierung des islamischen Rechts, wie in der Zeit des Propheten Mohammed, zu verwirklichen gilt. Die Kritik dieser islamischen Erweckungsbewegung bezog sich u. a. auf den Verlust der islamischen Sexualmoral; die Teilnahme der unverschleierten Frauen am öffentlichen Leben; die unislamische Gestaltung der Freizeit; das Verschwinden der göttlich-islamischen Werte und Vorstellungen; die Geteiltheit der Gesellschaft in Arm und Reich und „Unterdrücker und Unterdrückte“; die Präsenz und Einflussnahme der ausländischen und speziell der westlichen Mächte auf die Politik des Landes und somit die Beeinträchtigung der Unabhängigkeit der islamischen Gemeinde; die zunehmende Anwesenheit der Nichtmoslems wie Juden und Bahais in den Staatsorganen; die Säkularisierung und Ausdifferenzierung der verschiedenen Sektoren wie Wirtschaft, Bildung, Justiz und Bürokratie etc. Aus der Sicht der Vertreter dieser Bewegung waren solche Missstände aufgrund der nicht Praktizierung des islamischen Rechts und der islamischen Moral zustande gekommen.

Vor Ayatollah Khomeini verfolgte die islamische Organisation „Fedayan-i Islam“ das Ziel der Errichtung eines Gottesstaates, die 1943 von einem schiitischen Geistlichen genannt Mohammed Nawab-Safawi gegründet worden war.

Diese islamische Organisation vertrat die Überzeugung, dass alle Gewalt von Allah ausgeht, und deswegen das Volk den göttlichen Regeln gehorchen müsse. Sie verurteilte die Mitgliedschaft in den säkularistischen Parteien und versuchte über gewaltsame Maßnahmen und Bedrohungen ihre Ziele zu verwirklichen und die säkularen Kräfte in Schrecken und Schweigen zu versetzen. In diesem Sinne ermordeten die Mitglieder von Fedayan 1954 den bekannten Historiker und Kritiker des Klerus Ahmad Kasrawi.(59) Auch Ayatollah Khomeini setzte sich in seiner Schrift „Die Enthüllung der Geheimnisse“ (Kaschfolasrar) von 1944 mit der scharfen Kritik Kasrawis am Schiismus auseinander und verurteilte

ihn zum Tode.(60) Ayatollah Khomeini hegte Beziehungen zu Fedayan-i Islam, und es fanden mehrere Treffen zwischen ihm und Nawab-Safawi statt.(61)

Ruhollah Khomeini, geboren im Jahre 1902, studierte u. a. in der religiösen Schule Feiziyye in der Stadt Qom. Er bekam in den dreißiger Jahren den Status eines Mutschtaheds und begann an der Feiziyye-Schule zu lehren.(62) In einem offenen Brief forderte er die schiitische Geistlichkeit auf, gegen die Verletzung der islamischen Moral im öffentlichen Leben geschlossen vorzugehen und gegenüber den Anzweifelungen, die von säkularen Autoren, besonders Kasrawi, gegen den Islam erhoben werden, nicht zu schweigen.(63) In seiner genannten Schrift, „Die Enthüllung der Geheimnisse“, plädiert Ayatollah Khomeini noch nicht für eine unmittelbare Machtübernahme seitens der schiitischen Geistlichen; in dieser Phase vertritt er die Auffassung, dass der Herrscher von frommen Mudschtahids ernannt werden muss, die sich mit den göttlichen Gesetzen auskennen. Danach müssen sie die Praktizierung und die Aufrechterhaltung jener Gesetze überwachen. Er schreibt:

„Wenn wir sagen, daß Regierung und Verwaltung bei den [islamischen Rechtsexperten] liege, dann meinen wir nicht, daß ein Experte (fagih) als Schah, Minister, General oder Müllabfuhrmann fungieren müsse. Wir sagen vielmehr: [...] man könnte eine Ratsversammlung (madschlis) einsetzen, bestehend aus frommen Mudschtahids, die die Gesetze Gottes kennen, gerecht und uneigennützig sind und keinerlei weltliche Ambitionen haben außer dem Wohl des Volkes und der Ausführung von Gottes Gesetz, und die jemanden als gerechten Herrscher (sultän) wählen könnten. Wenn es eine beratende Versammlung von frommen Experten oder unter deren Aufsicht gäbe, was in aller Welt wäre daran verkehrt?“(64)

Trotz der fundamentalen Forderung des religiösen Lagers nach Durchsetzung des islamischen Rechtes blieb, wie vorhin gesagt, eine frontale Konfrontation zwischen ihm und dem Schah-Regime bis zum Ende der fünfziger Jahre aus. Es änderte sich, als 1959 von der Regierung eine Parade zum „Tag der Frau“ erwogen wurde, und das Parlament über die Veränderung der Rechtsstellung der Frauen diskutierte. Ferner wurden in diesem Jahr neue Pläne zur Landreform entworfen, was zur Verschärfung des Konflikts zwischen der Regierung und Geistlichkeit führte. Es waren also dieselben Gründe, die zuvor die Koalition der religiösen Kräfte mit der Nationalen Front zum Scheitern brachten.(65) Als 1961 der Großayatollah Boroojerdi starb, der als die höchste religiöse Autorität der schiitischen Welt galt, wollte die Monarchie durch die Anerkennung eines im Irak lebenden Großayatollahs zur höchsten religiösen Autorität, das Zentrum der schiitischen Gelehrsamkeit in den Irak verlagern, um damit u. a. den Weg für ihre säkularistisch-autokratische Modernisierungspolitik zu ebnen. Das gelang dem Schah-Regime nicht, und anstatt einer Person wurden vom religiösen Lager einige Großayatollahs, unter ihnen Ayatollah Khomeini, als religiöse Autoritäten oder die Instanz der Nachahmung anerkannt.(66) Der Konflikt zwischen dem Schah-Regime und dem Klerus erreichte einen neuen

Höhepunkt, als 1962 ein Gesetzesentwurf der iranischen Regierung zur Regulierung der Wahlen der „Provinzräte“ bekannt wurde. Denn es waren in diesem Entwurf folgende Bestimmungen vorgesehen:

a) Die Gewährung des aktiven und passiven Wahlrechts für Frauen;

b) die Zulassung von Angehörigen anderer Religionen (Christen, Juden, Bahais etc.) als Kandidaten, die nun ebenfalls gewählt werden konnten und nicht wie bisher nur Moslems;

c) die Zulassung von Wählern anderer Konfessionen.(67)

Die schiitische Geistlichkeit befand die Gleichsetzung der Angehörigen anderer Religionen für unislamisch und betrachtete das Frauenwahlrecht als eine Quelle des Chaos und der Verderbnis, welche die Grundlage des Familienlebens zerstören würde.(68) Mit der Unterstützung mancher Bazar-Kräfte leistete die führende schiitische Geistlichkeit unter der aktiven Beteiligung von Ayatollah Khomeini einen unerbittlichen Widerstand gegen die Gesetzesvorlage. Schließlich nahm die Regierung, um weitere Verschärfung des Konflikts zu vermeiden, den Gesetzesentwurf zurück.(69) Mit der Ankündigung der „weißen Revolution“ seitens Schahs brach der Widerstreit erneut auf. Wiederum lieferten die Bestimmungen zur Rechtsstellung der Frauen und Bodenreform den wichtigsten Streitstoff. Aber das monarchistische Regime war dieses Mal entschlossen, seine Pläne durchzusetzen. Selbst der Schah griff persönlich in seinen Reden die religiösen Gegner seiner Pläne an. Er äußerte sich in einer öffentlichen Rede in der Stadt Qom im Januar 1962 über diese Gegner u. a. wie folgt:

> „*Einige unverständige und verknöcherte Leute, deren Gehirn sich mitnichten entwickelt hat, warfen uns immer Steine in den Weg. Die schwarze Reaktion kapiert nichts und sein Denken hat sich seit 1.000 Jahren nicht bewegt. [...] die Zeit des Schmarotzens ist nun vorbei. In den sechs Punkten der weißen Revolution sind für alle passende Maßnahmen vorgesehen. Wer ist aber gegen diese Punkte? Die schwarze Reaktion, die Unverständigen, die des Verstehens unfähig sind. Die roten Saboteure [Kommunisten] haben ihre Position klar gemacht, und mein Hass gegen sie ist kleiner als gegen die schwarze Reaktion. Er [der Kommunist] sagt offen, dass er das Land an die fremde Macht abgeben will. Er treibt keine Heuchelei.*“(70)

In einer anderen Rede im März desselben Jahres setzte er seine Attacke fort:

> „*Die religiösen Führer wälzen sich in ihrem Kot, sie wimmeln wie die Maden im Schmutz und im Schlamm. Befreit euch von dieser Klasse, die schmutzig und unsauber wie kaum ein Tier ist. [...] Wenn sie nicht aus ihrem Schlaf aufwachen werden, wird sie die Faust der Gerechtigkeit wie der Blitz treffen, welches Gewand sie auch immer tragen mögen.*“(71)

Diese Angriffe galten nicht zuletzt Ayatollah Khomeini, der zuvor eine feurige Rede gegen die Verleihung des Frauenwahlrechts gehalten hatte. Dies stellte für ihn das größere Übel als die Bodenreform dar.(72) Im März 1963 bestürmte eine Gruppe von Regime-Anhängern die theologische

Schule Feiysiyeh in Qom, woraufhin Ayatollah Khomeini in einer Rede die religiöse Legitimationsbasis der Monarchie als Staatsform infrage stellte.(73) In seinen Predigten erweiterte dieser seine Attacken auf die westlich orientierten Intellektuellen und die „zionistischen Verschwörungen“ gegen den Islam und kritisierte heftig den iranischen Staat, weil er mehrere Nichtmoslems in hohe Positionen des Landes einberufen habe.(74) Ayatollah Khomeini, der mittlerweile von anderen Ayatollahs als ein Großayatollah und somit die Instanz der Nachahmung anerkannt war, profilierte sich in dieser Zeit zu einem unerbittlichen Gegner des monarchistischen Regimes und seiner Pläne. Im Juni 1963, einige Tage vor der großen Revolte im selben Monat dieses Jahres, griff Ayatollah Khomeini anlässlich des Aschura-Fests erneut das Regime vehement an. Er betonte die Gefahren, die aus seiner Sicht den Islam bedrohen: der Schah und Israel.(75) Nach diesen Provokationen wurde er von der Sawak inhaftiert. Die Sawak suchte im Grunde einen Kompromiss mit dem Klerus, falls er sich von der Politik zurückzöge. Aber nach seiner Rückkehr in Qom wiederholte Ayatollah Khomeini seine Positionen.(76) er hielt im Oktober 1964 eine Rede, in der er die als „Kapitulationsgesetz“ bekannt gewordene Gesetzesvorlage kritisierte. Daraufhin wurde er des Landes verwiesen und in die Türkei ins Exil geschickt. Er ging von dort in den Irak und lies sich in der Stadt Najaf nieder.(77) Trotzdem erhielt Ayatollah Khomeini von hier durch ein Netz von Schülern und vertrauten Personen seinen Einfluss auf die Verhältnisse im Iran aufrecht. Über ein solches Netz wurden seine Schriften und religiöse Gutachten in gedruckter Form oder auf Tonbandkassetten ins Land gebracht und verteilt. Parallel dazu war er darum bemüht, mit anderen islamischen Kampforganisationen im Nahen Osten Verbindung herzustellen.(78)

### 5.2.3 Die Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten

Im irakischen Exil hielt Ayatollah Khomeini in den Jahren 1969-1970 eine Reihe von Vorlesungen über einen zukünftigen islamischen Staat. Auf der Grundlage der Vorlesungen erschien 1971 ein Buch von ihm unter dem Titel „die islamische Regierung“ oder „die Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten (Faghih)“. Dieses Werk legt das Grundverständnis Ayatollah Khomeinis vom Islam und dem Verhältnis dieser Religion zur Politik dar, das die ideologischen und theoretischen Fundamente der islamischen Republik und deren politischen Institutionen in ihren Grundzügen gebildet und bis heute die offizielle iranische Politik und soziokulturelle Vorgänge dieses Landes massiv beeinflusst hat. In dieser Schrift widmet sich Ayatollah Khomeini vorzüglich der Erörterung zweier Sachverhalte: Zum einen der Notwendigkeit der Errichtung eines islamischen Staates, die, so seine Überzeugung, sich aus dem Grundcharakter der islamischen Religion als Gesetzesreligion und dem Leben des Propheten und der Imame erklärt, und zum Zweiten der Notwendigkeit der Herrschaft oder Statthalterschaft des religiösen Rechtsgelehrten.

Am Anfang des Buchs befindet Ayatollah Khomeini die Notwendigkeit der Statthalterschaft des Rechtsgelehrten für eine im Grunde apodiktische Angelegenheit: „Jeder, der sich auch nur flüchtig mit den Ideen und Grundsätzen des Islams bekannt macht," so er, „akzeptiert, wenn er bei der Problematik der Statthalterschaft des Fagih angelangt ist und darüber reflektiert, dieses Prinzip ohne Weiteres und betrachtet es als notwendig und selbstverständlich."(79) Dass aber diese Notwendigkeit vernachlässigt behandelt wird, und deswegen es einer erneuten Begründung bedarf, hat nach Ayatollah Khomeini seinen Grund in der Lage der islamischen Gemeinde und der islamischen Seminare, die auf einem Missverständnis vom Islam und auf einer geschichtlichen Fehlentwicklung basierten. Die Verantwortung für dieses Missverständnis und diese Fehlentwicklung tragen, so er, neben einigen innerhalb der islamischen Gemeinde hauptsächlich die anderen von Außen, die in erster Linie die Juden und die Kolonialisten mit ihren antiislamischen Verschwörungen sind:

> „*Zuerst war die islamische Bewegung mit dem Judentum konfrontiert. Die Juden waren es, die als erste mit der antiislamischen Propaganda und mit geistigen Verschwörungen begannen. Und das dauert, wie Sie sehen, bis in die Gegenwart an. Nach den Juden traten andere Volksstämme auf, die in gewisser Hinsicht noch teuflischer sind. Sie drangen als Kolonialisten vor dreihundert Jahren oder früher in die islamischen Länder ein.*"(80)

Somit setzt Ayatollah Khomeini den anfänglichen Islam unter dem Propheten (und den schiitischen Imamen) zum einzigen gültigen Maßstab des wahren Islams, woran die weiteren geschichtlichen Entwicklungen anzumessen sind. Aber worin besteht nach ihm jenes Missverständnis, das den wahren Charakter des ursprünglichen Islams und der Tradition des Propheten und der Imame verbirgt? Es liegt, so der Großayatollah, in der verbreiteten Meinung über den Islam, die besagt:

> „*Er verfüge nicht über Regeln und Gesetze des Regierens. Der Islam bestehe ausschließlich aus Vorschriften hinsichtlich der Blutungen der Frauen, er sage manches zur Ethik, aber nichts über das Leben und die Verwaltung der Gesellschaft. Man glaubt, der Islam bestehe wie das Christentum (ich meine das nominelle, nicht das wahre) nur aus einigen Weisungen hinsichtlich der Beziehungen zwischen Mensch und Gott, und zwischen Moschee und Kirche gäbe es keinen Unterschied.*"(81)

Die Verschwörer hätten also das falsche Bild vom Islam verbreitet, nämlich dass dieser mit der Politik und der Regelung des öffentlichen Lebens nichts zu tun hätte. In der Fortsetzung dieser Verschwörung gegen den Islam, so Ayatollah Khomeini, unterstützte England die konstitutionelle Revolution. Auf diesem Wege sollten „durch die Übernahme der westlichen Gesetze die islamischen Gesetze außer Kraft gesetzt werden. Dadurch, daß unserer islamischen Gesellschaft fremde Gesetze aufgezwungen wurden, entstanden viele Probleme und Schwierigkeiten."(82)

Ein Grundmerkmal des Islams liegt nach Ayatollah Khomeinis Auffassung gerade darin, dass diese Religion über ein alle Bereiche des menschlichen Lebens umfassendes Rechtswerk verfügt. Er schreibt:

> „*Die religiösen Gesetze enthalten eine Reihe verschiedener Vorschriften, die ein umfassendes gesellschaftliches System bilden.*
>
> *In diesem globalen Rechtswerk findet man alles, was man braucht: Angefangen von der Verhaltensweise gegenüber den Nachbarn, den Nachkommen, den Stämmen, den Verwandten, den Mitbürgern, von persönlichen Angelegenheiten und dem Eheleben bis zu Bestimmungen über Frieden und Krieg, Beziehungen zu anderen Nationen, von strafrechtlichen Bestimmungen bis zu rechtlichen Festlegungen für Handel, Industrie und Landwirtschaft. Es gibt Gesetze für die Zeit vor der Heirat und für das Embryonalstadium; es wird festgelegt, wie die Eheschließung vor sich gehen soll, wie man sich während der Schwangerschaft ernähren soll, welche Aufgaben die Eltern während des Säuglingsalters des Kindes haben, wie das Kind erzogen werden soll, wie sich die Ehepartner zueinander und dem Kind gegenüber verhalten sollen. Es gibt Gesetze und Festlegungen für alle diese Etappen.*“(83)

Zugleich sind dem schiitischen Rechtsgelehrten zufolge die islamischen Gesetze nicht zu historisieren: „Nach dem Koran sind die Gesetze des Islams nicht an Zeit und Raum gebunden. Sie sind ewig gültig, und ihre Anwendung ist immer Pflicht. Sie waren nicht nur für die Zeit des hochedlen Propheten [...] gedacht und sollten nicht nach ihm in Vergessenheit geraten.“ Er setzt fort: „Daß man die Gesetze des Islams außer Kraft setzen kann oder daß sie an Zeit und Raum gebunden sind, widerspricht dem islamischen Geist. Daher ist die Anwendung der Gesetze nach dem hochedlen Propheten [...] eine ewige Pflicht.“(84)

Damit müssen nach dieser Auffassung nicht die Gesetze den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen entsprechen, sondern umgekehrt hat die Gesellschaft sich an den vorgegebenen Rahmen des islamischen Rechts anzupassen.

Dem Wort des Führers der islamischen Revolution zufolge verfolgt der islamische Glaube mit seinem umfassenden Rechtswerk das Ziel, „den Menschen zu erziehen, einen vollkommenen und gebildeten Menschen, der die lebendige Verkörperung des Gesetzes ist und die Gesetze freiwillig und selbsttätig verwirklicht.“(85)

Allein durch den islamischen Glauben, islamisches Gesetz und islamische Ethik sollte, nach Ayatollah Khomeini, die Vollkommenheit und das Glück des Menschen im Diesseits wie im Jenseits erreicht werden: „Materielle Macht und Eroberung des Weltalls bedürfen des Glaubens, der Überzeugung und der Ethik des Islams, um sich zu vervollkommnen.“(86)

Damit aber die Gesetze ihre Wirkung entfalten können, bedürfen sie der Durchführung und durchführenden Organe. Deswegen stellt für den Entwerfer der Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten die Schaffung eines Staates, einer Exekutive und eines Verwaltungssystems, eine Notwendigkeit dar: „Ohne einen Staat, eine Exekutive und ein Verwaltungssystem, die alle Angelegenheiten und Aktivitäten der Menschen durch Anwendung der Gesetze gerecht regeln, stürzt die Gesellschaft ins Chaos, und soziale, geistige und moralische Verkommenheit breiten sich aus.“(87)

Neben der Allumfassendheit des islamischen Rechtes gibt es in ihm nach Ayatollah Khomeinis Ausführungen drei Reihen von Vorschriften, deren Vollzug das Vorhandensein der staatlichen Apparate besonders benötigt:

- Die Vorschriften zur Besteuerung. Im Islam gibt es ein komplexes Steuersystem, das aus unterschiedlichen Steuerarten wie Khoms, Zakat, Kharaj und Jaziyeh (88) besteht, und die Existenz eines Staates voraussetzt.
- Die Vorschriften zur Verteidigung der islamischen Heimat. Die islamischen Bestimmungen, die zur Aufrechterhaltung der islamischen Ordnung und zum Schutz der islamischen Gemeinde von Angriffen von Außen vorgesehen sind und zur permanenten Kampfbereitschaft aufrufen, können nur durch staatliche Einrichtungen realisiert werden.
- Das islamische Strafrecht. Ohne staatliche Gewalt können viele islamische Strafregeln wie das Aushändigen des religiösen Strafgelds (Diyeh) an die Betroffenen, das Auspeitschen, Steinigen, Abhacken der Hand, Erhängen etc. (die alle unter die Kategorie Hodud fallen) nicht vollstreckt werden.(89)

Aus dem Gesagten ist, dem schiitischen Gelehrten nach, zu resultieren, dass nur mittels eines islamischen Staats das islamische Rechtswerk verwirklicht werden kann.

Aufgrund dieser wesentlichen Beziehung zwischen dem Islam und der Politik kam es dazu, so Ayatollah Khomeini, dass der islamische Prophet sich nicht mit der bloßen Ankündigung der islamischen Lehren und Regeln begnügte, sondern sich der Errichtung der Staatsorgane und dem Vollzug der Gesetze widmete:

> *„Zur Zeit des hochedlen Propheten [...] war es nicht so, daß man nur Gesetze verkündete und erläuterte. Man setzte sie auch in die Tat um. Der Gesandte Gottes [...] verwirklichte die Gesetze. Zum Beispiel führte er die Bestimmungen des Strafgesetzes aus; er hackte den Dieben Hände ab, verhängte Hadd, steinigte.*“(90)

Zur Verwirklichung der Gesetze gründete, erläutert der Großayatollah weiter, der Prophet selbst einen Staat.

> *„Die Geschichte zeugt davon, daß er einen Staat gründete, sich der Durchführung der Gesetze und der Schaffung von islamischen Institutionen widmete, die Gesellschaft verwaltete,*

*Gouverneure in verschiedene Provinzen schickte, selbst Rechtsurteile fällte, Richter ernannte, Botschafter zu Stammesführern und Königen sandte, Verträge abschloß, Krieg führte und – kurzum – das Funktionieren des Staates gewährleistete*."(91)

Zudem ernannte er, führt Ayatollah Khomeini seinen theoretischen Versuch zur Begründung der Notwendigkeit der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten weiter aus, einen Nachfolger, der über die gleichen Herrschaftsbefugnisse verfügt wie der Prophet selbst.

*„Denn, wenn der hochedle Prophet [...] keinen Kalifen ernannt hätte, hätte er seine Mission nicht vollendet. Die Notwendigkeit der Durchführung der Gesetze und der Exekutive sowie deren Bedeutung bei der Verwirklichung der Mission [des Propheten] und die Schaffung einer gerechten Ordnung, die zum Glück der Menschheit führt, erforderten die Ernennung des Nachfolgers als Vollendung der Mission.*"(92)

Die Nachfolger, die nach dem Propheten über dieselben Herrschaftsbefugnisse wie er verfügen, sind nach Ayatollah Khomeinis Überzeugung zunächst die 12 schiitischen Imame, und in der Zeit der Verborgenheit des zwölften Imams die schiitischen Rechtsgelehrten.

Zur Begründung und Erläuterung seiner These beruft sich der Theoretiker der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten u. a. auf einen koranischen Vers: „In dem Vers ‚O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und denen, die Befehl unter euch haben' wird Gehorsam gegenüber ‚denen, die Befehl unter euch haben' als Pflicht dargestellt. Nach dem hochedlen Propheten [...] sind", so seine Auslegung vom koranischen Vers, „diejenigen, die Befehl unter uns haben, die reinen Imame, denen gleichzeitig mehrere Aufgaben und Ämter obliegen." Und zur genaueren Bestimmung dieser Aufgaben und Ämter fügt er hinzu:

„*Erstens geht es darum, dem Volk die islamischen Ideen, Gesetze und Vorschriften zu erläutern und darzulegen. Das ist nichts anderes als die Erläuterung und Auslegung des Korans und der Sunna. Die zweite Aufgabe ist die Durchführung der Gesetze und die Schaffung islamischer Institutionen in der Gesellschaft der Muslime sowie die Verbreitung der islamischen Ideen und Vorschriften unter den anderen Völkern der Welt. Nach den Imamen übernehmen die gerechten Fogahä [die islamischen Gelehrten] diese Aufgabe.*"(93)

Ihm zufolge kann ein religiöser Rechtsgelehrter erst dann die Aufgaben der Statthalterschaft übernehmen, wenn er zwei Grundbedingungen erfüllt: Er muss erstens ein wahrer Kenner des islamischen Gesetzes sein, und zweitens muss er Sinn für Gerechtigkeit haben und vom Standpunkt der Moral und des Glaubens eine hohe Stufe erreicht haben.(94) In diesem Sinne fährt Ayatollah Khomeini fort, „Wenn ein fähiger Mann, der die beiden oben genannten Eigenschaften besitzt, auftritt und eine Regierung bildet, verfügt er über die gleichen Vollmachten der Statthalterschaft, über die Seine Heiligkeit, der hochedle Prophet [...], für die Verwaltung der Gesellschaft verfügte. Das ganze Volk ist

verpflichtet, ihm zu gehorchen.“(95) Nach der Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten, wie sie von Ayatollah Khomeini entworfen ist, wird diese Herrschaft „durch Ernennung übertragen, ein Akt, der vergleichbar ist mit der Ernennung eines Vormunds für Minderjährige. Vom Standpunkt der Aufgabe und der Stellung besteht kein Unterschied zwischen dem Vormund der Nation und einem Vormund für Minderjährige.“(96)

Der islamische Rechtsgelehrte, welchem Ayatollah Khomeini zufolge das ganze Volk zu gehorchen hat, und dessen Stellung und Aufgabe zu dem Volk mit der Stellung und Aufgabe eines Vormundes zum Minderjährigen gleichkommt, „muß die Menschen zur Lehre, zu den Ideen, den Gesetzen und den Prinzipien des Islams führen; er muß verhindern, daß Feinde und Ungläubige ketzerische Neuerungen in die Religion und deren Gesetze und Prinzipien einführen.“(97)

Nichtsdestotrotz betont der Begründer der islamischen Republik im Iran, dass die Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten nicht mit einer Willkürherrschaft oder Tyrannei gleichzusetzen ist, denn „Der islamische Staat ist“, so er,

> „*ein Staat des Gesetzes. In dieser Staatsform gehört die Souveränität einzig und allein Gott. Das Gesetz ist nichts anderes als ein Befehl Gottes. Das islamische Gesetz bzw. die Befehle Gottes herrschen uneingeschränkt über alle Menschen und den islamischen Staat. Alle Menschen, angefangen von dem hochedlen Propheten [...] bis zu seinen Kalifen und den anderen Menschen, sind diesem Gesetz, d. h. dem Gesetz, das von Gott, dem Allmächtigen, herabgesendet und im Koran bzw. vom Propheten erläutert worden ist, unterworfen*.“(98)

Demnach ist der islamische Staat konstitutionell. Jedoch fügt der Rechtsgelehrte Khomeini zur Beschränkung hinzu: Er ist

> „*selbstverständlich nicht konstitutionell im üblichen Sinne des Begriffs, wo Gesetze nach dem Votum von Personen verabschiedet werden und von der Mehrheit abhängig sind. Er ist konstitutionell in dem Sinne, daß die Regierenden in ihrer exekutiven und administrativen Tätigkeit an eine Reihe von Bedingungen gebunden sind, die im heiligen Koran und in der Sunna des hochedlen Propheten […] festgelegt worden sind. Mit ‚einer Reihe von Bedingungen’ sind die Gesetze und Bestimmungen des Islams gemeint, die respektiert und angewendet werden müssen. Daher ist*“,

schlussfolgert er, „die islamische Regierung die Regierung des göttlichen Gesetzes über das Volk.“ Hier liegt nach Ayatollah Khomeini der fundamentale Unterschied zwischen einem islamischen Staat und einer konstitutionellen Monarchie oder einer demokratischen Republik:

> „*In jenen werden die Gesetze von den Vertretern des Volkes oder den Königen ausgearbeitet, während die Legislative nach dem Islam Gott, dem Allmächtigen, gehört. Der heilige islamische Gesetzgeber ist die einzige Legislative. Niemand hat das Recht, Gesetze zu*

*initiieren, und kein Gesetz außer dem göttlichen ist anwendbar. Deshalb gibt es im islamischen Staat statt einer gesetzgebenden Versammlung, die gewöhnlich eine von drei Gewalten im Staat bildet, eine Planungsversammlung, die für die verschiedenen Ministerien auf der Grundlage der islamischen Gesetze Pläne ausarbeitet.*"(99)

Ayatollah Khomeini hebt sehr stark den legalistischen Charakter des Islam hervor, der auch einen islamischen Staat charakterisieren sollte. Da aber nach der Osuli-Schule nur die islamischen Rechtsgelehrten oder genauer gesagt die Mutschtahids das Monopol über die Erkennung und Auslegung der „wahren" göttlichen Gesetze besitzen, haben nur die schiitischen Olama das Monopol, den islamischen Staat zu leiten und die Massen der nachahmenden Gläubigen zu führen.

Die Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten Ayatollah Khomeinis war ein theoretischer Versuch in der gegenwärtigen Geschichte des Schiismus, innerhalb dieser religiösen Gemeinschaft verbindliche Autorität zu etablieren und auf die Frage der Führung dieser Gemeinschaft eine klare Antwort zu geben. Eine Frage, mit der die Schiiten seit der Verborgenheit des zwölften Imams konfrontiert sind. Dieser Versuch wurde umso notwendiger, als in der Neuzeit die Gemeinschaft der Gläubigen sich mit den Herausforderungen der modernen Welt und säkularen Entwicklungen konfrontiert sah. Im Gegensatz zu vielen Ansichten, welche die Theorie von der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten innerhalb der schiitischen Tradition als völlig neu und revolutionär einschätzen, lassen sich einerseits für diese Theorie einige schiitische Vordenker finden, die, wenn nicht in der Umfassendheit und Weite bei der Theorie der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten von Ayatollah Khomeini, doch dem Schiitischen Rechtsgelehrten (Faqih) eine Reihe von autoritativen Befugnissen über die öffentlichen Angelegenheiten eingeräumt hatten.(100) Andererseits steht Ayatollah Khomeini mit seiner Theorie durchaus in der Tradition aller islamischen Kleriker von Anfang bis heute, deren Hauptziel und Ideal darin besteht, die göttlichen Gesetze konsequent, worttreu und möglichst authentisch in der Gesellschaft durchzusetzen. Der Führer der islamischen Revolution im Iran hat lediglich diese Tradition radikalisiert, jenes genannte Ideal von den Hinzufügungen und Relativierungen zu befreien versucht und dessen Verwirklichung von der unmittelbaren Machtübernahme von moslemischen Klerikern abhängig gemacht. Er befand das Modell für unwirksam und gescheitert, nach dem manche islamische Gelehrte darum bemüht waren, die weltlichen Machthaber zur Durchsetzung der Scharia zu veranlassen. Ayatollah Khomeini war der Auffassung, die Rechtsgelehrten müssten selbst diese Aufgabe übernehmen, und das ist nach ihm ja sogar eine göttliche Pflicht.

Dem islamischen Rechtsgelehrten obliegt die Aufgabe, auf der Grundlage der göttlichen Gesetze und Gottessouveränität eine politische Ordnung zu errichten. Nach Ayatollah Khomeini beeinträchtigt jegliche andere Ordnung, die andere Souveränitäten außer der göttlichen Souveränität anerkennt, das

Prinzip des Monotheismus und fördert den Polytheismus und die Herrschaft des Teufels oder desjenigen, der sich gegen Gott (das Wort im Koran dafür ist Taghut) erhebt. „Die gesellschaftlichen Bedingungen unter der Herrschaft des Taghut und der polytheistischen Ordnung sind“, so er, „der Boden für die Verderbnis, wie Sie sehen. Das ist die ‚Verderbtheit auf der Erde’, die ausgerottet werden muß und deren Stifter bestraft werden müssen.“ So kann, erläutert Ayatollah Khomeini weiter, „ein gläubiger, gottesfürchtiger und gerechter Mensch nicht unter solchen [polytheistischen] gesellschaftlichen und politischen Bedingungen leben und dabei seinen Glauben bewahren und sein anständiges Benehmen beibehalten.“ Daher steht ein solcher Gläubiger, so die Schlussfolgerung des Großayatollahs, vor zwei folgenden Alternativen: „Entweder er läßt sich zu polytheistischen und unehrlichen Handlungen zwingen, oder er begeht solche Taten nicht und lehnt, statt vor den Taghuts und ihren Gesetzen zu kapitulieren, diese ab und kämpft für die Beseitigung der bestehenden Bedingungen.“(101) Er erklärt die Durchführung der Revolutionen zur Beseitigung des Polytheismus zur religiösen Pflicht:

> „*Das einzige, was wir tun können, ist, die verdorbenen und Verderbnis bringenden Herrschaftssysteme zu vernichten und die verräterischen, oppressiven und tyrannischen herrschenden Kreise zu stürzen. Das ist eine Aufgabe, die die Muslime in allen islamischen Ländern erfüllen müssen; sie sind verpflichtet, politische islamische Revolutionen zum Siege zu führen*.“(102)

Um die theoretischen Grundlagen zu einem revolutionären Sturz des, aus seiner Sicht nicht legitimen monarchistischen Regimes und der Errichtung einer islamischen politischen Ordnung vorzubereiten, zielt Ayatollah Khomeini in seinem politischen Hauptwerk darauf ab, die traditionellen schiitischen Elemente neu zu entdecken und sie in einen revolutionären Aktionismus zu transformieren. In diesem Zusammenhang kritisiert er die Maximierung des Prinzips der Tagije.(103) Nach ihm gilt Tagije „nur hinsichtlich sekundärer Fragen, z. B. der, wie man sich vor der Verrichtung des rituellen Gebets waschen soll; wenn aber die Prinzipien und die Würde des Islams in Gefahr sind, darf man nicht schweigen.“(104)

Ferner greift er jene Geistlichen an, die aufgrund einer konservativ-quietistischen Einstellung sich weitgehend aus den öffentlichen Angelegenheiten zurückgezogen haben und die Errichtung einer umfassenden islamischen Ordnung vor der Rückkehr des zwölften Imams nicht bestreben. Dagegen ruft Ayatollah Khomeini zur Errichtung dieser Ordnung in der Zeit der Verborgenheit auf, denn ihm zufolge sind, wie oben ausgeführt, die Praktizierung der göttlichen Gesetze nicht zu unterbleiben.(105) Zur Entkräftigung der Meinung, nach der eine revolutionär-kämpferische Haltung der Geistlichkeit deren Renommee abträglich sei, bezieht sich Ayatollah Khomeini auf die Tradition der schiitischen Imame: „Dabei waren unsere Imame Soldaten, Offiziere, Heerführer und Krieger; sie nahmen in

Kriegerrüstung an den Kriegen teil, von denen in der Geschichte die Rede ist; sie töteten und wurden getötet.“(106)

In diesem Zuge knöpft der spätere Revolutionsführer in seinem Werk, das er zur Begründung der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten verfasst hat, besonders an die Aschura-Bräuche an, bei denen die Schiiten des Martyriums des dritten Imams und seiner Anhänger gedenken. Zur Radikalisierung dieser Bräuche appelliert er an die Gläubigen, anstatt den dritten Imam bloß zu beweinen und seiner zu gedenken, ihn nachzuahmen: Wie der dritte Imam (Imam Hossein) und seine Anhänger, die sich gegen den nicht legitimen Herrscher ihrer Zeit, nämlich Jazid, erhoben und auf diesem Wege den Märtyrertod fanden, müssen nun, so Ayatollah Khomeini, die Gläubigen gegen den Jazid von heute, nämlich Mohammad Reza Schah Pahlavi, aufstehen.(107)

Nach Ayatollah Khomeinis Konzeption bilden der Schah, die Zionisten, die Kolonialisten, die Minderheit der Reichen und Unterdrücker die Front des Jazids unserer Zeit und damit die Front des Satans, des Bösen, und der antiislamischen Kräfte. Gegen diese Front sollten sich die Mehrheit der Unterdrückten, Armen, Gläubigen und der Geistlichkeit zusammenschließen, um durch eine revolutionäre Bewegung die satanische Front zu besiegen, um auf der Grundlage der Scharia und islamischen Moral eine gerechte göttliche Ordnung zu errichten. In diesem Sinne verherrlicht Ayatollah Khomeini einerseits die zukünftige göttliche Ordnung als eine ideale Ordnung, in der sich der Mensch zu seiner Vollkommenheit und seinem wahren Glück finden würde. Andererseits verteufelt er die bestehende Realität, die aufgrund der Zurückdrängung des Islam entstanden sei. Als böse und unislamische Auswüchse dieser teuflischen Realität betrachtet der Großayatollah u. a. die Verbreitung der „Unsittlichkeiten“, die besonders durch die Präsenz der unislamisch bekleideten Frauen in der Öffentlichkeit und Alkoholkonsum zustande gekommen seien, die Armut und die Säkularisierung und Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Sektoren wie des Bildungs- und Justizwesens und der bürokratischen Apparate.(108)

#### 5.2.3.1 Die sozialen Hauptträger des Gedankenguts Ayatollah Khomeinis

Das oben skizzierte Verständnis Ayatollah Khomeinis vom Islam und sein Aufruf zur Revolution und Errichtung einer islamischen Ordnung auf der Grundlage der Scharia und durch die Rückbesinnung auf die Entstehungszeit der islamischen Religion konnte in den 60er Jahren, 70er und 80er Jahren bestimmte Teile der iranischen Gesellschaft direkt ansprechen und sie zum Sturz des monarchistischen Regimes und dann zur Etablierung eines theokratischen Staats mobilisieren. Obwohl es in allen sozialen Schichten Menschen gab, die sich von seinen Lehren und seinem Aufruf angezogen fühlten, werden in der Literatur häufig drei gesellschaftliche Kerngruppen genannt, die primär die soziale

Trägerschaft des Gedankenguts Ayatollah Khomeinis gebildet haben: die Geistlichkeit, der Bazar und das Subproletariat.

Es ist eine Selbstverständlichkeit, dass der schiitische Klerus zum Hauptträger des legalistischen, die islamische Tradition radikalisierenden Islamverständnisses Ayatollah Khomeinis geworden ist. Wie vorhin mehrfach erklärt, sind die islamischen Kleriker in erster Linie die Juristen. Ihr Stand hat sich vor allem deswegen herausgebildet, um den rechtlich-juristischen Charakter der islamischen Religion zu bewahren und ihn durchzusetzen. In der Geschichte des islamischen Irans befand sich der islamische Klerus permanent in einem angespannten Verhältnis zu seiner sozialen Umgebung, die sich nicht konsequent und ohne Weiteres an die kasuistischen Bestimmungen des Islams hielt. Im 20. Jahrhundert vertiefte sich drastisch jene historische Unzufriedenheit der islamischen Legalisten mit ihrer sozialen Umgebung, denn diese bekam nun zunehmend mit dem Voranschreiten der Säkularisierungs- und Verwestlichungsprozesse neue Züge und Gestalten, die mit den Vorstellungen der islamischen Legalisten von einer idealen Ordnung nicht immer übereinstimmten. Die Säkularisierungsprozesse gingen meistens mit der Zurückdrängung der islamischen Werte und Gesetze aus dem öffentlichen Leben und Marginalisierung der schiitischen Olama einher, die mit dem Sieg der Osuli-Schule vehementer als je das Auslegungsmonopol des Islams für sich beanspruchten. In der vorrevolutionären Zeit verfolgten allerdings ein Teil der hochrangigen schiitischen Olama, also die Großayatollahs, nicht aktiv den eingeschlagenen Weg Ayatollah Khomeinis, der durch einen revolutionären Aktionismus die tiefe Kluft zwischen der Realität und dem Idealzustand zu beheben suchte. Sie befürchteten, dass eine frontale Konfrontation mit dem Regime das gebliebene Minimum in Gefahr bringen könnte. Stattdessen wollten diese durch die noch erhaltenen Kanäle zum Regime die sozialen Prozesse beeinflussen. Eine andere Gruppe von ihnen kapselte sich von der Außenwelt ab und verschob das Problem auf die Zeit der Wiedererscheinung des zwölften Imams. Nichtsdestotrotz gelang es Ayatollah Khomeini, einen großen Teil der schiitischen Geistlichen, vor allem aus den mittleren und niedrigen Rängen der klerikalen Hierarchie, für seinen Weg zu gewinnen, sodass sich die schiitischen Kleriker zum treibenden Element der Revolution von 1979 entwickelten und nach der Revolution eine klerikale Theokratie gründeten.

Schätzungsweise existierten im Iran in den 60er und 70er Jahren zwischen 150.000 und 180.000 schiitische Geistliche unterschiedlichen Ranges, von Personen, die nebenberuflich die geistlichen Tätigkeiten ausübten, bis Studenten der religiösen Hochschulen, professionelle Prediger und hochrangige Rechtsgelehrte (Mutschtahids). Davon trugen in den 70er Jahren etwa 100 den Titel Ayatollah und 6 den Titel Großayatollah (die Instanz der Nachahmung).(109) Dank des landesweit verbreiteten Netzes der Moscheen und der unmittelbaren Kontaktmöglichkeit mit allen Teilen der Gesellschaft gelang es den schiitischen Geistlichen durch Predigten und Verbreitung Khomeinis Ideen

in Form von Tonkassetten zur revolutionären Mobilisierung der Massen beizutragen.(110) Hierfür stellte Bazar einen strategischen Unterstützer der Kleriker dar.

Nach der Geistlichkeit ist der Bazar, der auch als die traditionelle Mittelschicht oder das iranische Kleinbürgertum bezeichnet wird, als ein entscheidender Förderer Khomeinis Ideen zu betrachten. Es wurde auf die Verzahnung des Bazars mit dem schiitischen Klerus und die enge Zusammenarbeit dieser beiden Teile besonders in einigen Protestbewegungen hingewiesen. Obwohl der Bazar in den 70er Jahren in sich eine komplexe Zusammensetzung darstellte, verfügten alle Teile dieser sozialen Schicht über gemeinsame Wertvorstellungen und Normen.

„Diese Orientierung an spezifischen Wertvorstellungen und Normen macht den Bazar als Kollektiv handlungsfähig trotz seiner internen ökonomischen und sozialen Differenzierung. Und seine Verzahnung mit der Masse der Geistlichen hat zur wechselseitigen Anpassung von religiöser Regulierung wie auch Legitimierung der Lebensführung beigetragen.“(111)

Diese gemeinsame Wertvorstellung brachte eine islamisch-fromme Lebensweise, die vor allem aus folgenden vier Punkten bestand:

- die vorbildliche Erfüllung des allgemeinen islamischen Pflichtenkodex (Gebete, Fasten, Almosen, Pilgerfahrt);
- die Regulierung des Berufslebens nach koranischen Vorschriften (Wirtschaftsmoral) und seine Unterordnung unter die generelle religiöse Reglementierung der Lebensführung;
- die religiöse Prägung der Freizeitgestaltung (religiöse Vereinigungen, Wallfahrten, Beklagung des Todes Imam Husseins etc.); und
- die enge soziale und ökonomische Verflechtung mit der Geistlichkeit (Verwandtschaft, Freundschaft, Klientelbeziehungen, Spenden).(112)

Mit dem Fortschreiten der Modernisierungsvorgänge sah sich der iranische traditionelle Wirtschaftssektor, also der Bazar, zunehmend mit einer modernen Wirtschaft konfrontiert, die sich von ihm in vielerlei Hinsicht wie der Art der Organisation und Ethik differenzierte. Im Gegensatz zum Bazar, wo die personalistisch-patriarchalischen Organisationsprinzipien und die islamische Ethik als der allgemeine Rahmen der Wirtschaft vorherrschten, basierte der moderne Wirtschaftssektor auf den versachlichten Organisationsstrukturen und der Befreiung der Wirtschaftsethik aus den religiösen Regeln der gesamten Lebensführung. Das hatte die strukturellen Folgen im Bezug auf Regulierung der Arbeitszeiten, Gestaltung der Arbeit und Freizeit sowie die Berufstätigkeit von Frauen.(113) So war das Bazar-Milieu zum einen mit der Herausbildung einer neuen Wirtschafts- und Lebensweise konfrontiert, die seiner islamischen Lebensführung nicht entsprach und mit ihr konkurrierte. Zum Anderen verlor die traditionelle Wirtschaft sukzessive ihr Monopol über die iranischen Märkte, obgleich selbst der traditionelle Bazar von den neuen Entwicklungen partiell profitierte.(114)

Insbesondere kamen den mittleren und kleinen Händlern die Wellen der Zuwanderung aus den ländlichen Regionen und kleinen Städten zum Nutzen, die es bevorzugten, ihre Bedürfnisse aus dem eher kulturell vertrauten und übersichtlichen Bazar als von dem modernen Wirtschaftssektor zu besorgen. Diese Zuwanderer bildeten eine breite Masse, die sich während der Revolution von den religiösen Führern weitgehend mobilisieren ließ.

Eine weitere Gruppe, die zum sozialen Träger der Ideen Ayatollah Khomeinis wurde, oder genauer gesagt, sich für deren Umsetzung im Zuge der islamischen Revolution mobilisieren ließ, war die Masse der Stadtmigranten und der städtischen Unterschichten, die auch Subproletariat genannt werden. Obwohl die Stadtmigranten, die teilweise in den Slums und Baracken niedergelassen waren, ihren Umzug in die Großstädte besonders in Teheran als einen sozialen Aufstieg verstanden, betrachteten sie jedoch ihre Lage im allgemeinen Vergleich zu den höheren Schichten erbärmlich. Und genau diese empfundene Kluft wurde in Ayatollah Khomeinis Reden sehr betont, die nach ihm in einer islamischen Ordnung keinen Platz haben würde. Überdies bot der traditionelle islamische Glaube den einfachen Menschen aus den unteren Schichten mit den religiösen Hintergründen einen sicheren und vertrauten Rückzugsort vor den unüberschaubaren, komplexen, fremden und nicht zu kontrollierenden Strukturen und Verhältnissen der modernen Teile der Großstädte.(115)

Das traditionalistische Milieu der iranischen Gesellschaft, das seine vertraute islamische Lebensweise für die leitende Lebensweise hielt, musste das Voranschreiten einer andersartigen Lebensweise zur Kenntnis nehmen, in der die islamischen Regeln nicht mehr galten: „Alkoholkonsum, Glücksspiel, Theater und Kinos, eine gewandelte Sexualmoral sowie ein abgrundtiefer Bruch mit traditionalistischen Vorstellungen über die gesellschaftliche Stellung der Frau demonstrieren dem (traditionalistischen) Milieu den Verlust seiner kulturellen Leitbildfunktion und Vorbildlichkeit. Allein schon durch die Entstehung des modernistischen Milieus wird das Bewußtsein des Traditionalismus um seine Andersartigkeit geschärft. Hinzu tritt die Rolle des Staates, der mit seiner Gesetzgebung und seiner Kulturpolitik eindeutig das modernistische Milieu fördert und als neues Vorbild darstellt.“(116)

Es war auch vor allem das traditionalistische Milieu, das die soziale Basis zur Verwirklichung des Gedankenguts Khomeinis bildete. Nichtsdestotrotz erhielt Ayatollah Khomeini während der islamischen Revolution in den Jahren 1978-1979 die Führerrolle bei vielen Gruppen, die mit ihm das Ziel teilten, das monarchistische Regime zu stürzen. Ansonsten verfolgten diese Gruppen jeweils andere Vorstellungen über eine zukünftige politische Ordnung.

Vor- und während der islamischen Revolution war Ayatollah Khomeini für viele revolutionäre und oppositionelle Kräfte weniger ein religiöser Eiferer, der eine konsequente Durchsetzung des islamischen Rechts unter der Leitung des schiitischen Klerus bestrebt. Vielmehr stellte er für sie einen nationalen Führer dar, welcher einen unerbittlichen Kampf gegen ein diktatorisches, korruptes und von

den imperialistischen Mächten abhängiges Regime führte. Sein charismatischer Charakter; seine leicht verständliche Sprache; seine kompromisslose Haltung gegenüber dem Schah-Regime; seine Entschlossenheit, die mit einer asketischen Lebensweise einherging; seine umfassende Kritik an den politischen und sozialen Missständen wie dem politischen Despotismus, der Armut, der Vernichtung der nationalen Identität durch zügellose Modernisierung und der kolonialistischen Präsenz der ausländischen Staaten; sein Versuch, möglichst viele oppositionelle Kräfte in einer gemeinsamen Front gegen den Schah zusammenzubringen; all das brachte ihm jene führende Rolle in der islamischen Revolution. Obendrein verfügte Ayatollah Khomeini als eine religiöse Persönlichkeit im Vergleich zu nicht religiösen Kräften eher über das Potenzial, die Führung der Revolution zu übernehmen: Einerseits, angesichts der Tatsache, dass die Mehrheit der iranischen Bevölkerung islamisch-schiitischen Glaubens ist, galt das Wort Khomeinis, der ja eine Instanz der Nachahmung war, vielen Gläubigen als verbindlich und nachzuahmend oder zumindest vertrauenswürdig, vertraut und nachvollziehbar. Andererseits bot sich der Islam aufgrund des Scheiterns anderer Ideologien und dank unterschiedlicher Erneuerungsströmungen als die Ideologie bzw. Lösung dar, die die iranische Gesellschaft in einen besseren oder gar idealen Zustand überführen kann. Für viele Iraner war der Islam der einzige Weg, über den mehr Freiheit, Wohlstand, Gerechtigkeit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Einigkeit und Harmonie, die Beendigung der ausländischen Einmischungen in die inneren Angelegenheiten des Landes und insgesamt eine goldene Zukunft erreicht werden sollte. Selbst die untergründige Tudeh-Partei, als eine linke Arbeiterpartei, bezog sich in dieser Zeit auf die islamisch-schiitischen Lehren, integrierte systematisch die religiösen Begrifflichkeiten in ihre Literatur und Weltanschauung und bezeichnete Teile der schiitischen Olama als antiimperialistisch und fortschrittlich.(117) Vor diesem Hintergrund gelang es dem religiösen Lager unter der Führung Ayatollah Khomeinis, ein weites Spektrum von verschiedenen sozialen Gruppen unter einer Flagge zu versammeln.(118)

Ein Hauptmerkmal der islamischen Revolution, die den Sturz des monarchistischen Regimes zur Folge hatte, liegt darin begründet, dass an dieser revolutionären Bewegung nahezu alle städtischen Schichten und Gruppen von den Intellektuellen bis hin zu gewöhnlichen Bürgern, von der modernen und traditionellen Mittelschicht bis hin zu den Unterschichten und teilweise die Landbevölkerung beteiligt waren: allerdings aus vielerlei Beweggründen und mit voneinander abweichenden Vorstellungen über ein zukünftiges politisches System. Diese Vorstellungen sahen unterschiedliche politische Systeme vor wie:

- ein islamischer Staat auf der Grundlage der Scharia,
- ein auf einem liberalen Verständnis vom Islam basierende demokratische Ordnung,
- eine sozialistische Ordnung, getragen von einem sozialrevolutionären Islam,

- die Wiederbelebung der konstitutionellen Verfassung,
- die Errichtung einer demokratisch-säkularen Republik,
- ein säkulares sozialistisches System.

Jedoch solche Differenzen der Zielsetzungen waren während der Revolution nicht immer bekannt, insbesondere beim Fußvolk der Proteste. Sie wurden in dieser Phase weniger von den oppositionellen Kräften betont, sondern schlossen sich nahezu alle dem in sich heterogenen religiösen Lager an, das ohnehin, verglichen zu anderen Gruppen, einen größeren Rückhalt in der Bevölkerung genoss und durch die revolutionären Ereignisse weiter bestärkt wurde. Die oppositionellen Strömungen verfolgten mehrheitlich das vorrangige Ziel, zunächst unter der Führung Ayatollah Khomeinis den gemeinsamen Gegner, nämlich das monarchistische Regime und im Besonderen die Person Mohammad Reza Schah Pahlavi, zu besiegen.

## 5.3 Die Transformierung der sozialen Kluft zwischen der herrschenden Gruppe, dem Schah-Regime und der Bevölkerung in eine politische Revolution

Seit dem Putsch von 1953 befreite und entfernte sich das Schah-Regime, gestützt auf die moderne Bürokratie, Öleinnahmen und Sicherheits- und Militärorgane, zunehmend von allen Teilen der iranischen Gesellschaft und versuchte durch Konstituierung einer neo-patrimonialistischen Ordnung den Pahlavi-Hof bzw. den Schah an der Spitze dieser Ordnung als die einzige bestimmende und wegweisende Instanz im Land zu etablieren. In diesem patrimonialistischen System existierten keineswegs Mechanismen und Kanäle zur Artikulation und Anerkennung der Interessen und Vorstellungen verschiedener Teile einer sich im raschen Wandel befindlichen Gesellschaft. Gegenüber dem monarchistischen Regime empfand sich die Mehrheit der iranischen Bevölkerung als marginalisiert. Somit entwickelte sich das Schah-Regime für die iranische Gesellschaft zu einem Fremdkörper, der sich ihr von oben und autoritativ aufzwingt und deswegen gegebenenfalls zurückgewiesen werden sollte. In den turbulenten Tagen der Revolution fragt der Schah mit der Andeutung an die Proteste der Menschen gegen ihn einen Soziologen (Ehsan Naraghi): „Können sie als ein Soziologe, der das soziale Verhalten der Menschen untersucht, mir erklären, warum sie Tod dem Schah skandieren. Was habe ich ihnen Böses angetan?“ Er erwidert,

> *„Seine Majestät, es ist deswegen dazu gekommen, weil wir uns in einem hierarchischen System befinden, und in diesem System endet alles bei der Spitze der Hierarchie, d.h. bei seiner Majestät. Diejenigen, die immer wiederholten, dass der Schah in unserer konstitutionellen*

*Monarchie nicht regieren darf, hatten es im Voraus empfunden, dass wir zu einer ernsthaften Machtkrise geführt werden, und heute haben wir praktisch jene große Krise erreicht.*“(119)

Die tiefe Kluft zwischen der Gesellschaft und dem Schah-Regime transformierte sich gegen Ende der 70er Jahre zu einem revolutionären Protest. Zu dieser Transformation trug zum einen eine entwickelte und verbreitete mobilisierende Ideologie und Führung, die hauptsächlich religiös war, und zum anderen eine Reihe von beschleunigenden Entwicklungen und Ereignissen bei, auf die im Folgenden knapp eingegangen wird.

### 5.3.1 Die beschleunigenden Entwicklungen und der Sieg der islamischen Revolution

Im November 1976 wurde Jimmy Carter zum Präsidenten der USA gewählt. Eines der wichtigsten Themen seines Wahlkampfes war die weltweite Förderung der Menschenrechte und politische Freiheit vor allem unter den Verbündeten der USA. Einer dieser Verbündeten war das Schah-Regime, das in der damaligen westlichen Öffentlichkeit als ein diktatorisches Regime schlechthin galt. Unter dem Druck der amerikanischen Regierung und aus anderen Gründen wie politischem Kalkül des Schah-Regimes erfuhr die iranische Gesellschaft im Jahre 1977 tatsächlich eine relative politische Freiheit. In diesem Jahr nahm die strenge Zensur der Presse und Medien massiv ab, und der Druck auf die oppositionellen Kräfte ließ erheblich nach. Ferner wurden in einigen Phasen Tausende von politischen Gefangenen freigelassen. Die internationalen Menschenrechtsorganisationen erhielten Zugang zu den iranischen Gefängnissen.(120) Die plötzliche, starke Reduzierung der politischen Repressionen brachte die seit Jahrzehnten unterdrückten oppositionellen Kräfte dazu, zunehmend radikalere Forderungen anzustellen. Zudem schürte in dieser Zeit die wirtschaftliche Lage die antimonarchistische Stimmung unter der Bevölkerung. Obwohl die iranische Wirtschaft bis etwa 1975 ein enormes Wachstum erfuhr, war sie in den letzten Jahren des Schah-Regimes von einem konjunkturellen Rückgang und der damit einhergehenden Inflation gekennzeichnet.(121) Parallel zu diesen Entwicklungen schwächte die Erkrankung Schahs den Willen des autokratischen Regimes, in dem vieles letztlich von der Person Schahs abhängig war.(122)

Jedoch kamen die ersten Forderungen von denjenigen gesellschaftlichen Gruppen, die nicht auf eine revolutionäre Veränderung der Staatsform abzielten, sondern die Einhaltung der konstitutionellen Verfassung und die darin bekräftigten demokratischen Rechte anmahnten. In diesem Sinne gründeten die genannten Gruppen 1977 mehrere Vereine wie den „Verband der Rechtsanwälte“, das „Komitee zur Verteidigung der Menschenrechte im Iran“, den „Verband der Schriftsteller und Dichter“ und die „nationale Organisation von Professoren und Dozenten der Universitäten“. Auch in dieser neuen Atmosphäre reaktivierten sich die Nationale Front und die Organisation der Freiheitsbewegung.(123) Diese Verbände und Organisationen waren Willens, durch Veranstaltungen, Kundgebungen, Vorträge

und offene Briefe mehr Demokratie, Freiheit und die Etablierung der politischen Grundrechte zu erringen. Im Juni dieses Jahres richteten sich die politischen Repräsentanten der Nationalen Front Karim Sanjabi, Schapur Bachtiar und Dariusch Fruhar z. B. mit einem offenen Brief an den Schah. In diesem Schreiben bezichtigten sie den Schah der Missachtung der konstitutionellen Verfassung und warfen ihm vor, eine Diktatur errichtet zu haben. Im Namen der Nationalen Front und der demokratischen Kräfte forderten sie die Bildung einer von der parlamentarischen Mehrheit frei gewählten Regierung, die Wiederherstellung der Rechte der iranischen Bevölkerung, die Abschaffung der Einheitspartei, die Respektierung der Versammlungs- und Pressefreiheit und Erlaubnis zur Rückkehr der Exilanten. In einem anderen offenen Schreiben forderten 64 Mitglieder des Verbandes der Rechtsanwälte die iranische Regierung auf, die Selbstständigkeit der iranischen Justiz zu garantieren und die militärischen Sondergerichtshöfe aufzuheben.(124)

Parallel zu diesen friedlichen Forderungen nach mehr Rechtsstaatlichkeit und Freiheit kam allmählich aber unwiederbringlich ein anderes Rad ins Rollen, das in den Umsturz der Monarchie und die Gründung einer Theokratie mündete. Dieses Rad, das vornehmlich vom religiösen Lager oder von den durch die religiösen Symbole inspirierten Kräften getrieben wurde, setzte sich durch einige Ereignisse in Bewegung, wie den Tod eines der Söhne Khomeinis und einen Zeitungsartikel zur Verleumdung Khomeinis. Diese Ereignisse entzündeten wie Funken das Pulverfass der Revolution.

Im Oktober 1977 fand der ältere Sohn Ayatollah Khomeinis unter ungeklärten Umständen den Tod. Unmittelbar wurden vor allem vom religiösen Lager die Sicherheitskräfte des Regimes der Täterschaft beschuldigt. Anlässlich dieses Todes fanden in mehreren Städten des Irans massenhafte Trauerfeierlichkeiten statt, die mit Ausnahme der in Qom weitgehend friedlich verliefen.(125) Kurz nach diesen Trauerzeremonien begann der Monat Moharram, in dem das Aschura-Fest und das Gedenken an den Märtyrertod des dritten Imams der Schiiten Imam Hossein erfolgt. In diesem Aschura-Fest wurde von den Trauernden und religiösen Predigern eindeutiger und offener als je der derzeitige Zustand der Schiiten mit dem historischen Kerbela und Aschura verglichen, in dem der Jazid dieser Zeit, also der Schah die Gläubigen unterdrückte. In diesem Sinne erklärte Ayatollah Khomeini in einem religiösen Gutachten die konstitutionelle Verfassung für ungültig und befand, gestützt auf seine religiöse Autorität, den Schah für unlegitim. Er nannte den Schah einen satanischen Herrscher (taghuti), der im Interesse der teuflischen Mächte handele. Er forderte die iranische Bevölkerung auf, die staatliche Arbeit zu sabotieren, Steuern, Strom und Wasserkosten nicht mehr zu bezahlen, sich nicht an die weltlichen Gerichte zu wenden und ihr Geld aus den „satanischen Banken“ abzuziehen.(126) Das Bewusstsein über eine Entgegensetzung zwischen dem Schah-Regime und den Gläubigen dramatisierte sich, als im Januar 1978 die letzten Trauertage des Gedenkens an Hossein mit

einigen von dem iranischen Staat eingeführten Feiertagen wie dem Jahrestag der Befreiung der Frau (7.1.) und dem der Landreform (9.1.) kollidierten.(127)

Der Konflikt zwischen dem Schah-Regime und dem religiösen Lager erreichte einen neuen Höhepunkt, als im Januar 1978 in einer Tageszeitung ein Artikel erschien, in dem der schiitische Klerus allgemein und Ayatollah Khomeini im Speziellen heftig attackiert wurden. Der Artikel bezeichnete Ayatollah Khomeini als einen britischen Agenten mit indischer Abstammung, der perverse Neigungen habe und Iran zu arabisieren beabsichtige. Zudem wurden die schiitischen Geistlichen ein Volk von Parasiten genannt, die als schwarze Reaktionäre die Errungenschaften der weißen Revolution zu eliminieren suchten.(128) Dieser Artikel brachte eine große Empörung innerhalb der schiitischen Geistlichen hervor. In der Stadt Qom wurde der Bazar aus Solidarität mit den Olama geschlossen, und es kam zu einer Demonstration von etwa 5.000 Teilnehmern. Die aufgebrachten Demonstranten zogen durch die Straßen Qoms, demolierten Buchläden, Mädchenschulen, Banken, staatlichen Einrichtungen und die beiden einzigen Restaurants der Stadt, in denen Frauen und Männer zusammen essen dürften. Durch das Eingreifen der Polizei wurden etwa 7 Demonstranten getötet.(129) Einige Tage später sprach der Schah vor einer Frauenversammlung, wo er betonte, die modernistischen Reformen in der Tradition seines Vaters fortsetzen und besonders weiterhin für die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau kämpfen zu wollen.(130) Anlässlich des vierzigsten Todestags der Getöteten in Qom fanden in einigen Großstädten Trauerzeremonien statt, die in die Demonstrationen gegen das Regime mündeten und zu blutigen und tödlichen Zusammenstößen mit den Sicherheitskräften führten.(131) Von nun an wurde jeder dritte, siebte und vierzigste Todestag (gemäß der iranisch-schiitischen Traditionen) zum Anlass genommen, um neue Proteste gegen das Regime in Bewegung zu setzen. So wurden solche Anlässe, die selbst zu neuen Anlässen führten, zu einem Perpetuum mobile, welches am Ende die islamische Revolution bewirkte.

Mit der Erweiterung der Protestbewegungen und Erhöhung der Anzahl der Getöteten, die zu Märtyrern des Islams erklärt wurden, bekam das religiöse Lager eine weitere zentrale Rolle im Kampf gegen das monarchistische Regime, und die Kluft zwischen den religiösen Kräften und dem Regime vertiefte sich weiter. Von den religiösen Predigern wurden die, durch die Zusammenstöße Getöteten, mit dem Martyrium des dritten Imams in Zusammenhang gebracht. In diesem Sinne betonte Ayatollah Khomeini zunehmend die Bedeutung des Märtyrertods für den Sieg über das Regime. Er bemerkte in einer Rede: „Unsere Bewegung ist bisher nur ein zartes Pflänzchen. Sie braucht das Blut von Märtyrern, um zu wachsen, bis sie ein starker Baum ist.“(132) Im Gegensatz versprach Ayatollah Khomeini den Märtyrern das Paradies.(133) Obwohl sich die Demonstranten keineswegs auf die religiösen Kräfte beschränkten, wurden die Protestbewegungen dominiert von den religiösen Motiven, Symbolen, Parolen und Kräften. Die Zielscheibe der Attacken von Demonstranten waren meistens die

staatlichen Behörden, Banken, Kinos, Frauenklubs, Restaurants, Alkoholläden und modernen Kulturzentren.

Mit der Ausweitung der Proteste, die nicht mehr von der Polizei und den Sicherheitskräften effektiv eingedämmt werden konnten, versuchte das monarchistische Regime durch eine Reihe von personalpolitischen Maßnahmen das Vertrauen der Gesellschaft zu gewinnen. Dazu gehörten die Veränderungen an der Spitze des Kabinetts und der Sawak.(134) In diesem Rahmen wurde z. B. der Politiker Scharif-Emami zum Premierminister ernannt, der eine nahe Beziehung zu einem Teil der schiitischen Olama hatte. Um manchen Forderungen des religiösen Lagers nachzukommen, führte er anstatt des königlichen Kalenders wieder den islamischen Kalender ein und verbot Tanzlokale und Nachtklubs.(135) Trotz dieser Maßnahmen und dem Versprechen des Schahs, im nächsten Jahr freie Parlamentswahlen abzuhalten, gingen die gewaltsamen Auseinandersetzungen weiter. Sogar Einlenkungen seitens der Monarchie ermutigten Teile des religiösen Lagers und anderer Gegner des Schahs, noch radikalere Forderungen zu stellen.

Die Auseinandersetzungen erreichten erneut einen Höhepunkt, als am 8. September 1978, wahrscheinlich von den Sicherheitskräften in die Menge der Demonstranten geschossen wurde, die sich trotz des Versammlungsverbots auf dem Jaleh-Platz versammelt hatten. Nach offiziellen Angaben kamen 69 Menschen ums Leben. Nach Angaben der Regimegegner waren es Tausende.(136)

In den folgenden Monaten bis Januar 1979 nahmen die Protestbewegungen weiter zu, und das Land versank im Chaos. Dazu kam noch der politische Generalstreik. Weiter Teile der Industrie und des öffentlichen Dienstes wurden lahmgelegt. Zur Sabotierung der staatlichen Macht in dieser Periode trugen auch die Guerillaorganisationen bei. Diese Organisationen, die am Marxismus oder den islamisch-linken Ideologien orientiert waren, versuchten durch die Bestürmung der Polizeistationen und Entwaffnung der Polizisten und Sicherheitskräfte das Regime vor der protestierenden Bevölkerung zu entmachten.(137) Mit der Dramatisierung der Lage verließ Mohammad Reza Schah Pahlavi am 16. Januar 1979 durch die Vermittlung und Koordinierung der amerikanischen Gesandten das Land.(138) Zwei Wochen zuvor beauftragte er einen von seinen langwierigen Kritikern Schapur Bakhtiar aus der Nationalen Front mit der Bildung einer Zivilregierung, nachdem eine kurze Militärregierung die gewünschte Ruhe und Stabilität nicht zurückzubringen vermochte. Nun erhoffte sich die Monarchie bei der Teilung der Macht mit der Nationalen Front das System vor dem totalen Zusammenbruch zu retten. Die Nationale Front reagierte jedoch gespalten auf diesen Annäherungsversuch der Monarchie: Während die Mehrheit der Front diesen Versuch des Regimes für sehr verspätet hielt und mittlerweile dem religiösen Lager folgend sich auf einen Regimewechsel vorbereiteten, nahm Bakhtiar das Angebot an und gab am vierten Januar seine Regierung bekannt.(139) Seine Regierung verfolgte eine säkularistische Politik, basierend auf der

konstitutionellen Verfassung. In seiner Regierungserklärung versprach Bakhtiar, möglichst bald freie Parlamentswahlen abzuhalten, alle politischen Gefangenen freizulassen, die Sawak aufzulösen und den Ausnahmezustand schrittweise aufzuheben. Er erklärte sich einer sozialdemokratischen Politik verpflichtet, die auf Freiheit und Gerechtigkeit gegründet sein würde.(140) Nichtsdestotrotz gelang es Bakhtiar nicht das Vertrauen der Regimegegner zu gewinnen. Genau so wenig vermochte er Ruhe und Ordnung wiederherzustellen. Einerseits waren die Staatsapparate weitgehend lahmgelegt, und vor allem existierte keine Zusammenarbeit zwischen den Sicherheitskräften, dem Militär und der iranischen Regierung. Andererseits, und das war viel entscheidender, begnügten sich die revolutionären Kräfte unter der Führung von Ayatollah Khomeini mit nichts anderem, als mit dem Umsturz des monarchistischen Regimes. Ayatollah Khomeini, der sich in dieser Zeit in Frankreich aufhielt, erklärte die Regierung Bakhtiars für unlegitim und kündigte an, dass er selbst bald die Bildung einer neuen Regierung anordnen wird.

Ayatollah Khomeini hatte u. a. wegen des Drucks der irakischen Regierung das irakische Exil verlassen und lies sich in der Nähe von Paris nieder.(141) Mit seiner Ankunft in Frankreich zog er die internationale Aufmerksamkeit auf sich und profilierte sich mehr als sonst als den letzten Pol und unumstrittenen Lenker der revolutionären Proteste im Iran. Er und seine Anhänger in Europa nutzten die große mediale Aufmerksamkeit und den Sturm der Journalisten aus, um ihre Angriffe gegen das monarchistische Regime und ihre Absichten zur Gründung eines islamischen Staats zu verbreiten. Zum einen wiederholte Ayatollah Khomeini auch in dieser Phase immer wieder in seinen Stellungnahmen und Interviews sein Hauptanliegen zur Errichtung einer islamischen Herrschaft auf der Grundlage des islamischen Rechts:

> „*Wir werden aus diesem Staat einen glaubwürdigen, unabhängigen und islamischen Staat machen, und unser Wunsch ist es, daß das islamische Recht überall [...] vollzogen wird. Die Minister müssen darauf achten, daß dieser Staat ein islamischer Staat wird, und in den Ministerien darf nichts entschieden werden, was gegen islamische Regeln und gegen diesen Staat verstößt.*“(142)

Zum Anderen aber gab er zugleich zu verstehen, dass verschiedene Strömungen unter einer kommenden islamischen Herrschaft über ein Existenzrecht verfügen würden. Dazu äußerte er sich z. B. in einem Interview wie folgt: „Islam ist die allgemeine Verbreitung der Freiheit, der Unabhängigkeit und Gerechtigkeit [...], die Moslems haben keine Angst vor freier Meinungsäußerung, jedermann werde frei sein, seine Meinung zu sagen.“(143) Mit diesem Kurs gelang es Ayatollah Khomeini in der Übergangsphase große Teile der revolutionären Kräfte und Gegner der Monarchie unter den Schirm seiner Führung zu bringen.(144) In Frankreich leiteten er und seine Anhänger eine Reihe praktischer und organisatorischer Schritte zu einer neuen politischen Ordnung ein. Dazu gehörte die Bildung des

provisorischen islamischen Revolutionsrats.(145) Auch im Iran gestalteten die islamischen Kräfte ein Netz von Organisationen, die als Revolutionskomitees bezeichnet wurden. Sie organisierten die Proteste, und beim Verschwinden der staatlichen Macht und Kontrolle übernahmen sie die Aufgabe der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung.

Nach einigen Vorbereitungen kehrte Ayatollah Khomeini am 1. Februar 1979 nach 15 Jahren Exil in den Iran zurück. In seiner Rede auf dem Teheraner-Friedhof vor etwa 8 Millionen begeisterten Menschen bekräftigte er seinen Willen zum Sturz Bakhtiars Regierung und der Monarchie überhaupt und erklärte die konstitutionelle Verfassung von 1906/7 für eine von den Kolonialisten aufgezwungene Verfassung. Er sprach zu der Masse der Menschen:

> „*Wir wollen neben der Verbesserung Ihres materiellen Lebens auch ihr spirituelles Leben vervollkommnen. Sie bedürfen der Spiritualität. [...] Seien Sie nicht nur darüber erfreut, dass wir für Sie Unterkünfte bauen, Strom und Wasser und Bus [öffentliche Verkehrsmittel] gratis anbieten. Das ist nicht alles, sondern wir heben Ihre Spiritualität und Geisteshaltung empor. Sie [säkulare Politiker] haben Sie in die Dekadenz geführt. Sie haben vor Ihren Augen das Diesseits so groß und wichtig erscheinen lassen, dass Sie dachten, dass es alles sei. Wir werden für Ihr Glück sowohl im Diesseits als auch im Jenseits sorgen.*“

Er führte weiter aus:

> „*Unser Elend liegt darin, dass wir alles nach westlichen Formen zu gestalten suchen, dass unsere Justiz westlich wäre, dass unsere Gesetze westlich wären. Diejenigen, die die westlichen Formen den islamischen Formen bevorzugen, haben keine Ahnung vom Islam. Diejenigen, die sagen, dass der Islam in unserer Zeit nicht mehr durchsetzbar ist, kennen den Islam nicht; sie verstehen nicht, was sie sagen. Wir werden durch die Errichtung eines Ministeriums [...] zum Gebieten des [islamisch] gebotenen und Verbieten des [islamisch] verbotenen gegen die Verdorbenheit kämpfen. Wir korrigieren die Medien [...]. Alle Organe und Bereiche müssen nach den islamischen Formen umgestaltet werden. [...] Gesetze sind nur die islamischen Gesetze. Wir setzen das islamische Strafrecht durch, und haben dabei keine Befürchtung, dass es dem Westen nicht gefällt. [...] Wir beseitigen alle zur Dekadenz führenden Beeinflussungen des Westens und alle Anzeichen des Satans. Wir errichten ein mohammedanisches Land.*“(146)

In den folgenden Tagen kam es zu mehreren blutigen Auseinandersetzungen und Zusammenstößen, bis schließlich am 11. Februar 1979 die iranische Armee in einer offiziellen Erklärung die Neutralität der Streitkräfte im Konflikt bekannt gab. Diese Erklärung war praktisch gleichbedeutend mit dem Ende der Monarchie.(147) Am selben Tag brachten die Guerillaorganisationen die Teheraner-Rundfunkstation

unter ihre Kontrolle, woraufhin aus dem staatlichen Radio die Siegesbotschaft der Revolution ausgesendet wurde:

> „*Hier ist Radio Teheran, die wahre Stimme des Volkes, die Stimme der Revolution. Heldenhaftes und moslemisches Volk des Iran: Hisst die Banner des Stolzes und der Ehre! Mit der höchsten Stimme der Einheit verkündet deine revolutionäre Gewalt den Völkern der Erde das Ende der Tyrannei des Schah-Regimes. Du freies und moslemisches Volk, du hast mit deinem revolutionären Zorn dem morschen Kaisertum des Verbrechens und des Verrates ein Ende bereitet*.“(148)

Damit wurde im Iran die Monarchie abgeschafft, und Bakhtiar verließ das Land.(149)

## 5.4 Die islamischen Legalisten auf dem Weg zur Etablierung eines islamischen Staats

Die gesellschaftlich-politischen Ereignisse in Iran in den Jahren 1978-1979, die das übermächtig erscheinende monarchistische Regime zum Fall brachten und schließlich zur Etablierung eines theokratischen Systems auf der Grundlage des islamisch-schiitischen Glaubens beitrugen, sind im Allgemeinen als eine Revolution im klassischen Sinne zu bezeichnen. Diese Revolution bewirkte eine große Verschiebung im Gefüge der Macht, veränderte die offizielle Politik und die vom Staat initiierten allgemeinen Planungen und Wegweisungen zur Gestaltung und Ausrichtung der sozialen Vorgänge fundamental. Sie verursachte oder beschleunigte wesentliche Umwälzungen in der Basis der iranischen Gesellschaft. Unmittelbar nach dem Zerfall der Monarchie, und bevor es zu einer Monopolisierung der Macht seitens der schiitischen Kleriker kam, erfuhr die iranische Gesellschaft eine Zeit des politischen Freiraums, der als der Frühling der Freiheit bekannt ist. Diese erkämpfte Freiheit bekam jedoch keinen institutionalisierten Rahmen und währte nicht lange. Nach einigen teilweise blutigen Auseinandersetzungen gelang es den islamischen Kräften, einen Gottesstaat zu errichten. Dieses Gelingen verdankten sie vor allem:

- der Dominanz der religiösen Elemente in der Revolution, in welcher Form und aus welchem Grund auch immer,
- der effektiveren Mobilisierungs- und Organisierungsmöglichkeit, die nicht zuletzt aufgrund des landesweit verbreiteten Netzes von Moscheen und religiösen Predigern mit direktem Kontakt zur Bevölkerung vorhanden war,
- dem zu einer revolutionären Ideologie mit den Ansprüchen auf die Errichtung eines islamischen Staates entwickelten islamischen Glaubens, der viel mehr als alle anderen Ideologien und Ideale die Überzeugung von der Richtigkeit des Weges, der Motivation zum Handeln und Bereitschaft zu risikoreichen Taten lieferte,

- und schließlich der Vertretung durch Ayatollah Khomeini, der zugleich mehr oder weniger der Führer aller revolutionären Kräfte war und die höchste Autorität für die Bevölkerung darstellte.

Der erste Schritt zur Einleitung einer neuen Ordnung nach dem praktischen Zusammenbruch der alten Machtstrukturen war die Beauftragung Mehdi Bazargans aus der Freiheitsbewegung des Irans zur Bildung einer provisorischen Regierung durch Ayatollah Khomeini Kraft seiner Autorität als Revolutionsführer.(150) Der nächste Schritt war das Abhalten eines Referendums am 30. und 31. März 1979 zur Bestimmung der Staatsform. In diesem Referendum wurde das iranische Volk befragt, ob es sich für eine „islamische Republik“ entscheidet oder nicht. Auf den Vorschlagszetteln standen allerdings keine anderen alternativen Vorstellungen zu der islamischen Republik. Die Formulierung der Fragestellung war durch persönliches Eingreifen Ayatollah Khomeinis gegenüber den liberal-demokratischen Kräften durchgesetzt worden, die dem Volk eine liberal demokratische Wahl der zukünftigen Staatsform ermöglichen und einen differenzierteren Ausdruck des Volkswillens erreichen wollten. Laut den offiziellen Ergebnissen entschieden sich 98,2 % der Stimmberechtigten für die Staatsform islamische Republik.(151) Mitten in den revolutionären Leidenschaften und der noch vorhandenen Anti-Schah-Stimmung, während bei der iranischen Bevölkerung keine präzise Vorstellung über den Inhalt und Charakter einer islamischen Republik existierte, bekam das religiöse Lager durch dieses Referendum die Zustimmung für einen ersten institutionalisierenden Schritt zur Errichtung des bestrebten islamischen Staates.

Mit dem Sieg der Revolution und der Institutionalisierung und Verwurzelung der Macht des religiösen Lagers begann die Säuberung der monarchietreuen Personen aus den Streitkräften und anderen Organen, die mit Hinrichtungen, Verhaftungen und Entlassungen einherging. Der Revolutionsführer Khomeini beauftragte selbst die so genannten „Revolutionsrichter“ dazu, die Monarchietreuen und anderen „kontra-revolutionären“ Kräfte abzuschaffen. Er erklärte gegenüber dem berühmten Revolutionsrichter Khalkhali: „Diese Leute sind in jedem Fall schuldig. Deshalb hör' sie an, was sie zu sagen haben, und schick sie dann zur Hölle!“(152) Die häufigen Begründungen der Urteile seitens der Revolutionsgerichte lauteten: Kampf gegen Gott und Verbreitung der Verdorbenheit auf Erden, Götzendienst, unislamisches Sexualverhalten, Volksverhetzung, Korruption etc.(153) Die Revolutionsrichter, die alle aus der Reihe der schiitischen Geistlichen waren, führten die Prozesse in aller Eile, und im Falle eines Todesurteils wurde der Verurteilte unverzüglich einem islamischen Exekutionskommando übergeben. Zu den prominenten exekutierten Personen in dieser Phase gehörten u. a. der ehemalige Ministerpräsident Howeyda, 23 Minister und 200 Beamte aus der monarchischen Zeit, darunter die Frauenrechtlerin und Erziehungsministerin Parsa, mehr als 70 Generäle der königlichen Armee und 200 Offiziere. Ayatollah Khomeini versprach, dass nach der Beseitigung der Monarchie-loyalen Kräfte und Aufarbeitung der Vergangenheit die Revolutionsgerichte aufgelöst

werden. Sie wurden jedoch nie aufgelöst.(154) Überdies begnügten sich die legalistischen islamischen Kräfte keineswegs mit der Ausmerzung von Mitarbeitern des monarchistischen Regimes, sondern begannen danach im Prozess, der Machtmonopolisierung andere revolutionäre Kräfte auszuschalten.
Die politischen Gruppen, die in den ersten Jahren nach der Revolution, infolge einiger Auseinandersetzungen von den nach der Errichtung eines islamischen Staates strebenden Kräften aus der politischen Bühne des Irans verbannt wurden, sind in die säkularen und religiösen Gruppen einzuteilen. Sowohl unter den Säkularen als auch Religiösen gab es wiederum liberale und linke Orientierungen.

### 5.4.1 Die säkularen Kräfte der Revolution

Das säkularistisch-liberale Lager wurde während der Revolution vor allem durch die Nationale Front repräsentiert. Parlamentarismus, demokratische Prinzipien und die Aufrechterhaltung der Grundrechte der iranischen Bevölkerung, verankert in der konstitutionellen Verfassung, bildeten die erklärten politischen Hauptziele dieses Lagers. Mit Ausnahme Bakhtiars schlossen sich die Repräsentanten dieser politischen Richtung weitgehend der Revolution und dem religiösen Lager an. Dass die Nationale Front innerhalb der provisorischen Regierung Bazargans einige Ministerien zu besetzen bekam, war eine Belohnung für ihre Zusammenarbeit, und letztlich ein Versuch seitens der Führung der Revolution, das bürgerlich-liberale Lager für die Revolution zu gewinnen. Aber die Allianz zwischen den säkularistisch-liberalen Kräften und den Befürwortern eines islamischen Staates währte nicht lange. Mit der Erweiterung und Befestigung der Macht der legalistischen islamischen Kräfte und dem deutlich werden ihrer politischen und kulturellen Ziele wurde die Zusammenarbeit zwischen diesen zwei Lagern praktisch unmöglich.(155)
Die säkularen Linken, die von den kommunistischen Befreiungsideologien beeinflusst waren, organisierten sich teilweise in Form von Guerillaorganisationen und spielten während der Revolution bei der Entwaffnung der Polizei und Sicherheitskräfte der Monarchie eine Rolle. Zu diesen Organisationen gehörten u. a. Fadaiyane khalgh-e Aksariyat und Fadaiyan-e Khalgh-e aghaliyat. Trotz ihres Gewichts in der Revolution und ihrer Rolle bei der Bekämpfung der Monarchie hatte Ayatollah Khomeini immer eher eine verhaltene Stellung gegenüber diesen Gruppen. Sie kämpften zusammen mit dem religiösen Lager für den Sieg der Revolution, und nach der Revolution unterstützten sie die Beseitigung der Monarchie-loyalen Kräfte. Auch sie wurden letztlich selbst Opfer der Machtmonopolisierung der legalistischen islamischen Kräfte und wurden von diesen niedergeschlagen.(156) Eine weitere säkulare linke Gruppe war die Tudeh-Partei, die sich nach der Neuorganisation an der Revolution beteiligte und sich eine Zeit lang nach der Revolution an die vom Revolutionsführer erlassenen Direktiven hielt. Dies rechtfertigten sie, wie andere linke Gruppierungen,

mit dem Argument, dass sich das religiöse Lager einem bedingungslosen Kampf gegen Imperialismus verschrieben hätte. Auch die Tudeh-Partei wurde nach der Befestigung der Macht der Geistlichkeit verboten und ihre Mitglieder unter der Beschuldigung der Spionage für Moskau vor Gericht gestellt.(157)

Das religiös-legalistische Lager schloss schrittweise die säkularen Strömungen aus den politischen Vorgängen und der iranischen Öffentlichkeit aus. Das gleiche Schicksal erfuhren auch diejenigen Gruppen des religiösen Spektrums, die auf dem Wege der Gründung einer islamischen Theokratie unter der Führung der schiitischen Geistlichkeit in irgendeiner Weise als ein Hindernis betrachtet wurden.

### 5.4.2 Die religiös orientierten Kräfte der Revolution

#### 5.4.2.1 Die nicht legalistischen Gruppen

Ein geringer Teil des religiösen Lagers während der Revolution bestand aus den konservativ-quietistischen Moslems, die von einigen Großayatollahs vertreten waren. Zwar entwickelte sich zwischen dieser religiösen Gruppe und der Monarchie sukzessive ein kritisches Verhältnis, und sie schloss sich der Revolution an. Jedoch brachte sie keine vorbehaltlose Unterstützung und totale Loyalität Ayatollah Khomeini entgegen. Dies geschah aus unterschiedlichen Gründen. Diese Gruppe hielt u. a. einen totalen Anspruch auf die politische Macht seitens der Kleriker, besonders in der Zeit der Verborgenheit des 12. Imams, für unangebracht. Ferner befanden sie die Unterordnung von Großayatollahs unter die Führung Großayatollah Khomeinis für nicht annehmbar und sahen darin einen Bruch mit der schiitischen Tradition, in der alle Großayatollahs denselben Rang innehatten. Das Verweigern, sich auf Dauer dem religiös-politischen Kurs des Revolutionsführers unterzuordnen, wurde schließlich dem Repräsentanten dieser religiösen Richtung Großayatollah Schariatmadari zum Verhängnis: Nach einer Phase der Kooperation und danach Konfrontation mit dem Revolutionsführer wurde er diskreditiert und unter Hausarrest gesetzt. Auch seine Anhänger wurden halb in die Illegalität gedrängt.(158)

Eine weitere Fraktion innerhalb des religiösen Lagers waren die islamischen Linken, die von Schariati beeinflusst waren und sich an einer ideologischen Mischung aus dem Islam und Marxismus orientierten. Der Hauptvertreter dieser Richtung war die Guerillaorganisation Volksmutschahedin. Sie war aktiv an der islamischen Revolution beteiligt, unterstützte danach die Bekämpfung der Monarchie-loyalen Kräfte und kritisierte sehr heftig den moderaten Kurs der provisorischen Regierung Bazargans. Jedoch stellte die Mutschahedin-Organisation wegen ihrer marxistischen Orientierung für die radikalen islamischen Kräfte keine rein islamische Strömung dar, sondern eine eklektische. Diese Organisation

leistete einen heftigen Widerstand gegen ihre Ausschaltung und geriet in einen bewaffneten Kampf mit den Befürwortern einer islamischen Herrschaft, der in ihrer blutige Niederschlagung endete.(159)

Ein nächster Teil des islamischen Lagers bestand aus den liberalen Moslems. Sie waren in theoretischer wie praktischer Hinsicht darum bemüht, ein demokratisch-liberales Verständnis vom islamischen Glauben zu vertreten. Aufgrund ihrer Vermittlerrolle zwischen den laizistischen liberalen Kräften repräsentiert von der Nationalen Front als einer der politischen Hauptströmungen des gegenwärtigen Irans und den religiösen Kräften wurden sie nach der Revolution, jedoch nur provisorisch, vom Revolutionsführer an der Macht beteiligt, um die Unterstützung des bürgerlich-liberalen Flügels für die Revolution zu garantieren. Die wichtigste politische Organisation, die während der Revolution die liberalen Moslems repräsentierte, war die Freiheitsbewegung des Irans. Sie wurde 1961 von einigen der ehemaligen Mitglieder der Nationalen Front mit dem Ziel gegründet, durch die soziale Aufwertung des schiitischen Klerus und die Anlehnung an die aufgeklärten islamischen Lehren gegenüber dem absolutistischen Kurs Schahs ein soziales Gegengewicht zu setzen, um damit Freiheit und Demokratie im Iran zu fördern.

Im Februar 1979 beauftragte Ayatollah Khomeini den Vorsitzenden der Freiheitsbewegung Mahdi Bazargan mit der Bildung einer provisorischen Regierung, die lediglich 9 Monate die Krisen zu überdauern vermochte. Die Regierung Bazargans verfolgte entschieden einen reformistischen Kurs und war deswegen heftigen Attacken der radikalen revolutionären Kräfte ausgesetzt. Die politische Autorität der provisorischen Regierung war vor allem durch das Agieren der Geistlichkeit, Revolutionsgerichte, militanten Revolutionswächter, Revolutionskomitees, der „Partei der islamischen Republik“und des Revolutionsrats sehr beschränkt. Daher konnte sie ihren Aufgaben nicht gerecht werden. Besonders hatte in dieser Zeit der Revolutionsrat, dessen Mitglieder vorwiegend aus den legalistischen, nach der Errichtung eines islamischen Staats trachtenden Anhängern bestand, die meisten Kompetenzen an sich gerissen. Dadurch sabotierte er praktisch in vielen Bereichen die Beschlüsse der Regierung. Mit der zunehmenden Radikalisierung der Revolution verlor die provisorische Regierung an Einfluss. Der Todesstoß für diese Regierung war die Besetzung der amerikanischen Botschaft durch die radikalen Kräfte, woraufhin, zwei Tage danach, die provisorische Regierung Bazargans zurücktrat. Darauf unterstützten die liberalen Moslems den Präsident Banisadr als die letzte Hoffnung, die totale Machtmonopolisierung durch die Geistlichkeit und die legalistischen Moslems zu verhindern.

Obgleich Banisadr und seine Anhänger zu den Kritikern der Regierung Bazargans gehörten, sind sie den gemäßigten Moslems zuzurechnen. Banisadr wurde im Januar 1980 zum ersten Präsidenten des Irans gewählt. Mit einer Wahlbeteiligung von etwa 64 % stimmten, so lautete das offizielle Ergebnis, 75,2 % der Wähler führ ihn. Vom ersten Tag seines Amtes an sah er sich mit dem klerikalen Flügel

konfrontiert. Nach einer Zeit, in der er sich als Präsident nicht durchsetzen konnte, unternahm er den gescheiterten Versuch, durch ein Bündnis mit anderen Gruppen der totalen Machtmonopolisierung seitens der legalistischen Moslems Einhalt zu gebieten. Mit der Zunahme der Spannungen wurde er im Juni 1981 des Amtes enthoben und musste, steckbrieflich gesucht, das Land verlassen.(160) Die Entmachtung Banisadrs war gleichbedeutend mit dem Ende der Koalitionszeit und der Vollendung der Machtmonopolisierung durch die legalistischen Moslems unter der Führung Ayatollah Khomeinis.(161)

#### 5.4.2.2 Die legalistischen Moslems

Die legalistischen Moslems, gekennzeichnet durch eine Buchstabengläubigkeit, verfolgten mit aller Entschiedenheit das Ziel, im Iran eine göttliche Ordnung auf der Grundlage des islamischen Rechts hervorzurufen. Um die gemeinsame Buchstabengläubigkeit und um das gemeinsame Ziel einigten sie sich unter der Führung Ayatollah Khomeinis, grenzten sich gegen andere Gruppierungen ab und schalteten sie aus, gleichgültig, ob sie sich in irgendeiner Form auf den Islam berufen hatten oder säkularistisch geprägt waren. Die politische Organisation, die in der Koalitionszeit die legalistischen Moslems repräsentierte, war die „republikanisch-islamische Partei“(RIP). Sie war im Februar 1979 von einigen führenden schiitischen Geistlichen, die alle Schüler Ayatollah Khomeinis in Qom gewesen waren, wie Ayatollah Beheschti gegründet worden. Die Partei verstand sich als die wahre Anhängerin Ayatollah Khomeinis und seiner Lehren.

Das Parteiprogramm verschrieb sich dem Hauptanliegen, in der islamischen Gemeinde die Gottesherrschaft zu etablieren. Es verpflichtete sich dem khomeinistischen Prinzip der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten und verurteilte die These von der Trennung zwischen Politik und Religion im Islam.(162) In den koranischen Lehren liegt, so das Parteiprogramm, das Seelenheil der Menschheit. Deswegen müssen die Menschen sich der Autorität der Träger und Erben dieser Lehren, nämlich des Propheten, der Imame und (in unserer Zeit) der islamischen Olama unterordnen:

> *„Da es die göttliche Lehre ist, die uns rettet, ist man auf die Autorität derer angewiesen, denen diese Lehre übermittelt worden ist. Dank der Kenntnis des feqh (religiöses Recht) antworten die fogaha (die Rechtsgelehrten) auf die aktuellen Fragen der Gesellschaft; sie sind die Erben des Propheten und der Imame. Übrigens ist dies in der islamischen Verfassung im fünften Kapitel festgehalten: Die velayat-e faqih (die Herrschaft des Rechtsgelehrten) verkörpert so die Autorität der islamischen Lehre über alle sozialen Schichten; ihr müssen sich Sunniten wie Schiiten im Namen der Vernunft unterwerfen, um die Gesellschaft gemäß der Einheit Gottes (towhid) zu verwirklichen.“*(163)

Der Partei gelang es alle islamisch legalistischen, eine göttliche Ordnung bestrebenden Kräfte trotz aller internen Spannungen für ihre gemeinsamen Ziele zu organisieren. Darüber hinaus brachte sie die im Laufe der Revolution entstandenen Organe unter ihre Kontrolle. Dazu gehörten vor allem die Revolutionskomitees, die sich in vielen Stadtbezirken und Dörfern als unmittelbare Macht und Exekutivorgane etabliert hatten. Die neu gegründete Geheimpolizei befand sich ebenso unter der Kontrolle der RIP. Ein weiteres Organ, dass für die Machtmonopolisierung und deren Aufrechterhaltung durch die RIP und die legalistischen Moslems eine entscheidende Rolle spielte, war das „Heer der Wächter der islamischen Revolution“, das im April 1979 von einer Gruppe islamischer junger Männer gegründet wurde. Dieses ideologisch-militärische Organ sollte den zu etablierenden islamischen Staat vor den Gefahren von Außen sowie von Innen schützen.

Des Weiteren bediente sich die RIP indirekt der nicht staatlichen städtischen Vollzugsorgane, die als Hesbollahis (diejenigen, die der Partei Gottes angehören) bekannt sind, zur Durchsetzung ihres Willens und Zurückdrängung ihrer Gegner. Auch durch die Übernahme der karitativen Angelegenheiten in den ländlichen und ärmeren Regionen erweiterte sich RIP ihre Präsenz in diesen Regionen und konnte über diesen Weg einen großen Teil der Bevölkerung solcher Milieus für sich gewinnen.(164) Gestützt auf die organisierten gesellschaftlichen Kräfte, die effektiven Vollzugsorgane, die Führerschaft Ayatollah Khomeinis und die islamische Ideologie konnte die republikanische islamische Partei und damit das sich rasch etablierende islamische Regime die staatliche Macht monopolisieren, die linken und liberalen Strömungen ausschalten, die in sich heterogenen legalistischen Moslems vereinigen und die in der Verfassung der islamischen Republik vorgesehenen Staatsorgane realisieren.

### 5.4.3 Die Verfassung der Islamischen Republik Iran

Nach der Volksbefragung und Gründung der islamischen Republik beauftragte Ayatollah Khomeini die Regierung Bazargans, für die neu entstandene Republik einen Verfassungsentwurf auszuarbeiten. Der Entwurf, der im Juni 1979 vorgelegt wurde, sah im Wesentlichen eine präsidiale Demokratie vor, ähnelte im Allgemeinen im Aufbau und Regelungsmaterien europäischen Verfassungen und im Bereich des Staatsoberhaupts lehnte sich an die französische Verfassung an. Zugleich war in diesem Entwurf die Bestrebung widergespiegelt, einen Staat aufzubauen, in welchem dem Islam eine besondere Bedeutung zukommen sollte. Dieser Entwurf stieß jedoch auf die Proteste der meisten nicht religiösen Kräfte, die eine Überarbeitung des Entwurfes von einer in freien Wahlen gewählten verfassungsgebenden Versammlung forderten.(165) Nach einigen Auseinandersetzungen konnte das religiöse Lager seinen Vorschlag durchsetzen, nach dem anstelle einer verfassungsgebenden Versammlung eine Expertenversammlung aus islamisch qualifizierten Abgeordneten den Entwurf bearbeiten sollte. Die Nationale Front boykottierte die Wahlen der Expertenversammlung mit der

Begründung, dass dieses Gremium den Willen des iranischen Volkes nicht vertreten kann. Trotz aller Proteste und Boykottaufrufe fanden die Wahlen statt. Aus den 73 Sitzen der Versammlung gewannen die legalistischen Moslems der RIP 60 Sitze. Nun war der totalen Islamisierung des Verfassungsentwurfs Tor und Tür geöffnet. Die Veränderungen, die das Gremium in diesem Sinne vornahm, waren u. a. die Schaffung des Amtes des islamischen Führers und die Ersetzung des Prinzips der Volkssouveränität durch die Souveränität Gottes.(166) Die von der Expertenversammlung verabschiedete Verfassung wurde am 2. Dezember 1979 in einer Volksbefragung angenommen, an der 50-65 % der Wahlberechtigten teilnahmen.(167)

Die Verfassung der Islamischen Republik Iran besteht aus einer Präambel und 12 Kapiteln, die 175 Artikel beinhalten.(168) In der Präambel sind die allgemeinen theoretischen und weltanschaulichen Grundlagen artikuliert, auf denen sich die Verfassungsartikel gründen. Sie beginnt mit folgenden Sätzen: „Die Verfassung der Islamischen Republik Iran strebt eine Gestaltung der kulturellen, sozialen, politischen und ökonomischen Institutionen der iranischen Gesellschaft nach islamischen Grundsätzen und Regeln an; sie entspricht dem innigsten Wunsch der islamischen Glaubensgemeinschaft.“ Den politischen Rahmen soll, so die Verfassungsväter der islamischen Republik in der Präambel, die Theorie „der Führungsbefugnis des qualifizierten Rechtsgelehrten“, wie sie von Ayatollah Khomeini im Irak entwickelt wurde, bilden. Nur diese Theorie entspreche der islamischen Staatlichkeit, denn „Aus der Sicht des Islam geht“, so die Präambel weiter,

> „*der Staat nicht aus dem Klassendenken oder der Hegemonie von Individuen bzw. Gruppen hervor, sondern er ist die Kristallisation des politischen Ideals eines in Religion und Denkweise Gleichgesinnten Volkes, das sich organisiert, um bei dem geistigen und ideologischen Entwicklungsprozess den Weg zu seinem letztendlichen Ziel – den Weg zu Gott hin – zu ebnen*.“

Es geht laut der Präambel unter der islamischen Herrschaft im Iran also darum, durch die „islamischen Prinzipien“ eine vollkommene Gesellschaft aufzubauen: „basierend auf diesen Prinzipien besteht die Aufgabe der Verfassung darin, die Glaubensmäßigen Grundlagen der Bewegung zu objektivieren und Voraussetzungen zu schaffen, unter denen sich der Mensch mit den erhabenen und allumfassenden islamischen Werten entwickeln und entfalten kann.“ Nach den Verfassungsvätern beschränkt sich die Errichtung der islamischen Ordnung nicht auf das Land Iran; die Präambel der Verfassung gibt (dem iranischen islamischen Staat) den Auftrag, durch die Zusammenarbeit mit anderen islamischen Volksbewegungen „den Weg zur Schaffung einer einzigen Weltglaubensgemeinschaft zu bahnen“. Auch in Artikel 11 der Verfassung wird der iranische Staat verpflichtet, sich darum zu bemühen, die politische, kulturelle und wirtschaftliche Einheit der islamischen Welt zu realisieren. Diese Verpflichtung basiert auf dem klassischen islamischen Staatsrecht, dass zwischen dem einheitlich

geherrschten Land des Islams (dar-al-Islam) und dem Land des Krieges (dar-al-Harb) unterscheidet. Zur Verteidigung des islamischen Landes bedarf es, betont die Präambel, der Streitkräfte, die auf der Basis der „Glaubenstreue“ und „islamischen Lehre“ aufgebaut sein sollten. Die islamischen Streitkräfte werden jedoch „nicht nur die Grenzen schützen und verteidigen, sondern darüber hinaus die Bürde der weltanschaulichen Botschaft, nämlich die Anstrengung auf dem Wege Gottes und den Kampf zur Verbreitung der Herrschaft des Gottesgesetzes auf der Welt übernehmen.“ In diesem Zusammenhang beziehen sich die Verfassungsväter auf den folgenden koranischen Vers: „’Und rüstet gegen sie, soviel ihr an Streitkräften und Schlachtrossen aufbringen könnt, damit ihr Allahs Feind und euren Feind – und andere außer ihnen, die ihr nicht kennt – abschreckt;.’“

Mit der Errichtung der islamischen Gesellschaft werden, so heißt es in der Präambel der Verfassung, „die menschlichen Kräfte, die bis jetzt im Dienste der allseitigen Ausbeutung der Fremdherrschaft standen, [...] ihre ursprüngliche Identität und ihre menschlichen Rechte“ zurückgewinnen. Dazu gehören auch die Frauen: Basierend auf der „Auffassung über die Familie als fundamentale Einheit“ werde „die Frau von dem Zustand eines Nutzobjektes bzw. eines Werkzeuges im Dienste des Anreizes zu übermäßigem Konsum und von der Ausbeutung befreit“. Stattdessen widmet sich die befreite Frau, so lautet es in der Präambel der Verfassung der Islamischen Republik Iran, der zwei folgenden Aufgaben: Während „sie die bedeutende und wertvolle Aufgabe der Mutterschaft zur Erziehung von Menschen mit fester Weltanschauung zurückgewinnt, ist sie zunächst die Mitkämpferin der Männer im aktiven Leben.“

Zum Zwecke der Errichtung einer islamischen gerechten Ordnung sollten laut der Präambel die Massenmedien „im Dienste der Verbreitung der islamischen Kultur stehen [...] und sich der Verbreitung und Förderung zerstörerischer und antiislamischer Eigenschaften nachdrücklich enthalten.“

Nach der Verfassung der Islamischen Republik bildet die islamische Religion das konstitutive Element in der Islamischen Republik Iran. In diesem Sinne heißt es in Artikel 4:

> „*Alle zivilen, strafrechtlichen, finanziellen, ökonomischen, administrativen, kulturellen, militärischen und politischen sowie alle übrigen Gesetze und Vorschriften müssen in Einklang mit den islamischen Maßstäben stehen. Dieser Artikel bestimmt den Inhalt und den Umfang aller Grundsätze der Verfassung und anderer Gesetze und Vorschriften*.“

Nach Artikel 2 beruht der islamische Staat auf den folgenden islamisch-schiitischen Glaubenssätzen:

1. Die Einigkeit Gottes (es gibt keinen Gott außer Gott), Seine alleinige Entscheidungsbefugnis und Gesetzgebung sowie die Notwendigkeit der Ergebenheit in seinen Willen;
2. Die göttliche Offenbarung und ihre grundlegende Bedeutung für das Formulieren der Gesetze;

3. Die Wiederauferstehung und ihre maßgebende Rolle beim Entwicklungsprozess des Menschen hin zu Gott;
4. Die Gerechtigkeit Gottes in Schöpfung und Gesetzgebung;
5. Imamat und seine ständige, grundlegende und immerwährende Führungsrolle im Fortbestand der Islamischen Revolution.

Zu diesen fünf traditionellen religiösen Dogmen wird ein sechster Glaubenssatz hinzugefügt:

6. Adel und Würde des Menschen und seine mit Verantwortung verbundene Freiheit vor Gott.

In Artikel 12 wird erklärt: „Die offizielle Religion des Iran ist der Islam und die dschafaritische Rechtsschule, die Schule der Zwölfer-Schia. Eine Änderung dieses Artikels ist nicht zulässig.“ Die fundamentale Vor- und Überordnung der islamisch-schiitischen Glaubenssätze und Prinzipien und des islamischen Rechts reduziert die Freiheit der bestimmten Religionen, die individuellen und politischen Grundrechte, konstitutionelle und demokratische Gesetzgebung und Institutionen, die in der Verfassung vorkommen, zu den sekundären Elementen, die nicht die Grundlagen des sozial-politischen Lebens konstruieren, sondern lediglich im Rahmen einer umfassenden und konstitutiven islamischen Ordnung zu deuten sind.

In Artikel 13 werden nur die Anhänger der zarathustrischen, jüdischen und christlichen Religion als offizielle religiöse Minderheiten anerkannt, die ihre religiösen Pflichten „im Rahmen des Gesetzes“ ausüben können. Als diejenigen anerkannten Gruppen die den vorherrschenden islamischen Grundkonsens nicht teilen, bekommen diese drei religiösen Minderheiten einen anderen Rechtsstatus. Sie werden implizit in die klassische islamische Rechtskategorie der Schutzbefohlenen des Islams eingestuft. Die rechtlichen Nachteile, welche die Schutzbefohlenen in einer islamischen Ordnung anzunehmen haben, betreffen vor allem die Bereiche des Personenstandes und der Rechtsstellung vor Gericht im Vergleich zu moslemischen Bürgern. Obschon gemäß Artikel 65 die drei anerkannten religiösen Minderheiten jeweils mit einem oder im Falle der Christen mit drei Abgeordneten durch Sonderregelungen im islamischen Parlament des Irans vertreten sind, verfügen sie nicht über die gleichen staatsbürgerlichen Rechte wie die Moslems, besonders im Bereich des passiven Wahlrechts. Zum Beispiel ist nach Artikel 115 eine der Voraussetzungen für jeden Präsidentschaftskandidaten sein Glaube an die offizielle Religion des Landes. Signifikant ist in diesem Zusammenhang das Gleichheitspostulat des Artikels 19, von dem die Kategorie Religion ausgeschlossen ist: „Iranische Bürger genießen unabhängig von ihrem Volksstamm und ihrer Sippe gleiche Rechte. Niemand soll wegen seiner Hautfarbe, Sprache und ähnlicher Merkmale bevorzugt werden.“ Eine weitere Kategorie, die dem Gleichheitspostulat des Artikels 19 fern bleibt, ist das Geschlecht. Zwar fordert der Artikel 20 für jedes Mitglied des Volkes, ungeachtet ob Mann oder Frau, gleichermaßen den Schutz des Gesetzes und die Gewährleistung aller „menschlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen

Rechte.“ Diese allgemeine Forderung wird jedoch durch den Zusatz „unter Berücksichtigung islamischer Prinzipien“ relativiert. Die Artikel 24, 26, 27 und 28 garantieren die Grundrechte wie „Meinungsfreiheit in Publikation und Presse“ (Artikel 24), Freiheit der „Parteien“, „Verbände“, „politische[n] und berufliche[n] Vereine“ (Artikel 26), „Das Veranstalten von Versammlungen und Demonstrationsmärschen, ohne das Tragen von Waffen“ (Artikel 27) und die Freiheit der Berufsausübung (Artikel 28) – diesen Grundrechten werden u. a. wiederum die „Islamischen Prinzipien und Grundlagen“ übergeordnet.

Nach Artikel 56 gehört „Das absolute Recht zur Regierung über die Welt und den Menschen“ Gott. Und Er „hat den Menschen zur Regierung über sein eigenes soziales Schicksal befugt.“ Damit sich die aus der absoluten Souveränität Gottes abgeleitete Volkssouveränität artikuliert, sind in der Verfassung der islamischen Republik folgende Institutionen und Verfahren vorgesehen worden:

1. Die islamische Beratende Versammlung (das Parlament), die sich gemäß Artikel 58 aus den vom Volk gewählten Vertretern bildet, und der die Ausübung der legislativen Gewalt obliegt.
2. Die Volksbefragung. Nach Artikel 59 kann in „schwerwiegenden wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Fragen“ die Ausübung der legislativen Gewalt durch Volksbefragung, nach der Bestätigung der Zweidrittel der Abgeordneten des Parlaments, stattfinden.
3. Das Präsidentenamt, das nach Artikeln 113, 114 und 115 von dem Präsidenten der Republik übernommen wird, der direkt vom Volk gemäß dem Artikel 115 der Verfassung aus einem Kreis „gläubiger und politischer Persönlichkeiten“ für vier Jahre gewählt wird. Artikel 113 zufolge nimmt er nach dem islamischen Führer „das höchste öffentliche Amt des Landes ein [...]“ und „ist verantwortlich für die Durchführung der Verfassung und leitet die Exekutive mit Ausnahme der Angelegenheiten, die unmittelbar die Islamische Führung betreffen.“
4. Die Räte, die nach Artikel 100 direkt von den jeweiligen Verwaltungseinheiten gewählt werden, um die Verwaltungsangelegenheiten zu beaufsichtigen.

Da nach der Verfassung der Islamischen Republik Iran der absolute Souverän, wie oben ausgeführt, Gott ist, sind die vier oben erwähnten konstitutionell-demokratischen Institutionen und Verfahren, die den Volkswillen repräsentieren sollen, aus der Sicht der Verfassung dem göttlichen Willen untergeordnet. Der göttliche Wille äußert sich, so die Verfassung, durch die islamischen Prinzipien und das islamische Recht. Ferner bestimmt die Verfassung, gemäß der Osuli-Schule, den schiitischen Klerus als die Instanz, die die islamischen Prinzipien auslegt und über deren Realisierung und Aufrechterhaltung überwacht (vgl. Artikel 2, 4, 5). Hierfür sieht die Verfassung die Erschaffung einiger schiitisch-theokratischer Institutionen vor, die die Aufgabe der Interpretation und Umsetzung der islamischen Prinzipien übernehmen. Das in diesem Zusammenhang wichtigste Amt ist das Amt der

islamischen Revolutionsführung oder Führungsbefugnis des religiösen Rechtsgelehrten. Dazu heißt es im Artikel 5:

> *„In der Islamischen Republik Iran steht während der Abwesenheit des verborgenen 12. Imam [...] der Führungsauftrag (Imamat) und die Führungsbefugnis (Wiläyat-e-'amr) in den Angelegenheiten der islamischen Gemeinschaft dem gerechten, frommen, über die Erfordernisse der Zeit informierten, tapferen, zur Führung befähigten Rechtsgelehrten zu, der die Verantwortungen dieses Amtes gemäß Artikel 107 übernimmt.“*

Der Artikel 57 erkennt zwar die Gewaltenteilung in Judikative, Legislative und Exekutive an, er stellt sie jedoch unter die „Aufsicht des absoluten Wali-al-'amr (des obersten religiösen Rechtsgelehrten) und Führers der Umma“. Somit bekommt der islamische Revolutionsführer, und das ist eine andere Bezeichnung für den obersten herrschenden religiösen Rechtsgelehrten in der Verfassung, die uneingeschränkte Machtbefugnis, jederzeit direkt oder indirekt in alle klassischen staatlichen Aufgabenbereiche einzugreifen, wenn er gemäß seinem eigenen Verständnis die islamischen Prinzipien in Gefahr sieht. Neben dieser Sonderstellung gegenüber allen Staatsinstitutionen gewährt der Artikel 110 dem islamischen Revolutionsführer noch konkrete Staatsbefugnisse. Dazu gehören die Bestimmung der allgemeinen politischen Rechtslinien der Islamischen Republik Iran, Gestattung der nationalen Referenda, Oberbefehl über die bewaffneten Streitkräfte, Erklärung von Krieg und Frieden, Ernennung, Entlassung und Annahme des Rücktritts von:

a) den Rechtsgelehrten des Wächterrats
b) dem Oberhaupt der Justiz
c) dem Leiter von Rundfunk und Fernsehen der Islamischen Republik Iran
d) dem Chef des Generalstabs
e) dem Oberkommandierenden des Corps der Islamischen Revolutionswächter
f) dem Befehlshaber der bewaffneten Streitkräfte und der Polizei.

Weitere Staatsbefugnisse, die laut Artikel 110 ihm obliegen, sind die Unterzeichnung der Ernennungsurkunde des vom Volk gewählten Präsidenten und die Absetzung des Präsidenten nach dem Urteil des Obersten Gerichtshofes oder Misstrauensvotum der islamischen beratenden Versammlung.

In Artikel 109 werden die folgenden Eigenschaften für die islamische Führung vorausgesetzt: „Die zur Erstellung von Rechtsgutachten in verschiedenen Bereichen des islamischen Rechts notwendige Gelehrtheit, Integrität (`Adälah) und Frömmigkeit, die für die Führung der islamischen Umma erforderlich ist, eine vernünftige politische und gesellschaftliche Weitsicht, Besonnenheit, Tapferkeit, administrative Fertigkeiten und adäquate Führungsfähigkeiten.“ Aus diesem Artikel geht allerdings nicht unmittelbar hervor, dass der islamische Revolutionsführer notwendigerweise ein Großayatollah

(Instanz der Nachahmung) sein muss. Der islamische Führer wird in der Regel nach Artikel 107 von der „Expertenversammlung“ gewählt, deren Mitglieder aus Experten der islamischen Wissenschaften bestehen, die vom Volk gewählt werden. Des Weiteren obliegt der Expertenversammlung die Aufgabe, so Artikel 111, den islamischen Führer, der in der Regel sein Amt auf Lebenszeit ausübt, hinsichtlich dessen Pflichten und Voraussetzungen zu überwachen.

Nach dem Führungsamt bildet der Wächterrat die wichtigste schiitisch-theokratische Verfassungsinstitution. Der Wächterrat besteht nach Artikel 91 aus sechs schiitischen Rechtsgelehrten, die direkt vom islamischen Führer ernannt werden, und sechs moslemischen Juristen, die auf Vorschlag des Oberhaupts der Justiz und Bestätigung der islamischen beratenden Versammlung gewählt werden. Die Hauptaufgabe dieses Gremiums besteht darin, die Übereinstimmung der von der islamischen beratenden Versammlung (Parlament) ratifizierten Gesetze mit den islamischen Prinzipien zu überprüfen. Artikel 93 entnimmt der islamischen beratenden Versammlung ohne das Vorhandensein des Wächterrates jegliche Befugnisse. Gemäß Artikel 96 wird die Konformität der parlamentarischen Entschlüsse mit den islamischen Vorschriften von der Mehrheit der islamischen Rechtsgelehrten des Wächterrates getroffen, während die Zustimmung der ratifizierten Gesetze hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit dem Grundgesetz von der Mehrheit aller Mitglieder des Gremiums abhängt. Nach der Verfassung müssen alle parlamentarischen Beschlüsse automatisch und ohne Antrag zur Normenkontrolle an den Wächterrat weitergeleitet werden. Deswegen ist dieses besondere Normenkontrollverfahren der Verfassung der islamischen Republik in den Gesetzgebungsprozess integriert. Mit einer solchen Normenkontrolle gibt praktisch die islamische Religion in der Interpretation des Wächterrats den Rahmen für die Gesetzgebung vor. Damit reduziert sich die Gesetzgebung auf das islamische Recht, und die unabhängige Gesetzgebung durch die Vertreter des Volks im Parlament wird eingeschränkt.(169) Eine weitere verfassungsmäßige Kompetenz des Wächterrats liegt darin, als die einzige offizielle Instanz, das Grundgesetz auslegen zu dürfen (vgl. Artikel 98). Zudem kommt diesem Gremium die relevante Aufgabe zu, laut Artikel 99 die Wahlen des Expertenrats, des Präsidenten, der islamischen beratenden Versammlung sowie die Volksbefragungen zu beaufsichtigen. Nach dem iranischen Wahlgesetz, das auf diesem Artikel der Verfassung basiert, obliegt dem Wächterrat die Aufgabe, in allen Wahlen alle Bewerber auf deren Loyalität zu dem islamischen Staat und den „islamischen Prinzipien“ zu überprüfen. Und nur diejenigen Bewerber können sich zur Wahl stellen, die die Kriterien des Wächterrates erfüllen. Nach § 30 des Wahlgesetzes muss der Wächterrat neben dem allgemeinen Glauben an den Islam die praktische Loyalität der Bewerber zum Islam und zur Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten nachweisen.(170) Somit finden die Wahlen im heutigen Iran in zwei Phasen statt. In der ersten Phase wählt der Wächterrat die nach

ihm geeigneten Kandidaten. In der zweiten Phase darf dann das Volk zwischen den vom Wächterrat vorgestellten Kandidaten seine Wahl treffen.

Als eine der drei klassischen Staatsgewalten übernimmt gemäß der Verfassung der Islamischen Republik Iran die Judikative die Funktion einer theokratisch-schiitischen Institution, die auf den Bestimmungen der Scharia basiert und von den schiitischen Rechtsgelehrten geleitet wird. „Die Ausübung der judikativen Gewalt erfolgt“, so der Artikel 61 der Verfassung, „durch Gerichte, die entsprechend den islamischen Prinzipien gebildet werden und sich mit der Lösung der Rechtsstreitigkeiten, dem Schutz der allgemeinen Rechte, der Verbreitung und Durchführung der Gerechtigkeit sowie der Aufrechterhaltung der göttlichen Vorschriften befassen.“

Nach Artikel 157 wird das Oberhaupt der Judikative von einem Mutschtahid besetzt, der unmittelbar vom islamischen Führer zu diesem Amt ernannt wird. Ebenso müssen laut Artikel 162 der Vorsitzende des Obersten Gerichtshofes des Landes und der Generalstaatsanwalt islamische Rechtsgelehrte sein, die vom Oberhaupt der Justiz ernannt werden. Nachdem Artikel 4 vorschreibt, alle rechtlichen Gesetze mit dem islamischen Recht in Einklang zu bringen, werden die Richter in Artikel 167 dazu verpflichtet, im Falle des Nichtvorhandenseins der offiziellen Gesetze ihren Urteilsspruch auf Grundlage der „authentischen islamischen Quellen“ und religiösen Gutachten zu fällen.

### 5.4.4 Die Islamisierungspolitik

Parallel zu der Monopolisierung der Machtquellen, der Etablierung neuer Staatsorgane und der islamischen Verfassung leiteten die Träger des islamischen Staates, gestützt auf die monopolisierte Staatsgewalt und die parastaatlichen Organisationen, eine, verschiedene Bereiche der Gesellschaft wie das Bildungs- und Justizwesen, Wirtschaft, Kultur, das Freizeitverhalten und Alltagsleben umfassende Islamisierung ein. Zur systematischen Islamisierung des Bildungswesens wurde in den früheren 1980er Jahren die so genannte „islamische Revolutionskultur“ in Gang gesetzt, deren Hauptziel darin lag, angelehnt an das klassische islamische Menschenbild die heranwachsende Generation der iranischen Bevölkerung zum geeigneten Träger des islamischen Staates heranzubilden. In diesem Zuge wurde im Juni 1980 durch ein Dekret von Ayatollah Khomeini der „Stab der islamischen Kulturrevolution“ gegründet, der zwei Hauptaufgaben zu verfolgen hatte:

1. Die Entlassung aller IslamSkritischen Lehrkräfte und
2. die Islamisierung der Sozial- und Geisteswissenschaften.

Daraufhin wurden alle iranischen Universitäten und Hochschulen für drei Jahre geschlossen, und es begannen die Säuberungsaktionen in den Hochschulen, wobei innerhalb eines Jahres insgesamt etwa 25.000 Lehrkräfte aus dem Bildungsministerium suspendiert wurden.(171) Zur Umgestaltung des Schulsystems nach islamischen Maßstäben unternahm das islamische Regime konsequente

Maßnahmen, die neben der strengen Einführung der islamischen Kleiderordnung für die Schülerinnen und Geschlechtertrennung in erster Linie den Inhalt der Schulbücher im Visier hatten. Die Schulbücher mussten das klassische islamische Menschen- und Weltbild, das alles in Gut und Böse aufteilt, die klassischen islamisch-schiitischen Vorstellung von Moral, Trieb- und Affektkontrolle und idealer sozialer Ordnung, die koranischen Erzählungen und Lehren, die meist verklärten Geschichten von schiitischen Imamen, die standardisierten islamisch-schiitischen Orientierungs- und Verhaltensmuster und in einem Wort die klassische islamisch-schiitische Weise zur Selbst- und Welterschließung übermitteln.(172) Ein weiterer Teilbereich, der einer tief greifenden Islamisierungswelle unterzogen wurde, war die Justiz. Dies betraf die Besetzung der Richterämter und weiterer hoher Positionen im Justizapparat durch Geistliche, die Entlassung der Richterinnen, die Außerkraftsetzung aller säkularen und mit den islamischen Gesetzen unvereinbar erscheinenden juristischen Bestimmungen, die Errichtung der Sondergerichte, die Einführung des islamischen Strafrechts, das neue Straftaten mit entsprechenden islamischen Strafbestimmungen anerkannte, die u. a. das Privatleben und die individuelle Lebensgestaltung betreffen. Hierzu wurde z. B. das moderne, auf die Gleichberechtigung der Frauen zielende Familiengesetz durch islamische Regeln zur Familienordnung ersetzt, und so bekamen die Männer das alleinige Sorgerecht für Kinder und Scheidungsrecht. Zudem erhielten die körperlichen Strafen wie die Auspeitschung und Steinigung rechtlichen Status.(173)

Zur Schaffung einer umfassenden islamischen gerechten Ordnung gehörte auch die „islamische Ökonomie“. Ein Hauptversprechen Ayatollah Khomeinis als Revolutionsführer war dies, auf der Grundlage der islamischen Gerechtigkeit die materiellen Güter unter die Bevölkerung – speziell die im Schah-Regime benachteiligten Gruppen – zu verteilen. Auch nach der Revolution wurden die Forderungen zur Realisierung der islamischen Wirtschaftsordnung laut, welche weder kapitalistisch noch sozialistisch aussehen sollte. Es stellte sich aber nicht einmal in theoretischer Hinsicht und definitorisch heraus, was die Grundcharakteristika eines islamischen Wirtschaftssystems sind, die es von anderen gängigen Systemen fundamental unterscheiden. Im Sinne der Islamisierung der Wirtschaft wurde jedoch eine Reihe von Maßnahmen durchgeführt, wie die eher theoretische Aufhebung des Kapitalzinses, die Veränderungen im Arbeitsrecht, die Verstaatlichung weiter Bereiche der Wirtschaft, die Betonung des traditionellen islamischen Sozialfürsorgesystems, die Enteignung der als kontra-revolutionär geltenden Großkapitalbesitzer und die Erschwerung der ausländischen Investitionen.(174)

Von dem Hauptanliegen der dominant gewordenen islamischen Kräfte, eine einheitliche islamisch-koranische Grundordnung zu etablieren, waren vor allem das öffentliche Leben im Alltag sowie das Freizeitverhalten der Menschen betroffen. Neben der konsequenten Islamisierung aller Symbole des Landes erhob sich sehr früh für das sich etablierende islamische Regime die islamische Bekleidung der Frauen zu einem wesentlichen Element für das islamische Erscheinen in den öffentlichen Räumen. Die

Zwangseinführung der islamischen Kleiderordnung begann bereits 1980 in der Staatsbürokratie und erweiterte sich sehr rasch auf alle anderen öffentlichen Räume.(175) Zudem wurde die islamische Sexualmoral und die Kontrolle der Geschlechterbeziehung bis ins Privatleben der Menschen durchgeführt. Der Versuch zur Islamisierung der Feiertage, die Regulierung des Trinkverhaltens, der Kleiderordnung, der Musik-, der Film- und Fernsehproduktion und -konsumtion kennzeichnen weitere Schritte der Vereinheitlichung des Freizeitverhaltens der Menschen.(176) Der achtjährige Krieg zwischen dem Iran und dem Irak erleichterte es der islamischen Herrschaft, die Widerstände auf dem Wege der Islamisierungswellen und der Erhebung der klassischen islamisch-schiitischen Verhaltens- und Orientierungsmuster zu den alleinigen anerkannten Mustern zur Realitätsbewältigung zusammenzubrechen. Zu diesen Mustern gehörten Märtyrerkult, die prinzipielle Wertlosigkeit des irdischen Lebens, die Unterscheidung zwischen dem Haus des Islams und dem Haus des Krieges und der Glaube an das Wirken des zwölften entrückten Imams.(177)

# 6 DIE FREIHEITLICHE DEMOKRATIE UND DIE METAPHYSISCHE KULTUR: EINE THEORETISCHE ANALYSE ZUR LAGE DER FREIHEITLICHEN DEMOKRATIE IM IRAN

## 6.1 Rekapitulation und Analyse

Im folgenden Abschnitt werden zunächst die theoretischen Überlegungen und die entscheidenden, in der vorliegenden Arbeit gewonnenen Kenntnisse über die geschichtlich- kulturellen Entwicklungen zusammengefasst mit dem Hauptziel, eine theoretisch-analytische Erklärung für die kulturell-geschichtlichen Herausforderungen der freiheitlichen Demokratie im Iran zu entwickeln. Sodann folgt eine kurze analytische Beschreibung über die aktuellen Vorgänge im Iran hinsichtlich des dortigen Demokratisierungsprozesses.

### 6.1.1 Eine Charakterisierung der freiheitlichen Demokratie

Zur Analyse des Demokratisierungsprozesses im Iran wurden im ersten Teil dieser Untersuchung zunächst die normativen Fundamente sowie die ordnungspolitischen Mechanismen einer freiheitlichen Demokratie herausgearbeitet. Diesbezüglich wurde konstatiert, dass in einer freiheitlichen Demokratie alle Staatsgewalt von freien und mündigen Bürgern ausgeht: Das autonome Individuum ist, so das normative Fundament der freiheitlichen Demokratie, die ursprüngliche Quelle der Gesetze, Werte, Lebensinterpretationen und Güter und der permanente Initiator und Gestalter. Der Garant für Verwirklichung dieses normativen Fundaments der freiheitlichen Demokratie sind die Grundrechte und die staatsbürgerlichen Rechte. Sie räumen einerseits jedem Bürger einen Freiraum ein, in der er seine individuelle Lebensführung frei gestalten kann. Anderseits wird durch sie gewährleistet, dass jeder Bürger an der prozessualen Prägung der sozialen Sphäre und des kollektiven Schicksals mitwirkt. Demnach basieren in der liberalen Demokratie die individuelle Lebensführung sowie die soziale Ordnung und die kollektiven Zielsetzungen nicht auf substanziell-apriorischen Wert- und Zielbestimmungen, sondern auf den wandelbaren Werten und Bestimmungen, die stets von den autonomen, lebendigen und handelnden Bürgern hervorgebracht werden. Demokratie ist eine konfliktorientierte Staatsform, in der der ständige Streit um das jeweils Richtige ausgetragen wird. Zur Realisierung der normativen Fundamente der Demokratie bedarf es aber eines ordnungspolitischen Regelwerks, das allerdings nicht für alle demokratischen Staaten allgemein verbindlich zu beschreiben ist. Die Ordnungsformen jedes demokratischen Staats, die die normativen Grundlagen der

freiheitlichen Demokratie zum Ausdruck bringen, sind durch die jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten, historischen Prozesse und politischen Traditionen bedingt. Nichtsdestotrotz sind im ordnungspolitischen Regelwerk der heutigen demokratischen Staaten einige allgemeinen und gemeinsamen Mechanismen etabliert, die den demokratischen Prinzipien und Vorgängen Gestalt geben. Dazu gehören Gewaltenteilung, repräsentative Organe, Wechsel der Regierenden, sich wiederholende und faire Wahlen, das Mehrheitsprinzip (wobei dieses Prinzip durch die Grundrechte relativiert und beschränkt ist), plebiszitäre Elemente, Parteiensystem und andere Organisationen, die die diversen Meinungen und Interessen der Bürger artikulieren, Pressefreiheit, anerkannte oppositionelle Gruppen und rechtliche Vorkehrungen und Mechanismen, die die Grundrechte der Bürger verfahrensmäßig und institutionell sichern.

Die freiheitliche Demokratie ist allerdings keine apriorische Gegebenheit oder Möglichkeit im menschlichen Zusammenleben, sondern sie setzt, geschichtlich betrachtet, vielmehr die Hervorbringung materieller und kultureller Entwicklungen voraus. Demokratie als Staatsform beruht auf Voraussetzungen, von deren Vorhandensein ihre Lebens- und Funktionsfähigkeit abhängt. Bei diesen Voraussetzungen handelt es sich um im vorverfassungsrechtlichen Bereich angesiedelte Bauelemente der Demokratie, die deren normativen und institutionellen Komponenten tragen. Eine der unabdingbaren Vorbedingungen zur Etablierung einer lebens- und funktionsfähigen Demokratie in einer Gesellschaft stellen diejenigen kulturellen und mentalen Gegebenheiten dar, die die individuelle Autonomie und Freiheit anerkennen. Der freiheitlichen Demokratie liegt die Hauptmaxime zugrunde, dass der einzelne Mensch in der Gesellschaft grundsätzlich für sich steht und als Rechts- und freies Handlungssubjekt anerkannt ist. Er bringt aufgrund seiner schöpferischen Kraft und des freien Handelns und Denkens geistige und materielle Güter hervor, die die geistigen und materiellen Bauelemente eines demokratischen Staates bilden. Die Anerkennung der Individuen als Rechts- und freie Handlungssubjekte kann in einem pluralistischen Kulturkontext zustande kommen, welcher Heterogenität und den Bruch mit den gefestigten Normen und Traditionen nicht ausschließt. Hingegen mangelt es an unabdingbaren Voraussetzungen zur Realisierung einer freiheitlichen Demokratie, wenn in einer Gesellschaft diejenigen kulturellen und mentalen Elemente vorherrschend sind, die einen Absolutheitsanspruch auf Wahrheit haben, jede heterogene Erscheinung abstoßen und Gesetze, Normen und Traditionen als unveränderbar und heilig erachten. Die in einer Gesellschaft vorherrschenden kulturellen Rahmen und mentalen Komponenten und die in ihnen herrschende Auffassung über Welt und Mensch und die Stellung des Menschen in der Welt im Ganzen bestimmen das Denken, Handeln, Erleben und Planen all derer, die in ihren Horizonten leben, auf eine entscheidende und vielfach unbewusste Weise.(1) Daher kann der jeweilige vorherrschende

Kulturkontext zum Träger einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung werden oder aber zu deren Misslingen beitragen.

Somit sind politische Formen in einer philosophischen Anthropologie fundiert und verweisen damit auf die Philosophie überhaupt. Es existieren hierzu zwei unterschiedliche Konzeptionen vom Menschen, seiner Stellung in der Welt und von der Welt und dem Sein, die jeweils das kulturelle Fundament zu zwei verschiedenen politischen Ordnungen bilden: 1. Das substanziell-teleologische Verständnis, das mit einer absoluten Wahrheitsauffassung einhergeht und damit zu einem ideologischen politischen System führen kann. 2. Das subjektfundierte Verständnis, dem eine pluralistische Auffassung von der Wahrheit zugrunde liegt und das demgemäß die geeignete Grundlage für eine freiheitliche Demokratie liefert. Nach dieser Auffassung wird die Welt und damit das Sein im Ganzen von dem Prinzip der Subjektivität her verstanden, nach dem der Mensch als Subjekt zur Grundlage und zum Maßstab für das wird, was in der Welt als wahr eingeschätzt und für gültig gehalten wird. Somit wird nicht das absolute Sein oder Gott als Ausgang der Wahrheitserkennung angesehen, sondern der Mensch. Zudem ist die Subjekthaftigkeit des Menschen dadurch charakterisiert, dass der Mensch in der Welt der erkennbaren Dinge gerade als das einzige nicht gänzlich Objektivierbare und Nutzbare begegnet. Dieses Verständnis von der Welt führt von der absoluten Wahrheit zu einer absoluten Mannigfaltigkeit und führt beim Menschen zur Pluralisierung, Temporalisierung und Relativierung der Lebensbereiche und Begegnungsweisen mit sich selbst und mit der Welt.

Das vorrangige Ziel dieser Arbeit ist die Eruierung des vorherrschenden kulturellen Rahmens und der mentalen Elemente in der iranischen Gesellschaft hinsichtlich des Demokratisierungsprozesses im Iran. Dabei war die Ausgangshypothese der Untersuchung, dass die vorherrschenden kulturellen Elemente in der traditionellen iranischen Gesellschaft als substanziell-teleologisch zu charakterisieren sind. Um solche Elemente der iranischen Gesellschaft zu erkennen und herauszuarbeiten, bedurfte es eines theoretischen Rasters. Hierzu widmet sich die Arbeit in einem weiteren Schritt dem Denken Nietzsches.

### 6.1.2 Nietzsche und die metaphysische Kultur

Bekanntlich entwirft Nietzsche kein Gedankengebäude, sein Philosophieren hat nichts Architektonisches, sondern ist beweglich, lebendig: Es ist ein Unterwegssein. Das darf jedoch nicht mit Konfusion oder Beliebigkeit verwechselt werden. Seine Philosophie basiert auf einer Grundauffassung von der Welt, die er einmal als das „souveräne Werden“ bezeichnet. Nach dieser Auffassung befindet sich alles im Fluss des Werdens und Vergehens. Alles kommt, wird und vergeht. Nichts kann sich am Ende dem Werden, dem Vergehen entziehen – alles ist geworden. Dabei heißt Vergehen: Platz machen müssen für anderes, das wird. Am Anfang aller Dinge steht immer das Rohe, Ungeformte, Leere und

Hässliche, schreibt Nietzsche in seinen Aufzeichnungen über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen". Alles unterliegt der Veränderbarkeit, Unbestimmtheit, Unfestigkeit und dem Chaos. Das betrifft auch den Menschen: Er ist ursprünglich ein richtungsloses Wollen, das in Bewegung ist. Seine Existenz ist im Werden gegründet. Besonders in zeitlicher Hinsicht ist der Mensch nie fertig und abgeschlossen, sondern strebt ständig in eine offene und damit ungesicherte Zukunft.

Nun ist eine der Hauptfragen Nietzsches die, wie mit diesem Zustand der Unbeständigkeit und Unbestimmtheit der Welt und des Menschen umzugehen sei. Denn damit der Mensch überhaupt in der Welt handeln und ein praktisches Leben führen und sich zu sich selbst und seiner Umgebung verhalten kann, bedarf es Orientierungspunkte und fester Stützen, mit denen sich das Veränderbare, das Vielfältige und Unbestimmte verstehen und formen lassen. Damit sich die Welt dem Menschen erschließt, um auf dieser Weise umgänglich zu werden, muss das Werden mit dem Sein in Verbindung gebracht werden. Und das macht in einer Hinsicht das aus, was für Nietzsche Kultur heißt: Kultur ist der Austrag des Streites von Sein und Werden. Der Unterschied zwischen verschiedenen Kulturen und Welterschließungen liegt aber darin, wie die Relation zwischen Werden und Sein realisiert ist. Eine Weise von Selbst- und Welterschließung ist die metaphysisch-religiöse Welterschließung. Nach Nietzsche ist der Mensch am Anfang vorzustellen als ein Wesen, das wie alle Tiere vom Instinkt geleitet wird. Er war in diesem Urzustand festgestellt und bestimmt. Aber im Laufe der Evolution wurden seine Instinkte entwertet und abgeschwächt. Nun war seine Situation einem Wassertier ähnlich, welches dazu gezwungen wird, zum Landtier zu werden. Es wurde bisher vom Wasser getragen, nun muss es aber auf seinen Füßen gehen und sich selbst tragen. In dieser neuen Situation lag auf dem Menschen eine schwere Last. Und der Mensch begann, unter seinem Menschsein zu leiden, weil er seine alten Führer, nämlich seine Instinkte in dieser neuen Welt nicht mehr dabei hatte. Deswegen bezeichnet Nietzsche den Menschen als das „kranke und unfestgestellte Tier". Nach ihm führte diese evolutionäre Not zur Entstehung dessen, was er als „metaphysisch-religiöse Scheidung der Welt", „Herdenperspektive", „Sittlichkeit der Sitte", „Moral der Dividualität", Moral des Ressentiments und das „asketische Ideal" bezeichnet.

Um das Problem der Unbestimmtheit und Orientierungslosigkeit zu lösen, wird in dieser Weise der Welterschließung der vergänglichen Welt eine zweite Welt entgegengesetzt, die der Bereich des ewigen und absoluten Seins ist. Das absolute Sein ist die nicht weiter hinterfragbare Letztbegründung von allem. Alles vereinzelt Seiende, Werdende, Veränderbare und Unbestimmte wird auf dieses absolute Sein bezogen und dadurch erst verständlich. Nach diesem Verständnis vom Sein muss das Viele in dem Einen aufgelöst werden und es wird alles Widersprüchliche und Konfliktreiche als bloßer Schein bezeichnet. Unter der Herrschaft des unteilbaren Seins wird die Vielfalt und das Anderssein des Anderen als etwas Unwahres und als ein beunruhigendes und störendes Fremdelement angesehen, das

zu beseitigen ist. Das wahre Sein ist das zugrunde liegende absolute Sein, und somit existiert nur eine Wahrheit, die substanziell, absolut und allgemein ist. Sie gilt als der allgemeine Maßstab, an dem alles andere gemessen werden muss. Für das menschliche Leben stellt die absolute Wahrheit das Gute dar, woran sich der Mensch, um die wahre Glückseligkeit zu erreichen, zu richten hat.

Das genannte absolute Sein findet historisch in den meisten Kulturen und Religionen seine Verkörperung in einer Gottesidee. Nach der religiösen Erscheinungsform des Gedankens von dem Sein als einem absoluten und unveränderbaren Ganzen ist die Welt Gottesschöpfung. Alles Sein findet seine Bestimmung in der Teleologie der göttlichen Schöpfungsordnung. Angesichts dieser Letztbezogenheit allen Daseins auf Gott kann der Sinn menschlicher Existenz nur darin bestehen, sich durch eine gottgefällige Lebensführung in diese Ordnung einzufügen. So sind die offenbarten Absichten Gottes für jeden verbindliche Orientierungspunkte der individuellen Lebensführung. In zeitlicher Hinsicht hat Gott einen Schöpfungsplan für die Welt. Die Welt als Gesamtheit strebt der Wiederauferstehung entgegen und ist Rückbewegung zu Gott. Damit ist die Praktizierung der göttlichen Befehle im Diesseits eine unabdingbare Voraussetzung zur Erreichung der Glückseligkeit und des ewigen Lebens im Jenseits. Demgemäß ist das Diesseits nur ein vorübergehender Aufenthalts- und Prüfungsort, während das eigentliche Leben erst im Jenseits beginnen wird.

Hierzu wird das, was als wahr und gottgefällig gelten soll, von der jeweiligen herrschenden Priesterschaft als Vermittler des Jenseits festgestellt und verkündet. Alles, was sich der allumfassenden Herrschaft der göttlichen Ordnung zu entziehen sucht, stellt das böse und dunkle Element in der Welt dar, das es zu beseitigen gilt. Somit führt die metaphysisch-religiöse Welterschließung zu einem dualistischen, auf einem substanziell-metaphysischen Verständnis von Gut und Böse basierenden Weltbild, zur Ausschließung des Heterogenen, der vertikalen Ordnung der Verhältnisse, der Herausbildung und autoritativen Dominanz einer privilegierten gesellschaftlichen Schicht, der Moral der Dividualität, der Dominanz der starren und tabuisierten Sitten. In einer religiös-metaphysisch fundierten Kultur wird die Individualität negiert, indem das Individuum seine Existenz einem absoluten Sein verdankt. Es ist nicht in sich gegründet, sondern erhält seine Bedeutung als der Teil einer umfassenden allgemeinen Ordnung. Die Herrschaft einer metaphysischen Religion schwächt den Lebenswillen, der sich mit dem Hiesigen und Momentanen auseinandersetzt und lenkt ihn auf eine ideale Zukunft oder ein ideales Jenseits.

Nichtsdestoweniger betrachtet Nietzsche in der Schrift „Zur Genealogie der Moral“ die Herrschaft der metaphysischen Moral und Sittlichkeit der Sitte als eine notwendige Vorstufe der modernen Zeit. Diese Herrschaft transformiert einen Urzustand, in dem das Agieren der spontanen Affekte den Menschen dominiert, in die Phase der Festgestelltheit und Geformtheit des menschlichen Lebens. Hier leiten sich die Formen zur zivilisatorischen Selbst- und Affektkontrolle und zur Regulierung des menschlichen

Lebens von einem unveränderbaren metaphysischen Grund, der selbst nicht hinterfragbar ist. Daher bekommen die Formen einen heiligen, unantastbaren, substanziellen und dem Menschen übergeordneten Charakter: Alles Veränderbare und Individuelle hat sich an sie anzupassen und nicht umgekehrt. Die substanziellen Ordnungsformen bilden ihrerseits aber die Grundlage zur Entstehung jenes menschlichen Typus, den Nietzsche als das „souveräne Individuum“ apostrophiert. Das souveräne Individuum stellt für Nietzsche den Idealtypus der nachmetaphysischen und modernen Lebensweise dar. Er ist, im Gegensatz zu dem affektgeleiteten Menschen im Urzustand, für den zwischenmenschlichen Bereich berechenbar und gestaltet sein Leben nach festgestellten Formen und Normen. Diese Formen und Normen sind jedoch, und das unterscheidet die moderne Lebensweise von der metaphysisch-traditionellen, nicht apriorisch, substanziell und von einer Kollektiv-Perspektive gefasst, sondern wandelbar und hinterfragbar. Der moderne Mensch ist selbst die lebendige Quelle aller Formen, Deutungen und Werte. Hier haben sich die Formen an die jeweiligen lebendigen Bedingungen des menschlichen Lebens anzupassen. In der modernen Zeit hat der Mensch in sich alles Essenzialistische, die Moral der Dividualität und die strikte Entgegensetzung von Seele und Leib und Sein und Werden überwunden, aber nicht zugunsten von einer Seite der metaphysischen Entgegensetzung: Ihm kommt es auf den permanenten Austrag der Spannung zwischen Berechenbarkeit und Autonomie, Form und lebendiger Materie, Individuellem und Kollektivem und Werden und Sein an. Im Gegensatz zum Menschen des Ressentiments bedarf der nachmetaphysische Mensch, um sich selbst konstruieren zu können, keiner Gegenwelt und keines bösen Feindes: Er ist in sich gegründet und handelt nach eigenem verinnerlichten Gewissen. Ausgehend von der skizzierten Typologisierung dreier menschlicher Seinsweisen, also die affektgeleitete Weise, die metaphysisch fundierte Weise und die moderne Weise, lassen sich idealtypisch drei Weisen von Politikern, Politik und Erscheinung des Willens zur Macht ableiten:

- Die affekt- und triebgeleitete Weise der Politik, in der es dem Politiker hauptsächlich um die Gewinnung und Steigerung der eigenen unmittelbaren Macht geht. Er instrumentalisiert alles Vorhandene um der Befriedigung des in ihm unmittelbar agierenden Machttriebs willen.
- Die metaphysisch fundierte Weise der Politik. Hier orientiert sich Politik bei der Herstellung der Ordnung, Zielbestimmung und Affekt- und Triebkontrolle an einer metaphysisch fundierten Rationalität und Wahrheit, und der jeweilige Politiker fühlt sich der Realisierung der apriorischen Werte und transzendentalen moralischen Prinzipien verpflichtet: Hier werden Politik, Macht, Politiker und alles Vorhandene zum Instrument im Dienst der überzeitlichen Prinzipien. Der sich in den Dienst des absoluten Seins gestellte Politiker treibt eine prinzipientreue und Moral orientierte Politik, allerdings im Sinne der Moral der Dividualität. Ihm kommt es nicht auf die unmittelbare Gewinnung und Steigerung der eigenen Macht an, sondern das Machtgefühl erfolgt

bei ihm auf dem vermittelten Wege: über die die Wirklichkeit dominierende und permanent sich intensivierende Präsenz eines überweltlichen Seins, welchem er sein eigenes Sein schuldet.

- Die moderne, nachmetaphysische und demokratische Weise, bei der Macht und Politik dazu in den Dienst genommen werden, um durch demokratische Verfahrensweisen definierte Ziele und Werte zur Verwirklichung zu bringen. Der demokratische Politiker verfügt über internalisierte, wandelbare und zeit- und realitätsangemessene Grenzen und Instanzen zur Vermittlung und Kontrolle des Machtaffekts in sich.

### 6.1.3 Die vormodernen Weisen zur Wirklichkeitsbewältigung

Im nächsten Schritt befasste sich die vorliegende Arbeit mit der Untersuchung und Beschreibung der traditionellen kulturellen Hintergründe der iranischen Gesellschaft, in Auseinandersetzung mit denen sich eine freiheitliche Demokratie im gegenwärtigen Iran zu behaubten hat. Wie aus dieser Untersuchung zu schlussfolgern ist, sind die traditionellen kulturellen Hintergründe der iranischen Gesellschaft, die in ihrer Gesamtheit als eine Weise der vormodernen Selbst- und Welterschließung zu fassen sind, metaphysisch-religiös fundiert. Die vormoderne Weise zum Selbst- wie Weltverhältnis in der iranischen Gesellschaft ist ein geschichtliches Beispiel für das, was in theoretischer Hinsicht in der vorliegenden Arbeit als die metaphysisch-religiöse Selbst- und Welterschließung charakterisiert wurde. Sie stellt im heutigen Iran in kultureller Hinsicht die Hauptherausforderung für die Demokratisierung des Landes dar. Daher galt es, um die Frage des Demokratisierungsprozesses im gegenwärtigen Iran durchleuchten zu können, die Charakterzüge und wichtigen geschichtlichen Stationen der Entstehung und Entwicklung der vormodernen Weise zur Selbst- und Welterschließung im Iran zu charakterisieren. In diesem Zuge begann die genealogische Untersuchung beim antiken Persien.

#### 6.1.3.1 Das antike Persien

Im antiken Persien bildete die zarathustrische Religion das Fundament der Selbst- und Welterschließung. Der zarathustrischen Glaubensrichtung liegt die Grundüberzeugung zugrunde, dass die Welt in ihrer Letztbegründung von zwei entgegengesetzten Urprinzipien und Urgeistern getragen wird. Das eine Prinzip wird von Gott Ahuramazda verkörpert, der für alles Harmonische, Gute und Lichthafte steht. Diesem gegenüber liegt das Reich des Ahriman, aus dem alles Böse, Chaotische und Dunkle quillt. Aus dem Prinzip des Guten geht die wahrhafte Ordnung hervor, die den ganzen Kosmos wie die Natur und das private und soziale Leben des Menschen umfasst. Jedoch wird diese Ordnung, so die zarathustrische Lehre, ständig von den bösen Kräften beeinträchtigt und angegriffen. Daher ist die Welt oder das Diesseits der Kampfplatz zwischen Gut und Böse. Es wird erst am Ende der Zeiten und mit dem Nahen des Jenseits den Kräften des Guten gelingen, das böse Element endgültig zu

besiegen. Es obliegt, so jene Lehre weiter, jedem Menschen, sich für das Gute zu entscheiden und sich den guten Kräften beim diesseitigen Kampf gegen das Böse anzuschließen. Auch der legitime Herrscher ist derjenige, der sich als Stellvertreter Gottes auf Erden für die Verbreitung der wahren Ordnung und Bekämpfung der Lüge einsetzt.

In sassanidischer Zeit entwickelte sich die zarathustrische Religion zur Staatsreligion, und es bildete sich eine hierarchisierte zarathustrische Priesterklasse heraus, auf deren legitimatorische Unterstützung der König angewiesen war. Diese Klasse verstand sich als die einzige legitime Vertreterin und Deuterin der zarathustrischen Lehren. Dieses Deutungsmonopol und die Zuständigkeit für die Bewahrung und Praktizierung der religiösen Sitten und der auf diesen Sitten basierten juristischen Regeln, die verschiedene Bereiche des privaten sowie zwischenmenschlichen Lebens umfassten, garantierten die autoritative Machtstellung der zarathustrischen Priester in der sassanidischen Gesellschaft. Die Sitten, das Zeremoniell und das Rechtssystem waren wiederum in einem religiös-metaphysischen Weltverständnis verankert, das alles in Gut und Böse teilte. Daher war alles, was unter der Zuständigkeit der Priester und auch des Königs stand, im Ganzen daraufhin ausgerichtet, die Menschen und damit die Gesellschaft vor dem Dämonischen zu schützen und sie zum Guten zu führen. Die streng hierarchisierten sozialen Strukturen und die starren Sitten verursachten, neben anderen Faktoren, große soziale Spannungen innerhalb des sassanidischen Reiches.

Solche internen Spannungen brachten jedoch die verhärteten Verhältnisse nicht zu grundlegenden Veränderungen oder gar zum Zusammenbruch. Dies war vor allem das Werk jener Geschichte machenden religiös-militärischen Bewegung, die zu Beginn des 7. Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel von Mohammed dem Propheten gestiftet wurde und sich rasch u. a. auf das ohnehin sehr geschwächte sassanidische Reich ausweitete. Die arabisch-islamische Eroberung brachte zwar die starren sassanidischen Strukturen zum Umsturz. Dieser Umsturz ist jedoch, langfristig betrachtet und hinsichtlich der theoretischen Überlegungen der vorliegenden Arbeit, trotz aller Wandlungen, nicht als eine Weiterentwicklung und Transformierung der alten Zustände in eine neue geschichtliche Phase zu verstehen, in der es nach einer langen Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte und Staatlichkeit zur Auflockerung der Sitten und zur Ermöglichung der Individualität gekommen wäre. Nach der Etablierung der islamischen Religion wurde erneut das metaphysisch-religiöse Verständnis von der Welt zum Fundament der Selbst- und Welterschließung innerhalb des iranischen Kulturraums, und es begann, trotz aller Differenzen im Verhaltenskodex und Gott-Mensch-Verhältnis zwischen dem Islam und dem Zarathustrismus, eine neue Phase der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte und Moral der Dividualität.

#### 6.1.3.2 Der Islam

Die islamische Religion, als eine der drei monotheistischen semitischen Religionen, entstand in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel. In vorislamischer Zeit, von Moslems als die Zeit der Unwissenheit bezeichnet, herrschte auf der arabischen Halbinsel in einem gewissen Sinne der Naturzustand: Hier gab es weder Staaten noch staatsähnliche Organisationsformen. Stattdessen existierte vielmehr ein komplexes Nebeneinander einer Vielzahl von ökonomisch und soziopolitisch prinzipiell autonomen Clans und Tribalverbänden, die sowohl die nomadische und seminomadische als auch die sesshafte Bevölkerung umfassten. Der Clan war das Universum des Arabers. Nur in seinem Rahmen gab es Prestige und Sicherheit. Ohne den Clan hatte das Individuum gleichsam keinen Platz in der Welt. Dieses bedingungslose Stammes- und Sippenbewusstsein bewirkte eine scharfe Trennung zwischen Wir und Anderen und eine Grenzziehung zwischen Innen und Außen, zwischen Freund und Feind. Die islamische Religion, die sich vor allem durch die Überwindung des verbreiteten Polytheismus und Götzendienstes durchsetzte, brachte den sich gegenseitig bekämpfenden Stämmen und losen Gruppierungen eine neue einheitsstiftende Identitätsmöglichkeit, nämlich die islamische Identität. Sie vereinte alle Gruppierungen auf der arabischen Halbinsel um ein neu entstandenes Zentrum. Dieses Zentrum war der islamische Glaube, der sich in den koranischen Lehren und in der Predigt und Praxis des Propheten Mohammed manifestierte. Das einzige Kriterium, das die Mitgliedschaft in der neuen Gemeinschaft (der so genannte „Umma“) ermöglichte, war der Glaube an die islamischen Lehren, und so verlor die Stammeszugehörigkeit ihre vorrangige Rolle bei der Identitätsgebung.

Nun war es der Horizont des islamischen Glaubens, der die Grenzen zwischen Freund und Feind und Wir und Anderen bestimmte. Somit nahm der Islam bei den moslemischen Arabern die Sonderstellung des Stammes ein, und nun galt es, die moslemische Gemeinschaft mit demselben Eifer, mit dem sie sich früher für den Zusammenhalt des Stammes einsetzten, vor den möglichen Häretikern und Abweichlern im Inneren und Angriffen und Beleidigungen von außen zu schützen. Gleichzeitig galt es, den früheren beduinischen Menschen in der neu entstandenen islamischen Ordnung auf der Grundlage der kodifizierten göttlichen Gebote und Verbote berechenbar zu machen und die affektgeleitete Lebensweise zu unterbinden.

Die zentrale Person, deren Wirken die zerstreute und zerstrittene Bevölkerung der arabischen Halbinsel unter eine vereinheitlichende kulturelle Identität und politische Macht zusammenführte, war bekanntermaßen Mohammed Ibn Abdullah. Sein prophetisches Leben begann mit einer Verkündung der göttlichen Offenbarungen an die Bewohner der Stadt Mekka. In der mekkanischen Periode seines prophetischen Bemühens standen eher allgemeine theologische Lehren im Mittelpunkt wie die Existenz des einzigen Gottes, die Fragen der Schöpfung und der Auferstehung und allgemeine ethische

Vorstellungen. Aber nach seiner Wanderung nach Medina, wo der Prophet Mohammed aufgrund der sozialen Gegebenheiten die Führung über die Bevölkerung übernahm, bekamen die göttlichen Botschaften vorwiegend einen das praktische Zusammenleben regulierenden Charakter. In Medina vereinten sich in der Person Mohammeds der Verkünder der göttlichen Botschaften und der Staatsmann. Als Oberherr der neu entstandenen islamischen Urgemeinde lenkte er die Entstehung, Organisierung, Entwicklung und Etablierung eines neuen politischen Gebildes. Dementsprechend blieb die Offenbarung nun nicht mehr pauschale moralische Ermahnungen und allgemeine Forderung zum Glauben an den einen Gott. Sie wurde zum Verkünder einer Reihe von autoritativen Geboten, Verboten und Bestimmungen, um zum einen die internen Verhältnisse der islamischen Gemeinde zu regeln. Zum anderen wurden sie erlassen, um gegenüber anderen Gruppierungen das Überleben, die Erweiterung und Dominanz der islamischen Gemeinde und die Unterwerfung der sich widerstrebenden Gruppen zu gewährleisten. Somit widmete sich ein Teil der islamischen Lehren den gesellschaftlich-politischen Ordnungsmotiven: Jene Grundlehren, die in anderen Zeiten und Orten den gläubigen Moslems im Umgang mit den jeweiligen sozialen Gegebenheiten als verbindliche Orientierungspunkte dienten und dienen.

Zugleich verfügte der islamische Prophet erst in Medina über die Möglichkeit, seine monotheistischen Ideale in die Realität umzusetzen. Deswegen wurden die gläubigen Moslems von Allah verpflichtet, mittels der organisierten Durchsetzungsgewalt die „wahre Religion“ zu verbreiten und die "falschen Religionen" zurückzudrängen. Der Entstehungsverlauf der islamischen Religion in der Stadt Medina einerseits und der exklusive Wahrheitsanspruch der islamischen Lehren andererseits bewirkten, dass in dem klassischen islamischen Glauben die organisierte Durchsetzungsgewalt und die politischen und militärischen Strategien und Taktiken, die andernorts zur Gewinnung, Erweiterung und Erhaltung der bloßen politischen Macht angewendet werden, als heilige und legitime Mittel zur Verbreitung und Bewahrung der „wahren Religion“ eingesetzt werden konnten. Insofern besteht der ursprüngliche Islam, also die koranischen Lehren und die Praxis des Propheten, nicht aus bloßen abstrakten Prinzipien und weltfremden Lebensweisen, deren allgemeine Umsetzung zu einer späteren Zeit mit den Erfordernissen des machtpolitischen Realismus in Konflikt geraten könnte, sondern dem primären Islam sind solche Erfordernisse vertraut.

Dieses Zusammenwachsen von Glaube und Politik im Islam brachte die typische islamische Politik hervor, in der sich der moslemische Politiker bei der Wahl der Mittel zum Zwecke der Herstellung, Erhaltung und Erweiterung eines allgemeinen Rahmens, innerhalb dessen erst die islamischen Gebote und Prinzipien praktiziert werden können, auf Pragmatismus und machtpolitischen Realismus einlässt, ein Einlassen, das ihm der islamische Glaube vorschreibt. Die Etablierung und Erweiterung des genannten allgemeinen Rahmens gelingt dem moslemischen Politiker erst dann, wenn er an die Macht

gekommen ist und über die politische Umsetzungsgewalt verfügt. Er ist in der Phase der Machtergreifung eher ein Pragmatiker, aber nach der Regierungsübernahme wandelt er sich zu einem prinzipientreuen Politiker, allerdings nur solange die Existenz jenes allgemeinen Rahmens nicht gefährdet ist. Dem moslemischen Politiker kommt es primär nicht auf den Erwerb und Erhalt der reinen politischen Macht an; sie ist für ihn vielmehr nur ein Mittel zur Umsetzung der islamischen Normen. Sein größeres Machtgefühl steckt – und das ist das Wirken der Moral der Dividualität in ihm – in der Realisierung dieser Normen. Daher kommt ein gläubiger Moslem nur dann in den Besitz des Machtgefühls, wenn er erkennen kann, dass sein soziales Umfeld nach islamischen Lehren gestaltet und beherrscht wird, jene Lehren, denen er sich unterworfen hat und denen er seine Identität verdankt. Demgemäß kann bei ihm jenes Machtgefühl nur dann eine Intensivierung und Vergrößerung erfahren, wenn sein islamisches Umfeld einerseits noch konsequenter und intensiver den islamischen Geboten und Verboten entsprechend strukturiert würde und andererseits es sich auf noch nicht islamische Gebiete erweiterte und sie islamisierte. Wollte man von der Annahme ausgehen, dass es dem moslemischen Kämpfer der urislamischen Zeit um die Macht ging, sollte dann hinzugefügt werden, dass von ihm die Macht als eine reale Größe erst dann wahrgenommen wurde, wenn er mit einem islamischen Umfeld zu tun hatte, das sich unaufhörlich im Inneren intensiviert und nach außen erweitert. In ihm einigten sich Macht und Wahrheit.

Die islamischen Lehren sind in ihrer definitiven Form im Koran dargestellt. Nach dem klassischen Hauptdogma der islamischen Religion ist der Koran das direkte Wort Gottes. Durch ihn begegnet der Mensch unmittelbar dem Göttlichen. So geschieht im Islam, im Gegensatz zum Christentum, die Erscheinung Gottes nicht durch Menschwerdung, sondern durch Buchwerdung. Nach islamischem Glauben wurde der koranische Text von Allah in arabischer Sprache an den Propheten Mohammed herab gesandt, und der Prophet war bloß ein sicheres Medium, das die göttliche Botschaft ohne eigenes Eingreifen den Menschen übermittelte. Dieses vorherrschende Verständnis über den koranischen Text und dessen frühe Kanonisierung machte den Koran zum Dreh- und Angelpunkt dessen, was im allgemeinen Sinne die islamische Kultur genannt wird, zu der auch der iranisch-persische Kulturraum gehört. In den vom Islam geprägten Gesellschaften bildet der Koran klassischerweise den allgemeinen kulturellen Rahmen, von dem her und in Auseinandersetzung zu dem sich alles andere verstehen und deuten lässt und in dessen erschlossenem Horizont gedacht, gefühlt, erlebt und gehandelt wird. Der Koran stellt für die islamische Welt mit seinen großen Erzählungen, Leitunterscheidungen und durch seine fundierenden Symbolen und Bilder eine kulturelle Semantik oder ein semantisches Paradigma dar(2), aufgrund dessen sich die moslemische Gesellschaft in der Zeit und in der Welt orientiert. Die islamische Welt basiert auf den koranischen Prinzipien, die die Welt Sinn gebend, ordnend und strukturierend durchdringen. Als kanonisierte göttliche Schrift gilt die koranische Schrift

klassischerweise erstens als geschlossen, nichts darf verändert, nichts darf weggenommen und nichts darf hinzugefügt werden. Zweitens: Die koranische Schrift muss ständig studiert, im Beisein der Gläubigen thematisiert, verinnerlicht und den Kindern beigebracht werden. „Der Einzelne muss sie gewissermaßen re-inkarnieren, um sie in seiner Lebensführung ausagieren zu können. Ein Leben nach der Schrift ist gefordert [...] für jede Lebenssituation, jede Lebensentscheidung gilt es das richtige Schriftwort zu finden. Leben ist Schrifterfüllung.“(3)

Als Referenztext der islamischen Kultur umfasst der Koran für die islamische Welt eine allgemeine Wahrheit, welche die islamische Kultur begründet. Sie ist in der islamischen Welt der alles andere tragende letzte Grund, von dem her sich eine Art der Rationalität und Erklärbarkeit der Welt entwickelt hat. Dieser letzte Grund bedarf jedoch selbst nicht des rationalen Begründens und Erklärens: Er ist als die göttliche Offenbarung unhintergehbar, absolut, zeitenthoben und jenseitig. Er entzaubert und rationalisiert auf seine Weise und im Rahmen seiner selbst- und welterschließenden Funktion das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu der Welt, gleichwohl das menschliche Verhältnis zu jenem letzten Grund einen geheimnisvollen Charakter hat. Demgemäß sind im Koran Mensch und Welt in einem ganzheitlichen Sinne in einer bestimmten Weise festgestellt und erschlossen. Diese koranische Weise zur Bestimmung der Relation zwischen Sein und Werden oder zur Selbst- und Welterschließung ist als substanziell-metaphysisch zu bezeichnen. Sie ist in erster Linie an der koranischen Hauptlehre zu erkennen: am koranischen Monotheismus und dem damit verbundenen Gottesbild.

Der Prophet Mohammed begann seine göttliche Mission mit der zentralen Aufgabe, die Menschen zum Glauben an einen einzigen Gott aufzurufen. Der Glaube an einen Gott und die strikte Negierung der Existenz anderer Götter bilden die koranische Kernbotschaft. Die koranischen Lehren verpflichten den Propheten Mohammed, die Idee des Monotheismus zunächst zu verkündigen und dann, wenn nötig, mittels der Anwendung der organisierten Durchsetzungsgewalt zu verbreiten und durchzusetzen gegen den Polytheismus, Götzendienst, das Heidentum, die Unwissenheit über die Existenz des einen Gottes sowie gegen die im Ursprung monotheistischen, aber im Laufe der Zeit verfälschten Religionen. Im Koran kommt eine äußerst konsequente Form des Monotheismus zum Vorschein. Der koranische Gott ist allmächtig, allgegenwärtig, unsichtbar, unvorstellbar, ewig, in sich gegründet, in sich und mit sich eins, außerräumlich und außerzeitlich und so absolut und ohne geschichtliche Entwicklung und Veränderung. Das Göttliche im Koran, und das ist die Konsequenz einer absolut monotheistischen Gottesvorstellung(4), emanzipiert sich von dem Kosmos und tritt ihm als eine eigenständige und in sich gegründete Größe gegenüber. Das Herauslösen des Göttlichen aus der Welt ist gleichbedeutend mit dessen Austritt aus allen weltlichen Erscheinungen und irdisch-menschlichen Ordnungen. So beruhen die koranischen Lehren auf einer folgenreichen Weltzerteilung. Jedoch ist der koranische Gott

zugleich ein der Welt zugewandter Gott. Er hat nicht nur die ganze Welt aus dem Nichts erschaffen, sondern ist der Garant für ihren Fortbestand, sodass ohne ihn oder ohne sein Wollen alles augenblicklich zunichte geht.

Die göttliche Zuwendung im Koran gilt in erster Linie dem Menschen: Gott hat den Menschen erschaffen, indem er dem materiellen Körper des Menschen seinen Geist eingehaucht hat [Vgl. Koran 15:29]. So hat Gott den Menschen allen anderen irdischen Lebewesen und Elementen gegenüber ausgezeichnet und ihm vor ihnen den Vorrang gegeben, denn jenes göttliche Einhauchen in den menschlichen Körper hat ihn in ein besonderes Lebewesen umgewandelt, das sich in seinem Wahrnehmen und Qualitäten von allen anderen Wesen differenziert. Hierdurch ist der Mensch das einzige Wesen auf der Erde, das ein Bewusstsein über die göttliche Existenz haben kann. Im Koran wird allein der Mensch zum Gesprächspartner und Partner des einzigen Gottes erhoben. Der transzendentale Gott setzt sich über die Offenbarung mit seinem irdischen Partner in Verbindung, informiert ihn über seine Existenz, seine Bevorzugungen und alle Zeiten und Räume umfassende Pläne. Er fordert den Menschen gegenüber seinem jenseitigen Partner, welcher absolute Macht über ihn hat, bedingungslos treu und unterworfen zu sein, wollte er auf seine Liebe, Gunst und somit auf das ewige jenseitige Heil hoffen. Der Mensch muss Allah in seiner Allmächtigkeit anerkennen, sonst wird er hart bestraft.

Durch die Partnerschaft und jene ursprüngliche Affinität mit dem transzendentalen Gott unterscheidet der Mensch sich von der irdischen Welt und fühlt sich in ihr nicht mehr ganz zu Hause. Diese Unterscheidung betrifft auch den Menschen selbst: Es kommt beim gläubigen Menschen zu einer innerlichen Zäsur, die ihn in einen irdisch-physischen Teil, der vergänglich ist, und einen göttlich-geistigen Teil, der wie Gott absolut und ungeschichtlich ist, zerteilt. Es gilt, so die Konsequenz der monotheistischen Lehren, dass der Mensch sich auf der Grundlage des göttlichen Prinzips die irdische Welt um ihn herum wie auch in sich überwindet. So befreit der strenge koranische Monotheismus den Menschen vom affektiven Leben, den Zwängen der Außenwelt und der irdisch-menschlichen Autoritäten und Ordnungen. Das führt jedoch nicht zu einem autonomen Individuum, sondern zu einem theonomen Individuum: Es müssen also die Naturkräfte durch die Realisierung der göttlichen Gesetze gebändigt und kultiviert werden mit dem Hauptziel, auf Erden die Bedingungen zum jenseitigen Leben des Menschen zu schaffen. So stellen die irdischen Erscheinungen und die Natur gegenüber dem transzendentalen Gott und seinem monotheistischen Partner auf der Erde ein Anderes dar, das nicht in sich gegründet ist: Die irdischen Phänomene und die Natur sind, und das ist das Resultat eines streng monotheistischen Gottesverständnis und des Glaubens an die Allmächtigkeit Gottes, nicht aus ihrer inneren Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit zu verstehen, sondern sie verdanken in jedem Augenblick ihr Bestehen dem göttlichen Willen, einem Willen also, dessen

Richtung für die Menschen nicht notwendigerweise berechenbar und voraussehbar ist. Die irdischen Erscheinungen und die Natur, die von Gott bei der Schöpfung ins Sein gebracht wurden, und von ihm im Sein gehalten werden, müssen nun aufgrund der offenbarten göttlichen Gesetze überwunden und kultiviert werden, und dazu ist von Gott der gläubige Moslem beauftragt worden. Die Erde ist für den Moslem nur ein Prüfungs- und provisorischer Aufenthaltsort. Er muss sich vor den irdischen Verführungen und Zwängen bewahren. Jedoch darf er sich der irdischen Welt und der diesseitigen Instrumente bedienen, um sich selbst und anderen Gläubigen ein glückliches Leben im Jenseits zu sichern. Im Bezug auf den Menschen ist der koranische Gott der Schöpfer, der Herr, der absolute Souverän über das menschliche Schicksal, der Wegweiser, der Gesetzgeber und der Richter. Der islamische Monotheismus befreite den beduinischen Menschen aus seiner Eingebundenheit in die irdische Welt und überantwortete ihn der absoluten Macht eines überirdischen Wesens. Er war nun ernst genommen und zum Gegenstand der göttlichen Aufmerksamkeit und Zuwendung erhoben worden. Er fühlte sich als Moslem dem allwissenden und allgegenwärtigen göttlichen Blick ausgeliefert. Gegenüber dem über alles erhabenen islamischen Gott ist der Mensch ein dankbares, flehendes, nichtiges, durchsichtiges, versündigtes, schuldbewusstes, reumütiges, Vergebung und Gnade suchendes Wesen. Dem gläubigen Moslem liegt der letzte tragende Grund alles Seienden nicht in ihm selbst oder in der Welt. Ihm kommt es im Diesseits nur darauf an, den jenseitigen Gott anzuerkennen, sich ihm bedingungslos hinzugeben und sich an seine Gebote, Verbote und Befehle zu halten. Nur so kann der gläubige Moslem auf die Gnade Gottes und den Eintritt ins Paradies hoffen, wobei der Koran selbst dem gläubigen Moslem keine definitive Garantie für seinen Eintritt ins Paradies gibt: Letztlich hängt alles von dem freien und deswegen unvoraussehbaren göttlichen Willen ab.

Nach koranischer Darstellung fängt die diesseitige Geschichte mit der Erschaffung des Kosmos und dem Auftritt des menschlichen Geschlechts an und endet im Jüngsten Gericht. In dieser Zeitspanne untersteht die Menschheit der göttlichen Prüfung, deren Ausgang das jenseitige Leben jedes Menschen bestimmt. Und es ist diese göttliche Prüfung, die zur Entzweiung der Menschheit geführt hat: Die Menschheit bildete, so der koranische Bericht, zunächst eine einheitliche Gemeinde. Alsdann begann ein Teil der Menschheit, die bedingungslose Hingabe an die von Gott geoffenbarte Wahrheit zu verweigern. Seitdem ist die Welt in zwei Lager geteilt: das Lager der Gläubigen und der Ungläubigen. Diese Entzweiung durchzieht die ganze Menschheitsgeschichte und mündet im Jenseits in zwei entgegengesetzten Lebensweisen. Die durch die Offenbarung übermittelte göttliche Wahrheit kennzeichnet im Irrgarten der Welt den „geraden Weg“ und definiert, was der Mensch sein soll. Nach dieser Definition, um es noch einmal auf den Punkt zu bringen, soll der Mensch Gott als absoluten Herrn anerkennen und an seine Offenbarung glauben. Er soll Gott dienen und gehorchen und ihn für

seine Gnade und Barmherzigkeit preisen und ihm danken. Und schließlich, damit der Mensch das ewige und erlösende Heil erlangen kann, soll er sich an die göttlichen Vorschriften halten.

Dem Koran zufolge ist jedoch die göttliche Wahrheit nicht erst durch die Offenbarung an den Propheten Mohammed, sondern von Anbeginn mittels der ihm vorausgegangenen Propheten der Menschheit mitgeteilt worden. Sie tritt in den islamisch-koranischen Lehren lediglich in ihrer vollkommensten und definitiven Form und auch zum letzten Mal auf. Daher bildet, so die klassische islamische Überzeugung, seit dem Auftreten des Propheten Mohammed die islamische Gemeinde das Lager der wahren Gläubigen und Rechtgeleiteten, und die islamische Religion ist die reinste und vollkommenste Religion. Sie ist nicht eine Religion neben anderen Religionen, sondern sie stellt die einzig wahre Religion auf der Erde dar. So werden andere Religionen und Welterschließungen seitens des islamischen Glaubens als Irrtümer erachtet. Die islamische Religion als eine monotheistische Religion basiert auf der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion und verkündet somit eine Wahrheit, „die sich nicht ergänzend neben andere Wahrheiten, sondern alle anderen traditionellen oder konkurrierenden Wahrheiten in den Bereich des Falschen stellt. Diese exklusive Wahrheit“, im Vergleich zu den nicht monotheistischen Religionen,

> „*ist das eigentlich Neue, und ihr neuartiger, exklusiver und ausgrenzender Charakter tritt auch in der Art ihrer Mitteilung und Kodifizierung deutlich hervor. Sie ist ihrem Eigenverständnis nach der Menschheit offenbart worden; kein Weg hätte die Menschen von der über Generationen akkumulierten Erfahrung aus eigener Kraft zu diesem Ziel geführt; und sie ist in einem Kanon heiliger Schriften niedergelegt worden, denn kein Kult und keine Riten wären dazu imstande, diese offenbarte Wahrheit über die Jahrhunderte und Jahrtausende zu bewahren. Aus der welterschließenden Kraft dieser offenbarten Wahrheit schöpfen [der Islam und die anderen monotheistischen Religionen] ihre antagonistische Energie, die es ihnen möglich macht, das Falsche zu erkennen und auszugrenzen und das Wahre in ein normatives Gebäude von Richtlinien, Dogmen, Lebensregeln und Heilslehren auszubuchstabieren. Aufgrund dieser antagonistischen Energie und aus dem sicheren Wissen um das, was mit der Wahrheit unvereinbar ist, bezieht diese Wahrheit ihre Tiefe, ihre klaren Konturen und ihre handlungsleitende Orientierungskraft.*“(5)

Der Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in den monotheistischen Religionen (und hier speziell im Islam), von Jan Assmann als „die mosaische Unterscheidung“(6) bezeichnet, liegt ein besonderer Typus von Wahrheit zugrunde: die geoffenbarte, absolute, metaphysische und Glaubenswahrheit. Sie erduldet keine Relativierung und Hinterfragung und fordert eine normative, autoritative und die Welt in ihrer Ganzheit umfassende Geltung. Dieser Typus von Wahrheit, der gestützt auf eine jenseitige Mitteilung durch eine starke Reduzierung der Komplexität der Welt scharf und dogmatisch zwischen

Wahr und Falsch unterscheidet, befriedigt am Tiefsten das Grundbedürfnis des Menschen nach Orientierung, Halt und unerschütterlichem Grund. Der Glaube an die metaphysische, zwischen Wahr und Falsch unterscheidende Offenbarungswahrheit setzte jene vitale Energie frei, die die Geschichte machende monotheistische Bewegung des Islams in Gang setzte, deren rasche Verbreitung begünstigte und die islamische Religion als eine große Weltreligion mit allen ihren individuellen, gesellschaftlichen, kulturellen, politischen und internationalen Konsequenzen etabliert hat. Die von Gott getroffene Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Weg wird von den koranischen Versen auf vielfältige Weise, aber eindeutig und allgemein verständlich artikuliert und an Beispielen und Erzählungen exemplifiziert. Diese Unterscheidung erschließt sich jedem Leser, ohne dass er mit dem Instrumentarium der Hermeneutik vertraut sein muss, und auch wenn seine Lektüre nicht in arabischer Sprache erfolgt.

Mit seinen Beispielen und Erzählungen macht der Koran dem gläubigen Moslem verständlich, was aus koranischer Sicht das Falsche oder das Nichtislamische ist. Das Nichtislamische ist jedoch nicht einfach das Andere, sondern es ist das Produkt einer polemischen Konstruktion, das immer negativ konnotiert ist. Es ist das Falsche, Satanische, Störende, das es auszugrenzen gilt. Dieses Andere ist das böse Element, das zu vermeiden, zu verhindern, zu verachten und zu vernichten ist. Das Böse ist alles Irdische, was vergänglich, trügerisch, verführerisch und unvollkommen ist: Es ist ein Gegenbild zum Ewig-Göttlichen. Die Vertreter des Bösen sind die Ungläubigen, Skeptiker, Häretiker, Götzendiener, Anbeter der Natur, Heiden und Polytheisten. Das Böse und Satanische ist verkörpert im Atheismus, im Agnostizismus, Unwissen und Aberglauben, in den nicht-koranischen Welterklärungen, in der Magie, der Idolatrie und den Verschwörungen der Heuchler, in ungezügelten Affekten und im Profanen, im irdischen Leben um seiner selbst willen, in Materialismus, irdischem Glück und Reichtum, in Dionysischen, in der irdischen Kunst, Sinnlichkeit, Sexualität und irdischen Schönheit und Freude, in der Weiblichkeit, der unislamischen Lebensweise, der Rebellion gegen Gott und seine Alleinherrschaft und schließlich in der individuellen Freiheit und individuellen Lebensgestaltung. Der Satan herrscht überall dort, in denen die göttlich-islamischen Gesetze nicht die Verhältnisse bestimmen. Das Satanische im Islam ist alles, was sich der totalen Herrschaft der koranischen Lehren und Regeln entzieht und ihnen nicht entspricht.

Die Begegnung des von den klassischen islamischen Lehren überzeugten Moslems mit dem Bösen ist für ihn eine beunruhigende Begegnung: Er stößt hier auf etwas, was in dieser Weise nicht weiter bestehen darf. Er geht daran nicht indifferent vorbei. Er setzt sich damit auseinander, denn er fühlt sich verpflichtet, sich ständig für die Verbreitung der göttlichen Ordnung einzusetzen. Er ist von seinem Gott dazu verpflichtet, gegen das Böse den „heiligen Kampf“, also den Dschihad zu führen. Das heißt jedoch nicht, dass jede Begegnung des überzeugten Moslems mit dem bösen Element in einer

physischen Auseinandersetzung endet: Gemäß der jeweiligen Gegebenheiten, und das ist der islamische Pragmatismus, reicht für ihn dieser Kampf von bloßer rein innerlicher Verachtung über verbale Warnung, Rechtleitung und rationale Argumentation bis hin zu physischer Zurückdrängung. Aufgrund der religiösen Pflicht zum Kampf gegen das Böse kommt in den koranischen Lehren dem Töten und getötet werden, also dem Martyrium, für die Sache Gottes eine so zentrale Rolle zu. Aus der Sicht der Heiligen Schrift des Islams befindet sich der gläubige Kämpfer in jedem Falle auf der Seite des Siegers: Auch wenn er getötet wird, kann er seines jenseitigen Glücks gewiss sein.

Der praktizierende Moslem hat in jeder Lebenssituation zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse zu unterscheiden, wofür ihm die göttliche Offenbarung die notwendigen Kriterien gegeben hat. Er ist stets der Gefahr ausgesetzt, durch die irdischen und satanischen Versuchungen oder die Übertretung der göttlichen Gesetze zu sündigen. Der Sünder kann sich allerdings reumütig und schuldbewusst an Allah wenden, um ihn um seine Vergebung zu erflehen. Der Gläubige ist dazu verpflichtet, neben der Negierung der äußerlichen Bosheiten, auch in sich selbst um die Bewahrung der Reinheit und Erhabenheit seines göttlichen Geistes gegenüber seinem irdischen Leib bemüht zu sein. In der islamischen Mystik wurde dem Kampf gegen das innere Böse eine größere Bedeutung beigemessen, und er wurde der große Heilige Krieg genannt.(7)

Ausgehend von dem metaphysischen Dualismus zwischen Wahr und Falsch sowie zwischen Gut und Böse ist aus islamischer Sicht die gesamte Menschheit in zwei Gruppen unterteilt: die Gruppe der wahren Monotheisten, also die islamische Gemeinschaft oder die Umma, und die Gruppe derjenigen, die an Gott, seine Einheit und seinen Gesandten nicht glauben. Die islamische Gemeinschaft konstruiert ihre Identität, indem sie sich gegen den Rest der Weltbevölkerung absetzt: Sie versteht sich als die einzige und somit die beste menschliche Einheit, die sich auf dem wahren Weg befindet, der zum absoluten Guten und Glück führt. Die Umma vergewissert sich des Eigenen durch eine absolute und nicht zu relativierende Grenzziehung zum Anderen. Eine solche Grenzziehung ist jedoch weniger vergleichbar mit der gebräuchlichen Grenzziehung in den nicht monotheistischen und besonders polytheistischen Kulturen, die mit der Konstruktion der eigenen Identität einhergeht. Da jene Kulturen nicht auf der metaphysischen Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch gegründet sind und somit für jede von ihnen andere Religionen und Kulturen mehr oder minder den gleichen Wahrheitswert haben wie die eigene, ist zum einen für sie das Andere nicht das Andere, weil diesem eine irrtümliche Auffassung von der Welt zugrunde liegt. Zum anderen ist für sie trotz aller Unterschiede gleichzeitig die Möglichkeit der gegenseitigen Verständigung gegeben: Dort existiert eine „Hermeneutik der Übersetzbarkeit“(8). Hingegen wird in der monotheistischen und speziell in der islamischen Gemeinschaft, die einen absoluten Anspruch auf Wahrheit hat, bei der Konstruktion der Wir-Identität das Andere deswegen zum Anderen erklärt, weil es einem falschen Verständnis oder dem Unwissen

über die Welt unterliegt. Auf das Andere wird ein bewusst verständnisloser Blick geworfen: Die Welt, das Verhalten, die Praktiken und Lebensweisen des Anderen sind unvernünftig, nicht erklärbar, chaotisch, triebgeleitet, verdächtig, Unheil bringend, verdorben und unrein. Dementsprechend ist im klassischen islamischen Recht die ganze Welt in zwei Lager aufgeteilt: das Haus des Islams, der Unterwerfung oder des Friedens (Dar al-Islam) und das Haus des Kriegs (Dar al-Harb). Die Grenze zwischen diesen zwei Lagern besteht so lange, bis der letzte Bewohner des Hauses des Kriegs sich der göttlichen Herrschaft unterwirft. Die Hauptpflicht der Mitglieder der islamischen Gemeinde besteht darin, sich im Inneren für Solidarität und Einigkeit, konsequente Durchsetzung der göttlichen Regeln und Moral und Bekämpfung der Erscheinungen des Bösen einzusetzen. Nach außen müssten die Moslems in erster Linie die Grenzen der islamischen Gemeinschaft verteidigen und dann deren Grenzen erweitern. Das Hauptziel ist, und das stellt für den Moslem ein von Gott gegebenes Versprechen dar, die Herrschaft Allahs auf der ganzen Erde zu verbreiten.

Wie mehrfach erwähnt, versteht sich der klassische Islam nicht nur als ein bloßes System von allgemeinen Glaubenssätzen, die das praktische Leben nicht unmittelbar betreffen, sondern er beansprucht, abgeleitet von der allgemeinen islamischen Selbst- und Welterschließung, mit einem umfassenden Verhaltenskodex das gesamte menschliche Leben, das private wie das auch öffentliche, regulieren zu wollen. Dieser Verhaltenskodex, der im Laufe der Zeit einen juristischen Charakter angenommen hat, heißt Scharia. Die primären und verbindlichen Quellen zur Scharia sind zuerst der Koran und nachfolgend die prophetische Lebensführung, wobei in die Scharia, je nach Rechtsschule und Verfahrensweise, vieles hinzugekommen ist, was in den primären Quellen des islamischen Rechts nicht unmittelbar thematisiert wird. Jedoch dürfen diese Hinzufügungen nicht mit jenen primären Quellen im Widerspruch stehen und müssen mit diesen begründet werden können. Zur Systematisierung, Kanonisierung, Bewahrung und Auslegung des islamischen Rechts hat sich geschichtlich in der islamischen Welt ein sozialer Stand, nämlich die islamische Gelehrsamkeit, herausgebildet. Dieser Stand hat, trotz mancher interner Divergenzen und verschiedener parallel existierender Rechtsschulen, das Monopol über die Rechtsfragen und weitgehend über die Bestimmung dessen, was als islamisch gelten sollte, inne. So haben sich die islamischen Rechtsgelehrten zu einem bedeutenden sozialen Machtfaktor in den islamischen Gesellschaften entwickelt, der permanent mit der politischen Macht in Berührung gekommen ist und hin und wieder auch Anspruch auf sie erhoben hat. Die Nähe zwischen Islam und Politik, oder genauer gesagt, der politische Charakter der islamischen Lehren und Regeln ist darin gegründet, dass diese Lehren und Regeln nicht nur das private Leben eines Gläubigen und sein Verhältnis zu Gott zu gestalten suchen, sondern sie bestreben die Erzeugung eines islamischen Umfeldes für das Leben der Gläubigen; denn das an islamischen Prinzipien orientierte Leben des Einzelnen und der Familie kann nur dann wirklich gelingen, so die islamische Sichtweise,

wenn dieses Leben in einem die islamische Lebensform ermöglichenden und fördernden Gesamtrahmen eingebettet ist.

Nach dem Koran ist die Grundvoraussetzung für einen solchen Handlungsspielraum die Gerechtigkeit, die die Gleichheit aller vor dem göttlichen Gesetz absichert, denn nur dort, wo das gleiche Recht für alle gilt, kann die Rechtssicherheit gewährleistet werden, und sind die Folgen für Fehlverhalten kalkulierbar. Jedes Mitglied der islamischen Gemeinde hat gemäß dem göttlichen Gesetz eine vorherbestimmte Stellung und einen bestimmten Handlungsspielraum innerhalb dieser Gemeinde. Hier ist Willkür nicht zu dulden. Das Verhalten eines jenen muss berechenbar sein; er muss mit Ahndung rechnen, wenn er das Gesetz übertritt. Vor diesem Hintergrund ist das islamische Strafrecht zu sehen, das im islamischen Recht eine markante Stellung besitzt. Zur Durchsetzung des islamischen Rechts und zur Schaffung der koranischen Gerechtigkeit bedarf es der staatspolitischen Gewalt, die im Sinne der islamischen Rechtsgelehrten oder unmittelbar von ihnen selbst ausgeübt werden kann. Im Islam sind Staatlichkeit und Politik in letzter Konsequenz notwendige Mittel zur Sicherung des jenseitigen Heils aller Gläubigen. Die enge Verbindung zwischen dem Islam und der politischen Macht resultiert nicht allein aus der immanenten Logik der islamischen Vorstellungen. Auch das allen Moslems als Vorbild geltende Leben des Propheten liefert die geschichtliche Grundlage dafür: Er war gleichzeitig der Überbringer der göttlichen Botschaften und der Oberherr der islamischen Urgemeinde.

Nichtsdestotrotz gibt der primäre Islam, also weder der Koran noch die prophetische Tradition, keine genauen Anweisungen dafür, wie der islamische Staat im Detail aufgebaut sein sollte und wie die islamische Führung zu bestimmen ist. Soviel ist aber seitens des ursprünglichen Islams geboten: Es muss eine islamische Führung geben, die als die Stellvertreterin des souveränen, aber unsichtbaren Gottes die islamische Gemeinde leitet und die göttlichen Gebote verwirklicht. Jedoch kann der islamische Herrscher, der vom Koran als derjenige, „der zu befehlen hat“, bezeichnet wird, aufgrund der nachprophetischen islamischen Tradition auf unterschiedlichen Wegen die Führungsrolle übernehmen: unmittelbare göttliche Ernennung im Falle der Schiiten wie auch die Designierung durch den vorigen Herrscher, die Ernennung durch einen Ausschuss von Gläubigen, die Wahl über die Akklamation der anwesenden Gläubigen sind Mechanismen zur Bestimmung des islamischen Herrschers, die aus der politischen Praxis und Theorie der klassischen islamischen Zeit bekannt sind. Wie gesagt, kommt dem islamischen Herrscher es im Grunde darauf an, auf der Grundlage der Scharia den göttlichen Willen gegen den satanischen Willen durchzusetzen. So ist der Herrscher selbst auch, zumindest theoretisch, dem Willen Gottes und dessen Gesetzen unterworfen. Er führt keine Willkürherrschaft, obwohl er, und das ist eine göttliche Pflicht für ihn, sich zur Bewahrung des Ganzen und zur Verbreitung des Islams auf einen machtpolitischen Realismus einlassen kann.

Die ideale islamische Herrschaft ist eine Gesetzesherrschaft. Die Gesetze sind allerdings vorherbestimmt, und der Gesetzgeber ist Gott und nicht der Mensch; die menschlichen Bestimmungen können lediglich innerhalb des von den göttlichen Regeln vorgegebenen Rahmens zur Wirkung kommen. Das ist die jeweilige Wirklichkeit, die an die absoluten göttlichen Bestimmungen anzupassen ist und nicht umgekehrt. Im klassischen Islam wird die lebendige Wirklichkeit dazu freigegeben, um sie mittels der absoluten göttlichen Bestimmungen zu kultivieren, zu domestizieren, stillzulegen oder zu negieren. Nichtsdestotrotz sind die göttlichen Bestimmungen im Endeffekt und in der Praxis von Menschen wahrzunehmen und durchzusetzen, und das stellt ein grundlegendes und die ganze islamische Geschichte durchziehendes Problem dar: das Problem der Vermischung der göttlichen Bestimmungen mit den irdisch-menschlichen Komponenten und somit die Beeinträchtigung der objektiven Entdeckung des göttlichen Willens. Sicherlich trug die frühe Verschriftung und Kanonisierung des Korans und auch der prophetischen Tradition in einer entscheidenden Weise zur Objektivierung der primären Quellen des Islams und zur Relativierung des genannten Problems bei. Zu einer solchen Objektivierung und Relativierung kommt noch die Tatsache hinzu, dass zwar die oben skizzenhaft dargestellten Grundgedanken das islamisch-koranische Menschen-, Welt- und Gottesbild im Allgemeinen bestimmen, dass aber auch viele Einzelheiten zur Regulierung des praktischen Lebens in verschrifteten primären Quellen des Islams eindeutig, allgemein verständlich und unmissverständlich artikuliert sind. So sind es auch der hohe Objektivitätsgrad und die allgemeine Zugänglichkeit der primären islamischen Denkmuster gewesen, die geschichtlich wie aktuell die immer wieder auftauchenden legalistischen Rufe zur Rückkehr zum ursprünglichen Islam ermöglichten und ermöglichen. Aufgrund jener Objektivität und Zugänglichkeit erweist es sich für die legalistischen islamischen Bewegungen meistens nicht als allzu schwer, zwischen dem ursprünglich Islamischen und dem Hinzugefügten und Unislamischen zu unterscheiden. Trotzdem: Es gibt in den primären islamischen Lehren viele Punkte und Einzelheiten, die erklärungsbedürftig sind. Ferner bedarf es bei der Domestizierung der neu erscheinenden, den primären islamischen Quellen unbekannten Wirklichkeiten des menschlichen Eingreifens. So ist trotz aller Objektivität, die die Erkennung der Gesamtrichtung der klassischen islamischen Religion ermöglicht, das Problem der menschlichen Hinzufügungen nicht auszuschließen. Mit dem Gedanken des Imamats gibt das Schiitentum auf dieses Problem seine spezifische Antwort.

#### 6.1.3.3 Das Schiitentum und der Iran

Im persischen Kulturraum entwickelte sich im Laufe der Zeit, vor allem ab dem 16. Jahrhundert, eine bestimmte Richtung des Islams zur dominanten Religion, die als Zwölfer-Schia bekannt ist. Damit kamen neue spezifisch schiitische Elemente zu den oben skizzierten Grundelementen hinzu, die

zusammen den Bezugsrahmen des iranisch-islamischen Kulturraums in der vormodernen Zeit bilden. Diese spezifisch schiitischen Grundelemente sind u. a.:

- die Protesthaltung: Das schiitische Geschichtsbild wird von dem Hauptdogma dominiert, dass es bereits zu Lebzeiten des Propheten eine Verschwörung aus dem Kreise seiner Anhänger gegeben hat, um die von Gott ernannten Nachfolger des Propheten, die den Blutsverwandten der Prophetenfamilie angehörten, von der Führungsposition der islamischen Gemeinde fernzuhalten. Und diese Fernhaltung ist, so das schiitische Geschichtsbild, diesen Verrätern und deren Nachfolgern weitgehend über Jahrhunderte hinweg gelungen. Nach jenem Hauptdogma hat dies die islamische Gemeinschaft vom wahren Islam entfernt, und deswegen sind alle islamischen Herrscher, mit Ausnahme des vierten Kalifen, aus schiitischer Sicht in letzter Konsequenz Usurpatoren gewesen, wobei nach Meinung vieler schiitischer Rechtsgelehrten eine beschränkte Zusammenarbeit mit den nicht von Gott ernannten Herrschern denkbar ist, solange diese dem schiitischen Glauben angehören und sich für die Umsetzung der göttlichen Prinzipien und den Schutz der schiitischen Gemeinde einsetzen. Aber die grundlegende schiitische Protesthaltung gegenüber der politischen Ungerechtigkeit in der islamischen Geschichte hat bei den Schiiten das prinzipielle islamische Misstrauen gegenüber der diesseitigen Welt verschärft und der Neigung zur Flucht aus der bestehenden Welt neue Dimensionen verliehen. Die schiitische Protesthaltung hat sich geschichtlich, je nach den Gegebenheiten des sozialen Umfelds, vor allem in drei Formen ausgedrückt: 1. im Quietismus oder im Verbergen des wahren Glaubens und im Warten auf den Messias, 2. im Märtyrertod und 3. im revolutionären Protest.
- das Imamat: Das genannte schiitische Geschichtsbild beruht auf der schiitischen Hauptmaxime, wonach Gott seine wahre Gemeinde, also die islamische oder besonders die schiitische Gemeinde, nach dem Tod des Propheten nicht ohne Führung sich selbst überlässt, sondern er überantwortet diese Gemeinde zu allen Zeiten einem von ihm ernannten Führer mit übernatürlichen Qualitäten und privilegiertem Zugang zum göttlichen Wissen. Dieser Führer, dem von Gott die absolute Souveränität und Herrschaft über Gläubige erteilt ist, heißt in der schiitischen Terminologie Imam, und es gibt für die Zwölfer-Schia zwölf von diesen Imamen. Nur unter der Führung dieser Imame, so die schiitische Grundüberzeugung, kann der göttliche Wille in seiner reinsten Form und die wahre islamische Gerechtigkeit auf Erden realisiert werden. Da es aber lediglich dem ersten Imam gelang, die göttliche Beauftragung zur Herrschaft zu verwirklichen, gilt seine vierjährige Herrschaftszeit – sie wurde sie später verklärt und fand in die allgemeine schiitische Gedächtniskultur Eingang – allen Schiiten und dem schiitischen politischen Denken als Vorbild schlechthin. Von diesen zwölf Imamen starben, so das Dogma der schiitischen Gedächtniskultur, elf dem Märtyrertod, und der zwölfte Imam ist auf Befehl Gottes in die Verborgenheit eingetreten.

- der Märtyrertod: Vor allem durch die Ereignisse der Schlacht von Kerbela, bei der der dritte Imam der Schiiten und seine Gefährten den Tod fanden, wie sich die Schiiten an jene Schlacht erinnern, hat der Märtyrertod im schiitischen Islam eine noch zentralere Stellung bekommen, als es bei anderen Moslems der Fall ist: Einerseits nehmen die sündlosen Imame durch den Märtyrertod stellvertretend Leid auf sich, um von den sündigen normalen Schiiten eine harte göttliche Strafe abzuwenden. Anderseits wird für den normalen fehlbaren Schiiten im freiwilligen Tod oder Märtyrertod das prinzipielle Potenzial gesehen, das ihn vor der unangenehmen irdischen Realität rettet und ihn von Sünden reinigt und vor allem befreien kann von jenem historischen, dem Schiitentum, wenn auch auf unbewusster Ebene, von Anfang an immanenten Schuldgefühl, das nach der Ermordung des dritten Imams seine untreue Anhänger befiel. Die Bereitschaft zum blutigen Selbstopfer wurde jedoch im Laufe der Zeit um des Überlebens der schiitischen Gemeinde willen der schiitischen Gemeinde ritualisiert und durch teilweise blutige Selbstgeißelungen und andere Handlungen der Aschura-Bräuche ersetzt, obgleich die grundsätzliche Bereitschaft des gläubigen Schiiten zum Märtyrertod jederzeit erneut zur Entfaltung kommen kann.
- die Erweiterung der primären islamischen Quellen: Während im sunnitischen Islam nach dem Koran meistens nur die prophetische Tradition als die gültige Quelle zur Erkennung des „authentischen Islams“ angesehen wird, spielt im Schiitentum die Tradition der sogenannten vierzehn Unfehlbaren – des Propheten, seiner Tochter und der zwölf Imame – eine so verbindliche Rolle. Deren Wirken, Leben, Wort und Tun gelten den Schiiten als der genuine Islam, und sie besitzen deshalb die höchste Autorität und Verbindlichkeit. Die Tradition und die Aussprüche der vierzehn Unfehlbaren wurden in den späteren Jahrhunderten von den schiitischen Gelehrten gesammelt und kanonisiert und gelten in der schiitischen Welt bis heute nach dem Koran als die primäre islamische Quelle zur Bestimmung der Moral, des menschlichen Verhaltens und Lebens und der juristischen Angelegenheiten.
- die eschatologische Erwartung: Obwohl der Glaube an einen Endzeitretter im sunnitischen Islam nicht unbekannt ist, bildet er besonders im schiitischen Islam einen festen Bestandteil des Glaubenssystems. Demnach ist der zwölfte Imam, Imam Mahdi, von Gott in eine geheimnisvolle Verborgenheit entrückt worden, aber er lebt immer noch auf eine unsichtbare Weise und wird am Ende der Zeiten wieder erscheinen, um das Werk seines Ahnherrn, des Propheten Mohammed, zur Errichtung einer weltumfassenden gerechten islamischen Ordnung zu vollenden. Mit dem Auftreten und Wirken des entrückten Imams wird, so die standardisierte schiitische Überzeugung, die ganze Menschheit zum Islam übertreten, und der Islam, natürlich in seiner reinsten Form, den Status des einzig wahren Wegs erhalten, der die Menschen zum ewigen Glück führt. Das Nahen des Reiches des unsichtbaren Imams wird, so die schiitischen Darstellungen, mit viel

Blutvergießen, der Ahndung der Bösewichter und der Rache an allen Feinden der Schiiten einhergehen. Der tiefe Glaube an Imam Mahdi, an seine Wiederkehr und die daraus entstandene Haltung des Wartens der Gläubigen bilden die fundamentalen Bestandteile der schiitischen Kultur.

Der Name Mahdi erweckt in jedem gläubigen Schiiten starke eschatologische Assoziationen. Neben der Verschiebung des weltweiten Reiches der islamischen Gerechtigkeit in die Endzeit konfrontierte das Verschwinden des zwölften Imams die schiitische Gemeinde mit dem grundlegenden Problem der Führung: Damit blieb die schiitische Gemeinde ohne unmittelbare Leitung eines von Gott ernannten Führers. Das warf für die Schiiten die wesentliche und in gewisser Hinsicht die ganze schiitische Geschichte vom 9. Jahrhundert bis heute bestimmende Frage auf, wer und in welchem Maße dazu berechtigt ist, stellvertretend die Führung der Gemeinde zu übernehmen. Die Gruppe, die über diese Frage heftig diskutiert hat, und die im Laufe der Zeit für sich den Anspruch erhoben hat, die Führungsaufgaben des verborgenen Imams ganz oder partiell zu übernehmen, ist die schiitische Gelehrsamkeit.

Mit der Verbreitung des schiitischen Islams unter die Mehrheit der iranischen Bevölkerung in safawidischer Zeit entwickelte sich die schiitische Gelehrsamkeit zu einer dominanten religiösen Autorität, eine Dominanz, die bis heute andauert. Faktoren wie die Erhebung der Zwölfer-Schia zur Staatsreligion unter den Safawiden, die theologische Entwicklung dieser Glaubensrichtung, der Sieg der Osuli-Schule über die Akhbari-Schule, die Institutionalisierung der schiitischen Gelehrten, ihre reale soziale Macht als die einzige anerkannte, den verborgenen Imam vertretende Instanz zur Auslegung und Beantwortung der religiösen Fragen, ihre Funktion als Organisator und Leiter von unterschiedlichen religiösen Feierlichkeiten und Zeremonien, ihre Dominanz über das Bildungs- und Justizwesen, ihre relative Unabhängigkeit von königlichen Dynastien, ihre engen Beziehungen zu reichen Kaufleuten, ihre hohen Einkünfte, ihre Vollzugskräfte usw. verhalfen den schiitischen Rechtsgelehrten, seit dem 16. Jahrhundert sich als locker hierarchisierter sozialer Stand zu etablieren, der in der Vergangenheit wie in der Gegenwart als einer der bestimmenden Akteure innerhalb der iranischen Gesellschaft anzusehen ist.

Es wurde dargelegt, die schiitische Theologie ist mit der Hauptfrage konfrontiert gewesen, wie in der Zeit der Verborgenheit die islamische Gemeinde im Allgemeinen zu leiten ist und wie die göttlichen Gesetze und islamischen Prinzipien objektiv zu vermitteln und konsequent durchzusetzen sind. Abgesehen von all den theoretischen Antworten, die auf diese Frage gegeben worden sind, ist im Schiitentum eine geschichtliche Entwicklung zu erkennen, nach der im Laufe der Zeit die schiitischen Kleriker zunehmend stellvertretend all die Aufgaben und Funktionen übernommen haben, die ursprünglich dem verborgenen Imam vorbehalten sind und die in der islamischen Urgemeinde in Medina vom Propheten Mohammed ausgeübt wurden. Der Höhepunkt dieser geschichtlichen

Entwicklung ist sicherlich die Machtübernahme des schiitischen Klerus im Zuge der islamischen Revolution im Iran gewesen, deren Weg in theoretischer Hinsicht durch die Theorie der Herrschaft des Rechtsgelehrten (entworfen von Ayatollah Khomeini) geebnet worden war.

Die Überlegungen, die im dritten Teil der vorliegenden Arbeit entwickelt sind und hier nochmals zusammengefasst und zugespitzt wurden, charakterisieren den kulturellen Hintergrund der iranischen Gesellschaft in der vormodernen Zeit, der keineswegs seine bestimmende Funktion in den sozialen Prozessen im Iran eingebüßt hat, sondern er stellt eine der kulturellen Herausforderungen für die Liberalisierung und Pluralisierung der soziopolitischen Verhältnisse im heutigen Iran dar. Die islamische Religion und der schiitische Islam bilden traditionellerweise im Iran den kulturellen Horizont, von dem her sich für den gläubigen Menschen die Welt verstehen lässt. Sie stellen ihm allgemeingültige Maßstäbe zur Verfügung, mithilfe deren er jede konkrete Lebenssituation und Handlung, jeden Gedanken, jedes Gefühl und jede eigene und fremde Regung zu beurteilen, zu bewältigen und zu kontrollieren vermag.

Nichtsdestotrotz ist aus dem Gesagten keineswegs zu schließen, dass im vormodernen Iran das Leben jedes einzelnen Menschen und die kollektiven Ordnungen ohne Ausnahmen nach islamischen Geboten und Verboten unter dem totalen Regiment der islamisch-schiitischen Kleriker geregelt wurden und keine synkretistischen Weltvorstellungen, Abweichungen, Spannungen und Antagonisten existierten: Die islamisch-schiitische Weise zur Selbst- und Welterschließung und der davon abgeleitete umfassende Verhaltenskodex bildete in kultureller Hinsicht das durchgehende dominante Element. Diese Dominanz war jedoch permanent mit Herausforderungen und Verweigerungen konfrontiert und somit relativ. Aufgrund dieser Dominanz führte aber jegliche Verweigerung zur Spannung und Auseinandersetzung zwischen dem Verweigerer und der Vertretungsinstanz der vorherrschenden Kultur, die alles nach dem „reinen“ und „objektiven“ Islam zu gestalten suchte. Allgemein gesprochen ist die ganze Geschichte des islamischen Irans von dieser Spannung gekennzeichnet. Ausgehend von den theoretischen Prämissen der vorliegenden Arbeit können in einer groben Klassifizierung die Verweigerer der vorherrschenden Kultur im traditionellen Iran in zwei Hauptgruppen eingeteilt werden:

1. die Gruppe derjenigen, deren Agieren von vormetaphysisch-transzendentalen Elementen wie Affekten, irdischen Trieben und Komponenten der heidnisch-immanenten Glaubensvorstellungen beherrscht war oder deren islamischer Glaube durch die Vermischung mit diesen Elementen als verunreinigt galt. In dieser Kategorie der Verweigerer sind die politischen Gewalthaber unterschiedlichen Ranges im traditionellen Iran einzuordnen: Den Königen, Fürsten und Lokalherrschern kam es in erster Linie auf die bloße Erweiterung der politischen und persönlichen Macht als ein Ziel in sich an. Ihr roher und unmittelbarer Machttrieb kannte keine rechtlich definierten

Grenzen und so war das Leben und Vermögen der Menschen vor ihnen nicht geschützt. Sie machen den typischen iranischen Despoten aus. Im Umgang mit diesen Despoten lag der oft gescheiterte Versuch der jeweiligen Repräsentanten des islamischen Rechtes und Legalismus darin, mittels der islamischen Glaubenssätze und Regeln dem Agieren eines solchen Despoten Schranken zu setzen und ihn gegebenenfalls in einen islamischen Politiker und Machthaber umzuwandeln, der weniger um die Erweiterung seiner unmittelbaren persönlichen Macht bemüht ist, sondern der die Steigerung seines Machtgefühls mit der Verbreitung der islamischen Ordnung verbunden findet. Wäre es den islamischen Legalisten im Laufe der iranischen Geschichte gelungen, dauerhaft die politische Gewalt auf der Grundlage des islamischen Rechts zu bändigen, wäre es zu einer Art stabiler Ordnung und Gesetzesherrschaft gekommen, in der die Gesetze die menschlichen Verhältnisse regeln und nicht die Willkür und das affektive, unberechenbare und spontane Agieren und Reagieren, und das trotz der Tatsache, dass die islamischen Gesetze klassischerweise keine individuelle Privatsphäre anerkennen und einen metaphysischen und tabuisierten Charakter haben.

Jedoch befand sich der islamisch-iranische Raum und die Regionen, die zum heutigen iranischen Territorialstaat gehören, bis in die Gegenwart hinein vorwiegend unter despotischen Willkürherrschaften, und so blieb das dauerhafte Wirken der Sittlichkeit der Sitte mit allen ihren möglichen individuellen und gesellschaftlichen Folgen weitgehend aus.

2. die Gruppe derjenigen, die meistens nach einer Phase der vorausgegangenen individuellen oder kollektiven Buchstabengläubigkeit im Rahmen einer sozialen Bewegung oder individuell den reformistischen Versuch unternahmen, u. a. das islamische Recht aufzulockern oder die Scharia und Buchstabengläubigkeit zu überwinden, um damit neue und realitätsgerechtere Wege der Gläubigkeit einzuschlagen. Zu diesen Verweigerern gehörten u. a. die Ismailiten, die islamischen Sufisten und Mystiker, die Babis und Bahais. Hierzu sind in einem gewissen Sinne auch die islamischen Philosophen zuzurechnen, die vor allem mit dem Instrumentarium der griechischen Philosophie den islamischen Glauben zu begründen suchten. Obschon diese Strömungen letztlich das islamisch-koranische Welt- und Menschenbild und den islamischen Glauben nicht fundamental problematisierten und lediglich nach neuen Zugangsmöglichkeiten zum islamischen Glauben bestrebten, wurden sie von den jeweiligen Repräsentanten des islamischen Legalismus mit großer Skepsis betrachtet und in den meisten Fällen der Häresie bezichtigt und auf dieser Weise Schikanen, Repressionen und Verfolgungen ausgesetzt. Den Wächtern und Repräsentanten des primären Islams, der diesen Repräsentanten, wie bereits ausgeführt, in seiner Grundrichtung und auch in seinen vielen Einzelheiten objektiv und unmissverständlich zugänglich ist, kam es im ganzen Verlauf der Geschichte des vormodernen islamischen Irans darauf an, alle Erscheinungsformen dessen, was mit den primären Quellen des Islams nicht in Einklang zu bringen ist, zurückzudrängen. Die islamisch-schiitischen Rechtsgelehrten waren

die Wächter und Repräsentanten des asketischen Ideals und der Moral der Dividualität, und so verstanden sie sich als Vormund der Menschen. Mit dem Eindringen der säkularen Weltvorstellungen aus dem Okzident in der Neuzeit wurden die Vertreter der religiös-metaphysischen Welterschließung mit einem neuen Herausforderer konfrontiert.

### 6.1.4 Die politischen Hauptströmungen im Iran seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts

Besonders ab der Mitte des 19. Jahrhunderts musste die vormoderne iranische Gesellschaft mit ihren spezifischen Strukturen wie verbreiteter nomadischer Lebensweise, Großgrundbesitztum, agrarischer Wirtschaft, vorstaatlichen Gebilden, schwacher Zentralmacht, Willkürherrschaft, patrimonial-stratifikatorischen Ordnungen und Vorherrschaft der Zwölfer-Schia zunehmend die Existenz einer neuen sich erweiternden und überlegenen Welt wahrnehmen: der westlich-europäischen Welt. Diese Überlegenheit erfuhr der traditionelle Iran im Zuge der kolonialistischen Expansion der europäischen Mächte zunächst eher in militärischer Hinsicht, wobei es nie zu einer direkten Kolonialisierung des Irans kam. Aber nach und nach wurden Teile der iranischen Gesellschaft mit weiteren Aspekten der westlichen Moderne wie deren Wirtschaft und Industrie, Arten zur Regulierung des soziopolitischen Zusammenlebens, Wissenschaft, weltlicher Rationalität, säkularen Weltanschauungen und liberalen Werten mehr oder minder bekannt. Als Reaktion auf die vordringenden westlichen Mächte setzte ein Teil der herrschenden Elite des Irans etwa ab der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Reformierungs- und Modernisierungsmaßnahmen in Bewegung, die allerdings meistens inkonsequent durchgesetzt und durch den heftigen Widerstand der Befürworter und Nutznießer der traditionellen Zustände vereitelt wurden.

Trotzdem ebneten sie, neben anderen Entwicklungen, den Weg zur Entstehung einer modernen Mittelklasse innerhalb der iranischen Gesellschaft. Die neu entstandene Mittelklasse wurde zum Träger der neuen Aspirationen, Ideen und Werte und war bei ihrer Analyse der soziopolitischen Gegebenheiten des Irans stark an den aufklärerischen europäischen Idealen und Vorstellungen orientiert. Mit der Etablierung und Erweiterung der modernen Kräfte erhoben sie sich im 20. Jahrhundert zu einem der drei Hauptlager des gesellschaftlich-politischen Spannungsfeldes des Irans. Die beiden anderen Lager entstammen hingegen den traditionellen Strukturen: der königlichen Herrschaftsform und der schiitisch-islamischen Gelehrsamkeit.

1. Das Lager der liberalen Modernisten: Inspiriert von den europäischen säkularen Entwicklungen und dem dortigen Aufklärungsmodell plädierte die neue Mittelklasse, repräsentiert von den modernen iranischen Intellektuellen, für die Anwendung des auf Wissenschaft basierten Wissens bei der Erklärung der Phänomene, für die Beherrschung der Natur und Bewältigung der diversen Herausforderungen, mit denen die Menschen in ihrem Leben konfrontiert sind, für Bildung, für

Verwaltung des Wirtschaftssektors und der Staatsapparate, für Leitung und Organisation des Zusammenlebens usw. anstelle des mythisch-religiösen Wissens. Beim auf Wissenschaft basierten Wissen handelt es sich um ein Wissen, das sich der Kriterien der Widerlegbarkeit, Nachprüfbarkeit und Begründbarkeit stellen muss. Darum ist es, im Gegensatz zum metaphysischen Wissen, revidierbar und meistens relativ. Das wissenschaftsbasierte Wissen erhebt einen Wahrheitsanspruch, der enttabuisiert und entdogmatisiert und somit im Grunde problematisierbar ist; es sind Konstatierungen, die verworfen oder relativiert werden, sollten sie die Kriterien der Widerlegbarkeit, Nachprüfbarkeit und Begründbarkeit nicht erfüllen. Ferner mussten nach der Idealvorstellung der liberalen Modernisten bei der Gestaltung des soziopolitischen Gemeinwesens im Iran die demokratisch-freiheitlichen Werte, Elemente und Verfahrenstechniken zugrunde gelegt werden, wie Freiheit, individuelle und bürgerliche Grundrechte, Religions-, Presse-, Rede- und Versammlungsfreiheit, Gleichheit, Volkssouveränität, Parlamentarismus und Gesetzesherrschaft, freie und faire Wahlen, Gewaltenteilung, unabhängige Justiz, Technokratie.

Orientiert an der Idee des Fortschritts, der Wissenschaftlichkeit und demokratisch-liberalen Wertvorstellungen widmeten sich die modernen iranischen Intellektuellen der Kritik an den bestehenden sozialen Zuständen des Irans. Im Allgemeinen befanden sie die Möglichkeit der Transformierung der iranischen Gesellschaft zu einer fortschrittlichen und demokratischen Gesellschaft erst dann für gegeben, wenn drei Hauptbarrieren behoben sind: 1. der Dogmatismus des islamisch-schiitischen Glaubenssystems und der damit verbundene schiitische Klerus, 2. die absolutistische Königsherrschaft und 3. die kolonialistischen Einmischungen. Insofern übernahmen die iranischen Modernisten drei in ihrem Ursprung europäische Konzepte, um ihre Pläne zum Wandel der iranischen Gesellschaft voranzutreiben, den Säkularismus, demokratischen Konstitutionalismus und Nationalismus. Folglich hatten sich die liberalen Modernisten mit drei Kräften auseinanderzusetzen, den islamischen Orthodoxen und Theokraten, den Royalisten und der kolonialistischen Politik der ausländischen Mächte.

Als eine der sozialen Hauptkräfte des Irans leitete das säkular-liberale Lager oft in nicht lang andauernden Bündnissen mit anderen Kräften einige soziopolitische Bewegungen ein, die jeweils eine Zäsur in den gesellschaftlich-politischen Prozessen im gegenwärtigen Iran markieren. Eine von diesen historischen Zäsuren ist die konstitutionelle Revolution von 1905-1911 und die daraus hervorgegangene Verfassung. In der konstitutionellen Verfassung und in ihrem ergänzenden Text kamen die gesellschaftlich-politischen Ideale und Wertvorstellungen der liberalen Modernisten wie das Prinzip von Volkssouveränität, Parlamentarismus, von staatsbürgerlichen Grundrechten und Gleichheit aller Bürger weitgehend zum Ausdruck, bildeten den vorherrschenden Geist in diesen zwei Texten ab und sollten den allgemeinen Rahmen zur Gestaltung und Organisation des soziopolitischen

Zusammenlebens im Iran bestimmen. Der vorherrschende demokratisch-liberale Geist und das Prinzip der Volkssouveränität in der Verfassung wurden jedoch durch die Anerkennung eines Vetorechts der schiitischen Kleriker über vom Parlament ratifizierte Gesetze relativiert. Die Anerkennung dieses Vetorechts war sicherlich der Dominanz der schiitischen Religion, der Sonderstellung der schiitischen Gelehrsamkeit in der iranischen Gesellschaft und der Beteiligung eines Teils der schiitischen Rechtsgelehrten an der Revolution geschuldet. Im Laufe der Revolution verbündete sich ein Teil der schiitischen Geistlichkeit mit dem modernistischen Lager gegen den gemeinsamen Gegner, nämlich den despotischen Hof, während dabei jedes Lager seine eigene Vorstellungen über eine zukünftige Ordnung bewahrte: Hofften die Modernisten mittels der demokratischen Prinzipien und Gesetzgebung eine freiheitliche Grundordnung zu errichten, so bestrebte der religiöse Flügel der Revolution vorwiegend das Ziel, durch die Einführung des islamischen Rechts und Aufwertung der politischen Stellung der Kleriker der bestehenden Willkürherrschaft und den kolonialistischen Einmischungen in einem islamischen Land ein Ende zu setzen.

Das nächste maßgebende Auftreten des modernistisch-liberalen Lagers in der Führungsrolle auf der politischen Bühne des Irans waren die Ereignisse, die als Bewegung zur Verstaatlichung der Ölindustrie in die iranische Geschichte Eingang gefunden haben. Diese Bewegung und die daraus hervorgegangene Regierung des Premierministers Mosadeq verfolgte das Ziel, zum einen den freiheitlich-demokratischen Idealen der konstitutionellen Bewegung einen institutionalisierten Charakter zu verleihen und zum anderen das kolonialistische Eingreifen ausländischer Mächte im Iran zu beenden, das sich in der Herrschaft über die iranische Ölindustrie manifestierte. Trotz entscheidender Erfolge bei der Realisierung ihrer Ziele setzte ein Bündnis aus Kolonialisten, Royalisten und einem Teil der schiitischen Geistlichen, im Zuge eines Putschs, der Regierung Mosadeqs und der demokratischen Bewegung ein Ende.

Danach wurden die demokratisch-liberalen Kräfte weitgehend bis zur islamischen Revolution seitens des royalistischen Regimes in eine nicht anerkannte Opposition gezwungen und unterdrückt. An den revolutionären Protesten gegen das monarchistische Regime von 1978 und 1979 waren auch die liberalen Kräfte aktiv beteiligt und galten als eine der bedeutendsten oppositionellen Kräfte. Und genau deswegen versuchte das Schah-Regime als eine der letzten Rettungsmöglichkeiten durch die Ernennung von Schapur Bakhtiar, der ein bekannter Führer der „Nationalen Front“ war, einen gänzlichen Umsturz des Regimes zu verhindern.

Aufgrund der sozialen Basis und der politischen Bedeutung des demokratisch-liberalen Lagers bildete es nach der Revolution, wenn auch unter der mehrheitlichen Beteiligung der moslemischen liberalen Kräfte, die erste Regierung. Mit dem Machtzuwachs der radikalen Moslems wurden die liberalen Kräfte, sowohl säkulare als auch religiöse, von der politischen Macht entfernt und als Verräter am

Islam und der Revolution aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt. Nichtsdestotrotz fand demokratisches Gedankengut in die Verfassung der islamischen Republik Eingang, wenn auch in einer relativierten und aufgrund der Machtverhältnisse zwischen den demokratischen und theokratischen Komponenten der islamischen Verfassung für die politischen Prozesse letztlich irrelevanten Form.

2. Das Lager der Befürworter einer autokratischen Königsherrschaft. Aus der Schwäche der konstitutionellen Regierung und dem Versinken des Landes im Chaos kam die Pahlavi-Dynastie hervor, die einerseits die alte iranische Königsherrschaft fortsetzte. Andererseits war die Pahlavi-Herrschaft von einer modernistischen Tendenz stark beeinflusst, die angesichts der sozialen Umstände des Irans in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Errichtung einer souveränen und mächtigen Zentralmacht, die Auflösung der vorstaatlichen und vornationalen Loyalitäten, die Industrialisierung des Landes und die Säkularisierung der Justiz und der kulturellen Bereiche für notwendiger und vorrangiger befand als die Einführung von demokratischen Verfahrensweisen. Die Dynastie transformierte die traditionelle Königsherrschaft in eine nationalistische Entwicklungsdiktatur, die die demokratischen Errungenschaften der konstitutionellen Bewegung größtenteils unterminierte. Stattdessen brachte das Pahlavi-System gestützt auf die Öleinkommen eine Reihe von umfassenden Modernisierungsprojekten in Gang, die die iranische Gesellschaft in wirtschaftlicher, kultureller und staatsorganisatorischer Hinsicht von den „mittelalterlichen“ Zuständen lösen und in die moderne Zeit überführen sollten. Die folgenreichen Modernisierungspläne, die in der Zeit des ersten Pahlavi-Schahs begonnen und vom zweiten Pahlavi-Herrscher fortgeführt wurden, schlossen vor allem folgende Maßnahmen ein: die Rationalisierung und Säkularisierung des Rechtswesens, die Säkularisierung der Kultur und des Bildungswesens, die Zentralisierung und Bürokratisierung der staatlichen Gewalt und die Industrialisierung weiter Zweige des Wirtschaftssektors. Die gesellschaftlichen Teile, die die Modernisierungsmaßnahmen der Pahlavi-Herrschaft tief und unmittelbar betrafen, waren in erster Linie der schiitische Klerus, die Bevölkerung mit nomadischer Lebensweise und die Großgrundbesitzer. Es kam allerdings nur seitens des schiitischen Klerus zu einem organisierten und entscheidenden Widerstand gegen jene Maßnahmen.

Die umfassenden Modernisierungsmaßnahmen in der Zeit der Pahlavi-Herrschaft bewirkten eine gesamtgesellschaftliche und fundamentale soziale Transformation, die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Sektoren der Gesellschaft, strukturelle Umwälzungen und Verschiebungen in der Gesellschaft sowie das Aufkommen neuer sozialer Gruppen. Die Urbanisierung, der relative Wohlstand, die Alphabetisierung und der Ausbau der Hochschulen trugen zur Verstärkung und Ausweitung der modernen Mittelklasse in den städtischen Milieus des Irans bei. Zu den neuen Bewohnern der Großstädte gehörten auch die Zuwanderer aus ländlichen Regionen und Kleinstädten, die sich meistens am Rande der Hauptstadt Teheran und einigen anderen Großstädten niederließen. All

das ging einher mit krisenhaften Entwicklungen, Entfremdungsvorgängen und der Entstehung neuer Bedürfnisse und Interessen. Jedoch verfügten weder das autokratische System noch die Königsideologie über die notwendige Kapazität, jenen Umwälzungen, Interessen und Bedürfnissen angemessen Rechnung zu tragen und sie widerzuspiegeln. Stattdessen distanzierte sich das monarchistische Regime zunehmend von der aufgrund seiner Modernisierungsbestrebungen komplexer werdenden Gesellschaft, und der Herrscher Mohammad Reza Schah tendierte dazu, alle Geschicke des Landes von seiner eigenen Entscheidung abhängig zu machen und von oben zu bestimmen. Stark beeinflusst von den iranischen Herrschafts- und Denktraditionen basierte die Herrschaftsausübung des Schahs auf dem Grundverständnis von Politik, dass jegliche Machtteilung zur Ineffektivität der Regierung und letztlich zur Ruinierung des Landes führt und jegliche Pluralität der Macht ein unheilvoller, in die Einheit zurückzuführender Zustand ist. Der letzte Schah des Irans verstand sich durch die Geschichte in die Pflicht genommen, als ein charismatischer und auserwählter Führer die iranische Nation zum Glück und zur „großen Zivilisation“ zu führen. Auf diesem Wege waren keine Heterogenität und Widersprüche zu erdulden, und alle Kräfte der Nation sollten zur Umsetzung der Anweisungen des weisen Führers mobilisiert werden. Die autokratische Politik der Pahlavi-Herrschaft vertiefte die Kluft zwischen dem monarchistischen System und nahezu allen Teilen der iranischen Gesellschaft; das System entwickelte sich zunehmend bei unterschiedlichen Schichten der Gesellschaft, wenn auch aus verschiedenen Gründen, zu einem zu negierenden Fremdelement und Gegenüber. Jenem gesellschaftlichen Teil, dem es schließlich gelang, die Kluft zwischen der Pahlavi-Herrschaft und Gesellschaft in einen revolutionären Systemwechsel zu transformieren, war das religiös-klerikale Lager.

3. Das Lager der Verfechter der Errichtung einer schiitisch-islamischen Theokratie. Oben war von der historischen Spannung zwischen dem islamischen Legalismus und den ihm entgegengesetzten Kräften im Iran die Rede. Vor allem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts kam es zu einer bedeutenden Kräfteverschiebung in dieser Spannung; seit dieser Zeit stellt die Moderne den Hauptherausforderer des klassischen islamischen Weltverständnisses dar. Von da an waren der islamisch-schiitische Legalismus und dessen Wächter, die sich auf die primären islamischen Quellen beziehen und für sich im Rahmen der Osuli-Schule das Monopol zur Interpretation jener Quellen beanspruchen, mit einer neuen Weise zur Selbst- und Welterschließung konfrontiert, die den klassischen Islam vor allem in zweierlei Hinsicht herausfordert: Einerseits bringt die Moderne mittels der wissenschaftlichen Vorgehensweise neue und das menschliche Leben revolutionierende Möglichkeiten zur Erklärung, Begründung und Beherrschung der Phänomene der Welt hervor, die dem klassischen islamischen Modell zur Welterklärung meist fremd erschienen. So war nun das islamische Welterklärungsmodell, das zu Beginn seiner Entstehung als die einzige wahre Erklärungsmöglichkeit über Mensch und Welt

auftrat, davon bedroht, durch die moderne säkulare Wissenschaft als Aberglaube und Unwahrheit eingestuft zu werden.

Andererseits stand für die Moderne, und das ist die liberale Seite der Moderne, bei der Gestaltung und Organisation des sozialen Lebens der Mensch im Mittelpunkt und nicht mehr Gott oder nicht hinterfragbare metaphysische Prinzipien. Nun waren der Mensch und seine jeweiligen Lebensbedingungen die Quelle der Gesetze und Werte und nicht das abstrakte überhistorische Sein. Deswegen besitzen hier die Gesetze, die zur Regulierung des menschlichen Zusammenlebens geschaffen werden, keinen heiligen, ewigen und tabuisierten Charakter, sondern sind hinterfrag- und veränderbar und an den jeweiligen Bedürfnissen, Situationen und sozialen Gegebenheiten orientiert: Die moderne Gesetzgebung ist orts- und zeitgebunden. Sie erkennt gleichzeitig jedem einzelnen Menschen im Rahmen des öffentlichen Zusammenlebens das fundamentale Recht auf individuelle Autonomie und Lebensgestaltung zu. Auch dieser Zug der Moderne stellte sich als unvereinbar mit dem islamischen Legalismus dar. Denn nach ihm ist der Gesetzgeber Gott und nicht der Mensch, und darum sind die Gesetze im Islam im Prinzip ewig und heilig und von Menschen nicht anfechtbar. Zudem erkennt das klassische islamische Recht beruhend auf dem bekannten islamischen Anspruch, alle Bereiche des menschlichen Lebens vom öffentlichen bis zum privaten Leben regeln zu wollen, keine individuelle Autonomie und Lebensgestaltung an.

So ist aus den bisherigen Überlegungen zu schlussfolgern, dass die Grundspannung zwischen den Vertretern des islamischen Legalismus und seiner jeweiligen sozialen Umgebung keineswegs ein Produkt der modernen Zeit ist. Bei die islamischen Legalisten verfolgen geschichtlich wie gegenwärtig das Grundmotiv, die islamischen Glaubenssätze geltend zu machen, sei es gegenüber den Willkürherrschern oder den normalen, zwischen Sündhaftigkeit und Frömmigkeit schwankenden Gläubigen, sei es gegen die islamische Mystik oder Philosophie oder sei es gegenüber modernen Elementen wie der freiheitlich-pluralistischen Grundordnung.

Die Spannung zwischen dem islamisch-schiitischen Legalismus und den Phänomenen der Moderne im Iran äußerte sich zunächst vor allem im Konflikt um die Einführung moderner Bildungsstätten und neuen Lehrmaterials als auch um die Präsenz der westlich-kolonialistischen Firmen und Vertretungen. Sie kam jedoch während der konstitutionellen Revolution und bei der Konzipierung der konstitutionellen Verfassung und deren ergänzendem Text in aller Schärfe und Prägnanz zum Vorschein. Der Hauptrepräsentant der schiitischen Legalisten in dieser Zeit war der Rechtsgelehrte Shaykh Fazlullah Nuri, der theoretisch wie praktisch einen organisierten Widerstand gegen die Konstitutionalisten initiierte. Er befand besonders drei Errungenschaften der konstitutionellen Revolution für unvereinbar mit dem Islam: 1. die demokratisch-parlamentarische Gesetzgebung; 2. das Prinzip der Gleichheit aller Bürger und 3. die Pressefreiheit.

Obwohl Nuri zunächst die Bewegung unterstützte mit der Intention, der bestehenden Willkürherrschaft Schranken zu setzen, stellte er als ein ausgewiesener Rechtsgelehrter sehr früh eine grundlegende Differenz zwischen dem klassischen islamischen Glauben und den Vorstellungen der modernistischen Konstitutionalisten von einer alternativen Grundordnung zu der bestehenden Gewaltherrschaft fest. So war es, dass er sich dem Monarchen der Zeit als dem entschiedenen Gegner des Konstitutionalismus annäherte und mit seiner Unterstützung eine subversive Kampagne gegen die Verfassungsbewegung führte. Er fand im zwischen dem islamischen Gesetz und der Schrankenlosigkeit schwankenden traditionellen Herrscher ein kleineres Übel verglichen mit den modernen Ideen zur Regulierung des menschlichen Zusammenlebens. Nuri setzte dem demokratischen Konstitutionalismus eine verfassungsmäßige Institutionalisierung der islamischen Gesetze entgegen und setzte sich für die letztere Option ein. Er und seine Anhänger wurden jedoch von den konstitutionalistischen Kräften zurückgedrängt und sein Ziel, eine verfassungsmäßige Institutionalisierung der islamisch-schiitischen Gesetze und Glaubenssätze zu etablieren, blieb unerfüllt. Dieses Ziel wurde später von Ayatollah Khomeini nach der islamischen Revolution im Rahmen der Verfassung der Islamischen Republik Iran realisiert.

Mit dem Voranschreiten der vorwiegend staatlich geplanten und durchgeführten Modernisierungsmaßnahmen in der Pahlavi-Zeit nahm die iranische Gesellschaft zunehmend eine komplexe und ausdifferenzierte Form an, und die sozialen Teilbereiche wie Bildungs- und Justizwesen, Bürokratie, Militär, Wirtschaft und Industrie, Wissenschaft, Medien, Kunst, Ethik, Freizeitgestaltung traten tendenziell in ein horizontales Verhältnis zueinander ein. Jeder Teilbereich tendierte immer mehr zur Verselbstständigung und zur Organisation nach eigener innerer Rationalität und Kodifizierung. Unter dieser Konstellation entwickelten sich die islamische Religion und der schiitische Klerus zunehmend zu einem Teilbereich zurück, der günstigenfalls neben anderen Teilbereichen der Gesellschaft in einem horizontalen Verhältnis zu existieren hatte. Dies wurde von den Repräsentanten des islamisch-schiitischen Legalismus so wohl in theoretischer als auch in historischer Hinsicht als eine bedrohliche Fehlentwicklung wahrgenommen. Die neue soziale Konstellation stand eindeutig jenem grundlegenden islamischen Totalanspruch entgegen, die ganze gesellschaftliche Realität in einem vertikalen Verhältnis und von oben her zu gestalten. Auch historisch betrachtet unterlagen bis zum Beginn der Moderne viele Bereiche wie die Bildung und Justiz und das Wissen über Welt und Mensch meistens dem Monopol des schiitischen Klerus.

Die säkularen Ausdifferenzierungsprozesse, die die partielle Verselbstständigung und Emanzipation der gesellschaftlichen Teilbereiche bewirkten, vertieften weiter für die Repräsentanten des klassischen Islams im Iran die jeher bestehende Kluft zwischen der Realität und ihrem asketischen Ideal. Eine mögliche Umgangsweise mit der permanent zunehmenden Diskrepanz zwischen dem Ist- und

Idealzustand wurde von einer Gruppe von quietistischer Geistlicher vertreten, die darauf bestanden, angesichts der existierenden sozialen Umstände und Machtverhältnisse die Errichtung einer umfassenden idealen islamischen Ordnung auf die Zeit des Wiedererscheinens des zwölften Imams zu verschieben. Diese quietistisch-passive Haltung wurde jedoch von einem aktiv-revolutionären Kurs überholt, der schließlich in die Begründung eines islamischen Staats im Iran mündete. Um zu beweisen, dass die islamische Religion für alle erdenklichen Fragen und Lebensbereiche, selbst in einer komplexen modernen Welt, über angemessene Antworten und Regeln verfügt, und auch um das verlorene Terrain zurückzugewinnen, erfuhren die islamisch-schiitische Religion und der sie repräsentierende Stand eine geschichtliche Rehabilitierung und Revitalisierung und eine organisatorische Restauration. Die theoretische Rehabilitierung und organisatorische Restauration des Islams vollzog sich in verschiedenen Richtungen und verbreitete oder verfestigte bei weiten Teilen der iranischen Bevölkerung die Grundvorstellung, dass der Islam der einzige wahre Weg zur endgültigen Lösung aller erdenklichen Probleme des menschlichen Lebens sei und etwa zur Befreiung von jeglicher Unterdrückung und Ausbeutung, Beseitigung der materiellen und geistigen Armut, Verwirklichung von Moral, Gerechtigkeit und Glückseligkeit führe. Die soziale Wiedererweckung der islamischen Religion konnte eine umfassende und „einheimische“ Antwort liefern auf Probleme, Entfremdungserscheinungen, Atomisierungsprozesse, Identitätskrisen, Konflikt zwischen Altem und Neuem, Kluft zwischen Arm und Reich und ansteigende Forderungen und überzogenen Erwartungen an den iranischen Staat, von denen die mehrheitlich moslemische Bevölkerung des Irans aufgrund der raschen und teilweise unausgewogenen Modernisierungsprozesse betroffen war und zu deren adäquate Bewältigung das autokratische monarchistische Regime nicht imstande war.

Zum Umgang mit der komplexen Realität und zur Auseinandersetzung mit den vielseitigen sozialen Fragen und Komplexen bezog sich die gegenwärtige iranische Gesellschaft konsequent auf die in ihr geschichtlich und traditionell vorherrschende Weise zur Selbst- und Welterschließung und orientierte sich dabei an ihren Hauptelementen wie dem Monotheismus, den koranischen Lehren, der metaphysischen Unterscheidung zwischen Gut und Böse und zwischen Wahr und Falsch, dem Märtyrerkult, dem eschatologischen Geschichtsbild, dem Glauben an einen paradiesischen Idealzustand, der Instanz der Nachahmung und dem schiitischen Klerus und den hierarchischen und vertikalen Verhältnissen. Die Rehabilitierung der islamischen Religion und die systematische Inanspruchnahme der Elemente der traditionell vorherrschenden metaphysisch-religiösen Kultur zur Konfrontation mit der gegenwärtigen Situation hatten eine zentrale Person: Ayatollah Khomeini.

Mit seiner Theorie von der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten radikalisierte Ayatollah Khomeini eine allgemein islamische und eine spezifisch schiitische Tradition; er knüpfte zum einen an das Ideal des klassischen Islams an, auf der Grundlage des islamischen Rechts und der Vorbildlichkeit

der früh islamischen Zeit eine umfassende islamische Ordnung zu etablieren. Zum anderen betrachtete er es als die Aufgabe des schiitischen Klerus, im Rahmen der Osuli-Schule in der Zeit der Verborgenheit die Führung jener islamischen Ordnung zu übernehmen. Solange es sich um die Umsetzung der islamischen Gesetze und Prinzipien handelt, so Ayatollah Khomeinis Hauptthese, verfügt der gerechte und hochgelehrte schiitische Kleriker über die gleichen Machtbefugnisse über die islamische Gemeinschaft wie sie auch der Prophet und die zwölf Imame innehatten. Der Theorie von der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten zufolge besteht die Hauptpflicht der Moslems darin, ihrem religiösen Führer und seinen Bestimmungen gegenüber gehorsam und loyal zu sein, solange dieser sich in seiner Herrschaft an den göttlichen Gesetzen orientiert. Insofern ist die Herrschaft des Rechtsgelehrten keine Willkürherrschaft, sondern eine Gesetzesherrschaft, wobei die Gesetze im Grunde und in letzter Konsequenz einen untastbaren, vorherbestimmten und göttlichen Charakter besitzen. Sie sind nicht etwa der Ausdruck der Volkssouveränität, sondern der einzige Souverän ist Gott und für die Gläubigen kommt es lediglich darauf an, dessen Gesetze zu verfolgen. Die Hauptaufgabe des islamischen Führers liegt nach Ayatollah Khomeini darin, anhand der islamischen Gesetze und Prinzipien die moslemischen Gläubigen auf dem Weg zur jenseitigen Glückseligkeit zu betreuen und für das ewige Leben im Jenseits zu erziehen und vorzubereiten. Die Affinität zwischen Ayatollah Khomeinis Theorie von der Herrschaft des Rechtsgelehrten und dem platonischen Konzept von der Herrschaft des Philosophen, wie es in der platonischen „Politeia“ entwickelt ist, kann in erster Linie dadurch erklärt werden, dass beiden Konzepten eine metaphysische Unterscheidung zwischen Sein und Werden, Wahr und Falsch zugrunde liegt.

Für Ayatollah Khomeini charakterisieren die koranischen Lehren und ihre Praktizierung und Interpretation seitens der sogenannten vierzehn Unfehlbaren den genuinen und wahren Islam, woran alles andere und die weiteren geschichtlichen Entwicklungen und Erscheinungen zu messen sind. In allen seinen Reden, Schriften und Erklärungen widmete sich Ayatollah Khomeini dem Ziel, den primären Islam, oder nach seiner eigenen Formulierung „den reinen mohammedanischen Islam“ konsequent freizulegen, ihn allem Antiislamischen, Nichtislamischen und geschichtlich Hinzugefügten entgegenzusetzen und ihn im Iran zur einzigen unabdingbaren Grundbedingung jeglicher individueller und sozialer Lebensgestaltung zu erheben. Ayatollah Khomeini revitalisierte die mohammedanische monotheistische Bewegung, die auf einer metaphysischen Entgegensetzung von Gut und Böse und Wahr und Falsch basierte und die mit allem ihr immanentem Negationspotenzial mit der Errichtung eines staatsähnlichen Gebildes in der Stadt Medina ihren Höhepunkt erreichte. In seinem Wiederbelebungsversuch des monotheistischen Gedankenguts des Propheten Mohammed galt für Ayatollah Khomeini allein der ursprüngliche Islam als Maßstab und Orientierungspunkt. Die späteren geschichtlichen Entwicklungen innerhalb der islamischen Welt, die nicht immer gänzlich diesem

genuinen Islam und der islamischen Urgemeinde in Medina entsprachen, stellten für ihn lediglich Fehlentwicklungen in der islamischen Geschichte dar. Als der Erneuerer des islamischen Monotheismus musste Ayatollah Khomeini zunächst das böse Element in seiner Zeit in aller Schärfe kennzeichnen, um durch dessen Überwindung das Gute, also das rein Islamische in Form einer Theokratie im Iran zu realisieren. Das Böse waren für ihn die Pahlavi-Herrscher und die Königsherrschaft als solche, die Betonung des antiken Persiens, die imperialistisch-kolonialistischen Mächte und ihre Mitarbeiter in der islamischen Welt, der expandierende jüdische Staat, der gewaltsame, schrankenlose Umgang der herrschenden Klasse im Iran gegen die Gläubigen, die verschwenderische Lebensweise einer reichen Minderheit und die daraus resultierende Armut bei der Mehrheit, die westliche Lebensweise, das Verschwinden der islamischen Moral und Regeln aus dem öffentlichen wie privaten Leben, die starke Beeinträchtigung der islamischen Sexualmoral und die zunehmende Präsenz von unverhüllten Frauen im öffentlichen Leben, die Betonung des irdischen Lebens, die für die Gläubigen unüberschaubaren öffentlichen Einrichtungen und Organe, die modernen ausdifferenzierten Bereiche wie Bildung, Justiz und Wirtschaft, die weniger islamisch fundiert sind, sondern ihre eigenen Regeln verfolgen, die konstitutionelle Verfassung.

Vor und während der Ereignisse der Revolution von 1979 identifizierte sich fast jede politische Richtung mit einem Teil der totalen und revolutionären Kritik Ayatollah Khomeinis an der bestehenden soziopolitischen Realität. So formte sich um ihn als Revolutionsführer eine einheitliche Front gegen das Schah-Regime, die jedoch nicht lange währte: Nach dem Umsturz der Monarchie wurden alle revolutionierenden Kräfte selbst zum Gegenstand seiner ausschließenden Kritik. Aus der Sicht Ayatollah Khomeinis und seiner ideologischen Anhänger stellte das monarchistische System nur eine Komponente des Bösen in der Welt dar, die nun beseitigt war. Für sie musste allerdings der revolutionäre Weg zur Zurückdrängung oder Ausmerzung aller Verkörperungen des Bösen weiter konsequent verfolgt werden. Damit begann im Iran ein bis heute andauernder Ausschlussprozess, der es zum Ziel hat, auf der Grundlage des „reinen mohammedanischen Islams“ durch das Ausschließen alles Heterogenen eine ideale islamische gerechte Gesellschaft und einen bestimmten Typus des Menschen hervorzubringen. Mit der Etablierung der Verfassung der islamischen Republik und Errichtung verschiedener Staatsorgane bekam jener Prozess einen verfassungsmäßig institutionalisierten und staatlich organisierten Charakter.

Im politischen System der Islamischen Republik Iran, das sich in der Verfassung der Islamischen Republik und den aus dieser Verfassung hervorgegangenen Institutionen und Organen niederschlägt, ist die islamisch-schiitische Religion das konstitutive Element. Sie bildet den allgemeinen und jeweiligen Rahmen, innerhalb dessen offiziell alle politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Vorgänge zu gestalten und zu steuern gelten. Die Aufgabe der Entdeckung und Vermittlung

der islamisch-schiitischen Lehren und Regeln kommt laut der Verfassung der schiitischen Gelehrsamkeit zu. Die wesentlichen Staatsorgane, die die Dominanz der islamisch-schiitischen Religion als das konstitutive Element im System und die Dominanz ihrer Repräsentanten, nämlich der schiitischen Kleriker in einer institutionalisierten Weise gewährleisten, sind das Führeramt, der Wächterrat, der Versammlungsrat der islamischen Experten und die Justiz. Somit wird im politischen System der Islamischen Republik Iran das Grundmotiv der islamischen Legalisten im traditionellen Iran, die islamischen Lehren zur einzigen unabdingbaren Vorbedingung jeglicher individueller und gesellschaftlicher Lebensgestaltung zu erheben, zum fundierenden und tragenden Moment des Staates. Gleichzeitig ist der Zentralstaat im neuen Iran hinsichtlich seiner Kontroll- und Ordnungstechniken, Monopolisierung der Machtausübung, hohen Staatseinkünften besonders über Ölexport, Verfügung über Machtressourcen sowie der Organisation seiner Planungs- und Vollzugsorgane keineswegs vergleichbar mit der schwachen, personalistischen und von vorstaatlichen Gebilden vielfach beschränkten Zentralmacht im vormodernen Iran: Mit der Errichtung der islamischen Republik gelang es dem schiitischen Klerus, die modernen Staatsapparate in seinen Dienst zu bringen, die imstande sind, die staatlichen Beschlüsse mehr oder minder effektiv unter allen Teilen der Bevölkerung und allen Bereichen der Gesellschaft zur Realisierung zu bringen.

Nichtsdestotrotz trägt das herrschende politische System des Irans den Beinamen Republik: Sie sollte der seit der konstitutionellen Revolution existierenden, aber noch nicht konsequent realisierten Grundforderung der iranischen Gesellschaft nach Volkssouveränität und Freiheit Rechnung tragen. Der republikanische Charakter des politischen Systems des Irans im Sinne der Volkssouveränität drückt sich in verfassungsmäßig definierten und anerkannten Prinzipien und Institutionen wie Wahlen, Mehrheitsentscheidungen, Parlament, Räten und Präsidentenamt aus. Im Aufbau der Islamischen Republik Iran verfügen jedoch die republikanischen Prinzipien und Institutionen nur im Rahmen der vom schiitischen Klerus repräsentierten islamischen Religion über Spielraum und Legitimation. Sie sind den islamischen Prinzipien und theokratischen Institutionen untergeordnet. Die demokratischen Vorgänge verfügen über einen Spielraum, der im Grunde von den theokratischen Institutionen auch ausgefüllt und gestaltet werden könnte, denn in diesem Spielraum darf nichts zum Tragen kommen, was mit der Position der theokratischen Institutionen nicht im Einklang steht. Der Republikanismus wird in der Verfassung der Islamischen Republik zwar anerkannt, jedoch in einer ambivalenten Weise mit der Gottesherrschaft in Verbindung gebracht und letztlich von ihr aufgehoben. Wie bereits ausgeführt, rührt die existierende Ambivalenz zwischen Volksherrschaft und Gottesherrschaft und deren letztliche Aufhebung zugunsten der Gottesherrschaft in der Verfassung und im Aufbau der Islamischen Republik von der Kräftekonstellation innerhalb des politischen Feldes im gegenwärtigen Iran her: Nach dem Sieg über das royalistische Lager konnten die demokratisch-republikanischen

Forderungen der Gesellschaft, die vor allem vom demokratisch-liberalen Lager artikuliert wurden, nicht schlechtweg ignoriert werden. So fanden diese Forderungen in die Verfassung und in das politische System Eingang. Jedoch bekamen sie aufgrund der allgemeinen Dominanz des religiösen Geistes in der Revolution, der Kräfteverhältnisse und einer Reihe von politischen Ereignissen einen untergeordneten und letztlich irrelevanten Charakter. Trotzdem plädieren immer wieder einige Theoretiker der herrschenden religiösen Klasse dafür, durch den verfassungsmäßigen Ausschluss der republikanischen Prinzipien und Institutionen die Islamische Republik in eine reine islamische Herrschaft oder Gottesherrschaft zu transformieren, um damit jene letztlich eher formale Ambivalenz im System auch noch zu beheben.

Parallel zu der verfassungsmäßigen Institutionalisierung der Vormachtstellung des schiitischen Klerus als Repräsentanten der klassischen islamisch-schiitischen Weise zur Selbst- und Welterschließung gelang es diesem sozialen Stand, alle strategischen Machtressourcen und Machtmechanismen zu monopolisieren. Das verfassungsmäßig definierte, staatlich organisierte und praktisch vorhandene Machtmonopol der schiitischen Gelehrsamkeit hat diesen sozialen Stand und die von ihm vertretene Weltanschauung theoretisch wie praktisch zur unvermeidbaren Voraussetzung jeglicher politischer, sozialer und kultureller Entwicklung in der Islamischen Republik Iran erhoben. Diese Vormachtstellung der schiitischen Geistlichkeit hat zur Folge gehabt, dass seit der Etablierung der Islamischen Republik im Iran alle soziopolitischen Vorgänge und Erscheinungen, die die Grenzen des islamisch-schiitischen Legalismus zu überschreiten schienen, auf dem institutionellen oder außerinstitutionellen Wege schließlich zurückgestoßen wurden. Das religiöse Führungsamt, der Wächterrat, der Versammlungsrat der islamischen Experten, die Justiz, die Sicherheitsorgane, das Heer der Wächter der islamischen Revolution, die paramilitärischen Einheiten, die diversen religiös-revolutionären Stiftungen, die religiös-ideologischen Kultur- und Bildungsstätten usw. stellen die eng miteinander verwobenen, verfassungsmäßig institutionalisierten und außerinstitutionellen Organe und Instrumente, die es dem schiitischen Klerus bisher ermöglicht haben, sich und ihre Weltanschauung gegen jede Form von Abweichung durchzusetzen. Neben dem systematischen Ausschluss aller säkularen und nicht-schiitischen Strömungen aus den politischen Prozessen stoßen auch die innersystemischen politischen Kräfte auf die Grenzen des anerkannten und legalen politischen Spielraums und auf den außerinstitutionellen Widerstand des islamischen Legalismus, sollten sie sogar im Rahmen der von der Verfassung definierten Institutionen wie des Parlaments oder Präsidentenamts und im Namen der Islamischen Republik und der islamisch-schiitischen Religion zum Träger von in gesellschaftlich-politischer Hinsicht toleranten oder weniger orthodoxen Ideen werden. Hierfür liefert das Schicksal der innersystemischen Reformbewegung unter der Führung des Präsidenten Mohammad Khatamis das bekannteste Beispiel.

## 6.2 Der Wiederaufbau und die Verstärkung der sozialen Verschiebungen

Nach dem Tod Ayatollah Khomeinis und dem Ende des achtjährigen Kriegs zwischen Iran und Irak im Jahr 1988 stand das islamische Systemvor der unausweichlichen Pflicht, den materiellen Bedürfnissen der Bevölkerung und wirtschaftlichen Versprechungen der Revolution nachzugehen. Zumal aufgrund der revolutionären Umwälzungen, Verschiebungen bei Prioritäten und des Kriegs und der dadurch verursachten Zerstörungen dramatisierte sich die wirtschaftliche Not der iranischen Bevölkerung: 1988 schätzte die iranische Planungs- und Budgetorganisation die Arbeitslosigkeitsquote mit 39 % ein. Weiteren groben Einschätzungen zufolge war gegen Ende der achtziger Jahre die iranische Wirtschaft von einer Inflation von 30 % bis 90 % betroffen. Zudem befand sich etwa 65 % der Bevölkerung unter der Armutsgrenze.(9) So begann unter der Regierung Rafsanjanis der wirtschaftliche und industrielle Wiederaufbau des Irans, der allerdings durch Faktoren wie den Mangel an ausländischen Investitionen, die internationale Isolierung des Landes, die starke Abhängigkeit von den unstabilen Öleinkommen und die herrschende islamische Ideologie und Theokratie bedingt war. Trotz aller Schranken und Hindernisse setzten die Wiederaufbauprogramme, die mit einer beschränkten ökonomischen Privatisierung einhergingen, die Modernisierung und Entwicklung der Infrastrukturen des Landes fort und trugen zu bedeutenden Urbanisierungsprozessen bei. In diesem Zusammenhang fanden die ländlichen Regionen ein besonderes Augenmerk. So stiegen z. B. im Zeitraum zwischen 1991/92 und 1995/96 die Anzahl der dörflichen Haushalte mit Stromanschluss von 2.696.776 auf 3.288.862.(10) Auch wurden im selben Zeitraum die Straßen in ländlichen Regionen von 63.384 auf 80.320 km erweitert.(11) Unter der Regierung Rafsanjanis (1989-1996) wurde insgesamt in verschiedene Wirtschafts- und Industriesektoren investiert, aber besonders weisen die Bereiche des Kommunikations-, Bildungs- und Bauwesens rasante Entwicklungen auf: Zwischen 1988/89 und 1995/96 erhöhte sich die Anzahl der privaten Telefonanschlüsse von 1.879.682 auf 5.090.363 und der öffentlichen Telefonanschlüsse von 9.721 auf 47.632.(12) Im Jahre 1991 waren nur noch 25,9 % der iranischen Bevölkerung als Analphabeten registriert.(13) Aufgrund des Ansturms der Hochschulbewerber wurden neben dem Ausbau der staatlichen Universitäten private Hochschuleinrichtungen zugelassen, und so nahm die Anzahl der Studierenden schnell zu. Im Jahre 1997 waren insgesamt 526.621 Studenten an staatlichen und 521.472 Studenten an privaten Hochschulen immatrikuliert.(14) Auch die Bauindustrie erfuhr einen Aufschwung: Während sich im Jahre 1991/92 27.620.000 qm Flächen im Bau befanden, stiegen diese Zahl im Jahre 1995/96 auf 32.821.000 qm.(15)

Die Entwicklungsprogramme und Urbanisierungsmaßnahmen haben die gesellschaftliche Differenzierung weiter vertieft und den Auflösungsprozess von traditionellen Strukturen wie der Großfamilie beschleunigt. Die Urbanisierung hat besonders in den großstädtischen Milieus die

räumliche Konfiguration stark verändert und die Individualisierung und Pluralisierung der Lebenswelten der Bevölkerung zunehmend forciert. Unter den Bedingungen der sich permanent erweiternden urbanen Lebensweise und angesichts der massiven demografischen Umwälzungen ist die Mehrheit der iranischen Bevölkerung mit neuen Bedürfnisstrukturen konfrontiert worden, die für die klassische islamische Weise zur Realitätsbewältigung eine große Herausforderung darstellt: Die iranische Bevölkerung wuchs von ca. 30 Millionen im Jahr 1979 auf 55.837.163 Menschen im Jahr 1994, wovon im Jahre 1994 etwa 65 % in den Städten lebte. Gleichzeitig war in diesem Jahr rund 63 % der Bevölkerung jünger als 25 Jahre alt.(16) Die manche Teile der Jugend in den iranischen Städten konnte sich nicht ohne Weiteres mit den von den legalistischen Geistlichen vermittelten islamischen Werten und Orientierungsmustern identifizieren. Vor allem durch die neuen Lebensbedingungen und auch durch die von modernen, übernationalen Medien vermittelten Kenntnisse über andere und speziell die westliche Lebensweise vertiefte die Diskrepanz zwischen den Problemen, Bedürfnissen und Vorstellungen von manchen Teilen der städtischen Bevölkerung und den Lösungsstrategien und Verhaltensmustern der vorherrschenden traditionellen islamisch-schiitischen Religion.(17) Ein weiteres soziales Phänomen, das in der iranischen Nachkriegszeit die iranische Gesellschaft vor neue Herausforderungen gestellt hat, ist die zunehmende gesellschaftliche Präsenz der Frauen. Im heutigen Iran spielen Frauen zunehmend in verschiedenen sozialen Bereichen, besonders im Bildungswesen eine größere Rolle. So stellten sie z. B. in der Mitte der 90er Jahre nicht nur die Hälfte aller Schüler, sondern auch über 50 % aller Studierenden im Iran.(18)

Neben den modernen Forderungen und Problemen der Jugend und der Frauen haben auch das Verblassen von religiösen Idealen der Revolution und die Bedeutungszunahme der normalen alltäglichen Bedürfnisse und Sorgen wie Einkommenssicherung, Unterkunft, Arbeitslosigkeit, Inflation bei einigen Teilen der Bevölkerung die Distanz zu der islamischen Herrschaft vergrößert. Die Beantwortung der wesentlichen Frage, wie der entstandenen Distanz entgegenzuwirken ist, um damit den Fortbestand der Islamischen Republik zu gewährleisten, führte bei der herrschenden Gruppe zu Konflikt, Differenzierung und unterschiedlichen Lösungsstrategien, die auf differenten Analysen über die Hintergründe des entstandenen Wertewandels und der weiteren sozialen wie wirtschaftlichen Probleme basierten. Das legalistische Lager glaubte die Gründe in imperialistischen Konspirationen, der vom Westen bewusst und systematisch verbreiteten westlichen Kultur und Lebensweise in der islamischen Gesellschaft und im Mangel an konsequenter Durchsetzung der Prinzipien und Gesetze des wahren Islams gefunden zu haben. Ausgehend von dieser Diagnose wurden durch Inanspruchnahme erheblicher Ressourcen des Landes alle als unislamisch empfundenen Erscheinungen bekämpft.

Demgegenüber befand ein anderer Teil des politischen Establishment in der Islamischen Republik eine liberale Politik im Inneren und die Entspannung in der Außenpolitik für realistischer und adäquater, um mit den sozialen Problemen und den Bedürfnisstrukturen der Bevölkerung umzugehen. Diesem Teil des politischen Establishments, bekannt als das reformistische Lager, gelang es mit massenhafter Unterstützung der Jugend, Frauen und des Berufsbürgertums, mit der Verheißung von mehr Demokratie und Freiheit sowie dem Hauptparole „Iran für alle Iraner“ im Rahmen der regulären Wahlen die drei konstitutionellen Institutionen des bestehenden politischen Systems weitgehend unter ihre Kontrolle zu bringen: 1997 das Präsidentenamt, 1999 die Stadträte und 2000 das Parlament. Dies bewirkte eine sich u. a. in unabhängigen Zeitungen manifestierende relative liberale Freiheit, Verstärkung der Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit, beschränkte Entspannung in den internationalen Beziehungen des Landes. Diese liberalisirendenVorgänge stießen von Beginn an auf den institutionellen – und damit gesetztmäßigen- und außerinstitutionellen Widerstand des islamisch-legalistischen Lagers und wurden dadurch relativiert, verhindert und schließlich rückgängig gemacht.
Das Vorgehen gegen die Reformer und Vertreter der Zivilgesellschaft beruht auf dem von dem traditionalistisch-legalistischen Lager in verschiedenen Reden und Schriften artikulierten Hauptargument, die Liberalisierung der Politik und der sozialen Verhältnisse führe zur schließlichen Unterminierung der wahren islamischen Religion als des unveränderlichen allgemeinen Rahmens für das individuelle und soziopolitische Handeln. Für sie stellt der klassische Islam den einzigen Weg dar, der zur Lösung aller Probleme und Errichtung einer idealen harmonischen Ordnung und zum wahren jenseitigen Glück hinführt: Es kommt nur darauf an, ihn konsequent und authentisch durchzusetzen. Seit der Präsidentschaft Mahmud Ahmadinedschads und der damit einhergehenden gänzlichen Ausschließung der liberalistischenKräfte aus den Staatsinstitutionen hat der Versuch des legalistischen Lagers einen neuen Höhepunkt erreicht, mithilfe von modernen Kontroll- und Vollzugsorganen und durch die Mobilisierung massiver Ressourcen mittels der klassischen islamischen Zivilisationsstandards zur Trieb- und Affektkontrolle und zur Wirklichkeitsbewältigung alle erdenklichen Bereiche der iranischen Gesellschaft systematisch zu islamisieren.

# SCHLUSS

Die liberale Demokratiebewegung bildet seit mehr als einem Jahrhundert eine Alternative zur Formung der soziopolitischen Gegebenheiten im Iran. Sie ist u. a. aufgrund der infrastrukturellen, industriellen, wirtschaftlichen und kulturellen Modernisierungsprozesse und der daraus resultierenden sozialen

Ausdifferenzierungen und Machtverschiebungen und aufgrund des Kontaktes mit der westlichen Welt geboren, und als einer der drei politischen Hauptlager im gegenwärtigen Iran befindet sie sich seit der konstitutionellen Revolution in einer permanenten Spannung mit ihren Herausforderern: bis zur islamischen Revolution mit den Royalisten und islamischen Legalisten und danach mit den theokratischen Institutionen und islamischen Legalisten. Insofern manifestieren im heutigen Iran das theokratische System und die dieses System tragenden Kräfte den ersten Herausforderer der liberalen Demokratiebewegung. Die herrschende Theokratie ist die institutionalisierte und sich modernen Staatsorganen und Kontrollmechanismen bedienende Form der im traditionellen Iran vorherrschenden kulturellen Weise zur Selbst- und Welterschließung. Wie in dieser Arbeit herausgearbeitet worden ist, stellt sie ein konkretes geschichtliches Beispiel dafür dar, was in der Philosophie Nietzsches bei der Typologisierung der unterschiedlichen kulturellen Weisen zur Wirklichkeitsbewältigung als die metaphysisch-religiöse Weise bezeichnet ist. Ihr liegt ein dualistisches Weltbild zugrunde, welche die Welt in ein Diesseits und Jenseits unterscheidet. Sie basiert auf einer absoluten, metaphysischen und ausschließenden Gegenübersetzung zwischen Sein und Werden, Gut und Böse, Wahr und Falsch, Freund und Feind und bewirkt die Substanzialisierung dessen, was bei ihrer Entstehung einmal als die Prinzipien und Orientierungspunkte zur Wirklichkeitsbewältigung aufgestellt wurden, welche fortan jedes Individuum und die jeweilige Lebenssituation zur totalen Assimilation auffordern. Damit kontrastiert die metaphysisch-religiös fundierte Kultur das Gegenbild zur der modernen, liberalen Demokratie zugrunde liegenden Weise der Selbst- und Welterschließung, welcher die Beweglich-Machung des Verhältnisses zwischen Sein und Werden, die Individualisierung, Pluralisierung und Temporalisierung der Grenzsetzungen, Werte und Orientierungs- und Verhaltensmuster und Enttabuisierung, Relativierung und Entsubstanzialisierung der Konstatierungen von Wahr und Falsch zugrunde liegt.

Die Frage nach der Liberaldemokratie im heutigen Iran, und das ist die Hauptthese der vorliegenden Arbeit, ist vorrangig aus einem Konflikt zu verstehen, der zwischen zwei Weisen der Selbst- und Welterschließung stattfindet: der metaphysisch-substanziell-religiösen und der modernen, Subjekt fundierten freiheitlichen. Es handelt sich um einen weltanschaulichen Konflikt. Die im Iran verfassungsmäßig institutionalisierte metaphysisch-religiöse Weltanschauung verfügt über eine spezifische Welterklärung im Ganzen, die eigene Bestimmung des menschlichen Glücks, die eigene Logik und Rationalität, die eigenen zivilisatorischen Definitionen und Instrumente zur Affektkontrolle und Erzeugung von Ordnung und ein eigentümliches System von Verhaltensmustern zur Wirklichkeitsbewältigung. Aus ihrer metaphysischen Selbstgewissheit heraus betrachtet sie ihren gegenwärtigen Konkurrenten, also die kulturelle Weise der Moderne zur Selbst- und Welterschließung mit ihren Komponenten und Folgen wie Säkularismus, Individualismus, Pluralismus, Relativismus,

Freiheit und Offenheit im Bezug auf Zukunft, Werte und menschliches Glück als den falschen, dem von Gott vorherbestimmten Sinn der Existenz entgegengesetzten und das menschliche Leben zu Chaos, Zügellosigkeit und Niedergang führenden Weg, der zu vermeiden, zu negieren und ggf. zurückzudrängen gilt. Die Repräsentanten des klassischen islamischen Ideensystems lehnen im heutigen Iran systematisch, theoretisch wie praktisch die demokratisch-pluralistische Weise zum Umgang mit der prinzipiellen Unbestimmtheit und dem Prozesscharakter der menschlichen Existenz und der Welt ab und insistieren auf ihrer eigenen islamischen Weise zum Sein.

# ANMERKUNGEN

## Anmerkungen der Einführung

1) Zitiert aus Webseite Was ist ein Staat? http://www.gipfel-und-grenzen.de

2) Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft; hrsg. v. Vorländr, K., 9. Aufl., Hamburg 1967, S. 39.

3) Vgl. Samwer, S.-J.: Die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/91, Hamburg 1970.

4) Vgl. Fukuyama, F.: The End of History and the Last Man, New York 1992.

## Anmerkungen des 1. Kapitels

1) Herder, J.-G.: Journal meiner Reise im Jahr 1769, historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. Mommsen, K., Stuttgart 1976, S. 91.

2) Vgl. Schneider, F.: Aufklärung und Politik; in: Studien zur Politisierung der deutschen Spätaufklärung am Beispiel A.G.F. Rebmanns, Bd. 8, Wiesbaden 1978, S. 11.

3) Vgl. Toellner, R. (Hrsg.): Aufklärung und Humanismus, in: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 6, Heidelberg 1980.

4) Vgl. Goldmann, L.: Der christliche Bürger und die Aufklärung, Berlin 1968, S. 21ff.

5) Vgl. Schneider, F.: Aufklärung und Politik, in: Studien zur Politisierung der deutschen Spätaufklärung am Beispiel A.G.F. Rebmanns, a. a. O., S. 14; Cassierer, E.: Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998, S. 4ff.

6) Schneider, F.: Aufklärung und Politik; in: Studien zur Politisierung der deutschen Spätaufklärung am Beispiel A.G.F. Rebmanns, a. a. O., S. 14.

7) Ebd. S. 14.

8) Cassierer, E.: Die Philosophie der Aufklärung, a. a. O., S. 52.

9) Vgl. Schneider, F.: Aufklärung und Politik, in: Studien zur Politisierung der deutschen Spätaufklärung am Beispiel A.G.F. Rebmanns, a. a. O., S. 33.

10) Vgl. Cassierer, E.: Die Philosophie der Aufklärung, a. a. O., S. 16.

11) Zitiert aus ebd. S. 2-3.

12) Ebd. S. 15.

13) Ebd. S. 15-16.

14) Kant, I.: Was ist Aufklärung?, hrsg. Horst, D.-B., Hamburg 1999, S. 21.

15) Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. Vorländer, K., 3. Aufl., Hamburg 1965, S. 50-51.

16) Vgl. Kriele, M.: Befreiung und politische Aufklärung, Freiburg/Basel/Wien, 1986, S. 49.

17) Vgl. ebd.

18) Vgl. Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Weischedel, W. (hrsg.): Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, in: Werke, Bd. IV, Wiesbaden 1956, S. 309-633, hier S. 337ff.

19) Herzog, R.: Staaten der Frühzeit, München 1998, S. 7.

20) Vgl. Benz, A.: Der moderne Staat, München/Wien 2001, S. 1.

21) Isensee, J.: Staat I-VII, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 5, 1989, S. 134-157, hier S. 134.

22) Vgl. Quaritsch, H.: Staat und Souveränität, Bd. 1, Die Grundlagen, Frankfurt/ Main 1970, S. 22.

23) Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., Tübingen 1985, S. 29, § 17.

24) Jellinek, G.: Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl., Berlin 1914, S. 183.

25) Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, a. a. O., S. 28, § 16.

26) Herzog, R.: Staaten der Frühzeit, a. a. O., S. 9.

27) Oppenheimer, F.: Der Staat, Berlin 1990, S. 14.

28) Heller, H.: Staatslehre, in: Heller, Hermann, Gesammelte Schriften, Hrsg. Müller, Ch., 2. durchges. Aufl., Bd. 3, Tübingen 1992, S. 79-395, hier S. 242.

29) Vgl. Herzog, R.: Staaten der Frühzeit, a. a. O., S. 10.

30) Heller, H.: Staatslehre, in: H. Heller, Hermann, Gesammelte Schriften, Hrsg. Müller, Ch., 2. durchges. Aufl., Bd. 3, a. a. O., S. 348.

31) Aristoteles: Politik, in: Philosophische Schriften, Hamburg 1995, Bd. 4, Buch 3, Kap. 7, 1279a21-1279b10, S. 90ff.

32) Vgl. Zippelius, R.: Geschichte der Staatsideen, München 2003, S. 58.

33) Vgl. Fenske, H./Mertens, D./Reinhard, W./Rosen, K.: Geschichte der politischen Ideen, Von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt/Main 2003, S. 248.

34) Vgl. Schachtschneider, K.-A.: Res publica res populi, Grundlegung einer Allgemeinen Republiklehre, Berlin 1994, S. 301.

35) Böckenförde, E.-W.: Staat, Nation, Europa, Frankfurt/Main 1999, S. 236.

36) Buchanan, J.: Die Grenzen der Freiheit, Tübingen 1984, S. 134.

37) Vgl. Böckenförde, E.-W.: Staat, Nation, Europa, a. a. O., S. 234.

38) Mill, J.-S.: Über die Freiheit (On liberty), übersetzt in Deutsch v. Lemke, B., Stuttgart 1974, S. 104.

39) Vgl. Fenske, H./Mertens, D./Reinhard, W./Rosen, K.: Geschichte der politischen Ideen, Von der Antike bis zur Gegenwart, a. a. O., S. 325, Zippelius, R.: Geschichte der Staatsideen, a. a. O., S. 118.

40) Vgl. Maier, H.: Die Grundrechte des Menschen im modernen Staat, Osnabrück 1973, S. 11.

41) Vgl. Ebd.

42) Vgl. ebd.

43) Vgl. Hollerbach, A.: Globale Perspektiven: Recht, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 6, 1992, S. 38-47, hier S. 38.

44) Isensee, J.: Staat I-VII, in: Staatslexikon, a. a. O., S. 148.

45) Vgl. Böckenförde, E.-W.: Der Staat als sittlicher Staat, Berlin 1978, S. 22.

46) Vgl. Böckenförde, E.-W.: Staat, Verfassung, Demokratie, Frankfurt/Main 1992, S.266.

47) Vgl. Achterberg, N./Krawietz, W. (Hrsg.): Legitimation des modernen Staates, Wiesbaden 1981, S. 35ff.

48) Vgl. Böckenförde, E.-W: Staat, Verfassung, Demokratie, a. a. O., S. 264.

49) Derrida, J.: Philosophie in Zeiten des Terrors, in: Habermas, J., Derrida, J., Borradori, G. (Hrsg.): Philosophie in Zeiten des Terrors, 2001, S. 161.

50) Zitiert aus Schmidt, M.-G.: Demokratietheorien, 3. überarb. u. erw. Aufl., 2000, S. 19.

51) Vgl. Waschkuhn, A.: Demokratietheorien, München/Wien, 1998, S. 6.

52) Vgl. Schmidt, M.-G.: Demokratietheorien, a. a. O., S. 307.

53) Waschkuhn, A.: Demokratietheorien, a. a. O., S. 7-8.

54) Böckenförde, E.-W.: Staat, Verfassung, Demokratie, a. a. O., S. 297.

55) Ebd. S. 289.

56) Ebd. S. 296.

57) Vgl. Schachtschneider, K.-A.: Res publica res populi, Grundlegung einer Allgemeinen Republiklehre, a. a. O., S. 35ff.

58) Vgl. Böckenförde, E.-W.: Staat, Verfassung, Demokratie, a. a. O., S. 311-312.

59) Vgl. ebd. S. 328, Schachtschneider, K.-A.: Res publica res populi, Grundlegung einer Allgemeinen Republiklehre, a. a. O., S. 39.

60) Böckenförde, E.-W.: Staat, Verfassung, Demokratie, a. a. O., S. 323.

61) Vgl. Heer, F.: Grundlagen der europäischen Demokratie der Neuzeit, Wien 1956, S. 15.

62) Vgl. Zakaria, F.: The Future of freedom, New York 2007.

63) Zu den sozioökonomischen Bedingungen der modernen Demokratien vgl. Moore, B.: Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie, Frankfurt a. M. 1974.

64) Vgl. Schmidt, M.-G.: Demokratietheorien, a. a. O., S. 451.

65) Vgl. Böckenförde, E.-W.: Staat, Verfassung, Demokratie, a. a. O., S. 348.

66) Vgl. Kirchhof, P.: Die kulturellen Voraussetzungen der Freiheit, Heidelberg 1995, S. 3.

67) Neben den weltanschaulichen Elementen gibt es andere relevante Faktoren, die den der Demokratie zugrunde liegenden Individualismus fördern. Hierzu gehören die Abwesenheit einer patriarchalischen Stammes- oder Sippenstruktur, in die der Einzelne eingebunden ist.

68) Böckenförde, E.-W.: Staat, Verfassung, Demokratie, a. a. O., S. 346.

69) Vgl. Schwan, A.: Ethos der Demokratie, Paderborn 1992, S. 58.

70) Ebd. S. 82.

71) Vgl. Luhmann, N.: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, b, S. 20.

72) Die Interpretation des Seins als ein absolutes und unteilbares ist geschichtlich nicht nur in religiösen Formen erschienen, sondern besonders in der modernen Zeit ist sie in der Gestalt der einheitstotalitaristischen Ideologien und Weltanschauungen aufgetreten. In dieser Arbeit wird aber mehr Gewicht auf die Erörterung der religiösen Erscheinung des absoluten Seins gelegt. Das hängt damit zusammen, dass in der iranischen Kultur und Gesellschaft die religiöse Auslegung von der Welt dominant und bestimmend war und ist.

73) Vgl. Steinbüchel, Th.: Christliches Mittelalter, Leipzig 1935, S. 67-71.

74) Vgl. Leu, H.-R./Krappmann, L.: Zwischen Autonomie und Verbundenheit, Frankfurt a. M. 1999, S. 22-28, Geyer, P.: Die Entdeckung des modernen Subjekts, Tübingen 1997, S. 49.

75) Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1979, S. 212ff.

76) Schwan, A.: Ethos der Demokratie, a. a. O., S. 82.

77) Ebd. S. 66.

78) Ebd. S. 66-67.

79) Vgl. Luhmann, N.: Funktion der Religion, a. a. O., c.

80) Vgl. Berger, P.-L./Berger, B./Kellner, H.: The homeless mind, New York 1973, S. 62-72.

81) Vgl. Zurcher, L-A.: The mutable self, Beverly Hiss 1977.

82) Vgl. Bell, D.: Die Zukunft der westlichen Welt, Frankfurt a. M. 1979.

## Anmerkungen des 2. Kapitels

1) Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe (KSA) 3, Hrsg. Colli, G./ Montinari, M., München 1999, S. 343-651, hier S. 416-417.

2) Figal, G.: Nietzsche, Stuttgart 1999, S. 10.

3) Zitiert aus ebd., S. 11.

4) Vgl. ebd., S. 10-11.

5) Zu Nietzsches Biographie vgl. Janz, P.-K.: Friedrich Nietzsche. Biographie, in 3 Bänden, München/Wien.

6) Vgl. Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 41.

7) Vgl. Himmelmann, B.: Nietzsche, Leipzig 2006, S. 21.

8) Ebd., S. 21-22.

9) Zitiert aus Gerhardt, V.: Friedrich Nietzsche, München 1992, S. 17.

10) Vgl. ebd., S. 18.

11) Vgl. Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 13, 18.

12) Vgl. ebd., S. 42.

13) Nietzsche, F.: Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, KSA 1, a. a. O., S. 243-334, hier S. 319.

14) Ders.: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA 1, a. a. O., S. 799-873, hier S. 819.

15) Ebd., S. 824.

16) Ebd., S. 823.

17) Ebd.

18) Ebd., S. 806.

19) Ders.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 467.

20) Ders.: Zur Genealogie der Moral, KSA 5, a. a. O., S. 245-412, hier S. 279.

21) Vgl. Safranski, R.: Nietzsche. Biographie seines Denkens, München 2000, S. 72.

22) Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, a. a. O., S. 9-245, hier S. 16.

23) Ebd.

24) Ders.: Also sprach Zarathustra, KSA 4, a. a. O., S. 9-408, hier S. 39.

25) Ebd.

26) Ders.: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, KSA 1, a. a. O., S. 873-891, hier S. 877.

27) Ders.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, KSA 1, a. a. O., S. 9-157, hier S. 38.

28) Ders.: Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, a. a. O., S. 249.

29) Ebd.

30) Ebd.

31) Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 49.

32) Vgl. ebd., S. 51.

33) Nietzsche, F.: Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, a. a. O., S.249.

34) Ders.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 367.

35) Vgl. Himmelmann, B.: Freiheit und Selbstbestimmung, Freiburg/München 1996, S. 71.

36) Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 322.

37) Kant, I.: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, in: Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1966, S. 85-102, hier S. 87.

38) Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 322.

39) Kant, I.: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, a. a. O., S. 98.

40) Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 367.

41) Ebd.

42) Ebd., S. 323.

43) Ebd., S. 322.

44) Ebd.

45) Vgl. Himmelmann, B.: Freiheit und Selbstbestimmung, a. a. O., S. 180.

46) Nietzsche, F.: Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, a. a. O., S. 250.

47) Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 134.

48) Heidegger, M.: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 61-80, hier S. 62.

49) Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 595.

50) Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 58.

51) Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 322.

52) Ders.: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, a. a. O., S. 876.

53) Ders.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 538.

54) Ebd., S. 540.

55) Ebd., S. 469.

56) Ebd., S. 472.

57) Ders.: Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, a. a. O., S. 252.

58) Ebd., S. 251.

59) Ebd.

60) Ebd.

61) Ebd.

62) Ebd., S. 251-252.

63) Ebd., S. 252.

64) Ebd.

65) Ders.: Also sprach Zarathustra, a. a. O., S. 147-148.

66) Vgl. Gerhardt, V.: Friedrich Nietzsche, a. a. O., S. 183-185.

67) Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 321.

68) Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse, a. a. O., S. 32.

69) Ebd., S. 167.

70) Ders.: Menschliches Allzumenschliches, KSA 2, a. a. O., S. 9-704, hier S.30.

71) Ders.: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, a. a. O., S. 876.

72) Ebd., S. 879.

73) Ebd., S. 377.

74) Ebd., S. 880-881.

75) Ebd., S. 882.

76) Vgl. Himmelmann, B.: Freiheit und Selbstbestimmung, a. a. O., S. 69.

77) Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 55.

78) Vgl. Nietzsche, F.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, a. a. O., S. 25ff.

79) Vgl. ebd., S. 155.

80) Safranski, R.: Nietzsche. Biographie seines Denkens, a. a. O., S. 59.

81) Nietzsche, F.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, a. a. O., S. 35.

82) Ebd., S. 36.

83) Ebd., S. 147.

84) Himmelmann, B.: Freiheit und Selbstbestimmung, a. a. O., S. 73.

85) Nietzsche, G.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, a. a. O., S. 35.

86) Vgl. ebd., S. 107.

87) Ebd., S. 40.

88) Ebd., S. 32.

89) Vgl. ebd., S. 102.

90) Ders.: Menschliches Allzumenschliches, a. a. O., S. 27.

91) Ders.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, a. a. O., S. 27.

92) Ebd.

93) Ders.: Menschliches Allzumenschliches, a. a. O., S. 43.

94) Ebd., S. 28.

95) Ders.: Götzendämmerung, KSA 6, a. a. O., S. 55-161, hier s. 67.

96) Ders.: Jenseits von Gut und Böse, a. a. O., S. 2.

97) Ders.: Götzendämmerung, a. a. O., S. 79.

98) Ebd., S. 67.

99) Ebd., S. 80.

100) Vgl. Ders.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, a. a. O., S. 93.

101) Vgl. Herman, s.: Die Ideenlehre des Aristoteles, Platon und Aristoteles, Bonn 1985, S.2

102) Platon: Pheidon, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., RoRoRo Rowohlts Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 2004, Bd. 2, S. 103-185, hier S. 134-135 (78b-d).

103) Ebd., S. 136 (79a).

104) Ebd., S. 137 (80a-b).

105) Ebd., S. 162 (100c).

106) Entgegen seiner früheren und mittleren Dialogen versucht Platon in seinen späteren Abhandlungen die Ideenlehre zu relativieren und ihre Probleme aufzuzeigen. dazu vgl. Menkhaus, T.: Eidos, Psyche und Unsterblichkeit, Frankfurt a. M./London 2003.

107) Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 594.

108) Vgl. Platon, Alkibiades I, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O., Bd. 1, S. 123-181, hier S. 165, 175 (127d-133c). Hier muss man aber anmerken, dass die Sorge um sich selbst nicht bedeutet, dass man sich nicht um die Angelegenheiten der anderen kümmert und sich nicht an gesellschaftlichen und politischen Angelegenheiten beteiligen soll. Im Gegenteil soll die Selbstsorge eine notwendige Voraussetzung dafür sein. Dazu vgl. Böhme, G.: Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M. 1988, S. 53.

109) Ders.: Apologie, a. a. O., S. 11-45, hier S. 28 (29d-e).

110) Nietzsche, F.: Götzendämmerung, a. a. O., S. 69.

111) Platon: Philebos, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O., Bd. 3. S. 419-505, hier S. 438-439 (22).

112) Ders: Phaidros, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O., Bd. 2, S. 593-611, hier S. 567 (246 e).

113) Ders: Politeia, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O., S. 195-593, hier S. 411 (505 a).

114) Ebd., S. 415 (508 d-e).

115) Ebd., S. 377 (473 c-d).

116) Nietzsche, F.: Götzendämmerung, a. a. O., S. 74.

117) Ders.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 253.

118) Ders.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 627.

119) Ders.: Die Morgenröte, KSA 3, a. a. O., S. 9-331, hier S. 94.

120) Ders.: Götzendämmerung, a. a. O., S. 86.

121) Vgl. ders.: Menschliches Allzumenschliches, a. a. O., S. 91.

122) Vgl. ebd., S. 76.

123) Vgl. ders.: Götzendämmerung, a. a. O., S. 85.

124) Ders.: Menschliches Allzumenschliches, a. a. O., S. 76.

125) Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 164.

126) Vgl. Wiegand, R.: Individualität und Verantwortung, Göttingen 1998, S. 14.

127) Nietzsche betrachtet das Christentum im Grunde als eine religiöse Variante der platonischen Weltanschauung: „Christenthum ist Platonismus für's ‚Volk'": Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse, a. a. O., S. 12.

128) Vgl. Höffe, O.: „Ein Thier heranzuzüchten, das versprechen darf", in: Höffe, O. (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, Berlin 2004, S. 65-80, hier S. 67.

129) Vgl. Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 178.

130) Nietzsche, F.: Die Morgenröte, a. a. O., S. 22.

131) Ders.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 293.

132) Vgl. ebd.

133) Ebd. S. 292.

134) Vgl. ebd., S. 293.

135) Ders.: Die Morgenröte, a. a. O., S. 22.

136) Ders.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 411.

137) Ebd., S. 475.

138) Ebd.

139) Ebd.

140) Ders.: Die Morgenröte, a. a. O., S. 22.

141) Ebd.

142) Ders.: Menschliches Allzumenschliches, a. a. O., S. 94.

143) Ebd. S. 93.

144) Ders.: Die Morgenröte, a. a. O., S. 93.

145) Ders.: Menschliches Allzumenschliches, a. a. O., S. 93.

146) Ders.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 295.

147) Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 169.

148) Nietzsche, F.: Lenzer Heide, KSA 12, a. a. O., S. 211-217, hier S. 211.

149) Ders.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 362.

150) Ebd.

151) Ebd., S. 339.

152) Vgl. Stegmaier, W.: Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal, in: Höffe, O. (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 149-162, hier S. 154.

153) Vgl. ebd., S. 155.

154) Vgl. Villinger, I.: „Friedrich Wilhelm Nietzsche“, in: Stammen, T. / Riescher, G. / Hofmann, W. (Hrsg.): Hauptwerke der politischen Theorie, Stuttgart 1997, S. 366-370, hier S. 368.

155) Stegmaier, W.: Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal, in: Höffe, O. (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 155.

156) Vgl. ebd.

157) Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 366.

158) Ders.: Also sprach Zarathustra, a. a. O., S. 36.

159) Ders.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 581.

160) Ebd., S. 582.

161) Ebd.

162) Vgl. Stegmaier, W.: Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal, in: Höffe, O. (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 157.

163) Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 363.

164) Ebd. S. 362.

165) Ebd., S. 366.

166) Vgl. Stegmaier, W.: Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal, in: Höffe, O. (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 157.

167) Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 346.

168) Ebd., S. 361.

169) Ebd. S. 339.

170) Ebd. S. 361.

171) Ders.: Jenseits von Gut und Böse, a. a. O., S. 66.

172) Ders.: Menschliches Allzumenschliches, a. a. O., S. 117.

173) Ebd. S. 162.

174) Ebd., S. 303.

175) Ders.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 481.

176) Ders.: Die Morgenröte, a. a. O., S. 156.

177) Vgl. ders.: Die fröhliche Wissenschaft, a. a. O., S. 590-593.

178) Ebd., S. 491.

179) Ders.: Also sprach Zarathustra, a. a. O., S. 14.

180) Figal, G.: Nietzsche, a. a. O., S. 205.

181) Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, a. a. O., S. 29.

182) Ebd.

183) Ebd., S. 30.

184) Ebd.

185) Ebd.

186) Ebd., S. 31.

187) Ders.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 293.

188) Ders.: Menschliches Allzumenschliches, a. a. O., S. 91.

189) Ders.: Zur Genealogie der Moral, a. a. O., S. 293.

190) Vgl. ebd., S. 263.

191) Ebd., S. 324.

192) Ebd., S. 325.

193) Ebd., S. 294.

194) Ebd., S. 293.

195) Ebd., S. 294.

196) Ebd.

197) Ebd., S. 271.

198) Ebd., S. 294.

## Anmerkungen des 3. Kapitels

1) Vgl. Ehlers, E.: Iran, Grundzüge einer geographischen Landeskunde, in: Wissenschaftliche Länderkunde, Bd. 18, Darmstadt 1980, S. 68.

2) Vgl. ebd., S. 68-69.

3) Vgl. ebd., S. 90-91.

4) Vgl. Katouzian, H.: Die „arid-isolierte" Gesellschaft, Ein Modell der Langzeitentwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft im Iran, in: Peripherie 3, 1980, S. 31-52, hier S. 34.

5) Die Bezeichnung des Irans als Persien, die Im Westen geschichtlich gebräuchlich gewesen ist, geht auf das griechische Wort "Persis" zurück, welches ursprünglich zur Bezeichnung einer Region im Südwesten des Irans verwendet wurde, von der aus die Achämeniden ihr Reich ausgebaut haben. Diese Region bildet im heutigen Iran die Provinz Fars mit Haupstadt Schiras.

6) Wiesehöfer, J.: Das frühe Persien, München 1999, S. 9.

7) Ebd.

8) Ebd.

9) Widengren, G.: Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Aus International review for the history of religions, 1-2, 1954-1955, S. 16-134, hier S. 16.

10) Zwischen Gelehrten besteht keine Einigkeit über den Geburtsort von Zarathustra. Trotzdem werden drei Regionen als die wahrscheinlicheren Orte in Betracht gezogen: 1. die Region Asarbeidschan im Nordwesten des heutigen Irans. 2. Sistan im Südwesten vom Iran und schließlich 3. die Stadt Balch im Norden des heutigen Afghanestans. Die Vermutungen über Seine Lebzeiten reichen von fünften Jahrhundert v. Chr. bis einigen Jahrtausenden v. Chr. Dazu vgl.: Stausberg, M.: Zarathustra und seine Religion, Orig.-Ausg., München 2005, S. 30.

11) Die mittelpersische Sprache ist eine iranische Sprache, die im sassanidischen Reich Amtssprache war. Nach dem Zusammenbruch dieses Reiches diente diese Sprache vor allem als Kirchensprache für die zarathustrischen Priester bis ins 13. Jahrhundert n. Chr.

12) Zitiert aus Stausberg, M.: Zarathustra und seine Religion, a. a. O., S. 16.

13) Zitiert aus ebd.

14) Zitiert aus ebd.

15) Zitiert aus Frye, N-F.: Zarathustra, in: Brunner-Traut, E. (Hrsg.): Die Stifter der großen Religionen, Freiburg/Basel/Wien, 1998 S. 50-62, hier S. 57.

16) Vgl. Widengren, G.: Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, S. 67.

17) Vgl. Frye, N-R.: Zarathustra, in: Brunner-Traut, E. (Hrsg.): Die Stifter der großen Religionen, a. a. O., Widengren, G.: Stand und Aufgaben der iranischen Religionen, a. a. O., S. 22; Widengren, G.: Die Religionen Irans, a. a. O., S. 79.

18) Vgl. Stausberg, M.: Zarathustra und seine Religion, a. a. O., S. 38-39.

19) Vgl. ebd., S. 56-61.

20) Vgl. ebd., S. 54-55; Wiesehöfer, J.: Das antike Persien, Düsseldorf 2005, S. 55.

21) Vgl. Stausberg, M.: Zarathustra und seine Religion, a. a. O., S. 55.

22) Vgl. Wiesehöfer, J.: Das antike Persien, a. a. O., S. 33, 55.

23) Borger, R.: Behistun- Inschrift, in: Texte aus dem Umfeld des alten Testaments, Bd. 1., Rechts- und wirtschaftsurkunden, historisch- chronologische Texte, 1985, S. 419-450, hier S. 422.

24) Vgl. Wiesehöfer, J.: Das antike Persien, a. a. O., S. 53-54.

25) Borger, R.: Behistun-Inschrift, in: Texte aus dem Umfeld des alten Testaments, a. a. O., S. 224.

26) Ebd. S. 445.

27) Ebd. S. 444.

28) Vgl. Wiesehöfer, J.: Das antike Persien, a. a. O., S. 56.

29) Wiesehöfer, J.: Das frühe Persien, a. a. O., S. 67.

30) Vgl. ebd., S. 67ff. n.z.k

31) Wiesehöfer, J.: Das antike Persien, a. a. O., S. 220.

32) In dieser Schrift, die in Mittelpersisch verfasst ist, wird vor allem die Machtübernahme der Sassaniden, die durch die Ablösung der arsakidischen Dynastie Zustande kam, beschrieben.

33) Zitiert aus Wiesehöfer, J.: Das antike Persien, a. a. O., S. 223.

34) Vgl. Schippmann, K.: Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches, Darmstadt 1990, S. 92-99.

35) Vgl. Asmussen, J./Böhlig, A.: Der Manichäismus, übersetzt von Böhlig, b., Sonderausg., Zürich 1997; Widengren, G. (Hrsg.): Der Manichaeismus, Darmstadt 1977; Klíma, O.: Mazdak: Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien, Akad 1957.

36) Vgl. Spuler, B.: Iran in früh-islamischer Zeit, in: Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Bd. 2, Wiesbaden 1952, S. 5-21, 133-145.

37) Zitiert aus Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik – Stuttgart/Berlin/Köln 1991. S. 58-59.

38) Vgl. ebd., S. 61; Dashti, A.: 23 Jahre, die Karriere des Propheten Muhammad, übersetzt überarb. von Bahram Choubine, B./Aschaffenburg, A., 1997, S. 49.

39) Feldbauer, P.: Die islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?, Win 1995, S. 195.

40) Vgl. Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 61.

41) Vgl. Khoury, R-G.: Der Islam, Mannheim 1993, S. 56.

42) Vgl. Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 60.

43) Vgl. Dashti, A.: 23 Jahre, die Karriere des Propheten Muhammad, a. a. O., S. 49; Paret, R.: Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum, Bd. 21, H. 4, Freiburg/München. 1970, S. 344ff., hier S. 345; Hawting, G.-R.: The idea of idolatry and the emergence of Islam , from polemic to history, Cambridge 1999.

44) Vgl. Feldbauer, P.: Die islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?, a. a. O., S. 196.

45) Rodinson, M.: Islam und Kapitalismus, Frankfurt a. M. 1971, S. 45.

46) Zum Leben Mohammeds vor der Offenbarung vgl. Bobzin, H.: Mohammed, München 2006.

47) Vgl. Schimmel, A-M.: Muhammad, in: Brunner-Traut, E. (Hrsg.): Die Stifter der großen Religionen, a. a. O., S. 121-140, hier S. 123.

48) Vgl. Antes, P.: Ethik und Politik im Islam, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1982, S. 26.

49) Vgl. Rodinson, M.: Islam und Kapitalismus, a. a. O., S. 130.

50) Vgl. ebd., S. 117; Koran 4:171, 5:75.

51) Vgl. DAshti, A.: 23 Jahre , die Karriere des Propheten Muhammad, a. a. O., S. 30.

52) Vgl. Paret, R.: Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum, a. a. O., S. 346; Rodinson, M.: Islam und Kapitalismus; a. a. O., S. 49.

53) Vgl. Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München 2000, S. 19.

54) Vgl. ebd., S. 19.

55) Vgl. ebd., S. 20.

56) Vgl. Schreiner, H-P./Becker, K-E./Freund, W.-S.: Der Imam – Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit, Austria 1982, S. 19.

57) Vgl. Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 20.

58) Vgl. Antes, P.: Etik und Politik im Islam, a. a. O., S. 29-30.

59) Vgl. Schimmel, A-M.: Muhammad, in: Brunner-Traut, E. (Hrsg.): Die Stifter der großen Religionen, a. a. O., S. 126.

60) Feldbauer, P.: Die islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?, a. a. O., S. 22.

61) Vgl. Dasge, A.: Das Leben des Propheten Muhammad, a. a. O., S. 146-147.

62) Vgl. Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 20; Paret, R.: Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum, a. a. O., S. 374.

63) Feldbauer, P.: Die islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?, a. a. O., S. 216.

64) Vgl. Dasge, A.: Das Leben des Propheten Muhammad, a. a. O. S. 150-151 und 170f.; Rodinson, M.: Islam und Kapitalismus, S. 158.

65) Vgl. Schall, A.: Gott, Welt und Mensch im Koran, in: Saeculum, Bd. 39, Freiburg 1988, S. 247ff., hier S. 256.

66) Vgl. Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 20.

67) Ebd., S. 21.

68) Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 61.

69) Vgl. ebd., S. 61.

70) Goethe, J.-W.: der West-östliche Divan, Noten und Abhandlungen, Sonderausg., München 1998, S. 144.

71) Vgl. Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 13.

72) Choury, R-G.: Der Islam, a. a. O., S. 56.

73) Vgl. Wild, S.: Mensch, Prophet und Gott im Koran, Münster 2001, S. 5.

74) Vgl. ebd.

75) Vgl. ebd., S. 5-6.

76) ebd., S. 6.

77) Vgl. ebd.

78) Vgl. ebd., S. 7.

79) Vgl. Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 15.

80) Vgl. Antes, P.: Ethik und Politik im Islam, a. a. O., S. 60; Wild, S.: Mensch, Prophet und Gott im Koran, a. a. O., S. 7-8.

81) Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 16. Alle Koran-Zitate sind aus: Der Koran, übersetzt von Paret, R., 10. Aufl., Stuttgart 2007.

82) Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 8.

83) Ebd., S. 9.

84) Vgl. Koran - 2: 247.

85) Vgl. Wild, S.: Mensch, Prophet und Gott im Koran, a. a. O., S. 15.

86) Vgl. ebd., S. 19.

87) Ebd., S. 15.

88) Vgl. ebd., S. 27.

89) Vgl. ebd., S. 28.

90) Für weitere Stellen im Koran, wo die Moslems zum Kampf gegen Ungläubige aufgerufen werden, Vgl.: 2:191 - 2:192 - 4:47 - 4:76 - 4:89 - 5:33 - 5:12 - 8:41 - 9:41 - 9:52

91) Vgl. Halm, H.: Der Islam, Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 41; Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 63-64.

92) Vgl. Halm, H.: Der Islam, Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 77-78.

93) Vgl. ebd., S. 77.

94) Zitiert aus Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 65.

95) Vgl. Halm, H.: Der Islam, Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 74.

96) Vgl. Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 64.

97) Dazu vgl. mit dem folgenden Vers des Korans: "O ihr, die ihr glaubt, seid auf der Hut bei der Wahrnehmung der Gerechtigkeit und seid Zeugen für Allah, auch dann, wenn es gegen euch selbst oder gegen Eltern und Verwandte geht. Ob der eine reich oder arm ist, so ist Allah beiden näher; darum folgt nicht der persönlichen Neigung, auf daß ihr gerecht handeln könnt. Und wenn

ihr aber (die Wahrheit) verdreht oder euch von (der Wahrheit) abwendet, so ist Allah eures Tuns kundig. [4:135]"

98) Vgl. Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 80.

99) Vgl. ebd.

100) Zitiert aus ebd., S. 82-83.

101) Vgl. Rodinson, M.: Islam und Kapitalismus, a. a. O., S. 38-39 und 47f.

102) Vgl. Klaff, R.: Islam und Demokratie. Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt a. M. 1987, S. 17.

103) Vgl. ebd., S. 19 und Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 91.

104) Vgl. Antes, P.: Ethik und Politik im Islam, a. a. O., S. 40.

105) Vgl. ebd., S. 37ff.

106) Vgl. Klaff, R.: Islam und Demokratie, a. a. O., S. 23.

107) Ebd., S. 16.

108) Zitiert aus ebd., S. 19.

109) Vgl. Dashti, A.: 23 Jahre, die Karriere des Propheten Muhammad, a. a. O., S. 159 und Antes, P.: Ethik und Politik im Islam, a. a. O., S. 40ff.

110) Klaff, R.: Islam und Demokratie, a. a. O., S. 17.

111) Vgl. Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 86-87.

112) Vgl. Klaff, R.: Islam und Demokratie, a. a. O., S. 19.

113) Zitiert aus ebd., S. 23.

114) Vgl. ebd. S. 24.

115) Vgl. ebd., S. 25.

116) Ebd., S. 25.

117) Vgl. Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im: Iran, in: Schah und Schaa, Giessen 1979, S. 4ff., hier S. 11.

118) Vgl. Simaiy, H.: Eslam dar Bastar-e che Scharaiete Tarichi-Gahani Bewojod Amad? (Unter welchen globalhistorischen Voraussetzungen ist der Islam entstanden?), in: Andiche-Rahai (persische Zeitschrift), H. 3-4, 1985, S. 265ff.

119) Vgl. Busse, H.: Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes, in: Ende, W./Steinbach, U. (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, München 1991, S. 17ff, hier S. 26.

120) Vgl. ebd., S. 27f.

121) Vgl. Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, a. a. O., S. 46.

122) Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, München 1994, S. 8-9.

123) Immer wenn im folgenden vom Schiitentum die Rede ist, ist die so genannte zwölfer -Schia gemeint, die im heutigen Iran die Staatsreligion ist. Für die weiteren Gruppierungen der Schia vgl. Halm, H.: Die Schia, Darmstadt 1988.

124) Vgl. Klaff, R.: Islam und Demokratie, a. a. O., S. 32-33.

125) Vgl. ebd., S. 33.

126) Ebd., S. 33.

127) Vgl. Ende, W. (Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, München 1991, S. 70ff., hier S. 77.

128) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, Berlin 1983, S. 12.

129) Vgl. Schreiner, H-P./Becker, K-E./Freund, W-S.: Der Imam - Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit, Austria 1982, S. 23ff.

130) Vgl. Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schaa, a. a. O., S. 11.

131) Vgl. Richard, Y.: der verborgene Imam, a. a. O., S. 14ff.

132) Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 28.

133) Zitiert aus ebd., S. 30.

134) Zitiert aus ebd., S. 34.

135) Vgl. ebd., S. 30ff.

136) Vgl. ebd., S. 32.

137) Ebd., S. 33.

138) Vgl. ebd., S. 36.

139) Vgl. Bayat, M.: Die Tradition der Abweichung im shi'itischen Iran, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M., 1981, S. 78ff, hier S. 79ff.

140) Vgl. Ende, W. (Hrsg.): Der schiitische Islam, a. a. O., S. 77; Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 18-19.

141) Vgl. Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 42.

142) Der Glaube an einen künftigen Retter und Erneuerer des Islams, der der Mahdi heißt, findet sich nicht nur bei den Schiiten; sie ist in der ganzen islamischen Welt verbreitet, doch nimmt die Mahdi Erwartung bei den Sunniten keine so zentrale Position ein, und nur bei den Schiiten sind die damit verbundenen Vorstellungen weitgehend standardisiert.

143) Vgl. Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 47ff.

144) Zitiert aus ebd., S. 50.

145) Vgl. ebd., S. 43-44; Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 23-24.

146) Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 45.

147) Vgl. Tabatabayi, j.: Zavale Andisheye siyasi dar Iran ( Der Niedergang des politischen Denkens im Iran), Tehran (persisch) 1998, S. 121.

148) Farabi, A.: andishehaye ahle madineye fazeleh (Die Gedanken von Bewohnern der tugendhaften Stadt), tarjomeye parsi az seyed jafare sajadi (persisch) – Teheran 1982 - 1361, S. 119-120.

149) Vgl. Farabi, a.: Siyasate Madineh (Die Politik der Stadt), tarjomeye parsi az seyed jafare sajadi (persisch) - Teheran 1979 - 1358, s. 162.

150) Farabi, A.: andishehaye ahle madineye fazeleh (Die Gedanken von Bewohnern der tugendhaften Stadt), a. a. O., S. 261-262.

151) Vgl. Farabi, A.: Siyasate Madineh (Die Politik der Stadt), a. a. O., S. 161.

152) Vgl. Farabi, A.: andishehaye ahle madineye fazeleh (Die Gedanken von Bewohnern der tugendhaften Stadt), a. a. O., S. 269-270.

153) Ebd. S. 271.

154) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 32-33; Busse, H.: Der persische Staatsgedanke im Wandel der Geschichte, in: Saeculum, Bd. 28, Freiburg/München, 1977, S. 53ff., hier S. 54.

155) Vgl. Watt, M.: Die Bedeutung der Frühstadien der imamtischen Shi'ah, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1981, S. 45ff., hier S. 53ff.

156) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 28; Ende, W. (Hrsg.): Der schiitische Islam, a. a. O., S. 78ff.

157) Vgl. Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in Schah und Schaa, a. a. O., S. 22ff.; Glassen, E.: Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1977, S. 58ff., hier S. 72.

158) Vgl. Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in Schah und Schaa, a. a. O., S. 27; Glassen, E.: Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran, in: Mardom Nameh, a. a. O., S. 73.

159) Vgl. ebd., S. 73.

160) Vgl. Feldbauer, P.: Die islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?, a. a. O., S. 23f.

161) Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 102.

162) Vgl. ebd., S. 101f.

163) Vgl. ebd., S. 105ff.

164) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, Hamburg 1985, S. 61; Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 115.

165) Ebd., S. 118.

166) Vgl. ebd., S. 118-119.

167) Vgl. Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schaa, a. a. O., S. 39; Ende, W. (Hrsg.): Der schiitische Islam, a. a. O., S. 80.

168) Vgl. ebd., S. 84f.

169) Vgl. Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 122.

170) Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 36.

171) Vgl. Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin 1987, S. 245; Motadel, 1.: Iran - von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe Sozialwissenschaften, Bd. 11, Pfaffenweiler. 1987, S. 18.

172) Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 123.

173) Vgl. Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schahh, a. a. O., S. 27.

174) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, in: Deutsches OrientInstitut Mitteilungen 45 - Hamburg 1993, S. 56ff.

175) Vgl. ebd., S. 174.

176) Vgl. Rodinson, M.: Islam und Kapitalismus, a. a. O., S. 38-39; Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 279.

177) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, a. a. O., S. 56f.

178) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 38ff.; Bayat, M.: Die Tradition der Abweichung im shi'itischen Iran, a. a. O., S. 88.

179) Vgl. Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 255f.; Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schah, a. a. O., S. 39.

180) Vgl. Bayat, M.: Die Tradition der Abweichung im shi'itischen Iran, a. a. O., S. 85.

181) Vgl. Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, S. 124.

182) Ebd., S. 124.

183) Vgl. ebd.

184) Vgl. Foran, J.: Fragile Resistance - Sozial Transformation in Iran from 1500 to the Revolution, übersetzt in Persisch von Tadayyon, A. - Teheran 1999, S. 106f.

## Anmerkungen des 4. Kapitels

1) Vgl. Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, München 1961, S. 15ff.

2) Vgl. Behbahani, A.-R.-G.: Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Iran vor und nach der Revolution von 1979-1987, Konstanz 1987, S. 38ff.; Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, a. a. O., S. 17-18.

3) Vgl. ebd., S. 16ff.; Atighetchi, A.: Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, Berlin 1983, S. 10-11.

4) Vgl. Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, a. a. O., S. 14-15.

5) Vgl. Jeddi, F.: Politische und kulturelle Auswirkungen des Auslandsstudiums auf die iranische Gesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Falaturi A. (Hrsg.): Islam und Abendland, Nr. 6, Frankfurt a. M. 1992, S. 38-48; Adamiyat, F.: Amirkabir va Iran (Amirkabir und Iran), Teheran (persisch) 1975.

6) Vgl. Kasravi, A.: Tarich-e Maschrut-e Iran (Die konstitutionelle Geschichte des Iran), Teheran (persisch) 1991, S. 5ff.

7) Vgl. ebd., S. 8ff.

8) Vgl. Keddi, N.: Ursprünge der Allianz zwischen Radikalen und Religiösen, in: Schröder, G. (Hrsg.): Schah und Schia, Giessen 1979, S. 42ff., hier S. 42.

9) Vgl. Behbahani, A.-R.-G.: Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Iran vor und nach der Revolution von 1979-1987, a. a. O., S. 36ff.

10) Vgl. Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schia, Giessen 1979, S. 4ff. hier S. 39; Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, München 1994, S. 128-129.

11) Vgl. Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schia, a. a. O., S. 39.

12) Vgl. Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam, Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin 1987, S. 255-256.

13) Vgl. Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 133-134.

14) Zitiert aus ebd., S. 134.

15) Ebd.

16) Vgl. ebd., S. 135.

17) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, Berlin 1983, S. 43.

18) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, Hamburg 1985, S. 218; Ende, W. (Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte Aufl., München 1991, S. 70ff. hier S. 85.

19) Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 132.

20) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, Frankfurt a. M. 1986, S. 16.

21) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, in: Deutsches OrientInstitut Mitteilungen 45, Hamburg 1993, S. 63.

22) Zitiert aus Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 16.

23) Vgl. Keddi, N.: Ursprünge der Allianz zwischen Radikalen und Religiösen, in: Schröder, G. (Hrsg.): Schah und Schia, a. a. O., S. 42.

24) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 44-45.

25) Vgl. Bayat, M.: Die Tradition der Abweichung im shi'itischen Iran, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1981, S. 78ff., hier S. 89.

26) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 40.

27) Vgl. Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 103ff.

28) Vgl. Ghobadian, A.: Historische und gesellschaftliche Voraussetzungen der iranischen Revolution 1978/79, Die Rolle des Islam, Berlin 1993, S. 66ff.

29) Vgl. Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 103ff.

30) Vgl. Mog, M.: Proje-e Tajadod-khahi dar Dore-e Maschrute (Das Projekt des Modernismus im Zeitalter des Konstitutionalismus), in: Andisheh va Enghelab (persische Zeitschrift), H. 15, Arlington, S. 32ff.; Adamiyat, F.: andishehay-e mirza fathaliy-e akhundzadeh (Die Gedanken

von mirza fathaliye akhundzadeh), Teheran (persisch) 1970; Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 45.

31) Vgl. ebd.; Jeddi, F.: Politische und kulturelle Auswirkungen des Auslandsstudiums auf die iranische Gesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Falaturi A. (Hrsg.): Islam und Abendland, a. a. O., S. 41, 102ff.

32) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 45-46; Mog, M.: Proje-e Tajadod-khahi dar Dore-e Maschrute (Das Projekt des Modernismus im Zeitalter des Konstitutionalismus), a a. O., S. 48ff.

33) Vgl. Jeddi, F.: Politische und kulturelle Auswirkungen des Auslandsstudiums auf die iranische Gesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Falaturi A. (Hrsg.): Islam und Abendland, a. a. O., S. 102.

34) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 46.

35) Er wurde in der Nähe von Hamedan im Iran geboren; Aber später nannte er sich Afgani, denn wahrscheinlich wollte er damit seine iranisch-schiitische Herkunft, die seinen panislamischen Aufruf an die islamische Welt beeintrechtigen konnte, verbergen.

36) Vgl. Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, S. 18; Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 46.

37) Vgl. Keddi, N.: Ursprünge der Allianz zwischen Radikalen und Religiösen, in: Schröder, G. (Hrsg.): Schah und Schia, a. a. O. S. 43.

38) Vgl. Mog, M.: Proje-e Tajadod-khahi dar Dore-e Maschrute (Das Projekt des Modernismus im Zeitalter des Konstitutionalismus), a. a. O. S. 47.

39) Zitiert aus Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik, a. a. O., S. 34.

40) Vgl. Kauz, R.: Politische Parteien und Bevölkerung in Iran - Die Hezb-e Demukrat-e Iran und ihr Führer Qavamo s-Saltanä, in: Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 191, Berlin 1995, S. 150.

41) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 17; Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, a. a. O., S. 34; Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 117.

42) Vgl. Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, a. a. O., S. 110ff.

43) Vgl. ebd., S. 40.

44) Vgl. ebd., S. 104.

45) Vgl. Kasravi, A.: Tarich-e Maschrut-e Iran (Die konstitutionelle Geschichte des Iran), a. a. O., S. 467ff.

46) Vgl. Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, a. a. O., S. 211.

47) Dieser Artikel wurde nie in die Realität umgesetzt und blieb bis 1979 nur auf dem Papier.

48) Vgl. Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 139; Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O. S. 48.

49) Vgl. ebd., S. 50; Tellenbach, S.: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Berlin 1985, S. 112.

50) Zitiert aus Richard. Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 50.

51) Vgl. ebd., S. 52; Adamiat, F.: Ideologie-e Nehzat-e Maschrutiat-e Iran (Ideologie der konstitutionellen Bewegung des Iran), Teheran (persisch) 1975, S. 233ff; Naini, M.-H.: tanbihol omah tanzihol melah, Teheran (persisch) 2007.

52) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 47ff.

53) Vgl. Kasravi, A. Tarich-e Maschrut-e Iran (Die konstitutionelle Geschichte des Iran), a. a. O., S. 357ff.

54) Vgl. ebd., S. 409ff., 415f., 432f.

55) Vgl. ebd., S. 363.

56) Vgl. ebd., S. 409ff.

57) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 49; Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 47; Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen 1990, S. 133-134.

58) Ebd., S. 134-135.

59) Katouzian, H.: The Political Economy of Modern Iran, übersetzt in Persisch v. Nafisi, M. Tehran 1987, Bd. 1, S. 81.

60) Vgl. Entekhabi, N.: nasionalism va tajaddod dar farhang-e siasi ye bad az mashrutiyat (Nationalismus und Modernität in der politischen Kultur nach der Konstitutionellen Revolution), in: Iran Nameh, Vol. XI, No. 2, 185-208, Bethesda. s. 192-94) - (persisch) 1993; Vaziri, M.: Iran as Imagined Nation, (englisch) New York 1993, S. 21-48.

61) Vgl. Entekhabi, N.: nasionalism va tajaddod dar farhang-e siasi ye bad az mashrutiyat (Nationalismus und Modernität in der politischen Kultur nach der Konstitutionellen Revolution), in: Iran Nameh, a. a. O., S. 198; Meskoob, S.: dastan-e adabiyat va sargozasht-e ejtema' (Geschichte der Literatur und Schicksal der Gesellschaft), Teheran (persisch) 1994, S. 18ff.

62) Vgl. Allafi, M.: Iran an der Schwelle zur Demokratie? Die erste islamische Republik in den Konturen der neuen Weltordnung, Frankfurt a. M. 2003, S. 11.

63) Vgl. Mahrad, A.: Iran unter der Herrschaft Reza Schahs, Frankfurt a. M./New York 1977, S. 101; Matindaftari, A.: khaterat-e yek nokhost vazir (Memoiren eines Priemierministers), hrsg. Aqeli, B., Teheran (persisch) 1991, S. 27ff.

64) Vgl. Küppers, S.: Die islamische Republik Iran oder kulturgebundene Aktionsmuster für die Bewältigung der Probleme eines Staates im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Mein 1991, S. 8.

65) Zitiert aus Ghobadian, A.: Historische und gesellschaftliche Voraussetzungen der iranischen Revolution 1978/79 - Die Rolle des Islam, a. a. O., S. 98.

66) Vgl. Modir Shanehchie, M.: Tarich-e Ahzab-e Syasi-e Iran (Die Geschichte der politischen Parteien des Iran), Teheran (persisch) 1999, S. 53.

67) "Pahlavi" ist im Ursprung die Bezeichnung für die mittelpersische Sprache.

68) Vgl. Ladjevardi, H. Labor Unions and Autocracy in Iran, übersetzt ins Persische v. Zia Sedghi, Teheran 1990, S. 29ff.

69) Vgl. Katouzian, H.: The Political Economy of modern Iran, London 1981, Kap. 5 u. 6.

70) Vgl. Bayat, K.: goshun-e motahed ol-shekl, siasat-e motahed ol-shekl (Einheitsarmee, Einheitspolitik), in: tarikh-e moaser-e iran, Bd. 9, Teheran (persisch) 1995, S. 94-104, hier S. 94ff.

71) Vgl. Mahrad, A.: Iran unter der Herrschaft Reza Schahs, a. a. O., Kap. 4.

72) Vgl. ebd., S. 52-53, 62ff.

73) Vgl. Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 138.

74) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 57.

75) Vgl. ebd., S. 58.

76) Vgl. Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, S. 84ff.; Richard, Y: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 58ff.

77) Vgl. ebd., S. 56.

78) Vgl. Abrahamian, E.: Iran Between Two Revolution, übersetzt ins Persisch v. Firoozmand, K./Shamsavari, H./Shanehchi, M., Tehran 1998, S. 145.

79) Vgl. Mahrad, A.: Die deutsch-persischen Beziehungen von 1918-1933, Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1979, S. 314; Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 86.

80) Vgl. Heshmati, M.: Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozioökonomische Entwicklung Persiens, Frankfurt a. M. 1983, S. 34; Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 138.

81) Ebd., S. 136.

82) Vgl. Abrahamian, E.: Ahmad Kasravi: Nationalist und Verteidiger der territorialen Integrität, in: Kankäsh, Nr. 2-3, S. 177-218; Kasravi, A.: Shiism, Erscheinungsort und Erscheinungsjahr unbekannt (persisch).

83) Vgl. Abrahamian, E.: Iran Between Two Revolution, übersetzt ins Persische v. Firoozmand, K./Shamsavari, H./Shanehchi, M., a. a. O., S. 149.

84) Vgl. Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 134ff.

85) Vgl. Foran, J.: Fragile Resistance, übersetzt in Persisch v. Tadayyon, A.: Tehran 1999, S. 332.

86) Vgl. Ashraf, A.: mavan-e tarikhiye roshd-e sarmayehdari dar iran: dorehye qajar (Historische Hindernisse der kapitalistischen Entwicklung in Iran: Qajarenära), Teheran (persisch) 1980; Weber, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, vollständige Ausgabe, hrsg. und eingeleitet v. Dirk Kaesler, München 2004.

87) Vgl. Heshmati, M. Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozioökonomische Entwicklung Persiens, a. a. O., S. 28, 144.

88) Zitiert aus Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 60.

89) Vgl. ebd., S. 61.

90) Vgl. Mahrad, A. Die deutsch-persischen Beziehungen von 1918-1933, a. a. O., S. 127.

91) Vgl. Heshmati, M.: Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozioökonomische Entwicklung Persiens, a. a. O., S. 30ff.; Ghassemi, F.: Syndicalisme en iran: Bd. I, Paris (persisch) 1985, S. 25, 162.

92) Vgl. Atighetchi, A.: Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, a. a. O., S. 26-27.

93) Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 137.

94) Vgl. Mahrad, A.: Die deutsch-persischen Beziehungen von 1918-1933, a. a. O., S. 37, 107.

95) Vgl. Mahrad, A.: Die Wirtschafts- und Handelsbeziehungen zwischen Iran und dem nationalsozialistischen Deutschen Reich, Anzali 1979, S. 22ff.

96) Vgl. Kauz, R.: Politische Parteien und Bevölkerung in Iran - Die Hezb-e Demukrat-e Iran und ihr Führer Qavamo s-Saltanä, a. a. O., S. 48.

97) Vgl. Abrahamian, E.: Iran between two Revolutions, New Jersey 1983, S. 188, 192.

98) Vgl. Modir Shanehchie, M.: Tarich-e Ahzab-e Syasi-e Iran (Die Geschichte der politischen Parteien des Iran), a. a. O., S. 62ff.; Ladjevardi, H. Labor Unions and Autocracy in Iran, a. a. O., S. 50.

99) Vgl. ebd.; Modir Shanehchie, M.: Tarich-e Ahzab-e Syasi-e Iran (Die Geschichte der politischen Parteien des Iran), a. a. O., S.62ff.

100) Vgl. Geyer, D.: Die Sowjetunion und der Iran, Tübingen 1955, S. 54ff.

101) Vgl. Kauz, R.: Politische Parteien und Bevölkerung in Iran - Die Hezb-e Demukrat-e Iran und ihr Führer Qavamo s-Saltanä, a. a. O., S. 113f.; Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 160; Geyer, D.: Die Sowjetunion und der Iran, a. a. O., S. 59-60.

102) Vgl. Azimi, F.: Iran. The Crisis of Democracy 1941-53, Teheran (persische Übersetzung) 1995, S. 178.

103) Vgl. Heshmati, M.: Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozioökonomische Entwicklung Persiens, a. a. O., S. 57.

104) Vgl. Shajii, Z.: nokhbegan-e siasi ye iran az engelb-e mashrutiyat ta engelab-e eslami (Politische Eliten in Iran von der Konstitutionellen Revolution bis zur Islamischen Revolution), 4 Bände, Teheran (persisch) 1993, Bd. 1, S. 79-80.

105) Vgl. Halliday, F.: Iran - Analyse einer Gesellschaft im Entwicklungskrieg, Berlin 1979, S. 90.

106) Bill, J.: Musaddiq, Iranian nationalism and oil, übersetzt in Persisch v. Bayat, K./Mahdavi, H.-a., Tehran 1993, S. 109ff., 229.

107) Vgl. Abrahamian,.E: Iran between two Revolutions, a. a. O., S. 252.

108) Vgl. Kauz, R.: Politische Parteien und Bevölkerung in Iran - Die Hezb-e Demukrat-e Iran und ihr Führer Qavamo s-Saltanä, a. a. O., S. 183ff.

109) Vgl. Atighetchi, A.: Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, a. a. O., S. 25ff.

110) Vgl. Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 178.

111) Zitiert aus Atighetchi A.: Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, S. 36.

112) Vgl. Abrahamian, E. Ferge-grai dar Iran – Gruh-hay-e Siasi dar Majles-e Tschahardahum, 1323-1325 (Sektarismus im Iran - Politische Gruppierungen im 14. Parlament, 1944-1946), übersetzt in Persisch v. Torabi, F., in: Maqalati dar Jame-schenasi-e Siasi-e Iran (Einige Beiträge zur politischen Soziologie des Iran), Teheran 1997, S. 144ff., S. 177-178.

113) Vgl. Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, a. a. O., S. 90.

114) Vgl. Heshmati, M.: Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozioökonomische Entwicklung Persiens, a. a. O., S. 59.

115) Vgl. Katouzian, H.: The Political Economy of modern Iran, a. a. O., S. 166ff.

116) Vgl. Gholamasad, D.: Iran. Die Entstehung der Islamischen Revolution, Hamburg 1985, S. 202.

117) Vgl. Azimi, F.: Iran. The Crisis of Democracy 1941-53, a. a. O., S. 401.

118) Vgl. Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, a. a. O., S. 92.

119) Vgl. Abrahamian, E.: Iran between two Revolutions, a. a. O., S. 255-260, 275ff.

120) Vgl. Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 140-141.

121) Vgl. Motadel, 1.: Iran – von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe Sozialwissenschaften, Bd. 11, Pfaffenweiler. 1987, S. 90ff.

122) Vgl. Gasiorowski, M-J. [Hrsg.]: Mohammad Mosaddeq and the 1953 coup in Iran, 2004, New York.

## Anmerkungen des 5. Kapitels

1) Vgl. Foran, J.: Fragile Resistance, übersetzt in Persisch v. Tadayyon, A., Tehran 1999, S. 461.

2) Vgl. Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, München 1961, Tugan-Baranowsky, M. S. 93.

3) Vgl. Behrawan, A.-H.: Iran: Die programmierte Katastrophe, Frankfurt a. M. 1980, S. 99.

4) Vgl. Czempiel, E.-O./Schweitzer, C.-C. (Hrsg.): Weltpolitik der USA nach 1945, Bonn 1989, S. 37.

5) Vgl. Gasiorowski, M.: Foreign Policy and the Shah, Teheran (persische Übersetzung) 1992, S. 218; Nejati, G.-R.: Tariche siasiye 25 salye iran ( Die 25 jährige politische Geschichte des Irans), 2. Bd, Teheran (persisch) 1994, Bd. 1. S. 93.

6) Vgl. Atighetchi, A.: Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, Berlin 1983, S. 41ff.

7) Vgl. Bill, J.-A.: The Politics of Iran - Groups, Classes and Modernization, Columbo/Ohio 1972, S. 106ff.

8) Vgl. Katouzian, H.: The Political Economy of Modern Iran, übersetzt ins Persische v. Nafisi, M., Teheran 1987, Bd. 2, S. 77.

9) Vgl. Foran, J.: Fragile Resistance, übersetzt ins Persische v. Tadayyon, A., a. a. O., S. 461f.

10) Vgl. Nejati, G.-R.: Tariche siasiye 25 salye iran (Die 25 jährige politische Geschichte des Irans), a. a. O., Bd. 1, S. 143.

11) Vgl. Mahdavi, A.-H.: Siyasat-e khareji-ye Iran (Die Außenpolitik des Irans), Teheran (persisch) 1992, S. 283.

12) Vgl. Halliday, F.: Iran - Analyse einer Gesellschaft im Entwicklungskrieg, Berlin 1979, S. 106.

13) Vgl. ebd., S. 103; Heshmati, M.: Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozio-ökonomische Entwicklung Persiens, Frankfurt a. M. 1983, S. 143.

14) Vgl. Hooglund, E.: Land and Revolution in Iran 1960-80, Austin 1982, S. 51.

15) Vgl. Bashiriyeh, H.: The State and Revolution in Iran 1962-1982, London 1984, S. 22-23.

16) Vgl. Lambton, A.-K.-S.: The Persian land reform: 1962 - 1966, Oxford 1969; Dreskornfeld, F.: Agrarstrukturwandel und Agrarreform in Iran, Saarbrücken 1976.

17) Pahlewi, M.-R.: Antwort an die Geschichte, Erscheinungsort unbekannt 1979, S. 108.

18) Nejati, G.-R.: Tariche siasiye 25 salye iran (Die 25-jährige politische Geschichte des Irans), a. a. O., Bd. 1, S. 214.

19) Vgl. Floor, W.: Iranische Geistliche als Revolutionäre, Wunschdenken oder Wirklichkeit?, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients) - Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1981, S. 306ff, hier S. 320.

20) Vgl. Katouzian, H.: The Political Economy of Modern Iran, übersetzt ins Persische v. Nafisi, M., a. a. O., Bd. 2, S. 122.

21) Nejati, G.-R.: Tariche siasiye 25 salye iran (Die 25 jährige politische Geschichte des Irans), a. a. O., Bd. 1, S. 296.

22) Vgl. ebd.

23) Vgl. Behrawan, A.-H.: Iran: Die programmierte Katastrophe, a. a. O., S. 108.

24) Vgl. Naini, A.: Entwicklungsplanung in Iran – Unter besonderer Berücksichtigung der landwirtschaftlichen und industriellen Entwicklung, Hamburg 1975, S. 105ff.

25) Vgl. Fardoust, H.: khaterat-e arteshbod-e sabeq hosein-e fardoust (Memoiren des Ex-Generals Hosein Fardoust), in: Institut für politische Studien und Forschung (Hrsg.), Entstehung und Fall der Pahlavi-Dynastie Bd. 1, Teheran (persisch) 1991, S. 397-398.

26) Vgl. ebd., S. 305, 523.

27) Zitiert aus Milani, A.: Moammaye Howeyda (Das Rätsel Howeydas), Teheran (persisch) 2001, S. 223-224.

28) Vgl. Amuzegar, J.: The dynamics of the Iranian revolution, übersetzt in Persisch - v. Lotfalian, A., Teheran 1991, S. 263.

29) Alikhani, A.-N (Hrsg.): Yaddashthaye Alam (Die Memoiren Alams), Teheran (persisch) 2001, Bd. 4, S. 245.

30) Vgl. Behzadi, A.-S.: Baharhay-e napaydar-e Demokrasi dar Iran (Die vorübergehenden Frühlinge im Iran), in: Majalley-e Etellaat-e siasi eghtesadi (Zeitschrift für politisch- ökonomische Informationen), Teheran (persisch) - Nr. 9-10, S. 10-34, hier S. 16.

31) Vgl. Milani, A.: Moammaye Howeyda (Das Rätsel Howeydas), a. a. O., S. 355; Pahlavi, M.-R.: besooye Tamadone bozorg (Zur großen Zivilisation), Teheran (persisch); Pahlavi, M.-R.: Im Dienst meines Landes, übersetzt aus dem Englischen in Deutsch v. Hilzheimer, H./Hans, K. 1964.

32) Vgl. Digar, J.-P.: Iran dar Gharn-e 20 (Iran im 20. Jahrhundert), übersetzt in Persisch aus dem Französischen v. Mahdavi, A.-H., Teheran 1999, S. 199.

33) Vgl. Weber, M.: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1982, S. 475-488.

34) Vgl. Abrahamian, E.: Iran Between Two Revolution, übersetzt ins Persische v. Firoozmand, K./Shamsavari, H./Shanehchi, M., Teheran 1998, S. 391.

35) Vgl. ebd., S. 392-393.

36) Vgl. Bashiriyeh, H.: Jameey-e Madani va Toseey-e siasi dar Iran (Die Zivilgesellschaft und die politische Entwicklung im Iran), Teheran (persisch) 1999, S. 48.

37) Vgl. Abrahamian, E.: Iran Between Two Revolution, übersetzt ins Persisch, a. a. O., S. 391-394.

38) Vgl. Allafi, M.-H.: Peripherer Fordismus im Iran - Drei Jahrzehnte Widersprüche in der Regulation eines teilmodernisierten Landes (1952-1982), Frankfurt a. M. 1990, S. 182; Abrahamian, E.: Iran Between Two Revolution, übersetzt ins Persische, a. a. O., S. 391.

39) Vgl. Allafi, M.-H.: Peripherer Fordismus im Iran - Drei Jahrzehnte Widersprüche in der Regulation eines teilmodernisierten Landes (1952-1982), a. a. O., S. 184.

40) Vgl. ebd., S. 168.

41) Vgl. Atighetchi, A.: Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, a. a. O., S. 68, 105.

42) Vgl. ebd., S. 70ff.

43) Vgl. ebd., S. 72.

44) Vgl. ebd., S. 78.

45) Vgl. Amuzegar, J.: The dynamics of the Iranian revolution, übersetzt in Persisch, a. a. O., S. 281.

46) Vgl. Gharib, H.: Tahavollat-e Ejtemayi dar Iran (die gesellschaftlichen Wandlungen im Iran), in: Majalley-e Etellaat-e siasi eghtesadi (Zeitschrift für politisch- ökonomische Informationen), Teheran (persisch) Nr. 11-12, S. 95-121, hier S. 102.

47) Montgomery, V.-W.: Islamic fundamentalism and modernity London 1988, S. 7.

48) Zitiert aus Mesbahe-jazdi, M.-T.: Naghsh-e Allameh Tabatabayi dar Maref-e Eeslami (Die Rolle Tabatabayis in den islamischen Wissenschaften), in: Yadnamehye Allame Tabatabayi (Erinnerungsausgabe für Tabatabayi), Moaseseye Motaleat va Tahghighate Farhangi (das Institut für kulturelle Forschungen), Teheran (persisch) Bd. 1, S. 196-197.

49) Zitiert aus Boroujerdi, M.: Iranian intellectuals and the West, übersetzt in Persisch v. Shirazi, J., Teheran 1998, S. 132.

50) Vgl. ebd.

51) Entnommen aus Ashtiani, A.-M.: Siasat-e gheyr-e dini va borooze Din-e siasi dar Iran (Die nicht religiöse Politik und der Auftritt der politischen Religion im Iran), in: Nameye Pajoohesh, Maktabe Tashayo va Jameeye Mazhabi (Die Weltanschauung des Schiitentums und die religiöse Gesellschaft), Teheran (persisch) S. 126-129.

52) Vgl. Boroujerdi, M.: Iranian intellectuals and the West, a. a. O., S. 108-125; Ale-Ahmad, J.: Qarbzadehgi (Westomanie), Teheran (persisch) 1962.

53) Schariati, A.: Eslamschenasi (Das Kennen des Islams), Tehran (persisch) 1971, S. 14-15.

54) Ebd., S. 98.

55) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, Berlin 1983, S. 115.

56) Vgl. Schariati, A.: Hadsch, Bonn 1983, S. 99-100.

57) Vgl. Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, München 1994, S. 141-142; Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen 1990, S. 139.

58) Vgl. ebd., S. 141.

59) Vgl. Pakdaman, N.: Qatl-e Kasravi (Der Mord an Kraravi), Uppsala [Schweden] (persisch) 1999, S. 26ff.

60) Vgl. Khomeini R.: Kaschf al-Asrar (Enthüllung der Geheinnisse), Teheran 1979, S. 944.

61) Vgl. Motadel, 1.: Iran – von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe Sozialwissenschaften, Bd. 11, Pfaffenweiler, 1987, S. 90; Ferdows, Amir H.: Khomeini and Fadayan's Society and Politics, In: International Journal of Middle East Studies 1983, 15, S. 241-57.

62) Vgl. Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 153-154.

63) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 102.

64) Zitiert aus Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, a. a. O., S. 154.

65) Vgl. Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 141.

66) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, Frankfurt a. M. 1983, S. 23; Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 86.

67) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, in: Deutsches OrientInstitut Mitteilungen 45, Hamburg 1993, S. 74.

68) Vgl. Floor, W.: Iranische Geistliche als Revolutionäre, Wunschdenken oder Wirklichkeit?, a. a. O., S. 317.

69) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, a. a. O., S. 317.

70) Zitiert aus Nejati, G.-R.: Tariche siasiye 25 salye iran (Die 25 jährige politische Geschichte des Irans), a. a. O., Bd. 1, S. 224.

71) Zitiert aus Balta, P.: Die schiitische Revolution, in: Schnöder, G. (Hrsg.): Schah und Schia, Giessen 1979, S. 58ff., hier S. 58.

72) Vgl. Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 142-143.

73) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, a. a. O., S. 80.

74) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, Hamburg 1985, S. 159.

75) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 26.

76) Vgl. Taheri, A. Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 178ff.; Richard, y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 104.

77) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 36.

78) Vgl. Klaff, R.: Islam und Demokratie, Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt/Main/Bern 1987, S. 61.

79) Chomeini, R.: Der islamische Staat, übersetzt u. hrsg. v. Hassan, H./Itscherenska, I., Berlin 1983, S. 15.

80) Ebd., S. 16.

81) Ebd., S. 18.

82) Ebd., S. 21.

83) Ebd., S. 36.

84) Ebd., S. 34-35.

85) Ebd., S. 36.

86) Ebd., S. 26.

87) Ebd., S. 34.

88) Zu den unterschiedlichen islamischen Steuern vgl. Khomeini, R.: Tahrirolvasileh, Qom (arabisch) (Erscheinungsjahr unbekannt), Bd. 1, S. 312-369.

89) Vgl. Chomeini, R.: Der islamische Staat, a. a. O., S. 37-42.

90) Ebd., S. 28.

91) Ebd., S. 33.

92) Ebd., S. 27.

93) Ebd., S. 32.

94) Vgl. ebd., S. 57.

95) Ebd., S. 60.

96) Ebd., S. 61.

97) Ebd., S. 48-49.

98) Ebd., S. 52.

99) Ebd., S. 51-52.

100) Vgl. Kadivar, M.: nazariyehay-e dolat dar feghh.e shii (Die Theorien des Staates im schiitischen Recht), Teheran (persisch) 1999.

101) Chomeini, R.: Der islamische Staat,, a. a. O., S. 42.

102) Ebd.

103) Nach diesem Prinzip darf ein schiitischer Gläubiger seinen wahren Glauben verbergen, wenn sein Glaube ihn in Lebensgefahr bringt.

104) Chomeini, R.: Der islamische Staat, a. a. O., S. 167.

105) Vgl. ebd., S. 67.

106) Ebd., S. 24-25.

107) Vgl. ebd., S. 150.

108) Vgl. ebd., S. 21, 24, 44, 55, 56, 149.

109) Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 182.

110) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, a. a. O., Kap. 6.

111) Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 190-191.

112) Vgl. ebd., S. 205-206.

113) Naraghi, E.: Des Palasis du Chah Aux prisons de la revolution (französisch), übersetzt in Persisch v. Azari, S., Teheran 1994, S. 31.

114) Vgl. Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S.192.

115) Vgl. ebd., S. 193.

116) Ebd., S. 204.

117) Vgl. Arman, M.: Marxism dar Iran, Az Engelab-e Maschrutiat ta Engelab-e Bahman (Marxismus im Iran - Von konstitutioneller Revolution bis zur Bahmanrevolution), in: Nazm-e Novin (persische Zeitschrift) - H. 7, S. 32ff.

118) Vgl. Zibakalam, S.: emam khomeini va enghelab (Imam Khomeini und die Revolution), in: Jamee (persische Zeitung), Iran 19. August 1998.

119) Vgl. Naraghi, E.: Des Palasis du Chah Aux prisons de la revolution (französisch), übersetzt in Persisch v. Azari, a. a. O., S. 156.

120) Vgl. Lenczowski, g.: American Presidents and the Middle East, übersetzt in Persisch v. Mahdavi, A.-H., Teheran 1994, S. 234-235; Zibakalam, S.: Moghadamehiy bar Enghelab-e eslami (Eine Einführung in die islamische Revolution), Teheran (persisch) 1993, S. 194-215; Masude-Ansari, A.-A.: man va khandan-e pahlavi (Ich und die Familie Pahlavis), Teheran (persisch) 1992.

121) Vgl. Abrahamian, E.: Iran Between Two Revolution, übersetzt ins Persische - v. Firoozmand, K./Shamsavari, H./Shanehchi, M., a. a. O., S. 613.

122) Vgl. Shokras, V.: The Shah's Last Ride, übersetzt in Persisch - v. Mahdavi, H.-A. - Tehran 1991.

123) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, a. a. O., S. 215.

124) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 47; Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin 1987, S.216.

125) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, a. a. O., S. 215.

126) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 210.

127) Vgl. Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, a. a. O., S. 145.

128) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 48.

129) Vgl. ebd.

130) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 250.

131) Vgl. Ebd., S. 257.

132) Ebd., S. 269.

133) Vgl. Azarine, S.: Frauen in der islamischen Bewegung, in: Tilgner U. (Hrsg.): Umbruch im Iran, Reinbeck bei Hamburg 1979, S. 11ff., hier S. 113ff.

134) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 48ff.

135) Vgl. ebd., S. 49.

136) Vgl. Abrahamian, E.: Iran Between Two Revolution, übersetzt ins Persische - v. Firoozmand, K./Shamsavari, H./Shanehchi, M., a. a. O., S. 636.

137) Vgl. Abrahamian, E.: Die Guerilla-Bewegung im Iran von 1963 bis 1977, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran, Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1971 S. 337ff.

138) Vgl. Ghobadian, A.: Historische und gesellschaftliche Voraussetzungen der iranischen Revolution 1978/79 - Die Rolle des Islam, Berlin 1993, S. 187.

139) Vgl. Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 38f.

140) Vgl. ebd.

141) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S.282.

142) Zitiert aus Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, a. a. O., S. 39.

143) Motadel, 1.: Iran - von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, a. a. O., S. 139.

144) Vgl. Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, a. a. O., S. 232.

145) Vgl. ebd., S. 220.

146) http://de.youtube.com/watch?v=NS60CoXuBlc.

147) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 307.

148) Zitiert aus Encke, U.: Ayatollah Khominie, Leben, Revolution und Erbe, München 1989, S. 7.

149) Vgl. Mahrad, A.: Iran unter der Herrschaft Reza Schahs, Frankfurt a. M./New York 1977, S. 62.

150) Vgl. Küppers, S.: Die islamische Republik Iran oder kulturgebundene Aktionsmuster für die Bewältigung der Probleme eines Staates im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1991, S. 30.

151) Vgl. ebd., S. 32.

152) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 311.

153) Vgl. A., S./Baradaran, M.: The Left's Position an Capital Punishment, in: Noghteh (A Persian Language Quarterly an Politics, History and Culture), H. 7, Berkeley 1997, S. 42f., hier S. 43; Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, a. a. O., S. 242.

154) Vgl. Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, a. a. O., S. 322-323; A., S./Baradaran, M.: The Left's Position an Capital Punishmentian Language Quart, a. a. O., S. 43.

155) Vgl. Küppers, S.: Die islamische Republik Iran oder kulturgebundene Aktionsmuster für die Bewältigung der Probleme eines Staates im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 31.

156) Vgl. Küppers, S.: Die islamische Republik Iran oder kulturgebundene Aktionsmuster für die Bewältigung der Probleme eines Staates im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 39.

157) Vgl. ebd., S. 41-42.

158) Vgl. Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 128.

159) Vgl. ebd., S. 131ff; Küppers, S.: Die islamische Republik Iran oder kulturgebundene Aktionsmuster für die Bewältigung der Probleme eines Staates im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 40.

160) Vgl. ebd., S. 45-46; Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 129-130.

161) Vgl. Küppers, S.: Die islamische Republik Iran oder kulturgebundene Aktionsmuster für die Bewältigung der Probleme eines Staates im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 30, 35; Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 128f.

162) Vgl. Wöhlert, T.: Unterentwicklung, Transformation und Krieg - Der Fall Iran - Die sozioökonomische und politische Entwicklung der Islamischen Republik Iran im Zeichen des Golfkrieges, Berlin 1990, S. 87.

163) Zitiert aus Richard, Y.: Der verborgene Imam, a. a. O., S. 137.

164) Vgl. Hetsch, I.: Islam und Unterentwicklung - Konzeptionelle Ansätze zur Überwindung der Unterentwicklung in islamischen Wirtschaftstheorie - Das Beispiel Iran, Berlin 1991, S. 118; Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, a. a. O., S. 98; Wöhlert, T.: Unterentwicklung, Transformation und Krieg - Der Fall Iran - Die sozioökonomische und politische Entwicklung der Islamischen Republik Iran im Zeichen des Golfkrieges, a. a. O., S. 78.

165) Vgl. Tellenbach, S.: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Berlin 1985, S. 3. Klaff, R.: Islam und Demokratie. Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, a. a. O., S. 85.

166) Vgl. Tellenbach, S.: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, a. a. O., S. 3.

167) Vgl. ebd., S. 5.

168) Dder Verfassung der islamischen Republik wurde 1989 an bestimmten Punkten einige Veränderungen unterzogen. davon waren besonders die Exekutivorgane betroffen: Das Amt des Ministerpräsidenten wurde abgeschafft, und seine Aufgaben wurden auf den Präsidenten übertragen. Unsere Erläuterungen beziehen sich auf die veränderte Verfassung in der deutschen Übersetzung aus: Khamehi, B.: Die schiitischen doktrinären Grundlagen des politischen Systems der Islamischen Republik Iran; Münster/Hamburg/London 2003, S. 159ff. Zur Veränderung des Verfassungstexts vgl. Tellenbach, S.: Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989“, in: Orient, 31. Jg., Nr. 1/90, S. 45-66.

169) Vgl. Klaff, R.: Islam und Demokratie. Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, a. a. O., S. 199.

170) Vgl. Rieck, A.: Das Parlament in der Islamischen Republik Iran, in: Orient, 30. Jg., Nr. 4/89, Hamburg 1989, S. 537ff., hier S. 540.

171) Vgl. Samadzadeh Darinsoo, F.: Die Islamisierung des Schulsystems der Islamischen Republik Iran - Inhalte und Leitvorstellungen, in: Orient, Nr. 4/86, Hamburg 1986, S. 629ff., hier S. 460.

172) Vgl. Higgins, J.-p. /Shoar-Ghaffari, P.: Changing Perceptions of Iranian Identity in Elementary Textbooks, in: Elizabeth Warnock Fernea: Children in the Muslim Middle East, Austin 1995, S. 337-363, hier S. 338; Mehran, G.: Socialization of schoolchildren in the Islamic Republic of Iran, in: Iranian Studies 22 - 1989, S. 37; Martin, V.: Creating an islamic State. Khomeini and the making of a new Iran, London 2003.

173) Vgl. Gholamasad, D.: Zum Umbruch im nachrevolutionären Iran, in: ORIENT: Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients - 42. Jahrgang Nr. 4 Dezember 2001 Sonderdruck - S. 617-635, hier S. 622. Ferdows, A.-K.: Frauen in der iranischen Revolution - Shi'itisch-islamische Vorstellungen ihrer Befreiung, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1981, S. 197ff, hier S.210.

174) Vgl. Mardiani, a.: Islamisierung eines Wirtschafts- und Gesellschaftssystems dargestellt am Beispiel der sozio-ökonomischen Umgestaltung in der Islamischen Republik Iran, Dortmund 1996.

175) Vgl. Wöhlert, T.: Unterentwicklung, Transformation und Krieg - Der Fall Iran - Die sozioökonomische und politische Entwicklung der Islamischen Republik Iran im Zeichen des Golfkrieges, a. a. O., S. 88.

176) Vgl. Gholamasad, D.: Zum Umbruch im nachrevolutionären Iran, in: ORIENT, a. a. O., S. 622.

177) Zum Entstehungsausgang des achtjährigen Kriegs zwischen Irak und Iran vgl. Ferdowsi, M-A.: Der iranisch-irakische Krieg - Zu den Ursachen der Katastrophe, in: Steinbach, U. (Hrsg.): Der Golfkrieg, Hamburg 1988, S. 85ff.

## Anmerkungen des 6. Kapitels

1) Vgl. Assmann, J.: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006, S. 21.

2) Vgl. ebd.; Assmann, J.: Ägypten: eine Sinngeschichte, München 1996.

3) Assmann, J.: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, S. 49-50.

4) Vgl. Assmann, J.: Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003, S. 62-63.

5) Ebd., S. 13-14.

6) Ebd., S. 13.

7) Vgl. Pielow, D.: Der Stachel des Bösen, Vorstellungen über den Bösen und das Böse im Islam, BIBLIOTHECA ACADEMICA, Reihe Orientalistik Band 13, 2008, S. 69.

8) Vgl. Assmann, J.: Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, a. a. O., S. 37-38.

9) Vgl. Fürtig, H.: Liberalisierung als Herausforderung: Wie stabil ist die Islamische Republik Iran?, Berlin 1996, S. 8-9.

10) Vgl. IAA: Iran dar Ain-e Amar (Iran im Spiegel der Statistik), Teheran (persisch) 1992/1371-1997/1376, S. 90.

11) Vgl. ebd., S. 113.

12) Vgl. ebd., 1992, S. 127, 1997, 151f.

13) Vgl. ebd., 1997, S. 168.

14) Vgl. ebd., 1997, S. 178, 180.

15) Vgl. ebd., 1997, S. 97.

16) Vgl. ebd., 1997, S. 15.

17) Vgl. Gholamasad, d.: Zum Umbruch im nachrevolutionären Iran, in: ORIENT: Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients, 42, Jahrgang Nr. 4 Dezember 2001 Sonderdruck - S. 617-635, hier S. 629.

18) Vgl. ebd.

# BIBLIOGRAPHIE


Abrahamian, E.: Ferge-grai dar Iran - Gruh-hay-e Siasi dar Majles-e Tschahardahum, 1323-1325 (Sektarismus im Iran - Politische Gruppierungen im 14. Parlament, 1944-1946), übersetzt in Persisch v. Torabi, F., in: Maqalati dar Jame-schenasi-e Siasi-e Iran (Einige Beiträge zur politischen Soziologie des Iran), Teheran 1997, S. 144ff.

Abrahamian, E.: Ahmad Kasravi: Nationalist und Verteidiger der territorialen Integrität, in: Kankäsh, Nr. 2-3, S. 177-218.

Abrahamian, E.: Die Guerilla-Bewegung im Iran von 1963 bis 1977, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran, Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1971 S. 337ff.

Abrahamian, E.: Iran Between Two Revolution, übersetzt ins Persische v. Firoozmand, K./Shamsavari, H./Shanehchi, M., Tehran 1998.

Abrahamian, E.: Iran between two Revolutions, New Jersey 1983.

Achterberg, N./Krawietz, W. (Hrsg.): Legitimation des modernen Staates, Wiesbaden 1981.

Adamiat, F.: Ideologie-e Nehzat-e Maschrutiat-e Iran (Ideologie der konstitutionellen Bewegung des Iran), Teheran (persisch) 1975.

Adamiyat, F.: Amirkabir va Iran (Amirkabir und Iran), Teheran (persisch) 1975.

Adamiyat, F.: andishehay-e mirza fathaliy-e akhundzadeh (Die Gedanken von mirza fathaliye akhundzadeh), Teheran (persisch) 1970.

Ale-Ahmad, J.: Qarbzadehgi (Westomanie), Teheran (persisch) 1962.

Alikhani, A.-N. (Hrsg.): Yaddashthaye Alam (Die Memoiren Alams), Teheran (persisch) 2001.

Allafi, M.: Iran an der Schwelle zur Demokratie? Die erste islamische Republik in den Konturen der neuen Weltordnung, Frankfurt a. M. 2003.

Allafi, M.-H.: Peripherer Fordismus im Iran – Drei Jahrzehnte Widersprüche in der Regulation eines teilmodernisierten Landes (1952-1982), Frankfurt a. M. 1990.

Amuzegar, J.: The dynamics of the Iranian revolution, übersetzt in Persisch - v. Lotfalian, A., Teheran 1991.

Antes, P./Durán, K./Nagel, T./Walther, W.: Der Islam, Religion – Ethik – Politik - Stuttgart/Berlin/Köln 1991.

Antes, P.: Ethik und Politik im Islam, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz. 1982.

Aristoteles: Politik, in: Philosophische Schriften, Hamburg 1995, Bd. 4, Buch 3.

Arman, M.: Marxism dar Iran, Az Engelab-e Maschrutiat ta Engelab-e Bahman (Marxismus im Iran - Von konstitutioneller Revolution bis zur Bahmanrevolution), in: Nazm-e Novin (persische Zeitschrift) - H. 7, S. 32ff.

Ashraf, A.: mavan-e tarikhiye roshd-e sarmayehdari dar iran: dorehye qajar (Historische Hindernisse der kapitalistischen Entwicklung in Iran: Qajarenära), Teheran (persisch) 1980.

Ashtiani, A.-M.: Siasat-e gheyr-e dini va borooze Din-e siasi dar Iran (Die nicht religiöse Politik und der Auftritt der politischen Religion im Iran), in: Nameye Pajoohesh, Maktabe Tashayo va Jameeye Mazhabi (Die Weltanschauung des Schiitentums und die religiöse Gesellschaft), Teheran (persisch) S. 126-129.

Asmussen, J./Böhlig, A.: Der Manichäismus, übersetzt von Böhlig, B., Sonderausg., Zürich 1997.

Assmann, J.: Ägypten: eine Sinngeschichte, München 1996.

Assmann, J.: Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003.

Assmann, J.: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006.

Atighetchi, A.: Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, Berlin 1983.

Aus International review for the history of religions, 1-2, 1954-1955, S. 16-134.

Azarine, S.: Frauen in der islamischen Bewegung, in: Tilgner U. (Hrsg.): Umbruch im Iran, Reinbeck bei Hamburg 1979, S. 11 Off.

Azimi, F.: Iran. The Crisis of Democracy 1941-53, Teheran (persische Übersetzung) 1995.

Balta, P.: Die schiitische Revolution, in: Schnöder, G. (Hrsg.): Schah und Schia, Giessen 1979, S. 58ff.

Baradaran, A. S. M. : The Left's Position an Capital Punishment, in: Noghteh (A Persian Language Quarterly an Politics, History and Culture), H. 7, Berkeley 1997.

Bashiriyeh, H.: Jameey-e Madani va Toseey-e siasi dar Iran (Die Zivilgesellschaft und die politische Entwicklung im Iran), Teheran (persisch) 1999.

Bashiriyeh, H.: The State and Revolution in Iran 1962-1982, London 1984.

Bayat, K.: goshun-e motahed ol-shekl, siasat-e motahed ol-shekl (Einheitsarmee, Einheitspolitik), in: tarikh-e moaser-e iran, Bd. 9, Teheran (persisch) 1995.

Bayat, M.: Die Tradition der Abweichung im shi'itischen Iran, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M., 1981, S. 78ff.

Behbahani, A.-R.-G.: Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Iran vor und nach der Revolution von 1979-1987, Konstanz 1987.

Behrawan, A.-H.: Iran: Die programmierte Katastrophe, Frankfurt a. M. 1980.

Behzadi, A.-s.: Baharhay-e napaydar-e Demokrasi dar Iran (Die vorübergehenden Frühlinge im Iran), in: Majalley-e Etellaat-e siasi eghtesadi (Zeitschrift für politisch- ökonomische Informationen), Teheran (persisch) - Nr. 9-10, S. 10-34.

Bell, D.: Die Zukunft der westlichen Welt, Frankfurt a. M. 1979.

Benz, A.: Der moderne Staat, München/Wien 2001.

Berger, P.-L./Berger, B./Kellner, H.: The homeless mind, New York 1973.

Berlin, I.:Die Macht der Ideen, hrsg. Hardy, H., Berlin 2006.

Bill, J.: Musaddiq, Iranian nationalism and oil, übersetzt in Persisch v. Bayat, K./Mahdavi, H.-A., Tehran 1993.

Bill, J.-A.: The Politics of Iran - Groups, Classes and Modernization, Columbo/Ohio 1972.

Bobzin, H.: Mohammed, München 2006.

Böckenförde, E.-W.: Staat, Nation, Europa, Frankfurt/Main 1999.

Böckenförde, E-W.: Der Staat als sittlicher Staat, Berlin 1978.

Böhme, G.: Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M. 1988.

Borger, R.: Behistun- Inschrift, in: Texte aus dem Umfeld des alten Testaments, Bd. 1., Rechts- und wirtschaftsurkunden, historisch- chronologische Texte, 1985, S. 419-450.

Boroujerdi, M.: Iranian intellectuals and the West, übersetzt in Persisch v. Shirazi, J., Teheran 1998.

Brunner-Traut, E. (Hrsg.): Die Stifter der großen Religionen, Freiburg/Basel/Wien, 1998.

Buchanan, J.: Die Grenzen der Freiheit, Tübingen 1984.

Busse, H.: Der persische Staatsgedanke im Wandel der Geschichte, in: Saeculum, Bd. 28, Freiburg/München 1977.

Busse, H.: Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes, in: Ende, W./Steinbach, U. (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, München 1991, S. 17ff.

Cassierer, E.: Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998.

Children in the Muslim Middle East, Austin 1995, S. 337-363.

Chomeini, R.: Der islamische Staat,, übersetzt u. hrsg. v. Hassan, H./Itscherenska, I.,Berlin 1983.

Czempiel, E.-O./Schweitzer, C.-C. (Hrsg.): Weltpolitik der USA nach 1945, Bonn 1989.

Dasge, A.: Das Leben des Propheten Muhammad, übersetzt u. überarb. von Bahram Choubine, B., Aschaffenburg, A., 1997.

der deutschen Spätaufklärung am Beispiel A.G.F. Rebmanns, Bd. 8, Wiesbaden 1978.

Der Koran, übersetzt von Paret, R., 10. Aufl., Stuttgart 2007.

Derrida, J.: Philosophie in Zeiten des Terrors, in: Habermas, J., Derrida,J.: Philosophie in Zeiten des Terrors; Berlin 2004.

Die Internet-Webseite: Was ist ein Staat? http://www.gipfel-und-grenzen.de.

Digar, J.-P.: Iran dar Gharn-e 20 (Iran im 20. Jahrhundert), übersetzt in Persisch aus dem Französischen v. Mahdavi, A.-H., Teheran 1999.

Dreskornfeld, F.: Agrarstrukturwandel und Agrarreform in Iran, Saarbrücken 1976.

Ehlers, E.: Iran, Grundzüge einer geographischen Landeskunde, in: Wissenschaftliche Länderkunde, Bd. 18, Darmstadt 1980.

Encke, U.: Ayatollah Khominie, Leben, Revolution und Erbe, München 1989.

Ende, W. (Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, München 1991, S. 70ff.

Entekhabi, N.: nasionalism va tajaddod dar farhang-e siasi ye bad az mashrutiyat (Nationalismus und Modernität in der politischen Kultur nach der Konstitutionellen Revolution), in: Iran Nameh, Vol. XI, No. 2, 185-208, Bethesda. s. 192-94) - (persisch) 1993.

Farabi, A.: andishehaye ahle madineye fazeleh (Die Gedanken von Bewohnern der tugendhaften Stadt), tarjomeye parsi az seyed jafare sajadi (persisch) - Teheran 1982.

Farabi, A.: Siyasate Madineh (Die Politik der Stadt), tarjomeye parsi az seyed jafare sajadi (persisch) - Teheran 1979.

Fardoust, H.: khaterat-e arteshbod-e sabeq hosein-e fardoust (Memoiren des Ex-Generals Hosein Fardoust), in: Institut für politische Studien und Forschung (Hrsg.), Entstehung und Fall der Pahlavi-Dynastie Bd. 1, Teheran (persisch) 1991.

Feldbauer, P.: Die islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?, Wien 1995.

Fenske, H./Mertens, D./Reinhard, W./Rosen, K.: Geschichte der politischen Ideen, Von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt/Main 2003.

Ferdows, A-K.: Frauen in der iranischen Revolution - Shi'itisch-islamische Vorstellungen ihrer Befreiung, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1981, S. 197ff.

Ferdows, Amir H.: Khomeini and Fadayan's Society and Politics, In: International Journal of Middle East Studies 1983, 15, S. 241-257.

Ferdowsi, M-A.: Der iranisch-irakische Krieg - Zu den Ursachen der Katastrophe, in: Steinbach, U. (Hrsg.): Der Golfkrieg, Hamburg 1988, S. 85ff.

Figal, G.: Nietzsche, Stuttgart 1999.

Floor, W.: Iranische Geistliche als Revolutionäre, Wunschdenken oder Wirklichkeit?, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients) - Berliner Institut für vergleichende Sozial forschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1981, S. 306ff.

Foran, J.: Fragile Resistance - Sozial Transformation in Iran from 1500 to the Revolution, übersetzt in Persisch von Tadayyon, A. - Teheran 1999.

Fukuyama, F.: The End of History and the Last Man, New York 1992.

Gasiorowski, M.: Foreign Policy and the Shah, Teheran (persische Übersetzung) 1992.

Gasiorowski, M-J. [Hrsg.]: Mohammad Mosaddeq and the 1953 coup in Iran, New York 2004.

Gerhardt, V.: Friedrich Nietzsche, München 1992.

Geyer, D.: Die Sowjetunion und der Iran, Tübingen 1955.

Geyer, P.: Die Entdeckung des modernen Subjekts, Tübingen 1997.

Gharib, H.: Tahavollat-e Ejtemayi dar Iran (die gesellschaftlichen Wandlungen im Iran), in: Majalley-e Etellaat-e siasi eghtesadi ( Zeitschrift für politisch- ökonomische Informationen), Teheran (persisch) Nr. 11-12.

Ghassemi, F.: Syndicalisme en iran, Bd. I, Paris (persisch) 1985.

Ghobadian, A.: Historische und gesellschaftliche Voraussetzungen der iranischen Revolution 1978/79, Die Rolle des Islam, Berlin 1993.

Gholamasad, D.: Iran. Die Entstehung der Islamischen Revolution, Hamburg 1985.

Gholamasad, d.: Zum Umbruch im nachrevolutionären Iran, in: Orient, Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients - 42. Jahrgang Nr. 4 Dezember 2001 Sonderdruck - S. 617-635.

Goethe, J-W.: der West-östliche Divan, Noten und Abhandlungen, Sonderausg., München 1998.

Goldmann, L.: Der christliche Bürger und die Aufklärung, Berlin 1968.

Greussing, K.: Vom „guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin 1987.

Halliday, F.: Iran - Analyse einer Gesellschaft im Entwicklungskrieg, Berlin 1979.

Halm, H.: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München 2000.

Halm, H.: Der schiitische Islam, Von der Religion zur Revolution, München 1994.

Halm, H.: Die Schia, Darmstadt 1988.

Hawting, G-R.: The idea of idolatry and the emergence of Islam , from polemic to history, Cambridge 1999.

Heer, F.: Grundlagen der europäischen Demokratie der Neuzeit, Wien 1956.

Heidegger, M.: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1979.

Heller, H.: Staatslehre (=Heller, Hermann, Gesammelte Schriften, Hrsg. Müller, Ch., 2. durchges. Aufl., Bd. 3), Tübingen 1992.

Herder, J.-G.: Journal meiner Reise im Jahr 1769, historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. Mommsen, K., Stuttgart 1976.

Herman, S.: Die Ideenlehre des Aristoteles, Platon und Aristoteles, Bonn 1985.

Herzog, R.: Staaten der Frühzeit, München 1998.

Heshmati, M.: Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozioökonomische Entwicklung Persiens, Frankfurt a. M. 1983.

Hetsch, I.: Islam und Unterentwicklung - Konzeptionelle Ansätze zur Überwindung der Unterentwicklung in islamischen Wirtschaftstheorie - Das Beispiel Iran, Berlin 1991.

Higgins, J.-P./Shoar-Ghaffari, P.: Changing Perceptions of Iranian Identity in Elementary Textbooks, in: Elizabeth Warnock Fernea: Children in the Muslim Middle East, Austin 1995, , S. 337-363

Himmelmann, B.: Freiheit und Selbstbestimmung, Freiburg/München 1996.

Himmelmann, B.: Nietzsche, Leipzig 2006.

Höffe, O. (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, Berlin 2004.

Hollerbach, A.: Globale Perspektiven: Recht, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 6, 1992, S. 38-47.

Hooglund, E.: Land and Revolution in Iran 1960-80, Austin. 1982.

http://de.youtube.com/watch?v=NS60CoXuBlc.

http://www.leader.ir/langs/fa/?p=contentShow&id=2954

IAA: Iran dar Ain-e Amar (Iran im Spiegel der Statistik), Teheran (persisch) 1992/1371-1997/1376.

Isensee, J.: Staat I-VII, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 5, 1989, S. 134-157.

Janz, P.-K.: Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München/Wien.

Jeddi, F.: Politische und kulturelle Auswirkungen des Auslandsstudiums auf die iranische Gesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Falaturi A. (Hrsg.): Islam und Abendland, Nr. 6, Frankfurt a. M. 1992.

Jellinek, G.: Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl., Berlin 1914.

Kadivar, M.: nazariyehay-e dolat dar feghh.e shii (Die Theorien des Staates im schiitischen Recht), Teheran (persisch) 1999.

Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. Vorländer, K., 3. Aufl., Hamburg 1965.

Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. Vorländr, K., 9. Aufl., Hamburg 1967.

Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Weischedel, W.(hrsg.): Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, in: Werke, Bd. IV, Wiesbaden 1956.

Kant, I.: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, in: Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1966, S. 85-102.

Kant, I.: Was ist Aufklärung?, hrsg. Horst, D.-B., Hamburg 1999.

Kasravi, A.: Shiism, Erscheinungsort und Erscheinungsjahr unbekannt (persisch).

Kasravi, A.: Tarich-e Maschrut-e Iran (Die konstitutionelle Geschichte des Iran), Teheran (persisch) 1991.

Katouzian, H.: Die „arid-isolierte" Gesellschaft, Ein Modell der Langzeitentwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft im Iran, in: Peripherie 3, 1980, S. 31-52.

Katouzian, H.: The Political Economy of modern Iran, London 1981.

Katouzian, H.: The Political Economy of Modern Iran, übersetzt ins Persische v. Nafisi, M. Tehran 1987, Bd. 1.

Kauz, R.: Politische Parteien und Bevölkerung in Iran - Die Hezb-e Demukrat-e Iran und ihr Führer Qavamo s-Saltanä, in: Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 191, Berlin 1995.

Keddi, N.: Ursprünge der Allianz zwischen Radikalen und Religiösen, in: Schröder, G. (Hrsg.): Schah und Schia, Giessen

Khamehi, B.: Die schiitischen doktrinären Grundlagen des politischen Systems der Islamischen Republik Iran, Münster/Hamburg/London 2003.

Khomeini, R.: Kaschf al-Asrar (Enthüllung der Geheinnisse), Teheran 1979.

Khomeini, R.: Tahrirolvasileh, Qom (arabisch) (Erscheinungsjahr unbekannt), Bd. 1, S. 312-369.

Khoury, R.-G.: Der Islam, Mannheim 1993.

Kirchhof, P.: Die kulturellen Voraussetzungen der Freiheit, Heidelberg 1995.

Klaff, R.: Islam und Demokratie, Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt a. M. 1987.

Klíma, O.: Mazdak: Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien, Akad 1957.

Kriele, M.: Befreiung und politische Aufklärung, Freiburg/Basel/Wien, 1986.

Küppers, S.: Die islamische Republik Iran oder kulturgebundene Aktionsmuster für die Bewältigung der Probleme eines Staates im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Mein 1991.

Ladjevardi, H. Labor Unions and Autocracy in Iran, übersetzt in persisch v. Zia Sedghi, Teheran 1990.

Lambton, A.-K.-S.: The Persian land reform: 1962-1966, Oxford 1969.

Lenczowski, G.: American Presidents and the Middle East, übersetzt ins Persische v. Mahdavi, A.-H., Teheran 1994.

Leu, H.-R./Krappmann, L.: Zwischen Autonomie und Verbundenheit, Frankfurt a. M. 1999.

Luhmann, N.: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977.

Mahdavi, A.-H.: Siyasat-e khareji-ye Iran (Die Außenpolitik des Irans), Teheran (persisch) 1992.

Mahrad, A.: Die deutsch-persischen Beziehungen von 1918-1933, Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1979.

Mahrad, A.: Iran unter der Herrschaft Reza Schahs, Frankfurt a. M./New York 1977.

Maier, H.: Die Grundrechte des Menschen im modernen Staat, Osnabrück 1973.

Mardiani, A.: Islamisierung eines Wirtschafts- und Gesellschaftssystems dargestellt am Beispiel der sozio-ökonomischen Umgestaltung in der Islamischen Republik Iran, Dortmund 1996.

Martin, V.: Creating an islamic State. Khomeini and the making of a new Iran, London 2003.

Masude-Ansari, A.-A.: man va khandan-e pahlavi (Ich und die Familie Pahlavis), Teheran (persisch) 1992.

Matindaftari, A.: khaterat-e yek nokhost vazir (Memoiren eines Priemierministers), hrsg. Aqeli, B., Teheran (persisch) 1991.

Mehran, G.: Socialization of schoolchildren in the Islamic Republic of Iran, in: Iranian Studies 22 - 1989, S. 37.

Menkhaus, T.: Eidos, Psyche und Unsterblichkeit, Frankfurt a. M./London 2003.

Mesbahe-jazdi, M.-T.: Naghsh-e Allameh Tabatabayi dar Maref-e Eeslami ( Die Rolle Tabatabayis in den islamischen Wissenschaften), in: Yadnamehye Allame Tabatabayi (Erinnerungsausgabe für Tabatabayi), Moaseseye Motaleat va Tahghighate Farhangi (das Institut für kulturelle Forschungen), Teheran (persisch) Bd. 1, S. 196-197.

Meskoob, S.: dastan-e adabiyat va sargozasht-e ejtema' (Geschichte der Literatur und Schicksal der Gesellschaft), Teheran (persisch) 1994.

Milani, A.: Moammaye Howeyda (Das Rätsel Howeydas), Teheran (persisch) 2001.

Mill, J.-S.: Über die Freiheit (On liberty), übersetzt in Deutsch v. Lemke, B., Stuttgart 1974.

Modir Shanehchie, M.: Tarich-e Ahzab-e Syasi-e Iran (Die Geschichte der politischen Parteien des Iran), Teheran (persisch) 1999.

Mog, M.: Proje-e Tajadod-khahi dar Dore-e Maschrute (Das Projekt des Modernismus im Zeitalter des Konstitutionalismus), in: Andisheh va Enghelab (persische Zeitschrift), H. 15, Arlington.

Montgomery, V.-W.: Islamic fundamentalism and modernity London 1988.

Moore, B.: Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie, Frankfurt a. M. 1974.

Motadel, 1.: Iran - von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe Sozialwissenschaften, Bd. 11, Pfaffenweiler. 1987.

Naficy, M.: Klerus, Basar und die iranische Revolution, in: Deutsches OrientInstitut Mitteilungen 45 - Hamburg 1993.

Naini, A.: Entwicklungsplanung in Iran - Unter besonderer Berücksichtigung der landwirtschaftlichen und industriellen Entwicklung, Hamburg 1975.

Naini, M.-H.: tanbihol omah tanzihol melah, Teheran (persisch) 2007.

Naraghi, E.: Des Palasis du Chah Aux prisons de la revolution (französisch), übersetzt in Persisch v. Azari, S., Teheran 1994.

Nejati, G.-R.: Tariche siasiye 25 salye iran (Die 25 jährige politische Geschichte des Irans), 2. Bd., Teheran (persisch) 1994.

Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe (KSA) 4, a. a. O., S. 9-408.

Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, Hrsg. Colli, G. / Montinari, M., München 1999, S. 343-651.

Nietzsche, F.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, KSA 1, a. a. O., S. 9-157.

Nietzsche, F.: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA 1, a. a. O., S. 799-873.

Nietzsche, F.: Götzendämmerung, KSA 6, a. a. O., S. 55-161.

Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, a. a. O., S. 9-245.

Nietzsche, F.: Lenzer Heide, KSA 12, a. a. O., S. 211-217.

Nietzsche, F.: Menschliches Allzumenschliches, KSA 2, a. a. O., S. 9-704.

Nietzsche, F.: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, KSA 1, a. a. O., S. 873-891.

Nietzsche, F.: Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, KSA 1, a. a. O., S. 243-334.

Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, KSA 5, a. a. O., S. 245–412.

Nietzsche, N.: Die Morgenröte, KSA 3, a. a. O., S. 9-331.

Oppenheimer, F.: Der Staat, Berlin 1990.

Pahlavi, M.-R.: Im Dienst meines Landes, übersetzt aus dem Englischen in Deutsch v. Hilzheimer, H./Hans, K. 1964.

Pahlewi, M.-R.: Antwort an die Geschichte, Erscheinungsort unbekannt 1979.

Pakdaman, N.: Qatl-e Kasravi (Der Mord an Kraravi), Uppsala [Schweden] (persisch) 1999.

Paret, R.: Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum, Bd. 21, H. 4, Freiburg/München. 1970, S. 344ff.

Pielow, D.: Der Stachel des Bösen,

Platon: Alkibiades I, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., RoRoRo Rowohlts Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 2004, Bd. 1, S. 123-181.

Platon: Apologie, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O., Bd. 1, s. S. 11-45.

Platon: Phaidros, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O., Bd. 2, S. 593-611.

Platon: Pheidon, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O, Bd. 2, S. 103-185.

Platon: Philebos, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O., Bd. 3. S. 419-505.

Platon: Politeia, übersetzt v. Schleiermacher, F./Otto, W-F./Wolf, U., a. a. O., Bd. 2, S. 195-593.

Quaritsch, H.: Staat und Souveränität, Bd. 1, Die Grundlagen, Frankfurt/ Main 1970.

Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für

Richard, Y.: Der verborgene Imam, Berlin 1983.

Rieck, A.: Das Parlament in der Islamischen Republik Iran, in: Orient, 30. Jg., Nr. 4/89, Hamburg 1989, S. 537ff.

Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen 1990.

Riyahi, F.: Ayatollah Khomeini, Frankfurt a. M. 1986.

Rodinson, M.: Islam und Kapitalismus, Frankfurt a. M. 1971, S. 53ff.

Safranski, R.: Nietzsche. Biographie seines Denkens, München 2000.

Samadzadeh Darinsoo, F.: Die Islamisierung des Schulsystems der Islamischen Republik Iran - Inhalte und Leitvorstellungen, in: Orient, Nr. 4/86, Hamburg 1986, S. 629ff.

Samwer, S-J.: Die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/91, Hamburg 1970.

Schachtschneider, K.-A.: Res publica res populi, Grundlegung einer Allgemeinen Republiklehre, Berlin 1994.

Schall, A.: Gott, Welt und Mensch im Koran, in: Saeculum, Bd. 39, Freiburg 1988, S. 247ff.

Schariati, A.: Eslamschenasi (Das Kennen des Islams), Tehran (persisch) 1971.

Schariati, A.: Hadsch, Bonn 1983.

Schippmann, K.: Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches, Darmstadt 1990.

Schmidt, M.-G.: Demokratietheorien, 3. überarb. u. erw. Aufl., 2000.

Schneider, F.: Aufklaerung und Politik; Wiesbaden akademische Verlagsgesellschaft 1978.

Schreiner, H.-P./Becker, K.-E./Freund, W.-S.: Der Imam - Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit, Austria 1982.

Schröder, G. (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im: Iran, in: Schah und Schia, Giessen 1979, S. 4ff.

Schwan, A.: Ethos der Demokratie, Paderborn 1992.

Shajii, Z.: nokhbegan-e siasi ye iran az engelb-e mashrutiyat ta engelab-e eslami (Politische Eliten in Iran von der Konstitutionellen Revolution bis zur Islamischen Revolution) 4 Bde., Teheran (persisch) 1993, Bd. 1.

Shokras, V.: The Shah's Last Ride, übersetzt in Persisch - v. Mahdavi, H-A. - Tehran 1991.

Simaiy, H.: Eslam dar Bastar-e che Scharaiete Tarichi-Gahani Bewojod Amad? (Unter welchen globalhistorischen Voraussetzungen ist der Islam entstanden?), in: Andiche-Rahai (persische Zeitschrift), H. 3 - 4, 1985, S. 265ff.

Spuler, B.: Iran in früh-islamischer Zeit; in: Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Bd. 2, Wiesbaden 1952.

Stammen, T./ Riescher, G./ Hofmann, W. (Hrsg.): Hauptwerke der politischen Theorie, Stuttgart 1997.

Stausberg, M.: Zarathustra und seine Religion, Orig.-Ausg., München 2005.

Steinbüchel, Th.: Christliches Mittelalter, Leipzig 1935.

Tabatabayi, J.: Zavale Andisheye siyasi dar Iran (Der Niedergang des politischen Denkens im Iran), Tehran (persisch) 1998.

Taheri, A.: Chomini und die islamische Revolution, Hamburg 1985.

Tellenbach, S.: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Berlin 1985.

Tellenbach, S.: Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989“, in: Orient, 31. Jg., Nr. 1/90, S. 45-66.

Toellner, R.(Hrsg.): Aufklärung und Humanismus, in: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 6, Heidelberg 1980.

Tonkaboni, S.-M.-R.: Der Parlamentarismus in Iran, München 1961.

Vaziri, M.: Iran as Imagined Nation, (englisch) New York 1993, S. 21-48.

vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1977, S. 58ff.

Vorstellungen über den Bösen und das Böse im Islam, BIBLIOTHECA ACADEMICA, Reihe Orientalistik Band 13, 2008.

Waschkuhn, A.: Demokratietheorien, München/Wien, 1998.

Watt, M.: Die Bedeutung der Frühstadien der imamtischen Shi'ah, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), Frankfurt a. M. 1981, S. 45ff.

Weber, M.: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1982, S. 475-488.

Weber, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, vollständige Ausgabe - Hrsg. und eingeleitet v.

Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., Tübingen 1985.

Widengren, G.: Die Religionen Irans, Stuttgart 1965.

Widengren, G.: Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, in: International review for the history of religions 1-2 (1954-1955), S. 16 - 83, S. 46 – 134.

Wiegand, R.: Individualität und Verantwortung, Göttingen 1998.

Wiesehöfer, J.: Das antike Persien, Düsseldorf 2005.

Wiesehöfer, J.: Das frühe Persien, München 1999.

Wild, S.: Mensch, Prophet und Gott im Koran, Münster 2001.

Wöhlert, T.: Unterentwicklung, Transformation und Krieg - Der Fall Iran - Die sozioökonomische und politische Entwicklung der Islamischen Republik Iran im Zeichen des Golfkrieges, Berlin 1990.

Zakaria, F.: The Future of freedom, New York 2007.

Zibakalam, S.: emam khomeini va enghelab (Imam Khomeini und die Revolution), in: Jamee (persische Zeitung), Iran 19. August 1998.

Zibakalam, S.: Moghadamehiy bar Enghelab-e eslami (Eine Einführung in die islamische Revolution), Teheran (persisch) 1993.

Zippelius, R.: Geschichte der Staatsideen, München 2003.

Zurcher, L.-A.: The mutable self, Beverly Hills 1977.