



Dokumentationsstelle  
Politischer Islam

# Der politische Islam der Zwölferschia

***Marǧa'īya*, transregionale Netzwerke und die Herrschaft des Rechtsgelehrten**

Grundlagenbericht der Dokumentationsstelle Politischer Islam

Österreichischer Fonds zur Dokumentation  
von religiös motiviertem politischen  
Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam)

**GRUNDLAGENBERICHT**

Ausgabe Nr. 06

# Impressum

## Medieninhaber und Herausgeber

Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam), Postfach 0018, 1152 Wien, E-Mail: office@dokumentationsstelle.at

## Unternehmensgegenstand

Der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) ist ein Fonds mit eigener Rechtspersönlichkeit, dessen Tätigkeit nicht auf Gewinn gerichtet ist und der ausschließlich gemeinnützige Zwecke im Sinne der §§ 34 bis 47 BAO verfolgt. Erklärtes Ziel ist die wissenschaftliche Dokumentation und Erforschung des Politischen Islam. Alle Medien des Österreichischen Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) dienen der Information über Themen, Projekte und Forschungen des Österreichischen Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) und der Verbreitung von wesentlichen Informationen zum Thema Politischer Islam sowie der Förderung des Bewusstseins der österreichischen Bevölkerung für assoziierte Themen.

## Haftungsausschluss

Die Inhalte dieses Mediums wurden mit größtmöglicher Sorgfalt recherchiert und erstellt. Für die Richtigkeit, Vollständigkeit und Aktualität der Inhalte wird keine Haftung übernommen. Weder der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) noch andere, an der Erstellung dieses Mediums Beteiligte, haften für Schäden jedweder Art, die durch die Nutzung, Anwendung und Weitergabe der dargebotenen Inhalte entstehen. Sofern dieses Medium Verweise auf andere Medien Dritter enthält, auf die der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) keinen Einfluss ausübt, ist eine Haftung für die Inhalte dieser Medien ausgeschlossen. Für die Richtigkeit der Informationen in Medien Dritter, ist der jeweilige Medieninhaber verantwortlich.

## Urheberrecht

Alle in diesem Medium veröffentlichten Inhalte sind urheberrechtlich geschützt. Ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Urhebers ist jede technisch mögliche oder erst in Zukunft möglich werdende Art der Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Verwertung untersagt, sei es entgeltlich oder unentgeltlich. Auch die Übernahme, vollständige oder auszugsweise Weitergabe oder Wiedergabe iSd § 44 Abs. 1 Urheberrechtsgesetz ist nur vorbehaltlich der Zustimmung des Medieninhabers zulässig. Beiträge von ggf. Gastautor/innen drücken deren persönliche Meinung aus und müssen nicht zwangsläufig den Positionen des Medieninhabers entsprechen.

November 2022

**Der politische Islam der Zwölferschia**

***Marḡaīya*, transregionale Netzwerke und die Herrschaft des Rechtsgelehrten**

Grundlagenbericht der Dokumentationsstelle Politischer Islam

# Inhaltsverzeichnis

<b>Der „andere“ politische Islam – eine Einleitung</b> .....	7
<b>Die historischen Hintergründe des politischen Islams der Zwölferschia</b> .....	11
1. Innerweltlichkeit und Quietismus: Die Zwölferschia bis zum 16. Jahrhundert .....	12
2. Die erste Phase der Transformation der Zwölferschia (16. – 18. Jahrhundert).....	14
2.1. Die Safawiden-Dynastie als politischer Faktor der Transformation .....	15
2.2. <i>Niyāba ‘amma</i> : Die allgemeine Stellvertreterschaft der Rechtsgelehrten .....	15
2.3. <i>Iğtihād</i> und die Herausbildung der Geistlichkeit als soziale Gruppe .....	16
3. Die zweite Phase der Transformation der Zwölferschia (19. – 20. Jahrhundert) .....	18
3.1. Die Etablierung transregionaler religiöser Netzwerke .....	18
3.2. Die Bedeutung der Schreinstädte .....	19
3.3. Die Bedeutung der <i>ḥauza ‘ilmiya</i> .....	20
3.4. Die <i>marğaīya dīniya</i> als höchste religiöse Autorität der Zwölferschia.....	21
3.5. Die <i>marğaīya dīniya</i> im 21. Jahrhundert am Beispiel des Großajatollahs Ali as-Sistani ...	24
4. Zwischenfazit .....	26
<b>Die Entstehung des politischen Islams im Irak und Iran</b> .....	28
5. Zwischen Revolution und Quietismus: Politische Positionen der Geistlichkeit bis 1950 .....	29
6. Die Entstehung des politischen Islams im Irak: 1950–1980 .....	31
6.1. Vordenker des politischen Islams im Irak: Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr.....	32
6.1.1. Der politische Islam als umfassendes Gesellschaftssystem .....	32
6.1.2. Der islamische Staat aus Sicht Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr: <i>niyāba ‘amma</i> und <i>marğaīya</i> als Grundlagen politischer Legitimität .....	34
6.2. Die Ḥizb ad-Da‘wa al-Islāmīya .....	35
7. Die Entstehung des politischen Islams im Iran 1950–1980 .....	37
7.1. Ali Schariati, „Westvergiftung“ und „Linksislamismus“ .....	38
7.1.1. „Westvergiftung“: Die Suche nach kultureller Authentizität.....	38
7.1.2. „Linksislamismus“ und Feindschaft gegenüber der Geistlichkeit .....	39
7.2. Morteżā Moṭahharī: Politische Institutionalisierung der <i>marğaīya</i> .....	40
7.2.1. Die Herrschaft der Geistlichkeit: Der politische Islam Morteżā Moṭahharīs .....	41
7.2.2. Politische Aktion als Glaubensbekenntnis .....	43
7.3. Ruhollah Khomeini: Islamische Revolution und die Herrschaft des Rechtsgelehrten .....	44

7.3.1. Der „Aufstand vom 15. Ĥordād“ 1963 und die Forderung nach einem islamischen Weltstaat .....	45
7.3.2. Die Herrschaft des Rechtsgelehrten.....	46
8. Zwischenfazit .....	50

**Die Islamische Republik Iran, Ali Khamenei und die Herrschaft des Rechtsgelehrten .....** 51

9. Vom Aktivisten zum Präsidenten der Islamischen Republik Iran: Ali Khameneis Aufstieg zur Macht .....	52
10. Dreißig Jahre Islamische Republik Iran unter Ali Khamenei: Autoritarismus und Repression	53
10.1. Gründungszeit 1979–1989 .....	53
10.2. Faktionismus und Reformbewegung 1989–2009 .....	53
10.3. Autoritäre Restauration seit 2009.....	54
11. Khamenei als Oberster Führer – Politische Aspekte der Herrschaft des Rechtsgelehrten .....	55
11.1. Streitkräfte und Revolutionsgarden.....	56
11.2. Justiz .....	57
11.3. Wächterrat und gewählte Staatsorgane .....	58
12. Khameneis <i>marǧa'īya</i> – Religiöse Aspekte der Herrschaft des Rechtsgelehrten .....	59
12.1. Die Gleichschaltung der <i>ḥauza</i> und das Ende der Autonomie der Geistlichkeit .....	60
12.2. Die Al-Mustafa International University und der politische Einfluss der <i>ḥauza</i> Qoms auf die Zwölferschia.....	61
12.3. Finanzierung und transregionale Netzwerke .....	62
13. Zwischenfazit .....	64

**Der Einfluss des politischen Islams der Zwölferschia in Westasien.....** 65

14. Antiimperialismus als Geopolitik .....	66
14.1. Antiimperialismus, Antiamerikanismus und Antisemitismus .....	66
14.2. „Islamischer Widerstand“ als Form iranischer <i>hard power</i> .....	69
15. Zwölferschiitischer Dschihad als „islamischer Widerstand“ im Libanon: Die Hisbollah .....	72
15.1. Entwicklung, Ideologie und politische Führung .....	73
15.2. Paramilitärische Organisation.....	74
15.3. Soziale Dienstleisterin .....	76
15.4. Politische Partei .....	76

16. Sunnitischer Dschihad als „islamischer Widerstand“ in Palästina: Die Hamas .....	77
16.1. Entwicklung und Ideologie der Hamas und der Einfluss der Islamischen Republik Iran	78
16.2. Ein zweiter Libanon in Gaza? Hamas' Dschihad gegen Israel .....	80
17. Legalistisch und dschihadistisch: Verschwommene Grenzen im Irak .....	81
17.1. Legalistische Akteure: Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya, Oberster Rat für die Islamische Revolution im Irak und die Badr-Organisation.....	82
17.2. Irans Verbündete an der Macht .....	83
17.3. Die Volksmobilisierung und der Einfluss der Milizen seit 2014.....	84
18. Der Huthi-Konflikt im Nordjemen .....	86
18.1. Die Zaidīya im Nordjemen .....	87
18.2. Der Huthi-Konflikt.....	88
18.3. Die Internationalisierung des Konflikts .....	89
18.4. Die Ideologie der Huthi-Bewegung und der Einfluss Irans .....	90
19. Zwischenfazit .....	91
<b>Schlussbetrachtung</b> .....	93
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	97





## Der „andere“ politische Islam – eine Einleitung

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem politischen Islam<sup>1</sup> reicht bis in die 1950er Jahre zurück. Weit aus jüngerem Datum ist die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema. Ein Bewusstsein für die Relevanz des politischen Islams als gesellschaftlicher Einflussfaktor bildete sich vor allem vor dem Hintergrund dschihadistischer Anschläge in den USA und Westeuropa heraus. Seit einigen Jahren wird die Debatte um die Organisationen des politischen Islams auch in Österreich nuancenreicher geführt.

Während sich bisherige Beiträge beinahe ausschließlich mit sunnitisch geprägten Formen des Islamismus beschäftigten, erweitert die vorliegende Studie die Debatte um den Aspekt des politischen Islams der Zwölferschia. Die Ergebnisse dieser Studie liefern die Grundlage für eine vertiefte Beschäftigung mit Einzelphänomenen dieses „anderen“ politischen Islams. Insbesondere für die Analyse der politischen Netzwerke des politischen Islams der Zwölferschia in Österreich und Europa spielt die Kenntnis der globalen Konfiguration dieser islamistischen Strömung eine wichtige Rolle.

In der Islamischen Republik Iran ist der zwölferschitische politische Islam seit 1979 staatlich institutionalisiert. Die Islamische Republik Iran ist ein autoritär geführtes System und eine treibende

---

<sup>1</sup> Entsprechend der Arbeitsdefinition der Dokumentationsstelle Politischer Islam wird der Begriff politischer Islam als Bezeichnung für eine spezifische Form von Herrschaftsideologie verwendet. Diese Herrschaftsideologie ist gekennzeichnet durch den Anspruch auf eine gesellschaftliche und politische Umgestaltung, deren zugrundeliegenden, religiös begründeten Werte- und Normenvorstellungen den Grundsätzen des demokratischen Rechtsstaates und der Menschenrechte, der Pluralität der Gesellschaft, der Freiheit des Individuums, seinem Recht auf Selbstbestimmung, dem gesellschaftlichen Frieden und den Grundlagen einer freien Gesellschaft zuwiderlaufen. Zur gesellschaftspolitischen Praxis des politischen Islam zählen die Aufzwingung religiöser Heilsgewissheiten die Durchsetzung religiöser Werte und Normen, die Einflussnahme auf staatliche Institutionen und die Ausübung von Druck auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen. Für den politischen Islam der Zwölferschia spielt neben diesen Faktoren zudem die Instrumentalisierung des Islams zur aktiven Machtausübung zur Herrschaftslegitimation eine zentrale Rolle. Der politische Islam der Zwölferschia bildet in der Islamischen Republik Iran seit 1979 den ideologischen Rahmen eines staatlichen Herrschaftssystems. In verschiedenen Staaten Westasiens unterstützt die Islamische Republik Iran darüber hinaus zahlreiche Akteure, die aktiven Einfluss auf ihre jeweiligen staatlichen Institutionen mit dem Ziel einer gesellschaftlichen Transformation im Sinne des politischen Islams der Zwölferschia nehmen.

Kraft im politischen Geschehen Westasiens.<sup>2</sup> Die Unterstützung Irans für zwölferschiitische Milizen im Bürgerkrieg des Iraks, die in mehreren Ländern als Terrororganisation eingestufte Hisbollah (arabisch: *Ḥizb Allāh*, deutsch: Partei Gottes) im Libanon, die palästinensisch-sunnitische Hamas (arabisch: *ḥamās*, deutsch: Eifer) sowie die im Jemen aktiven zaiditischen Huthi-Milizen (Ḥūṭī) sind einige Beispiele für den geopolitischen Einfluss der Islamischen Republik, die als eine der wichtigsten Förderinnen verschiedenartiger islamistischer Bewegungen in der Region gilt.

Die Zwölferschia ist die zweitgrößte islamische Konfession, findet aber bisher in der deutschsprachigen Debatte um den politischen Islam kaum Wahrnehmung, sodass häufig nur in einem Nebensatz auf diese Strömung verwiesen wird.<sup>3</sup> Publikationen, die sich mit schiitischen Strukturen des politischen Islams auseinandersetzen, verzichten in der Darstellung seiner Netzwerke und seines Einflusses weitgehend auf tiefgehende Analysen.<sup>4</sup> Mitunter entsteht der Eindruck, die schiitische Form des politischen Islams habe sich als eine späte Reaktion auf – im Kern sunnitische – Impulse der Muslimbruderschaft herausgebildet.<sup>5</sup> Auch in fremdsprachigen Publikationen ist es häufig die Komplexität der eigenständigen zwölferschiitischen Traditionen, die den Zugang zum Phänomen des politischen Islams der Zwölferschia erschwert. Seit dem ersten islamischen Jahrhundert hat die Zwölferschia eigenständige theologische Konzepte, Riten und gesellschaftliche Organisationsformen hervorgebracht und weiterentwickelt. Diese weichen in nicht wenigen Fällen stark vom sunnitischen Mehrheitsislam ab. Vor diesem Hintergrund ist die vorliegende Studie in vier thematische Abschnitte gegliedert.

Der erste Teil der Studie beschäftigt sich mit diesen maßgeblichen Entwicklungen der Zwölferschia in der Frühen Neuzeit und der Moderne. Welche historischen Entwicklungen spielen für die heutigen Ausprägungen des politischen Islams der Zwölferschia eine Rolle? Obwohl der politische Islam der Zwölferschia ein Phänomen des 20. Jahrhunderts ist, kann er nicht ohne die tiefgreifenden Transformationsprozesse der Zwölferschia zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert verstanden

---

<sup>2</sup> Die geographische Region Westasien umfasst die Staaten der Arabischen Halbinsel, der Levante, des Fruchtbaren Halbmonds, die Türkei, Teile des Kleinen Kaukasus sowie den Iran.

<sup>3</sup> Heiko Heinisch, Nina Scholz (2019): *Alles für Allah: Wie der politische Islam unsere Gesellschaft verändert*, Wien.

<sup>4</sup> Bassam Tibi (2014): *Political Islam, World Politics and Europe: From Jihadist to Institutional Islamism*, 2. Aufl., London; Susanne Schröter (2019): *Politischer Islam: Stresstest für Deutschland*, 2. Aufl., Gütersloh.

<sup>5</sup> Wahied Wahdad-Hagh (2003): *Die Islamische Republik Iran: Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus*, Berlin; Thorsten Hasche (2015): *Quo vadis, politischer Islam? AKP, al-Qaida und Muslimbruderschaft in systemtheoretischer Perspektive*, Bielefeld.

werden. Zackery Heern vergleicht die Bedeutung dieser Transformationsprozesse mit dem Wahhabismus, der seine ganze gesellschaftliche Bedeutung für den sunnitischen Islamismus erst Jahrhunderte später im politischen Salafismus entfaltete.<sup>6</sup>

Der zweite Teil der Studie zeichnet die Entstehung des zwölferschiitischen politischen Islams aus dem konfessionellen Kontext des 20. Jahrhunderts nach. Er stellt die maßgeblichen Vordenker und Organisationen dieser Ausformung des politischen Islams in ihrem historischen Kontext in den beiden mehrheitlich zwölferschiitischen Staaten Irak und Iran vor. Im Irak gründete eine Gruppe von Geistlichen um den ersten großen Vordenker des zwölferschiitischen politischen Islams Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr im Umfeld der theologischen Hochschule in Nadschaf die Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmiya (deutsch: Partei des Aufrufs zum Islam). Es wird dabei deutlich, dass die Ausrichtung des politischen Islam in der Zwölferschia in der Anfangszeit umstritten war.

Im Iran konkurrierten „Linksislamisten“ um den Intellektuellen Ali Schariati (ʿAlī Šarīʿatī) mit einer Gruppe von politisierten Geistlichen um Ruhollah Khomeini (Rūḥollāh Ḥomeinī) um die Deutungshoheit. Der gegen die Geistlichkeit gerichtete „Linksislamismus“ Schariatis unterlag spätestens in der Islamischen Revolution von 1979 dem von Khomeini als Herrschaft des Rechtsgelehrten (persisch: *velāyat-i faqīh*) umgedeuteten religiösen Führungsanspruch der Geistlichkeit.<sup>7</sup>

Teil drei der Studie analysiert die Rolle des Obersten Führers der Islamischen Republik Iran vor dem Hintergrund der staatlich implementierten *velāyat-i faqīhs*. Der Fokus liegt dabei auf dem gegenwärtigen Führer Ali Khamenei (ʿAlī Ḥāmenēī). Khamenei bestimmt als Nachfolger Khomeinis die autoritäre Politik der Islamischen Republik bereits seit 1989. Khameneis über dreißigjährige Herrschaft wird in ihrer historischen Bedeutung für das politische System anhand der Ausschaltung

---

<sup>6</sup> Zackery M. Heern (2015): *The Emergence of Modern Shi'ism: Islamic Reform in Iraq and Iran*, London, S.21–38.

<sup>7</sup> Siehe hierzu auch S. 36, Anm. 134. Der Begriff „Linksislamismus“ ist nicht zu verwechseln mit dem umstrittenen französischen Schlagwort „*islamo gauchisme*“, das in Bezug auf Verbindungen zwischen politischer Linken und politischem Islam im gegenwärtigen Frankreich Verwendung findet. Mit dem Begriff „Linksislamismus“ wird hier eine distinkte Strömung des zwölferschiitischen politischen Islams bezeichnet. In der politischen Sprache des Irans besitzt der Begriff die persische Entsprechung *čap-i eslāmī* (deutsch: islamische Linke), dem der Gegenpart *rāst-i eslāmī* (deutsch: islamische Rechte) gegenübersteht. Der „Linksislamismus“ zeichnet sich durch seine deutlichen Bezüge zur marxistischen und antikolonialen Theorie aus und steht im Widerspruch zu den Hauptströmungen des politischen Islams. Vgl. Wilfried Buchta (2000): *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington, S. 11–21.

von politischer und religiöser Opposition nachvollzogen. Eine entscheidende Frage ist, zu welchen Verschiebungen es im Kräfteverhältnis zwischen traditioneller Religiosität und zwölferschiitischen politischen Islam durch die staatliche Einflussnahme des Irans kommt. Hierzu wird das politische System der Islamischen Republik anhand entscheidender Staatsorgane und ihrer in der Verfassung verankerten Abhängigkeit vom Obersten Führer Khamenei betrachtet.

Teil vier der Studie untersucht den regionalen Einfluss des politischen Islams der Zwölferschia anhand der von der Islamischen Republik Iran geführten „Achse des Widerstands“, einem internationalen Netzwerk islamistischer Milizen und Parteien. Nach dem Vorbild der libanesischen Hisbollah fördert der Iran dschihadistische Gruppen wie die Hamas in Palästina, die Badr-Organisation im Irak und die Huthi-Miliz im Jemen. Diese Organisationen treten gleichzeitig als paramilitärische Einheiten und politische Parteien auf. In welchem Verhältnis stehen hier dschihadistischer und legalistischer Islamismus innerhalb ein und derselben Organisation? Angesichts der tiefgreifenden Integration zwischen transregionalem religiösen Netzwerk Khameneis, staatlicher und halbstaatlicher iranischer Organisationen und den islamistischen Milizen stellt sich zudem die Frage, inwieweit eine institutionelle Trennung zwischen diesen organisatorischen Einheiten attestiert werden kann.

Die Transkription arabisch- und persischsprachiger Begriffe lehnt sich an die Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft an.<sup>8</sup> Ausnahmen werden bei wenigen Begriffen und Personennamen gemacht, die festen Eingang in den deutschen Sprachgebrauch gefunden haben.

---

<sup>8</sup> Deutsche Morgenländische Gesellschaft (1969): *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt*, Wiesbaden.

## Die historischen Hintergründe des politischen Islams der Zwölferschia

Die Zwölferschia ist eine von mehreren schiitischen Konfessionen, die innerhalb des Islams neben der sunnitischen Hauptströmung existieren. Die Ursprünge dieser Strömung sind bereits im 7. Jahrhundert zu suchen, in dem die Frage der Nachfolge des Propheten Muhammad seine Anhängerschaft spaltete. Viele Aspekte, die heute als charakteristisch für die Zwölferschia gelten, haben sich allerdings erst seit dem 18. Jahrhundert herausgebildet. Für den politischen Islam der Zwölferschia spielen diese vergleichsweise jungen konfessionellen Entwicklungen eine zentrale Rolle. Relevante konfessionelle Charakteristika sind vor allem die hierarchisch strukturierte Geistlichkeit, transregionale Netzwerke zwischen Gemeinden und Gelehrten sowie spezifische theologische Konzepte religiöser Autorität.<sup>9</sup>

Kapitel 1 ordnet die Zwölferschia als islamische Konfession in einen historischen Entwicklungskontext vom Zeitpunkt ihrer Entstehung im 7. Jahrhundert und ihrer Entwicklung zu einem von Innerweltlichkeit und politischem Quietismus geprägtes Minderheitenphänomen bis ins 17. Jahrhundert ein.

Kapitel 2 zeigt, wie eine erste tiefgreifende Transformation die Zwölferschia in der Frühen Neuzeit zu einer Massenkongregation machte. Unter der iranischen Safawiden-Dynastie entwickelten zwölferschiiitische Gelehrte das heute für die Konfession zentrale theologische Konzept der allgemeinen Stellvertreterschaft der Rechtsgelehrten (arabisch: *niyāba 'amma*) sowie neue Grundlagen zur eigenständigen Rechtsfindung (arabisch: *iṭihād*) innerhalb des islamischen Rechts. Sie bildeten die Basis für die Entstehung einer zwölferschiiitischen Geistlichkeit als eigenständige gesellschaftliche Gruppe.

---

<sup>9</sup> In Bezug auf die klar identifizierbare gesellschaftliche Gruppe religiöser Experten innerhalb der Zwölferschia wird häufig von einem schiitischen Klerus gesprochen. Die Bezeichnung Klerus ist jedoch aus Gründen, auf die weiter unten näher eingegangen wird, nicht ganz zutreffend. Im Text wird daher die deutsche Übersetzung des geläufigen persischen Begriffs *rūhāniyat*, Geistlichkeit, verwendet. Als Geistlicher (persisch: *rūhāni*) wird ein Student oder Absolvent einer schiitischen theologischen Hochschule (arabisch: *ḥauza 'ilmīya*) bezeichnet.

Kapitel 3 erläutert die zweite transformative Phase der Zwölferschia im Irak und Iran. Im 19. und 20. Jahrhundert entstanden mit den theologischen Hochschulen (arabisch: *ḥauza 'ilmīya*), der hierarchischen Ausdifferenzierung der Geistlichkeit unter der Führung der höchsten religiösen Autorität auf Erden (arabisch: *marǧa'īya dīnīya*) und ihrer transregionalen religiösen Netzwerke, jene Elemente, die die globale zwölfschiitische Gemeinschaft zum Zeitpunkt der Entstehung des zwölfschiitischen politischen Islams im 20. Jahrhunderts prägten.

## **1. Innerweltlichkeit und Quietismus: Die Zwölferschia bis zum 16. Jahrhundert**

Zur Spaltung des Islams in Konfessionen kam es der islamischen Geschichtsschreibung zufolge bereits im 7. Jahrhundert n. Chr., als Uneinigkeit unter den Muslimen über die Nachfolge des Propheten Muhammad geherrscht habe. Ein Teil der Muslime forderte demnach, dass Muhammads Schwiegersonn Ali (Alī ibn Abī Ṭālib) anstelle des ersten Kalifen Abū Bakr die politische und religiöse Führung innehaben sollte. Aus dieser „Partei Alis“ (arabisch: *šī'at 'Alī*) entwickelte sich die Schia. Die Ermordung Alis im Jahr 661 stellte die islamische Gemeinschaft wiederum vor die Frage nach dessen Nachfolge. Unter Schiiten setzte sich rasch die Überzeugung durch, dass nur die Nachfahren Alis, durch dessen Ehe mit der Prophetentochter Fatima ebenso Nachfahren des Propheten selbst, politische und religiöse Führer der Muslime sein können. Diese Führer nennen die Schiiten Imame.

Im Laufe der Zeit entwickelten sich verschiedene schiitische Strömungen, die alle unterschiedliche Imame aus der Linie Alis anerkannten. Unter einigen Schiiten setzte sich im 11. Jahrhundert n. Chr. die Überzeugung durch, es habe bis ins 10. Jahrhundert exakt zwölf legitime Imame gegeben. Diese Imame seien sündlos und unfehlbar, Vermittler zwischen Gott und den Menschen sowie die einzig legitimen politischen Herrscher gewesen. In der schiitischen Tradition wurden sie deshalb von ihren Feinden, den sunnitischen Kalifen, verfolgt und ermordet. Der zwölfte Imam allerdings werde bis heute von Gott in der Verborgenheit gehalten, um an einem unbekanntem Zeitpunkt in der Zukunft zurückzukehren und ein goldenes Zeitalter vor dem Anbruch des Jüngsten Tages einzuläuten.

Der politische Charakter der zwölf Imame trat über die Jahrhunderte immer mehr in den Hintergrund und wurde Stück für Stück durch derartige mystische und eschatologische Zuschreibungen verdrängt. Mit der Zeit entwickelte sich so aus einer politischen Gruppierung eine auf einen endzeitlichen Utopismus ausgerichtete religiöse Konfession.

Neben dem etwas allgemeinen Namen *šī'a imāmīya* (deutsch: Partei der Imame) setzte sich bald die spezifischere Bezeichnung *šī'a itnā 'ašarīya* durch, die im Deutschen mit Zwölferschia wiedergegeben wird.<sup>10</sup>

Die Zwölferschia entwickelte eine eigene religiöse Tradition, die häufig im Widerspruch zum Mehrheitsislam stand. Im 10. und 11. Jahrhundert entstanden analog zu den sunnitischen Hadith-Sammlungen die vier kanonischen Bücher (arabisch: *al-Kutub al-arba'a*) des schiitischen Islam. Diese beinhalteten nicht nur zum Teil stark vom sunnitischen Mehrheitsislam abweichende Aussprüche und Taten des Propheten, sondern ergänzten diese um die Lehren und Handlungen der zwölf Imame. Das in diesem Kanon tradierte Wissen wird im zwölfschiitischen Kontext *aḥbār* (von arabisch Sg. *ḥabar*, Nachricht, Kunde) genannt.<sup>11</sup>

Die Entpolitisierung des Imamats setzte sich in den kommenden Jahrhunderten in einer dezidiert antipolitischen Haltung fort. Das Heil suchte die Anhängerschaft der zwölf Imame in persönlicher Hingabe und Frömmigkeit. Losgelöst von Fragen weltlicher Herrschaft empfanden sich Zwölfschiiten als anderen Muslimen überlegene spirituelle Elite. Der frühe zwölfschiitische Gelehrte al-Kulainī (gest. 941) behandelte das Thema weltlicher Herrschaft in seinen Schriften gar unter der Rubrik Unglaube (arabisch: *kufr*) und zitierte den Prophetengefährten Abū Ḍarr: „Immer wenn ein Mann in seiner Autorität aufsteigt, driftet er weg von Gott.“<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Zur Geschichte und Frühzeit der Schia vgl. Heinz Halm (1988): *Die Schia*, Würzburg, S. 6–55. Die Entstehung der heute weitverbreiteten Prophetenbiographie ist wie die der sunnitischen und schiitischen Hadith-Sammlungen nur im Kontext der politischen Auseinandersetzung während des Abbasidenkalifats zu verstehen. Die Schwäche des sunnitischen Kalifats im 9. Jahrhundert und der Aufstieg der schiitischen Buyidendynastie im 10. und 11. Jahrhundert beförderte religiöse Legitimierungsdiskurse, die ihre Argumente nun mit Überlieferungen aus der Frühzeit des Islams zu untermauern versuchten. Die auf diese Weise entstandenen Sammlungen von Überlieferungen aus der islamischen Frühzeit unterlagen in den anschließenden Jahrhunderten einer weiteren redaktionellen Überarbeitung. Tatsächliche, historisch verlässliche Quellen aus den ersten zwei islamischen Jahrhunderten liegen weder aus islamischer noch außerislamischer Perspektive vor. Für eine kurze Übersicht zur politischen Situation vom 9. bis zum 11. Jahrhundert siehe Tilman Nagel (2001): „Das Kalifat der Abbasiden“, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*, 4. überarb. u. erw. Aufl., München, S. 120–130. Zur Diskussion über die frühislamische Quellenproblematik aus historisch-kritischer Perspektive innerhalb der Islamwissenschaften seit den 1970er Jahren: Angelika Neuwirth (2017): *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, 4. Aufl., Berlin, S. 91–119.

<sup>11</sup> Andrew J. Newman (2013): *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, Edinburgh, S. 44 ff.

<sup>12</sup> Zitiert nach Said Amir Arjomand (1984): *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, S. 203.

Dies unterschied die Zwölferschia von anderen schiitischen Strömungen wie den Ismailiten, die von 909–1171 n. Chr. in Nordafrika über das Fatimidenkalifat herrschten, oder den Zaiditen, die zunächst von 930–1062 n. Chr. im Gebiet des heutigen Iran herrschten und später im Jemen ein Imamat errichteten, das bis 1962 Bestand hatte.

## **2. Die erste Phase der Transformation der Zwölferschia (16. – 18. Jahrhundert)**

Noch bis ins 17. Jahrhundert war die Zwölferschia fast ausschließlich die Konfession einer kleinen urbanen Oberschicht. Zwölferschiiiten lebten in vereinzelt Zentren, die in der gesamten islamischen Welt verstreut lagen. Sie bildeten noch immer eine verschwindend kleine Minderheit gegenüber den Mehrheitsgesellschaften und zeichneten sich durch einen sektiererischen Charakter aus. Heute hingegen stellt die Zwölferschia die zweitgrößte Konfession des Islams dar.

In einem starken Kontrast zur historischen Situation gehörten 2010, gemäß dem US-amerikanischen Pew Research Center<sup>13</sup>, 211 Millionen Gläubige, etwa 10–13% aller Muslime weltweit, dieser Strömung an. Im Nahen und Mittleren Osten allein sind es etwa 30% der Gesamtbevölkerung.<sup>14</sup> In dieser Region liegen auch die einzigen mehrheitlich zwölferschiiitischen Staaten: Aserbaidschan, Iran, Irak und Bahrain.<sup>15</sup> Starke zwölferschiiitische Minderheiten existieren zudem in Saudi-Arabien, Kuwait und dem Libanon. Außerhalb des Nahen und Mittleren Ostens bildet Südasiens einen weiteren Schwerpunkt. Auf dem indischen Subkontinent lebt die zweitgrößte Gruppe der zwölferschiiitischen Weltbevölkerung. Gemessen an den Gesamtbevölkerungen von Afghanistan, Pakistan und Indien stellen Zwölferschiiiten jedoch nur moderate Minderheiten dar.<sup>16</sup> Des Weiteren gibt es bedeutende zwölferschiiitische Gemeinschaften in West- und Ostafrika, die vor allem durch Missionsarbeit der jüngeren Vergangenheit entstanden sind. Juan Cole nennt die Ausbreitung der Zwölferschia zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert vor diesem Hintergrund „eine grundlegende kulturelle Revolution, die in der islamischen Welt ihresgleichen sucht.“<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Pew Research Center (2011): *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010–2030*, Washington D.C., S. 153.

<sup>14</sup> Heern: *The Emergence of Modern Shi'ism*, S. 9.

<sup>15</sup> Ebd., S. 154.

<sup>16</sup> Francis Robinson (2015): "Introduction: The Shi'a in South Asia", in: Justin Jones, Ali Usman Qasmi (Hrsg.): *The Shi'a in Modern South Asia: Religion, History and Politics*, Cambridge, S. 1.

<sup>17</sup> Juan R. I. Cole (1988): *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722–1859*, Berkeley, S. 20 ff.

## 2.1. Die Safawiden-Dynastie als politischer Faktor der Transformation

Als erste islamische Dynastie legitimierten die Safawiden ihre vom 16. bis zum 18. Jahrhundert dauernde Herrschaft durch theologische Rückgriffe auf die religiöse Tradition der Zwölferschia.<sup>18</sup> Die Safawiden-Schahs ließen die sektiererische Minderheitenkonfession durch zahlreiche Reformen umfassend ausbauen. Said Amir Arjomand folgt der religionssoziologischen Terminologie Max Webers, wenn er treffend von der „Verwandlung einer Sekte in eine etablierte Erlösungsreligion“ spricht<sup>19</sup>. Entscheidend für diese Verwandlung war die Institutionalisierung eines religiösen Expertentums, die Schaffung einer zwölfschiitischen Geistlichkeit. Diese Geistlichkeit sollte im Auftrag des Staates eine neue Orthodoxie entwickeln und für deren Durchsetzung in der Bevölkerung sorgen – wesentlicher Teil der neuen Rechtgläubigkeit war die religiös begründete Legitimität der Monarchen.<sup>20</sup> Im Gegenzug stattete der Hof die aufstrebende zwölfschiitische Geistlichkeit mit Ländereien und wichtigen Ämtern aus, die die Safawiden ihren ehemals sunnitischen und sufistischen Inhabern entzogen hatten: Als Minister, Richter und Vorbeter in Moscheen, als Lehrer in Schulen und als Verwalter der unzähligen religiösen Stiftungen erfuhr die Geistlichkeit umfassende Patronage durch die Monarchen.<sup>21</sup>

## 2.2. *Niyāba ʿamma*: Die allgemeine Stellvertreterschaft der Rechtsgelehrten

Einer der wichtigsten Reformer der Zeit war der aus dem heutigen Libanon eingewanderte Gelehrte ʿAlī al-Karakī (gest. 1534). ʿAlī al-Karakī und die ihm folgenden Gelehrten errichteten im Iran neue Stätten zwölfschiitischer Gelehrsamkeit.<sup>22</sup> ʿAlī al-Karakī und seine Mitstreiter etablierten ein neues Konzept, das die religiöse Autorität fest in die Hände der schiitischen Gelehrten legte. ʿAlī al-Karakī zufolge hätte der verborgene Imam dieser spezialisierten Gruppe von Gläubigen auf Grund ihrer umfassenden Gelehrsamkeit die allgemeine Stellvertreterschaft (arabisch: *niyāba*

---

<sup>18</sup> Zwei Jahre nach der Thronbesteigung des ersten Safawiden-Schahs Ismail I. ernannte auf dem Dekkan-Plateau in Südindien mit der Qutub Shahi-Dynastie ein weiteres Fürstentum die Zwölferschia zur Staatsreligion. Auch die nachfolgenden Dekkan-Sultanate hatten eine langfristige Wirkung auf die Zwölferschia auf dem Subkontinent. Insbesondere auf das Fürstentum Awadh, das im 18. und 19. Jahrhundert eine einflussreiche Rolle in der Herausbildung der modernen, transregionalen schiitischen Gemeinschaft spielte. Vgl. zu den Dekkan-Sultanaten: Newman: *Twelver Shiism*, S. 168–171.

<sup>19</sup> Arjomand: *The Shadow of God*, S. 163.

<sup>20</sup> Ebd., S. 163–168.

<sup>21</sup> Rula Jurdi Abisaab (2004): *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, New York, S. 9.

<sup>22</sup> Moojan Momen (1985): *An Introduction to Shiʿi Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiʿism*, New Haven, S. 111.

‘*amma*) in religiösen Fragen übertragen. Mit der *niyāba ‘amma* des verborgenen Imams auf Erden legitimierte al-Karakī neuartige Privilegien für die Gelehrten: Das Abhalten des Freitagsgebets, das Einsammeln religiöser Abgaben sowie Rechtsfindung und Rechtsprechung im Rahmen der Scharia (arab. *šarī‘a*, meist als „islamisches Recht“ übersetzt).<sup>23</sup> Viele dieser Neuerungen waren unter den Gläubigen umstritten. So stieß das von al-Karakī eingeführte reichsweite Freitagsgebet nach zwölferschiitischem Ritus und das Einsammeln religiöser Abgaben nicht nur auf den Widerspruch religiöser Gelehrter<sup>24</sup>, sondern veranlasste die Safawiden-Herrscher wiederholt dazu, Soldaten in verschiedene Teile des Reiches zu entsenden, um die Befolgung der neuen Regelungen in der Bevölkerung staatlich durchzusetzen. Auf diese Weise wurde das Gebiet des heutigen Iran bis zum 18. Jahrhundert zur Zwölferschia konvertiert.<sup>25</sup>

Religiöse und weltliche Macht arbeiteten erstmals in der Geschichte der Zwölferschia in einer engen Symbiose zusammen. ‘Alī al-Karakī strebte im Rahmen der *niyāba ‘amma* jedoch noch keineswegs die Herrschaft der Rechtsgelehrten an. In politischen Fragen galten die Safawiden-Herrscher als Stellvertreter des verborgenen Imams.<sup>26</sup> Die Gelehrten blieben in der Zeit der Safawiden den weltlichen Herrschern untergeordnet. Die Zwölferschia wurde unter den Safawiden jedoch erstmals staatskompatibel und besaß eine Massenbasis. Hierin liegt eine wesentliche Bedeutung der *niyāba ‘amma* für den politischen Islam der Zwölferschia in der Moderne. Die zweite wesentliche Grundlage besteht in der Herausbildung der Geistlichkeit als eigenständige soziale Gruppe.

### **2.3. *Iğtihād* und die Herausbildung der Geistlichkeit als soziale Gruppe**

Al-Karakī hatte die *niyāba ‘amma* durch einen geschickten Rückgriff auf Theorien aus der Frühzeit der Zwölferschia des 10. und 11. Jahrhunderts legitimiert. Damalige Gelehrte hatten ein Regelwerk zur eigenständigen Rechtsfindung (arab. *iğtihād*) innerhalb der zwölferschiitischen Jurisprudenz der Scharia entworfen.<sup>27</sup> Die von ihnen vertretenen Theorien werden in ihrer Gesamtheit *uṣūl al-fiqh* (deutsch: Grundlagen der Jurisprudenz) genannt. Diese Theorien waren über Jahrhunderte

---

<sup>23</sup> Newman: *Twelver Shiism*, S. 162 f.

<sup>24</sup> Halm: *Die Schia*, S. 113.

<sup>25</sup> Arjomand: *The Shadow of God*, S. 190 f.

<sup>26</sup> Halm: *Die Schia*, S. 112.

<sup>27</sup> Zum Begriff der Scharia als religiöse Normenlehre siehe Matthias Rohe (2011): *Das islamische Recht in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., München, S. 5–17.

fast gänzlich unbeachtet geblieben, *fiqh* spielte in der Zwölferschia kaum eine Rolle.<sup>28</sup> Erst unter al-Karakīs Nachfolgern etablierte sich zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert eine neue Strömung zwölfschiitischer Gelehrsamkeit, für die die *uṣūl al-fiqh* eine entscheidende Grundlage zur Rechtsfindung darstellte.

Die Gelehrten entwickelten einen Kanon zwölfschiitischer Schriften, denen sie ihre eigenen Werke hinzufügten. Ein Großteil dieses Kanons hat auch heute noch Bestand.<sup>29</sup> Die Etablierung des *iğtihād* führte zu einer scharfen Trennung zwischen Gelehrten und Laiengläubigen. Nur ein *muğtahid* (zum *iğtihād* qualifizierter Gelehrter) durfte anhand der *uṣūl al-fiqh* im Rahmen der Scharia Rechtsnormen interpretieren. Auf diese Weise beanspruchten die Gelehrten eine immer weitreichendere Autorität für sich. Neben der Leitung des Freitagsgebets und dem Bezug von religiösen Abgaben zählte hierzu bald auch das alleinige Recht, koranische Körperstrafen (arab. *ḥudūd*) zu verhängen.<sup>30</sup>

Der schmalen Elite von Gelehrten stand die Masse der Laiengläubigen gegenüber. Im Jargon der Geistlichkeit werden diese *muqallids* (deutsch: Nachahmer) genannt. In religiösen Fragen sind sie zu Gehorsam (arab. *taqlīd*, wörtlich: Nachahmung) gegenüber den Entscheidungen des *muğtahids* verpflichtet. Seinen *muğtahid* darf ein *muqallid* nach reiflicher Prüfung unter den Gelehrten selbst wählen.<sup>31</sup> Die scharfe Trennung der Gläubigen und die Anwendung des *iğtihād* sind kennzeichnend für die Zwölferschia und finden im sunnitischen Islam kaum eine Entsprechung.

Für die neue gesellschaftliche Gruppe religiöser Experten etablierte sich im Persischen die Bezeichnung *rūḥānīyat* (deutsch: Geistlichkeit). Die Geistlichkeit zerfiel im Streit um die *uṣūl al-fiqh* im 17. Jahrhundert in zwei Lager. Die Uṣūlīs befürworteten das neue System des *iğtihāds*. Die Aḥbārīs (deutsch: Traditionalisten) lehnten die *uṣūl al-fiqh* als vermeintlich sunnitische Neuerung ab und verneinten damit auch die Gültigkeit der *niyāba ʿamma* in wesentlichen Teilen.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Zur Entstehung der *uṣūl al-fiqh* im 10. und 11. Jahrhundert und ihrer geringen Rezeption vergleiche Newman: *Twelver Shiism*, S. 82–95. Zur Rezeption dieser Werke im 16. und 17. Jahrhundert: ebd., S. 178 f.

<sup>29</sup> Khalid Sindawi (2007): "Ḥawza Instruction and Its Role in Shaping Modern Shi'ite Identity: The Ḥawzas of al-Najaf and Qumm as a Case Study", *Middle Eastern Studies*, 43/6, S. 839–842.

<sup>30</sup> Newman: *Twelver Shiism*, S. 196.

<sup>31</sup> Meir Litvak (1991): *The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791–1904: A sociopolitical Analysis*, Harvard, S. 4 f.

<sup>32</sup> Arjoman: *The Shadow of God*, S. 145.

### **3. Die zweite Phase der Transformation der Zwölferschia (19. – 20. Jahrhundert)**

Nach einer Zeit der politischen Instabilität brach das Safawidenreich 1722 unter einem Angriff afghanischer Verbände zusammen. Für die Geistlichkeit war es eine Zeit des sozialen Abstiegs und der Verarmung.<sup>33</sup> Der Niedergang im Iran bescherte der Gelehrsamkeit im Irak eine neue Blüte, denn viele Geistliche und Kaufleute sahen ihre Zukunft in dieser für die Schia sehr geschichtsträchtigen Region. Als wichtigste Zentren der Geistlichkeit im Irak etablierten sich die Städte Kerbala und Nadschaf. Hier liegen die Schreine des ersten Imams 'Alī ibn Abī Ṭālib und des dritten Imams al-Ḥusain bin 'Alīs. Der Schrein al-Ḥusains bildet die wichtigste Wallfahrtsstätte der Zwölferschia.<sup>34</sup> Im 19. und 20. Jahrhundert bekehrte sich der größte Teil der irakischen Bevölkerung zur Zwölferschia und es etablierte sich eine transregionale zwölferschiiitische Gemeinschaft zwischen dem Irak und dem Iran. Neue Zentren der Gelehrsamkeit entstanden und die Geistlichkeit differenzierte sich in einer neuen Hierarchie aus, an deren Spitze sich einzelne Gelehrte als höchste religiöse Autoritäten etablierten.

#### **3.1. Die Etablierung transregionaler religiöser Netzwerke**

Insbesondere Kaufleute spielten im 18. Jahrhundert eine wichtige Vermittlerrolle zwischen Geistlichen im Irak und Laien gläubigen im Iran.<sup>35</sup> Enge Vernetzungen zwischen Gelehrten und Kaufleuten der Basare des Iran ermöglichten Familienmitgliedern von Gelehrten ein Auskommen als Händler. Umgekehrt wurden für viele Söhne aus Kaufmannsfamilien Karrieren als Geistliche attraktiv. Auf diese Weise entstand ein neues religiös-soziales Milieu, geprägt von wirtschaftlichen, geistlichen und familiären Netzwerken, die sich über Handelsrouten zwischen den Wirtschaftszentren im Iran und Zentren der Gelehrsamkeit im Irak bis in abgelegene Regionen Südasiens erstreckten.<sup>36</sup>

Diese Interaktion zwölferschiiitischer Gemeinschaften mithilfe transregionaler Netzwerke besitzt bis heute eine tiefgreifende Bedeutung für die Zwölferschia. Gestärkt wurde die Bedeutung der transregionalen Netzwerke zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Uṣūlīs setzten sich damals als dominierende Strömung innerhalb der Geistlichkeit durch, nachdem sie von den Aḥbābīs im 18.

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 215 ff.

<sup>34</sup> Ebd., S. 18–25.

<sup>35</sup> Yitzhak Nakash (1994): *The Shi'is of Iraq*, New Jersey, S. 15–18.

<sup>36</sup> Cole: *Roots of North Indian Shi'ism*, S. 29 f.

Jahrhundert für längere Zeit in die Defensive gedrängt worden waren. Eine zentrale Rolle für die Durchsetzung der Uṣūlīs und die feste Etablierung transregionaler religiöser Netzwerke spielte der aus Isfahan stammende und in Kerbala wirkende Gelehrte Akmal al-Bihbahānī. Als bedeutendster Rechtsgelehrter formte al-Bihbahānī unter seinen Schülern einen Kader einflussreicher *muğtahids*, die er mithilfe seines Netzwerkes in sämtliche Teile der islamischen Welt entsandte. Diese Repräsentanten (arabisch: *wukalā'*, Sg. *wakīl*) residierten an religiösen Wallfahrtsorten wie dem nahen Nadschaf, urbanen Zentren wie dem iranischen Isfahan und selbst in fernen Regionen, wie dem nordindischen Fürstentum Awadh. Andernorts vertraten niedrigere Geistliche die zentrale religiöse Autorität al-Bihbahānīs. Die Ansichten der Uṣūlīs setzten sich so auch in abgelegenen schiitischen Gemeinden an der Peripherie der islamischen Welt durch.<sup>37</sup> Im Verlauf des 19. Jahrhunderts entstand so eine transregionale zwölferschiitische Gemeinschaft, die durch Netzwerke über die Repräsentanten auch mit den Nachfolgern al-Bihbahānīs in den Zentren der Geistlichkeit nahe der heiligen Schreine im Irak verbunden waren.

### 3.2. Die Bedeutung der Schreinstädte

Es war weniger das religiöse Prestige der Schreinstädte, als ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung, die bis ins 20. Jahrhundert zahlreiche Stämme des Iraks veranlasste, in der Nähe der Städte sesshaft zu werden. Viele dieser Stämme ließen sich bald zum Übertritt zur Zwölferschia bewegen. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bekannte sich die Mehrheit der irakischen Bevölkerung zur Zwölferschia.<sup>38</sup> Verschiedenen Angaben zufolge machen Zwölferschiiten heute bis zu 69% der Bevölkerung des Iraks aus. Neben dem Iran entstand so eine zweite bevölkerungsreiche Region, in der die Zwölferschia die dominierende Konfession darstellte.<sup>39</sup>

Nadschaf wurde zum wichtigsten geistigen Zentrum in der schiitischen Welt und zum Anziehungspunkt für Studenten aus dem Libanon, Iran, dem Persischen Golf und Südasien. Die jährlichen schiitischen Wallfahrten nach Kerbala sind heute, gemessen an der Anzahl der

---

<sup>37</sup> Heern: *Modern Shi'ism*, S. 107 f. Das Geld für den Bau des Hindiyya-Kanals stammte aus dem nordindischen Fürstentum Awadh (Oudh). Die in Awadh regierende Dynastie der Nawabs bekannte sich zur Zwölferschia. Das so genannte „Erbe von Oudh“, eine Stiftung des Fürstentums, wurde im 19. und 20. Jahrhundert eine wichtige Einkommensquelle der Geistlichkeit.

<sup>38</sup> Nakash: *The Shi'is of Iraq*, S. 29–48.

<sup>39</sup> Schätzung von 2020 nach CIA World Fact Book (kein Datum):  
<https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/iraq/> [06.10.2021].

Pilgernden, noch vor dem Hadsch die bedeutendsten muslimischen Wallfahrten der Gegenwart<sup>40</sup>. Auch im Nachbarland Iran erfuhr die Zwölferschia im 19. Jahrhundert eine Renaissance. Die neue Dynastie der Kadscharen förderte die Geistlichkeit im Irak und ließ durch sie ihre Herrschaft religiös legitimieren. Überall im Reich finanzierten die Kadscharen religiöse Kultstätten. 1922 erweckte der Gelehrte 'Abd al-Karīm Yazdī (gest. 1937) in der 100 Kilometer südlich von Teheran gelegenen Stadt Qom eine ehemals bedeutende Stätte zwölfschiitischer Gelehrsamkeit zu neuem Leben.<sup>41</sup>

### 3.3. Die Bedeutung der *ḥauza 'ilmīya*

Im frühen 20. Jahrhundert hatten sich mit Nadschaf und Qom in zwei Schreinstädten die beiden herausragenden theologischen Hochschulen der Gegenwart etabliert. Ab Mitte des 20. Jahrhunderts setzte sich für diese Institutionen die heute übliche Eigenbezeichnung *ḥauza 'ilmīya* (deutsch: Ort des Lernens, kurz *ḥauza*) durch.<sup>42</sup> Die *ḥauza* ist die zentrale Institution religiöser Autorität der Zwölferschia. Sie ist das Zentrum konfessionsinterner Debatten und Entwicklungen, die Ausbildungsstätte der Geistlichkeit und der Sitz ihrer höchsten Repräsentanten. Neben den prominentesten *ḥauzas* in Nadschaf und Qom gibt es weitere, häufig wesentlich kleinere *ḥauzas* im Iran und Irak, im Libanon, aber auch in Syrien oder Westafrika sowie jüngst in einigen westlichen Metropolen. Nadschaf unterhält eine Zweigstelle in London, Qom einen Ableger in Berlin.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Laut übereinstimmenden Medienberichten: Euronews (21.11.2016): „Größte muslimische Wallfahrt der Welt: 20 Millionen pilgern in den Irak“, <https://de.euronews.com/2016/11/21/groesste-muslimische-wallfahrt-der-welt-20-millionen-pilgern-in-den-irak> [22.12.2021]; Al Jazeera (29.09.2021): „Shia Muslim pilgrims commemorate Arbaeen in Karbala“, <https://www.aljazeera.com/gallery/2021/9/29/in-pictures-iraq-shia-muslim-pilgrims-commemorate-arbaeen-in-karbala> [22.12.2021]; Ali Sadrzadeh (17.09.2020): „Das Virus, die Macht und die Identität“, <https://de.qantara.de/inhalt/corona-krise-im-iran-das-virus-die-macht-und-die-identitaet?nopaging=1> [22.12.2021].

<sup>41</sup> Keiko Sakurai (2015): „Making Qom a Centre of Shi'i Scholarship: Al-Mustafa International University“, in: Masooda Bano, Keiko Sakurai (Hrsg.): *Shaping Global Islamic Discourses: The Role of al-Azhar, al-Medina and al-Mustafa*, Edinburgh, S. 44.

<sup>42</sup> Patrick Franke (2007): „Die Ḥawza von Nadschaf: Eine internationale schiitische Bildungsinstitution und ihre politische Rolle im Irak nach dem Sturz des Baath-Regimes“, in: Stefan Leder, Hanne Schönig (Hrsg.): *Bildungsformen und Bildungsträger zwischen Tradition und Moderne*, Halle, S. 86 f.

<sup>43</sup> Ebd., S. 81. In Berlin bietet das Al-Mustafa Institut Bachelorstudiengänge in schiitischer Theologie in Kooperation mit der Al-Mustafa International University in Qom an. Vergleiche hierzu die Pressemitteilung der Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Deutschland (kein Datum): <http://www.irankultur.com/bachelorstudium-islamische-theologie-in-berlin/> [22.12.2021]. Die Al-Mustafa International University ist Teil der *ḥauza* von Qom und geht auf eine Initiative der politischen Führung in Teheran zurück, den Einfluss des politischen Islams im schiitischen Bildungswesen international auszuweiten. Vgl. hierzu: Sakurai: „Making Qom a Centre of Shi'i Scholarship“, S. 41.

Die *ḥauza*, ihre Studenten und ihre Lehrer besitzen ein nicht zu unterschätzendes religiöses Prestige unter den Gläubigen.<sup>44</sup> Die beiden größten *ḥauzas* in Nadschaf und Qom sind komplexe Institutionen, die aus einer Vielzahl einzelner *madrasas* (deutsch: Schulen) bestehen. In Nadschaf existieren mehr als 20 bis 60 dieser *madrasas*.<sup>45</sup> Im dreistufigen Studienverlaufssystem der *ḥauza* erwerben die Studenten ihre Qualifikationen traditionell nicht durch Prüfungen und Zeugnisse, sondern durch allgemeine Zustimmung der Lehrer, der Mitstudenten und in den höheren Stufen der eigenen Schüler. Eine Besonderheit der *ḥauza* ist, dass dem Selbststudium große Bedeutung beigemessen wird, während Vorlesungen und Seminare eine untergeordnete Stellung einnehmen.<sup>46</sup>

Nach neun bis zwölf Jahren Studium können die Studenten im so genannten *baḥṭ al-ḥārīġ* (deutsch: Studium außerhalb [des Lehrinhalts]) den Rang des *muġtahids* anstreben. Der *baḥṭ al-ḥārīġ* dauert weitere sechs bis zehn Jahre. In dieser Zeit fertigen die Studenten eigene Forschungsarbeiten an und geben Unterricht in den höheren Kursen der *ḥauza*. Innerhalb des *baḥṭ al-ḥārīġ* können die Studenten zwei Titel erreichen: Zunächst den niedrigeren *ḥuġġat al-islām* (deutsch: Beweis des Islams) und erst nach dem Erreichen des *muġtahid*-Grades den höheren Titel *ḥuġġat al-islām wa-l-muslimīn* (deutsch: Beweis des Islams und der Muslime).<sup>47</sup> Das *baḥṭ al-ḥārīġ* wird derzeit nur in den *ḥauzas* von Kerbala, Nadschaf und Qom angeboten.<sup>48</sup>

### 3.4. Die *marġāṭya dīniya* als höchste religiöse Autorität der Zwölferschia

Das *ḥauza*-System brachte im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine wachsende Zahl von Absolventen hervor, unter denen eine immer größer werdende Zahl den Grad des *muġtahids* erreichte. Während vor der Etablierung des *ḥauza*-Systems gegen Ende 18. Jahrhunderts drei oder vier zum *iġtihād* befähigte Geistliche überliefert sind, hatten sich Mitte des 19. Jahrhunderts schon 175 Geistliche qualifiziert. Wenige Jahrzehnte später waren es mehrere Hundert.<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> Sindawi: „*Ḥawza Instruction*“, S. 834.

<sup>45</sup> Roy P. Mottahedeh (2016): „The Najaf Ḥawzah Curriculum“, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 26/1–2, S. 341; Franke: „Die Ḥawza von Nadschaf“, S. 88.

<sup>46</sup> Zum allgemeinen Lehrinhalt siehe Ebd., S. 80–84. Detaillierte Angaben zur verwendeten Literatur finden sich bei Mottahedeh: „The Najaf Ḥawzah Curriculum“, S. 341–344, sowie insbesondere bei Sindawi: „*Ḥawza Instruction*“, S. 839–842.

<sup>47</sup> Zur Titulatur siehe Ebd., S. 844, zu den Lehrinhalten der einzelnen Stufen: Mottahedeh: „The Najaf Ḥawzah Curriculum“, S. 341–344.

<sup>48</sup> Ebd., S. 836.

<sup>49</sup> Arjomand: *Shadow of God*, S. 245 f.

Da jeder *muqallid* bis heute selbst entscheiden kann, welchem Geistlichen er folgen möchte, stellte sich die Frage, ob die Pflicht zum *taqlid* einer strengeren Regelung bedürfe.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts war die Anerkennung zum *muḡtahid* nur noch eine Grundvoraussetzung unter anderen. Um als maßgebliche religiöse Autorität akzeptiert zu werden, musste sich ein *muḡtahid* unter seinesgleichen durch einen zusätzlichen Grad der Gelehrsamkeit auszeichnen: die *a'lāmīya* (deutsch: höchste Gelehrsamkeit).<sup>50</sup>

Das Konzept des *muḡtahids* der höchsten Gelehrsamkeit brachte eine Hierarchisierung der Geistlichkeit mit sich.<sup>51</sup> Heute steht an unterster Stelle der *ḡuḡḡat al-islām wa-l-muslimīn*, über ihm der Ajatollah (von arabisch: *āyat allāh*, deutsch: Zeichen Gottes). Im 20. Jahrhundert nahm auch die Zahl der Ajatollahs zu, was zur Einführung eines dritten und bisher höchsten Titels, des Großajatollahs (arabisch: *āyat allāh al-'uzmā*) führte. Nur Ajatollahs und bevorzugt Großajatollahs können seither das Recht beanspruchen, als leitende religiöse Autorität aufzutreten. Nur aus diesen höchsten religiösen Autoritäten dürfen die Laiengläubigen ihre Instanz zum *taqlid* wählen.<sup>52</sup>

Der Titel *marḡa' at-taqlid* (deutsch: Maßgebliche Instanz der Nachahmung, kurz *marḡa'*) für die höchste religiöse Autorität ist seit Mitte des 19. Jahrhunderts nachweisbar.<sup>53</sup> Für den *marḡa' at-taqlid* gibt es keinen formellen Wahlprozess. In der Regel konkurrieren mehrere *marḡa's* um Anhänger. Um sich als *marḡa'* zu qualifizieren, muss ein Ajatollah mehrere Kriterien erfüllen. Er muss in einer nach islamischem Recht geschlossenen Ehe gezeugt worden, männlich und volljährig sein. Seine *a'lāmīya* muss er an der *ḡauza* durch Vorlesungen, Seminare und Veröffentlichungen als Lehrer unter Beweis stellen. Von einem *marḡa'* wird zudem erwartet, dass er neben seiner überdurchschnittlichen Intelligenz und Frömmigkeit seinen Hang zur Gerechtigkeit und zur Mäßigung unter Beweis stellt. *Marḡa's* führen deshalb stets ein Leben in demonstrativer materieller Bescheidenheit nahe der *ḡauza* und bedeutender Wallfahrtsorte wie Nadschaf oder Qom.

---

<sup>50</sup> Ahmad Kazemi Moussavi (1985): "The Establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community", *Iranian Studies*, 18/1, S. 38.

<sup>51</sup> Litvak: *Ulama of Najaf and Karbala*, S. 36.

<sup>52</sup> Franke: „Die *ḡawza* von Nadschaf“, S. 84.

<sup>53</sup> Litvak: *Ulama of Najaf and Karbala*, S. 272–280.

Die Anerkennung als *marǧa'* muss zum einen durch andere hochrangige Geistliche erfolgen. Die andere entscheidende Komponente ist die Anerkennung durch eine große Zahl von Laiengläubigen.<sup>54</sup> *Muqallids* können sich bei Fragen direkt an das Büro des *marǧa's* wenden. Dieses besteht aus qualifizierten Geistlichen aus dem eigenen Umfeld. Herausragende Schüler, Söhne und Schwiegersöhne bilden den engsten Kreis der Mitarbeiter eines *marǧa's*. Sie besetzen Posten als Verantwortliche für Rechtsfragen, für die Leitung des Freitagsgebetes und die Organisation des transregionalen Netzwerkes der *marǧa'īya*. Innerhalb dieser Netzwerke werden sie als Repräsentanten der religiösen Autorität in verantwortungsvollen Posten positioniert.<sup>55</sup>

Ein *marǧa'* hat in der *ḥawza* die leitende Position in Verwaltung und Lehre inne. Als solcher muss er für Stipendien seiner Studenten aufkommen. Ein Teil der Finanzen des *marǧa's* stammt aus dem Surplus wohlthätiger religiöser Stiftungen, vor allem im Irak, Iran und in Indien.<sup>56</sup> Seine Fähigkeit, die religiösen Abgabe (*ḥums*) einzusammeln, ist daher entscheidend. *Ḥums* (deutsch: Fünftel) ist eine dem zwölferschiitischen Islam eigene religiöse Pflichtabgabe in Höhe von 20% des jährlichen Einkommens eines Laiengläubigen. Sie wird zusätzlich zu den für alle Muslime verpflichtenden Almosen (*zakāt*) gezahlt. Die Hälfte des *ḥums* gilt als *sahm al-imām* (deutsch: Anteil des Imams). Über ihn kann der *marǧa'* als Stellvertreter des Imams verfügen.<sup>57</sup>

Die verbleibenden Teile des *ḥums* sind zur Investition in wohlthätige Zwecke bestimmt. Das *ḥums* ist damit eine wichtige Quelle für Macht und Einfluss des *marǧa's*.<sup>58</sup> Gesammelt wird das *ḥums* durch die Repräsentanten des *marǧa's*. Der *marǧa'* entscheidet grundsätzlich über die Verteilung der Finanzen in seinem Netzwerk. Hinzu kommen weiter unregelmäßige Spenden von Gläubigen sowie von Pilgernden in den Schreinstädten. Die *marǧa'īya* verfügt so über immense finanzielle Ressourcen. Schon 1918 betrug das jährliche Einkommen Nadschafs rund 1 Million Pfund Sterling.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Moussavi: "The Establishment of the Position of Marja'īyyat-i Taqlid", S. 44.

<sup>55</sup> Sindawi: "*Ḥawza* Instruction", S. 848.

<sup>56</sup> Ebd., S. 838 f. sowie Franke: „Die *Ḥawza* von Nadschaf“, S. 84.

<sup>57</sup> Robert Gleave (kein Datum): "*Kḥums*", in: Patrick Bearman et al. (Hrsg.): *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Onlineausgabe, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_1417](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1417) [22.12.2021].

<sup>58</sup> Eine übersichtliche Darstellung der wechselvollen Entwicklung des Konzepts des *ḥums* aus den koranischen Quellen bis ins 20. Jahrhundert findet sich bei Abdulaziz Sachedina (1980): "Al-Khums: The Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System", *Journal of Near Eastern Studies*, 39/4, S. 275–289.

<sup>59</sup> Nakash: *The Shi'is of Iraq*, S. 205. Inflationsbereinigt entspricht das im Jahr 2022 einem Wert von etwa 72 Mio. Euro.

### 3.5. Die *marǧa'īya dīnīya* im 21. Jahrhundert am Beispiel des Großajatollahs Ali as-Sistani

Das bei weitem größte und einflussreichste Netzwerk geht heute vom iranisch-stämmigen Großajatollah Ali as-Sistani (ʿAlī as-Sistānī, geb. 1930) in Nadschaf aus. Schätzungen über seine Anhängerschaft reichen von 40% bis 80% aller Schiiten weltweit.<sup>60</sup> Er ist Nachfolger des letzten großen irakischen *marǧa's* Abu al-Qasim al-Khoei (Abū al-Qāsīm al-Ḥūī, gest. 1992). Al-Khoei absolvierte den traditionellen Weg zum *marǧa'* und entwickelte sich in den 1970er und 1980er Jahren zum Konkurrenten Khomeinis und Gegenspieler des politischen Islams, der einer politischen Herrschaft der Rechtsgelehrten die religiöse Legitimität und somit Khomeini und der Islamischen Republik Iran die Rechtmäßigkeit absprach. Die Wahl eines Laienläubigen zwischen Al-Khoei und Khomeini bedeutete fortan eine Entscheidung über die gesellschaftlichen und politischen Implikationen der eigenen Glaubenspraxis.<sup>61</sup> Ab den 1980er Jahren transformierte al-Khoei die traditionelle *marǧa'īya* indem er ein nunmehr global institutionalisiertes Netzwerk von Stiftungen und Nichtregierungsorganisationen errichtete. Dieses Netzwerk wird bis heute von den Söhnen, Schwiegersöhnen, Enkeln und ehemaligen Schülern al-Khoeis geführt. Ihre zentrale Organisation ist die 1989 gegründete Imam Al-Khoei Benevolent Foundation mit Sitz in London. Sie unterhält neben Nadschaf Vertretungen in Bangkok, Islamabad, Montreal, Mumbai, New York und Paris und hat ein verzweigtes Netz aus lokalen Vereinen zur Förderung des religiösen Lebens initiiert. Zweigstellen in der Islamischen Republik Iran wurden aus Sorge vor Einflussnahme durch den politischen Islam nicht errichtet.<sup>62</sup> Diese Institutionalisierung der *marǧa'īya* ist ein Phänomen des späten 20. Jahrhunderts. In der Vergangenheit lösten sich die Netzwerke eines *marǧa's* mit dem Tod des Gelehrten auf. Ihre Anhänger schlossen sich neuen *marǧa's* an.<sup>63</sup> Das institutionalisierte Netzwerk al-Khoeis aber unterstellte sich nach dessen Tod der *marǧa'īya* as-Sistanis, der als ehemaliger Schüler al-Khoeis innerhalb des Netzwerks zum führenden Geistlichen aufgestiegen war.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Laura Henselmann (2017): *The Shiite Clergy in Iraq after Sistani – Growing Iranian Influence?*, Beirut, S. 17.

<sup>61</sup> Elvire Corboz (2015): *Guardians of Shi'ism: Sacred Authority and Transnational Family Networks*, Edinburgh, S. 49.

<sup>62</sup> Ebd., S. 57–64.

<sup>63</sup> Litvak: *Ulama of Najaf and Karbala*, S. 79 ff.

<sup>64</sup> Harith Hasan Al-Qarawee (2019): "The 'formal' Marja': Shi'i clerical authority and the state in post-2003 Iraq", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46/3, S. 488.

Neben dem Netzwerk der Imam Al-Khoei Benevolent Foundation hat Ali as-Sistani eigene Institutionen aufgebaut, die sich zum Teil wiederum zu internationalen Organisationen entwickelt haben. As-Sistani verfügt so über rund 2.000 Repräsentanten in zahlreichen Ländern. Insgesamt wird das jährliche Einkommen des Netzwerkes auf 500 bis 700 Millionen US-Dollar geschätzt, das Gesamtvermögen auf über 3 Milliarden US-Dollar.<sup>65</sup> Große Bedeutung für das Netzwerk Ali as-Sistanis besitzen heute Zahlungen wohlhabender *muqallids* aus den Ölstaaten Kuwait und Bahrain.<sup>66</sup>

Die Repräsentanten können einen Teil des Einkommens eigenständig investieren, ein Teil fließt an die Institutionen und nach Nadschaf. Die *marǧā'īya* verfügt durch ihre Mittel über eine globale Infrastruktur von Spitälern, Schulen, Waisenhäusern sowie Moscheen und Gemeindehäusern (arabisch: *ḥusainīya*). In diesen *ḥusainīyas* spielt sich ein Großteil des konfessionellen Gemeindelebens ab. Insbesondere in größeren Städten fördert die *marǧā'īya* islamische Zentren, die mit ihrer Kombination aus Moscheen, *ḥusainīyas*, Bibliotheken und anderen Räumlichkeiten Möglichkeiten für ein breites Gemeindeleben bieten.<sup>67</sup>

Die Institutionen der Repräsentanten bilden im Netzwerk Knotenpunkte, die im regionalen Kontext die Funktion von Zentren religiöser Autorität haben. Um sie herum existieren kleinere Netzwerke von lokalen Gemeinden, die häufig durch finanzielle Unterstützung eigene Institutionen, in der Regel Moscheen und *ḥusainīyas* betreiben.<sup>68</sup> So reproduziert sich das Netzwerk auch auf dieser Subebene selbst. Das Amt des Repräsentanten wird vielfach vom Vater zum Sohn weitergegeben.<sup>69</sup> Leitende Funktionen haben hier häufig Geistliche niederen Ranges inne, andere Gemeinden werden durch ein Komitee von Laiengläubigen (persisch: *hai'at*) geleitet. Niedrige Geistliche aus dem Netzwerk werden von ihnen als Prediger, Koranlehrer und zur Leitung religiöser Zeremonien engagiert.<sup>70</sup>

Innerhalb des Netzwerkes besteht ein intensiver Austausch finanzieller Ressourcen, materieller und teil-materieller Dienstleistungen als auch im Bereich von religiöser Autorität. Die Islamwissenschaftlerin Annabelle Böttcher bezeichnet die transregionalen religiösen Netzwerke

---

<sup>65</sup> Mehdi Khalaji (2006): *The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism*, Policy Focus 59, Washington, S. 9.

<sup>66</sup> Nakash: *The Shi'is of Iraq*, S. 229 f.

<sup>67</sup> Khalaji: *The Last Marja*, S. 10 f.

<sup>68</sup> Corboz: *Guardians of Shi'ism*, S. 94–118.

<sup>69</sup> Ebd., S. 55 ff.

<sup>70</sup> Momen: *An Introduction to Shi'i Islam*, S. 237–243.

als „religionsökonomische Dienstleistungsanbieter“, die mit ihrem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Einfluss unternehmensähnliche Strukturen aufweisen.<sup>71</sup>

Die *marǧa'īya* bleibt trotz as-Sistanis weitreichendem Einfluss eine geteilte Autorität. In Nadschaf ist as-Sistani neben Sa'īd al-Ḥakīm (gest. 3. September 2021), Bašīr an-Naǧāfi und Muḥammad Iṣḥāq Fāyid nur ein *primus inter pares*. Auf diese Zersplitterung deutet auch as-Sistanis Titel *al-marǧa' al-'ālā* (deutsch: Groß-*marǧa*) hin, der gerade wegen der Betonung von as-Sistanis Größe auf die Entwertung der *marǧa'īya* als Ganzes hinweist. Insgesamt erheben derzeit bis zu 15 weitere *muǧtahids* realistischen Anspruch auf die *marǧa'īya*.<sup>72</sup>

#### 4. Zwischenfazit

Wesentliche Aspekte der Zwölferschia sind ein modernes Phänomen, das auf politische Entwicklungen seit dem 17. Jahrhundert zurückgeht: Bis zum 17. Jahrhundert bildete die Zwölferschia innerhalb des Islam eine von zahlreichen kleinen schiitischen Minderheiten. Durch die Instrumentalisierung der Safawiden-Dynastie als Herrschaftsideologie transformierte sich diese weitgehend unbedeutende Glaubensrichtung in eine Konfession mit Massenbasis. Die Einführung der *niyāba 'amma* und des *iǧtihāds* hatten die Herausbildung einer zwölferschiiitischen Geistlichkeit als Gruppe religiöser Experten und deren Trennung von der Masse der Laien gläubigen zur Folge.

Die feste Etablierung einer obersten religiösen Autorität an der Spitze der Geistlichkeit und das Prinzip der Befolgung religiöser Anweisungen dieser Autorität durch die Laien gläubigen setzte sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts endgültig durch. Gleichzeitig differenzierte sich die Hierarchie der Geistlichkeit in immer neuen Abstufungen weiter aus. Die *marǧa'īya dīnīya* des höchsten Rechtsgelehrten ist auf diese Weise seit Mitte des 19. Jahrhunderts zur maßgeblichen Institution innerhalb der Konfession geworden. Die *ḥauza 'ilmīya* bildet den zentralen Ort konfessioneller Debatten, sie ist die Ausbildungsstätte der Geistlichkeit. Die beiden wichtigsten *ḥauzas* im irakischen Nadschaf und dem iranischen Qom sind der Sitz der einflussreichsten *marǧa's*.

Während des 19. und 20. Jahrhunderts vergrößerte sich die Anhängerschaft der Zwölferschia auch in Regionen außerhalb des Irans. Die zwölferschiiitischen Gemeinschaften sind mit den religiösen

---

<sup>71</sup> Annabelle Böttcher (2005): „Transnationaler Ayatollah: Schiitische Netzwerke als religionsökonomische Dienstleistungsanbieter“, *Entwicklungspolitik*, 7/8, S. 38.

<sup>72</sup> Khalaji: *The Last Marja*, S. 7.

Autoritäten durch transregionale religiöse Netzwerke verbunden. Im Zentrum dieser Netzwerke stehen die *marǧa's*. Lokal werden diese durch ihre Repräsentanten vertreten. Die Repräsentanten nehmen eine entscheidende Vermittlerrolle zwischen Gläubigen und religiöser Autorität ein.

Das größte und einflussreichste transregionale religiöse Netzwerk des 21. Jahrhunderts wird durch den in Nadschaf ansässigen Großajatollah Ali as-Sistani geführt. Ali as-Sistani ist ein Anhänger der traditionell quietistischen Auslegung der Zwölferschia. Seine *marǧa'īya* hat ein globales Netzwerk von Nichtregierungsorganisationen etabliert, das auch in westlichen Ländern sehr aktiv ist. Dennoch ist die *marǧa'īya* bis heute eine multipolare Autorität geblieben und neben as-Sistani existiert eine Vielzahl von Geistlichen, die ebenfalls Anspruch auf religiöse Autorität erheben.

## Die Entstehung des politischen Islams im Irak und Iran

Der politische Islam der Zwölferschia ist eine moderne Ideologie des 20. Jahrhunderts. Seine Herausbildung ist vor dem Hintergrund konfliktbeladener Veränderungsprozesse in Politik, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft sowie neuen Gesellschaftskonzeptionen wie Demokratie, Republikanismus, Kapitalismus und Sozialismus zu verstehen. Diese Auseinandersetzungen ereigneten sich seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in weiten Teilen der islamischen Welt. Der politische Islam der Zwölferschia entwickelte sich in diesem Kontext im transregionalen Raum zwischen dem Iran und dem Irak.

In Kapitel 5 wird der zwölfschiitische politische Islam mit einem Blick auf seine Vorgeschichte im frühen 20. Jahrhundert von einem weiter gefassten politischen Engagement schiitischer Muslime abgegrenzt. Hierzu werden entscheidende Schlaglichter des politischen Denkens der Geistlichkeit zur Zeit der Konstitutionellen Revolution im Iran 1906 betrachtet. Beachtung finden ferner die politischen und ökonomischen Entwicklungen der 1920er bis 1940er Jahre, die ausschlaggebend für die spätere Politisierung der Geistlichkeit werden sollten.

Kapitel 6 beschäftigt sich mit der Frühphase des politischen Islams im Irak. Dort entstand er als eine Reformbewegung innerhalb der *ḥauza* von Nadschaf während der 1950er Jahre. Sein wichtigster Vordenker war der Großajatollah Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr (1935–1980/81). Unter seiner Führung gründete sich die erste islamistisch-schiitische Partei im Irak, die *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya* (deutsch: Partei des Aufrufs zum Islam). Vor seiner Ermordung verfasste Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr den Entwurf der Verfassung der Islamischen Republik Iran.

Kapitel 7 beschreibt Ali Schariatis Ablehnung westlicher Ideologien als „Westvergiftung“ und seine Suche nach kultureller Authentizität. Mit seinen widersprüchlichen marxistischen Rückgriffen prägte Schariati die Semantik des politischen Islams zwölfschiitischer Prägung nachhaltig.

Kapitel 8 schildert, wie der politisierte Flügel der iranischen Geistlichkeit unter Ajatollah Morteżā Moṭāḥharī in den 1970er Jahren als Repräsentant Khomeinis die Führung innerhalb des zwölferschiitischen politischen Islams übernahm. Moṭāḥharī reformulierte den Führungsanspruch der *marǧaʿīya* innerhalb dieser Strömung des politischen Islams und drängte die marxistischen Einflüsse zurück.

Kapitel 9 schließt mit der Betrachtung des ausformulierten Konzepts der *velāyat-i faqīh* durch Großajatollah Ruhollah Khomeini. Khomeini wurde 1979 zum Führer der Islamischen Revolution und etablierte mit der Islamischen Republik Iran die *velāyat-i faqīh* als grundlegendes Prinzip der staatlichen Ordnung des Landes.

## **5. Zwischen Revolution und Quietismus: Politische Positionen der Geistlichkeit bis 1950**

Die soziopolitische Rolle der Geistlichkeit hatte Ende des 19. Jahrhunderts deutlich zugenommen. Die *marǧaʿīya* in Nadschaf betätigte sich aktiv am innenpolitischen Geschehen im Iran. Die politische Führung der Kadscharen-Dynastie geriet um die Jahrhundertwende in die Defensive. Deren politische Elite galt als korrupt, die Verwaltung als ineffizient. In dieser labilen politischen Situation beanspruchte die Geistlichkeit wahrnehmbares Mitspracherecht. 1891 protestierten Geistliche gemeinsam mit Bauern und der urbanen Mittelschicht erfolgreich gegen die britische Monopolisierung der Tabakindustrie im Land. Der so genannten Tabakrevolte folgte 1906 die Konstitutionelle Revolution, diesmal getragen von einer Allianz der urbanen Mittelschicht, der jungen, westlich orientierten Bildungselite Teherans und der Geistlichkeit. Bis zur erneuten Abschaffung des Parlaments 1909 besaß die Geistlichkeit eine durch die Verfassung garantierte Teilhabe an politischen Entscheidungsprozessen im iranischen Parlament.<sup>73</sup>

In der Auseinandersetzung mit neuartigen Theorien innerhalb der Geistlichkeit stand die eigene Rolle in einem modernen politischen System im Zentrum der Überlegungen. Die maßgeblichen Autoritäten innerhalb der Geistlichkeit forderten damals weder die Abschaffung der Monarchie noch die Schaffung einer theokratischen Regierung, sondern eine Einschränkung der absoluten Macht der Monarchie. Muḥammad Ḥusain Nāʾīnī (1860–1936), *marǧaʿ* in Nadschaf, verband das Modell eines modernen Staats auf Grundlage einer Verfassung mit demokratischen Elementen und einer

---

<sup>73</sup> Ali M. Ansari (2019): *Modern Iran since 1797: Reform and Revolution*, London, S. 93–99.

starken Zivilgesellschaft mit der Auffassung, ein despotischer Herrscher dürfe gestürzt werden.<sup>74</sup> Nāṭīnī argumentierte auf Grundlage einer Gesellschaftsauffassung, die sich bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts innerhalb der Geistlichkeit durchgesetzt hatte und die Amir Arjomand als „Theorie der zwei Mächte“ bezeichnet. Dieser Auffassung zufolge sei die Herrschaft des Schahs als Stellvertreter des verborgenen Imams göttlicher Wille. Die Herrschaft erfolge allerdings im Rahmen der *niyāba ʿamma* im Auftrag der Geistlichkeit. Für die göttliche Vorsehung spielte demzufolge die weltliche Herrschaft des Schahs eine zentrale Rolle, da dieser durch Militär und Verwaltung die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalte.<sup>75</sup>

Nāṭīnīs Anhängern gegenüber stand eine oppositionelle Gruppe Geistlicher, geführt vom Teheraner Geistlichen Faḍlallāh Nūrī. Nūrī forderte zunächst die Etablierung eines so genannten Expertenrates aus Geistlichen, der die Gesetzesentwürfe des Parlaments hinsichtlich ihrer Konformität mit dem religiösen Recht überprüfen solle. Später erklärte Nūrī den Parlamentarismus als unislamisch und dessen Anhänger zu Ungläubigen. Gleichheit vor dem Recht von Muslimen und Nichtmuslimen lehnte er ebenso ab wie ein allgemeines Wahlrecht. Viele von Nūrīs Positionen wurden später durch Khomeini aufgegriffen und popularisiert.<sup>76</sup>

Nach dem Ersten Weltkrieg forderten im Irak einflussreiche *muḡtahids* unter ähnlichen Vorzeichen die Einrichtung eines Parlaments als Kontrollinstrument des von der Mandatsmacht Großbritannien eingesetzten Königs. Ein Aufstand der Geistlichkeit in Nadschaf wurde im Oktober 1920 niedergeschlagen, die führenden Geistlichen 1924 in das 1935 unter Reza Schah Pahlavi (Rezā Šāh Pahlavi) in Iran umbenannte Persien verbannt.<sup>77</sup>

In Persien hatte sich nach dem Scheitern des Konstitutionalismus der Kosaken-Offizier Reza Khan (Rezā Ḥān) als einflussreichster Faktor im politischen Raum etabliert. 1925 ließ er sich unter dem Namen Reza Schah Pahlavi zum Monarchen krönen. Reza Schah Pahlavis Religionspolitik stand unter dem Einfluss Mustafa Kemal Atatürks Laizismus.<sup>78</sup> Den politischen Einfluss der Geistlichkeit in

---

<sup>74</sup> Reza Hajatpour (2002): *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus: Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden, S. 93–98.

<sup>75</sup> Said Amir Arjomand (2005): "Political Ethic and Public Law in the Early Qajar Period", in: Robert Gleave (Hrsg.): *Religion and Society in Qajar Iran*, London, S. 21–30.

<sup>76</sup> Vanessa Martin (2014): "Nuri, Faḏl-Allāh", in: Ehsan Yarshater et al. (Hrsg.): *Encyclopædia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/nuri-fazl-allah> [22.12.2021].

<sup>77</sup> Nakash: *The Shi'is of Iraq*, S. 61–84.

<sup>78</sup> Nikki R. Keddie (2003): *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, Harvard, S. 80–86.

Nadschaf versuchte Reza Schah durch eine Nationalisierungspolitik zu brechen. Das Zahlen des *ḥums* ins Ausland, Pilgerfahrten und andere Interaktionen mit der *marǧa'īya* im Irak wurden verboten. Die *ḥauza* in Qom stieg unter Reza Schah Pahlavi zum iranischen Zentrum der Gelehrsamkeit auf, das ostiranische Maschhad wurde staatlicherseits als nationaler Wallfahrtsort gefördert.<sup>79</sup> Unter den führenden *marǧa's* der Zeit – Abū al-Ḥasan al-Iṣfahānī (gest. 1946) und Muḥsin al-Ḥakīm (gest. 1970) im Irak sowie 'Alī Borūǧerdī (gest. 1961) im Iran – etablierte sich nach den gescheiterten politischen Interventionen abermals eine ostentativ quietistische Haltung. Unter den Schülern dieser *marǧa's* bildete sich an den *ḥauzas* in Qom und Nadschaf in den 1950er Jahren Widerstand gegen die Marginalisierung der Geistlichkeit und gegen das Schweigen der religiösen Autoritäten in Form des politischen Islams.

## 6. Die Entstehung des politischen Islams im Irak: 1950–1980

Das Leben im irakischen Nationalstaat war seit den 1920er Jahren von einer tiefgreifenden Veränderung der Arbeits- und Lebensverhältnisse geprägt. Die Etablierung eines modernen Bildungssystems drängte den Analphabetismus zurück, die Industrialisierung und der Aufbau staatlicher Verwaltungsstrukturen führten zu einer anhaltenden Urbanisierung. Die Schreinstädte büßten ihre ökonomische Bedeutung zugunsten des neuen Zentrums Bagdad ein.<sup>80</sup> Religion spielte im Leben vieler schiitischer Iraker eine schwindende Rolle.<sup>81</sup> In den 1940er und 1950er Jahren entwickelte sich die Kommunistische Partei des Iraks zur einflussreichsten politischen Organisation des Landes. Auch unter Schiiten agitierte sie gezielt und sehr erfolgreich. Die transregional organisierte finanzielle Basis der *marǧa'īya* war durch die Reformen Reza Schah Pahlavis im Iran stark beschädigt worden. Die Geistlichkeit befand sich in der Defensive und im Niedergang. Der Niedergang der Geistlichkeit wird an den Zahlen der Studenten der *ḥauza* deutlich. Anfang des 20. Jahrhunderts hatte diese noch mehr als 12.000 Studenten, im Jahr 1957 waren es noch 1.954, davon nur 326 Iraker. Zahlreiche Studenten verließen die Stätte der religiösen Gelehrsamkeit, um sich den Kommunisten anzuschließen. Darunter auch Söhne hochrangiger *muǧtahids*. Der Aufstieg der Kommunistischen Partei und die Sorge vor der vollständigen Bedeutungslosigkeit sorgten in den 1950er Jahren für neue Impulse im politischen Denken an der *ḥauza*. Eine Gruppe reformorientierter Geistlicher forderte die Erneuerung des Islams als Lösung der gegenwärtigen Probleme, vor allem aber angesichts der Auseinandersetzung mit dem Marxismus.

---

<sup>79</sup> Nakash: *The Shi'is of Iraq*, S. 229 f.

<sup>80</sup> Ebd., S. 96 f.

<sup>81</sup> Ebd., S. 161.

Zu diesem Zweck gründete sich an der *ḥauza* von Nadschaf die Ğamā'at al-'Ulamā' fi an-Naǧaf al-Ašraf (deutsch: Organisation der Gelehrten im hochverehrten Nadschaf). Ihr einflussreichster Vordenker war Muḥammad Bāqir aš-Šadr.<sup>82</sup>

## 6.1. Vordenker des politischen Islams im Irak: Muḥammad Bāqir aš-Šadr

Muḥammad Bāqir aš-Šadr wurde 1936 als Sohn einer traditionsreichen Gelehrtenfamilie in der Schreinstadt Kazimiyya geboren. 1945 zog seine Familie nach Nadschaf, wo aš-Šadr bereits 1958 als aufstrebender *muǧtahid* unter der *marǧa'īya* Muḥsin al-Ḥakīm *baḥt al-ḥāriǧ* lehrte.<sup>83</sup> Muḥammad Bāqir aš-Šadr gilt als wichtigster Vordenker des politischen Islams der Zwölferschia im Irak, als Führungsfigur der Reformbewegung innerhalb der *ḥauza* von Nadschaf sowie als Chefideologe und religiöser Führer der schiitisch-islamistischen Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya (deutsch: Partei des Aufrufs zum Islam).<sup>84</sup> Konservative Kreise innerhalb der *ḥauza* kritisierten die Politisierung der *marǧa'īya* und Muḥsin al-Ḥakīm rief aš-Šadr bald zu öffentlicher Zurückhaltung auf.<sup>85</sup> Nach dem Tod Muḥsin al-Ḥakīm 1970 strebte aš-Šadr selbst die *marǧa'īya* an.<sup>86</sup> Aš-Šadr konnte mit seiner *marǧa'īya* eine große Zahl politisch geneigter *muqallids* gewinnen. Die *a'lāmīya* wurde ganz überwiegend jedoch Abu al-Qasim al-Khoei zugesprochen, der sich als Vertreter der konservativen Mehrheitsfraktion der Geistlichkeit politischer Positionierungen enthielt. Die *marǧa'īya* aš-Šadrs markierte somit den Beginn der Spaltung der *marǧa'īya* an der Frage nach dem politischen Islam. Auf Grund seiner umfassenden oppositionellen Tätigkeiten wurde aš-Šadr im Jahr 1980/81 inhaftiert und hingerichtet.

### 6.1.1. Der politische Islam als umfassendes Gesellschaftssystem

Neben seiner Tätigkeit an der *ḥauza* betätigte sich aš-Šadr schon in jungen Jahren als Autor politischer Literatur, mit der er sich an eine breite Leserschaft richtete. In seinen Schriften entwickelte er die Grundlagen einer schiitisch-islamistischen Ideologie, die er als umfassendes Gesellschaftssystem dem Liberalismus, Kapitalismus und Marxismus gegenüberstellte. 1959

---

<sup>82</sup> Florian Bernhardt (2012): *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya: Selbstverständnis, Strategien und Ziele einer irakisch-islamistischen Partei zwischen Kontinuität und Wandel (1957–2003)*, Würzburg, S. 46–49; Chibli Mallat (1993):

*The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge, S. 15–36.

<sup>83</sup> Talib Aziz (2001): "Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'īya", in: Linda S. Walbridge (Hrsg.): *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, S. 141.

<sup>84</sup> John Walbridge (2001): "Muhammad Baqir al-Sadr: The Search for New Foundations", in: Linda S. Walbridge (Hrsg.): *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, S. 132.

<sup>85</sup> Bernhardt: *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya*, S. 67.

<sup>86</sup> Aziz: "Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'īya", S. 142 f.

veröffentlichte er das Buch *Falsafatunā* (deutsch: Unsere Philosophie). In *Falsafatunā* kritisiert aṣ-Ṣadr die westliche Geistesgeschichte, der er eine falsche Epistemologie und fehlende Metaphysik unterstellt. Der Marxismus gilt ihm als Kulminationspunkt westlicher Philosophie und als Hauptfeind des Islams. Ihm gegenüber stellt aṣ-Ṣadr eine islamische Philosophie, die in der religiösen Tradition des zwölfschiitischen Islams begründet ist und die Legitimation für ein islamistisches Gesellschaftsmodell liefern soll. Dieses islamistische Gesellschaftsmodell stellt er in seinem Hauptwerk *Iqtisādunā* (deutsch: Unsere Wirtschaft) den kapitalistischen und sozialistischen Staaten seiner Zeit als drittes Modell gegenüber. Alle Souveränität liegt nach aṣ-Ṣadr bei Gott, das der Demokratie zugrundeliegende Prinzip der Volkssouveränität lehnt er ab.<sup>87</sup> Der Islam liefere für alle Bereiche des Lebens genaue Regeln, die durch die islamische Jurisprudenz bestimmt seien und durch die Menschen befolgt werden müssen. Ein geplantes drittes Buch mit dem Titel *Muğtama'unā* (deutsch: Unsere Gesellschaft) gelangte nicht zur Veröffentlichung. Seine erste Konzeption eines islamischen Staates veröffentlichte aṣ-Ṣadr in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren in der Zeitschrift *al-Aḏwā' al-Islāmīya* (deutsch: Die islamischen Lichter) der Ġamā'at al-'Ulamā' fi an-Nağaf al-Ašraf und der Parteizeitung *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya*. Diese Artikel firmierten in ihrer Gesamtheit unter dem Titel *al-Usus al-Islāmīya* (deutsch: Die islamischen Grundlagen). Einige dieser Artikel wurden in den 1980er Jahren in einem im Iran publizierten Sammelband zu politischen Schulungszwecken erneut herausgegeben. Aṣ-Ṣadr beschreibt den Islam hier als ein „allumfassendes gesellschaftliches System“.<sup>88</sup> Ein weiterer Sammelband seines späteren politischen Denkens erschien nach seinem Tod 1980 unter dem Titel *al-Islām yaqūd al-ḥayāt* (deutsch: Der Islam leitet das Leben).

Um Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und die Ġamā'at al-'Ulamā' bildete sich ein Netzwerk politisch aktiver Nachwuchsggeistlicher. Zu diesem Netzwerk gehörten wichtige spätere Führungsfiguren des irakischen und libanesischen politischen Islams, wie der bis heute im Libanon einflussreiche und der Hisbollah nahestehende *marǧa'* Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh (gest. 2010) sowie der spätere Großajatollah und Führer des Obersten Rats für die Islamische Revolution im Irak, Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm (gest. 2003). Sie teilten aṣ-Ṣadrs Forderung nach der Errichtung eines islamischen Staates.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Mallat: *The Renewal of Islamic Law*, S. 69 ff.

<sup>88</sup> Bernhardt: *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya*, S. 230–237. Die Neuauflage der frühen politischen Texte aṣ-Ṣadrs erfolgte neben zahlreichen anderen Texten aus dem Umfeld der *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya* in der Schriftenreihe *Ṭaqāfat ad-da'wa*: ebd., S. 39.

<sup>89</sup> Mallat: *The Renewal of Islamic Law*, S. 16 f.

### 6.1.2. Der islamische Staat aus Sicht Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr: *niyāba ʿamma* und *marǧaʿīya* als Grundlagen politischer Legitimität

Die politischen Überlegungen aṣ-Ṣadr zum islamischen Staat lassen sich in zwei Phasen teilen. In der ersten Phase von den 1950er bis in die späten 1960er Jahre ist aṣ-Ṣadr's Denken geprägt von Ideen des sunnitischen politischen Islams. Ab den 1970er entwickelte er, vermutlich bereits unter dem Einfluss Khomeinis, spezifisch zwölferschiitische Vorstellungen eines künftigen islamischen Staates. Die frühen Ansichten aṣ-Ṣadr's in *al-Usus al-Islāmīya* spiegeln vor allem den Versuch wider, Überlegungen des sunnitischen politischen Islams in ein schiitisches Umfeld zu übertragen. Eine direkte Rezeption ist nicht nachweisbar, es gilt jedoch als sicher, dass aṣ-Ṣadr durch Ḥasan al-Bannā, ʿAbd al-Qādir ʿAwda, Sayyid Quṭb und Abū l-ʿAlā al-Maudūdī geprägt war. Zwölferschiitische Traditionen spielten in der Konzeption des islamischen Staates keine zentrale Rolle. Bekannte sunnitische Theorien wurden vielmehr in eine zwölferschiitische Terminologie gekleidet.<sup>90</sup>

In der zweiten Phase ab den 1970er Jahren hingegen bildet die Politisierung der *marǧaʿīya* das zentrale Element für aṣ-Ṣadr's Konzeption des islamischen Staates. In seinen Aufsätzen aus *al-Islām yaqūd al-ḥayāt* greift er unmittelbar auf die im 16. Jahrhundert durch ʿAlī al-Karakī etablierte zwölferschiitische Tradition zurück, indem er die politische Herrschaft des *marǧaʿ*'s durch die *niyāba ʿamma* legitimiert. Nachdem die *marǧaʿīya* im 19. Jahrhundert zu einem globalen Phänomen geworden sei, müsse sie sich im 20. Jahrhundert institutionalisieren und aktiv das gesellschaftliche und politische Leben der Muslime bestimmen. Der qualifizierteste *muǧtahid* müsse durch sein Wissen, seine Kompetenzen, seine Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Disziplin den Islam als umfassendes System interpretieren und seine Regeln politisch implementieren.<sup>91</sup> Der *marǧaʿ* ist in der Terminologie aṣ-Ṣadr's als *an-nāʾib al-ʿamm ʿan al-imām* (deutsch: der allgemeine Stellvertreter des Imams) politisches Oberhaupt des islamischen Staates und Oberbefehlshaber der Streitkräfte. Neben diesen exekutiven Funktionen solle er Kandidaten politischer Ämter und von einem Parlament erlassene Gesetze auf ihre Konformität mit dem religiösen Recht prüfen. Der *marǧaʿ* nimmt im politischen Entwurf aṣ-Ṣadr's die Stellung eines Verfassungsrichters ein und ernennt als Leiter der Judikative zudem die obersten Richter des islamischen Staates. Ein Rat aus mindestens zehn *muǧtahids* steht dem *marǧaʿ* beratend zur Seite. Die *marǧaʿīya* müsse zudem die vollkommene Kontrolle über die *ḥauza* übernehmen, um die Ausbildung der Geistlichkeit zu vereinheitlichen und eine geordnete Nachfolge der *marǧaʿīya* innerhalb des Staates zu garantieren.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Bernhardt: *Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya*, S. 230–237.

<sup>91</sup> Aziz: "Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'iyah", S. 144 f.

<sup>92</sup> Ebd., S. 142.

Seine Überlegungen formulierte aṣ-Ṣadr im Zuge der Islamischen Revolution im Iran 1979 zu einem Verfassungsentwurf für die Islamische Republik Iran aus. Chibli Mallat zufolge war es aṣ-Ṣadr, der Khomeinis theoretische Ausführungen zur *velāyat-i faqīh* in ein konkretes Staatsprogramm umformulierte.<sup>93</sup>

## 6.2. Die Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya

Die Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya gründete sich Ende der 1950er Jahre etwa zeitgleich mit der Ġamā'at al-'Ulamā' fī an-Nağaf al-Aṣṣraf. Sie war die erste schiitisch-islamistische Partei des Iraks. Gemeinsam mit der Ġamā'at al-'Ulamā' bildete sie zudem die Keimzelle verschiedener Organisationen des politischen Islams in den Golfstaaten, in Saudi-Arabien und im Libanon, wo sie als eine Vorläuferorganisation der Hisbollah gilt. Ihre Anhänger wurden insbesondere ab den 1970er Jahren durch die Baath-Regierung verfolgt. Die Ḥizb ad-Da'wa entfaltete auch in Nordamerika und Westeuropa eine starke Exilaktivität. Nach dem Sturz Saddam Husseins (Ṣaddām Ḥusain) im Jahr 2003 entwickelte sich die Partei wieder zur bedeutenden innenpolitischen Kraft.<sup>94</sup>

Die Partei gründete sich um das Jahr 1957 auf Initiative von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und Angehörigen der Ġamā'at al-'Ulamā'. Personelle Überschneidungen beider Organisationen prägten die Frühzeit der Partei, die Zeitschrift *al-Aḍwā' al-Islāmīya* galt als heimliches Sprachrohr der Partei. Laut Ḥusain Faḍlallāh, dem späteren geistigen Führer der libanesischen Hisbollah, seien Ḥizb ad-Da'wa und Ġamā'at al-'Ulamā' ein und dieselbe Organisation gewesen. Florian Bernhardt nennt zwei weitere Punkte, die organisatorischen Einfluss auf die Ausrichtung der Partei hatten: kleine politische Splittergruppen, die zuvor im Umfeld der *ḥauza* aktiv gewesen waren und als direkte organisatorische Vorläufer der Partei gelten können sowie sunnitisch-islamistische Organisationen.<sup>95</sup> Entscheidend für den Aufbau der Partei war die Infrastruktur der *marğa'iya* Muḥsin al-Ḥakīms. Religiöse Veranstaltungen der *marğa'iya* wurden oft als politische Veranstaltungen der Da'wa genutzt. Als Parteibüros dienten Moscheen, *ḥusainīyas* und Bibliotheken der *marğa'iya*. Letztere wurden in den 1960er Jahren im gesamten Irak eröffnet und häufig von Da'wa-Mitgliedern geleitet. Auf diese Weise dehnte die Partei ihre Strukturen mittels der *marğa'iya* auf den gesamten Irak aus.

---

<sup>93</sup> Mallat: *The Renewal of Islamic Law*, S. 73.

<sup>94</sup> Bernhardt: *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya*, S. 28–36. Die Parteigeschichte ist auf Grund der innenpolitischen Lage des Iraks weitgehend unbekannt. Die Darstellung folgt deshalb im Wesentlichen den Ausführungen von Bernhardt: *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya*, der ersten auf Primärquellen und Interviews basierenden Studie zur Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya.

<sup>95</sup> Ebd., S. 52–56.

Zahlreiche Repräsentanten des *marǧa's* waren Mitglieder der Partei. Al-Ḥakīm's exakte Einbindung ist unklar. Er nahm hierbei mindestens die Rolle eines Förderers der Partei ein, trat öffentlich jedoch nicht als politischer Akteur in Erscheinung.<sup>96</sup>

Die Partei orientierte sich an einer von aṣ-Ṣadr als Vier-Phasen-Modell erdachten Strategie:

1. Phase der Veränderung (arabisch: *al-marḥaliya al-taǧyīriya*)
2. Politische Phase (*al-marḥaliya as-sīyāsīya*)
3. Revolutionäre Phase (*al-marḥaliya aṭ-ṭawrīya*)
4. Herrschaftsphase (*al-marḥaliya al-ḥukmīya*)

Zunächst solle die Partei demnach in Form von klandestinen Zellen eine Kaderstruktur aufbauen und sozialreformerisch in die Gesellschaft wirken. Erst zum gegebenen Zeitpunkt folge die politische Auseinandersetzung mit den „Feinden des Islams“. Diese Auseinandersetzung solle bevorzugt mit friedlichen Mitteln und durch Überzeugungsarbeit geschehen, dürfe in der revolutionären Phase aber notfalls auch mit Gewalt geführt werden. Nach der Überwindung der bestehenden Verhältnisse wird der islamische Staat errichtet. In diesem nähme die Partei zentrale Funktionen ein. Sie wäre verantwortlich für die Transformation staatlicher Institutionen gemäß islamischer Richtlinien und für die Unterstützung des *marǧa's* durch beratende Tätigkeiten und die „Mobilisierung der Massen“.<sup>97</sup> Die Partei kam jedoch nicht über die Phase der Veränderung hinaus. Nach der Machtübernahme der Baath-Partei wurden die geheimen Parteistrukturen aufgedeckt. Repressionen gegen die Führung und gegen einfache Mitglieder hielten über die gesamten 1970er Jahre an und führten zur offenen Konfrontation zwischen Da'wa und Regime. Nach Massenfestnahmen und Hinrichtungen in den Jahren 1973–1975 befand sich ein Großteil der Parteiführung im Exil im Libanon, in Kuwait und im Iran.<sup>98</sup>

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr kooperierte in dieser Zeit eng mit der Partei. Er rief 1977 eine Massenbewegung ins Leben, die wie im Iran zur Revolution und der Etablierung des islamischen Staates führen sollte. Er stand in engem Kontakt mit Khomeini, dem er seine uneingeschränkte Unterstützung zusicherte. Im Februar 1979 trugen Demonstranten in Nadschaf Plakate mit den Konterfeis aṣ-Ṣadr's und Khomeinis durch die Straßen. Tausende strömten in die Stadt um aṣ-Ṣadr die Treue zu schwören. Wesentliche Parteikader waren zu dieser Zeit ebenfalls Repräsentanten aṣ-

---

<sup>96</sup> Ebd., S. 65 f.

<sup>97</sup> Ebd., S. 208–212.

<sup>98</sup> Ebd., S. 83–87.

Şadrs *marġa'īya*-Netzwerk. Im Sommer 1979 setzte eine neue Repressionswelle gegen die Partei ein, die die Parteistrukturen im Irak bis auf wenige isolierte Zellen zerstörte. 1980/81 wurde aş-Şadr festgenommen und hingerichtet. Bis 2003 folgten schätzungsweise 25.000–30.000 weitere Hinrichtungen von Parteianhängern.<sup>99</sup>

Die *Ĥizb ad-Da'wa al-Islāmīya* wurde zur Exilpartei. Ab den 1980er Jahren folgte sie Khomeini und die *velāyat-i faqīh* wurde zur offiziellen Parteilinie. Muḥammad Bāqir aş-Şadr bildet bis heute einen wichtigen Bezugspunkt für den politischen Islam der Zwölferschia. Seine Werke werden nach wie vor in der Islamischen Republik Iran verlegt. Besonderen Einfluss besitzt aş-Şadr bis heute im Irak, wo sein Vermächtnis von verschiedenen wiedererstarkten schiitisch-islamistischen Strömungen beansprucht wird.<sup>100</sup>

## 7. Die Entstehung des politischen Islams im Iran 1950–1980

Modernisierungsprozesse sorgten auch im Iran für tiefgreifende gesellschaftliche Umwälzungen. Die Veränderungen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft nahmen unter der Pahlavi-Dynastie (1921–1979) zu. Der autokratisch herrschende Reza Schah Pahlavi (1878–1944) betrachtete sich als Modernisierer einer rückständigen Gesellschaft. Sein Sohn Mohammad Reza Pahlavi (1919–1980) folgte dieser Linie seit seiner Thronbesteigung im Jahr 1941.<sup>101</sup>

Die späten 1950er Jahre waren geprägt von einem großen wirtschaftlichen Aufschwung. Unter dem Schlagwort „Weiße Revolution“ initiierte Mohammad Reza Pahlavi 1963 einen tiefgreifenden Umbau der iranischen Gesellschaftsstruktur. Die „Weiße Revolution“ umfasste eine Landreform, die der einflussreichen Schicht der Großgrundbesitzer ihre ökonomische Basis entzog, Alphabetisierungskurse, den Ausbau des Gesundheitssystems und, innerhalb des autoritären Systems, die Einführung des stark eingeschränkten aktiven und passiven Wahlrechts auch für Frauen.<sup>102</sup> Ein weiterer wichtiger Aspekt des Umbaus war die Zurückdrängung des gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Einflusses der Religion. Nach dem Tod des Großajatollahs und *marġa's* Borūġerdī aus Qom herrschte Unklarheit über die Nachfolge der höchsten religiösen Autorität im

---

<sup>99</sup> Ebd., S. 91–98.

<sup>100</sup> Aziz: "Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'īya", S. 148.

<sup>101</sup> Vanessa Martin (2000): *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, London, S. 17 ff.

<sup>102</sup> Fakhreddin Azimi (2014): "Khomeini and the 'White Revolution'", in: Arshin Adib-Moghaddam (Hrsg.): *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge, S. 22–27.

Iran.<sup>103</sup> Während der „Weißen Revolution“ entstanden neue oppositionelle Gruppierungen, die trotz des repressiven iranischen Regimes bis in die 1970er Jahre aktiv blieben. 1979 beteiligten sich viele dieser Gruppierungen an der Islamischen Revolution. Zu den einflussreichsten neuen Strömungen gehörte der politische Islam in seinen unterschiedlichen Ausprägungen.

## **7.1. Ali Schariati, „Westvergiftung“ und „Linksislamismus“**

Ali Schariati (Ālī Šarī‘atī) gilt als wichtiger Wegbereiter des politischen Islams im Iran. Er popularisierte den Begriff „Westvergiftung“. Statt westlicher Einflüsse brauche der Iran eine authentische Ideologie. Diese Ideologie sah Schariati in seiner eigenwilligen Interpretation des politischen Islams realisiert. Ali Schariati wurde 1933 in der nordost-iranischen Provinz Khorasan geboren. Er studierte in Maschhad Französisch und Arabisch. Später erhielt er ein Stipendium für Soziologie und Religionsgeschichte in Frankreich. Ab 1965 lehrte Schariati an der Universität Maschhad, von 1967–1972 in Teheran. In den fünf Jahren in Teheran entwickelte er seinen politischen Aktivismus. Auf Grund seiner oppositionellen Reden blieb er von 1972–1975 in Haft und starb 1977 im Exil in Großbritannien.<sup>104</sup>

### **7.1.1. „Westvergiftung“: Die Suche nach kultureller Authentizität**

Schariati war kein Geistlicher, sondern entsprach dem Typus eines westlich ausgebildeten Intellektuellen. Großen Einfluss auf Schariati hatte das von dem Teheraner Philosophen Aḥmad Fardīd (1910–1994) auf Grundlage des deutschen Philosophen Martin Heidegger entworfene und dem Intellektuellen Ġālāl-i Āl-i Aḥmad (1923–1969) weiterentwickelte Konzept der „Westvergiftung“ (persisch: *ġarbzadegī*). Der schillernde Begriff „Westvergiftung“ beschreibt in seinem Kern eine Kritik an einer als schädlich empfundenen Entfernung von kultureller Authentizität und deren Ersetzung durch oberflächliche Erscheinungsformen des westlichen Materialismus.

---

<sup>103</sup> Malin Wimelius (2003): *On Islamism and Modernity: Analysing Islamist Ideas on and Visions of the Islamic State*, (Dissertationsschrift) Umeå, S. 148 f.

<sup>104</sup> Mallat: *The Renewal of Islamic Law*, S. 6; Hamid Dabashi (2006): *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Brunswick, S. 108.

Basierend auf einer Rezeption Ernst Jüngers forderte Āl-i Aḥmad eine Rückkehr zur eigentlichen Kultur, die er auf romantisierende Weise in der zwölfschiitischen Religiosität der einfachen Landbevölkerung verwirklicht sah.<sup>105</sup>

Ali Schariati schloss sich dieser Argumentation der „Westvergiftung“ an. Für ihn waren säkulare Ideologien wie der Marxismus im Iran gescheitert, da sie die Massen nicht erreichten. Sein Ziel war es, die Zwölferschia analog zum Marxismus zu einer kulturell authentischen, antikolonialen Befreiungsbewegung auszubauen. Starke Einflüsse auf ihn hatte der populäre französische Vordenker der Antikolonialbewegungen Frantz Fanon. Schariati übersetzte dessen Werk *Les damnés de la terre* (deutsch: Die Verdammten dieser Erde) ins Persische. Schariati widersprach dabei Fanons Behauptung, Religion könne weder revolutionär noch antiimperialistisch sein. Schariati entwickelte eine umfassende Neuinterpretation der Zwölferschia, die er in zahlreichen Publikationen und politischen Pamphleten veröffentlichte.<sup>106</sup> Große Bedeutung in dieser Neuinterpretation besaß Schariatis Übertragung des Wortes *damnés* mit dem an koranisches Vokabular angelehnten persischen Begriff *mostaẓ'afān* (deutsch: Unterdrückte), einem später zentralen Begriff für die antiimperialistische Selbstinszenierung des politischen Islams der Zwölferschia.<sup>107</sup>

### **7.1.2. „Linksislamismus“ und Feindschaft gegenüber der Geistlichkeit**

Über einfache Bezüge zur Antikolonialbewegung hinausgehend, beanspruchte Schariati mit seinem historisierenden Hauptwerk *Eslāmšenāsī* (deutsch: Islamwissenschaft) den Nachweis, dass die zwölfschiitische Geschichte, als die eigentlich authentische islamische Geschichte, eine Geschichte der Revolution und der Islam eine Ideologie der Emanzipation und der Befreiung sei. Der Islam solle in der Gegenwart wieder „eine vereinigte soziale Organisation mit einer Weltanschauung [...] einer Ideologie, Geschichtsphilosophie, idealer Gesellschaftsordnung, einer Klassenbasis und Klassenorientierung, einer gesellschaftlichen Führung, einer politischen Philosophie und Orientierung, einer Tradition, einer Strategie, Kampftaktik und einem Slogan werden, um den Status quo der Menschheit zu ändern“. Innerhalb des Islams sei die Zwölferschia zur Führung bestimmt, sie sei die *ḥizb allāh* (deutsch: Partei Gottes).<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Franz Lenze (2008): *Der Nativist Ġalāl-e Āl-e Aḥmad und die Verwestlichung Irans im 20. Jahrhundert*, Berlin, S. 36–41. Zur Rezeption Heideggers und Jüngers siehe Mohammad Rafi (2016): *From "Kulturarbeit" to "Gharbzadegi": A Genealogy of German Ideological Interaction with Iranian Nationalism*, (Dissertationsschrift) Irvine, insbesondere S. 85 ff.

<sup>106</sup> Dabashi: *Theology of Discontent*, S. 110–121.

<sup>107</sup> Martin: *Creating an Islamic State*, S. 147.

<sup>108</sup> Zitiert nach Dabashi: *Theology of Discontent*, S. 117. Eigene Übersetzung aus dem Englischen.

Obwohl Schariati die Tradition explizit als Teil seines revolutionären Islams einfordert, unterschied sich dieser in einigen Punkten deutlich von zeitgenössischen und traditionellen Formen zwölfschiitischer Religiosität. Schariati richtet sich gegen die „kleinbürgerliche Wirtschaft“ des Islams und gegen die organisierte Geistlichkeit.<sup>109</sup> Insbesondere in der Kritik stand das Bündnis zwischen Basar und Geistlichkeit. Die gegenwärtige Zwölferschia lehnte Schariati ab. Seit der Safawidenzeit sei die Konfession korrumpiert worden. Sein Gegenkonzept nennt er die „alidische Schia“. In der Moderne sei es die Aufgabe von Intellektuellen wie ihm, den revolutionären Geist des Islams wiederzubeleben, der von den traditionellen islamischen Wissenschaften seziiert worden sei.<sup>110</sup> Schariati besaß indes großen Einfluss in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren. Seine bleibende Bedeutung bestand in der Popularisierung des politischen Islams als eigenständige Ideologie und der Denunzierung westlicher Einflüsse auf den Iran. Seine Ideen haben insbesondere die „linksislamistische“ Guerillabewegung der Volksmudschaheddin (persisch: Moğāhedīn-i Ḥalq-i Irān) beeinflusst.<sup>111</sup>

Auf Grund seiner Ablehnung der grundlegenden theologischen Konzepte *niyāba ʿamma* und der darauf beruhenden *marğāʿīya* geriet Schariati zu Beginn der 1970er Jahre in einen offenen Konflikt mit Geistlichen aus dem frühen Umfeld Khomeinis. Die Geistlichen beanspruchten die führende Rolle innerhalb des politischen Islams für sich und warfen Schariati Abfall vom Glauben und wahhabitische Propaganda vor.<sup>112</sup> Schariatis Einfluss schwand zugunsten der Geistlichkeit, geführt von Ruhollah Khomeini und dessen Stellvertreter im Iran, Morteżā Moṭahharī.

## 7.2. Morteżā Moṭahharī: Politische Institutionalisierung der *marğāʿīya*

Ajatollah Morteżā Moṭahharī (1920–1979) war ein traditionell ausgebildeter Geistlicher und Professor für Philosophie an der Universität Teheran.<sup>113</sup> Er wirkte während des Exils Ruhollah Khomeinis zwischen 1964 und 1978 als dessen Repräsentant und politischer Stellvertreter im Iran. Er war einer der maßgeblichen Ideologen des politischen Islams im Iran und als Vorsitzender des Revolutionsrates führend an der Islamischen Revolution 1979 und dem Aufbau der Islamischen Republik Iran beteiligt. Der Geistliche entwarf eine Alternative zum „Linksislamismus“, in dem die

---

<sup>109</sup> Ebd., S. 108.

<sup>110</sup> Ebd., S. 118.

<sup>111</sup> Martin: *Creating an Islamic State*, S. 79.

<sup>112</sup> F. Hamèd (1992): „La hiérocrairie shi'ite et Ali Shariati“, *CEMOTI*, 14, S. 81–85.

<sup>113</sup> Zur frühen Biographie siehe Mahmood T. Davari (2005): *The Political Thought of Ayatulla Murtaza Muṭahhari: An Iranian Theoretician of the Islamic State*, London, S. 6–34.

Führungsrolle in Staat und Gesellschaft der Geistlichkeit zukommt.<sup>114</sup> Morteżā Moṭahharī durchlief eine klassische Ausbildung zum Geistlichen an den *ḥauzas* von Maschhad und Qom. Während seiner Zeit in Qom entwickelte er ein enges Verhältnis zu seinem Lehrer Ruhollah Khomeini. Moṭahharī unterhielt bereits in den 1950er Jahren Kontakte zu proto-islamistischen, militanten Bewegungen. Unter jungen Studenten an der *ḥauza* und Aktivisten aus den größeren Städten bildete sich schon früh ein politisches Netzwerk um Moṭahharī.<sup>115</sup>

### **7.2.1. Die Herrschaft der Geistlichkeit: Der politische Islam Morteżā Moṭahharīs**

Moṭahharī wies nicht nur materialistische Philosophien wie den Marxismus entschieden zurück, sondern lehnte auch die Demokratie als fehlgeleitetes politisches Konzept ab. Beides interpretierte Moṭahharī als das Ergebnis einer breiteren westlichen Philosophie, deren fehlerhafte Grundzüge er auf die christliche Theologie zurückführte.<sup>116</sup>

Ihr gegenüber entwarf der Geistliche, ähnlich wie Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr im Irak, eine islamistische Philosophie als Grundlage seines politischen Denkens. Eine Trennung von Staat und Religion lehnte Moṭahharī ab. Stattdessen forderte er einen starken islamischen Staat und die Einschränkung der individuellen Rechte der Bürger. Anders als westliche Demokratien habe ein islamischer Staat einen erzieherischen Charakter, der den wahren Menschen formen solle. Vanessa Martin bezeichnet den Staatsentwurf Moṭahharīs als eine „wohlwollende Diktatur“.<sup>117</sup>

Moṭahharī sah den Islam als umfassende Lösung für alle gesellschaftlichen Fragen, deren Ideologie die Scharia sei. Diese Ideologie müsse durch einen islamischen Staat implementiert werden. Die politische Legitimität des autoritären islamischen Staates entspringt im islamistischen Weltbild Moṭahharīs ausschließlich aus der zweiseitigen Beziehung der Untergebenen und der *marǧaʿīya* als Stellvertreter des verborgenen Imams auf Erden. Die Untergebenen sind zur Unterstützung, Hilfe und Loyalität verpflichtet, die Autorität zur Verantwortung gegenüber den Untergebenen. Sein 1970 publizierter Artikel *Valāʾ-hā va velāyat-hā* (deutsch: Legitimitäten und Autoritäten) ist zentral für die Ideologie des politischen Islams der Zwölferschia und für die spätere Islamische Republik Iran. Der Inhaber legitimer politischer Autorität kann nach Moṭahharī nur der qualifizierte *muǧtahid* sein. Loyalität gegenüber Nicht-Muslimen und nicht-islamistischen politischen Systemen ist im

---

<sup>114</sup> Martin: *Creating an Islamic State*, S. 75.

<sup>115</sup> Davari: *The Political Thought of Murtaza Muṭahhari*, S. 36–40.

<sup>116</sup> Dabashi: *Theology of Discontent*, S. 196.

<sup>117</sup> Martin: *Creating an Islamic State*, S. 82–89.

engeren Sinne Moṭahharī nicht möglich. Die aktivistischen Gläubigen müssen sich vielmehr gegen jede Form illegitimer Autoritäten in Solidarität zusammenschließen und eine eigene politische Gemeinschaft bilden.<sup>118</sup> Die Verantwortung für die Umsetzung der Ideologie liege bei der politischen Führung, die, wie in den Entwürfen aṣ-Ṣadr, die Geistlichkeit unter einem besonders qualifizierten Rechtsgelehrten innehaben solle. Der führende Rechtsgelehrte müsse sich als *marǧāʿ* qualifizieren und von der Mehrheit der *muqallids* anerkannt werden. Falls eine allgemeine Anerkennung durch die *muqallids* nicht möglich sei, müsse der *marǧāʿ* durch einen Rat hochrangiger *muǧtahids* gewählt werden.<sup>119</sup>

In der politischen Realität des Irans der 1960er und 1970er Jahre agitierte Moṭahharī deshalb vor allem unter jungen Geistlichen. Ihm zufolge durften intellektuelle Laiengläubige auf Grund ihrer fehlenden religiösen Qualifikationen innerhalb des politischen Islams keine Führung beanspruchen. Moṭahharī war überzeugt: „Es ist nur die *rūḥānīyat* [Geistlichkeit], die solch eine islamische Bewegung leiten kann.“<sup>120</sup> Einen authentischen Islam ohne Geistlichkeit könne es ihm zufolge nicht geben.<sup>121</sup>

Um die Führung der Geistlichkeit diesen Einflüssen zum Trotz zu gewährleisten, forderte Moṭahharī eine Institutionalisierung der Geistlichkeit unter der *marǧāʿīya*. Die *marǧāʿīya* sollte in Qom zentralisiert und mit einem effizienten Verwaltungsapparat ausgestattet werden. Die transregionalen Netzwerke der *marǧāʿīya* sollten fest an den *marǧāʿ* gebunden werden und ihre Geistlichen eine Art Beamtenstatus mit einer regelmäßigen, an der religiösen Qualifizierung orientierten Besoldung erhalten. Die Institutionalisierung sollte das Amt des *marǧāʿ*s vom individuellen Charisma der Amtsinhaber trennen und eine dauerhafte Organisationsstruktur schaffen. Diese Struktur würde die Durchsetzung der politischen Ideologie innerhalb der Ränge der Geistlichkeit ermöglichen und so einen zuverlässigen Korps religiös-politischer Kader schaffen, die verlässlich die Interessen des islamischen Staates vertreten.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Dabashi: *Theology of Discontent*, S. 179–182.

<sup>119</sup> Davari: *The Political Thought of Murtaza Muṭahhari*, S. 132.

<sup>120</sup> Zitiert nach Ebd., S. 133–136. Eigene Übersetzung aus dem Englischen.

<sup>121</sup> Hamèd: „La hiérocrairie shi'ite et Ali Shariati“, S. 86 ff.

<sup>122</sup> Dabashi: *Theology of Discontent*, S. 168–173.

## 7.2.2. Politische Aktion als Glaubensbekenntnis

Die entscheidende Umdeutung in den Qualifikationen für die *marǧa'īya* nahm Moṭahharī in seinem 1972 veröffentlichten Werk *Sairī dar Nahǧ ul-balāġa* (deutsch: Eine Lesung des *Nahǧ ul-balāġa*<sup>123</sup>) hinsichtlich der Frömmigkeit des Rechtsgelehrten vor. Frömmigkeit, traditionell als quietistische Zurückhaltung gegenüber politischen Fragen interpretiert, deutet Moṭahharī als Pflicht zum politischen Aktivismus. Für die *marǧa'īya* qualifiziert ist in Moṭahharīs Lesart nur derjenige Geistliche, der neben seinen anderen Qualifikationen politisch und gesellschaftlich informiert ist und aktiv zur Veränderung der Gesellschaft beiträgt. Der wahre Gläubige ist im Sinne Moṭahharīs ein Aktivist, der sich an den Vorgaben des *marǧa's* orientiert und in Worten und Taten für den islamischen Staat kämpft. Moṭahharī begründete diese Verpflichtung mit dem koranischen Prinzip des *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahī 'an al-munkar* (deutsch: Das Gebieten des Rechten und Verbieten des Verwerflichen), demzufolge jeder Gläubige zum Kampf gegen eine unislamische Gesellschaft verpflichtet sei. Politische Aktion ist in Moṭahharīs Verständnis Teil des praktischen Glaubensbekenntnisses. Gottesfurcht (persisch: *taqva*) sei gleichbedeutend mit Aufopferungsbereitschaft, die in der Auseinandersetzung mit politischen Gegnern die Inkaufnahme des eigenen Todes bedeute und im Sinne des Dschihad auch gewaltsamen Widerstand rechtfertigte, insbesondere gegenüber Zionismus und Imperialismus.<sup>124</sup>

Moṭahharīs Konzeption des politischen Islams hatte erheblichen Einfluss auf die Islamische Republik Iran. Sein Idealbild des politisch aktiven *marǧa's* orientierte sich deutlich am Auftreten seines Lehrers, dem späteren Revolutionsführer Ruhollah Khomeini. Die staatliche Institutionalisierung der *marǧa'īya* erlebte Moṭahharī nicht mehr. Er wurde 1979 im Zuge der Etablierung der Islamischen Republik Iran und der Ausschaltung der antigeistlichen Opposition von Mitgliedern der „linksislamistischen“ Forqān-Gruppe (persisch: *gorūh-i forqān*) ermordet. Erst Ruhollah Khomeinis Nachfolger Ali Khamenei setzte mit der Etablierung der Iranischen Inquisition und der Gleichschaltung der *ḥauza* von Qom zu Beginn der 1990er Jahre einige Ideen zur Institutionalisierung der Geistlichkeit um.

---

<sup>123</sup> *Nahǧ ul-balāġa* (deutsch: Pfad der Beredsamkeit) ist ein zwölfschiitisches Traditionswerk, das dem ersten Imam 'Alī ibn Abī Ṭālib zugeschrieben wird.

<sup>124</sup> Martin: *Creating an Islamic State*, S. 87–92; Dabashi: *Theology of Discontent*, S. 192–195.

### 7.3. Ruhollah Khomeini: Islamische Revolution und die Herrschaft des Rechtsgelehrten

Großajatollah Ruhollah Khomeini (1902–1989) ist die unangefochtene Schlüsselfigur des politischen Islams in der Zwölferschia. Khomeini war *marǧāʿ*, Theoretiker, Aktivist und Revolutionär. Nach der Islamischen Revolution übte er von 1979 bis zu seinem Tod 1989 als Oberster Führer (persisch: *rahbar*) und Staatsoberhaupt der Islamischen Republik Iran nahezu uneingeschränkte exekutive, judikative und legislative Macht aus. Über die Islamische Republik hinaus besaß er als *marǧāʿ* Einfluss in nahezu allen zwölferschiitischen Gemeinschaften der Welt und beeinflusste den politischen Islam im Nahen und Mittleren Osten maßgeblich.

Ruhollah Khomeini wurde 1902 in der iranischen Kleinstadt H̄omein in eine Familie von Geistlichen geboren. Schon als Kind erhielt Khomeini eine grundlegende religiöse Erziehung. 1918 begann er seine weiterführende Ausbildung. 1922 wechselte er an die neu eingerichtete *hauza* von Qom. Als ambitionierter Student stieg Khomeini rasch in den Rängen auf. Er lehrte Ende der 1920er Jahre unter *marǧāʿ* ʿAbd al-Karīm Ḥāʾirī (gest. 1937) und erreichte 1936 den Rang des *muǧtahids*. Unter Ḥāʾirīs Nachfolger ʿAlī Borūǧerdī (gest. 1961) stieg Khomeini in den Rang eines Ajatollahs auf. Als aufstrebender Geistlicher nahm er Anstoß an der politischen Indifferenz seines Lehrers gegenüber des sozio-ökonomischen und kulturellen Wandels unter der Pahlavi-Dynastie.<sup>125</sup> Ab den 1940er Jahren begann sich Khomeini mit öffentlichen politischen Stellungnahmen zu Wort zu melden.<sup>126</sup> In dieser Zeit entwickelte sich das politische Denken Khomeinis. Seine frühen Ansichten über die Notwendigkeit eines islamischen Staates publizierte er in seinem 1943/44 erschienenen Werk *Kašf al-asrār* (deutsch: Die Enthüllung der Geheimnisse). Beeinflusst durch die Debatten um die Konstitutionelle Revolution zwischen Muḥammad Ḥusain Nāʾinī und Faḍlallāh Nūrī bezog Khomeini noch eine zurückhaltend pro-monarchistische Position. Dem Parlamentarismus erteilte er eine Absage: Das Volk als Souverän und menschengemachte Gesetze stünden im Widerspruch zum Islam.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> Zur Biographie Khomeinis siehe Baqer Moin (1999): *Khomeini: Life of the Ayatollah*, London; Katajun Amirpur (2021): *Khomeini: Der Revolutionär des Islams*, München.

<sup>126</sup> Ray Takeyh (2009): *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*, Oxford, S.11 ff.

<sup>127</sup> Martin: *Creating an Islamic State*, S. 103–112.

### 7.3.1. Der „Aufstand vom 15. Ĥordād“ 1963 und die Forderung nach einem islamischen Weltstaat

Im Zuge der „Weißen Revolution“ trat Khomeini zu Beginn der 1960er erneut in Erscheinung. Nach dem Tod Ḥalī Borūġerdīs 1961 beanspruchte Khomeini mittlerweile den Titel eines Großajatollahs für sich.<sup>128</sup> Im Juni 1963 kam es, ausgehend von Teheran und Qom, im ganzen Land zu Unruhen gegen den Schah. Die auch „Aufstand vom 15. Ĥordād“ genannten Proteste werden in der Islamischen Republik Iran als Anfang der Islamischen Revolution gedeutet. Khomeini übernahm die Führung dieser Proteste. In seinen Reden wies er die Säkularisierungspolitik des Schahs und dessen Kooperation mit den USA zurück. Er warf der Regierung Ausverkauf an fremde Mächte und Verrat am Islam vor. Der Großajatollah nutzte ein Vokabular, das sich aus nationalistischen, religiösen und linken Versatzstücken zusammensetzte. Mit dem Aufruf zur Solidarität mit den *mostaẓ'afān* (deutsch: Unterdrückten) lehnte sich Khomeini an den „Linksislamismus“ von Ġalāl-i Āl-i Aĥmad und Ali Schariati an.<sup>129</sup> Khomeini bezog sich dabei immer wieder auf die Scharia und propagierte den Islam als politische Alternative zur Monarchie: Der „Islam ist ein Programm für das Leben und für die Regierung [...]. Es beinhaltet nicht nur Gebet und Pilgerfahrt [...]. Der Islam hat eine politische Agenda und stellt die Verwaltung eines Landes bereit“, erklärte Khomeini während der Proteste des 15. Ĥordād.<sup>130</sup>

Als Reaktion auf seine Rolle in den Protesten wurde Khomeini zunächst verhaftet und anschließend des Landes verwiesen. Der Exilant hatte im Iran zu diesem Zeitpunkt schon eine breite Gefolgschaft aufgebaut und wurde ab dem Jahr 1963 durch die Geistlichkeit in Qom und eine wachsende Gefolgschaft von *muqallids* als *marġā' at-taqlīd* anerkannt.<sup>131</sup>

Die Trennung der Menschheit in zwei Gruppen, die *mostaẓ'afān* und die *mostakbarān* (deutsch: Unterdrücker), bildete seit seiner Beteiligung am 15. Ĥordād einen zentralen Topos für Khomeini. Alle nicht-islamistischen politischen Systeme weltweit seien ihm zufolge Teil einer Allianz der Unterdrücker. Sie müssen gestürzt und durch eine weltweite islamistische Herrschaftsordnung ersetzt werden.<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> Hajatpour: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus*, S. 203.

<sup>129</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 14 f.

<sup>130</sup> Martin: *Creating an Islamic State*, S. 112 ff. Eigene Übersetzung aus dem Englischen.

<sup>131</sup> Azimi: "Khomeini and the 'White Revolution'", S. 37.

<sup>132</sup> Ali Rahnama (2014): "Ayatollah Khomeini's Rule of the Guardian Jurist: From Theory to Practice", in: Arshin Adib-Moghaddam (Hrsg.): *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge, S. 90; Martin: *Creating an Islamic State*, S. 92.

Dieser Topos übertrug sich auf den politischen Islam der Zwölferschia im Allgemeinen, nachdem ihn Khomeini in seinem politischen Hauptwerk *Velāyat-i faqīh* (deutsch: Herrschaft des Rechtsgelehrten) im Exil weiter ausgebaut hatte.

### 7.3.2. Die Herrschaft des Rechtsgelehrten

Zunächst in die Türkei verbannt, ließ sich Khomeini ab 1964 in Nadschaf nieder und nahm an der dortigen *ḥauza* seine Lehrtätigkeit wieder auf. Aus einer seiner Vorlesungen entstand das 1970 publizierte Buch *Hokūmat-i eslāmī* (deutsch: Die islamische Regierung), das auch unter dem Titel *Velāyat-i faqīh* Verbreitung fand. Die Schrift kursierte schon vor ihrer Veröffentlichung in den islamistischen Kreisen um Morteżā Moṭāḥharī im Iran. 1976 erschien die erste arabische Fassung in Beirut.<sup>133</sup>

In *Velāyat-i faqīh* bezieht Khomeini kompromisslos Stellung gegen Demokratie, Konstitutionalismus, Kommunismus und Monarchie. Stattdessen legitimiert er die Herrschaft des führenden Rechtsgelehrten und möchte die Geistlichkeit überzeugen, eine aktive Rolle in der Politik einzunehmen.<sup>134</sup>

Khomeini behandelt in *Velāyat-i faqīh* drei Themen: erstens die Herleitung der Notwendigkeit des islamischen Staates und des politischen Islams, zweitens die Herleitung der Notwendigkeit der Herrschaft des Rechtsgelehrten in diesem islamischen Staat und drittens den Entwurf einer politischen Praxis zur Etablierung der Herrschaft des Rechtsgelehrten. Die Notwendigkeit des islamischen Staates begründet Khomeini mit der Scharia als moralisch und rechtlich bindendem Regelwerk des Islams. Dieses Regelwerk benötigt den islamischen Staat als Zwangsapparat zur Durchsetzung der Scharia. Der Staat ist verantwortlich für diesseitiges und jenseitiges Glück der Menschen, für den Zusammenhalt der islamischen Gemeinschaft und die Verteidigung der

---

<sup>133</sup> Rahnama: "Ayatollah Khomeini's Rule", S. 90; Martin: Creating an Islamic State, S. 115.

<sup>134</sup> Mit der *niyāba 'āmma* 'Alī al-Karakīs als Basis griff Khomeini vor allem auf Thesen Aḥmad Narāqīs (gest. um 1830) zurück. Narāqī hatte *velāyat-i faqīh* in der Auseinandersetzung mit den Aḥbārīs erstmals als eigenen Begriff geprägt. Obgleich damit schon im 19. Jahrhundert indirekt politische Implikationen verbunden waren, baute erst Khomeini *velāyat-i faqīh* zu einem wirkmächtigen politischen Konzept aus. Zu den politischen Implikationen von Narāqīs Interpretation der *velāyat-i faqīh* werden in der Forschung widersprüchliche Positionen vertreten. Siehe vor allem Arjomand: "Political Ethic and Public Law in the Early Qajar Period", S. 29 f. sowie Hamid Dabashi (1989): "Mulla Ahmad Naraqī and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult (*Wilayat-i Faqih*)", in: Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr (Hrsg.): *Expectation of the Millenium: Shi'ism in History*, Albany, S. 293–297. Arjomand vertritt die These, dass Narāqī die politische Autorität dem Monarchen zusprach, Dabashi widerspricht dieser Ansicht.

muslimischen Territorien. Die Verfassung dieses Staates entspricht der Herleitung des religiösen Gesetzes aus Koran und *aḥbār*. Der islamische Staat benötigt eine Führungsperson, die dessen islamischen Charakter bewahrt. Dieser Führer muss die oberste religiöse Autorität darstellen und besitzt die absolute Autorität über die Auslegung des religiösen Rechts in politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftliche Fragen. Eine Gewaltenteilung lehnte Khomeini ab. Da der islamische Staat auf dem religiösen Recht beruhe, müsse der Führer ein *marǧāʿ* sein. Wie für Moṭahharī qualifizierte sich auch für Khomeini ein Großajatollah für die *marǧāʿīya* neben den üblichen Qualifikationen nur durch eine aktive politische Praxis. Der Aufbau des islamischen Staates solle durch Propaganda und Unterweisung mit einem intellektuellen Erwachen der Geistlichkeit beginnen, die die islamistische Bewegung durch die Etablierung eigener rechtlicher, finanzieller, ökonomischer, kultureller und politischer Institutionen der *marǧāʿīya* organisieren und das religiös-politische Bewusstsein der Laien gläubigen schulen soll.<sup>135</sup>

Trotz seiner konfessionellen Ausrichtung war der politische Islam Khomeinis als pan-islamistisches Projekt entworfen. Khomeini lehnte Nationalstaaten als Element einer westlichen Ordnung ab. Diese Ordnung sah er als Teil eines kosmischen Antagonismus zwischen Gut und Böse, für dessen Beschreibung er erneut auf die Binarität von *mostaẓʿafān* und *mostakbarān* zurückgriff.<sup>136</sup>

Der Weiterentwicklung der *niyāba ʿamma* zur *velāyat-i faqīh* widersprachen die entscheidenden religiösen Instanzen der Zeit. Kaẓem Šarīʿatmadārī (gest. 1985), Sayyid Šahāb ad-Dīn Marʿašī Naǧafī (gest. 1990), Moḥammad Reza Golpāyegānī (gest. 1997), Sayyid Aḥmad Ḥvānsārī (gest. 1985) und Abū al-Qāsim al-Ḥūṭī (gest. 1992) blieben „quietistisch-pragmatisch“: Sie sahen die Aufgabe der Geistlichkeit in der Verborgenheit weiterhin darin, den „Islam durch die Pflege der islamischen Hochschulen und Seminare und die Beantwortung der religiösen Fragen zu bewahren“.<sup>137</sup> Tatsächlich handelte es sich bei der *velāyat-i faqīh* um einen Angriff auf die traditionelle *ḥauza* und die Geistlichkeit.

---

<sup>135</sup> Amr GE Sabet (2014): „Wilayat al-Faqih and the Meaning of Islamic Government“, in: Arshin Adib-Moghaddam (Hrsg.): *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge, S. 71–80.

<sup>136</sup> Die USA galten als Führungsmacht des Westens als Hauptfeind. In der islamischen Welt galt Israel als der wichtigste Brückenkopf des Bösen, da der jüdische Staat die Integrität der islamischen Welt störe. Die spätere Außenpolitik der Islamischen Republik Iran unter dem Schlagwort des so genannten Revolutionsexports und dem Aufstieg des Irans zur Regionalmacht, ist vor diesem ideologischen Hintergrund zu verstehen. Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 18–32.

<sup>137</sup> Hajatpour: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus*, 204 f.

Statt der etablierten multipolaren Machtordnung sieht die Herrschaft des Rechtsgelehrten die Monopolisierung der Macht in den Händen einer kleinen Gruppe von Geistlichen um den obersten Rechtsgelehrten vor.<sup>138</sup>

### 7.3.3. Die Islamische Revolution 1977–1981

Im Zuge der Ölkrise 1973 kam es erneut zu Protesten im Iran. Eine breite politische Opposition aus säkular-liberalen Akteuren, liberal-islamischen, „linksislamistischen“ und kommunistischen Strömungen, Gruppen und Parteien forderte zunehmend offen ein Ende der Monarchie. 1977 veröffentlichten 50 Anwälte einen offenen Brief gegen Korruption und Repression im Land. Als im Herbst desselben Jahres Khomeinis Sohn Moṣṭafā unter mysteriösen Umständen verstarb, begehrte das Netzwerk Khomeinis auf. Über die Institutionen seiner *marǧaʿīya* mobilisierte die politisierte Geistlichkeit ein breites gesellschaftliches Bündnis, dem sich auch die aktive Opposition anschloss. Im Jänner 1978 kam es zum Aufstand im nordwest-iranischen Täbris mit zahlreichen Toten. Den zwölfschiitischen Trauerzeremonien folgend, fanden 40 Tage später Gedenkveranstaltungen statt, die in erneute Proteste mit weiteren Toten mündeten. Nach etlichen Toten im Zuge von Massendemonstrationen während des höchsten zwölfschiitischen Feiertags *ʿāšūrā* im September 1978 liefen Teile des Militärs zu den Protestierenden über.<sup>139</sup>

Im November gründeten hochstehende Geistliche und Repräsentanten Khomeinis den geheimen Rat der Islamischen Revolution des Irans (persisch: Šūrā-yi Enqelāb-i Eslāmī-yi Irān, kurz Revolutionsrat) unter dem Vorsitz Moṭahharī. Der Revolutionsrat sollte nach der Revolution den Aufbau des Islamischen Staates und die Ausschaltung der ehemaligen Verbündeten in der Opposition koordinieren. Einige Mitglieder, darunter Moṭahharī selbst, wurden im Zuge der Revolution getötet, andere übernahmen später führende Posten in der Islamischen Republik. Unter ihnen die späteren Präsidenten der Islamischen Republik Ali Khamenei und Ali Akbar Haschemi Rafsandschani (Alī Akbar Hāšemī Rafsanǧānī, 1934–2017).<sup>140</sup> Der Schah verließ den Iran am 16. Jänner 1979 und Khomeini kehrte als Revolutionsführer im Februar in den Iran zurück.

Einen ersten Verfassungsentwurf für die Islamische Republik, noch mit starken demokratischen und republikanischen Zügen, legte eine Gruppe säkular ausgebildeter Juristen im Juni 1979 vor. Frauen waren auch hier schon von wichtigen Ämtern, etwa allen Richterposten, ausgeschlossen und der

---

<sup>138</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 17.

<sup>139</sup> Keddie: *Modern Iran*, S. 222–239; Martin: *Creating an Islamic State*, S. 149.

<sup>140</sup> Ebd., S. 156 ff.

Islam wurde als Grundlage der Verfassung festgelegt. Bezüge zur *velāyat-i faqīh* fanden sich nicht. Durch Bestreben des Revolutionsrates wurde die bereits eingerichtete Übergangsregierung unter Beteiligung von Liberalen und „Linksislamisten“, die eine Wiederannäherung zum Westen suchten, zum Rücktritt gezwungen.<sup>141</sup> An ihrer Stelle setzte Khomeini eine in Qom tagende, so genannte Expertenversammlung ein, die den Verfassungsentwurf stark abänderte. Die Expertenversammlung war mit 55 von 73 Sitzen von Geistlichen dominiert. Die neue Verfassung basierte auf dem Verfassungsentwurf Muḥammad Bāqir aṣ Ṣadr und folgte in wesentlichen Zügen der *velāyat-i faqīh* Khomeinis.<sup>142</sup>

Mit der Ratifizierung der Verfassung am 15. November 1979 errichtete der politische Islam der Zwölferschia mit der Islamischen Republik Iran eine staatlich verankerte, islamistische Herrschaftsordnung. Die republikanische Staatsform blieb nur im Namen und als Fassade beibehalten, alle wesentlichen Elemente einer demokratischen Republik wurden durch die staatliche Institutionalisierung der *marǧaʿīya* als „Schattenregierung“ ausgeschaltet. Im Jahr 1981 begann die Islamische Republik Iran ihre erste Kampagne zur Ausschaltung der Opposition. Das Verbot unabhängiger Medien, die Exekution von insgesamt mehr als 6.000 Anhängern „linksislamistischer“ Organisationen, linken Politikern, kritischer Intellektuellen, Journalisten und Künstlern sowie die Umstellung der Lehrpläne an Schulen und Universitäten, Zensur und ideologische Einhegung von Presse, Radio und Rundfunk sollten die Herrschaft des Rechtsgelehrten absichern.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 22–28.

<sup>142</sup> Mallat: *The Renewal of Islamic Law*, S. 72–77.

<sup>143</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 30 f.

## 8. Zwischenfazit

Innerhalb des politischen Islam stellt die zwölfschiitische Prägung desselben eine eigenständige Strömung dar: Der politische Islam der Zwölferschia entstand seit Mitte des 20. Jahrhunderts im transnationalen Raum zwischen dem Iran und dem Irak. Wie der politische Islam im Allgemeinen stellt er eine Reaktion auf konfliktbeladene Veränderungsprozesse der globalen Moderne dar. Die Antworten zwölfschiitischer Vordenker des politischen Islams auf diese Fragen weichen in vielen Details von sunnitisch geprägten islamistischen Bewegungen ab. Diese Abweichungen sind nur vor dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte der Konfession zu verstehen.

Bezüglich der zukünftigen Rolle der Geistlichkeit standen sich die Vordenker der neuen Ideologie gleichwohl uneins gegenüber. Der iranische „Linksislamismus“ nach Ali Schariati lehnte *niyāba ʿamma* und *marǧaʿīya dīniya* als safawidische Verfälschung der schiitischen Tradition ab. Das von ihm popularisierte Konzept der „Westvergiftung“ bereitete dem politischen Islam im Iran den Weg.

Auch die durch den Marxismus inspirierte antiimperialistische Terminologie Schariatis hinterließ einen bleibenden Einfluss auf die Bewegung.

Sowohl für Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr als auch Morteżā Moṭaḥharī spielte die politische Neudeutung von *niyāba ʿamma* und *marǧaʿīya dīniya* eine zentrale Rolle. Für beide Vordenker sollte die *marǧaʿīya* zur bestimmenden Instanz des politischen Islams gemacht werden. Sowohl im Aufbau einer islamistischen Bewegung als auch im islamischen Staat sollten sich die Laiengläubigen den politischen Weisungen des *marǧaʿ*s unterwerfen. Beide sahen in der politischen *marǧaʿīya* die logische Weiterentwicklung religiöser Autorität zur politischen Herrschaft.

Diese Interpretation setzte sich in den 1970er Jahren schließlich durch. Ruhollah Khomeinis Konzept der *velāyat-i faqīh* verband die religiöse Autorität *marǧaʿīya* mit der politischen Macht zur Herrschaft des Rechtsgelehrten. Mit der Islamischen Revolution etablierte sich ab 1979 auf dieser Grundlage die Islamische Republik Iran. Auch die von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr geführte islamistische Bewegung im Irak schloss sich der Idee der *velāyat-i faqīh* an.

## Die Islamische Republik Iran, Ali Khamenei und die Herrschaft des Rechtsgelehrten

Im Jahr 2019 feierte die Islamische Republik ihr vierzigstes Jubiläum. Nur während der ersten zehn Jahre nach der Islamischen Revolution hatte ihr geistiger Vater selbst das Hohe Amt der Führerschaft (persisch: *daftar-i maqām-i moazzam-i rahbari*) ausgeübt. Dreimal so lange lenkt mittlerweile sein Nachfolger, der zweite Oberste Führer (persisch: *maqām-i moazzam-i rahbari*) Irans, Ali Khamenei, die Geschicke des Landes. In den dreißig Jahren seiner Amtszeit dominierte Khamenei mit seinem autoritären Verständnis der *velāyat-i faqīh* die Innenpolitik der Islamischen Republik weitaus direkter als Khomeini es seinerseits getan hatte.

Khamenei setzte sich mit harter Hand gegen politische Konkurrenten durch und bestimmte den expansiven Kurs der iranischen Außenpolitik. Im internationalen Rahmen nutzt er das politische Gewicht der Islamischen Republik nicht zuletzt, um die Monopolisierung der höchsten religiösen Autorität unter der Führung seiner *marǧāʿīya* gegenüber traditionellen und quietistischen *marǧāʿ*s durchzusetzen und dem politischen Islam in anderen Staaten den Weg zu ebnen.

Im Folgenden wird Ali Khameneis Bedeutung für die Islamische Republik Iran nachgezeichnet. Zur Einleitung wird Khameneis Aufstieg von einem islamistischen Aktivistem mittleren Ranges zum „mächtigsten Mann des Nahen Ostens“ skizziert.<sup>144</sup> Seine autoritäre Herrschaft wird anschließend anhand eines entwicklungsgeschichtlichen Überblicks der Islamischen Republik eingeordnet. Khameneis Bedeutung als Oberster Führer der Islamischen Republik Iran für die Entwicklung des politischen Islams im Iran und großen Teilen Westasiens ist nicht zu unterschätzen. Seine doppelte Rolle als politischer Herrscher der Islamischen Republik Iran und als *marǧāʿ* sind untrennbar miteinander verflochten. Die Darstellung der Elemente dieser Doppelrolle bilden das zentrale und abschließende Thema dieses Teils der Untersuchung.

---

<sup>144</sup> Karim Sadjadpour (2019): *Ayatollah Machiavelli: How Ali Khamenei became the most powerful man in the Middle East*, Stanford.

## 9. Vom Aktivisten zum Präsidenten der Islamischen Republik Iran: Ali Khameneis Aufstieg zur Macht

Ali Khamenei wurde 1939 im ostiranischen Maschhad in eine geistliche, aber mittellose Familie geboren. Bereits Khameneis Großvater hatte an der *ḥauza* in Nadschaf studiert und war später in einer Gruppe geistlicher Aktivisten während der Konstitutionellen Revolution 1905–1911 aktiv. Von 1958 bis 1964 studierte Khamenei an der *ḥauza* in Qom und erreichte den Rang eines *ḥuǧǧat al-islām*, nicht jedoch den eines *muǧtahids*.<sup>145</sup> An der *ḥauza* schloss er sich gemeinsam mit seinem Freund, dem späteren langjährigen iranischen Spitzenpolitiker Ali Akbar Haschemi Rafsandschani, dem frühen Umfeld Ruhollah Khomeinis an. Zwischen Khamenei und Rafsandschani entwickelte sich eine enge politische Partnerschaft. Gemeinsam besuchten sie Khomeini 1970 im Exil in Nadschaf.<sup>146</sup> Anders als Khomeini und Moǧahharī war Khamenei kein Theoretiker, sondern ein Aktivist von mittlerem Rang. Sein Studium an der *ḥauza* setzte Khamenei nach der Ausweisung Khomeinis 1963 nicht fort. Stattdessen widmete er sich ab 1964 vollständig dem politischen Aktivismus. Er hatte sich zuvor am „Aufstand vom 15. Ḥordād“ beteiligt und übersetzte nun Schriften des revolutionären ägyptischen Islamisten Sayyid Quṭb ins Persische. An der *ḥauza* propagierte Khamenei die *marǧaʿīya* Khomeinis, rief die Geistlichkeit zur Selbstorganisation auf und gründete eine politische Gruppe mit dem Namen Gorūh-i Emdād-i Rūḥānīyat (deutsch: Gruppe zum Beistand der Geistlichkeit). In den 1960er und 1970er Jahren wurde er auf Grund der Organisation von Protesten und anderer politischer Aktivitäten wiederholt inhaftiert.<sup>147</sup> Khameneis Aufstieg in den Revolutionsrat erfolgte erst 1978 unmittelbar während der Islamischen Revolution durch die Empfehlung Rafsandschani an Khomeini.<sup>148</sup> Nach der Islamischen Revolution hatte Khamenei das Amt des Präsidenten inne. 1989 war es erneut Rafsandschani, der Khamenei als Kandidaten für die Nachfolge Khomeinis als Obersten Führer vorschlug.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> Yvette Hovsepian-Bearce (2016): *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei: Out of the Mouth of the Supreme Leader of Iran*, New York, S. 25–29.

<sup>146</sup> Alex Vatanka (2021): *The Battle of the Ayatollahs in Iran: The United States, Foreign Policy, and Political Rivalry since 1979*, London, S. 8 f.

<sup>147</sup> Hovsepian-Bearce: *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei*, S. 31–40.

<sup>148</sup> Vatanka: *The Battle of the Ayatollahs in Iran*, S. 18 f.

<sup>149</sup> Ebd., S. 83–86.

## 10. Dreißig Jahre Islamische Republik Iran unter Ali Khamenei: Autoritarismus und Repression

Khameneis Einfluss in der Islamischen Republik ist seit seiner Wahl zum Führer derselben nahezu uneingeschränkt. Um den Charakter Khameneis Herrschaft zu verstehen, ist es notwendig, die innenpolitischen Entwicklungen der Islamischen Republik Iran der letzten dreißig Jahre zu betrachten. Die Geschichte der Islamischen Republik teilt sich in drei Phasen.

### 10.1. Gründungszeit 1979–1989

Nach der Revolution lag die politische Macht einzig bei einem neuen Machtblock aus Geistlichkeit und Anhängern der *velāyat-i faqīh*. Innerhalb dieses neuen Machtblocks bildeten sich unmittelbar nach der Revolution konkurrierende Machtzentren um die führenden geistlichen Revolutionäre. Diese Machtzentren standen als hierarchische Patronagenetzwerke weitgehend unverbunden nebeneinander. Die Geistlichen an ihren Spitzen vergaben Posten in der Regierung, Verwaltung und in Staatsbetrieben an Nahestehende. Die Bevorzugung von Schülern, Verwandten und engen Verbündeten war ein Resultat der Übertragung der Sozialstruktur der *ḥaūza* und der *marǧā'ya* auf das Staatswesen der Islamischen Republik. Im Wettstreit um politischen und wirtschaftlichen Einfluss begannen die Fraktionen verschiedene Segmente des Staats unter ihre jeweilige Kontrolle zu bringen und gegen konkurrierende Fraktionen innerhalb des Machtblocks auszuspielen. Hinter formellen staatlichen Institutionen stehen bis heute diese informellen Machtstrukturen der Geistlichkeit.<sup>150</sup> Zusammengehalten wurden die Fraktionen zunächst durch die persönliche Herrschaft Khomeinis. Seine Vorgaben legten als so genannte Linie des Imams (persisch: *ḥatt-i emām*) die engen Grenzen des islamistischen Meinungskorridors fest und regulierten so den restriktiven Zugang zu Machtpositionen.<sup>151</sup>

### 10.2. Faktionalismus und Reformbewegung 1989–2009

Nach dem Tod Khomeinis herrschte Unklarheit über die künftige Interpretation der Linie des Imams. Ali Khamenei galt als blasse Kopie seines Vorgängers. Als Folge brachen die Differenzen innerhalb des Machtblocks in der zweiten Phase der Islamischen Republik zwischen 1989 und 1997 offen auf.

---

<sup>150</sup> Buchta: *Who Rules Iran?*, S. 2–10.

<sup>151</sup> L. A. Reda (2014): "Khatt-e Imam: The Followers of Khomeini's Line", in: Arshin Adib-Moghaddam (Hrsg.): *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge, S. 115–129.

Der neue Oberste Führer Ali Khamenei und der neue Präsident Ali Akbar Haschemi Rafsandschani teilten die Macht unter sich auf und wetteiferten als Führer der zwei mächtigsten Fraktionen um Einfluss.<sup>152</sup> Der Faktionismus verschärfte sich zwischen 1997 und 2009 in einer Phase politischer Reformversuche. Rafsandschani unterstützte den neuen Präsidenten Muhammad Khatami (Muḥammad Ḥātāmī, geb. 1943), der sich einer Sprache der Öffnung, der persönlichen Freiheiten und demokratischer Teilhabe bediente.<sup>153</sup> Optimistische Stimmen prognostizierten zu dieser Zeit bereits ein Ende des politischen Islams und eine neue Epoche der sozialen und politischen Liberalisierung.<sup>154</sup> Überschätzt wurden dabei sowohl die tatsächliche Reformbereitschaft Khatamis als auch der reelle politische Einfluss der Reformbewegung im Allgemeinen. Auch von Khatami wurde Kritik nur innerhalb des schmalen islamistischen Meinungskorridors geäußert. Die Grenzen des Widerspruchs endeten an der Linie des Imams: Grundsätzliche Kritik an der islamistischen Herrschaftsordnung, der *velāyat-i faqīh* und dem Obersten Führer formulierte auch Khatami nicht. Die häufig getroffene Unterteilung in radikale und moderate Kräfte innerhalb des Regimes wird deshalb trotz partieller Meinungsverschiedenheiten der politischen Realität nicht gerecht.<sup>155</sup>

### 10.3. Autoritäre Restauration seit 2009

Nach der zugunsten von Mahmud Ahmadinedschad (Maḥmūd Aḥmadīnezād, geb. 1956) manipulierten Präsidentschaftswahl im Jahre 2009 endete die Reformphase in der gewaltsamen Niederschlagung regierungskritischer Massenproteste, der so genannten Grünen Bewegung. Zahlreiche Politiker und zivilgesellschaftliche Kritiker wurden inhaftiert, nicht wenige ermordet. Rafsandschani selbst verstarb 2017 unter mysteriösen Umständen. Als offizielle Todesursache galt ein Herzinfarkt, doch die von Angehörigen geforderte Autopsie wurde verweigert.<sup>156</sup> Sowohl Reformers als auch Rafsandschanis Netzwerk sind heute politisch weitestgehend ausgeschaltet.

---

<sup>152</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 111–123.

<sup>153</sup> Vatanka: *The Battle of the Ayatollahs in Iran*, S. 112–118.

<sup>154</sup> Der französische Politikwissenschaftler Olivier Roy und der amerikanisch-iranische Sozialwissenschaftler Asef Bayat sprachen von einer „post-islamistischen“ Gesellschaft, in der liberale politische Werte Eingang in die Ideologien des politischen Islams fänden. Diese häufig kritisierten Thesen wurden bis in die Mitte der 2010er Jahre rezipiert und haben seitdem an Bedeutung verloren. Vgl: Asef Bayat (1996): „The Coming of a Post-Islamist Society“, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5/9, S. 43–52; Ders. (Hrsg.) (2013): *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Oxford; Olivier Roy (1992): *L'échec de l'islam politique*, Paris. Auch im deutschsprachigen Raum wurde die These aufgegriffen: Katajun Amirpur (2013): *Den Islam neu denken: Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München.

<sup>155</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 191–199.

<sup>156</sup> Ebd., S. 184 ff.

Der Einfluss Khameneis auf alle Segmente des Staates und entscheidende halbstaatliche Institutionen gilt als nahezu uneingeschränkt.<sup>157</sup> Seit 2021 amtiert mit Ebrahim Raisi (Ebrāhīm Raʿīsī, geb. 1960) ein enger Vertrauter Khameneis und einflussreicher Jurist als Präsident der Islamischen Republik.<sup>158</sup>

Amnesty International beschuldigt die Islamische Republik Iran kontinuierlicher Vergehen gegen die Menschenrechte, schwerer Unterdrückung der Presse- und Meinungsfreiheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie des Rechts auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit. Im Justizwesen herrsche fehlende Rechtssicherheit. Systematische Misshandlungen, Folter und erzwungene Geständnisse von Inhaftierten seien laut Amnesty gängige Praxis. Die Hintergründe von Morden und dem Verschwinden von Oppositionellen würden Amnesty International zufolge nicht ermittelt.<sup>159</sup>

## **11. Khamenei als Oberster Führer – Politische Aspekte der Herrschaft des Rechtsgelehrten**

Der politische Autoritarismus der Islamischen Republik Iran wird durch die weitreichenden politischen Befugnisse des Amtes des Obersten Führers begünstigt. Er legt die allgemeine Ausrichtung der Politik der Islamischen Republik fest und besitzt die letztinstanzliche Weisungsbefugnis in allen innen- und außenpolitischen Fragen. Die Verfassung bemächtigt den obersten Rechtsgelehrten hierfür zu einer umfassenden Kontrolle zentraler Staatsorgane, wie der Justiz und der Streitkräfte. Khamenei kontrolliert als Oberster Führer unmittelbar alle entscheidenden, nicht gewählten Institutionen der Islamischen Republik. Auch die gewählten, formell unabhängigen Organe der Islamischen Republik – das Parlament, das Präsidialamt und der Expertenrat – stehen durch ein weiteres Machtinstrument des Obersten Führers, dem so genannten Wächterrat, unter der Kontrolle Khameneis.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Vatanka: *The Battle of the Ayatollahs in Iran*, S. 203.

<sup>158</sup> Thomas Seibert (19.06.2021): „Ebrahim Raisi, ‚Richter Gnadenlos““, <https://www.diepresse.com/5996519/ebrahim-raisi-richter-gnadenlos> [22.12.2021].

<sup>159</sup> Amnesty International (07.04.2021): *Human Rights in Iran: Review of 2020/21*: <https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/2021/05/MDE1339642021ENGLISH.pdf> [22.12.2021].

<sup>160</sup> Hovsepien-Bearce: *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei*, S. 108 f.

## 11.1. Streitkräfte und Revolutionsgarden

Der Oberste Führer ist Befehlshaber der Streitkräfte einschließlich der Revolutionsgarden (persisch: Sepāh-i Pāsdārān-i Enqelāb-i Eslāmī, eigentlich: Armee der Wächter der Islamischen Revolution), ihrer paramilitärischen Einheiten der Basīğ-i Mostažāfin (deutsch: Mobilisierung der Unterdrückten) und der regulären Sicherheitskräfte. Die Revolutionsgarden sollen die Herrschaft des politischen Islams im Inneren schützen und im Äußeren vorantreiben. Sie werden durch das Büro des Obersten Führers und die zahlreichen ihm unterstellten *bonyāds* finanziert.<sup>161</sup>

Die Revolutionsgarden entstanden als militante islamistische Kampfverbände während der Islamischen Revolution. In den 1980er Jahren entwickelten sie sich zu militärischen Elitetruppen. Nach umfassenden Säuberungsaktionen zu Beginn von Khameneis Amtszeit sind die Revolutionsgarden durch intensive Förderung in den vergangenen zwanzig Jahren zum wichtigsten Machtfaktor in der Islamischen Republik und zur bedeutendsten Stütze des Obersten Führers aufgestiegen. Die Revolutionsgarden sind stark an der Wirtschaft beteiligt. Seit 2005 bilden die Führungskräfte der Revolutionsgarden die neue Wirtschaftselite des Irans. Ihre Unternehmen sind steuerbefreit und werden bei staatlichen Auftragsvergaben bevorzugt. Die Privatisierung von Staatskonzernen hat den Revolutionsgarden Monopole auf einzelne Wirtschaftszweige verschafft. Die Revolutionsgarden verfügen über eine eigene Waffenindustrie und sind verantwortlich für die Logistik der regulären Armee. Sie agieren ohne Kontrolle durch Parlament und Regierung und sind in vollständiger Unabhängigkeit vom Außenministerium die maßgeblichen Gestalter der iranischen Außenpolitik. In einigen Ländern Westasiens und Afrikas bilden die Quds-Brigaden (persisch: Nīrū-yi Qods), eine Spezialeinheit der Revolutionsgarden, islamistische Milizen aus, deren Führungsstrukturen die Infrastruktur der Revolutionsgarden im Iran nutzen.<sup>162</sup> Die Basīğ-i Mostažāfin erhalten ebenfalls militärisches Training und werden gemeinsam mit den regulären Sicherheitskräften zur Aufstandsbekämpfung im Inneren eingesetzt.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Ofira Seliktar, Farhad Rezaei (2020): *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, London, S. 5 ff. Zu *bonyāds* siehe im vorliegenden Text S. 62–63.

<sup>162</sup> Sara Bazoobandi (2019): *Iran's Revolutionary Guards: Four Decades of Expanded Business and Military Influence*, Washington, S. 1–14; Buchta: *Who Rules Iran?*, S. 67–71; Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 224–236; Vatanka: *The Battle of the Ayatollahs in Iran*, S. 87 f.

<sup>163</sup> Buchta: *Who Rules Iran?*, S. 46 und 66 f.

## 11.2. Justiz

Als Leiter des Justizwesens steht Khamenei dem formellen Justizsystem der Islamischen Republik vor. Als solcher ernannt er den obersten Richter, der wiederum den Generalstaatsanwalt ernannt. Anfang der 1990er Jahre richtete Khamenei zusätzlich den so genannten Sondergerichtshof der Geistlichkeit (persisch: Dādġāh-i Vīže-yi Rūhānīyat) ein, um die „fast unumschränkten Machtkompetenzen des iranischen Revolutionsführers mit harten Gefängnis- und Geldstrafen“ gegenüber geistlichen Dissidenten durchzusetzen.<sup>164</sup> Eine wichtige Rolle im Justizwesen spielte in der Vergangenheit der derzeitige Präsident Ebrahim Raisi. Einem aktuellen Bericht Amnesty Internationals zufolge war Raisi 1988 als stellvertretender Generalstaatsanwalt auf Befehl Khomeinis als Teil einer „Todeskommission“ federführend an der systematischen Verfolgung, Folterung, dem erzwungenen Verschwinden und der außergerichtlichen Tötung von tausenden Gefangenen beteiligt.<sup>165</sup> Die verübten Verbrechen hätten laut Amnesty gegen internationales Recht verstoßen und seien in Teilen, auf Grund ihrer Ausrichtung zum Ziel der Auslöschung der politischen Opposition, als Massenvernichtung zu werten. Aus diesem Grund und auf Grund ihrer insgesamt systematischen Durchführung in mindestens 32 Städten des Landes stellen die Verbrechen von 1988 in ihrer Gesamtheit nach Meinung von Amnesty International und Human Rights Watch ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit dar.<sup>166</sup> Die Zahl der Todesopfer beläuft sich Human Rights Watch zufolge auf 2.800 bis 30.000 Personen.<sup>167</sup> Eine Aussage über die genaue Opferzahl lässt sich Amnesty International zufolge auf Grund der anhaltenden Vertuschung durch staatliche iranische Stellen bis zu diesem Tage nicht tätigen. Bis heute werden die Schicksale der Opfer und die Standorte der Massengräber geheimgehalten, ein Umstand, der laut Amnesty International einer ungebrochene Fortführung des Verbrechens des erzwungenen Verschwindens unter der Ägide der höchsten politischen Autoritäten des Landes bis in die Gegenwart ausmache.<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> Wilfried Buchta (2002): „Die Inquisition der Islamischen Republik Iran: Einige Anmerkungen zum Sondergerichtshof der Geistlichkeit“, in: Rainer Brunner et al. (Hrsg.): *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, S. 69; Hovsepian-Bearce: *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei*, S. 111.

<sup>165</sup> Amnesty International (2018): *Blood-soaked Secrets. Why Iran's 1988 Prison Massacres are ongoing Crimes against Humanity*, S. 97-103.

<sup>166</sup> Ebd., S. 115-119; Human Rights Watch (2022): *Iran's 1988 Mass Executions. Evidence & Legal Analysis of „Crimes against Humanity“*, <https://www.hrw.org/news/2022/06/08/irans-1988-mass-executions#six>, [19.09.2022].

<sup>167</sup> Ebd.

<sup>168</sup> Amnesty International (2018): *Blood-soaked Secrets. Why Iran's 1988 Prison Massacres are ongoing Crimes against Humanity*, S. 134.

Unter Khāmeneī war er seit 2014 Generalstaatsanwalt des Justizwesens und Generalstaatsanwalt des Sondergerichtshofs der Geistlichkeit.<sup>169</sup>

### 11.3. Wächterrat und gewählte Staatsorgane

Mithilfe des Wächterrats (persisch: Šūrā-yi Negahbān-i Qānūn-i Asāsī, Rat der Wächter des Grundgesetzes) kontrolliert Khamenei die gewählten Staatsorgane der Islamischen Republik: das Parlament, das Präsidialamt und den Expertenrat (persisch: Mağles-i Ḥabregān-i Rahbarī, Expertenrat der Führerschaft). Der Wächterrat besteht aus zwölf Mitgliedern, soll den islamistischen Charakter der Islamischen Republik wahren und nimmt die Rolle eines Verfassungsgerichts ein. Die Hälfte seiner Mitglieder sind Geistliche, die direkt vom Obersten Führer ernannt werden, die weiteren sechs sind Juristen, die der oberste Richter nach vorheriger Nominierung durch das Parlament ernannt. Durch die Kontrolle des obersten Richters kann Khamenei die Zusammensetzung des Wächterrates vollständig bestimmen.<sup>170</sup>

Das Parlament der Iranischen Republik vermittelt einen Eindruck demokratischer Teilhabe. Nun besitzt es tatsächlich das Recht, eigene Gesetzesentwürfe zu verabschieden und Gesetze der Regierung zu blockieren, internationale Verträge zu ratifizieren und ein Misstrauensvotum gegenüber dem Präsidenten und seiner Regierung zu stellen. Die vermeintliche Unabhängigkeit des Parlaments ist jedoch durch den Wächterrat weitgehend eingeschränkt, weil dieser das häufig angewendete Recht besitzt, jede Aktivität des Parlaments durch sein Veto zu blockieren.<sup>171</sup> Der Wächterrat prüft zudem vor jeder Parlamentswahl alle Kandidaten auf ihre persönliche Religiosität und ihre Loyalität gegenüber dem politischen System. Gleiches gilt für die Präsidentschaftswahlen. Während der Herrschaft Khomeinis wurden auf diese Weise vor allem säkulare Politiker vom passiven Wahlrecht ausgeschlossen. Unter Khamenei weitete sich diese Praxis auf konkurrierende Islamisten aus dem Lager Rafsandschanis und der Reformer aus.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Mehrzad Boroujerdi (11.03.2019): "Ebrahim Raisi: Iran's new chief justice and possible Supreme Leader in waiting", <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/iransource/ebrahim-raisi-iran-s-new-chief-justice-and-possible-supreme-leader-in-waiting/> [22.12.2021].

<sup>170</sup> Buchta: *Who Rules Iran?*, S. 59.

<sup>171</sup> Hovsepian-Bearce: *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei*, S. 112.

<sup>172</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 224–236.

Bei der Präsidentschaftswahl 2021 erhielten weniger als 2% der Kandidaten die Zulassung zur Wahl: Von 592 ursprünghchen Bewerbem durften nur sieben antreten.<sup>173</sup>

Der Präsident ist als Regierungschef dem Obersten Führer weisungsgebunden. Die Kompetenzen des Präsidenten sind zudem mit der Begrenzung auf Sozial-, Kultur- und Wirtschaftspolitik stark eingeschränkt. Die wechselnden Präsidenten erscheinen in internationalen Medien oft als prominente Figuren, tatsächlich bestimmt Khamenei seit seinem Amtsantritt über die politische Ausrichtung des Staates.<sup>174</sup>

Der Expertenrat stellt die dritte gewählte Instanz der Islamischen Republik Iran dar. Laut Verfassung schränkt der Expertenrat die Macht des Obersten Führers ein. Der Expertenrat hat seinen Sitz in Qom und setzt sich aus 86 Geistlichen zusammen. Auch diese müssen vor ihrem Wahlantritt durch den Wächterrat zugelassen werden. Die Aufgabe des Expertenrats besteht in der Wahl, der Überwachung und der Bewertung der Aktivitäten des Obersten Führers. Nominell besitzt der Expertenrat zudem die Macht, den Obersten Führer des Amtes zu entheben. Durch die Kontrolle des Wächterrats entwertet Khamenei den Expertenrat in der Realität allerdings zu einem zahnlosen Zustimmungsgremium.<sup>175</sup>

## 12. Khameneis *marǧā'īya* – Religiöse Aspekte der Herrschaft des Rechtsgelehrten

Khameneis Kandidatur zum Obersten Führer 1989 war nicht unumstritten. Laut Verfassung musste dieses Amt im Sinne der *velāyat-i faqīh* durch einen *marǧā' at-taqlīd* als höchsten Rechtsgelehrten besetzt werden. Während Khomeini diese Qualifikation erfüllte, war Khamenei nicht nur kein anerkannter *marǧā'*, selbst seine Qualifikation als *muǧtahid* wurde von zahlreichen Geistlichen in Frage gestellt. Damit konfrontiert, erließ Khomeini kurz vor seinem Tod eine Verfassungsänderung, die die Notwendigkeit der *marǧā'īya* durch die bloße Qualifikation zum *muǧtahid* ersetzte. Wie wir zuvor gesehen haben, spielte für Khomeini der politische Aktivismus eines Geistlichen eine entscheidende Rolle für dessen Tauglichkeit als religiöser und politischer Führer. Khameneis früherer Aktivismus und seine Erfahrung als Präsident machten ihn in den Augen Khomeinis zu

---

<sup>173</sup> Deutsche Welle (25.05.2021): „Wächterrat im Iran schließt moderate Kandidaten aus“,

<https://www.dw.com/de/w%C3%A4chterrat-im-iran-schlie%C3%9Ft-moderate-kandidaten-aus/a-57657406> [02.06.2022].

<sup>174</sup> Buchta: *Who Rules Iran?*, S. 22–38; Hovsepian-Bearce: *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei*, S. 109 f.

<sup>175</sup> Buchta: *Who Rules Iran?*, S. 59 f.; Hovsepian-Bearce: *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei*, S. 111.

einem geeigneten Kandidaten.<sup>176</sup> Im Zuge der Wahl Khameneis zum Obersten Führer stufte ihn der Expertenrat zudem kurzerhand zum Ajatollah auf. Die Ernennung Khameneis zum Ajatollah durch ein politisches Gremium zog weiteren Unbill seitens der *ḥauzas* von Nadschaf und Qom nach sich. 1994 kam es zu expliziter öffentlicher Kritik an Khamenei, als dieser nach dem Tod mehrerer Großajatollahs in Qom selbst den Titel des Großajatollahs anstrebte und schließlich unter Bedrohung einflussreicher Geistlicher seine *marǧa'īya* verkünden ließ.<sup>177</sup>

Khamenei hält im Ausland weiterhin an seiner *marǧa'īya* fest. Im Iran zog er seinen Anspruch 1997 zunächst offiziell zurück. Doch bereits 1995 hatte er als Reaktion auf den Widerstand der *ḥauza* in Qom mit einer tiefgreifenden Gleichschaltungspolitik der Geistlichkeit begonnen. Khamenei schloss alle führenden Geistlichen, die sich ihm nicht persönlich unterstellten, aus der Verwaltung der *ḥauza* aus. Alle Finanzen der *ḥauza*, auch die einflussreicher ausländischer *marǧa's* wie Ali as-Sistanis, ließ er staatlich überwachen. Die Bezahlung von Stipendien der Studenten und der Löhne der Lehrkräfte im iranischen *ḥauza*-System sind seitdem abhängig von politischer Linientreue. Predigten und religiöse Veröffentlichungen jeder Art werden überwacht und zensiert. Eine Nichtbefolgung der Linie Khameneis kann seither weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen. Diese reichen von der Einstellung von Zahlungen, dem Verbot von Studium und Lehre, über ein Ausreiseverbot aus dem Iran bis zur Verurteilung durch den Sondergerichtshof der Geistlichkeit.<sup>178</sup>

### **12.1. Die Gleichschaltung der *ḥauza* und das Ende der Autonomie der Geistlichkeit**

Die Aktivitäten des Sondergerichtshofs der Geistlichkeit (SDG, persisch: Dādǧāh-i Vīže-yi Rūḥānīyat) gehen bereits auf das Jahr 1986 zurück. Institutionalisiert wurde der SDG aber erst 1990 unter Khamenei. Khamenei selbst ist oberster Richter des Sondergerichts, dessen Urteile nicht angefochten werden können. Allein bis zum Jahr 2000 wurden Schätzungen Wilfried Buchtas zufolge durch diese „iranische Inquisition“ mehr als 600 Geistliche und Studenten hingerichtet, mehr als 2.000 Geistliche ihrer Titel beraubt und mit einem Berufsverbot belegt und mehr als 4.000 Geistliche mit Auspeitschung, Geld- und Haftstrafen belegt. Unabhängige *madrasas* innerhalb der *ḥauza* wurden geschlossen. Die *ḥauza* wurde so ihrer traditionellen Autonomie beraubt und der staatlichen Kontrolle durch Khamenei unterstellt. Der Staat reguliert heute als alleiniger Finanzier die Lehrpläne

---

<sup>176</sup> Amr GE Sabet: "Wilayat al-Faqih", S. 78.

<sup>177</sup> Khalaji: *The Last Marja*, S. 22 ff.

<sup>178</sup> Ebd., S. 28 ff.

und die Verwaltung.<sup>179</sup> Die Repräsentanten Khameneis sind als Freitagsprediger in den Moscheen des Landes eingesetzt. Geistliche niederen Ranges, die in kleineren Moscheen und *ḥusainīyas* eingesetzt werden, können auf diese Weise ebenfalls effektiv kontrolliert werden. Die Einbindung der *ḥauza* unter die staatlich kontrollierte institutionalisierte *marǧaʿīya* Khameneis erinnert in vielen Punkten an die Reformvorschläge, die Morteżā Moṭahharī bereits in den 1970er Jahren gemacht hatte, um die Geistlichkeit der Direktive des führenden Rechtsgelehrten zu unterstellen.

## **12.2. Die Al-Mustafa International University und der politische Einfluss der *ḥauza* Qoms auf die Zwölferschia**

In einem weiteren Zug machte Khamenei die *ḥauza* in Qom mit der Eröffnung der Al-Mustafa International University (MIU) zum weltweit wichtigsten Anlaufplatz für angehende zwölfschiitische Geistliche. Die Al-Mustafa International University wurde mit dem Ziel des Exports der Ideologie des zwölfschiitischen politischen Islams durch eine zielgerichtete Ausbildung geistlicher Führungspersonlichkeiten in zwölfschiitischen Gemeinschaften außerhalb des Irans gegründet. Das Curriculum der MIU unterscheidet sich nicht nur inhaltlich von der traditionellen *ḥauza*, sondern orientiert sich mit Bachelor- und Masterstudiengängen am Aufbau moderner Universitäten. Die Al-Mustafa International University unterhält ihren Hauptcampus in Qom und besitzt zahlreiche Ableger im Iran. Zudem investiert sie in ein expandierendes Netzwerk von Instituten außerhalb des Irans, etwa in Pakistan, dem Libanon und auch in Deutschland, wo seit 2017 das Al-Mustafa Institut als offizielle Vertretung der MIU in Berlin in Betrieb ist. Keiko Sakurai schätzt die Anzahl ausländischer Studierender in Qom im Jahr 2015 auf 12.000; zu dieser Zeit sollen 8.000 weitere an internationalen Zweigen der MIU studiert haben. Sakurai zufolge bietet die MIU für viele zwölfschiitische Gläubige die einzige Möglichkeit höhere religiöse Bildung zu erhalten. Die MIU habe durch ihre internationale Anziehungskraft zur Dominanz Qoms über die traditionelle *ḥauza* in Nadschaf beigetragen.<sup>180</sup> Die Studenten der MIU besitzen als ausgebildete Geistliche eine enge Bindung an Qom und dürften die transregionalen Netzwerke der politischen *marǧaʿīya* Khameneis außerhalb des Irans in

---

<sup>179</sup> Buchta: „Die Inquisition der Islamischen Republik Iran“, S. 74–78. Aktuelle Zahlen zu Verurteilungen des Sondergerichtshofes konnten nicht ermittelt werden. Der Sondergerichtshof ist laut Amnesty International bis heute aktiv.

<sup>180</sup> Das offizielle Gründungsdatum der MIU war zum Zeitpunkt der Studie nicht eindeutig auszumachen. Keiko Sakurai gibt 2009 als frühesten Nachweis der MIU an. Die MIU selbst gibt ihre Gründung mit dem Jahr 1979 an, ein Datum, das von verschiedenen Quellen übernommen wurde. Laut Sakurai geht die MIU auf zwei Vorgängerorganisationen mit den Gründungsjahren 1986 und 1991/92 zurück. Vgl. Sakurai: „Making Qom a Centre of Shiʿi Scholarship“, S. 41–63.

Zukunft beträchtlich stärken. Mehdi Khalaji geht in der Folge von einer nachhaltigen Schwächung traditioneller Formen zwölferschiitischer Religiosität und einer langfristigen Verdrängung durch die Netzwerke des politischen Islams aus.<sup>181</sup> Dem Finanzministerium der Vereinigten Staaten zufolge dienen die MIU und ihre Ableger zudem als „Rekrutierungsplattform“ für die Quds-Brigaden und als Basis für geheimdienstliche Operationen der Revolutionsgarden.<sup>182</sup>

### 12.3. Finanzierung und transregionale Netzwerke

Khameneis institutionalisierte *marǧa'īya* verfügt über eine robuste finanzielle Basis, die sich in ihrem Kern durch die Zugriffe auf staatliche und halbstaatliche Einkommensquellen entscheidend vom freiwilligen Abgabesystem der traditionellen *marǧa'īya* unterscheidet. Neben den Einkünften aus dem nationalen Ölkonzern NIOC verfügt Khamenei über die Finanzen eines weitverzweigten Netzwerks von Stiftungen, den so genannten *bonyāds*. Die *bonyāds* wurden nach der Islamischen Revolution gegründet und gehen auf verschiedene Vorläuferorganisation zurück, die zum Teil in die Regierungszeit des Schahs, zum Teil bis in die Safawidenzeit zurückreichen. Die *bonyāds* verfügen über enormen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Einfluss. Gemeinsam mit der NIOC bilden die beiden größten *bonyāds* – die den Revolutionsgarden nahestehende Bonyād-i Mostaẓafān-i Enqelāb-i Eslāmī (deutsch: Stiftung der Islamischen Revolution für die Entrechteten) und die Bonyād-i Āstān-i Qods-i Rażavī (deutsch: Stiftung der Heiligen Schwelle des Imams Reza) um den Schrein des achten Imams Reza in Maschhad – den größten Wirtschaftsblock Irans mit zahlreichen Unternehmen in Landwirtschaft, Bergbau und Industrie sowie im Baugewerbe. Die *bonyāds* sind im Kulturbereich tätig, betreiben soziale und religiöse Dienste, verfügen über eigene Universitäten, Banken und Airlines. Sie dienen zudem der Massenmobilisierung, der politischen Propaganda und Erziehung. *Bonyāds* sind steuerbefreit und werden durch Repräsentanten von Khameneis *marǧa'īya* geleitet. William Jenkins schätzt den Anteil der *bonyāds* an der iranischen Gesamtwirtschaft auf 30 bis 40%.<sup>183</sup> Zahlreiche *bonyāds* sind international aktiv. Als Teil der außenpolitischen Strategie der Islamischen Republik sollen sie insbesondere in zwölferschiitisch geprägten Gemeinschaften eine positive Einstellung gegenüber dem Iran, der persischen Sprache und ihrer Kultur verbreiten. Neben wirtschaftlichem Engagement bieten sie kulturelle und religiöse Angebote in ihren

---

<sup>181</sup> Khalaji: *The Last Marja*, S. 32–35.

<sup>182</sup> U.S. Department of the Treasury (08.12.2020): „Treasury Sanctions Iran’s Envoy in Yemen and University Facilitating Recruitment for Qods Force“, <https://home.treasury.gov/news/press-releases/sm1205> [22.12.2021].

<sup>183</sup> Buchta: *Who Rules Iran?*, S. 73–77; William Bullock Jenkins (2016): „*Bonyads* as Agents and Vehicles of the Islamic Republic’s Soft Power“, in: Shahram Akbarzadeh, Dara Conduit (Hrsg.): *Iran in the World: President Rouhani’s Foreign Policy*, New York, S. 187 f.

internationalen Zweigstellen an. In Krisenregion wie dem Irak und Afghanistan treten sie auch als humanitäre Hilfsorganisationen auf. Ihr Zweck dient nicht zuletzt der ideologischen Einbettung und Legitimierung iranischer hard power in Form von Milizen wie der libanesischen Hisbollah.<sup>184</sup>

Khamenei entsendet die Repräsentanten seiner *marǧa'īya* darüber hinaus in vom Iran gegründete und kontrollierte Islamische Zentren und Moscheen. Analog zur Funktion der *bonyāds* besitzt zudem jede Botschaft der Islamischen Republik Iran eine angegliederte Kulturabteilung. Die Leiter der Kulturabteilungen und Islamischen Zentren unterstehen nicht dem Außenministerium, sondern Khamenei selbst. Ihre wichtigste Funktion ist die Verbreitung der *marǧa'īya* Khameneis und die finanzielle Unterstützung islamistischer Bewegungen im Ausland.<sup>185</sup> Ein Umstand, der in Deutschland seit längerem für Kritik an der staatlichen Kooperation mit dem Islamischen Zentrum Hamburg sorgt. Das Islamische Zentrum Hamburg gilt als wichtigste Vertretung Khameneis in Europa.<sup>186</sup>

Insbesondere in den arabischen Staaten verfügt Khamenei darüber hinaus über ein traditionell funktionierendes Netzwerk von *muqallids*, die an ihn religiöse Abgaben wie *ḥums* und *zakāt* zahlen. Mehdi Khalaji zufolge erhält Khamenei in Kuwait durch wohlhabende, der libanesischen Hisbollah nahestehende Geschäftsleute jährlich Milliardensummen, die durch seine Repräsentanten vor Ort und in anderen arabischen Staaten reinvestiert werden. Zwischen den Golfstaaten, dem Iran und Libanon hat sich so ein intransparentes Finanznetzwerk entwickelt, mit dessen Hilfe Khamenei seinen religiösen und politischen Einfluss als *marǧa'* in Westasien ausweitet.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Jenkins: "Bonyads as Agents", S. 162–168.

<sup>185</sup> Buchta: *Who Rules Iran?*, S. 48 ff.; Roschanack Shaery-Eisenlohr (2004): "Iran, the Vatican of Shi'ism?", *Middle East Report*, 233, S. 40–43.

<sup>186</sup> Denis Fengler (06.05.2021): „Grünes Kuscheln mit Islamisten“, <https://www.welt.de/regionales/hamburg/article230922563/Kritik-an-Anti-IZH-Protesten-Gruenes-Kuscheln-mit-Islamisten.html> [22.12.2021].

<sup>187</sup> Khalaji: *The Last Marja*, S. 30 f.

### 13. Zwischenfazit

Die *marǧā'īya* Khameneis ist nicht von staatlichen Institutionen der Islamischen Republik Iran zu trennen: Die *velāyat-i faqīh* stattet den Obersten Führer der Islamischen Republik Iran mit weitreichenden Machtbefugnissen über alle staatlichen Institutionen aus. Die demokratische Funktion vitaler Staatsorgane wie das Parlament, das Präsidialamt und der Expertenrat wird durch den vom Obersten Führer kontrollierten Wächterrat unterlaufen. Die Gerichtsbarkeit sowie die Streit- und Sicherheitskräfte des Landes unterstehen unmittelbar der Direktive des Obersten Führers. Dieser vereint somit legislative, exekutive und judikative Vollmachten in seiner Person.

Gleichzeitig stellt der Oberste Führer die höchste religiöse Autorität des Landes. Eine Institutionalisierung und Gleichschaltung der politischen *marǧā'īya* wurde bereits von den Vordenkern des zwölfschiitischen politischen Islams, Morteżā Motahharī und Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, gefordert. Mithilfe des Sondergerichts der Geistlichkeit hat Khamenei diese Forderung seit den 1990er Jahren weitgehend umgesetzt.

Die *ḥauza* von Qom ist seither ein Instrument zur Durchsetzung des politischen Islams innerhalb der zwölfschiitischen Geistlichkeit geworden. Mit Einrichtung der Al-Mustafa International University verfolgt die Islamische Republik das Ziel, ihre politische Interpretation der Konfession mithilfe der Ausbildung internationaler Geistlicher über die eigenen Staatsgrenzen hinweg auszuweiten. Diesem Zweck dienen auch die halbstaatlichen *bonyāds*, die sowohl im Iran als auch durch ihre internationalen Ableger eine wichtige Rolle im transregionalen religiösen Netzwerk der *marǧā'īya* Khameneis spielen.

Der derzeitige Oberste Führer Khamenei nutzt seine Position geschickt zum Machterhalt des politischen Islams aus. Eine Trennung von politischem Islam, staatlichen Institutionen und dem transregionalen religiösen Netzwerk der *marǧā'īya* Khameneis ist nicht möglich.

## Der Einfluss des politischen Islams der Zwölferschia in Westasien

Die Islamische Republik Iran gilt als einflussreichste Regionalmacht in Westasien mit einem Anspruch auf umfassende Hegemonie. Ihr Einfluss reicht heute von kultureller und politischer Beeinflussung bis zur unmittelbaren Einmischung in gewalttätige Konflikte durch islamistische Milizen. Neben konventioneller Außenpolitik stützt sie sich dazu maßgeblich auf ein Netzwerk nichtstaatlicher Akteure, das in der Region als „Achse des Widerstands“ (arabisch: *miḥwar al-muqāwama*) bekannt ist. Widerstand gegen „den Westen“ bildet den zentralen Topos der Legitimation des iranischen Hegemoniestrebens in Westasien. Das Hegemoniestreben hat zum Teil realpolitische Hintergründe, verstärkt insbesondere durch politische und wirtschaftliche Sanktionen der internationalen Gemeinschaft. Die Außenpolitik der Islamischen Republik besitzt aber seit jeher auch starke ideologische Elemente.

Kapitel 14 erläutert die Grundzüge der Außenpolitik der Islamischen Republik Iran anhand ihrer ideologischen Ausrichtung und wesentlicher praktischer Elemente. Kapitel 15 untersucht die Rolle der 1982 gegründeten libanesischen Hisbollah im Netzwerk der Islamischen Republik. Die Hisbollah tritt als soziale Bewegung, Partei und Miliz auf. Im Libanon stellt sie heute die einflussreichste politische Kraft. Kapitel 16 beschäftigt sich mit der Rolle der Islamischen Republik Iran im israelisch-palästinensischen Konflikt. Der antisemitisch unterfütterte Antizionismus des Irans spielt eine entscheidende Rolle in dessen Außenpolitik. Die Islamische Republik gilt als entschiedene Gegnerin des Friedensprozesses von Oslo und seit 1991 als wichtigste Unterstützerin der sunnitisch-dschihadistischen Hamas, die aus dem palästinensischen Ableger der Muslimbruderschaft hervorgegangen ist. Kapitel 17 blickt erneut auf die Entwicklungen des politischen Islams im Irak. Dort stehen neben der wiedererstarkten Hizb ad-Da'wa al-Islāmīya dutzende von Milizen unter dem Einfluss der Quds-Brigaden und der Islamischen Republik. Kapitel 18 behandelt die seit 2014 bestehenden Verbindungen der Islamischen Republik zu den in den westlichen Medien vornehmlich als Huthis (Ḥūṭī) bekannten Anṣār Allāh (deutsch: Unterstützer Gottes) im Jemen. Die militärischen Auseinandersetzungen der fünferschiitischen Miliz wird als ein Stellvertreterkrieg zwischen den beiden Regionalmächten Saudi-Arabien und Iran gewertet.

## 14. Antiimperialismus als Geopolitik

Die Islamische Revolution im Iran 1979 führte zur Etablierung einer islamistischen Herrschaftsordnung innerhalb der Grenzen des iranischen Nationalstaats. Dem Nationalismus stand Khomeini jedoch kritisch gegenüber. Panislamischen Vordenkern wie Dschamal ad-Din al-Afghani (Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, 1838–1897) folgend, verstand Khomeini die Aufteilung der islamischen Welt in verschiedene Nationalstaaten als Ursache für die Zwietracht innerhalb der islamischen Weltgemeinschaft und als Grund für ihre Schwäche. Die Islamische Revolution wurde von Khomeini – und wird von seinen Mitstreitern und Nachfolgern bis heute – als erster Schritt in Richtung eines panislamischen Weltstaates aufgefasst, deren Avantgarde die Führungselite der Islamischen Republik Iran bildet.<sup>188</sup> Nach ihrem Verständnis beschränkt sich die Herrschaft des Rechtsgelehrten nicht auf den Iran und nicht nur auf Anhänger der Zwölferschia – die *velāyat-i faqīh* bedeutet die Führung aller Muslime weltweit und hat die Bekehrung aller Menschen zum Islam zum Ziel.<sup>189</sup>

### 14.1. Antiimperialismus, Antiamerikanismus und Antisemitismus

Der Panislamismus der Islamischen Republik Iran wird mithilfe einer Sprache des islamistischen Antiimperialismus artikuliert. Als Verteidigerin der islamischen Einheit inszenierte sich die Islamische Republik bis zum Ende des Kalten Krieges zunächst als Gegenspielerin beider Großmächte. Die Feindschaft gegenüber der Sowjetunion verlor allerdings schon 1991 ihre Bedeutung. Zudem hatte Khomeini bereits zuvor den „großen Satan“ USA und den „kleinen Satan“ Israel als die beiden eigentlichen Hauptfeinde der Islamischen Republik markiert. Khomeinis Dichotomie zwischen Unterdrückern und Unterdrückten folgend, stehen USA und Israel als wichtigste Vertreter des Westens und einflussreichste *mostakbarān* (deutsch: Unterdrücker) den *mostaʿāfān* (deutsch: Unterdrückten) der islamischen Welt in einem kosmischen Antagonismus gegenüber. Die Dichotomie zwischen Westen und islamischer Welt in der Ideologie des politischen Islams der Zwölferschia ist geprägt von der Idee der „Westvergiftung“, von einem militanten Antiamerikanismus und stark antisemitisch aufgeladenen Verschwörungsmäthen.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 18–22.

<sup>189</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 5.

<sup>190</sup> Ebd., S. 8–11.

Der Führungsmacht des Westens, die USA, wird in diesem dichotomen Weltbild als Hauptfeind des Islams gesehen. Ein wesentliches Element dieses Narrativs bildet der Verweis auf die Einmischung der Vereinigten Staaten in die iranische Innenpolitik des 20. Jahrhundert. 1952 hatte die iranische Regierung unter Premierminister Mohammad Mossadegh die vom heutigen BP-Konzern kontrollierte Erdölindustrie verstaatlicht. Im Zuge eines als „Operation Ajax“ bekannt gewordenen und von der CIA unterstützten Putsches wurde die Regierung Mossadegh 1953 gestürzt. Mohammad Reza Pahlavi privatisierte die Erdölindustrie in der Folge erneut.<sup>191</sup> Die Vereinigten Staaten seien als Hauptfeind des Islams weit über diese historischen Verwicklungen hinaus für Degeneration und Schwäche in der islamischen Welt verantwortlich und müssten aus diesem Grund kompromisslos bekämpft werden.<sup>192</sup> Der „kleine Satan“ Israel wird als Brückenkopf der USA verstanden, dessen Präsenz im Nahen Osten die politische Einheit der islamischen Welt stört. Der Zionismus sei der Grund für die Schwäche der islamischen Weltgemeinschaft. Der Antizionismus dient in der Sprache des politischen Islams der Zwölferschia hierbei als Platzhalter für offenen Antisemitismus. Antisemitismus definiert die Arbeitsdefinition der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), die 2017 unter anderem auch durch den Ministerrat für die Republik Österreich angenommen wurde, wie folgt:

*Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Jüdinnen und Juden, die sich als Hass gegenüber Jüdinnen und Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen.*

Im Anschluss daran hält die IHRA unter anderem fest:

*Erscheinungsformen von Antisemitismus können sich auch gegen den Staat Israel, der dabei als jüdisches Kollektiv verstanden wird, richten. Allerdings kann Kritik an Israel, die mit der an anderen Ländern vergleichbar ist, nicht als antisemitisch betrachtet werden. Antisemitismus umfasst oft die Anschuldigung, die Juden betrieben eine gegen die Menschheit gerichtete Verschwörung und seien dafür verantwortlich, dass ‚die Dinge nicht richtig laufen‘. Der Antisemitismus manifestiert sich in Wort, Schrift und Bild sowie in anderen Handlungsformen, er benutzt unheilvolle Stereotype und unterstellt negative Charakterzüge.<sup>193</sup>*

---

<sup>191</sup> Eine ausführliche Behandlung der Ereignisse um die „Operation Ajax“ findet sich bei Stephan Kinzer (2003): *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*, New York.

<sup>192</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 36–59.

<sup>193</sup> International Holocaust Remembrance Alliance (26.05.2016): „Arbeitsdefinition von Antisemitismus“, <https://holocaustremembrance.com/de/resources/working-definitions-charters/arbeitsdefinition-von-antisemitismus> [10.05.2022].

Anschuldigungen wegen der vermeintlichen Macht der Juden als Kollektiv, das Bestreiten der Tatsache, des Ausmaßes und der Mechanismen des Völkermords an den Juden, der Vorwurf gegenüber den Juden als Volk und dem Staat Israel, den Holocaust erfunden zu haben oder übertrieben darzustellen, sowie das Aberkennen des Rechts des jüdischen Volkes auf Selbstbestimmung durch die Behauptung, die Existenz des Staates Israel sei ein rassistisches Unterfangen oder dessen Gleichstellung mit dem Nationalsozialismus sind wiederkehrende antisemitische Motive, die seitens offizieller Stellen der Islamischen Republik Iran im Kontext des staatlichen Antizionismus getätigt werden und laut der Arbeitsdefinition der IHRA klar als antisemitisch einzustufen sind.<sup>194</sup>

Khomeini selbst äußerte sich zu Lebzeiten offen antisemitisch. In *Hokūmat-i eslāmī* bezeichnete er die Juden als größte Feinde des Islams. Den *Protokollen der Weisen von Zion*, der wohl einflussreichsten antisemitischen Schrift des 20. Jahrhunderts, folgend, bezichtigte er sie, die Wirtschaft zu kontrollieren und den Schah als politische Marionette eingesetzt zu haben. Nach der Islamischen Revolution wurden gemeinsam mit ihrem Vorsitzenden Ḥabīb Elqānīyān zahlreiche Mitglieder der jüdischen Gemeinde Irans hingerichtet.<sup>195</sup> Auch unter Khamenei kommt es regelmäßig zu antisemitischen Positionierungen von Regierungsmitgliedern und in offiziellen Staatsmedien der Islamischen Republik Iran. Besonders frequent sind verschiedene Formen der Holocaust-Relativierung und der Holocaust-Leugnung. Diesbezügliche Äußerungen wurden unter anderem wiederholt durch den Obersten Revolutionsführer Khamenei selbst, aber auch durch die ehemaligen Präsidenten Rafsandschani und Khatami getätigt.<sup>196</sup> 2006 organisierte der damalige Präsident Mahmud Ahmadinedschad unter Mitwirkung hochrangiger iranischer Politiker in Teheran eine als internationale „Holocaustleugnungskonferenz“ bekannt gewordene Veranstaltung mitsamt Holocaust-Karikaturenwettbewerb. Zu der Veranstaltung waren neben Vertretern des politischen Islams auch europäische und nordamerikanische Rechtsextremisten geladen.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 69.

<sup>196</sup> United States Holocaust Memorial Museum (kein Datum): „Holocaust Denial and Distortion from Iranian Government and Official Media Sources, 1998–2016“, <https://www.ushmm.org/antisemitism/holocaust-denial-and-distortion/holocaust-denial-antisemitism-iran/2016-holocaust-cartoon-contests-in-iran/timeline> [09.05.2022].

<sup>197</sup> Der Spiegel (11.12.2006): „Holocaust-Leugner-Konferenz: Braune Reisegruppe in Teheran“, <https://www.spiegel.de/politik/ausland/holocaust-leugner-konferenz-braune-reisegruppe-in-teheran-a-453842.html> [09.05.2022].

2015 wurde erneut ein ähnlicher Karikaturenwettbewerb veranstaltet.<sup>198</sup> Die Islamische Republik Iran betont dabei stets ihren guten Umgang mit der jüdischen Gemeinde im Iran und eine Differenzierung zwischen Antizionismus und Antisemitismus. Die Zahl der im Land lebenden Juden hat seit der Islamischen Revolution indes rapide abgenommen. Von den rund 100.000 iranischen Juden im Jahr 1979 waren im Jahr 2020 noch rund 8.500 verblieben.<sup>199</sup> Der Logik der Vernichtung entsprechend, ist die Zerstörung des Staates Israel als „zentrale Projektionsfläche“ des Antisemitismus<sup>200</sup> ein Kernanliegen der panislamischen Außenpolitik der Islamischen Republik Iran. Jährlich organisieren Anhänger des iranischen Modells weltweit, auch in Wien, so genannte Al-Quds-Tage, die zur Eroberung Jerusalems und Zerstörung Israels aufrufen. Die Vernichtung Israels und der Sieg über die USA sollen langfristig zur weltweiten Durchsetzung der *velāyat-i faqīh* führen. Seit den 2000er Jahren spielt zudem die geopolitische Rivalität mit Saudi-Arabien und seiner sunnitischen Verbündeten eine intensivierte Rolle im Konflikt um die Hegemonie in Westasien.<sup>201</sup>

## 14.2. „Islamischer Widerstand“ als Form iranischer *hard power*

Die Islamische Republik Iran ist im Nahen Osten und in weiteren Teilen Westasiens vor allem an der Vereinnahmung islamistischer Bewegungen interessiert. In Form von ideologischer Beeinflussung und logistischer Unterstützung betreibt die Islamische Republik ihren Revolutionsexport.<sup>202</sup> Ziel des Revolutionsexports ist der Aufbau eines transnationalen „islamischen Widerstands“ (arabisch: *muqāwama islāmīya*) gegen den Westen. Zur weltweiten Verbreitung des politischen Islams fördert die Islamische Republik Iran legalistisch und gewalttätig agierende islamistische Bewegungen und hat seit den frühen 1980er Jahren ein Netzwerk geschaffen, das im Norden des Nahen Ostens vom Iran, über den Irak und Libanon bis in die Palästinensischen Autonomiegebiete reicht. Dieses

---

<sup>198</sup> Dietmar Neuerer (25.02.2015): „Iran provoziert mit Karikaturen-Wettbewerb zum Holocaust“, <https://www.handelsblatt.com/politik/international/aufruf-zur-judenvernichtung-iran-provoziert-mit-karikaturen-wettbewerb-zum-holocaust/11421118-all.html> [09.05.2022]. Zu Inhalt und Interpretation der gekürzten Karikaturen siehe Christoph Hein (21.05.2016): „Kalkulierte Provokation“, [https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/naher-osten/iran-stellt-provokative-holocaust-karikaturen-aus-14240138.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_2](https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/naher-osten/iran-stellt-provokative-holocaust-karikaturen-aus-14240138.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2) [10.05.2022].

<sup>199</sup> Ruth Kinet (04.03.2020): *Der Iran und die Juden: Eine Geschichte von Liebe und Hass*, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/der-iran-und-die-juden-eine-geschichte-von-liebe-und-hass-100.html> [09.05.2022].

<sup>200</sup> Samuel Salzborn (2019): *Globaler Antisemitismus: Eine Spurensuche in den Abgründen der Moderne*, Bonn, S. 140.

<sup>201</sup> Sadjadpour: *Ayatollah Machiavelli*, S. 7 f.

<sup>202</sup> Takeyh: *Guardians of the Revolution*, S. 18 f., 32 f.

Netzwerk ist als „Achse des Widerstands“ (arabisch: *miḥwar al-muqāwama*) bekannt.<sup>203</sup> Der Einfluss der Achse des Widerstands insbesondere auf die Staaten und Gesellschaften des Fruchtbaren Halbmonds ist groß. Seit einigen Jahren findet für diese Regionen in diesem Zusammenhang der geopolitische Terminus „schiitischer Halbmond“ Verwendung. Der Begriff verweist auch auf den Umstand, dass der panislamische Führungsanspruch in der Realität nur von wenigen sunnitisch geprägten Bewegungen angenommen wird. Der Einfluss der Islamischen Republik – mit bedeutenden Ausnahmen wie der palästinensischen Hamas – beschränkt sich heute im Wesentlichen auf schiitische Gruppierungen.<sup>204</sup> Hier bleibt der Einfluss jedoch keinesfalls nur auf die Zwölferschia begrenzt. Sichtbar wird dies im andauernden Krieg zwischen Saudi-Arabien und Jemen. Dort wird dem Iran eine Unterstützung der als Huthi-Rebellen bekannten schiitisch-zaiditischen Bewegung der Anṣār Allāh vorgeworfen.

Die Islamische Republik bedient sich dabei einer komplexen Mischung aus *soft* und *hard power*.<sup>205</sup> Über Außenstellen der *bonyāds*, Kulturabteilungen ihrer Botschaften, Islamische Zentren und die Al-Mustafa International University nimmt die Islamische Republik im kulturellen und religiösen Bereich sowie im Bildungssektor Einfluss im Ausland.<sup>206</sup> Diese Institutionen dienen mit weitreichenden kulturellen und bildungspolitischen Angeboten, wie Sprachunterricht und religiösen Studiengängen, Filmabenden, religiösen Veranstaltungen oder Vorträgen, der Vermittlung und Legitimierung politischer Positionen der Islamischen Republik Iran. Die Aktivitäten dieser Institutionen verfolgen so einen sozialreformerischen Ansatz und besitzen eine legalistische Ausrichtung. Diese weltweit ausgerichtete Strategie soll die Unterstützung der jeweiligen Bevölkerung für die Ideale der Islamischen Republik fördern.

Die Achse des Widerstands ist ein wesentlicher Aspekt der iranischen *hard power*. „Islamischer Widerstand“ ist im Sinne Khomeinis ein Dschihad mit den *mostakbarān*. Khomeinis Verständnis von

---

<sup>203</sup> Sadjadpour: *Ayatollah Machiavelli*, S. 11; Guido Steinberg (2021): *The "Axis of Resistance": Iran's Expansion in the Middle East Is Hitting a Wall*, Berlin, S. 6.

<sup>204</sup> So etwa das Handelsblatt (18.12.2016): „Teherans blutiger Machtpoker“, <https://www.handelsblatt.com/politik/international/krieg-in-syrien-teherans-blutiger-machtpoker/14985358-all.html> [22.12.2021].

<sup>205</sup> Als *soft power* wird die Fähigkeit einer politischen Einheit verstanden, andere Akteure mittels Diplomatie sowie der eigenen kulturellen, ideologischen oder religiösen Anziehungskraft zu beeinflussen. *Hard power* bedeutet die Einflussnahme über wirtschaftliche oder militärische Maßnahmen durch unmittelbaren Zwang, Sanktionierung oder Bestechung. Vgl.: Joseph Samuel Nye (2004): *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, S. 5–32.

<sup>206</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 17 f.; Shaery-Eisenlohr: „Iran, the Vatican of Shi'ism?“, S. 40–43.

Dschihad folgt seiner totalitären Interpretation des religiösen Rechts. Das anerkannte Völkerrecht und die Genfer Abkommen lehnte Khomeini als unislamisch ab. Asymmetrische Kriegsführung in Form von Terrorismus und Stellvertreterkriegen durch islamistische Milizen spielt in der Folge eine tragende Rolle in zahlreichen Konfliktherden der Region. Ein zentraler Teil der asymmetrischen Kriegsführung der Achse des Widerstands steht in deutlichem Widerspruch zum „Genfer Abkommen zum Schutz von Zivilpersonen in Kriegszeiten“ von 1949. Die dort festgelegte Trennung zwischen Zivilbevölkerung und Mitgliedern bewaffneter Streitkräfte unterläuft die iranische Führung zielgerichtet mit einer verstärkten Eingliederung der Zivilbevölkerung in die militärische Infrastruktur. Iranisch beeinflusste Milizen wie die libanesische Hisbollah oder die palästinensische Hamas nutzen zivile Einrichtungen wie Spitäler, Schulen, Büchereien zu militärischen Zwecken. Khomeini betonte die Pflicht der Zivilbevölkerung zur Inkaufnahme des eigenen Todes und erklärte auch die gezielte Ermordung von feindlichen Nichtkombattanten zur legitimen Kriegstaktik.<sup>207</sup> Die Islamische Republik unter Khamenei hält an diesem Vorgehen fest. Anfang 2021 verurteilte ein belgisches Gericht den Mitarbeiter der iranischen Botschaft in Wien Assadollah Assadi wegen eines geplanten Anschlags in Paris zu zwanzig Jahren Haft. Der Anschlag war in zeitlicher Parallelität zu den Nuklear-Gesprächen in Wien geplant worden.<sup>208</sup>

Insbesondere gegenüber dem internationalen Druck auf Grund der nuklearen Bestrebungen des Irans hat sich die Unterstützung militanter Gruppen seit dem Jahr 2005 intensiviert.<sup>209</sup> Die Quds-Brigaden der Revolutionsgarden nehmen die zentrale Funktion für die Koordinierung der Achse des Widerstands ein.<sup>210</sup> Bis zu seiner medial breit rezipierten gezielten Tötung durch das US-Militär im Jahr 2020 war Qäsem Soleimāni die wesentliche Führungsfigur der Quds-Brigaden.<sup>211</sup> Verschiedene Experten gehen derzeit davon aus, dass der Einfluss des Irans in den Jahren 2018/19 seinen, zumindest vorläufigen, Höhepunkt erreicht hat. Ob die mit der gezielten Tötung Soleimānis einsetzende Stagnation der Aktionen der Quds-Brigaden mit einem schwindenden Einfluss Irans gleichgesetzt werden kann, bleibt abzuwarten.<sup>212</sup>

---

<sup>207</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 11–15.

<sup>208</sup> Christian Utsch (04.02.2021): „Der iranische Diplomat mit der Bombe“, <https://www.diepresse.com/5932576/der-iranische-diplomat-mit-der-bombe> [22.12.2021].

<sup>209</sup> Vatanka: *The Battle of the Ayatollahs in Iran*, S. 200.

<sup>210</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 16.

<sup>211</sup> Edmund Ratka (Januar 2020): „Der Tod von General Soleimani und seine Folgen: Wahrnehmung und Reaktionen im Nahen und Mittleren Osten“, <https://www.kas.de/de/der-tod-von-general-soleimani-und-seine-folgen> [22.12.2021].

<sup>212</sup> Z. B. Steinberg: *The „Axis of Resistance“*, S. 6; Saeid Jafari (05.11.2021): „Iran's Middle East influence may actually be declining“, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/iransource/irans-middle-east-influence-may-actually-be-declining/> [22.12.2021].

## 15. Zwölferschiitischer Dschihad als „islamischer Widerstand“ im Libanon: Die Hisbollah

Die 1982 gegründete Hisbollah (arabisch: Hizb Allāh, deutsch: Partei Gottes) gilt als das erfolgreichste außenpolitische Projekt der Islamischen Republik und als wesentlicher Bestandteil der Achse des Widerstands. Die Islamische Republik Iran finanziert die Hisbollah bis heute mit hohen Summen. Seit 2006 beträgt das so verausgabte Budget des Irans schätzungsweise zwischen 200 Millionen und einer Milliarde US-Dollar jährlich.<sup>213</sup> Die dreigliedrige Organisation bezeichnet sich als „Der islamische Widerstand im Libanon“ (arabisch: al-Muqāwama al-Islāmiya fī Lubnān). Ihr prominenter militärischer Arm wird flankiert durch eine Abteilung für Soziales, darüber hinaus tritt die Hisbollah als politische Partei bei Wahlen an. Obwohl die Hisbollah sowohl im Parlament als auch in der libanesischen Regierung vertreten ist, wurde sie von den USA in ihrer Gesamtheit als Terrororganisation eingestuft.<sup>214</sup> Bislang haben auch die Niederlande, Kanada, Israel und Bahrain die Hisbollah als Ganzes sanktioniert. Die Europäische Union beschränkte sich bei dieser Einordnung auf ihren militanten Arm.<sup>215</sup> Großbritannien, Australien und Neuseeland haben ebenfalls lediglich den militärischen Flügel als terroristisch eingestuft. Eine eindeutige Trennung der verschiedenen Arme sei demzufolge nicht möglich.<sup>216</sup> Der Einschätzung ging eine ähnliche Entscheidung der Bundesrepublik Deutschland voraus, der zufolge seit 2020 ein generelles Betätigungsverbot der Hisbollah gilt.<sup>217</sup> Neben den Vereinigten Staaten, Israel und Australien stufen zahlreiche weitere Staaten die Hisbollah als Terrororganisation ein.

---

<sup>213</sup> Steinberg: *The "Axis of Resistance"*, S. 13.

<sup>214</sup> Vgl. U.S. Department of State - Bureau of Counterterrorism (2016): *Country Report on Terrorism 2016*, <https://www.state.gov/reports/country-reports-on-terrorism-2016/>

<sup>215</sup> Vgl. etwa Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik, *Beschluss (GASP) 2018/475*, <https://eur-lex.europa.eu/eli/dec/2018/475/oj> sowie Rat der Europäischen Union, *Durchführungsverordnung (EU) 2018/468*, *ABl. Nr. L 79 vom 22.3.2018*, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018R0468&from=EN>

<sup>216</sup> Der Standard (12.05.2021): „Österreich verbietet sämtliche Hisbollah-Symbole“, <https://www.derstandard.de/story/2000126602629/oesterreich-verbietet-saemtliche-hisbollah-symbole> [22.12.2021].

<sup>217</sup> Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat der Bundesrepublik Deutschland (30.04.2020): „Betätigungsverbot für Terrororganisation ‚Hizb Allah‘ in Deutschland“, <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2020/04/betaetigungsverbot-hizb-allah.html> [22.12.2021].

## 15.1. Entwicklung, Ideologie und politische Führung

Die Hisbollah entstand während des libanesischen Bürgerkriegs (1975–1990) im Umfeld der Exilführung der irakischen *Ḥizb ad-Da‘wa al-Islāmīya* und der in den Libanon ausgewanderten Geistlichen aus der *ḥauza* von Nadschaf.<sup>218</sup> Eine wesentliche Vorgängerorganisation war die 1974 durch Mūsā aṣ-Ṣadr gegründete *Ḥarakat Afwāğ al-Muqāwama al-Lubnāniya* (deutsch: Bewegung der Bataillone des libanesischen Widerstands, kurz AMAL).<sup>219</sup> Mūsā aṣ-Ṣadr (1928 bis vermutlich 1978) war ein Cousin des islamistischen Vordenkers Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und hatte nach seinem Studium an der *ḥauza* von Nadschaf mehrere Jahre im Kreis der Anhänger Khomeinis im Iran verbracht. Nach Mūsā aṣ-Ṣadr's Verschwinden und mutmaßlicher Ermordung in Libyen 1978 übernahm der in Beirut ansässige und aus dem Irak stammende Aġatollah Ḥusain Faḍlallāh (1935–2010) dessen Stellung als führender Geistlicher im Libanon. Im Irak war Faḍlallāh ein Mitglied der *Ġamā‘at al-‘Ulamā’ fī an-Nağaf al-Ašraf* und ein enger Verbündeter Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr's gewesen. Im Libanon versammelte Faḍlallāh als offizieller Repräsentant Khomeinis neben ehemaligen AMAL-Mitgliedern politische Geistliche und ehemalige Aktivisten der *Ḥizb ad-Da‘wa* in einer neuen Organisation mit dem einigenden Namen Hisbollah.<sup>220</sup>

1985 erklärte die Hisbollah in ihrem Gründungsdokument den Glauben an den Islam, den Dschihad und der *velāyat-i faqīh* zu den drei Säulen ihrer Ideologie. Der als „islamischer Widerstand“ legitimierte Dschihad ist dabei das zentrale Motiv der Organisation.<sup>221</sup> Adham Saouli identifiziert in seiner 2019 erschienen Analyse der Organisation die Kriegsführung gegen Israel und den Westen als das Kernanliegen der Hisbollah. Maren Koss nennt den islamischen Widerstand die „Kernnorm“ der Hisbollah, der sie bis heute alle anderen Aktivitäten unterordnet.<sup>222</sup>

---

<sup>218</sup> Rula Jurdi Abisaab, Malek Abisaab (2014): *The Shi‘ites of Lebanon: Modernism, Communism, and Hizbullah's Islamists*, New York, S. 128.

<sup>219</sup> Ahmad Nizar Hamzeh (2004): *In the Path of Hizbullah*, New York, S. 20 f.

<sup>220</sup> Ebd., S. 23; Talib Aziz (2001): "Fadlallah and the Remaking of the Marja' iya", in: Linda S. Walbridge (Hrsg.): *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, S. 213.

<sup>221</sup> Maren Koss (2018): *Resistance, Power, and Conceptions of Political Order in Islamist Organizations: Comparing Hezbollah and Hamas*, London, S. 51–54.

<sup>222</sup> Adham Saouli (2019): *Hezbollah: Socialisation and Its Tragic Ironies*, Edinburgh, S. 206–214; Koss: *Resistance, Power*, S. 54–59.

Schon zu Beginn der 1980er Jahre hatte im Iran Khomeini Khamenei zum politischen Verantwortlichen für den Aufbau der neuen Organisation ernannt. Khamenei ist heute die oberste religiöse und politische Autorität der Hisbollah. Seine Weisungen sind bindend für die Organisation. In die unmittelbare Leitung der Organisation greift Khamenei indes selten ein, sondern tritt als Vermittler bei internen Differenzen auf.<sup>223</sup> Die direkte Führung der Hisbollah hat seit 1992 der Geistliche Ḥasan Naṣrallāh inne. Naṣrallāh studierte an den *ḥauzas* von Nadschaf und Qom. Der als charismatisch und wortgewandt geltende Geistliche steht als Generalsekretär dem obersten Gremium der Organisation (arabisch: *maǧlis aš-šūrā*) vor. Obgleich dieses Amt satzungsgemäß durch die Generalversammlung (arabisch: *al-muʿatamar al-ʿām*) gewählt wird und nur zwei Amtszeiten pro Kandidaten vorgesehen sind, bekleidet Naṣrallāh den Posten durch Khameneis Weisung seit 1992 durchgehend.<sup>224</sup> Die überwiegende Mehrheit der Hisbollah-Funktionäre besteht aus Geistlichen, die auch die drei Unterorganisationen der Partei Gottes, die paramilitärischen Einheiten, die sozialen Dienstleister und die Parteistrukturen dominieren.<sup>225</sup>

## 15.2. Paramilitärische Organisation

Geführt wird der paramilitärische Arm durch die Dschihad-Kommission (arabisch: *al-maǧlis al-ǧihādī*), ebenfalls unter dem Vorsitz Ḥasan Naṣrallāhs.<sup>226</sup> Die paramilitärischen Einheiten der Hisbollah wurden in den 1980er und 1990er Jahren durch die iranischen Revolutionsgarden ausgebildet. Heute besteht zwischen der Hisbollah und den Quds-Brigaden eine partnerschaftliche Kooperation. Gemeinsam trugen sie wesentlich zur Durchsetzung iranischer Interessen im syrischen und irakischen Bürgerkrieg bei. Die Hisbollah bildet mittlerweile selbst Milizen in den palästinensischen Autonomiegebieten, im Irak und im Jemen aus.<sup>227</sup> Die Truppenstärke der Hisbollah wird kontinuierlich ausgebaut. Die geschätzte Gesamtstärke von bis zu 55.000 Kämpfern setzt sich derzeit aus 20.000 bis 30.000 Aktiven und 20.000 bis 25.000 Reservisten zusammen.<sup>228</sup>

---

<sup>223</sup> Abisaab, Abisaab: *The Shi'ites of Lebanon*, S. 130.

<sup>224</sup> Hamzeh: *In the Path of Hizbullah*, S. 46.

<sup>225</sup> Ebd., S. 45.

<sup>226</sup> Ebd., S. 70–74.

<sup>227</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, 61–64, Steinberg: *The "Axis of Resistance"*, S. 14 f.

<sup>228</sup> Ebd., S. 13.

Naşrallāh drohte im Oktober 2021 angesichts wachsender innenpolitischer Spannungen mit angeblich 100.000 mobilisierbaren Kämpfern, die er den rund 85.000 Soldaten der regulären libanesischen Streitkräfte entgegenstellen könnte.<sup>229</sup>

Seit ihrer Gründung sind die Truppen der Hisbollah in die asymmetrische Kriegsführung gegen Israel in Form von Entführungen, Straßenbomben und Raketenangriffen verwickelt. Den Abzug israelischer Truppen aus dem Südlibanon im Jahr 2000 feierten Anhänger des islamischen Widerstands im Libanon als Sieg der Hisbollah, unter deren direkter Kontrolle der Landesteil seitdem steht. Die Hisbollah hat den Südlibanon zu einer stark militarisierten Zone ausgebaut. Trotz einer erneuten Bodenoffensive Israels im Südlibanon 2006 verfügt die Hisbollah heute über komplexe präzisionsgelenkte Waffensysteme und ein großes Raketenarsenal, das zum Teil aus China stammt. In ihre militärische Infrastruktur integriert die Hisbollah zivile Einrichtungen wie Schulen, Spitäler und Moscheen, die mit einem weitreichenden Tunnelsystem miteinander verbunden sind. Während des libanesischen Bürgerkriegs verübte die Hisbollah schwere Angriffe auf UN-Friedenstruppen der USA und Frankreichs und verfestigte den Selbstmordanschlag als Kampftaktik im Nahen Osten. Auch im Irak beteiligte sich die Hisbollah schon in den 1980er Jahren an Anschlägen der Ḥizb ad-Dā'wa al-Islāmiya gegen Saddam Hussein.<sup>230</sup> Neben dem Irak sind Truppen der Hisbollah seit 2011 in Syrien zur Unterstützung von Machthaber Baschar al-Assad (Bašār al-Asad) und seit 2014 im Jemen aktiv.<sup>231</sup>

Die Hisbollah betätigt sich auch über die Grenzen Westasiens hinaus. 1985 verübte die Organisation einen antisemitisch motivierten Bombenanschlag auf eine Synagoge in Kopenhagen. Bei einem weiteren Attentat auf das jüdische Gemeindezentrum in Buenos Aires 1994 starben 85 Menschen. Mitglieder der Hisbollah ermordeten zwischen 1989 und 1992 im Auftrag Irans und zum Teil unter Mitwirkung iranischer Diplomaten iranische Oppositionelle unter anderem in Deutschland, Frankreich, Österreich und der Schweiz. In der jüngeren Vergangenheit konnten zahlreiche geplante Anschläge der Hisbollah in Europa frühzeitig verhindert werden.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> The Times of Israel (19.10.2021): "For a change, Hezbollah's boast of 100,000 fighters is not aimed at Israel", <https://www.timesofisrael.com/for-a-change-hezbollahs-boast-of-100000-fighters-is-not-aimed-at-israel/> [22.12.2021].

<sup>230</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 26–52.

<sup>231</sup> Steinberg: *The "Axis of Resistance"*, S. 13.

<sup>232</sup> Die Tageszeitung (taz) (10.08.1994): „Neue Spur zu iranischen Diplomaten?“, <https://taz.de/Neue-Spur-zu-iranischen-Diplomaten/1548947/> [22.12.2021]; American Jewish Committee Berlin Ramer Institute (2019): *Die Hisbollah in Deutschland und Europa*, Berlin, S. 20.

### 15.3. Soziale Dienstleisterin

Neben ihrem militärischen Flügel verfügt die Hisbollah über – als parastaatliche Parallelstrukturen organisierte – soziale und kulturelle Einrichtungen. Finanziell und institutionell getragen wird diese Parallelstruktur von Auslandsvertretungen iranischer *bonyāds* und dem *ḥums* aus Khameneis transregionalem religiösen Netzwerk. Zu den finanzierten Leistungen gehören auch die so genannten Märtyrer-Renten, die die Märtyrer-Organisation (arabisch: Muʿassasat aš-Šahīd) an Angehörige gefallener Kämpfer zahlt.<sup>233</sup> Im Südlibanon haben Spitäler und Apotheken der Hisbollah den staatlichen Gesundheitssektor vollständig ersetzt. Die Hisbollah besitzt zudem ein umfassendes Medienressort mit Zeitungen, Fernseh- und Rundfunkanstalten, das für Propagandazwecke genutzt wird und in der Vergangenheit wiederholt auch antisemitische Verschwörungsmymen verbreitet hat.<sup>234</sup> Bereits in den 1980er Jahren baute die Hisbollah eigene *ḥauzas* im Libanon, um die Kontrolle über den religiösen Bildungssektor zu erlangen. Vielversprechende Absolventen dieser *ḥauzas* werden zur weiteren Ausbildung in den Iran geschickt.<sup>235</sup>

### 15.4. Politische Partei

Seit dem Ende des libanesischen Bürgerkriegs 1992 beteiligt sich die Hisbollah auf Anweisung Khameneis als Partei an Wahlen. Anders als alle anderen politischen Gruppierungen des Bürgerkriegs hat sie ihren militärischen Flügel nicht aufgelöst. Dennoch sahen viele Beobachter in der Beteiligung im politischen Prozess einen Hinweis auf eine Mäßigung der Hisbollah. Trotz der Regierungsmitgliedschaft der Hisbollah im Libanon seit 2006 und internationalem Druck konnte sich die Partei dem Aufruf zur Entwaffnung entziehen.<sup>236</sup> Als Zeichen der Mäßigung gilt auch vielfach ein Manifest aus dem Jahr 2006. Darin ruft die Hisbollah zu einer Abkehr vom derzeitigen Wahlsystem des Landes auf, das auf Quotenregelungen für die diversen religiösen Gruppen des Libanons basiert. Die Forderung der Organisation nach einem Mehrheitswahlrecht sollte jedoch vielmehr als Versuch verstanden werden, den derzeit durch Konfessionsquoten beschränkten Einfluss der zwölferschiitischen Organisation auf immer größere Bereiche des libanesischen Staates auszuweiten.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Hamzeh: *In the Path of Hizbullah*, S. 52; Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 24 f.

<sup>234</sup> Hamzeh: *In the Path of Hizbullah*, S. 54–61.

<sup>235</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 24 f.

<sup>236</sup> Koss: *Resistance, Power*, S. 61 f.

<sup>237</sup> Ebd., S. 75 ff.

Der Einfluss der Hisbollah im Libanon ist dennoch schon heute tiefgreifend. Insbesondere seit 2006 spielt die Hisbollah eine immer bedeutendere Rolle in der Innenpolitik.<sup>238</sup> Die Parallelstrukturen der Organisation haben im Südlibanon staatliche Institutionen zur Gänze verdrängt. Die Hisbollah ist als islamistischer Staat im Staate die stärkste Kraft innerhalb des Libanons und ein vom libanesischen Staat politisch und militärisch unabhängig agierender regionaler Akteur im Nahen Osten. Adham Saouli zufolge wird der Einfluss der Hisbollah im Libanon weiter steigen und das Land zu einer fortschreitenden Anpassung an die Vorgaben der Organisation zwingen.<sup>239</sup> Der umfassende Machtanspruch der Vertreter Khameneis im Libanon bleibt jedoch nicht unwidersprochen. Breite Proteste aus der Zivilgesellschaft, die die Organisation als Teil einer korrupten Machtelite für die wirtschaftliche Krise des Landes verantwortlich machen, richten sich seit 2019 zunehmend offen gegen die Hisbollah.<sup>240</sup>

## **16. Sunnitischer Dschihad als „islamischer Widerstand“ in Palästina: Die Hamas**

Die Hamas (arabisch: *ḥamās*, deutsch: Eifer) ist eine dschihadistisch-palästinensische Organisation sunnitischer Prägung. Der Name Hamas ist ein Akronym für den eigentlichen Namen der Organisation: Ḥarakat al-Muqāwama al-Islāmiya (deutsch: Bewegung des islamischen Widerstands). Die Hamas ist 1987 während der Ersten Intifada (1987–1993) aus Organisationen der Muslimbruderschaft im Gazastreifen und der Westbank hervorgegangen. An ihren Zielen, der Verhinderung eines Friedensprozesses zwischen Palästinensischer Autonomiebehörde und Israel, der Vernichtung des jüdischen Staates und der Errichtung einer islamistischen Herrschaftsordnung in einem zukünftigen Staat Palästina hält die Hamas auch nach der Veröffentlichung einer neuen Charta im Jahr 2017 fest. Die Etablierung eines palästinensischen Staates in den Grenzen von 1967 sei demnach nur ein Schritt auf dem Weg eines späteren palästinensischen Staates „vom Fluss bis zum Meer“. Die Hamas befürwortet zum Erreichen ihrer Ziele Gewalt gegen israelische Militärangehörige, Zivilisten und politische Gegner. Die Organisation ist für zahllose Entführungen, (Selbstmord-)Anschläge und Raketenangriffe auf Israel verantwortlich.

---

<sup>238</sup> Stephanie T. Williams (19.11.2021): "Is Hezbollah overplaying its hand inside Lebanon?", <https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2021/11/19/is-hezbollah-overplaying-its-hand-inside-lebanon/> [22.12.2021].

<sup>239</sup> Saouli: *Hezbollah*, S. 206–214.

<sup>240</sup> Rebecca Collard (27.11.2019): "Untouchable No More: Hezbollah's Fading Reputation", <https://foreignpolicy.com/2019/11/27/lebanon-protests-hezbollah-fading-reputation/> [22.12.2021].

Neben ihrem militärischen Arm, den Katā'ib aš-Šahīd 'Izz ad-Dīn al-Qassām (deutsch: Brigaden des Märtyrers 'Izz ad-Dīn al-Qassām) besitzt die Hamas eine Abteilung für Soziales und trat in der Vergangenheit als politische Partei bei Wahlen an.<sup>241</sup>

Seit der Regierungsübernahme der Hamas im Jahr 2006 wurden im Gazastreifen keine Neuwahlen mehr abgehalten. Im Kampf um die Macht kam es im darauffolgenden Jahr stattdessen zum offenen Konflikt zwischen der Hamas und der Fatah. Letztere sah sich nach bewaffneten Auseinandersetzungen zum Rückzug aus dem Gazastreifen gezwungen und ist dort seither als politische Kraft bedeutungslos. Auf EU-Ebene wird die Hamas seit 2001 als terroristische Organisation geführt, eine Einschätzung, die 2021 durch den Europäischen Gerichtshof – nach rechtlicher Unklarheit ab 2014 – erneut bestätigt wurde.<sup>242</sup>

## **16.1. Entwicklung und Ideologie der Hamas und der Einfluss der Islamischen Republik Iran**

Erstmals trat die Hamas 1987 mit einem Flugblatt in Erscheinung, das zur gewalttätigen Beseitigung Israels aufrief. Das Flugblatt wurde im Namen der Ḥarakat al-Muqāwama al-Islāmīya verteilt. Hinter der neuen Gruppierung standen verschiedene legalistisch agierende Organisationen aus dem Aktionsfeld der Muslimbruderschaft um den Palästinenser Aḥmad Yāsīn (1936–2004). Yāsīn hatte in den 1950er Jahren in Ägypten studiert und war dort der Muslimbruderschaft beigetreten. In den palästinensischen Gebieten baute Yāsīn den regionalen Zweig der Bruderschaft als ein zunächst legalistisch agierendes Gegengewicht zu den dominierenden säkularen palästinensischen Organisationen aus.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> 'Izz ad-Dīn al-Qassām (1882–1935) war ein muslimischer Aktivist und Verbündeter des NS-Kollaborateurs Amīn al-Ḥusainī. Al-Qassām führte in den 1930er Jahren eine Geheimorganisation, die für zahlreiche politische Morde an Juden im Mandatsgebiet Palästina verantwortlich war und das Ziel hatte, die Juden aus Palästina zu vertreiben.

<sup>242</sup> Österreichischer Rundfunk (ORF) (17.12.2014): „EU überlegt Rechtsmittel“, <https://orf.at/v2/stories/2257986/2258001/> [22.12.2021]; ORF (23.11.2021): „EuGH: EU darf Hamas als Terrorgruppe einstufen“, <https://orf.at/stories/3237590/> [22.12.2021].

<sup>243</sup> Martin Kear (2019): *Hamas and Palestine: The Contested Road to Statehood*, London, S. 46–51; Ibrahim Al-katib (2015): *Pragmatismus und Jihad: Eine politische Biographie des „palästinensischen Muslimbruders“ Scheich Ahmad Yasin (1936–2004)*, (Dissertationsschrift) Erfurt, insbesondere S. 39–118.

Die 1987 aus diesen Strukturen hervorgegangene Hamas lehnte den 1993 begonnenen Friedensprozess zwischen der säkularen PLO und Israel ab und bekannte sich offen zur Gewalt. In ihrer bereits 1988 veröffentlichten Charta rief sie zum islamischen Widerstand in Form eines Dschihads gegen Israel auf.<sup>244</sup> Der explizite Antizionismus der Charta bedient sich offen antisemitischer Motive. Das Verhältnis zwischen Muslimen und Juden wird als ewiger Kampf verstanden und enthält starke vernichtungsantisemitische Züge, die auf nationalsozialistischen Traditionslinien und Sayyid Quṭb's Rezeption der *Protokolle der Weisen von Zion* aufbauen.<sup>245</sup> Einflussreicher Stichwortgeber war zudem der in Qatar ansässige Rechtsgelehrte Yūsuf al-Qaraḏāwī, der wie Khomeini die gezielte Tötung israelischer Zivilisten befürwortete.<sup>246</sup>

Die Förderung der Hamas durch die Islamische Republik begann bereits mit einer 1991 in Teheran abgehaltenen „Internationalen Konferenz zur Unterstützung der Islamischen Revolution des Volkes von Palästina“. Khamenei bewilligte eine Finanzierung für den Aufbau des islamischen Widerstands Palästinas in Höhe von 20 Millionen US-Dollar. Kurze Zeit später begann die Ausbildung von Hamas-Kämpfern in Trainingslagern der Quds-Brigaden und der Hisbollah im Libanon und Sudan. Die Islamische Republik hatte zuvor intensive Verbindungen zur PLO unterhalten und suchte neue Bündnispartner für ein militantes Vorgehen gegen den „kleinen Satan“. Ab 1993 startete die Hamas mit einer Serie von Selbstmordattentaten gegen israelische Zivilisten, die durch Raketenbeschuss der Hisbollah aus dem Südlibanon flankiert wurde. Die Gewalt der Hamas nahm bis zur Jahrtausendwende kontinuierlich zu. Der Osloer Friedensprozess scheiterte schließlich im Jahr 2000. Während der als Camp David II bekannten Verhandlungen hatten die Vertreter der PLO unerwartet eine kompromisslose Haltung eingenommen, die in wesentlichen Punkten den Forderungen der Islamisten glich.<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Koss: *Resistance, Power*, S. 92 ff.

<sup>245</sup> In der deutschsprachigen Debatte sind insbesondere zu nennen: Matthias Küntzel (2002): *Djihad und Judenhaß: Über den neuen antijüdischen Krieg*, Freiburg, und Armin Pfahl-Traughber (2011): „Antisemitismus und Antizionismus in der Charta der ‚Hamas‘: Eine Textanalyse aus ideengeschichtlicher und menschenrechtlicher Perspektive“, in: Martin H. W. Möllers, Robert Chr. van Ooyen (Hrsg.): *Jahrbuch Öffentliche Sicherheit 2010/2011*. Erster Halbband, Frankfurt am Main, S. 197–210.

<sup>246</sup> Shaul Bartal, Nesya Rubinstein-Shemer (2018): *Hamas and Ideology: Sheikh Yūsuf al-Qaraḏāwī on the Jews, Zionism and Israel*, London, S. 37–46.

<sup>247</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 65–69.

## 16.2. Ein zweiter Libanon in Gaza? Hamas' Dschihad gegen Israel

Während der Zweiten Intifada (2000–2005) intensivierte die Islamische Republik Iran ihre Förderung der Hamas. Die Quds-Brigaden bildeten Kämpfer und Selbstmordattentäter im Libanon aus und begannen die Hamas im Gazastreifen nach dem Vorbild der Hisbollah im Südlibanon aufzubauen. Nach dem Waffenstillstand und dem unilateralen Rückbau von Siedlungen Israels im Gazastreifen 2005 wurde die Hamas zur Regierungspartei gewählt. 2006 zog sich auch die PLO nach heftigen Gefechten mit der Hamas aus dem Gazastreifen zurück. Im selben Jahr begann die Hamas mit der Unterstützung der Islamischen Republik den Umbau des Gazastreifens nach dem Vorbild der Hisbollah.<sup>248</sup>

Human Rights Watch attestiert der De-facto-Regierung im Gazastreifen eine systematische Missachtung grundlegender Menschenrechte. Auch Amnesty International berichtet von Folter, willkürlichen Verhaftungen ohne Anklage sowie der exzessiven Anwendung von Gewalt und dem Verhängen der Todesstrafe, massiven Einschränkungen der Meinungs- und Pressefreiheit sowie von einer gesetzlichen Diskriminierung von Mädchen und Frauen.<sup>249</sup>

Der Gazastreifen ist heute stark militarisiert. Insbesondere unter Gaza-Stadt existiert wie im Südlibanon ein weitreichendes Tunnelsystem, das zum Teil bis in israelisches Staatsgebiet reicht. Zivile Institutionen wie Schulen und Moscheen integrierte die Hamas in ihre nach und nach professionalisierte militärische Infrastruktur. Die Zunahme von Raketenangriffen und Entführungen aus dem Gazastreifen führte 2010 zu einer Boden-Luft-Offensive der israelischen Streitkräfte, bei der der Hamas schwere Verluste zugefügt wurden. Unter Qāsem Soleimānī begannen die Quds-Brigaden unmittelbar nach dem Ende der Kampfhandlungen mit einer Reorganisierung der Hamas. Eine neue Kommandostruktur und ein verbessertes Waffenarsenal sollen die militärischen Kapazitäten des islamischen Widerstands in Palästina näher an die Fähigkeiten ihrer libanesischen Schwesterbewegung bringen.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Ebd., S. 69–76.

<sup>249</sup> Human Rights Watch (23.10.2018): „Palästina: Behörden zerschlagen Kritik“, <https://www.hrw.org/de/news/2018/10/23/palaestina-behoerden-zerschlagen-kritik> [22.12.2021]; Amnesty International (07.04.2021): „Report Palästinensische Autonomiegebiete“, <https://www.amnesty.de/informieren/amnesty-report/palaestina-2020#section-18865305> [22.12.2021].

<sup>250</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 76–90.

Der andauernde Raketenbeschuss und Tunnelaktivitäten eskalierten 2021 in einem neuen Konflikt, bei dem die Hamas erstmals Raketen syrischer und iranischer Bauart einsetzte, deren Reichweite nahezu das gesamte israelische Staatsgebiet umfasst.<sup>251</sup>

## 17. Legalistisch und dschihadistisch: Verschwommene Grenzen im Irak

Die Islamische Republik Iran ist seit dem Sturz Saddam Husseins ein maßgebender Einflussfaktor im Irak. Sie verfolgt im Nachbarland eine Doppelstrategie und unterstützt eine Vielzahl von Akteuren. Die zahlreichen Querverbindungen dieser Akteure untereinander ergeben ein komplexes und nur schwer zu durchschauendes Bild. Zum einen ist die Islamische Republik eng mit legalistisch auftretenden Parteien und Politikern aus dem Umfeld der Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya und ihrem von 2006 bis 2014 amtierenden Ministerpräsidenten Nūrī al-Mālīkī (geb. 1950) verbunden. Zum anderen fördert der Iran eine Vielzahl von Milizen, die sich seit 2003 an Kämpfen gegen die US-Streitkräfte, seit 2014 gegen die Terrororganisation Islamischer Staat und seit 2019 an der Unterdrückung zivilgesellschaftlicher, irankritischer Proteste beteiligen.

Dem Vorbild der libanesischen Hisbollah folgend, nehmen die politischen Flügel der eng miteinander verzahnten Milizen zunehmend an Wahlen teil, sodass die Grenzen zwischen legalistischen und dschihadistischen Akteuren verschwimmen. Teile des irakischen Staates stehen mittels politischer Einflussnahme der Milizen bereits seit 2005 *de facto* unter iranische Kontrolle. In einigen Provinzen des Landes haben zwei der einflussreichsten Milizen, die Badr-Organisation (arabisch: Munazzamat Badr) und die Katā'ib Ḥizb Allāh (deutsch: Brigaden der Partei Gottes), staatliche Strukturen verdrängt und durch eigene Institutionen ersetzt.

---

<sup>251</sup> Sebastien Roblin (25.05.2021): "How Hamas' Arsenal Shaped The Gaza War of May 2021", <https://www.forbes.com/sites/sebastienroblin/2021/05/25/how-hamass-arsenal-shaped-the-gaza-war-of-may-2021/> [22.12.2021].

## 17.1. Legalistische Akteure: *Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya*, Oberster Rat für die Islamische Revolution im Irak und die Badr-Organisation

Schon in den 1980er Jahren unterstützte der Iran politische und militante Oppositionelle aus dem Umfeld Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und der *Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya*. Neben der *Daʿwa* etablierte sich 1982 der Oberste Rat für die Islamische Revolution im Irak (OIRI, arabisch: al-Maḡlis al-Alā l-iṭ-Ṭawrati-l-ʿIslāmīya fī ʿIrāq) als Dachorganisation Iran-treuer, islamistischer Exil-Oppositioneller im Iran. Geführt wurde der OIRI zwei Jahrzehnte durch Ajatollah Muḥammad Bāqir al-Hakīm (1939–2003), einem engen Weggefährten Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr. Als militärischer Flügel des OIRI wurde das Badr-Korps (arabisch: Failaḡ Badr) gegründet und durch die Revolutionsgarden im Iran ausgebildet. OIRI und Badr-Korps verpflichteten sich den politischen Zielen der *velāyat-i faqīh*. In den 1990er Jahren beteiligten sich OIRI und Badr-Korps an letztlich gescheiterten Aufständen im Irak.<sup>252</sup>

Seit dem Sturz Saddam Ḥusseins 2003 tritt das Badr-Korps unter ihrem neuen Führer Hādī al-ʿĀmīrī (geb. 1954) als eigenständige politische Partei mit dem Namen Badr-Organisation (arabisch: Munazzamat Badr) mit einem militärischen Flügel unter dem Namen Streitkräfte des Märtyrers Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr (arabisch: Quwwāt aš-Šahīd Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr) auf. Auch der OIRI betrat als politische Partei erstmals die innenpolitische Bühne des Iraks und die *Daʿwa* organisierte sich als älteste Partei des politischen Islams der Zwölferschia neu.<sup>253</sup>

Bereits in der Gründungszeit vernetzten sich *Daʿwa* und OIRI miteinander. Neben dem späteren irakischen Ministerpräsidenten Nūrī al-Mālikī hatte sich mit Abū Mahdī al-Muhandis (eigentlich Ġamāl Āl Ibrāhīm, 1964–2020) ein weiterer *Daʿwa*-Funktionär an der Etablierung des OIRI beteiligt.<sup>254</sup> Sowohl al-Mālikī als auch al-Muhandis wirkten zudem am Aufbau des Badr-Korps mit. Im Zuge des Wiederaufbaus des Iraks nach 2003 forderten Badr, *Daʿwa* und OIRI unisono die Errichtung eines islamistischen Staatssystems. Die starke Allianz islamistischer Akteure spaltete die irakische Zwölferschia. Großajatollah Ali as-Sistani erteilte einem islamistischen System öffentlich eine Absage und verbot den Kampf gegen US-Truppen.<sup>255</sup> Pro-iranische Demonstranten forderten

---

<sup>252</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 128 f.

<sup>253</sup> Guido Steinberg (2017): *Die Badr-Organisation: Irans wichtigstes politisch-militärisches Instrument im Irak*, Berlin, S. 2.

<sup>254</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 128 f.

<sup>255</sup> Ebd., S. 143 f.

as-Sistani daraufhin auf, Nadschaf innerhalb von zwei Tagen zu verlassen. Im April 2003 wurde Abd al-Madschid al-Khoei (ʿAbd al-Maǧīd al-Ḥūī), ein ranghoher Repräsentant as-Sistanis, gemeinsam mit einigen Begleitern in Nadschaf ermordet. Es spricht für die Stärke von as-Sistanis Netzwerk, dass es im Anschluss zu keinen weiteren Übergriffen mehr auf ihn oder seine Repräsentanten kam.<sup>256</sup>

## 17.2. Irans Verbündete an der Macht

Seit 2005 treten Badr-Organisation, *Daʿwa* und OIRI bei Wahlen mit gemeinsamen Listen an. Zwischen 2005 und 2018 wurde der Irak durchgehend von Iran-treuen Koalitionen ihrer Listen regiert. Eine Regierungsbildung ohne Zustimmung des Irans gilt auch heute als unmöglich.<sup>257</sup> Von 2005 bis 2014 führte eine Koalition unter Ministerpräsident Nūrī al-Mālikī die Regierungsgeschäfte, ein Vertreter der Badr-Organisation bekleidete in dieser Zeit verschiedene Ministerposten. Insbesondere das Amt des Innenministers befand sich lange unter der Kontrolle der Badr-Organisation. Tausende Badr-Milizionäre wurden in dieser Zeit in die Strukturen der Polizei und der Sicherheitskräfte übernommen, die diese seither kontrollieren.<sup>258</sup> Einige Badr-Funktionäre nehmen so Doppelfunktionen als Kommandanten innerhalb der Miliz und innerhalb der Polizei ein.<sup>259</sup>

Unter der Regierung al-Mālikīs kam es zu systematischen anti-sunnitischen Maßnahmen, die die bereits vorhandenen konfessionellen Spannungen im Land verschärften. Nach dem Abzug der US-Truppen 2011 führten die Spannungen in einen Bürgerkrieg, der sich unter al-Mālikīs Nachfolger, dem langjährigen *Daʿwa*-Funktionär Ḥaidar al-ʿAbādī (Regierungszeit 2014–2018), im Kampf gegen die Terrororganisation Islamischer Staat (IS) fortsetzte. Eine entscheidende Rolle im Irak spielten neue Milizen, die sich unter dem Einfluss der Islamischen Republik bereits in der Amtszeit al-Mālikīs gegründet hatten. Diese Milizen hatten zunächst vor allem die Bekämpfung der US-Truppen und deren Vertreibung aus dem Irak zum Ziel.<sup>260</sup> Die *Katāʿib Ḥizb Allāh* entstand 2007 als eine durch Abū Mahdī al-Muhandis geführte Ausgliederung aus der Badr-Organisation. Die *Katāʿib Ḥizb Allāh* wird unter anderem im Libanon ausgebildet und ist wie ihre Schwesterorganisation loyal gegenüber Khameneis politischer und religiöser Führung und nicht dem irakischen Nationalstaat. Die *ʿAṣāʿib*

---

<sup>256</sup> Ebd., S. 137.

<sup>257</sup> Steinberg: *The "Axis of Resistance"*, S. 25.

<sup>258</sup> Steinberg: *Die Badr-Organisation*, S. 4.

<sup>259</sup> Austrian Centre for Country of Origin and Asylum Research and Documentation (ACCORD) (20.12.2021): „Irak“, <https://www.ecoi.net/de/laender/irak/themendossiers/schiitische-milizen-im-irak/> [22.12.2021].

<sup>260</sup> Seliktar, Rezaei: *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, S. 144–153.

Ahl al-Ḥaqq (deutsch: Liga der Rechtschaffenen) ist eine Abspaltung Muqtadā aṣ-Ṣadrs Sarāyā as-Salām (deutsch: Schwadronen des Friedens). Auch sie erkennt Khameneis Führung an.<sup>261</sup> Die Badr-Organisation, Katā'ib Ḥizb Allāh, 'Aṣā'ib Ahl al-Ḥaqq und die Sarāyā as-Salām bestimmen seit 2014 zunehmend das innenpolitische Geschehen des Iraks.

### 17.3. Die Volksmobilisierung und der Einfluss der Milizen seit 2014

Angesichts des Aufstiegs des IS rief Ministerpräsident Ḥaidar al-'Abādī zu Beginn seiner Regierungszeit 2014 zu einer Generalmobilisierung der Bevölkerung auf. Großsajatollah Ali as-Sistani unterstützte diesen Aufruf. Zehntausende junge Männer traten in zum Teil neugegründete Milizen ein. Den größten Zulauf erhielten dabei die vier großen Milizen: Badr-Organisation, Katā'ib Ḥizb Allāh, 'Aṣā'ib Ahl al-Ḥaqq und Sarāyā as-Salām. Anschließend schlossen sich insgesamt über 50 Milizen des Iraks in einen gemeinsamen Verband mit dem Namen al-Ḥaṣd aṣ-Ṣā'bī (deutsch: Volksmobilisierung) zusammen. Die Volksmobilisierung wurde durch ein Triumvirat, bestehend aus dem Kommandanten der Badr-Organisation, Ḥādī al-'Āmīrī, Abū Mahdī al-Muhandis (Katā'ib Ḥizb Allāh) und Qāsem Soleimānī geleitet. Unter der Führung der Quds-Brigaden und der Iran-treuen Milizen drängte die Volksmobilisierung als Teil einer internationalen Allianz den IS bis 2017 erfolgreich zurück. Die Milizen bestehen auch nach der militärischen Niederlage des IS fort und führten ihren Kampf gegen die zurückgekehrten US-Truppen bis zum Abzug der letzten 2.500 Soldaten aus dem Land Ende Dezember 2021 weiter.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Muqtadā aṣ-Ṣadr ist ein weiteres einflussreiches Mitglied der Familie aṣ-Ṣadr und der Großneffe Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadrs. Muqtadās Vater, Ajaṭollah Ṣādiq aṣ-Ṣadr, wurde nach der Ermordung seines Cousins Muḥammad Bāqir zunächst als dessen Nachfolger und zu einer regimetreuen religiösen Autorität aufgebaut. In den 1990er Jahren vertrat Ṣādiq zunehmend oppositionelle Positionen, die den politischen Islam mit irakisch-nationalistischen Forderungen verbanden. 1999 wurde er nach einem Aufstand zwölferschiitischer Gruppen durch das Regime ermordet. Muqtadā aṣ-Ṣadrs Anhängerschaft ist besonders stark in dem nach seinem Vater benannten Bagdader Stadtteil Sadr City vertreten. 2003 rief Muqtadā aṣ-Ṣadr die „Armee des *mahdis*“ (arabisch: Ġaiṣ al-Mahdī) ins Leben, die einen Guerillakrieg gegen die US-Streitkräfte begann. Unterstützt wurde Muqtadā aṣ-Ṣadr durch die 'slamische Republik, seit 2007 distanziert sich Muqtadā aṣ-Ṣadr unter nationalistischen Vorzeichen vom Iran, ohne jedoch auf taktische Allianzen zu verzichten. Seine „Armee des *mahdis*“ benannte er 2014 in Sarāyā as-Salām um. Siehe Steinberg: *The "Axis of Resistance"*, S. 25 ff.

<sup>262</sup> Birgit Svensson (2022): *Abzug aus dem Irak – zum zweiten Mal*, <https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/welt/2133836-Abzug-aus-dem-Irak-zum-zweiten-Mal.html>, [21.09.2022].

Aktuelle Angaben zur Gesamtstärke der Volksmobilisierung variieren stark. Sie reichen von 70.000 bis zu 150.000 Kämpfern. Allein die Badr-Organisation soll 2021 bis zu 50.000 Kämpfer befehligt haben. Die Katā'ib Ḥizb Allāh sollen im Jahr 2018 über 20.000 Kämpfer verfügt haben und waren Guido Steinberg zufolge 2021 die öffentlich sichtbarste Miliz. Ebenfalls 2018 besaßen die 'Aṣā'ib Ahl al-Ḥaqq bis zu 15.000 Kämpfer. Die Sarāyā as-Salām gelten offiziell als aufgelöst, traten aber bis 2021 dennoch wiederholt in Erscheinung.<sup>263</sup>

Seit 2016 sind die Einheiten der Volksmobilisierung offiziell in das irakische Militär eingegliedert und profitieren vom Militärbudget des Iraks. 2,6 Milliarden US-Dollar sollen allein 2020 hauptsächlich den Iran-treuen Milizen der Badr-Organisation, Katā'ib Ḥizb Allāh und 'Aṣā'ib Ahl al-Ḥaqq zugutegekommen sein. Trotz ihrer formalen Anbindung an den Staat agieren die Milizen eigenständig.<sup>264</sup> Human Rights Watch berichtete von zahlreichen Verbrechen der Milizen an der sunnitischen Zivilbevölkerung. Der NGO zufolge kam es zu Massakern, Plünderungen und gezielten Vertreibungen.<sup>265</sup>

Die östliche Grenzprovinz Diyālā und die zentrale Provinz Ṣalāḥ ad-Dīn stehen seit 2015 unter direkter Kontrolle der Badr-Organisation. Die Badr-Organisation baut auf dieser territorialen Basis nach dem Vorbild der libanesischen Hisbollah einen islamistischen Staat im Staate auf. Die ursprünglich sunnitische Mehrheit der Provinz Diyālā ist Beobachtern zufolge bereits 2017 durch Vertreibungen einer zwölferschiitischen Mehrheit gewichen.<sup>266</sup> Die westliche Grenzprovinz al-Anbār wird in ähnlicher Weise durch die Katā'ib Ḥizb Allāh kontrolliert, die ihre territoriale Herrschaft zudem auf Teile jenseits der syrischen Grenze ausgeweitet haben. Die Milizen kontrollieren darüber hinaus kritische Infrastruktur des Landes. Der Flughafen in Bagdad etwa befindet sich unter der Verwaltung von 'Aṣā'ib Ahl al-Ḥaqq und Katā'ib Ḥizb Allāh.<sup>267</sup>

In weiten Teilen des Landes sollen die Milizen zudem den Grenzverkehr überwachen. Ihren Einfluss auf den geschwächten Zentralstaat weiten die Milizen mit eigenen Wahllisten aus. Seit 2018 beanspruchen Parlamentsabgeordnete der Milizen, die stärkste Fraktion zu sein.

---

<sup>263</sup> ACCORD: „Irak“; Steinberg: *Die Badr-Organisation*, S. 6.

<sup>264</sup> ACCORD: „Irak“; Steinberg: *The „Axis of Resistance“*, S. 27.

<sup>265</sup> Human Rights Watch (2015): *After Liberation Came Destruction: Iraqi Militias and the Aftermath of Amerli*, <https://www.hrw.org/report/2015/03/18/after-liberation-came-destruction/iraqi-militias-and-aftermath-amerli>, S. 1–6.

<sup>266</sup> Steinberg: *Die Badr-Organisation*, S. 3 f.

<sup>267</sup> Steinberg: *The „Axis of Resistance“*, S. 27 f.

Sie kooperiert besonders eng mit den Iran-treuen Parteien um Da'wa und OIRI. Zahlreiche Vertreter der Milizen gelangten so auf einflussreiche Posten innerhalb verschiedener Ministerien.<sup>268</sup>

Seit 2019 kam es im Irak zu starken zivilgesellschaftlichen Protesten gegen Misswirtschaft und Korruption. Die Proteste richteten sich dezidiert gegen den iranischen Einfluss und die Milizen im Land, die für die schwierige wirtschaftliche und gesellschaftliche Lage großer Teile der Bevölkerung verantwortlich gemacht werden. Die Demonstranten wurden wiederholt durch bewaffnete Gruppen angegriffen. Es kam zu 600 Toten und tausenden Verletzten.<sup>269</sup> Seit 2020 berichten Medien von gezielten Entführungen und Attentaten auf Aktivisten. Für beides machen sie Iran-treue Milizen verantwortlich.<sup>270</sup> Dennoch bewirkten die Proteste Neuwahlen, aus denen der gemäßigte britisch-irakische Politiker Muṣṭafā al-Kāzīmī als neuer Ministerpräsident hervorging. Al-Kāzīmī wird zu den Gegnern der Milizen gezählt und hat zuletzt mit Verhaftungen gegen Strukturen der Katā'ib Hizb Allāh für Aufmerksamkeit gesorgt.

Im November 2021 entging Al-Kāzīmī nur knapp einem Drohnenangriff auf dessen Privathaus, für das Beobachter pro-iranische Milizen verantwortlich machen.<sup>271</sup>

## 18. Der Huthi-Konflikt im Nordjemen

Die Huthi-Bewegung, offizielle Selbstbezeichnung seit 2011 Anṣār Allāh (deutsch: Unterstützer Gottes), ist seit den 2000er Jahren im Nordjemen aktiv. Sie ging aus einer Erneuerungsbewegung der Zaidiyya in den 1990er Jahren hervor. Die Zaidiyya ist eine eigenständige Strömung innerhalb des schiitischen Islams. Die Huthis (Ḥūṭī's), benannt nach ihrem Gründer und langjährigem Führer, dem zaiditischen Rechtsgelehrten Ḥusain al-Ḥūṭī, sind seit 2004 in Kämpfe mit der jemenitischen Zentralregierung und seit 2015 in einen internationalen Konflikt mit Saudi-Arabien und seinen

---

<sup>268</sup> ACCORD: „Irak“.

<sup>269</sup> Steinberg: *The "Axis of Resistance"*, S. 28.

<sup>270</sup> Alissa J. Rubin (23.05.2020): "U.N. Documents Abductions and Torture Of Iraqi Protesters", <https://www.nytimes.com/2020/05/23/world/middleeast/iraq-un-protests-kidnapping-militias.html> [22.12.2021]; Louisa Loveluck, Mustafa Salim (12.05.2021): "In Iraq, powerful militias assassinate protesters with impunity", [https://www.washingtonpost.com/world/iraq-militia-assassinations-fear/2021/05/12/501474c0-b1cc-11eb-bc96-fdf55de43bef\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/iraq-militia-assassinations-fear/2021/05/12/501474c0-b1cc-11eb-bc96-fdf55de43bef_story.html) [22.12.2021].

<sup>271</sup> Rami Jameel (19.11.2021): "Assassination Attempt against Prime Minister Al-Khadimi Highlights Intra-Shia Divisions in Iraq", <https://jamestown.org/program/assassination-attempt-against-prime-minister-al-khadimi-highlights-intra-shia-divisions-in-iraq/> [22.12.2021].

Verbündeten verwickelt. Kontakte der (späteren) Huthi-Führung in den Iran bestehen seit den 1990er Jahren. Unterstützt werden die Huthis heute nicht nur durch iranische Waffentechnologie, sondern auch durch Kampftraining der libanesischen Hisbollah, deren Ausbilder mutmaßlich auch in den Jemen selbst entsendet wurden.<sup>272</sup> Auf Grund der anhaltenden Konflikte gilt der Jemen als eines der größten humanitären Krisengebiete der Welt.<sup>273</sup>

### 18.1. Die Zaidīya im Nordjemen

Die Zaidīya entstand als eigene konfessionelle Strömung im 8. und 9. Jahrhundert im Irak. Heute ist die Konfession beinahe ausschließlich im Nordjemen vorzufinden. Dieser ist geprägt durch Gebirgszüge, Agrarwirtschaft und sesshaftes Stammeswesen. Anders als in der Zwölferschia spielte politischer Quietismus in der zaiditischen Imamatslehre keine Rolle. Die Imamatslehre der Zaidīya weist weder eine kosmologische Dimension, noch eine enge Beschränkung auf eine bestimmte Anzahl von Imamen auf. Nach zaiditischem Verständnis kann sich jeder männliche Nachkomme aus der Nachkommenschaft des Propheten durch Widerstand gegen ungerechte Herrschaft zur politischen Führungsfigur qualifizieren. Die Nachkommen des Propheten bilden als so genannte *sādah* (von arabisch Sg. *sayyid*, deutsch: Herr, Gebieter, Abkömmling Muhammads) im Nordjemen die traditionelle Oberschicht. Über den Großteil des 10. bis 20. Jahrhunderts wurde die politische Einheit der Region durch das zaiditische Imamatsamt zusammengehalten. Die Imame des Nordjemen regierten anfangs aus der Hauptstadt der gleichnamigen nördlichen Provinz Ṣa'da, die bis heute das Zentrum der Zaidīya bildet.<sup>274</sup>

Mit dem Ausrufen der Jemenitischen Arabischen Republik 1962 wurde nicht nur das Imamatsamt beendet, die zaiditische religiöse Kultur im weiteren Sinne verlor an Bedeutung und seit den 1980er Jahren gewannen wahhabitische Missionare an Einfluss. Das Ende der Jemenitischen Arabischen Republik, die Vereinigung mit der vorwiegend sunnitisch geprägten Demokratischen Volksrepublik Jemen

---

<sup>272</sup> Trevor Johnston et al. (2020): *Could the Houthis Be the Next Hizballah? Iranian Proxy Development and the Future of the Houthi Movement*, Santa Monica, S. 68.

<sup>273</sup> Unicef (kein Datum): "Yemen Crisis", <https://www.unicef.org/emergencies/yemen-crisis> [22.12.2021].

<sup>274</sup> Für eine übersichtliche Zusammenfassung zaiditischer Geschichte und Glaubenspraktiken siehe Halm: *Die Schia*, S. 244–249. Zur Wirtschafts- und Sozialstruktur Nordjemens: Daniel Martin Varisco (2021): "*Qabilah, Jirbah and Tanmiyah: Tribes and Agriculture in the Northern Highlands of Yemen*", in: Marieke Brandt (Hrsg.): *Tribes in Modern Yemen: An Anthology*, Wien, S. 79–93. Zur Imamatslehre und der Bedeutung der *sādah* für die nordjemenitische Stammesgesellschaft: Alexander Weissenburger (2021): "*Al-Mawwadah al-Khālidah? The Hūthi Movement and the Idea of the Rule of the Ahl al-Bayt in Yemen's Tribal Society*", in: ebd., S. 122–125.

1990 und der religiöse Druck durch den Wahhabismus führten zu einer Erneuerungsbewegung, die zaiditische Traditionen auch in der Jugend popularisierten. Aus dieser Erneuerungsbewegung gingen die zwei wichtigsten Vorläuferorganisation der Huthi-Bewegung hervor: die *Šabāb al-Mu'min* (deutsch: Gläubige Jugend) und die *Ḥizb al-Ḥaqq* (deutsch: Partei der Gerechtigkeit), in denen zum Teil auch der prominente *sayyid* und zaiditische Rechtsgelehrte Badr ad-Dīn al-Ḥūṭī und seine Söhne Ḥusain und 'Abd al-Malik al-Ḥūṭī in unterschiedlichen Funktionen aktiv waren.<sup>275</sup>

## 18.2. Der Huthi-Konflikt

Die politischen Umstände im vereinten Jemen führten zu einer Politisierung von Teilen der Erneuerungsbewegung. Ein wachsender Teil der nordjemenitischen Bevölkerung fühlte sich in der neuen politischen Situation nicht nur kulturell unter Druck gesetzt, sondern politisch und wirtschaftlich ausgegrenzt. Dies galt umso mehr für die traditionelle Oberschicht der *sādah*.<sup>276</sup> Im Jahr 2000 begann Ḥusain al-Ḥūṭī bei einer Reihe öffentlicher Auftritte und Freitagspredigten die Regierung des Präsidenten Šālīḥ offen zu kritisieren. Eine wachsende Zahl von Anhängern begann mit der Organisation von Protesten, die sich vom zaiditischen Kerngebiet in Ša'da bis zur Hauptstadt des Landes Sanaa ausdehnten. 2004 wurde Ḥusain al-Ḥūṭī beim Einmarsch des Militärs in Ša'da getötet. Ḥusains Bruder 'Abd al-Malik übernahm die Führung der Bewegung, die nun verstärkt zu den Waffen griff. In insgesamt sechs Konflikten professionalisierten sich die Verbände der Huthis und fügten dem jemenitischen Militär deutliche Verluste zu.

2009 griff Saudi-Arabien erstmals in den Konflikt ein, indem das nördliche Nachbarland jemenitischen Truppen erlaubte, von ihrem Territorium aus gegen Ša'da zu agieren. Erst 2010 kam es zum Waffenstillstand.<sup>277</sup>

Im Zuge des Arabischen Frühlings im folgenden Jahr beteiligte sich die Huthi-Bewegung am politischen Prozess zur Neuverteilung der politischen Macht im Jemen unter der provisorischen Regierung von Präsident Abd Rabbo Mansur Hadi ('Abd Rabbihi Maṅšūr Hādī). Seither tritt die Bewegung unter dem offiziellen Namen Anšār Allāh auf. Der politische Prozess scheiterte 2014 als die Anšār Allāh Hādī unter Hausarrest stellten und erst die Hauptstadt, anschließend den

---

<sup>275</sup> Marieke Brandt (2013): "Sufyān's 'Hybrid' War: Tribal Politics during the Ḥūṭhī Conflict", *Journal of Arabian Studies*, 3/1, S. 124 f.

<sup>276</sup> Weissenburger: "Al-Mawwadah al-Khalidah?", S. 125.

<sup>277</sup> Johnston et al.: *Could the Houthis Be the Next Hizballah?*, S. 56 f.

überwiegenden Teil Nordjemens besetzten. 2015 floh Hādī aus dem Jemen und die Anṣār Allāh kontrollieren seitdem zentrale wirtschaftliche und politische Institutionen in einem Großteil des Landes.<sup>278</sup> Innenpolitisch stehen den Anṣār Allāh im Nordjemen seither keine politischen Rivalen mehr entgegen.<sup>279</sup>

### 18.3. Die Internationalisierung des Konflikts

Nach der Eroberung Nordjemens durch die schiitische Miliz griff eine von Saudi-Arabien geführte internationale Allianz von außen in das politische Geschehen des Landes ein. Die Allianz drängte die Anṣār Allāh bis zum Jahr 2017 aus einem Großteil der seit 2015 eroberten Gebiete zurück. Eine Befriedung des Konflikts fand indes bis heute nicht statt. Seit 2017 hat sich der Konflikt durch Raketen- und Drohnenangriffe zumindest teilweise auf saudisches Territorium verlagert, auch wenn das Gros der Kämpfe weiterhin im Jemen stattfindet. Die Angriffe zielen insbesondere auf die saudische Wirtschaft, trafen in der Vergangenheit aber auch wiederholt die Zivilbevölkerung. 2019 reduzierte Saudi-Arabien nach Angriffen seine Rohölproduktion um mehr als die Hälfte.<sup>280</sup> Seit sich die Vereinigten Arabischen Emirate als wichtigste Verbündete Saudi-Arabiens im selben Jahr teilweise zurückgezogen haben, machen die Anṣār Allāh erneut Territorialgewinne.<sup>281</sup> 2021 flankierten erstmals Milizen der Volksmobilisierung aus dem Irak die Drohnen- und Raketenangriffe der Anṣār Allāh durch eigenen Raketenbeschuss auf saudischem Staatsgebiet im Norden.<sup>282</sup> Im November 2021 zogen sich laut Nachrichtenagentur Reuters auch saudische Truppen aus der strategisch wichtigen Hafenstadt al-Ḥudaida zurück.<sup>283</sup>

---

<sup>278</sup> Ebd., S. 57–63.

<sup>279</sup> Weissenburger: „*Al-Mawwadah al-Khālidah?*“, S. 129.

<sup>280</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung (08.03.2021): „Houthi greifen saudi-arabische Öl-Anlagen an“, <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/saudi-aramco-houthi-greifen-saudi-arabische-oel-anlagen-an-17232954.html> [22.12.2021].

<sup>281</sup> Dion Nissenbaum, Stephen Kalin (20.11.2021): „Yemen’s Battleground Shifts in Favor of Iran-Backed Houthis“, <https://www.wsj.com/articles/yemens-battleground-shifts-in-favor-of-iran-backed-houthis-11637413200> [22.12.2021].

<sup>282</sup> Cathrin Schaefer (01.02.2021): „Wird Saudi-Arabien zum neuen Schlachtfeld für Drohnen?“, <https://www.dw.com/de/wird-saudi-arabien-zum-neuen-schlachtfeld-f%C3%BCr-drohnen/a-56396438> [22.12.2021].

<sup>283</sup> Reyam Mokhashef, Mohammed Ghobari (12.11.2021): „Coalition forces say they have withdrawn from around Yemen’s Hodeidah port“, <https://www.reuters.com/world/middle-east/coalition-forces-say-they-have-withdrawn-around-yemens-hodeidah-port-2021-11-12/> [22.12.2021].

## 18.4. Die Ideologie der Huthi-Bewegung und der Einfluss Irans

Die Basis für die Ideologie des politischen Islams der Huthi-Bewegung legte Ḥusain al-Ḥūtī mit seinen Ansprachen in den Jahren 2000–2003. Im Wesentlichen vollzogen sie die Anpassung der zaiditischen Imamatslehre an die Gegenwart. Ḥusain al-Ḥūtī betrachtete die Zaidīya als Repräsentantin des „wahren Islam“. Als Nachkommen des Propheten obliege den *sādah* aus Sicht al-Ḥūtīs folglich die Führungsverantwortung über die islamische Gemeinschaft. Als solche müssen die *sādah* die islamische Gemeinschaft im Kampf gegen ihre Feinde anführen.

Diese Feinde identifiziert Ḥusain al-Ḥūtī als „den Westen“, insbesondere die Vereinigten Staaten, „die Juden“ und den Zionismus, die die arabischen Regierungen steuern und die islamische Gemeinschaft von ihrer Religion entfremden würden. Unter Ḥusain al-Ḥūtīs Nachfolger ‘Abd al-Malik propagiert die Bewegung in Ansprachen, Schulbüchern und einer konfessionellen Geschichtsschreibung eine Rückkehr zu zaiditischen Werten. Zur Etablierung eines neuen zaiditischen Imamats unter eigener Führung liegen bisher keine eindeutigen Äußerungen der Bewegung vor.<sup>284</sup>

Die *velāyat-i faqīh* spielt für die zaiditischen Anṣār Allāh zwar keine Rolle, der Einfluss des politischen Islams der Zwölferschīa auf die Ideologie der Bewegung wird aber an anderer Stelle ersichtlich. Die Dichotomie zwischen Westen und Islam äußert sich im Weltbild der Anṣār Allāh in einem deutlichen Antisemitismus. Der Slogan der Bewegung kondensiert die Kernbotschaft des „islamischen Widerstandes“ auf wenige Schlagworte: „Gott ist groß! Nieder mit Amerika! Nieder mit Israel! Verflucht seien die Juden! Sieg dem Islam!“ ist der offizielle Schlachtruf der Huthis und eine direkte Entlehnung iranischer Parolen.<sup>285</sup>

Badrad-Dīn al-Ḥūtī und sein Sohn Ḥusain al-Ḥūtī lebten und studierten in den 1990er Jahren für einige Zeit im Iran. Ḥusain al-Ḥūtī war später zu Studien dorthin zurückgekehrt und begann unmittelbar nach deren Beendigung seine politischen Aktivitäten im Jemen.<sup>286</sup> Eine direkte Unterstützung der Bewegung durch die Islamische Republik vor 2011 ist unwahrscheinlich. Doch schon seit 2009 thematisierten staatliche Medien der Islamischen Republik Iran den Konflikt zunehmend. Bis 2015 scheint der Iran in nur geringem Umfang Waffen an die Anṣār Allāh geliefert zu haben. Spätestens seit

---

<sup>284</sup> Weissenburger: „*Al-Mawwadah al-Khālīdah?*“, S. 126–130.

<sup>285</sup> Eigene Übersetzung aus dem Arabischen: *Allāhu akbar al-maut li-Amrīkā al-maut li-Isrā’īl al-la’na ‘alā l-yahūd an-naṣr li-l-islām*. Zu finden ist der Slogan unter anderem auf der Flagge der Huthis.

<sup>286</sup> Johnston et al.: *Could the Houthis Be the Next Hizballah?*, S. 54.

2017 verfügt die Miliz jedoch über verschiedene Raketentypen und fortgeschrittene Waffensysteme iranischer Bauart. Die Revolutionsgarden trainierten mehrere hundert Huthi-Kämpfer im Iran und entsandten iranische Piloten in den Jemen. Weitere Trainingslager der Quds-Brigaden und der libanesischen Hizbollah scheinen im Jemen selbst zu existieren.<sup>287</sup> Im Libanon betreibt die Bewegung mit Hilfe der Hizbollah einen eigenen Fernsehsender.<sup>288</sup>

## 19. Zwischenfazit

Die parastaatliche Integration von Milizen, transregionalem religiösem Netzwerk und staatlicher iranischer Institution ist das geopolitische Projekt des politischen Islams der Zwölferschia: Die Islamische Republik Iran verfolgt im Nahen Osten und in weiteren Teilen Westasiens eine Doppelstrategie. Mit der Unterstützung militanter Gruppierungen und politischer Parteien nimmt sie Einfluss auf die innenpolitische Lage zentraler Staaten der Region. Der Aufbau und die Patronage von Organisationen des politischen Islams ist Teil der panislamischen Ausrichtung des politischen Islams der Zwölferschia. Das Konzept der *velāyat-i faqīh* formuliert den Führungsanspruch der politischen *marǧaʿīya* des Obersten Führers der Islamischen Republik über die gesamte islamische Welt.

Asymmetrische Kriegsführung durch dschihadistische Gruppen unterschiedlicher konfessioneller Prägung spielt eine zentrale Rolle im Stellvertreterkrieg der Islamischen Republik mit Israel, den Vereinigten Staaten und deren Verbündeten. Legitimiert wird diese Strategie durch das von Khomeini geprägte Konzept des „Islamischen Widerstands“ gegen den Westen.

In den zurückliegenden Jahrzehnten konnte die Islamische Republik ihre Bedeutung in der Region mithilfe der von ihr geführten „Achse des Widerstands“ beträchtlich ausbauen.

Die Hizbollah ist das erfolgreichste außenpolitische Projekt innerhalb der „Achse des Widerstands“. Nach ihrem Vorbild organisierte die Islamische Republik nicht nur die palästinensische Hamas, sondern neben der Badr-Organisation zahlreiche weitere Milizen im Irak. Diese Milizen treten nicht

---

<sup>287</sup> Ebd., S. 64–70; Michael Knights (2018): „The Houthi War Machine: From Guerilla War to State Capture“, CTC Sentinel, 11/8, S. 17–21.

<sup>288</sup> Weissenburger: „*Al-Mawwadah al-Khālīdah?*“, S. 131; Sami Moubayed (09.09.2018): „Houthis' visit to Beirut stirs division and controversy“, <https://thearabweekly.com/houthis-visit-beirut-stirs-division-and-controversy> [22.12.2021].

nur als Kampfverbände, sondern auch als soziale Dienstleister und politische Parteien auf. Eine klare Trennung zwischen dschihadistischen und legalistischem Auftreten dieser zwölferschiitischen Organisationen ist nicht möglich.

Hisbollah, Badr-Organisation und weitere irakische Milizen erkennen Khamenei offen als ihren politischen und religiösen Führer an. Die parastaatliche Integration von Milizen, transregionalem religiösen Netzwerk und staatlicher iranischer Institutionen entspricht dem Geist des politischen Islams der Zwölferschia, die Nationalstaatlichkeit als Teil der internationalen Ordnung ablehnt. Diese Tendenz wird dem Beispiel der Hisbollah folgend von den Milizen fortgesetzt, indem sie in ihren jeweiligen Nationalstaaten parallele Verwaltungsstrukturen mit einer eigenen Territorialbasis errichten. Die traditionelle Form transregionaler religiöser Netzwerke wurde durch den zwölferschiitischen politischen Islam auf diese Weise in einen parastaatlichen Transnationalismus überführt. Eine klare Unterscheidung zwischen zwölferschiitischen Milizen, staatlichen iranischen Institutionen und dem transregionalen religiösen Netzwerk der *marǧāʿīya* Ali Khameneis scheint angesichts der direkten Einflussnahme des Obersten Führers und Mitgliedern der Quds-Brigaden der iranischen Revolutionsgarden auf interne Entscheidungsprozesse der Milizen sowie deren Ausbildung und Finanzierung durch staatliche und halbstaatliche iranische Stellen nicht möglich.

Die institutionelle Trennung scheint bei nicht-zwölferschiitischen Gruppierungen wie Hamas und Anṣār Allāh deutlich klarer. Doch auch wenn eine parastaatliche Integration in diesen Fällen nicht vorliegt, ist die Unterstützung der Islamischen Republik durch Logistik, Ausbildung, Ideologie und Finanzierung insbesondere im Fall der Hamas beträchtlich.

## Schlussbetrachtung

Die Zwölferschia als islamische Konfession lässt sich bis ins 10. Jahrhundert zurückverfolgen. Bis ins 17. Jahrhundert stellte sie eine durch Innerweltlichkeit und Quietismus geprägte marginale Gruppe dar. Zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert durchlief die Zwölferschia eine tiefgreifende Transformation. Unter den Safawiden entwickelte sie sich erstmals zu einer Massenkongregation. Gelehrte reformulierten in dieser Zeit die gültige Auffassung wesentlicher konfessioneller Überzeugungen. Mit der *niyāba ʿamma* (allgemeine Stellvertreterschaft der Gelehrten) wurde die Grundlage für die Entstehung einer zwölfschiitischen Geistlichkeit als eigenständige soziale Gruppe geschaffen. Die Beanspruchung des *iǧtihād* durch die Gelehrten führte zu einer anhaltenden Trennung der Gläubigen in Geistliche und Laien Gläubige.

Ein Prozess der Ausdifferenzierung und Hierarchisierung der Geistlichkeit mündete im 19. Jahrhundert in eine neue Institution, die *marǧaʿīya dīniya*. Die *marǧaʿīya dīniya* gilt seit etwa 150 Jahren als verbindliche religiöse Autorität der Zwölferschia. Die Zentren der Geistlichkeit bilden seit dem 19. Jahrhundert theologische Hochschulen, so genannte *ḥauza ʿilmīyas*. Die *ḥauza ʿilmīyas* stehen im Zentrum transregionaler Netzwerke, durch die die Geistlichkeit mit den Gläubigen in aller Welt in Verbindung steht. Die transregionalen religiösen Netzwerke der Zwölferschia dienen dem Austausch von religiöser Legitimität, finanzieller sowie geistiger Ressourcen und verbinden die Gläubigen schiitischer Gemeinschaft auf der gesamten Welt mit den obersten religiösen Autoritäten in den Zentren der Gelehrsamkeit in Nadschaf und Qom. Innerhalb der Netzwerke spielen die Repräsentanten der *marǧaʿīya* wichtige Vermittlerrollen. Der in Nadschaf residierende Großajatollah Ali as-Sistani gilt heute als einflussreichster *marǧaʿī*. As-Sistani vertritt eine quietistische Haltung und steht im Konflikt mit dem politischen Islam, der sich zu einem einflussreichen Faktor innerhalb der Konfession entwickelt hat.

Der politische Islam der Zwölferschia trat erstmals an der Wende zu den 1960er Jahren im Irak und im Iran in Erscheinung. Er baut unmittelbar auf die religiösen Konzepte der Zwölferschia auf und verbindet diese mit politischem Expansionsstreben. Verglichen mit dem sunnitisch geprägten Islamismus der Muslimbruderschaft ist er somit ein deutlich jüngeres Phänomen. Genauso wie die Gründung der Muslimbruderschaft war die Entstehung des zwölfschiitischen Islamismus eine Reaktion auf die konfliktbeladene Modernisierung von Staat und Gesellschaft und nicht zuletzt

auf den steigenden Einfluss kolonialer Großmächte mitsamt ihren politischen Konzepten von Demokratie, Republikanismus, Kapitalismus und Sozialismus auf die islamische Welt.

In der Rückbetrachtung wird deutlich, dass die Ausrichtung des zwölfschiitischen politischen Islams in der Anfangszeit umstritten war und die Antworten auf die Fragen der Zeit unterschiedlich ausfielen. Im Irak entstand der politische Islam der Zwölferschia innerhalb der *ḥauza* von Nadschaf. Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr entwickelte das Konzept *marǧaʿīya* zu einer politischen Theorie eines islamischen Staats. Alle gesellschaftlichen Fragen sollten in aṣ-Ṣadr's politischer Interpretation der zwölfschiitischen Tradition an islamischen Maßstäben ausgerichtet werden. Der Geistlichkeit kommt im politischen Islam aṣ-Ṣadr's die führende Rolle im islamischen Staat zu.

Im Iran entwickelte sich unabhängig von aṣ-Ṣadr's Erwägungen der vom Marxismus inspirierte und von intellektuellen Laien gläubigen getragene „Linksislamismus“ zu einer einflussreichen islamistischen Strömung. Ali Schariati prägte mit seiner Interpretation der zwölfschiitischen Geschichte das antiimperialistische Vokabular des politischen Islams. Das von Schariati popularisierte Konzept der „Westvergiftung“ führte zu einer anhaltenden Feindschaft gegenüber „westlichen“ Ideen seitens des politischen Islams der Zwölferschia. Seine Kritik an der Vorrangstellung der Geistlichkeit durch *niyāba ʿamma* und *marǧaʿīya* hatte hingegen keinen Bestand.

Vor allem Morteżā Moṭahharī widersprach Schariati deutlich und propagierte auch im Iran die Führungsrolle der Geistlichkeit. Teil von Moṭahharī's Vermächtnis ist seine Interpretation der Zwölferschia als eine politische Bewegung und die Überzeugung, dass sich wahrer Glaube in politischem Aktivismus des individuellen Muslims äußere. Dem zwölfschiitischen Konzept der *niyāba ʿamma* folgend, etablierte Moṭahharī, dass die Gläubigen in ihrem Aktivismus einem qualifizierten Geistlichen folgen müssen. Nach diesem Verständnis qualifiziert sich ein *marǧaʿ* neben seiner Gelehrsamkeit vor allem durch politische Aktivität. Zur Errichtung eines islamischen Staates unter Führung des *marǧaʿ*'s strebte Moṭahharī die Institutionalisierung der *marǧaʿīya* an.

Die von Khomeini entwickelte *velāyat-i faqīh* integrierte diese Überlegungen in seine umfassende Neuinterpretation der *marǧaʿīya*. Die *velāyat-i faqīh* ist das bestimmende Konzept des politischen Islams der Zwölferschia. Es legitimiert die Herrschaft des *marǧaʿ*'s in allen gesellschaftlichen Fragen. Die Islamische Revolution überführte die Ideologie des politischen Islams auf Grundlage der *velāyat-i faqīh* 1979 in die Islamische Republik Iran.

Der Oberste Führer der Islamischen Republik Iran nimmt seither eine Doppelfunktion als politische und religiöse Führungsfigur ein. Politische und religiöse Autorität sind im Iran durch die Funktion des Amtes der Hohen Führerschaft, das seit 1989 Ali Khamenei inne hat, nicht voneinander zu trennen. Dies hat zur Folge, dass eine trennscharfe Differenzierung zwischen staatlichen und halbstaatlichen Institutionen und dem transregionalen religiösen Netzwerk, das Khamenei im Rahmen seiner *velāyat-i faqīh* führt, nicht möglich ist.

Die Islamische Republik hat sich als ein autoritärer Staat erwiesen, der wiederholte innenpolitische Krisen durch drastische Repressionsmaßnahmen eingedämmt hat. Die formal vorhandenen demokratischen Institutionen der Islamischen Republik werden dabei durch das Amt des Obersten Führers systematisch entwertet.

Khamenei hat im Sinne der *velāyat-i faqīh* zudem wesentliche Elemente der *marǧa'īya* modifiziert. Unter seiner Führung transformierte der politische Islam die traditionellen religiösen Strukturen der Zwölferschia im Iran nachhaltig. In der Islamischen Republik existiert keine vom Staat unabhängige Geistlichkeit mehr. Widerspruch innerhalb der Geistlichkeit bricht Khamenei mithilfe staatlicher Repression. Auch außerhalb des Irans ist Khameneis *velāyat-i faqīh* mit dieser Doppelstruktur aktiv. Seinen Einfluss weitet Khamenei mithilfe der *ḥauza* von Qom (Al-Mustafa International University), den *bonyāds* und seines transregionalen Netzwerks zu Ungunsten der traditionellen, quietistischen *marǧa'īya* außerhalb des Irans aus.

Im größeren Rahmen ist die Außenpolitik der Islamischen Republik im Nahen Osten und in weiteren Teilen Westasien durch ein ambitioniertes Hegemoniestreben geprägt. Die Einflussnahme in der Region wird in den durch Khomeini etablierten islamistischen Topos eines „islamischen Widerstandes“ der Unterdrückten der islamischen Welt und der westlichen Unterdrücker gekleidet. Die Islamische Republik inszeniert sich als Führerin dieses „islamischen Widerstands“. Ihre primären Ziele sind die Vernichtung des Staates Israel als vermeintlichen Repräsentanten der internationalen Ordnung im Nahen Osten sowie die Zurückdrängung der Vereinigten Staaten und ihrer Verbündeten. Die Islamische Republik führt mithilfe der Quds-Brigaden zu diesem Zweck ein Netzwerk militanter Gruppierungen und politischer Organisationen, das unter dem Namen „Achse des Widerstands“ bekannt ist. Die Organisationen der „Achse des Widerstands“ treten dabei parallel als legalistische und dschihadistische Organisationen auf und sind bereit, ihr Vorgehen pragmatisch an die Erfordernisse der Zeit anzupassen, ohne jedoch grundsätzlich auf eine der beiden Strategien zu verzichten.

Im Rahmen der *velāyat-i faqīh* unterstehen sowohl die Revolutionsgarden als auch zwölferschiitische Milizen wie die libanesische Hisbollah der politischen und religiösen Führung Khameneis. Khamenei und Mitglieder der Quds-Brigaden greifen zum Teil unmittelbar in Entscheidungsprozesse innerhalb der Organisationen der „Achse des Widerstands“ ein. Eine klare organisatorische Trennung zwischen diesen Organisationen, Institutionen des *marǧāṭya*-Netzwerks Khameneis sowie staatlicher und halbstaatlicher iranischer Institutionen, wie den *bonyāds*, scheint in Anbetracht dessen nicht gegeben zu sein. Das Ergebnis ist eine parastaatliche, transnationale Struktur des politischen Islams der Zwölferschia. Diese Struktur ist mit einem an Nationalstaaten orientierten Verständnis politischer Bewegungen nicht zu begreifen.

## Literaturverzeichnis

- Abisaab, Rula Jurdi (2004): *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, New York.
- Abisaab, Rula Jurdi; Malek Abisaab (2014): *The Shi'ites of Lebanon: Modernism, Communism, and Hizbullah's Islamists*, New York.
- Alkatib, Ibrahim (2015): *Pragmatismus und Jihad: Eine politische Biographie des „palästinensischen Muslimbruders“ Scheich Ahmad Yasin (1936–2004)*, (Dissertationsschrift) Erfurt.
- American Jewish Committee Berlin Ramer Institute (2019): *Die Hisbollah in Deutschland und Europa*, Berlin, [https://ajcgermany.org/system/files/document/AJC%20Berlin\\_Hisbollah%20Broschuere\\_DE\\_0.pdf](https://ajcgermany.org/system/files/document/AJC%20Berlin_Hisbollah%20Broschuere_DE_0.pdf)
- Amirpur, Katajun (2013): *Den Islam neu denken: Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München.
- Amirpur, Katajun (2021): *Khomeini: Der Revolutionär des Islams*, München.
- Amnesty International (07.04.2021): *Human Rights in Iran: Review of 2020/21*: <https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/2021/05/MDE1339642021ENGLISH.pdf> [22.12.2021].
- Amnesty International (07.04.2021): „Report Palästinensische Autonomiegebiete“, <https://www.amnesty.de/informieren/amnesty-report/palaestina-2020#section-18865305> [22.12.2021].
- Ansari, Ali M. (2019): *Modern Iran since 1797: Reform and Revolution*, London.
- Arjomand, Said Amir (1984): *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago.
- Arjomand, Said Amir (2005): “Political Ethic and Public Law in the Early Qajar Period”, in: Robert Gleave (Hrsg.): *Religion and Society in Qajar Iran*, London, S. 21–40.
- Austrian Centre for Country of Origin and Asylum Research and Documentation (ACCORD) (20.12.2021): „Irak“, <https://www.ecoi.net/de/laender/irak/themendossiers/schiitische-milizen-im-irak/> [22.12.2021].
- Azimi, Fakhreddin (2014): “Khomeini and the ‘White Revolution’”, in: Arshin Adib-Moghaddam (Hrsg.): *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge, S. 19–42.
- Aziz, Talib (2001): “Baqir al-Sadr’s Quest for the Marja’iyya”, in: Linda S. Walbridge (Hrsg.): *The Most Learned of the Shi’a: The Institution of the Marja’ Taqlid*, Oxford, S. 140–148.
- Aziz, Talib (2001): “Fadlallah and the Remaking of the Marja’iyya”, in: Linda S. Walbridge (Hrsg.): *The Most Learned of the Shi’a: The Institution of the Marja’ Taqlid*, Oxford, S. 205–215.
- Bartal, Shaul; Nesya Rubinstein-Shemer (2018): *Hamas and Ideology: Sheikh Yūsuf al-Qaradāwī on the Jews, Zionism and Israel*, London.
- Bayat, Asef (1996): “The Coming of a Post-Islamist Society”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5/9, S. 43–52.
- Bayat, Asef (2013): *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Oxford.
- Bazoobandi, Sara (2019): *Iran’s Revolutionary Guards: Four Decades of Expanded Business and Military Influence*, Washington, [https://agsiw.org/wp-content/uploads/2019/12/Sara-Bazoobandi\\_IRGC\\_ONLINE.pdf](https://agsiw.org/wp-content/uploads/2019/12/Sara-Bazoobandi_IRGC_ONLINE.pdf)

- Bernhardt, Florian (2012): *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya: Selbstverständnis, Strategien und Ziele einer irakisch-islamistischen Partei zwischen Kontinuität und Wandel (1957–2003)*, Würzburg.
- Boroujerdi, Mehrzad (11.03.2019): "Ebrahim Raisi: Iran's new chief justice and possible Supreme Leader in waiting", <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/iransource/ebrahim-raisi-iran-s-new-chief-justice-and-possible-supreme-leader-in-waiting/> [22.12.2021].
- Böttcher, Annabelle (2005): „Transnationaler Ayatollah: Schiitische Netzwerke als religionsökonomische Dienstleistungsanbieter“, *Entwicklungspolitik*, 7/8, S. 36–39.
- Brandt, Marieke (2013): "Sufyān's 'Hybrid' War: Tribal Politics during the Ḥūthī Conflict", *Journal of Arabian Studies*, 3/1, S. 120–138.
- Buchta, Wilfried (2000): *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/who-rules-iran-structure-power-islamic-republic>
- Buchta, Wilfried (2002): „Die Inquisition der Islamischen Republik Iran: Einige Anmerkungen zum Sondergerichtshof der Geistlichkeit“, in: Rainer Brunner et al. (Hrsg.): *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, S. 69–78.
- Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat der Bundesrepublik Deutschland (30.04.2020): „Betätigungsverbot für Terrororganisation ‚Hizb Allah‘ in Deutschland“, <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2020/04/betaetigungsverbot-hizb-allah.html> [22.12.2021].
- CIA World Fact Book (kein Datum): <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/iraq/> [22.12.2021].
- Cole, Juan R. I. (1988): *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722–1859*, Berkeley.
- Collard, Rebecca (27.11.2019): "Untouchable No More: Hezbollah's Fading Reputation", <https://foreignpolicy.com/2019/11/27/lebanon-protests-hezbollah-fading-reputation/> [22.12.2021].
- Corboz, Elvire (2015): *Guardians of Shi'ism: Sacred Authority and Transnational Family Networks*, Edinburgh.
- Dabashi, Hamid (1989): "Mulla Ahmad Naraqī and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult (Wilayat-i Faqih)", in: Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr (Hrsg.): *Expectation of the Millenium: Shi'ism in History*, Albany, S. 288–300.
- Dabashi, Hamid (2006): *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Brunswick.
- Davari, Mahmood T. (2005): *The Political Thought of Ayatulla Murtaza Muṭahhari: An Iranian Theoretician of the Islamic State*, London.
- Department of the Treasury (08.12.2020): "Treasury Sanctions Iran's Envoy in Yemen and University Facilitating Recruitment for Qods Force", <https://home.treasury.gov/news/press-releases/sm1205> [22.12.2021].
- Deutsche Morgenländische Gesellschaft (1969): *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt*, Wiesbaden.

- Deutsche Welle (25.05.2021): „Wächterratt im Iran schließt moderate Kandidaten aus“, <https://www.dw.com/de/w%C3%A4chterratt-im-iran-schlie%C3%9Ft-moderate-kandidaten-aus/a-57657406> [02.06.2022].
- Euronews (21.11.2016): „Größte muslimische Wallfahrt der Welt: 20 Millionen pilgern in den Irak“, <https://de.euronews.com/2016/11/21/groesste-muslimische-wallfahrt-der-welt-20-millionen-pilgern-in-den-irak> [22.12.2021].
- Fengler, Denis (06.05.2021): „Grünes Kuscheln mit Islamisten“, <https://www.welt.de/regionales/hamburg/article230922563/Kritik-an-Anti-IZH-Protessen-Gruenes-Kuscheln-mit-Islamisten.html> [22.12.2021].
- Franke, Patrick (2007): „Die Hawza von Nadschaf: Eine internationale schiitische Bildungsinstitution und ihre politische Rolle im Irak nach dem Sturz des Baath-Regimes“, in: Stefan Leder, Hanne Schönig (Hrsg.): *Bildungsformen und Bildungsträger zwischen Tradition und Moderne*, Halle, S. 79–97.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung (08.03.2021): „Houthi greifen saudi-arabische Öl-Anlagen an“, <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/saudi-aramco-houthi-greifen-saudi-arabische-oel-anlagen-an-17232954.html> [22.12.2021].
- Gleave, Robert (kein Datum): „Khums“, in: Patrick Bearman et al. (Hrsg.): *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Onlineausgabe, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_1417](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1417) [22.12.2021].
- Hajatpour, Reza (2002): *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus: Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden.
- Halm, Heinz (1988): *Die Schia*, Würzburg.
- Hamèd, F. (1992): „La hiérocrairie shi'ite et Ali Shariati“, *CEMOTI*, 14, S. 79–111.
- Hamzeh, Ahmad Nizar (2004): *In the Path of Hizbullah*, New York.
- Handelsblatt (18.12.2016): „Teherans blutiger Machtpoker“, <https://www.handelsblatt.com/politik/international/krieg-in-syrien-teherans-blutiger-machtpoker/14985358-all.html> [22.12.2021].
- Hasche, Thorsten (2015): *Quo vadis, politischer Islam? AKP, al-Qaida und Muslimbruderschaft in systemtheoretischer Perspektive*, Bielefeld.
- Heern, Zackery M. (2015): *The Emergence of Modern Shi'ism: Islamic Reform in Iraq and Iran*, London.
- Hein, Christoph (21.05.2016): *Kalkulierte Provokation*, [https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/nahe-osten/iran-stellt-provokative-holocaust-karikaturen-aus-14240138.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_2](https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/nahe-osten/iran-stellt-provokative-holocaust-karikaturen-aus-14240138.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2) [10.05.2022].
- Heinisch, Heiko; Nina Scholz (2019): *Alles für Allah: Wie der politische Islam unsere Gesellschaft verändert*, Wien.
- Heinisch, Heiko (2021): „Organisationen des politischen Islam und ihr Einfluss in Österreich“, in: Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) (Hrsg.): *Organisationen des politischen Islam und ihr Einfluss in Europa und Österreich*, Wien, [https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2021/11/Bericht\\_Strukturen\\_ES\\_Web.pdf](https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2021/11/Bericht_Strukturen_ES_Web.pdf), S. 6–67.

- Henselmann, Laura (2017): *The Shiite Clergy in Iraq after Sistani – Growing Iranian Influence?*, Beirut, <https://www.kas.de/en/web/syrien-irak/single-title/-/content/der-schiitische-klerus-im-irak-nach-sistani-waechst-der-iranische-einfluss-1>
- Hovsepian-Bearce, Yvette (2016): *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei: Out of the Mouth of the Supreme Leader of Iran*, New York.
- Human Rights Watch (2015): *After Liberation Came Destruction: Iraqi Militias and the Aftermath of Amerli*, <https://www.hrw.org/report/2015/03/18/after-liberation-came-destruction/iraqi-militias-and-aftermath-amerli>
- Human Rights Watch (23.10.2018): „Palästina: Behörden zerschlagen Kritik“, <https://www.hrw.org/de/news/2018/10/23/palaestina-behoerden-zerschlagen-kritik> [22.12.2021].
- International Holocaust Remembrance Alliance (26.05.2016): „Arbeitsdefinition von Antisemitismus“, <https://holocaustremembrance.com/de/resources/working-definitions-charters/arbeitsdefinition-von-antisemitismus> [10.05.2022].
- Jafari, Saeid (05.11.2021): „Iran’s Middle East influence may actually be declining“, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/iransource/irans-middle-east-influence-may-actually-be-declining/> [22.12.2021].
- Jameel, Rami (19.11.2021): „Assassination Attempt against Prime Minister Al-Khadimi Highlights Intra-Shia Divisions in Iraq“, <https://jamestown.org/program/assassination-attempt-against-prime-minister-al-khadimi-highlights-intra-shia-divisions-in-iraq/> [22.12.2021].
- Al Jazeera (29.09.2021): „Shia Muslim pilgrims commemorate Arbaeen in Karbala“, <https://www.aljazeera.com/gallery/2021/9/29/in-pictures-iraq-shia-muslim-pilgrims-commemorate-arbaeen-in-karbala> [22.12.2021].
- Jenkins, William Bullock (2016): „Bonyads as Agents and Vehicles of the Islamic Republic’s Soft Power“, in: Shahram Akbarzadeh, Dara Conduit (Hrsg.): *Iran in the World: President Rouhani’s Foreign Policy*, New York, S. 155–176.
- Johnston, Trevor et al. (2020): *Could the Houthis Be the Next Hizballah? Iranian Proxy Development and the Future of the Houthi Movement*, Santa Monica, [https://www.rand.org/pubs/research\\_reports/RR2551.html](https://www.rand.org/pubs/research_reports/RR2551.html)
- Kear, Martin (2019): *Hamas and Palestine: The Contested Road to Statehood*, London.
- Keddie, Nikki R. (2003): *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, Harvard.
- Khalaji, Mehdi (2006): *The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism*, Policy Focus 59, Washington, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/last-marja-sistani-and-end-traditional-religious-authority-shiism>
- Kinet, Ruth (04.03.2020): *Der Iran und die Juden: Eine Geschichte von Liebe und Hass*, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/der-iran-und-die-juden-eine-geschichte-von-liebe-und-hass-100.html> [09.05.2022].
- Kinzer, Stephan (2003): *All the Shah’s Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*, New York.
- Knights, Michael (2018): „The Houthi War Machine: From Guerilla War to State Capture“, *CTC Sentinel*, 11/8, <https://www.hsdl.org/?view&did=815906>, S. 15–23.

- Koss, Maren (2018): *Resistance, Power, and Conceptions of Political Order in Islamist Organizations: Comparing Hezbollah and Hamas*, London.
- Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Deutschland (kein Datum): „Pressemitteilung“, <http://www.irankultur.com/bachelorstudium-islamische-theologie-in-berlin/> [22.12.2021].
- Küntzel, Matthias (2002): *Djihad und Judenhaß: Über den neuen antijüdischen Krieg*, Freiburg.
- Lenze, Franz (2008): *Der Nativist Ġalāl-e Āl-e Āḩmad und die Verwestlichung Irans im 20. Jahrhundert*, Berlin.
- Litvak, Meir (1991): *The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791–1904: A sociopolitical Analysis*, Harvard.
- Loveluck, Louisa; Mustafa Salim (12.05.2021): “In Iraq, powerful militias assassinate protesters with impunity”, [https://www.washingtonpost.com/world/iraq-militia-assassinations-fear/2021/05/12/501474c0-b1cc-11eb-bc96-fdf55de43bef\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/iraq-militia-assassinations-fear/2021/05/12/501474c0-b1cc-11eb-bc96-fdf55de43bef_story.html) [22.12.2021].
- Mallat, Chibli (1993): *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge.
- Martin, Vanessa (2000): *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, London.
- Martin, Vanessa (2014): ”Nuri, Fażl-Allāh“, in: Ehsan Yarshater et al. (Hrsg.): *Encyclopædia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/nuri-fazl-allah> [22.12.2021].
- Moin, Baqer (1999): *Khomeini: Life of the Ayatollah*, London.
- Mokhashef, Reyam; Mohammed Ghojari (12.11.2021): “Coalition forces say they have withdrawn from around Yemen’s Hodeidah port”, <https://www.reuters.com/world/middle-east/coalition-forces-say-they-have-withdrawn-around-yemens-hodeidah-port-2021-11-12/> [22.12.2021].
- Momen, Moojan (1985): *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven.
- Mottahedeh, Roy P. (2016): “The Najaf Hawzah Curriculum”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 26/1–2, S. 341–351.
- Moubayed, Sami (09.09.2018): “Houthis’ visit to Beirut stirs division and controversy”, <https://theArabweekly.com/houthis-visit-beirut-stirs-division-and-controversy> [22.12.2021].
- Moussavi, Ahmad Kazemi (1985): “The Establishment of the Position of Marja’iyyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community”, *Iranian Studies*, 18/1, S. 35–51.
- Nagel, Tilman (2001): „Das Kalifat der Abbasiden“, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*, 4. überarb. u. erw. Aufl., München, S. 120–130.
- Nakash, Yitzhak (1994): *The Shi'is of Iraq*, New Jersey.
- Neuerer, Dietmar (25.02.2015): „Iran provoziert mit Karikaturen-Wettbewerb zum Holocaust“, <https://www.handelsblatt.com/politik/international/aufruf-zur-judenvernichtung-iran-provoziert-mit-karikaturen-wettbewerb-zum-holocaust/11421118-all.html> [09.05.2022].
- Neuwirth, Angelika (2017): *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, 4. Aufl., Berlin.

- Newman, Andrew J. (2013): *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, Edinburgh.
- Nissenbaum, Dion; Stephen Kalin (20.11.2021): "Yemen's Battleground Shifts in Favor of Iran-Backed Houthis", <https://www.wsj.com/articles/yemens-battleground-shifts-in-favor-of-iran-backed-houthis-11637413200> [22.12.2021].
- Nye, Joseph Samuel (2004): *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York.
- Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) (Hrsg.) (2021): *Der Liga Kultur-Verein in Österreich*, Wien, [https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2021/09/Liga-Kultur\\_WEB.pdf](https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2021/09/Liga-Kultur_WEB.pdf)
- Österreichischer Rundfunk (ORF) (17.12.2014): „EU überlegt Rechtsmittel“, <https://orf.at/stories/2257986/2258001/> [22.12.2021].
- Österreichischer Rundfunk (ORF) (23.11.2021): „EuGH: EU darf Hamas als Terrorgruppe einstufen“, <https://orf.at/stories/3237590/> [22.12.2021].
- Pew Research Center (2011): *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010–2030*, Washington D.C., <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2011/01/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF-Feb10.pdf>
- Pfahl-Traughber, Armin (2011): „Antisemitismus und Antizionismus in der Charta der ‚Hamas‘: Eine Textanalyse aus ideengeschichtlicher und menschenrechtlicher Perspektive“, in: Martin H. W. Möllers, Robert Chr. van Ooyen (Hrsg.): *Jahrbuch Öffentliche Sicherheit 2010/2011*. Erster Halbband, Frankfurt am Main, S. 197–210.
- Al-Qarawee, Harith Hasan (2019): "The 'formal' Marja': Shi'i clerical authority and the state in post-2003 Iraq", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46/3, S. 481–497.
- Rafi, Mohammad (2016): *From "Kulturarbeit" to "Gharbzadegi": A Genealogy of German Ideological Interaction with Iranian Nationalism*, (Dissertationsschrift) Irvine.
- Rahnema, Ali (2014): "Ayatollah Khomeini's Rule of the Guardian Jurist: From Theory to Practice", in: Arshin Adib-Moghaddam (Hrsg.): *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge, S. 88–114.
- Ratka, Edmund (Januar 2020): „Der Tod von General Soleimani und seine Folgen: Wahrnehmung und Reaktionen im Nahen und Mittleren Osten“, <https://www.kas.de/de/der-tod-von-general-soleimani-und-seine-folgen> [22.12.2021].
- Reda (2014), L. A.: "Khatt-e Imam: The Followers of Khomeini's Line", in: Arshin Adib-Moghaddam (Hrsg.): *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge, S. 115–148.
- Robinson, Francis (2015): "Introduction: The Shi'a in South Asia", in: Justin Jones, Ali Usman Qasmi (Hrsg.): *The Shi'a in Modern South Asia: Religion, History and Politics*, Cambridge, S. 1–11.
- Roblin, Sebastien (25.05.2021): "How Hamas' Arsenal Shaped The Gaza War of May 2021", <https://www.forbes.com/sites/sebastienroblin/2021/05/25/how-hamass-arsenal-shaped-the-gaza-war-of-may-2021/> [22.12.2021].
- Rohe, Matthias (2011): *Das islamische Recht in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., München.
- Roy, Olivier (1992): *L'échec de l'islam politique*, Paris.

- Rubin, Alissa J. (23.05.2020): "U.N. Documents Abductions and Torture Of Iraqi Protesters", <https://www.nytimes.com/2020/05/23/world/middleeast/iraq-un-protests-kidnapping-militias.html> [22.12.2021].
- Sabet, Amr GE (2014): "Wilayat al-Faqih and the Meaning of Islamic Government", in: Arshin Adib-Moghaddam (Hrsg.): *A Critical Introduction to Khomeini*, Cambridge, S. 69–87.
- Sachedina, Abdulaziz (1980): "Al-Khums: The Fifth in the Imāmi Shī'i Legal System", *Journal of Near Eastern Studies*, 39/4, S. 275–289.
- Sadjadpour, Karim (2019): *Ayatollah Machiavelli: How Ali Khamenei became the most powerful man in the Middle East*, Stanford, <https://www.hoover.org/sites/default/files/research/docs/ayatollah-machiavelli-how-ali-khamenei-became-the-most-powerful-man-in-the-middle-east.pdf>
- Sadrzadeh, Ali (17.09.2020): „Das Virus, die Macht und die Identität“, <https://de.qantara.de/inhalt/corona-krise-im-iran-das-virus-die-macht-und-die-identitaet?nopaging=1> [22.12.2021].
- Sakurai, Kaiko (2015): "Making Qom a Centre of Shī'i Scholarship: Al-Mustafa International University", in: Masooda Bano, Keiko Sakurai (Hrsg.): *Shaping Global Islamic Discourses: The Role of al-Azhar, al-Medina and al-Mustafa*, Edinburgh, S. 41–72.
- Salzborn, Samuel (2019): *Globaler Antisemitismus: Eine Spurensuche in den Abgründen der Moderne*, Bonn.
- Saouli, Adham (2019): *Hezbollah: Socialisation and Its Tragic Ironies*, Edinburgh.
- Schaer, Cathrin (01.02.2021): „Wird Saudi-Arabien zum neuen Schlachtfeld für Drohnen?“, <https://www.dw.com/de/wird-saudi-arabien-zum-neuen-schlachtfeld-f%C3%BCr-drohnen/a-56396438> [22.12.2021].
- Schröter, Susanne (2019): *Politischer Islam: Stresstest für Deutschland*, 2. Aufl., Gütersloh.
- Seibert, Thomas (19.06.2021): „Ebrahim Raisi, ‚Richter Gnadenlos‘“, <https://www.diepresse.com/5996519/ebrahim-raisi-richter-gnadenlos> [22.12.2021].
- Seliktar, Ofira; Farhad Rezaei (2020): *Iran, Revolution, and Proxy Wars*, London.
- Shaery-Eisenlohr, Roschanack (2004): "Iran, the Vatican of Shi'ism?", *Middle East Report*, 233, S. 40–43.
- Sindawi, Khalid (2007): "Ḥawza Instruction and Its Role in Shaping Modern Shi'ite Identity: The Ḥawzas of al-Najaf and Qumm as a Case Study", *Middle Eastern Studies*, 43/6, S. 831–856.
- Der Spiegel (11.12.2006): „Holocaust-Leugner-Konferenz: Braune Reisegruppe in Teheran“, <https://www.spiegel.de/politik/ausland/holocaust-leugner-konferenz-braune-reisegruppe-in-teheran-a-453842.html> [09.05.2022].
- Der Standard (12.05.2021): „Österreich verbietet sämtliche Hisbollah-Symbole“, <https://www.derstandard.de/story/2000126602629/oesterreich-verbietet-saemtliche-hisbollah-symbole> [22.12.2021].
- Steinberg, Guido (2017): *Die Badr-Organisation: Irans wichtigstes politisch-militärisches Instrument im Irak*, Berlin, [https://www.swp-berlin.org/publications/products/aktuell/2017A27\\_sbg.pdf](https://www.swp-berlin.org/publications/products/aktuell/2017A27_sbg.pdf)

- Steinberg, Guido (2021): *The "Axis of Resistance": Iran's Expansion in the Middle East Is Hitting a Wall*, Berlin, [https://www.swp-berlin.org/publications/products/research\\_papers/2021RP06\\_Axis\\_of\\_Resistance.pdf](https://www.swp-berlin.org/publications/products/research_papers/2021RP06_Axis_of_Resistance.pdf)
- Die Tageszeitung (taz) (10.08.1994): „Neue Spur zu iranischen Diplomaten?“, <https://taz.de/Neue-Spur-zu-iranischen-Diplomaten/!1548947/> [22.12.2021].
- Takeyh, Ray (2009): *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*, Oxford.
- Tibi, Bassam (2014): *Political Islam, World Politics and Europe: From Jihadist to Institutional Islamism*, 2. Aufl., London.
- The Times of Israel (19.10.2021): “For a change, Hezbollah’s boast of 100,000 fighters is not aimed at Israel”, <https://www.timesofisrael.com/for-a-change-hezbollahs-boast-of-100000-fighters-is-not-aimed-at-israel/> [22.12.2021].
- Unicef (kein Datum): “Yemen Crisis”, <https://www.unicef.org/emergencies/yemen-crisis> [22.12.2021].
- United States Holocaust Memorial Museum (kein Datum): „Holocaust Denial and Distortion from Iranian Government und Official Media Sources, 1998–2016“, <https://www.ushmm.org/antisemitism/holocaust-denial-and-distortion/holocaust-denial-antisemitism-iran/2016-holocaust-cartoon-contests-in-iran/timeline> [09.05.2022].
- Utsch, Christian (04.02.2021): „Der iranische Diplomat mit der Bombe“, <https://www.diepresse.com/5932576/der-iranische-diplomat-mit-der-bombe> [22.12.2021].
- Varisco, Daniel Martin (2021): “Qabīlah, Jirbah and Tanmiyah: Tribes and Agriculture in the Northern Highlands of Yemen”, in: Marieke Brandt (Hrsg.): *Tribes in Modern Yemen: An Anthology*, Wien, S. 79–93.
- Vatanka, Alex (2021): *The Battle of the Ayatollahs in Iran: The United States, Foreign Policy, and Political Rivalry since 1979*, London.
- Vidino, Lorenzo (2021): „Der Umgang mit Islamisten in Europa“, in: Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) (Hrsg.): *Organisationen des politischen Islam und ihr Einfluss in Europa und Österreich*, Wien, [https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2021/11/Bericht\\_Strukturen\\_ES\\_Web.pdf](https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2021/11/Bericht_Strukturen_ES_Web.pdf), S. 68–119.
- Wahdada-Hagh, Wahied (2003): *Die Islamische Republik Iran: Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus*, Berlin.
- Walbridge, John (2001): “Muhammad Baqir al-Sadr: The Search for New Foundations”, in: Linda S. Walbridge (Hrsg.): *The Most Learned of the Shi‘a: The Institution of the Marja‘ Taqlid*, Oxford, S. 131–139.
- Weissenburger, Alexander (2021): “*Al-Mawwadah al-Khālidah?* The Ḥūthī Movement and the Idea of the Rule of the *Ahl al-Bayt* in Yemen’s Tribal Society”, in: Marieke Brandt (Hrsg.): *Tribes in Modern Yemen: An Anthology*, Wien, S. 121–136.
- Williams, Stephanie T. (19.11.2021): “Is Hezbollah overplaying its hand inside Lebanon?”, <https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2021/11/19/is-hezbollah-overplaying-its-hand-inside-lebanon/> [22.12.2021].
- Wimelius, Malin (2003): *On Islamism and Modernity: Analysing Islamist Ideas on and Visions of the Islamic State*, (Dissertationsschrift) Umeå.



**DER POLITISCHE ISLAM**

**DER ZWÖLFERSCHIA**

*Marǧa'īya*, transregionale Netzwerke  
und die Herrschaft des Rechtsgelehrten

Grundlagenbericht, Ausgabe Nr. 06