

Die Genese der iranischen Revolution und die Rolle Ayatollah Chomeinis – eine Leadership- Analyse

Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der
Philosophie
an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften
der Universität Wien

eingereicht von
David Sarreschtehdari

bei
Univ. Doz. Dr. Irene Etzersdorfer

Wien, im Mai 2001

Vorwort

Die Zeit der iranischen Revolution habe ich selbst als Maturant und junger Wehrpflichtiger miterlebt, sie war sicher die aufregendste und mit am meisten Unsicherheiten und Hoffnungen gleichzeitig verbundene Zeit meines Lebens. Als Österreicher iranischer Herkunft habe ich daher einen besonderen, persönlichen Zugang zur iranischen Revolution von 1979 und zur Gestalt Ayatollah Chomeini. Mir sind die Demonstrationen der Revolution noch deutlich im Gedächtnis, deren Parolen und die allgemeine Aufbruchstimmung dieser Jahre. Ich erinnere mich aber auch noch gut an die Regierungszeit Mohammad Reza Schahs, die ich als Gymnasiast verbracht habe, eine Zeit, in der westliche Einflüsse überall präsent waren, und ich als Jugendlicher viele auch heute noch legendäre Hollywood-Filme im Kino gesehen habe. Damals habe ich nicht im Traum daran gedacht, mich eines Tages im Rahmen einer politikwissenschaftlichen Diplomarbeit in Österreich so intensiv mit der Führungsrolle Ayatollah Chomeinis zu beschäftigen. Seine Erscheinung und seine Wirkung haben auch mich erstaunt und gewissermaßen fasziniert, allerdings kannte ich damals – wie viele andere Anhänger eines politischen Umsturzes – seine Ziele und Vorstellungen eines islamischen Staates nicht. Wie viele Jugendliche und junge Erwachsene verlangte ich damals nach mehr (politischer) Freiheit und wünschte mir eine wirtschaftlich gesicherte Zukunft, wünschte mir einen nicht länger ausländisch/amerikanisch dominierten Iran und war gegen jeglichen Imperialismus. Das Schah-Regime hielt ich wie viele andere auch für korrupt und für eine Marionette amerikanischer Politik und Wirtschaft. Viele Bücher waren damals verboten und es kam öfter vor, daß von uns Schülern besonders geschätzte und verehrte Lehrer wegen ihrer zu offen geäußerten (gesellschafts)politischen Meinung vom Regime als Gefahr betrachtet, inhaftiert wurden oder einfach ‚verschwanden‘.

Mit dem schiitischen ‚Klerus‘ konnte ich aber kaum etwas anfangen, zu unmodern kamen mir dessen Mitglieder vor, zu rigide in ihren Einstellungen, zu streng. Zwar gehörte für mich der Islam zum Alltag, er war für mich selbstverständlich, wie hierzulande für viele Menschen die Präsenz von Kirchen selbstverständlich ist, die

sie aber außer zu besonderen Anlässen kaum betreten, geschweige denn, daß sie besonders über die Stellung religiöser Werte und Traditionen in der Gesellschaft nachdenken würden.

Ich habe damals den Iran nicht verlassen, um der Revolution oder dem islamischen Staat zu entkommen, sondern es war schon längere Zeit mein Plan und der meiner Eltern gewesen, daß ich mein Wissen – wie unzählige Iraner und Iranerinnen vor und nach mir – im Ausland durch ein Studium verbreitern sollte, um mir danach eine sichere Existenz im Iran aufzubauen. Ich habe also die Zeit nach der Revolution zwar nicht im Land verbracht, und daher vor allem die äußerst repressiven ersten Jahre nach der Revolution und während des Krieges mit dem Irak nicht direkt miterlebt. Allerdings habe und hatte ich immer engen Kontakt zum Land und zu meiner Familie und konnte mich durch regelmäßige Reisen in meine alte Heimat ein eigenes Bild über die sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse machen.

Meine Sicht auf das Thema meiner Diplomarbeit ist also keine reine Außensicht, sie ist mitgeprägt von eigenen Erlebnissen und Erfahrungen. Sie ist aber auch keine echte Innensicht, denn ich habe noch im Jahr 1979 den Iran verlassen, um in Europa zu studieren, seit vielen Jahren ist Österreich mein Lebensmittelpunkt und mein heutiger Zugang zu Wissenschaft, Politik und Geschichte ist sicherlich stärker von europäischen Traditionen geprägt, als von iranischen

Mir ist bewußt, daß es mir nicht möglich ist, die Geschehnisse und politischen Verhältnisse im Iran völlig unbeteiligt oder ohne ‚Parteilichkeit‘ darzustellen, daher ist es wichtig, diese von Anfang an offen auszusprechen. Aufgrund meiner eigenen kulturellen und traditionellen Wurzeln und der selbst erfahrenen Zerrissenheit zwischen westlichen und iranisch/islamischen Ansprüchen sind für mich viele Motive der islamischen Revolution mehr als plausibel. Die Suche nach einer eigenen politischen und kulturellen Identität, die Rückbesinnung auf traditionelle Werte und das Streben nach politischer und wirtschaftlicher Eigenständigkeit sind Motive, deren Bedeutung im Westen bzw. in Europa unterschätzt werden, aber für mich in ihrer Dringlichkeit und Vehemenz aufgrund

der kolonialen Geschichte und des seit dem Ende des zweiten Weltkrieges stetig gewachsenen wirtschaftlichen und politischen Einflusses des Westens, in erster Linie der USA, auf der Hand liegen. Aus meiner Sicht war der Sieg der iranischen Revolution keine Überraschung, der Wunsch nach einem grundlegenden politischen Kurswechsel und schließlich nach dem Sturz des Regimes von Mohammad Reza Schah entsprach der Meinung der überwiegenden Bevölkerungsmehrheit. Sogar die Errichtung der ‚Islamischen Republik Iran‘ stieß auf breite Zustimmung, wenn auch sicher die politischen Repressionen und die völlige Vernichtung der Opposition gegen das neue Regime weder von mir noch von der Mehrheit der Bevölkerung gutgeheißen wurde und wird. Nicht die Re-Islamisierung wird von der Bevölkerung zuallererst kritisch gesehen, sondern die völlig fehlenden wirtschaftlichen Erfolge der islamischen Republik: Kriegswirtschaft, Inflation, Armut, Arbeitslosigkeit gepaart mit Korruption und Mißwirtschaft sind gemeinsam mit der Forderung nach Presse- und Meinungsfreiheit aktuelle innenpolitische Top-Themen. Ich bin der Ansicht, daß die Iranerinnen und Iraner – wie alle anderen Völker der Erde - das Recht und die Fähigkeit hatten und haben müssen, über ihr politisches System und die Form ihrer Regierung selbst und ohne ausländische Bevormundung und Einmischung – wie sie etwa massiv beim Putsch gegen die Regierung Mossadegh oder auch zur Unterstützung des Schah erfolgte - zu entscheiden und ich halte die von vielen westlichen Regierungen und Intellektuellen geübte Ablehnung eines Regimes nur deshalb, weil es sich islamisch nennt und sich um den Erhalt seiner Werte und Traditionen bemüht, für völlig verfehlt und kontraproduktiv. Aus meiner Sicht wäre es weitaus produktiver, in den Ländern der Dritten Welt demokratische Strukturen und Institutionen der Zivilgesellschaft zu stützen und zu fördern, die nicht im Widerspruch zu den jeweiligen Traditionen stehen und so die Chance erhöhen, einen genuinen und endogenen Demokratisierungsprozeß zu fördern. Trotz meines subjektiven Zugangs war ich jedenfalls bemüht, eine einigermaßen ausgewogene Darstellung des Themas dieser Arbeit zu entwickeln.

An dieser Stelle möchte ich mich in erster Linie bei meiner Gattin, Mag. Sylvia Sarreschtehdari-Leodolter bedanken, die nicht nur intensive Diskussionsbeiträge

zum Inhalt beigesteuert und deren ‚westlicher‘ Zugang zum Thema sicher mein eigenes Bild korrigiert und vervollständigt hat, sondern die mich auch sprachlich und menschlich in jeder Phase meines Studiums unterstützt hat. Ihr, meinen beiden Kindern Anahita und Armin, und meinen Eltern Dr. Abdollah und Zarrintadsch Sarreschtehdari, die mir mit ihrer finanzielle Unterstützung das Studium und mit ihrer offenen Weltsicht und menschlichen Wärme den Zugang zu anderen Menschen und Kulturen ermöglicht haben, widme ich diese Arbeit.

Mein besonderer Dank gilt auch Univ. Dozentin Dr. Irene Etzersdorfer, die nicht nur mein Interesse für die *Leadership*-Forschung geweckt hat, sondern auch als Betreuerin dieser Diplomarbeit viel Mühe und Zeit dafür verwendet hat, mich zu ermutigen, mir inhaltliche und formale Anregungen und Literaturhinweise zu geben und sämtliche Fassungen meiner Arbeit zu lesen und mit mir zu besprechen. Ihr Verständnis für mein durch die Betreuung meiner Kinder eingeschränktes Zeitbudget und ihr Interesse an meinem persönlichen Zugang haben mir die Arbeit erleichtert und den Gedankenaustausch bereichert.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Inhaltsverzeichnis	5
1. Einleitung und Motivation	6
2. <i>Political Leadership</i> als Forschungsansatz	11
2.1. Vorläufer des polit-psychologischen Denkens in der <i>Leadership</i> -Forschung	19
2.2. Moderne <i>Political Leadership</i> -Forschung	23
3. Wesentliche Merkmale der iranischen Gesellschaft	29
3.1. Vom Schiismus zur Revolutionsideologie	35
3.2. Volksfrömmigkeit und Märtyrerverehrung: die geistig-religiöse Welt der ‚ <i>followers</i> ‘	48
4. Ayatollah Chomeini und der Iran – historische, politische und biographische Hintergründe	59
4.1. Die Herkunft Ayatollah Chomeinis	62
4.2. Historische und politische Entwicklung unter Schah Reza Pahlawi	68
4.3. Der Beginn der politischen Tätigkeit Ayatollah Chomeinis	73
4.4. Ayatollah Chomeini im Exil	84
4.5. Ayatollah Chomeini als politischer Führer der islamischen Revolution	95
4.6. Ayatollah Chomeini als Führer der islamischen Republik Iran	107
5. Ayatollah Chomeini als <i>political leader</i>	117
5.1. Ayatollah Chomeini als <i>revolutionary leader – transforming leader</i>	119
5.2. <i>Leadership</i> -Funktionen bei Ayatollah Chomeini	123
5.2.1. Die Mobilisierung des iranischen Volkes	128
5.2.2. Charismatische Bindung zwischen Ayatollah Chomeini und seinen Anhängern	131
5.2.3. Ayatollah Chomeini als <i>inspirational leader</i>	134
6. Zusammenfassung	138
Anhang	
Kurze chronologische Übersicht über die Geschichte des Iran im 20. Jahrhundert (bis zum Tod Ayatollah Chomeinis)	146
Literatur	152
Lebenslauf	156

1. Einleitung

*"Allahu akbar! - Chomeini rahbar!"¹
(Gott ist am Größten und Chomeini ist unser Führer!)
„Ruh-e man-i, Chomeini!“
(Du bist meine Seele, oh Chomeini!)
„Ma hame sarbaz-e to-im, Chomeini,
gusch be farman-e to-im, Chomeini!“
(Wir alle sind deine Soldaten, oh Chomeini,
wir sind bereit für deine Befehle, oh Chomeini!)*

Ayatollah Ruhollah Musawi Chomeini ist eine Persönlichkeit, über deren Wesen und Bedeutung sich Wissenschaftler und Politiker nicht einig sind, die aber jedenfalls auch heute, über zweiundzwanzig Jahre nach der iranischen Revolution, noch starke Emotionen bei Anhängern und Gegnern mobilisiert. Fest steht, durch die von ihm geführte islamische Revolution im Iran wurde er für viele Moslems zur Symbolfigur für ein wiedererstehendes Selbstbewußtsein, für viele Menschen im sogenannten Westen zum Inbegriff für religiösen Fanatismus und Fundamentalismus, zur Verkörperung der Bedrohung des Weltfriedens. Wie kein zweiter Politiker des Zwanzigsten Jahrhunderts hat Ayatollah Chomeini (1902 bis 1989) die Geschichte Irans bestimmt. Viele iranische Schiiten glaubten in ihm den verheißenen Imam Mahdi zu erkennen, sein schwarzer Turban, seine buschigen Augenbrauen und sein langer Bart wurden zu einem politischen Symbol. Seine Vorstellungen einer ‚Islamischen Republik‘ fanden Anhänger in der gesamten islamischen Welt und wurden zum Gegenmodell westlicher Staatssysteme. Noch zu Lebzeiten wurde Ayatollah Chomeini zu einer mythischen Figur, zu einem fast überirdischen Führer stilisiert, seine Biographie wurde zur Legende mit vielen Anspielungen auf die schiitisch-islamische Heilsgeschichte umgestaltet.

Wie die meisten Biographen fragen Bahman Nirumand und Keywan Daddjou in einer Mischung aus Faszination und Abneigung in ihrem Buch: „Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini“:

¹ Unzählige Sprüche und ‚Anrufungen‘ Ayatollah Chomeinis dieser Art wurden während der Revolutionsdemonstrationen von der Bevölkerungsmasse skandiert und sind dem Verfasser noch heute in lebhafter, persönlicher Erinnerung, Sie sollen einen ersten Hinweis auf die emotionale Kraft der Bindung zwischen dem leader Ayatollah Chomeini und seinen Anhängern liefern.

"Wer aber ist dieser wundersame Alte, der keine Gefühle zu haben scheint und doch Millionen Menschen den Verstand raubt und sie in den Märtyrertod treibt? Ist er ein gerissener Taktiker, ein Demagoge und Scharlatan, ein machtgieriger Misanthrop, dem die Religion nur als Mittel zum Zweck der Durchsetzung seiner eigenen Ziele dient? Ist er ein islamischer Fundamentalist, ein Strenggläubiger, der - Gott ergeben und über Menschliches erhaben - kein Opfer und keine Verbrechen scheut, um seine Mission zu erfüllen? Oder ist er bloß austauschbare Symbolfigur einer kulturellen und sozialen Eruption, eines Vulkans, den die Schahdiktatur fünfundzwanzig Jahre lang zu stillen und stopfen versuchte, und der doch früher oder später ausbrechen mußte?"²

Diese Arbeit versucht mit Mitteln der *Leadership*-Analyse hinter den Mythos Ayatollah Chomeini zu blicken und ihn nicht nur als isolierte Führerpersönlichkeit, die er zweifellos war, zu sehen, sondern vor allem Ursachen für seine starke Wirkung auf die iranische Bevölkerung und die emotionale Bindung zwischen seinen Anhängern und ihm zu identifizieren. Diese Analyse wird in die politischen und sozialen Rahmenbedingungen im historischen Kontext sowie in eine eingehende Betrachtung der religiösen Traditionen und Mythen der Schiiten des Iran eingebettet. Da vor allem historische und religiöse Zusammenhänge für das Verständnis der Führungsrolle Ayatollah Chomeinis wichtig, aber hierzulande kaum bekannt sind, bezieht sich ein Teil dieser Arbeit auf die Biographie Ayatollah Chomeinis und die schiitische Tradition Irans, ohne die wesentlichen Punkte der *Leadership*-Betrachtung unverständlich bleiben müßten.

Ayatollah Chomeini war nicht nur ein politischer oder religiöser Führer oder der Führer einer Rebellion, er war der Führer einer Revolution, die das politische und soziale System des Iran grundlegend zu verändern in der Lage war. James V. Downton sagt über solche Führer:

"Only a few rebel leaders succeed in making revolutions. These are the men and women who, by the very nature of their successes beyond the pattern of everyday life, assume a mythical stature and join history's collection of heroic figures. Such persons as these are enshrined by nations and loved by the masses because they seemed able to change

² **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan:** Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 7-8

*the course of history by the power of their social vision, through their cunning, and by the force of their will."*³

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in vier wesentliche Abschnitte: In Kapitel 2 wird das Konzept von *political leadership* als Forschungsansatz vorgestellt und der Zugang zur *Leadership*-Forschung, der in dieser Arbeit gewählt wurde skizziert. Dabei werden nach einem kurzen Überblick über die Entstehung der *Leadership*-Forschung vor allem jene Ansätze näher präsentiert, die eine Verknüpfung innerpsychischer Vorstellungen mit soziologisch-politischen Zusammenhängen versuchen.

In Kapitel 3 wird versucht, den historisch-religiösen Hintergrund der iranischen Gesellschaft durch eine Darstellung der Entwicklung des in seinen Ursprüngen quietistischen Schiismus hin zur Revolutionsideologie Ayatollah Chomeinis und der wichtigsten Elemente der iranischen Volksfrömmigkeit sowie des schiitischen ‚Urmythos‘ näherzubringen.

Kapitel 4 versucht durch eine Kombination der Schilderung der politischen Entwicklung Ayatollah Chomeinis und der iranischen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Geschichte des Zwanzigsten Jahrhunderts Hintergründe und Ursachen für die Entstehung der *leadership* Ayatollah Chomeinis und erste Analyseelemente für seiner *leadership* zu liefern. Diese Analyse der *leadership* Ayatollah Chomeinis wird in Kapitel 5 vertieft und vor allem im Hinblick auf die Bestimmungsgründe der Bindung zwischen *leader* und *followers* in den theoretischen Rahmen von James V. Downton und James MacGregor Burns gestellt, deren Konzepte sich vor allem durch ihre Offenheit für den dieser Arbeit zugrundeliegenden pragmatisch-interdisziplinären Zugang zum Thema eignen.

In der vorliegenden Diplomarbeit wurden sowohl englische als auch viele persische Ausdrücke verwendet, die durch ein kursives Schriftbild (in der Regel ohne Großschreibung) erkennbar sind. Um das Lesen zu erleichtern, wurde auf eine sprachwissenschaftlich korrekte (und äußerst komplizierte) Transkription verzichtet. Persische Orts- und Personennamen, Buchtitel und Termini wurden

³ **Downton, James V.:** Rebel Leadership. Commitment and Charisma in the Revolutionary Process, New York/London 1973, S 1

grundsätzlich so geschrieben, daß sie vom deutschen Leser möglichst nahe der persischen Aussprache ausgesprochen werden können. Auch arabische Worte innerhalb persischer Kontexte wurden gemäß der persischen Aussprache (die sich meist von der arabischen unterscheidet) in lateinische Schrift transkribiert. Der Name Ayatollah Chomeinis wird auch in der deutschen Literatur uneinheitlich wiedergegeben: Neben Chomeini findet sich ebenso häufig Khomeini, aber auch Khomeyni, Khumaini oder Humaini wird verwendet. Der Vorteil der hier gewählten dem deutschen Leser entgegenkommenden Transkription liegt in der Meinung des Verfassers, dessen Muttersprache Persisch (*farsi*) ist, darin, daß sie einer ‚korrekten‘ Aussprache am nächsten kommt. Folgende Regeln sind beim Bemühen um eine korrekte Aussprache persischer Ausdrücke jedoch dennoch zu beachten:

- **CH** wie in *Chomeini* soll wie das deutsche ‚ch‘ in ‚noch‘ ausgesprochen werden,
- **Z** wie in *imam-e zaman* ist generell wie im Englischen stimmhaft auszusprechen (Beispiel: ‚show-biz‘)
- **GH** und **Q** wie in *faqih* oder *gharbzadegi* sind gleich auszusprechen und sollten am ehesten wie ein sehr weit hinten im Gaumen gesprochenes ‚g‘ artikuliert werden, keinesfalls wie ‚q‘ in Quelle
- **Y** wie in Ayatollah ist wie ein deutsches ‚j‘ zu sprechen
- Ein **Apostroph im Wort** wie in *mostaz’afin* soll durch einen kurzen Wortabsatz artikuliert werden, wie im deutschen Wort ‚beachten‘ (be’achten)
- **DSCH** oder **TSCH** wie in *dschalal* bzw. in *tschahardah* wird in englischer Transkription ‚j‘ wie in James bzw. ‚ch‘ wie in Charles wiedergegeben; es erschien dem Verfasser aber die deutsche Schreibweise sinnvoller im Rahmen eines deutschen Textes
- **SCH** wie in *schahid* ist wie deutsch ‚Schule‘ zu sprechen und wird in englischen Texten ‚sh‘ transkribiert
- **Bindestriche im Wort** wie in *velayat-e* weisen auf den persischen Genitiv hin und sollen das eigentliche Wort (in diesem Fall ‚velayat‘) hervorheben und sind zusammen zu lesen, also wie ‚velayate‘

Die hier skizzierten Regeln beziehen sich allerdings nur auf den eigenen Text des Verfassers, nicht auf Zitate, in denen die Schreibweise des jeweiligen Autors (unabhängig ob der Text in Deutsch oder Englisch verfaßt wurde) beibehalten wurde , um nicht in den zitierten Originaltext einzugreifen.

2. Political Leadership als Forschungsansatz

„Leadership is one of the most observed and least understood phenomena on earth.“⁴

Die *Political Leadership*-Forschung, wie sie heute Stand des wissenschaftlichen Verständnisses ist, entstand anknüpfend an Lasswell seit den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts in erster Linie in den Vereinigten Staaten von Amerika⁵. Im europäischen Raum und in Österreich ist *Leadership*-Forschung nach wie vor ein sehr junges Feld⁶, das wenig Aufmerksamkeit erhält und vor allem im deutschen Sprachraum mit historisch bedingten Vorurteilen verbunden ist. Aufgrund der mehr als belasteten Geschichte des deutschen Begriffes „Führer“ ist es angebracht, nicht nur an die bestehende amerikanische Forschungstradition anzuknüpfen, sondern auch den englischen Begriff „*leader*“ bzw. „*leadership*“ unübersetzt zu verwenden.

Allerdings sollte in der politikwissenschaftlichen Forschung nicht nur mit dem Begriff *leader* oder Führungspersönlichkeit vorsichtig und bewußt umgegangen werden, sondern auch mit dem *Leadership*-Konzept an sich. Denn Anton Pelinka stellt zu Recht fest, daß

„der Begriff leadership ... potentiell eine Reihe von Funktionen [erfüllt], die grundsätzlich die Aussagekraft politikwissenschaftlicher Analyse beeinträchtigen. Leadership ist, als Konzept, nur zu oft eine vielfältig nutzbare Nebelwand, hinter der vieles unsichtbar gemacht wird. Leadership ist auch eine Nische, in die sich – durch die Nutzung eines scheinbar theoretisch abgesicherten

⁴ **Burns, James MacGregor**: *Leadership*; New York 1978, Seite 2

⁵ Zu den wichtigsten Vertretern der amerikanischen *Leadership*-Forschung zählen. Lewis J. Edinger (1964, *Political Science and Political Biography*), James D. Barber (1966, *Leadership Strategies for Legislative Party Cohesion*), Dankwart A. Rustow (1970, *Philosophers and Kings: Studies in Leadership*), Glenn P. Paige (1977, *The Scientific Study of Political Leadership*), Bruce Mazlish (1981, *Leader and Led, Individual and Group*; 1990 *The Leader, the Led and the Psyche*), James MacGregor Burns (1987, *Leadership*), Barbare Kellerman (1984, *Leadership. Multidisciplinary Perspectives*), Jean Blondel (1987, *Political Leadership. Towards a General Analysis*), Fred I. Greenstein (1975, *Personality and Politics. Problems of Evidence, Interference and Conceptualization*; 1995, *Can Personality and Politics be studied automatically?*).

⁶ immerhin hat die ÖZP, die österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft *Leadership* 1997 zum Schwerpunktthema für ihr Heft Nummer 4 gemacht, was nicht zuletzt auf die besonderen Bemühungen von **Irene Etzersdorfer** um dieses Forschungsfeld zurückzuführen ist.

Konzepts immunisiert – alle diejenigen flüchten, die statt Analyse bloße Erzählung bieten.“⁷

Obwohl der Begriff *leadership* – wie Irene Etzersdorfer in ihrer Habilitationsschrift⁸ schreibt - nicht wissenschaftlich „geschützt“ und keineswegs eindeutig verwendet wird, sondern für eine Fülle verschiedener Konzepte als Leitwort verwendet wird, geht es meist doch um ein gemeinsames Anliegen: die Frage des individuellen Einflusses auf den politischen Prozeß, das Spannungsfeld von Persönlichkeit bzw. Subjekt und Politik. In manchen Ansätzen wird dieser individuelle Einfluß zu Gunsten ökonomischer Triebkräfte geleugnet, hermeneutisch-historisch arbeitenden Wissenschaftlern wurde – vor allem im Zusammenhang mit dem Neopositivismusstreit – von ‚harten‘ Sozialwissenschaftlern eine Rückkehr zur ‚Spekulation‘ unterstellt. Heute hat dies nur mehr wenig Relevanz, da die meisten Ansätze in sich sehr ausgefeilt und den großen Metatheorien gegenüber vorsichtig sind. In die Politikwissenschaften fließen, wie dem schon namentlich Rechnung getragen wird, unterschiedliche, nicht immer kompatible Ansätze aus Philosophie, Geschichte, Staatswissenschaft, Soziologie und Ökonomie ein und stehen sich gleichwertig gegenüber. ForscherInnen sind allerdings angehalten, sich mit den wissenschaftstheoretischen Traditionen der Ansätze, in deren Bezugsrahmen sie arbeiten, auseinander zu setzen.⁹

Political leadership als Forschungskonzept beschäftigt sich mit einem vielschichtigen Phänomen und ist von Haus aus multidisziplinär angelegt. Neben dem politikwissenschaftlichen Zugang kommen auch andere (Sozial)Wissenschaftsbereiche zum Zug: Psychologie, Philosophie, Soziologie und Geschichte um nur die wichtigsten zu nennen. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit stehen vor allem der politikwissenschaftliche, der historische und der soziologische Zugang im Vordergrund.

⁷ **Pelinka, Anton:** Leadership: Zur Funktionalität eines Konzepts; in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1997/4, Wien 1997, Seite 369

⁸ siehe **Etzersdorfer, Irene:** Polis und Psyche. Eine Studie zur Interaktion von politischen und seelischen Faktoren anhand der ‚Political Leadership-Forschung‘. Mit einem Fallbeispiel zu Bruno Kreisky; Habilitationsschrift an der Universität Wien 1997

⁹ siehe ebenda

Da verschiedene wissenschaftliche Disziplinen *leadership*-Forschung betreiben und sich den Begriff zu eigen machen, gibt es abhängig vom jeweiligen Zugang auch unterschiedliche Definitionen. Auch innerhalb der politikwissenschaftlichen Forschung gibt es keine allgemeingültige Definition von *leadership*. Es gibt allerdings einige gemeinsame Kriterien, die in den meisten Definitionsversuchen zu finden sind. Einen interessanten Versuch, diese Gemeinsamkeiten klarzulegen, unternimmt Lewis J. Edinger, indem er darauf hinweist, daß es weitgehende Übereinstimmung darin gibt, daß *leadership* durch ein verschieden starkes Ausmaß der Fähigkeit das Verhalten anderer in sozialen Beziehungen zu beeinflussen, charakterisiert ist. Er konzediert, daß es offensichtlich schwerfällt, klare konzeptuelle Grenzen zwischen *leader* und Nicht-*leader* zu ziehen, teilweise deshalb, weil der Unterschied zwischen *leader* und *follower* eher einer des Ausmaßes denn der grundlegenden Art sei und weil Individuen abhängig von der jeweiligen Situation sowohl *leader* als auch *follower* sein können.

„Most writers seem to agree that leadership is characterised by varying degrees of ability to influence the behavior of others in social relationship. At the same time, the literature also reveals the difficulty of trying to establish clear conceptual boundaries between leaders and non-leaders, partly because the difference between leaders and followers is judged to be one of degree, rather than kind, partly because individuals may be leaders in one situation and followers in another.“¹⁰

Edinger versucht zu „heuristischen Zwecken“ die verschiedenen Konzepte von *leadership* zu drei Kategorien zusammenzufassen. Er unterscheidet so positions-zuschreibende („*positional-ascriptive*“), verhaltens-beschreibende („*behavioral-descriptive*“) und einstellungsbezogene („*cognitive-attitudinal*“) Definitionen. Im ersten Fall steht *leadership* im Zusammenhang mit objektiv identifizierbaren Positionen, Ämtern, Aufgaben oder Funktionen, die explizit oder implizit mit Macht verbunden sind. Im zweiten Fall steht eher das Verhalten statt die Position im Mittelpunkt. *Leadership* wird dabei als die Fähigkeit zu führen und kollektive Verhaltensmuster zu beeinflussen definiert. Dabei spielt auch die Erwartungshaltung der möglichen Anhänger oder *follower* eine entscheidende

Rolle. Im Rahmen der dritten Definitionskategorie stellt *leadership* eine subjektive Orientierung gegenüber einer bestimmten Situation dar, die sich nicht mit dem tatsächlichen Verhalten decken muß. Jemand kann sich etwa selbst als *leader* oder Leitfigur kommender Generationen mit einem göttlichen Auftrag sehen, ohne dass andere ihn so wahrnehmen und ohne dass er irgendeine wahrnehmbare historische Wirkung entfaltet. Hier steht der innere Entwurf im Vordergrund, eine allfällige ‚Mission‘ und ein Auftrag, in jedem Fall schließen die beiden letzten Varianten psychologische Faktoren mit ein.

Bei einer politikwissenschaftlichen Betrachtung muß *political leadership*, als eine spezifische Form des weiter gefaßten Begriffes *leadership* im Zentrum der Betrachtung stehen. Für Irene Etzersdorfer steht der multidisziplinäre Brückenschlag zwischen ‚Persönlichkeit‘ und ‚Politik‘ im Zentrum der *political leadership* Diskussion. Als gleichsam kleinsten gemeinsamen Nenner der modernen *Leadership*-Forschung bezeichnet sie folgende Sichtweise:

„Ganz gleich in welchen Sub-Bereichen der Sozialwissenschaften political leadership-Forschung betrieben wird, fast immer wird sie vom Anspruch getragen, mikropolitische Phänomene mit makropolitischen zu verknüpfen. Ein/e einzelne/r political leader wird als jemand begriffen, der der aktivistischen Komponente, die wesensmäßig dem politischen Prozeß eignet, durch seine/ihre Person und ihr scheinbar kohärentes Handeln Ausdruck verleiht; er/sie wird jedoch selbst als etwas gleichzeitig Determiniertes begriffen; das Verständnis der Determinanten hilft, das sie produzierende Milieu zu analysieren.“¹¹

Im Rahmen einer *leadership* Analyse, die sich wie die vorliegende Arbeit auf die Rolle einer historischen Person konzentriert, ist es besonders wichtig, den Zusammenhang zwischen individueller Lebensgeschichte und politischer Bedeutung bzw. allgemeiner politischer Entwicklung zu klären. Hilfreich dafür ist folgende Definition Edingers:

¹⁰ **Edinger, Lewis J.:** Political Science and Political Biography; in: **Paige, Glenn D.(Hrsg.):** Political Leadership. Readings for an Emerging Field, New York 1972, Seite 213-214

¹¹ **Etzersdorfer, Irene:** ‚Persönlichkeit‘ und ‚Politik‘: Zur Interaktion politischer und seelischer Faktoren in der interdisziplinären ‚Political Leadership‘ – Forschung; in: in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1997/4, Wien 1997, Seite 378

„The political leader, in this sense, is a central actor occupying a focal position which relates to various counter positions in a particular roleset. As the incumbent of such a position, the central actor is perceptually related to the occupants of these counter-positions in terms of reciprocal expectations and evaluations associated with these positions. (...) Responding to stimuli from the general political context and, more particularly, from his counter players, the subject or central actor will pattern his behavioural responses on the basis of evaluations which relate to his own position in the perceived relationship as well as those of other actors.“¹²

Political leadership hat ohne Zweifel etwas mit Macht zu tun, ist aber kein reines Machtphänomen. Burns geht in seinem Buch "*Leadership*" von einem Ansatz aus, in dem er zeigen will:

"that the processes of leadership must be seen as part of the dynamics of conflict and power; that leadership is nothing if not linked to collective purpose; that the effectiveness of leaders must be judged not by their press clippings but by actual social change measured by intent and by the satisfaction of human needs and expectations; that political leadership depends on a long chain of biological and social processes, of interaction with structures of political opportunity and closures, of interplay between the calls of moral principles and the recognized necessities of power; that in placing these concepts of political leadership centrally into a theory of historical causation, we will reaffirm the possibilities of human volition and of common standards of justice in the conduct of peoples' affairs.“¹³

Es geht also darum, die Persönlichkeit des *leader* Ayatollah Chomeini, dessen eigenen Motive, die Motive und Vorstellungen seiner Anhänger und den historischen Zusammenhang im Vorfeld der iranischen Revolution des Jahres 1979 in ihrer Interdependenz zu untersuchen.

"The first thing to be said is that the 'leader' as such does not exist, that is, there is no 'leader' for all peoples and all seasons. A potential leader must find the right circumstances and the right group to lead.“¹⁴

¹² **Edinger, Lewis J.:** Political Science and Political Biography; in: **Paige, Glenn D.(Hrsg.):** Political Leadership. Readings for an Emerging Field, New York 1972, Seite 218

¹³ **Burns, James McGregor:** Leadership, New York ,1978, Seite 3 - 4

¹⁴ **Mazlish, Bruce:** Leader and Led, Individual and Group; in: The Psychohistory Review 9 no 3, Seite 276

Die moderne *Political Leadership*-Forschung als Teil der Politikwissenschaft ist zwar im wesentlichen ein Phänomen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und ist als solches stark durch die Bemühung der angelsächsischen Sozialwissenschaft geprägt, dem polyvalenten und schwammigen Alltagsbegriff *leadership* präzise formulierte konzeptionelle Ansätze – vor allem in den letzten dreißig Jahren – entgegenzusetzen. Das Spannungsfeld von Persönlichkeit und Politik und andere Fragestellungen, die sich mit dem Phänomen ‚Herrschaft‘ oder ‚Führung‘ beschäftigen, sind allerdings schon seit den frühen Anfängen des politischen Denkens Themen des wissenschaftlichen Diskurses.

Diese Arbeit und ihr *Leadership*-Ansatz bewegt sich in einem historischen Ansatz. Gerade in diesem Rahmen sind Verknüpfungskonzepte mit polit-psychologischen Denkweisen möglich, der Untersuchungsgegenstand ist ein *political leader*, sein geistig-religiöses, soziales und politisches Umfeld. Die von mir gestellten Fragen zentrieren nicht den *leader* Ayatollah Chomeini alleine, sondern beschäftigen sich mit der Wechselwirkung zwischen seinem Einfluß, seinem Ideengebäude und seiner Politik und den von seinen *follower* kommenden Ideen, Wünschen und Forderungen. Nur in diesem Spannungsfeld zwischen *leader* und *follower* ist *political leadership* Forschung gerechtfertigt. Eine Personenstudie alleine fiel ins Feld der politischen Biographie, eine Studie der gesellschaftlichen Gruppen wäre eine soziologische Untersuchung. Die Interaktion zwischen beiden, die Frage, wie ein *political leader* imstande ist, die Wünsche seiner *follower* anzusprechen und umzusetzen, ist der Schwerpunkt der *leadership* Forschung.

Darüber hinaus soll hier ein pragmatischer Weg gewählt werden, theoretische Fragen an sich stehen nicht im Zentrum, sondern ihre Umsetzung und Anwendung auf den Untersuchungsgegenstand.

Schon in der Antike beschäftigten sich Historiker und Philosophen mit den Fragen danach, wie ihr Gemeinwesen organisiert sein sollte und über welche Eigenschaften Führungspersonlichkeiten verfügen müßten, damit sich das Gemeinwesen positiv entwickeln könnte. In diesem Zusammenhang zentral für die antike Philosophie ist sicherlich Platons Entwurf der ‚Politeia‘ und seine

Vorstellung von einem ‚Philosophenkönig‘ als vollkommenen Herrscher. Aber nicht nur in der antiken griechischen Philosophie sondern auch in den Überlieferungen der Weltreligionen, in Mythen, Fabeln und in den meisten großen epischen Erzählungen (ein Beispiel aus der persischen Literatur stellt etwa das ‚*schah-nameh*‘, das ‚Buch der Könige‘ von *Ferdosi* dar) der Weltgeschichte finden sich Auseinandersetzungen mit den Themen Herrschaft, Führung und Führungspersönlichkeit, Themen, die wir heute unter *political leadership* zusammenfassen würden.

Ein wichtiger ‚Meilenstein‘ (und Wendepunkt) in der Auseinandersetzung mit dem Themenkreis *political leadership* ist sicherlich in Niccoló Machiavellis „*Il Principe*“ (1532) zu sehen. Machiavelli stellt der christlich-ethischen Moral eine zweite, ‚heidnischere‘ Moralität, nach der die Kraft des Stärkeren regiert, gegenüber.

„Politik wird nicht mehr als ein Handeln unter normativen Orientierungen auf ein ‚Gemeinwohl‘ verstanden, sondern als ein Gewaltverhältnis, das die politische Führung im Sinne der Durchsetzung ihrer politischen Ziele zur Vertretung einer anderen politischen Moral berechtigt.“¹⁵

Dabei ist wichtig festzuhalten, daß es Machiavelli nicht wie von vielen modernen Kritikern und Rezipienten unterstellt um eine Postulierung der Skrupellosigkeit zum Zwecke des unbedingten Machterhalts geht, sondern viel eher um eine neue ethische Fundierung politischen Handelns, dessen Moral sich aber im Widerspruch zur vorherrschenden (politisch apathischen) christlichen Ethik definiert. Dies betont vor allem Isaiah Berlin:

„Machiavellis Werte sind nicht die christlichen, doch es sind moralische Werte. Machiavelli denkt gesellschaftlich und nicht politisch.“¹⁶

Für Machiavelli ist die Masse der Bevölkerung durch ökonomische, geistige und soziale Umwälzungen in einem regressiven Zustand, der die Strukturen der Gesellschaft zerstört. In dieser Situation kann nur ein ‚*uomo virtuoso*‘, ein außerordentlicher Mann mit unbeschränkter Macht und ohne Skrupel eine

¹⁵ **Etzersdorfer, Irene:** ‚Persönlichkeit‘ und ‚Politik‘: Zur Interaktion politischer und seelischer Faktoren in der interdisziplinären ‚Political Leadership‘ – Forschung; in: in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1997/4, Wien 1997, Seite 380

¹⁶ **Berlin, Isaiah:** Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte; Berlin 1987, Seite 128

historische Wende herbeiführen. Wenn allerdings diese Wende geschafft ist und die Gesellschaft insoweit stabilisiert ist, daß das Volk bereit ist, sich wieder an Gesetze und Normen zu halten, wird der monströse ‚*uomo virtuoso*‘ bzw. ‚Fürst‘ wieder überflüssig.

In den Vertragstheorien, die unter anderem im 17. und 18. Jahrhundert von Hobbes und Locke entwickelt wurden, geht es nicht um die Analyse von Aufgaben und Eigenschaften von Führungspersonlichkeiten, sondern darum, wie prinzipiell selbständige und autonome Individuen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen. Dabei geht man davon aus, daß der moderne Rechtsstaat nur durch zweierlei Art von Verträgen zustande kommen kann, durch freiwillige Vereinigung der Menschen zu einem Staat oder durch Unterwerfung unter die Herrschaft von Gesetzen.

Ohne hier näher auf die einzelnen Vertreter der sogenannten „Vertragstheorien“ einzugehen (es wäre jedenfalls auch Rousseau noch zu erwähnen), soll festgehalten werden, daß bei einer Betrachtung von einer *Leadership*-Perspektive aus, der jeweilige historische und gesellschaftliche Kontext, in dem die jeweiligen Werke entstanden sind, berücksichtigt werden muß. In der Zeit vor dem 20. Jahrhundert fehlt eine tiefere Auseinandersetzung mit *leadership* nicht in erster Linie aus ‚Ignoranz‘ des Phänomens, sondern viel eher wegen des vor allem seit der Aufklärung vorrangigen Versuchs, die real vorhandene Macht der jeweils Herrschenden institutionell einzugrenzen, zu teilen und zu verlagern.

Die Aufklärung hat zu einem wahren Paradigmenwechsel in bezug auf die Idee des sogenannten „Gottesgnadentums“ der Herrschenden geführt und erst den Weg freigemacht für eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage des Einflusses einzelner Individuen bzw. *political leader* auf den historischen und politischen Prozeß. Eine wesentliche Bedeutung – wenn auch eher im Sinne eines Kontrapunktes – hat in diesem Zusammenhang die von Karl Marx ausgehende Betrachtungsweise, daß Geschichte in den immer wiederkehrenden Spannungen

zwischen Ökonomie und Politik entstehe, einzelne *leader* somit eine völlig untergeordnete Rolle spielen würden („*leaders do not matter*“).

Während einzelne Forscher, wie der britische Sozialreformer Thomas Carlyle Anfang der Jahrhundertwende eine Heroisierung „großer Männer“ der Politik in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellten, bemühten sich andere (wie zum Beispiel der englische Sozialphilosoph Harald Spencer) erstmals um eine Berücksichtigung des sozialen Umfelds, das jedweden *leader* entscheidend forme.

2.1. Vorläufer des polit-psychologischen Denkens in der Leadership-Forschung

In dieser Periode heftiger Auseinandersetzungen in der europäischen Sozialwissenschaft zwischen „großen Helden“ und unpersönlichen ökonomischen Gesetzen, die den Gang der Geschichte prägen würden, entwickelte Max Weber seine Herrschaftssoziologie. Er führte den Begriff „Charisma“ erstmals in die Sozialwissenschaft ein und leistete mit seinen Ansätzen einen entscheidenden Beitrag zur Untersuchung der Bedeutung von Emotionen als gesellschaftliches Phänomen und Bindungskraft zwischen *leader* und Anhängern.

Weber unterscheidet drei Arten (im Sinne von Idealtypen) von Herrschaft abhängig vom Charakter ihrer jeweiligen Legitimität: die legale Herrschaft, die traditionale Herrschaft und die charismatische Herrschaft. Er selbst weist darauf hin, daß in der Realität Herrschaftsformen zu finden sind, die (fast) immer eine Kombination dieser Idealtypen darstellen:

„Zu glauben, die historische Gesamtheit lasse sich in das nachstehend entwickelte Begriffsschema ‚einfangen‘, liegt hier so fern wie möglich.“¹⁷

Max Weber geht es bei seiner Darstellung der Herrschaftstypen sowohl um die Unterscheidung der Rechtsgründe von Herrschaftsansprüchen, als auch um die gesellschaftlichen Bindungen legaler Herrschaft. Der charismatischen Herrschaft

kommt insofern eine Sonderrolle zu, als sie als einzige Form auf einer persönlichen, emotionalisierten Beziehung zwischen Herrscher oder Machthaber und Anhängern bzw. dem Staatsvolk beruht. Die legale Herrschaft hingegen beruht auf formaler Legitimität einer unpersönlichen Ordnung und einem bestimmten Vorgesetzten, die traditionale auf einem durch Tradition legitimierten Herrscher, dem gemäß der Gewohnheit gedient bzw. gehorcht wird. In Demokratien stellt das Parlament eine „legale Herrschaft mit bürokratischem Verwaltungsstab“ dar.

„Die bürokratische Verwaltung bedeutet: Herrschaft kraft Wissen: dies ist ihr spezifisch rationaler Grundgedanke.“¹⁸

Weber wählte mit dem Begriff „Charisma“ offensichtlich bewußt einen noch politisch und soziologisch unbesetzten Begriff, der eine – Widersprüchlichkeiten eröffnende – Ambivalenz beinhaltet: Es bleibt offen, ob ein Herrscher Charisma ‚besitzt‘ (im Sinne einer persönlichen Eigenschaft), oder ob dieses nur durch Zuschreibung von Seiten der Anhänger in der Interaktion ‚entsteht‘.

„‘Charisma’ soll eine als außeralltäglich ... geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen ... Kräften oder Eigenschaften [begabt] als gottgesandt oder vorbildlich und deshalb als Führer gewertet wird. Wie die betreffende Qualität von irgendeinem ethischen, ästhetischen oder sonstigen Standpunkt ‚objektiv‘ richtig zu bewerten sein würde, ist natürlich dabei begrifflich völlig gleichgültig: darauf allein, wie sie tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, den ‚Anhängern‘, bewertet wird, kommt es an.“¹⁹

Während im alltäglichen Sprachgebrauch vor allem die Vorstellung von Charisma als Eigenschaft vorherrscht, ist die moderne Sozialwissenschaft dazu übergegangen, Charisma in erster Linie als Interaktionsprozeß zwischen *leader* und *followers* zu verstehen. Im Gegensatz zu Machiavelli, der Gewalt als Grundlage der Autorität ansieht, bringt Weber den Aspekt der Legitimität von Herrschaft ein. Dabei geht es nicht um einen rein „rechtlich-rationalen“ Begriff der

¹⁷ **Weber, Max:** Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1980, Seite 124

¹⁸ ebenda, Seite 129

¹⁹ ebenda, Seite 140

Legitimität, sondern um den Glauben oder die Überzeugung eines (ausreichend großen) Teils der Beherrschten. Diese Auffassung spielt auch in der modernen *Leadership*-Forschung eine entscheidende Rolle.

Fast zeitgleich mit Max Webers Werk „Wirtschaft und Gesellschaft“ erschien 1921 auch Sigmund Freuds Essay „Massenpsychologie und Ich-Analyse“. Es ist wichtig, Freuds Werk vor dem historischen Hintergrund eines Krisenbewußtseins gegenüber dem sich ausbildenden Massenzeitalter zu sehen. Freud zeigt, wie der einzelne Mensch in der Massensituation durch Identifikation mit einer Führerpersönlichkeit und Introjektion von Massenurteilen seiner Individualität verlustig geht und zu irrationalem und regressivem Verhalten neigt. Durch die Identifikation mit dem *leader* als kollektivem „Ich-Ideal“ werden eigene Schwächen kompensiert und entstehen neue von der Führungsperson abgeleitete Stärkegefühle in der Masse. Massen erhalten durch die „Illusion“ dauerhafte Stabilität, daß der *leader* alle Mitglieder der Masse mit der gleichen Intensität liebe.

„An dieser Illusion hängt alles, ließe man sie fallen, so zerfielen sofort, soweit der äußere Zwang es gestatte, Kirche und Heer.“²⁰

Dazu kommt, daß die Mitglieder der Masse, also die Anhänger einer bestimmten Führungsperson, durch den gemeinsamen Wunsch des So-Sein-Wollens wie das idealisierte Vorbild an dieses gebunden sind. Im Gegensatz zur libidinösen Objektbindung, wo das Haben-Wollen im Vordergrund steht, geht es hier also um das So-Sein-Wollen. Untereinander wird jeglicher Neidimpuls durch Abwehr in eine zärtliche Beziehung umgewandelt und auf einen ‚Außenfeind‘ verlagert.

Erst die Einbeziehung psychoanalytischer Überlegungen in die *Leadership*-Forschung (und darüber hinaus in die Politikwissenschaft allgemein) machte es möglich, nicht nur bewußte, sondern auch unbewußte Motive als Ursache politischen Handelns zu begreifen. Allerdings birgt die Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse die Gefahr in sich, bei einer zu starken

²⁰ **Freud, Sigmund:** Massenpsychologie und Ich-Analyse, Wien 1921, Seite 88/89

Konzentration auf die Persönlichkeit (sowohl des *leader* als auch seiner Anhänger) die politischen, sozialen und ökonomischen Umstände außer Acht zu lassen und die Einflußmöglichkeiten des Individuums zu überschätzen. Obwohl gerade Freuds Ansatz ein wichtiges Element zum Verständnis der Interdependenz von Persönlichkeit und Politik darstellt, bleibt der Versuch eines Brückenschlags zwischen Psychologie und Politikwissenschaft unvollständig. Etzersdorfer meint dazu:

„Der fehlende gemeinsame Referenzrahmen zwischen traditioneller Psychoanalyse und einer funktionalistisch orientierten Sozialwissenschaft scheint vor allem deshalb unauflösbar, weil den Handlungswissenschaften der soziale Handlungsrahmen als primäres Basistheorem der Theoriebildung gilt, die Psychoanalyse jedoch kein solches kennt, das sich auf soziales Handeln bezieht, da ‚Handeln‘ kein Apriori der psychoanalytischen Theorie darstellt.“²¹

Eine kritische Anwendung der psychoanalytischen Erkenntnisse sowohl in der Handhabung der Methoden, als auch bei der Auswahl psychobiographischer Literatur, ist daher geboten.

„Wenn ... das Kollektiv die situativen Grundlagen und Erfordernisse bestimmt, die dann ein diesbezüglich begabter political leader in besonderer Weise auszuagieren befähigt ist, sei es durch eine entsprechend korrespondierende innerseelische Problematik oder eine besondere Sensibilität für die Bedürfnisse eines Kollektivs, dann entsteht leadership erst durch das Zusammentreffen und ‚passende‘ Verzahnung einer potentiellen Führungsfigur – also einer besonders motivierten und initiativen Person - , die sich durch die individuelle Disposition für bestimmte Situationen und Gruppen besonders eignet, mit einer, teils unbewußt bleibenden, Bedürfnishierarchie des Kollektivs, die in sehr kulturspezifischer Weise gebunden bleibt.“²²

Harold D. Lasswell versuchte in seiner 1930 vorgelegten Studie „*Psychopathology and Politics*“ erstmals die psychoanalytischen Erkenntnisse Freuds für die politikwissenschaftliche Forschung zu erschließen. Er leistete damit eine vergleichbare Pionierarbeit für die Politikwissenschaft wie etwa Erik Erikson im

²¹ **Etzersdorfer, Irene:** ‚Persönlichkeit‘ und ‚Politik‘: Zur Interaktion politischer und seelischer Faktoren in der interdisziplinären ‚Political Leadership‘ – Forschung; in: in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1997/4, Wien 1997, Seite 385

Bereich der Geschichtswissenschaft, der diesem Bereich die Erkenntnisse der Psychoanalyse nutzbar machte, wo die von ihm geprägte Forschungsrichtung Psychohistory genannt wird. Lasswells Werk wird allgemein als Grundstein für die neue Forschungsrichtung ‚*Political Leadership*‘ betrachtet.

Als Hauptthese seiner Arbeit geht Lasswell davon aus, daß die Ursache des Machtstrebens von Politikern in erster Linie Kompensationsbestrebungen sind:

„Our key hypothesis about the power seeker is that he pursues power as a means of compensation against deprivation. Power is expected to overcome low estimates of the self, by changing either the traits of the self or the environment in which it functions.“²³

Lasswell kennzeichnet den „*political man*“ folgendermaßen:

„Our central picture of the political man, therefore, reduces the wolf man, the homo lupus, to a special pigeon hole. He is but one of the entire process by which privary motives are displaced onto public targets and rationalized in the name of public good.“²⁴

Die Übertragung privater Motive auf öffentliche Objekte und die Rationalisierung im öffentlichen Interesse somit entscheidende Elemente aus Lasswells Sicht.

Trotz der grundlegenden Bedeutung seiner Arbeit, ist Lasswells Erklärung von Machtstreben durch fehlendes Selbstbewußtsein der jeweiligen Person zu einschränkend und versperrt Differenzierungsmöglichkeiten, die erst durch die „modernere“ *Political Leadership*-Forschung näher beleuchtet wurden.

2.2. Moderne *Political Leadership*-Forschung

Ohne hier auf die vielfältigen Diskussionen innerhalb der *Leadership*-Forschung eingehen zu können, läßt sich dennoch festhalten, daß *Political Leadership*-Forschung sich

²² ebenda Seite 386

²³ **Lasswell, Harold D.:** The Political Personality; in: Rieselbach, Leroy/Balch, George (Hrsg): Psychology and Politics, New York 1969, Seite 46

²⁴ ebenda Seite 61

„ ... – je nach Ansatz und Methodologie – mit Führungsstilen, Führungsverhalten, subjektiven Rollenentwürfen in Einzelfallanalysen, Typologien von politischen Akteuren, Regimen und funktionellen Strukturen in politischen Systemen, beschäftigt und deren spezielle Gegebenheiten zu berücksichtigen sucht, dabei aber durchaus auf Untersuchungsmethoden und Ansätze von Nachbardisziplinen wie der politischen Psychologie, der Sozialpsychologie und der Soziologie zurückgreift, gemäß einer nicht nur im Anspruch begründeten, sondern auch praktizierten Interdisziplinarität.“²⁵

Da *Political Leadership*-Forschung mit völlig verschiedenen Schwerpunktsetzungen betrieben werden kann, ist zwar einerseits die Gefahr groß, in theoretische Unschärfe und analytische Beliebigkeit abzugleiten und aber andererseits die Möglichkeit gegeben, im Rahmen eines kumulativen interdisziplinären Konzept

„eine Vielzahl theoretischer und methodischer Zugänge zu bündeln“.²⁶

Etzersdorfer, deren Definition von *political leadership* im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners schon weiter oben zitiert wurde, versucht, *leadership* als wert- und systemneutralen technischen Arbeitsbegriff zu verstehen und kann so die verschiedenen Ansätze der modernen *Leadership*-Forschung trotz aller nicht geleugneten Unterschiede quasi „unter einen Hut“ bringen.

„Es wird davon ausgegangen, daß auch politisches Verhalten ‚eine Art‘ menschliches Verhalten ist; unter welchen Prämissen es als ein speziell politisches betrachtet wird, hängt von der jeweiligen Definition von ‚Politik‘ ab. Daher ist es vorerst wenig erheblich, ob leadership in einem struktur-funktionalistischen Verständnis als Hauptkoordinationsstruktur im politischen System betrachtet wird (Downton 1973), ob leadership vorwiegend als ein Verhaltenskonzept begriffen wird (Paige 1972, 1977, Edinger 1967), ob es als Machtphänomen in der Vergleichenden Politikwissenschaft behandelt wird (Blondel 1987), als soziale Interaktion im anthropologischen Sinn, als Austausch-Beziehung in ökonomischen Ansätzen – immer ist

²⁵ **Etzersdorfer, Irene:** Polis und Psyche. Eine Studie zur Interaktion von politischen und seelischen Faktoren anhand der ‚Political Leadership-Forschung‘. Mit einem Fallbeispiel zu Bruno Kreisky, Habilitationsschrift an der Universität Wien 1997, Seite 82

²⁶ ebenda Seite 93

*political leadership von einem Spannungsverhältnis zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Utopie und politischer Realität begleitet.*²⁷

James MacGregor Burns wird hier nicht zuletzt deswegen eigens genannt, weil er in seinem mittlerweile zu den Standardwerken der *Political Leadership*-Forschung zählenden Buch „*Leadership*“ den Begriff *leadership* auf eine breite sozialwissenschaftliche Basis stellte. Seine Unterscheidung zwischen „*transforming*“ und „*transactional*“ *leadership* ermöglicht eine

*„operationalisierbare deskriptive Trennung zwischen der Sphäre der policy als Aktionsraum konkreter, meßbarer routinierter politischer Aktion und jener der politics als Welt vorgelagerter moralischer, normativer Ansprüche, Ideologien und innovativer Ideen.“*²⁸

Burns definiert *Leadership* so:

*„I define leadership as leaders inducing followers to act for certain goals that represent the values and the motivations – the wants and needs, the aspirations and expectations – of both leaders and followers. And the genius of leadership lies in the manner in which leaders see and act on their followers’ values and motivations.“*²⁹

Burns zieht eine klare Grenze zwischen reiner Machtausübung und *leadership*: Obwohl *leadership* eine spezielle Form der Machtbeziehung darstellt, entscheidet sie sich grundlegend davon.

*„Leadership, unlike naked power-wielding, is thus inseparable from followers’ needs and goals.“*³⁰

Dazu kommt, daß erst Konflikt und Konkurrenz durch andere potentielle *leader* echte *leadership* ausmachen. Gibt es keine Wahlmöglichkeit oder keine Interaktion mit den Wünschen und Bedürfnissen der Gefolgschaft, dann handelt es sich aus der Sicht Burns nicht um *leadership* sondern um Despotie. Burns *leadership*-Begriff ist nicht notwendigerweise nur an demokratische Systeme gebunden, sondern bietet einen sehr breiten Klassifizierungsrahmen an, in dem

²⁷ ebenda Seite 83-84

²⁸ ebenda Seite 84

²⁹ **Burns, James MacGregor:** *Leadership*, New York 1978, Seite 19

³⁰ ebenda Seite 19

*„leadership ... somit als spezielles, nämlich in Reichweite und Domäne begrenztes Machtphänomen gelten [kann], das stets relational, kollektiv und zweckorientiert bezogen ist.“*³¹

Burns Unterscheidung zweier Typen von *leadership* zielt zum einen auf die Bindungsart zwischen *leader* und *followers* ab, andererseits knüpft er damit aber auch an Max Webers Unterscheidung zweier ethischer Motivationsbasen politischen Engagements, nämlich der an Endwerten orientierten ‚Gesinnungsethik‘ gegenüber der an eher pragmatischen Zielen orientierten ‚Verantwortungsethik‘ an.

*„I identify two basic types of leadership: the transactional and the transforming. The relations of most leaders and followers are transactional – leaders approach followers with an eye to exchanging one thing for another: jobs for votes, or subsidies for campaign contributions. Such transactions comprise the bulk of the relationships among leaders and followers, especially in groups, legislatures, and parties. Transforming leadership, while more complex, is more potent. The transforming leader recognizes and exploits an existing need or demand of a potential follower. But, beyond that, the transforming leader looks for potential motives in followers, seeks to satisfy higher needs, and engages the full person of the follower. The result of transforming leadership is relationship of mutual stimulation and evaluation that converts followers into leaders and may convert leaders into moral agents.“*³²

Für Burns ist es entscheidend, daß *transforming leadership* insbesondere in Form der ‚*moral leadership*‘ daran zu erkennen ist, daß sie letztlich zu einem echten sozialen Wandel führt, der sich an den authentischen Bedürfnisse der Anhängerschaft orientiert.

Es ist nicht nur äußerst schwierig, eine (politik)wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Begriffsdefinition für *political leadership* und ein für verschiedene Fragen und Phänomene geeignetes operationalisierbares Forschungskonzept für den noch jungen Bereich der *Leadership*-Forschung zu identifizieren, sondern es

³¹ **Etzersdorfer, Irene:** Polis und Psyche. Eine Studie zur Interaktion von politischen und seelischen Faktoren anhand der ‚Political Leadership-Forschung‘. Mit einem Fallbeispiel zu Bruno Kreisky, Habilitationsschrift an der Universität Wien 1997, Seite 85

³² **Burns, James MacGregor:** Leadership, New York 1978, Seite 4

ist im Interesse eines kritischen Zugangs auch erforderlich, auf einige wichtige Kritikpunkte an *leadership* als Begriff und Konzept einzugehen.

Anton Pelinka versucht durch einen ideologiekritischen Ansatz auf einige vermeidbare theoretische Schwächen des *Leadership*-Konzepts hinzuweisen. Er kritisiert

„die ‚Weichheit‘ des Begriffes, die pseudo-theoretische Verschleierung einer Flucht vor Theorie, die Legitimation von nicht reflektierten Sehnsüchten, die Blindheit gegenüber der Kategorie Geschlecht und ein demokratietheoretisches Defizit.“³³

Aus seiner Sicht handelt es sich bei *leadership* unter anderem um ein latent vereinfachendes Konzept, daß zu wenig Rücksicht auf den relationalen Charakter gesellschaftlicher Verhältnisse nimmt. Besondere Gefahren zur wissenschaftlichen Unschärfe ortet er dort, wo das *leadership*-Konzept im Rahmen eines biographischen Ansatzes verwendet wird.

„Diese Studien zur Politik ... enthalten vor allem traditionelles biographisches Material und, zusätzlich, aus dem Einzelfall geschöpfte Schlußfolgerungen für bestimmte politische (Führungs-) Techniken. Bezüge zu den strukturellen Rahmenbedingungen gegen jedoch über das in wissenschaftlichen Biographien Übliche nicht hinaus.“³⁴

Besonders wichtig ist auch die Kritik in Richtung demokratietheoretischem Defizit. Obwohl sich *political leadership*, so wie vor allem von Burns (aber auch von Blondel) definiert, tatsächlich als operationalisierbar und sinnvolles Konzept erweist, verweist gerade die dort getroffene Typisierung in *transforming* und *transactional leader* auf ein wichtiges Problem.

„Die von Burns gebrachten Beispiele machen deutlich, daß dieser Typus [gemeint ist transforming leadership; Anm. DS] politischer Führung nur ausnahmsweise unter den Rahmenbedingungen liberaler Demokratie möglich ist; daß er grundsätzlich nur unter nicht- oder vordemokratischen Konditionen existiert.“³⁵

³³ **Pelinka, Anton:** Leadership: Zur Funktionalität eines Konzepts; in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1997/4, Wien 1997, Seite 369

³⁴ ebenda Seite 374

³⁵ ebenda Seite 374

Pelinka weist darauf hin,

„daß der Erfolg liberaler Demokratien in der Reduktion von leadership besteht – eine stabile liberale Demokratie entzieht einer umfassend wahrgenommenen leadership die Voraussetzungen.“³⁶

Dies bezieht sich insbesondere auf Formen der *transforming leadership* im Sinne von Burns oder auf Formen der „*wide scope*“ *leadership* gemäß der den Ansatz von Burns noch weiter ausdifferenzierenden Typologie von Jean Blondel³⁷.

Transacting leadership ist zwar mit liberalen Demokratien vereinbar, verliert aber seinen ‚Reiz‘ als theoretisches politikwissenschaftliches Konzept, weil es

„einen so allgemeinen Verhaltensrahmen beschreibt, daß er für politisches – und menschliches Verhalten schlechthin gültig ist.“³⁸

Vor diesem kritischen Hintergrund plädiert Pelinka für eine Entschlackung des Begriffs und fordert die Konzentration des Einsatzes von *Leadership* Analysen auf jene Bereiche, für die dieser Zugang Erkenntnisgewinne zu versprechen in der Lage

- ist:
- „ zur
 - *Messung der Stabilisierung von Demokratie und damit vor allem ein brauchbares analytisches Instrument in der Transitions-Forschung;*
 - *ideologiekritischen Analyse der Ansprüche real existierender Demokratien und deren AkteurlInnen;*
 - *Beobachtung nicht-demokratischer politischer Systeme.“³⁹*

³⁶ ebenda Seite 374

³⁷ **Blondel, Jean:** Political Leadership. Towards a General Analysis, London 1987

³⁸ **Etzersdorfer, Irene:** Polis und Psyche. Eine Studie zur Interaktion von politischen und seelischen Faktoren anhand der ‚Political Leadership-Forschung‘. Mit einem Fallbeispiel zu Bruno Kreisky; Habilitationsschrift an der Universität Wien 1997, Seite 87

³⁹ **Pelinka, Anton:** Leadership: Zur Funktionalität eines Konzepts; in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1997/4, Wien 1997, Seite 375

3. Wesentliche Merkmale der iranischen Gesellschaft

Um den Erfolg Ayatollah Chomeinis bzw. der islamischen Revolution im Iran besser erklären bzw. verstehen zu können, ist es notwendig, näher auf wichtige Grundlagen der schiitischen Religion und Tradition einzugehen, denn es war der schiitische Islam, der die Revolution des Jahres 1979 geprägt hat. Diese islamische Revolution ging aus dem Zusammenwirken eines komplexen Bündels zeitgeschichtlicher Faktoren hervor, welche sich wiederum auf den geschichtlichen Grundlagen des Verhältnisses von Religion und Politik im schiitischen Islam entfalten.

Die Schiiten machen heute etwa 10% der Muslime weltweit aus. Unter dem Begriff Schiiten faßt man alle moslemischen Gruppen und Sekten zusammen, die Ali, den Schwiegersohn und gleichzeitig Vetter des Propheten Mohammad, als den einzigen rechtmäßigen Nachfolger des Propheten anerkennen. Ihm folgen aus seiner Familie diejenigen nach, die für das Amt des *Imam* (arabisch für Gemeindeoberhaupt; hat dieselbe Wurzel wie *umma* - Gemeinde) geeignet sind. Obwohl die Schia im Irak, dem eigentlichen Kernland des Schiismus mit den wichtigsten Pilgerstätten, entstand ist bis heute der Iran das einzige Land, das seit dem Beginn der Safawiden-Herrschaft im Jahr 1501 die Schia zur Staatsreligion erhoben hat und dessen Bevölkerung heute zu rund 90% Schiiten (größter Schiiten-Anteil aller islamischen Länder) sind.

Die Anhänger Alis erkennen die ersten drei Kalifen Abu Bakr, Omar und Othman nicht an (arabisch *khalifa* bedeutet Nachfolger). Nach ihrer Auffassung war Ali nach Mohammads Tod von Anfang an der einzige rechtmäßige Kalif und Imam. Aus Sicht der muslimischen Mehrheit der Sunniten - wurde Ali erst im Jahre 656 n.Chr. zum vierten Kalifen. Das kurze Kalifat Alis war von blutigen Kämpfen um die Vormacht erfüllt, in denen die Einheit der islamischen *umma* endgültig in zwei Gruppen zerbrach: die Sunniten, die Mu'awiya ab 660 n. Chr. als neuen rechtmäßigen (und für sie fünften) Kalifen anerkannten, und die Schiiten, für die Ali und dessen Nachkommen die einzig rechtmäßigen Nachfolger waren, wobei

der Begriff 'Schiiten' sich vom arabischen Wort *schī'at* (Partei), also *schī'at ali*, Partei Alis ableitet. 661 n. Chr. wurde Ali in Kufa (im Irak) niedergestochen und starb kurz darauf. So ist schon der erste „Schiit“ und Imam der Schiiten als Märtyrer gestorben. An der Stelle von Alis Grab befindet sich heute der Schrein von Nadschaf (*an-nadschaf*). In der Folge kam es zu weiteren heftigen Kämpfen zwischen den beiden Gruppen.

Alis Sohn und Nachfolger Hassan (oder *al-hasan*), wurde von den Schiiten als Kalif anerkannt und obwohl er im Rahmen einer Verhandlung zugunsten von Mu'awiya auf den Kalifentitel verzichtete, blieb er für die Partei Alis der rechtmäßige Kalif und somit deren zweiter Imam. Besonders wichtig für die schiitischen Traditionen ist die Person des dritten Imams, des Imam Hussein (oder *al-Husain/al-huseyn*), des zweiten Sohnes Alis und Enkel des Propheten Mohammad. Nach dem Tod des (sunnitischen) Kalifen Mu'awiya folgte ihm dessen Sohn Yazid nach. Dies war ein Anlaß für die Parteigänger Alis, einen neuerlichen Anlauf zu machen und das Kalifat zurückzuerobern. Sie hatten ihr Zentrum in der irakischen Stadt Kufa und sandten einen Boten zu Hussein, der in Mekka war, damit er sich ihnen als Führer anschließe. Hussein geriet jedoch auf dem Weg nach Kufa bei dem Ort Kerbela mit seinen treuesten Anhängern und Verwandten in einen Hinterhalt der Anhänger Yazids. Am 10. *moharram*, dem 10. Oktober 680 n.Chr. wurden Hussein und fast alle seine männlichen Begleiter (der Tradition nach 32 Reiter und 40 Mann zu Fuß) niedergemetzelt, nachdem sich Hussein geweigert hatte, Yazid als rechtmäßigen Kalifen anzuerkennen. Die Toten wurden dort begraben und werden bis heute in den Schreinen von Kerbela verehrt.

Bereits an der Entstehungsgeschichte der Schia wird deutlich, wie zentral für die Schiiten der Begriff des Märtyrertums ist. Dies kam in der iranischen Revolution und im Zusammenhang mit Chomeini besonders zum Tragen. Der Islamwissenschaftler Andreas Meier weist unter anderem auf die wichtigsten psychomentalen Merkmale des schiitischen Märtyrertums und die Auswirkung dieser Grundhaltung auf dessen Politikbild hin:

„Unter dem Eindruck des katastrophalen Endes des Aliden al Husain bei Kerbela im Jahre 680 gegenüber der Dynastie der Umayyaden, die nach schiitischer Sicht das Kalifat usurpiert hatte, formierten sich die religiösen Grundlagen der schiitischen Glaubensrichtung. Der blutige Märtyrertod Husains und seiner Getreuen wurde zum Ausgangspunkt einer religiösen Identität, die vom Passionsideal des wahren, gerechten Muslim geprägt worden ist, der bereit ist, für sein Zeugnis mit seinem Leben einzustehen. In dieser Funktion hat sich eine kultisch-rituell umfangreich entwickelte Passions- und Märtyrerfrömmigkeit entwickelt. Ihre politische Entsprechung bildet die schiitische Imamatslehre.“⁴⁰

Der Kern dieser Imamatslehre besteht darin, daß die rechtmäßige – politische und religiöse - Führung und Leitung der schiitischen Gemeinschaft den Imamen vorbehalten ist. Dabei unterscheiden sich einzelne schiitische Richtungen darin, ob sie fünf (*Ismailiya*), sieben (*Zaidiya*) oder zwölf Imame als rechtmäßig anerkennen, wobei die im heutigen Iran dominante Zwölfer-Schia (*Imamiya* oder *Ithna'aschariya*) die größte Richtung der Schia darstellt. Die Zwölfer-Schia verehrt zwölf Imame, wobei der letzte davon, eine besondere Bedeutung hat. Aus Furcht vor der Ermordung seines Sohnes durch den Kalifen, hielt der elfte Imam seinen Sohn nach schiitischer Überlieferung zunächst versteckt. Auch nach dem Tod seines Vaters trat Muhammad al-Mahdi („der Rechtgeleitete“) allerdings nie öffentlich in Erscheinung sondern leitete die Gemeinde mit Hilfe von Vermittlern oder Botschaftern. Diese Zeit seiner Verborgenheit wird die ‚kleine Verborgenheit‘ (*al ghaibat as-sughra*) genannt. Nach schiitischer Überlieferung wurde der zwölfte Imam schließlich im Jahr 941 n. Chr. endgültig in die ‚große Verborgenheit‘ (*al ghaibat al-kubra*) entrückt, die bis heute andauert. Damit blieb die Schiitengemeinde ohne Führung – im religiösen und politischen Sinn – und es stellte sich die drängende Frage, wer während der Zeit der Abwesenheit des zwölften Imams befähigt und befugt sei, die Gemeinde stellvertretend zu leiten. Der verschwundene Imam lebt nach schiitischer Vorstellung an einem unbekannten Ort verborgen und kann jederzeit zurückkehren, um die Führung der Gemeinde zu übernehmen. Sein Beiname *al-mahdi*, der Rechtgeleitete, weist auf

die im gesamten Islam verbreite Vorstellung hin, daß Gott einen Rechtgeleiteten senden wird, um wieder Gerechtigkeit in der Welt herzustellen. Für die Schiiten verbindet sich die Mahdi-Erwartung jedoch mit der Figur des zwölften Imam: Er ist *al-mahdi*, der wiederkommen wird, um die Welt mit Gerechtigkeit zu füllen und die bestehende Ungerechtigkeit zu beenden; er ist gleichzeitig *imam zaman*, der Imam ‚der kommenden Zeit‘, weil er am ‚Ende der Zeit‘, das jederzeit anbrechen kann, erscheinen wird. Der zwölfte Imam ist für die Schiiten daher das einzige legitime Oberhaupt aller Muslime. Nach der Verfassung der heutigen islamischen Republik Iran ist der zwölfte Imam deren eigentliches Staatsoberhaupt und die durch die Revolution etablierte Regierungsform stellt ein Provisorium dar.

„Die politische Auswirkung dieser schiitischen Imamatslehre besteht darin, daß zum einen prinzipiell jede Form von menschlicher Herrschaft auf der Erde als illegitim erkannt wird: Diese gebührt nur dem erwarteten Imam der kommenden Zeit.“⁴¹

Hierin kristallisiert sich ein ganz wesentlicher Bestandteil der islamisch-iranischen Vorstellung von „gerechter Regierung“ und von *leadership* heraus. Legitimität politischer Herrschaft kann und muß daher vor diesem Hintergrund nur über eine Argumentation, die an der für das Verhältnis Schiismus-Politik zentrale Imamatslehre anknüpft, begründet werden. Dabei muß man bedenken, daß es aus islamischer Sicht keine Trennung von Religion und Politik gibt: Die Erwartung des Imam der kommenden Zeit (*imam zaman*) ist zwar grundsätzlich vergleichbar mit eschatologischen Messiaserwartungen, allerdings erhoffen sich die Schiiten dabei nicht die individuelle Erlösung oder die religiöse Läuterung im Jenseits sondern die Errichtung einer gerechten Herrschaft, die Beseitigung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit im Diesseits: Der Imam ist das Oberhaupt der Gemeinde und führt sie sowohl politisch (im Sinne von Verwaltung und Politik) als auch theologisch (im Sinne einer religiösen definierten Moral und einer legitimen Auslegung des Koran).

⁴⁰ **Meier, Andreas:** Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen; Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994, Seite 299-300

⁴¹ ebenda Seite 300

Jahrhundertlang hat diese skeptische Grundeinstellung der Schiiten gegenüber dem Staat, die davon ausgeht, daß eine rechtmäßige Regierung nur von den Imamen ausgeübt werden kann, dazu geführt, daß sie sich eher apolitisch bzw. äußerst zurückhaltend gegenüber den weltlichen Herrschern verhalten haben. Eine Partizipation an Macht und Herrschaft durch schiitische religiöse Führer war undenkbar, wurde sogar als frevelhaft erachtet.

Seit aber die Safawiden den Schiismus im Iran 1501 zur Staatsreligion gemacht hatten, stellte sich das Problem der Legitimität der Herrschaft der weltlichen Macht neu, da diese selbst ja den Schiismus propagierten und so erst die eigenständige Bildung eines Standes der islamischen Rechtsgelehrten bzw. des schiitischen Klerus ermöglichten und begünstigten.

„Die Politik der Safawiden zur Schiitisierung Irans hat zugleich das Fundament zur Klerikalisierung der schiitischen Ulama gelegt. Es entstand damit eine an Spannungen und Auseinandersetzungen reiche Wechselbeziehung zwischen Monarchie und Klerus. Hand in Hand hatte beide – jeweils zum eigenen Vorteil – Iran zu einem schiitischen Land gemacht; ein williges Werkzeug der Monarchie wurde der Klerus jedoch nie; stets stand die Mollas dem absolutistischen Machtanspruch des Monarchen mißtrauisch gegenüber, und schließlich gelang es dem Klerus sogar, im Jahre 1979 die Monarchie zu beseitigen. Keines der sunnitischen arabischen oder türkischen Länder hat eine ähnlich Entwicklung gehabt; der Fall Iran ist in dieser Beziehung einmalig.“⁴²

Monarchie und schiitischer Klerus standen sich also von jeher im Iran als Rivalen gegenüber und vertraten zwei gegensätzliche Machtansprüche: Auf der einen Seite beriefen sich alle Monarchen im Iran – unabhängig davon, welcher Herkunft sie waren – auf die zweitausendjährige iranische Tradition der Großkönige, der Schahan-Schahs (König der Könige; kurz auch Schah genannt). Dieser Tradition entsprach eine absolute Herrschaft der Monarchie, die Unterordnung aller sonstigen Machtansprüche. Auf der anderen Seite bestanden auch die schiitischen Rechtsgelehrten darauf, als einzige berechtigt zu sein, als Stellvertreter des einzigen legitimen Führers der Gläubigen, des verborgenen Imam, zu fungieren. Damit stellten sie die Allmacht des Schah unter Berufung auf

⁴² **Halm, Heinz:** Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 122

den verborgenen Imam in Frage und konnten so zum potentiellen Kristallisationspunkt jeder Opposition gegen die absolute Monarchie werden. Trotz dieser grundlegenden Rivalität gab es jedoch auch Phasen enger Kooperation und des Einvernehmens zwischen Klerus und den unterschiedlichen Monarchen.

Obwohl das Verhältnis zwischen Monarchie bzw. weltlicher Herrschaft und schiitischem Klerus bis ins 20. Jahrhundert von gegenseitigen Abhängigkeiten und Ambivalenzen geprägt war (Meier spricht von „*distanzierter Symbiose*“⁴³) und seit Ende des 19. Jahrhunderts spürbare Ansätze einer Parteiergreifung für die Interessen des unterdrückten Volkes von seiten des schiitischen Klerus zu erkennen sind, kann man bis zur Machtergreifung Ayatollah Chomeinis nicht von einem umfassenderen politischen Engagement der schiitischen geistlichen Führer, geschweige denn von einer schiitischen Revolutionsideologie sprechen.

„Die revolutionären Ereignisse in Iran haben uns den Blick dafür verstellt, daß die Schia eigentlich quietistisch ist.“⁴⁴

Die religiösen Führer der Schiiten waren fast durchwegs unpolitische Figuren, die nur dann in die Tagespolitik einzugreifen versuchten, wenn ihre unmittelbaren Interessen – etwa im Zuge der Landreform Schah Mohammad Reza Pahlawis in den 1960er Jahren, die auch religiöse Stiftungen nachteilig betroffen hat – gefährdet waren.

„Der Revolutionär Khomeini, ein newcomer unter den Groß-Ayatollahs, war dagegen mit seinem politischen Programm und seinem Aktivismus vielen seiner konservativen Kollegen suspekt; er strebte eine Rolle an, die die schiitischen Geistlichen traditionell verabscheuten.“⁴⁵

Ayatollah Chomeini berief sich zwar einerseits auf schiitische Traditionen und knüpfte an den Vorstellungen der Imamatslehre an, aber er stand mit seiner radikalen Forderung nach der politischen Machtergreifung durch die schiitischen

⁴³ siehe **Meier, Andreas**: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen; Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994, Seite 302

⁴⁴ **Halm, Heinz**: Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 146-147

⁴⁵ ebenda, Seite 147

Rechtsgelehrten im Rahmen einer ‚Herrschaft der Experten‘ (*velayat-e faqih*) gleichzeitig in klarem Widerspruch zu dieser Tradition. Daher sind mehrere Aspekte für das Verständnis sowohl der inhaltlichen Argumentation Chomeinis als auch seiner Massenwirkung erforderlich: die schiitische Tradition mit ihrer Verherrlichung des Märtyrertums und der besonderen Rolle der Rechtsgelehrten bzw. des Klerus und die kolonialistischen Erfahrungen des iranischen Volks mit ihren ökonomischen, sozialen und kulturellen Auswirkungen. Erst die Verknüpfung religiöser Traditionen und Mythen mit modernen, durch die kolonialen Erfahrungen geprägten Abwehrmechanismen gegen Verwestlichung und Unterdrückung läßt einen Nährboden für eine neue „islamische Ideologie“ gedeihen, die letztlich für den Erfolg Chomeinis verantwortlich ist. Auf die einzelnen Elemente dieses Zusammenhangs soll in der Folge näher eingegangen werden.

3.1. Vom Schiismus zur Revolutionsideologie

Die Vorstellungen hierzulande und in anderen westlich-christlich geprägten Ländern über den Islam sind meist vom verständlichen Irrtum geprägt, anzunehmen, daß Religion für Muslime dasselbe bedeutet wie für einen „modernen“ oder zeitgenössischen Christen, der Religion für einen abgegrenzten Teilbereich des Lebens hält. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, zwischen weltlich und geistlich, Religion und Politik existiert im Islam von Anfang an nicht. Im Arabischen und in vom islamischen Arabisch geprägten Sprachen existieren derartige Wortpaare einfach deshalb nicht, weil der Islam eine derartige Trennung in zwei „Gewalten“ nicht kennt.

„Im Islam hingegen gab es vor seiner Verwestlichung keine zwei Gewalten, sondern nur eine einzige, und die Frage der Trennung konnte daher gar nicht erst aufkommen. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, die im Christentum so tief verwurzelt ist, bestand im Islam nicht.“⁴⁶

Zwar stellt im Islam – insbesondere in seiner schiitischen Ausprägung – der Stand der Rechtsgelehrten, der mit Begriffen wie *ulema* oder *mollahs* bezeichnet wird, gewissermaßen ein Pendant zum christlichen Klerus dar, der Gegenbegriff der

⁴⁶ **Lewis, Bernard:** Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991, Seite 15

Laien ist jedoch im islamischen Kontext undenkbar, weil eine säkuläre Rechtsprechung und Autorität außerhalb von oder gar im Gegensatz zu religiösen Gesetzen unmöglich ist, ja als Verrat am Islam gilt. Das Bekenntnis zum Islam ist in allen islamischen Gesellschaften der zentrale Identifikationspunkt nicht nur auf Gruppen- oder gesellschaftlicher Ebene, sondern auch für die politische Identität. Abgesehen von der Türkei, die unter der Führung von Atatürk einen betont laizistischen Weg eingeschlagen hat, haben alle Staaten mit islamischer Bevölkerungsmehrheit den heiligen Gesetzen des Islam eine besondere Rolle innerhalb ihrer Verfassungen – entweder als Grundlage des Rechts oder als Hauptquelle der Gesetzgebung – eingeräumt.

„Es ist der Islam, der zwischen dem Eigenen und dem Anderen unterscheidet, zwischen dem Zugehörigen und dem Außenseiter, dem Bruder und dem Fremden. Wir im Westen haben uns an andere Klassifikationsmuster gewöhnt, wir unterscheiden nach Nation oder Vaterland und nach vielfältigen Untersparten dieser beiden Kategorien. Nation und Vaterland sind natürlich auch in der islamischen Welt altbekannte Phänomene, doch als Bestimmungsgründe für politische Identität und Zugehörigkeit sind sie moderne und von außen eingedrungene Vorstellungen.“⁴⁷

Eine Beurteilung des Islam als Religion im Sinne eines zeitgenössischen christlich-privaten Religionsverständnisses greift entschieden zu kurz. Der Islam ist vielmehr Kristallisationspunkt der politischen Identität, die auch religiöse Komponenten hat, einer Identität, die sich an der Gemeinschaft orientiert, nicht am einzelnen Individuum. Der moderne Islam ist mit Bassam Tibi *„eine politische Ideologie“*⁴⁸, die nur im jeweiligen sozialen und historischen Kontext zu verstehen ist. Bassam Tibi hält den modernen Islam für eine politische Ideologie geboren aus einer defensiven Reaktion, einer Defensiv-Kultur, gegenüber der westlichen Akkulturation und ökonomischen Unterdrückung.

„Sämtliche Varianten des modernen Islams können nur im Kontext der Konfrontation mit der westlich-europäischen Kultur, die als eine Manifestation des modernen technisch-wissenschaftlichen Zeitalters zu deuten ist, adäquat erklärt

⁴⁷ ebenda Seite 17

⁴⁸ siehe **Tibi, Bassam**: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftliche-technischen Zeitalter. Mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise, Frankfurt/Main 1991

werden. Diese Konfrontation hat je einen politisch-ökonomischen und einen kulturell-zivilisatorischen Aspekt. Seit dem 19. Jahrhundert dringt in das Bewußtsein der Muslime ein, daß sie zu den rückständigen Völkern jener unterentwickelten Regionen der sich konstituierenden Weltgesellschaft gehören, wohingegen die Europäer jene Völker sind, in deren Gebieten die industrielle Revolution stattgefunden hat, aus der die technisch-wissenschaftliche Kultur hervorgegangen ist. Die ökonomische Durchdringung der außereuropäischen Welt im Zeitalter des Kolonialismus wird auch von einer kulturellen Penetration begleitet. Die nichteuropäischen Völker reagieren auf die europäische Herausforderung durch Abwehr, Nachahmung oder Integration der neuen Kultur in das eigene Erbe. Die eigene Kultur, obwohl nunmehr europäisch beeinflusst (der Ausdruck ‚Islamische Republik‘ ist ein Beispiel dafür), wird mobilisiert zur Selbstbehauptung gegenüber der überlegenen Kultur. In diesem Sinne sind die kulturellen Rückbesinnungsformen in der ‚Dritten Welt‘ zugleich der Ausdruck einer Defensiv-Kultur.“⁴⁹

Der Islam vertritt ein westlichen Vorstellungen in vielen Bereichen widersprechendes Gesellschaftsideal, das das Individuum der Gemeinschaft unterordnet, stark an einer geschlechtsspezifischen Rollenverteilung festhält und die Verantwortung jedes Einzelnen für das Wohlergehen der Gemeinschaft – in materieller und geistiger Hinsicht – in den Mittelpunkt stellt. Der Einfluß des Westens im Zuge der Kolonialisierung hat dazu geführt, daß auch die traditionellen Sozialstrukturen zerstört wurden; sie wurden „zugunsten strukturell deformierter Gesellschaftsformationen“ aufgelöst, durch „Strukturen der Unterentwicklung“⁵⁰ ersetzt. Die kulturelle Rückbesinnung auf den Islam und seine Re-Politisierung eignet sich als einzige Ideologie sowohl für die Suche nach der durch die aufgezwungene Verwestlichung verloren gegangenen kulturellen Identität als auch für den Kampf gegen die Unterdrückung. Verwestlichte Ideologien können das nicht leisten.

Diese Re-Politisierung des Islam, die sich aus der spezifischen Synthese von sozial-revolutionärer Programmatik und religiöser Emotionalisierung entwickelte

⁴⁹ ebenda Seite 19

⁵⁰ siehe ebenda Seite 63

und auf die Ayatollah Chomeini im Hinblick auf die Mobilisierung der iranischen Massen zurückgreifen konnte, implizierte eine qualitative Veränderung des sozialen Protests, die sich aus heutiger Perspektive in Anlehnung an Senghaas auch als Durchbruch einer neuen, "modernen" politischen Mobilisierungsstrategie - der "Ethnopolitisierung"⁵¹ - verstehen läßt. Diese "Ethnopolitisierung" und der damit einhergehende ideologische Rekurs auf die jeweilige "authentische" kulturelle Tradition offenbart unübersehbar die fundamentale Legitimationskrise, in die das säkulare Nationalismus-Konzept in der Dritten Welt – dem sich auch der Schah verschrieben hatte - geraten ist. Der säkuläre Nationalismus, der noch bis in die 1950er Jahre im Iran und in vielen Ländern der Dritten Welt als ‚Befreiungsideologie‘ wirken konnte, wurde schon bald darauf als Ablenkung von den ungelösten sozialen und kulturellen Problemen entlarvt. Die Re-Politisierung des Islam wurde so gleichsam zu einer neuen ‚Befreiungsideologie‘ und einer Revolutionsideologie mit dem Ziel der Beseitigung des Schah-Regimes. Bernard Lewis, amerikanischer Islamwissenschaftler und Orientalist, verweist zudem darauf, daß sich gerade in Krisenzeiten der Islam auch als akzeptabelste Grundlage der Autorität und Legitimität darstellt.

„Zur Ausübung von Herrschaft bedarf die Regierung der Legitimität, und dieses Ziel wird in den Augen von Muslimen am wirkungsvollsten erreicht, wenn die regierende Autorität ihre Legitimation aus dem Islam anstatt aus bloß nationalistischen, patriotischen oder gar dynastischen Ansprüchen herleitet – ganz zu schweigen von so westlichen Vorstellungen wie einer nationalen oder Volkssouveränität.“⁵²

Zum Rückgriff auf den Islam als anerkannte Legitimitätsquelle kommt noch ein weiterer wichtiger Faktor hinzu: Der Islam stellt aus Sicht der Muslime das wirksamste Symbolsystem und ein ideales Informationsnetzwerk zur politischen Mobilisierung bereit, weil er sich auf islamische Werte und Themen bezieht, für die einzutreten und zu kämpfen jeder Moslem als Pflicht und Ehre ansehen muß, und

⁵¹ siehe dazu **Senghaas, Dieter**: *Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt a.M. 1994, Seite 102; Senghaas versteht unter "Ethnopolitisierung" die machtpolitische Instrumentalisierung religiöser Quellen, durch die ein ursprünglich rein intellektuelles Interesse an diesen Quellen (Fontelismus) schließlich qualitativ umschlage in einen machtpolitisch relevanten Fundamentalismus

⁵² **Lewis, Bernard**: *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991, Seite 18

weil die Moscheen als einzige in allen politischen Systemen weitestgehend unzensuriert flächendeckend als „Massenmedium“ zu Verfügung stehen. Diese Hintergründe sind entscheidend für das Verständnis der islamischen Revolution, die sich zur Mobilisierung der Massen, die sich durch die zunehmende Verwestlichung in einer Identitätskrise und zugleich in einer ökonomischen Krise befanden, auf islamische Symbole und Themen zurückgegriffen hat.

Für eine Analyse des Interaktionsprozesses zwischen *leader* und *followers* im Falle der islamischen Revolution im Iran ist es einerseits wichtig, die Wünsche, Vorstellungen und Bedürfnisse der *followers* zu erkunden, die Bindungsmechanismen zu hinterfragen und andererseits die Funktion des *leader* näher zu beleuchten. Bisher wurde versucht klarzulegen, daß sich der (schiitische) Islam als politische Ideologie in besonderer Weise zur Mobilisierung des iranischen Volkes geeignet bzw. angeboten hat. Nun soll näher erläutert werden, welche Rolle geistliche Führer im schiitischen Islam grundsätzlich spielen bzw. warum gerade Ayatollah Chomeini als religiöser Führer eine so entscheidende Rolle im Sinne einer ‚charismatischen *leadership*‘ erlangen konnte.

Obwohl es Parallelen zwischen den Vertretern des christlichen Klerus und islamischen *ulema* (wörtlich Gelehrte) gibt, darf nicht übersehen werden, daß letztere weder bei den Schiiten noch bei den Sunniten den Charakter von Priestern haben: Sie haben keine liturgische Sonderstellung, sie haben keine Weihe erhalten oder verwalten Sakramente, sondern vollziehen dieselben vorgeschriebenen rituellen Handlungen wie die übrigen Gläubigen. Aber sie sind aufgrund ihres durch Studium erworbenen Wissens ‚Experten‘ (*fuqaha*) bzw. Gelehrte (*ulema*) auf allen mit dem Islam zusammenhängenden Wissensgebieten; daher wäre es richtiger sie als ‚Religionsgelehrte‘ zu bezeichnen. Da aber auch dabei meist (islamische) Rechtsfragen im Vordergrund stehen, hat sich die Bezeichnung ‚Rechtsgelehrte‘ stärker durchgesetzt.

Die Tatsache, daß sowohl innerhalb der Ausbildung der schiitischen Rechtsgelehrten als auch als Voraussetzung für Anerkennung innerhalb des

Klerus und in der Gesellschaft das Wissen und die intellektuellen Fähigkeiten im Vordergrund stehen, führt zum Begriff der *intellectual leadership* nach Burns. Es macht durchaus Sinn, die Rolle der führenden schiitischen Rechtsgelehrten als *intellectual leaders* zu bezeichnen: Sie sind jedenfalls als Intellektuelle zu bezeichnen, die sich nach Burns kritisch mit Werten, Absichten und Zielen, die über praktische Bedürfnisse hinausreichen auseinandersetzen. Sie beschäftigen sich sowohl mit analytischen als auch mit normativen Ideen und versuchen diese darüber hinaus in der Gesellschaft, mit der sie eng verwoben sind, umzusetzen. Sie agieren also im Sinne von Burns als *intellectual leaders*:

„Intellectual leaders deal with both analytical and normative ideas and they bring both to bear on their environment. However transcendent their theories and values, intellectual leaders are not detached from their social milieus; typically they seek to change it.“⁵³

Daß ausgerechnet Ayatollah Chomeini als einer der führenden schiitischen Rechtsgelehrten seiner Zeit zum Führer der iranischen Revolution werden konnte, kann man durchaus mit seiner Rolle als *intellectual leader* in Verbindung bringen. Besonders dann, wenn man berücksichtigt, daß nach Burns *intellectual leaders* vor allem in Zeiten moralischer oder sozialer Konflikte als Antwort auf die Bedürfnisse der Gesellschaft hervortreten und versuchen Veränderungen zu bewirken:

„Intellectual leadership is transforming leadership.“⁵⁴

Wer schiitischer Rechtsgelehrter werden will, muß *talaba* (Forscher, Sucher) werden. Das geschieht dadurch, daß der Betreffende mehrere Jahre (es gibt keine fixen Studienzeiten und Studiengänge) an einer *houze-ye elmiye*, einer theologischen Hochschule (oft auch einfach *madrassa* oder *madrase* genannt) lebt und dort die verschiedenen Stufen und Fächer des Studiums durchläuft. Es gibt dabei weder Aufnahmeprüfungen, noch Zwischen- oder Abschlußprüfungen und auch keinen eigentlichen akademischen Titel. Das Studium folgt dem altgriechischen Studiensystem und umfaßt neben theologischer Koranlektüre und

⁵³ Burns, James MacGregor: Leadership; New York 1978, Seite 142

⁵⁴ ebenda Seite 142

-auslegung des 'Trivium', arabische Grammatik, Recht und Philosophie, worin auch das intensive Studium der antiken griechischen Philosophen enthalten ist. Von Anfang an gehen Lehren und Lernen ineinander über. Was der Student in einem Semester lernt, kann und soll er im nächsten Semester selbst lehren. Er kündigt einen Kurs an und wartet auf Studenten. Wenn er schlecht ankommt, bleiben ihm die Zuhörer fern und er muß den Kurs schließen. Kommt er gut an und werden seine Argumente und sein Vortrag im Vergleich zu anderen Lehrenden geschätzt, dann bleiben sie bei ihm. Dieses System ersetzt auf allen Stufen des Studiums die Prüfungen. Ein *talaba*, dessen Kurse selten oder nie besucht werden, kann nicht in höhere Ränge bzw. Stufen aufsteigen.

Obwohl es keine genauen Studienpläne und kein Prüfungssystem gibt, besteht das theologisch-rechtliche schiitische Hochschulsystem doch aus drei Stufen: die erste Stufe heißt *moqaddamat* (Vorbereitungen), die zweite *sath* (gehobenes Niveau), in der die Grundsätze von *fegh* (Rechtslehre) und *osul* (Prinzipien) gelehrt werden und die dritte *charedsch* ('außen', bzw. auslaufende Stufe), in der der Koran und die Überlieferungen interpretiert werden. Vor allem in der dritten Stufe werden weder Bücher noch Manuskripte verwendet und die Lehre verläuft so, daß die Studenten das Recht (und die Notwendigkeit) haben, die Ansichten des jeweils vortragenden Gelehrten zu kritisieren. Je gründlicher und fundierter sie dies tun, desto mehr gewinnen sie an Ansehen. Auch dies ist ein weiterer Prüfungersatz. Da der Lehrer keine Noten geben kann, ist er gezwungen, seine Autorität mit besseren Argumenten und größerem Wissen durchzusetzen. Ist er dazu nicht in der Lage, verliert er sein Ansehen und seine Studenten.

Grundsätzlich ist der Ausgangspunkt aller theoretischen Überlegungen der Rechtsgelehrten die Frage, wie Probleme religiös-juristischer Natur – dies umfaßt im Islam eine Vielzahl alltäglicher Fragen, vom religiös korrekten Gebrauch von Waschmaschinen bis hin zum Abschluß von internationalen Verträgen – zu lösen sind, die nicht bereits im Koran selbst oder durch einen Ausspruch eines Imams definitiv entschieden sind. Dabei bedienen sich Studenten und Lehrer der Prinzipien der islamischen Jurisprudenz und des Handwerkszeugs des Logikers, damit ihre Schlußfolgerungen logisch und rational begründet sind.

Wer das gesamte Studiensystem durchlaufen und sich dabei als Gelehrter Ansehen erworben hat, gilt ab dem Zeitpunkt als *modschtahed*, als Rechtsgelehrter, der allein befugt ist, die religiösen Gesetze zu interpretieren und anzuwenden, wenn ihm sein Lehrer, der selbst ein *modschtahed* sein muß, die Erlaubnis (*idschaza*) erteilt, fortan selbständig *idschtihad* zu betreiben.

Jeder Student kann sich seine Lehrer frei aussuchen, das ganze Hochschulsystem beruht auf freiwilliger Basis. Die einzigen Kontrollinstanzen sind die Lehrer und Studenten selbst. Der Staat hat keinerlei Einfluß auf die religiösen Hochschulen, die ausschließlich aus Spenden und religiösen Abgaben der Gläubigen (in erster Linie in Form des ‚Fünft‘ – aus schiitischer Sicht eine Art Einkommenssteuer, die von den *ulema* verwaltet und zum Teil für religiöse Projekte verwendet wird) finanziert werden. Dazu gehört auch, daß der Lebensunterhalt der Schüler durch diese Abgaben gesichert ist. Auch für die religiöse Rangordnung gibt es keine festgelegten Bestimmungen. Die Gläubigen entscheiden im Wesentlichen über Rang und Einfluß der Schriftgelehrten. Außer den Hochschulen verfügt die schiitische Religion über keinerlei Institutionen, es gibt weder eine Zentralinstanz (wie etwa den Papst), noch irgendwelche Zwischeninstanzen.

Zwischen den Gläubigen und dem Klerus bzw. dem Stand der Rechtsgelehrten besteht also eine dauerhafte und zentrale Wechselbeziehung: Einerseits bestimmen die Gläubigen über Rang, Ansehen und Einkommen der Mullahs, andererseits sind sie auf deren Führung im Sinne der legitimen islamischen Rechtsauslegung angewiesen, die Laien müssen gemäß schiitischer Vorstellungen dem *idschtihad* (qualifizierte Auslegung göttlicher Gesetze) der *modschtahidin* (Mehrzahl von *modschtahed*) folgen. Sie sind demnach verpflichtet, sich in allen Fragen des Lebens, in Fragen sozialer, politischer, wirtschaftlicher, moralischer oder religiöser Art, den Anweisungen der Rechtsgelehrten, wie entsprechende Vorschriften des Koran oder der Überlieferung auf das jeweilige Problem anzuwenden sind, zu folgen. Diese Befolgung des *idschtihad* wird *taqlid* (Nachahmung, Befolgung) genannt. Auch hier muß wieder darauf hingewiesen

werden, daß es sich bei den Problemen, für deren Lösung islamische Rechtsgelehrte befragt werden, keinesfalls in erster Linie um ‚religiöse‘ im europäischen Sinn handelt, sondern daß für den Moslem alle Lebensbereiche im Einklang mit dem Islam zu stehen haben. Zwischen Gläubigen und dem Stand der *modschtahidin* besteht jedenfalls mit Burns eine Austauschbeziehung im Sinne von *transactional leadership*, die nicht wie bei einer Beziehung zwischen Legislative und Volk formell verankert, sondern im Rahmen der Verpflichtung zu *taqlid* einerseits und der freien Auswahl der Zuweisung von religiösen Abgaben andererseits informell institutionalisiert ist. Burns charakterisiert die Basis von *transactional leadership* unter anderem so:

„It rests on reciprocal responses of leader and led to perceived wants, needs, expectations, and values.“⁵⁵

Zwar gibt es unter den schiitischen Mullahs⁵⁶ (alle Geistlichen werden im Iran *mollah/mullah* oder *achund* -Gelehrte genannt) eine Rangordnung, aber auch diese hat sich erst im Laufe der Jahrhunderte selbst gebildet und ist nirgends verankert. Es sind die Gläubigen, die einem Geistlichen den ihm gebührenden (seinem Ansehen entsprechenden) Titel zuteilen. Die Gläubigen entscheiden dabei auch darüber, wem sie ihre Abgaben zukommen lassen. Die unterste Stufe ist *saghat al eslam* (Vertrauter des Islam), danach folgt der heute im Iran als unterste Stufe für *modschtahidin* geltende 'Ehrentitel' *hodschat al-eslam* bzw. *hodschatol eslam* (Beweis des Islam), gefolgt von *ayatollah* (Zeichen Gottes) und *ayatollah ozma* (größtes Zeichen Gottes), dieser ist den ganz wenigen, allgemein als "Instanz der Nachahmung" *mardscha-e taqlid* anerkannten Groß-Ayatollahs vorbehalten. Die Mullahs untereinander verwenden diese höheren ‚Titel‘ nicht, sondern sprechen sich mit *hodschatol eslam* an.

⁵⁵ ebenda Seite 368

⁵⁶ es gibt zwar auch außerhalb des Iran größere schiitischen Gemeinden der Zwölfer-Schia – insbesondere im Irak und im Libanon, wo diese auch von politischer Bedeutung sind – der Iran ist allerdings das einzige Land, in dem der Schismus Staatsreligion ist und in dem sich die überwiegende Mehrheit zum Schiismus bekennt. Die Aussagen bzgl. der Ausbildung und der Rolle der schiitischen Rechtsgelehrten treffen grundsätzlich auf alle schiitischen Gemeinden zu; die Ausdrücke die hier verwendet werden, entsprechen allerdings den iranischen Gepflogenheiten, obwohl sie größtenteils arabischen und nur zu einem kleinen Teil persischen Ursprungs (wie etwa *achund*) sind.

Aufgrund dieses besonderen Systems gibt es keine Instanz, die Titel verleiht, sondern das Ansehen der Geistlichen hängt einerseits davon ab, wie sie sich als Gelehrte bewähren, und andererseits, wie viele Gläubige sie als geistliche und moralische Instanz anerkennen. Diese ‚Anerkennung‘ erfolgt in indirekter Weise dadurch, daß die Gläubigen selbst entscheiden, wem sie ihre Abgaben (den ‚Fünft‘) zukommen lassen. Es muß daher nicht unbedingt einen "obersten Geistlichen" geben, es können durchaus mehrere gleich angesehene Ayatollahs nebeneinander existieren, was im Übrigen den Normalfall in der Geschichte des Schiismus darstellt und auch für die Zeit Ayatollah Chomeinis als *mardscha-e taqlid* gilt. Der schiitische Klerus ist seit Jahrhunderten eng verbunden mit dem *bazar*, mit der traditionellen Wirtschaft der iranischen Städte, mit Handwerk, Handel und Geldverleih. Zum einen kommen viele Mullahs selbst aus dieser Schicht oder sind mit ihr verwandtschaftlich eng verbunden, zum anderen kommt der Großteil ihrer Einnahmen aus dem ‚Fünft‘, den der Klerus verwaltet und für soziale Zwecke, den eigenen Lebensunterhalt und den Unterhalt der religiösen Schulen verwendet, von den *bazari*, den Geschäftsleuten des Bazars. Dadurch sind die wirtschaftlichen und politischen Anliegen der *bazari* – nämlich die Aufrechterhaltung ihres wirtschaftlichen Einflusses und die Zurückdrängung ausländischer wirtschaftlicher Interessen – gleichzeitig auch die Interessen der Mullahs, die ohne die Unterstützung der *bazari* ebenfalls in finanzielle Schwierigkeiten kommen würden. Halm zur Abhängigkeit des Klerus vom Bazar:

„Da die Gläubigen selbst entscheiden können, welchem Geistlichen sie ihre Abgaben zukommen lassen wollen, verfügen die Bazaris über ein Steuerungsinstrument: sie können einzelne Mudschtahids durch ihre Loyalität und ihr Geld fördern, andere aber gewissermaßen ‚verhungern‘ lassen; ein Mudschtahid, der nicht imstande ist, selber wieder Wohltaten zu spenden – etwa für den bescheidenen Lebensunterhalt seiner Studenten aufzukommen -, verliert rasch an Einfluß.“⁵⁷

Diese Interessengemeinschaft von Bazar und Klerus ist von besonderer Bedeutung, um deutlich zu machen, daß es sich bei vielen Hintergründen der iranischen Revolution eben nicht bloß um „religiöse“ Interessen und Wertvorstellungen geht, sondern daß häufig wirtschaftliche Interessen

entscheidend mit religiös-politischen verbunden sind. Die Basis für die spätere *transforming leadership* von Ayatollah Chomeini bildet eine Vielzahl von Bindungen innerhalb der Gesellschaft in Form von *transactional leadership* der führenden Figuren des schiitischen Klerus.

Die wichtigsten schiitischen Hochschulen befinden sich in Najaf bzw. Nadschaf (Irak), wo sich der Schrein bzw. das Grabmal vom Imam Ali befindet, in Ghom (heute die wichtigste iranische juristisch-theologische Hochschule), die bereits 1533 gegründet und nach einem berühmten Gelehrten den Namen *Feiziyye* trägt, in Maschhad und in Isfahan. Ghom und Maschhad sind außerdem die zwei wichtigsten schiitischen Pilgerstätten, die sich im Iran befinden; in Maschhad liegt das Grab des achten Imam Reza, in Ghom jenes seiner Schwester Fatima, die auch *ma'sume*, die Unbefleckte bzw. Sündenlose genannt wird. Die beiden noch wichtigeren schiitischen Pilgerstätten befinden sich im Irak: Nadschaf und Kerbela.

Im Zusammenhang mit *leadership* ist die Rolle der *modschtahidin* besonders wichtig. Da seit der Entrückung des letzten Imams in die Verborgenheit niemand die rechtmäßige und authentische Führung der Gemeinde übernehmen kann, stellt sich für die Schiiten die Frage, wer befugt sein soll, die göttlichen Gesetze des Koran für sie zu interpretieren und ihnen so den richtigen Weg im Alltag zu zeigen. Spätestens im 13. Jahrhundert und verstärkt in der Zeit der Safawiden (16. bis 18. Jahrhundert) setzte sich das Prinzip durch, daß eben die Religionsgelehrten, durch ihr Studium befähigte Experten (*fuqaha*, Plural von *faqih*), legitime Stellvertreter der Imame in der Frage des *idschtihad*, der eigenständigen Auslegung religiöser Gesetze des Koran und der Überlieferung, seien. Diese Führungsrolle für die Gemeinde in religiös-juristischen Fragen, wie sie oben erläutert wurde, umfaßte jedoch nicht die politische Führung, bzw. bildete keine Legitimationsgrundlage für politische Herrschaft. Eine direkte Beteiligung an der Ausübung von politischer Macht oder Herrschaft, oder schlimmer noch das Streben nach der politischen Herrschaft war bis Ayatollah Chomeini undenkbar, denn nach schiitischer Theorie war bis dahin der verborgene Imam der einzige

⁵⁷ **Halm, Heinz:** Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 138

rechtmäßige Herrscher auf Erden und der Garant für eine von Gott gewollte irdische Ordnung. Jede nicht von ihm direkt delegierte Autorität und Macht gilt demnach als Anmaßung, jede Herrschaft als Usurpation, jede Machtausübung als Tyrannei.

Vor diesem Hintergrund ist die Neuinterpretation der Rolle der Rechtsgelehrten im Staat durch Ayatollah Chomeini an sich ‚revolutionär‘. Er geht weit über die bisherigen Vorstellungen des schiitischen Klerus hinaus und leitet in Berufung auf den Koran und die Aussprüche der Imame einen direkten Führungsanspruch des Klerus auch in politischer Hinsicht her. Ayatollah Chomeini verknüpfte in seinem Werk „*velayat-e faqih*“ (Regierungsausübung des Rechtsgelehrten) religiöse Führung mit der Notwendigkeit der politischen Führung durch die Rechtsgelehrten, die aus seiner Sicht als einzige die Voraussetzungen für eine legitime Führung des Staates erfüllen. Andreas Meier, ein Islamwissenschaftler, der in seinem Werk anhand von Originalzitaten aus dem Orient dem Führungsanspruch Ayatollah Chomeinis nachgeht, dazu:

„Khomeini hat das Dilemma vor Augen, in das die politischen Implikationen der Lehre von der Verborgenheit des Imams führen: Einerseits bedeutet der Rückzug in die private Frömmigkeit des einzelnen Gläubigen, daß sich Gewalt und Unrecht ungehindert entfalten; andererseits birgt die aktive Beteiligung der Frommen am politischen Geschehen die Gefahr, die Macht der Tyrannei anzuerkennen und die eigenen Hände durch Kollaboration zu beschmutzen. Ausdrücklich wehrt Khomeini sich gegen die politischen Konsequenzen der formal logischen Folgerung aus der Entrückungslehre, daß der Islam ‚nur für zweihundert Jahre bestimmt‘ gewesen sei ... Vielmehr ist die Verwirklichung der Normen der Scharia [des islamischen Gesetzes; Anm. D.S.] in Gestalt eines islamischen Staates auch nach der Entrückung des Imams Pflicht.“⁵⁸

Ayatollah Chomeini knüpft in *velayat-e faqih* unmittelbar an der Imamatslehre an und argumentiert wie folgt:

⁵⁸ **Meier, Andreas:** Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen; Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994, Seite 327

„Wenngleich Gott – für die Zeit der ‚Gaybat‘ [Zeit seit Entrückung des letzten Imams; Anm. D.S.] – niemanden namentlich mit dem Führungsamt beauftragte, so hat er doch die Führungsbedingungen und –voraussetzungen, die seit Beginn des Islam bis zu Zeiten des letzten Imam (a.s.) geltend waren, auch für die Zeit dessen Gaybat und seines Wiedererscheinens gemeint. Diese Bedingungen bzw. Voraussetzungen aber, die in optimaler Kenntnis über das Gesetz (Fiqh) und zudem im Walten und Schalten in Gerechtigkeit beruhen, werden seitens etlicher Fuqaha unserer Zeit erfüllt. Wenn sie sich zusammentun, können sie eine Regierung, die für allgemeine Gerechtigkeit sorgt, in die Wege leiten.“⁵⁹

Chomeini erklärt, daß eine Regierung der *fuqaha* die gleiche Verantwortung und Befugnisse habe, wie sie einst die Imame und Mohammad selbst hatten. Der Unterschied, der zwischen einem *velayat-e faqih* und der Führung der Imame besteht, liegt nicht in verschiedenen Regierungsbefugnissen sondern in deren „geistig-geistlichen Überragendheit“, also auf religiösen Gebiet. Während die Imame und Mohammad als unfehlbar gelten, gilt dies keinesfalls für die zur Führung berufenen Rechtsgelehrten. Dieses Manko enthebt sie aus Sicht Chomeinis aber nicht von der Pflicht, sich um eine gerechte Führung zu bemühen.

Ayatollah Chomeini leitet also aus der schiitischen Rechtstradition nicht nur einen politischen Führungsanspruch für die *fuqaha*, die Rechtsgelehrten, sondern gleichzeitig auch eine Führungspflicht, eine unabhängig von den realen Herrschaftsverhältnissen permanent existierende Verantwortung für eine gerechte Regierung ab. Die *fuqaha* müssen aus Ayatollah Chomeinis Sicht die schwere Aufgabe der Regierungsführung auf sich nehmen, sie müssen den göttlichen Auftrag erfüllen und sich um eine gerechte und den islamischen Gesetzen entsprechende Herrschaft bemühen. Mit Bezug auf Edingers Kategorisierung von *leadership* handelt es sich dabei um eine ‚*cognitive-attitudinal leadership*‘ – Auffassung seitens Chomeinis, für den es sich um einen göttlichen Auftrag, eine Mission zunächst theoretisch fundiert für die *fuqaha* insgesamt, in der realen

⁵⁹ **Institution zur Koordination und Publikation der Werke Imam Khomeinis/Abteilung internationale Beziehungen (Hrsg):** Wilayat Faqih. Islamisches Government. Von Imam Khomeini (s.a.), Teheran (ohne Jahresangabe), Seite 90

Ausformung aber durchaus auch für sich als einen der führenden Rechtsgelehrten selbst handelt.

Chomeini argumentiert in *velayat-e faqih* keinesfalls religiös-fundamentalistisch, sondern vielmehr gemäß der in der schiitischen Rechtsgelehrtencommunity seit Jahrhunderten angewendeten ‚rationalistischen‘ Schule, für die in der islamischen Rechtsauslegung Tradition (*naql*) und Verstand (*aqal*) bzw. Ratio gleichberechtigt heranzuziehen sind. Ayatollah Chomeini richtet sich mit seiner ganzen Argumentation in *velayat-e faqih* in erster Linie an die übrigen führenden Rechtsgelehrten, deren Anerkennung zumindest aber Akzeptanz seiner Meinung Voraussetzung für den Erhalt seiner Stellung innerhalb des schiitischen Klerus ist. Hier soll nochmals daran erinnert werden, daß die Herleitung von Rechtsansichten, um die es sich auch bei *velayat-e faqih* handelt, den Prinzipien der Logik zu entsprechen hat. Chomeini stellt klar, daß die Rechtsgelehrten in der *hokumat-e eslami*, der islamischen Regierung, zwar die politische Funktion, aber keinesfalls die theologische Qualität der Imame innehaben.

„Mit dieser klaren Unterscheidung macht der Islamist, Revolutionär und Theologe Khomeini noch einmal deutlich, daß sein Konzept der ‚Regierung der Rechtsgelehrten‘, wie es in die Verfassung der Islamischen Republik Iran als grundlegendes Axiom eingegangen ist, die rational vermittelte politische Verwirklichung islamischer Ethik, nicht aber einen fundamentalistisch begründeten, theokratischen ‚Gottesstaat‘, darstellt.“⁶⁰

3.2. Volksfrömmigkeit und Märtyrerverehrung: die geistig-religiöse Welt der ‚followers‘

Im Zentrum der schiitisch-iranischen Volksfrömmigkeit stehen in erster Linie die zwölf Imame. Diese sind gemeinsam mit dem Propheten Mohammad und dessen Tochter Fatima für die Schiiten ‚unfehlbar‘ (die ‚Vierzehn Unfehlbaren‘ – *tschahardah ma’sum*) und alle Imame (außer dem ‚entrückten‘ 12. Imam) gelten

⁶⁰ **Meier, Andreas:** Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen; Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994, Seite 332

als Märtyrer (*schahid*), die – da sie ja sündlos und unfehlbar sind – ihr Martyrium unverdient und schuldlos erleiden mußten, ja wissend und willig auf sich genommen haben. Die Schiiten gehen mit ihren Vorstellungen weit über jene der Sunniten hinaus, die nur dem Koran Unfehlbarkeit zuerkennen.

„Parallelen zu christlichen Vorstellungen drängen sich ferner auf, wenn das Martyrium der unschuldigen Imame als stellvertretendes Leiden gedeutet wird, dem eine rettende Funktion zukommt.“⁶¹

Allerdings kennen die Schiiten im Gegensatz zu den Christen weder eine Erbsünde noch sind die Imame göttliche Wesen. Für die Gläubigen gilt das Weinen über das Schicksal der Imame und der Besuch deren Grabstätten, von denen die meisten im Irak liegen und sich nur eines in Maschhad auf iranischem Boden befindet, als verdienstvoll.

Sowohl der Märtyrerkult als auch die Heilserwartung durch die Wiederkehr des letzten Imams, des *imam zaman* bzw. des *mahdi*, der die gerechte Weltordnung herstellen werde, als zweites zentrales Motiv der Volksfrömmigkeit spielen als emotionale Themen bei der Mobilisierung und Bindung zwischen *leader* und *followers* für die Wirkung Ayatollah Chomeinis eine große Rolle. Viele Anhänger sehen ihre Vorstellung des *imam zaman* in Ayatollah Chomeini verwirklicht – es bürgert sich im Laufe der Revolution die Bezeichnung „*Imam Chomeini*“ ein, die er selbst allerdings offiziell ablehnt – und erwarten sich von ihm die Erfüllung ihrer Hoffnungen und Sehnsüchte nach einer gerechteren Welt. Im politischen Diskurs, in Reden und bei Demonstrationen werden immer wieder Motive, Themen und Bilder aus dem Märtyrerkult verwendet und Parallelen zwischen dem erwarteten *imam zaman* und Chomeini als Retter der Gläubigen hergestellt. Der tief in der Bevölkerung verankerte Märtyrerkult und der Glaube an die Wiederkehr des *imam zaman* wird vor allem während der Revolution und danach während des Krieges zwischen Iran und Irak zu einem politischen Mobilisierungsvehikel umgepolt und wird zentraler Teil einer populistischen schiitischen Revolutionsideologie.

⁶¹ **Halm, Heinz:** Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 44

Ayatollah Chomeini gelingt es einerseits durch den Rückgriff auf Themen und Schlagworte der Volksfrömmigkeit und andererseits durch seine Persönlichkeit bzw. seine Inszenierung, die für viele seiner Anhänger Vorbild, Vaterfigur und Identifikationsmöglichkeit zu gleich verkörperte, eine gleichsam ‚persönliche‘ emotionellen Bindung zwischen ihm und seinen Anhängern herzustellen. Diese Bindung ist es auch, die sich am besten mit dem Begriff ‚charismatisch‘ in seiner sowohl politischen als auch religiösen Doppelbedeutung umschreiben läßt. Auch Jean Blondel⁶² betonte besonders das irrationale Moment in der emotionellen Bindung zwischen *leader* und *followers* und versuchte zu zeigen, daß eine derartige Beziehung deutlich stärker sei als rein rationale und traditionelle Bindungen. Ann Ruth Willner, die sich ebenfalls mit charismatischer *leadership* beschäftigte, verwies darauf, daß es sinnvoll sei, neben der von Weber nicht zufällig gewählten Konnotation von ‚Charisma‘ an religiöse und mythische Komponenten auch die Einbindung der spezifischen Bedeutungen in die jeweiligen Kulturmuster, in der charismatische Potentiale verankert sind, mit zu berücksichtigen.

„Charismatic authority is lodged neither in office nor in status but derives from the capacity of a particular person to arouse and maintain belief in himself or herself as the source of legitimacy.“⁶³

Gabriele Thoß und Franz-Helmut Richter, zwei deutsche Religionswissenschaftler und Ethnologen, die Ayatollah Chomeinis Wirkung und Biographien kritisch und in Richtung einer ‚Hagiographie‘ durchleuchten, gehen dieser emotionalen Bindung nach und kommen unter anderem zu dem Schluß, daß für Ayatollah Chomeinis charismatische Wirkung vor allem seine Reden und Ansprachen von entscheidender Bedeutung sind:

„Mit seinen Reden belebte Khomeini die religiösen Bilder der schiitischen Religion, produzierte damit eine ursprungsmythische Geisteslage. ... Die außeralltägliche und gemeinschaftsstiftende Qualität seiner ‚Botschaften‘, von denen man wußte, daß sie gleichzeitig von Tausenden im In- und Ausland empfangen wurden, vermittelte sich also über

⁶² siehe **Blondel, Jean**: Political Leadership. Towards a General Analysis, London 1987

⁶³ **Willner, Ann Ruth**: The Spellbinders. Charismatic Political Leadership, New Haven 1984, Seite 4

moderne Massenmedien und Kommunikationsmittel, über Telefon und Telex, per Rundfunk und Tonband – schließlich durch das Fernsehen. Sie vermittelte sich auch auf riesigen Trauerprozessionen und Demonstrationen, bei denen überlebensgroße Bilder Khomeinis ständig präsent waren und auf denen sich die Bevölkerung ihres Führers versicherte.“⁶⁴

Auf die Wurzeln und Ausformungen der Volksfrömmigkeit, die als geeignetes Bilder-Reservoir für eine revolutionäre Agitation und die charismatische Bindung an den Revolutionsführer Ayatollah Chomeini dienen konnte, soll nun zunächst zum besseren Verständnis näher eingegangen werden. Andere Aspekte der hier zunächst postulierten charismatischen Bindung zwischen *Leader* und *followers* werden vor allem in Kapitel 5 näher beleuchtet werden.

Ein zentraler Anknüpfungspunkt für den Märtyrerkult im Schiismus sind die historischen Geschehnisse in Kerbela, die zur Ermordung Imam Husseins führten. Zwar hatten die Parteigänger Alis Hussein, den dritten Imam, aufgefordert nach Kufa zu kommen und den Kalifatsanspruch gegenüber Yazid geltend zu machen, sie waren ihm aber nicht bei Kerbela zu Hilfe geeilt. Diese Tatsache stürzte die Schiiten in eine tiefe Gewissenskrise, denn sie hatten damit in ihrer Vorstellung eine schwere Schuld auf sich geladen, und führte im Jahr 684 zum Zug der "Büßer", der bereits alle wesentlichen Züge der schiitischen Religiosität aufweist. Um ihr Versagen, ihre Sünde zu sühnen, bleibt ihnen - da der Selbstmord im Islam verboten ist - nur der Sühnetod gleichsam als ‚kollektives Ausagieren ihrer Buße‘ auf dem Schlachtfeld. Der kollektive Selbstmord wird durch ein kollektives Selbstopfer ersetzt. Der Zug der Büßer setzt sich 684 nach Syrien in Bewegung, um sich dem Feind zu stellen, wo sie schließlich geschlagen und zum Großteil getötet werden.⁶⁵

⁶⁴ **Thoß, Gabriele/Richter, Franz-Helmut:** Ayatollah Khomeini. Zur Biographie und Hagiographie eines islamischen Revolutionsführers, Münster 1991 (Wissenschaftliche Texte Band 10, Religion und Religionskritik Nr. 1) Seite 175

⁶⁵ siehe **Halm, Heinz:** Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 31 -32

Die Aschura-Riten⁶⁶ der Schiiten sind daher eigentlich kein Trauer-Ritual, sondern ein Buß-Ritual: man bemüht sich, einen Teil der damals angehäuften, unermesslichen Schuld abzutragen, in der Hoffnung, ein gnädiger Gott werde der Schia dann den Rest der Strafe erlassen. Das Selbstopfer, das die Büsser des Jahres 684 tatsächlich ausführten, haben die Schiiten in den Aschura-Bräuchen ritualisiert. Allerdings kann der ritualisierte Sühnetod jederzeit tatsächlich wieder eingefordert werden, der Schiit muß dann unter Beweis stellen, wie ernst es ihm damit ist. Der Märtyrertod gilt für die Schiiten als höchste Auszeichnung, er führt den Gläubigen direkt ins Paradies.

Der Tod Husseins hat für die Schia eine besondere Bedeutung; im Zentrum der schiitischen Religiosität steht das Trauma des Mordes an Hussein und seiner Familie. Für die Schiiten ist Kerbela der Dreh- und Angelpunkt ihres Glaubens, Höhepunkt eines göttlichen Heilsplanes. Das Aschura-Ritual, bei dem sowohl des verzweifelten Kampfes der Familie Imam Hosseins während der ersten zehn Tage des Monats *Moharram* als auch dessen Tod am 10. *Moharram* gedacht wird, hat besonders im Iran regelrechte Passionsspiele, sogenannte *ta'ziye* bei denen die Belagerung, der Kampf und die Ermordung Hosseins und dessen Familie in Kerbela nachgespielt werden, und Selbstgeißelungs- bzw. Flagellanten-Umzüge hervorgebracht. Daneben werden den ganzen Monat *Moharram* über in den Häusern der Gläubigen Lesungen der Passion Imam Hosseins und der Passion Alis, des *amir al-mu'menin*, des ‚Fürsten der Gläubigen‘ wie er meist genannt wird, abgehalten, bei denen kollektives Weinen und Wehklagen die Zuhörer in Trance und Extase bringt. Der Monat *Moharram* ist für die Schiiten der wichtigste religiöse Monat, der im Iran das ganze Land in Trauer, Buße, Weinen und Selbstaufopferungsrituale versetzt. Die Geschichten und Mythen, die sich um das Leiden und Sterben Imam Hosseins und der übrigen Imame ranken, sind allen Iranern bekannt und haben - gegründet auf jahrhundertelange Traditionen – für das Kollektiv symbolische Bedeutung.

⁶⁶ Die Bezeichnung bezieht sich auf den 10. Moharram – arabisch 10 = *aschura* -, an dem Hussein getötet wurde; D.S.

Auch Thoß/Richter weisen auf die zentrale Bedeutung von Kerbela für die Schiiten insgesamt und auf die damit verbundene starke Wirkung der Berufung auf diesen zentralen Mythos im Zuge der Revolution:

„Die Schlacht von Kerbela und die Ermordung des rechtmäßigen Prophetennachfolgers ist nicht irgendeine Legende, sondern schildert ‚Ur-Geschehen‘ der Schiiten. Sie kann – in Anlehnung an den Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich – als Ursprungsmythos verstanden werden. Aus ihm leiten sie sich ab. In der Berufung auf Hosein, im rituellen Nachleiden seines Martyriums versichern sich Schiiten ihrer Identität – und ihrer Hoffnung auf Gerechtigkeit. Im Mythos wird eine Verbindung über Hosein zu Ali, über ihn zu Mohammed – und über dessen Offenbarungen zu Gott hergestellt.“⁶⁷

Mythos bedeutet eigentlich Wort, Rede oder Sage bzw. Erzählung. Bei der genauen Definition des Begriffes ‚Mythos‘ gehen die wissenschaftlichen Meinungen auseinander und lassen sich schwer auf einen Nenner bringen. In den meisten Mythen wird Göttliches, Menschliches und Natur nicht grundsätzlich voneinander getrennt. Ein wichtiger Aspekt in der Beurteilung des Stellenwertes von Mythen für den einzelnen Menschen bzw. für gesellschaftliche Gruppen ist, daß mythische Handlungen sich immer wieder zyklisch wiederholen. Die Wiederholungen, die in regelmäßigen Zeremonien, Festen und Ritualen zum Ausdruck gebracht werden, dienen nicht nur reiner Erinnerungspflege. Durch ihre Darstellung werden längst vergangene Ereignisse buchstäblich ‚wieder geholt‘ und damit reeller Bestandteil der Gegenwart. Wie viele Ausformungen der Volksfrömmigkeit beruhen auch einige schiitische Riten, insbesondere die Aschura-Riten und die Vorstellung des Wartens auf den *imam zaman*, auf einer Art ‚mythischen Geschichtsauffassung‘ mit einem zyklischen Zeitverständnis. Dabei wird die ‚Urzeit‘, im Falle der Schiiten die Zeit des Wirkens der unfehlbaren Imame, als Maßstab, Ausgangs- und gleichzeitig Endpunkt (Wiederkehr des *imam zaman*) für alles Geschehen genommen. Die Gegenwart ist hingegen eine Zeit, in der Fehler und Irrtümer vorkommen. Diese Abweichungen müssen durch Sühneriten – wie die Aschura-Riten – wieder zurechtgerückt oder wettgemacht

⁶⁷ **Thoß, Gabriele/Richter, Franz-Helmut:** Ayatollah Khomeini. Zur Biographie und Hagiographie eines islamischen Revolutionsführers, Münster 1991 (Wissenschaftliche Texte Band 10, Religion und Religionskritik Nr. 1) Seite 146

werden. Zwischen Gegenwart und ‚Urzeit‘ gibt es also eine zyklische Beziehung, Begebenheiten der Gegenwart werden ständig mit Ereignissen in der mythischen Vergangenheit in Verbindung gebracht und an diesen gemessen. Jan Assmann, Ägyptologe an der Universität Heidelberg, stellt zum zyklischen Zeitbegriff fest:

„Die zyklische Zeit entspricht nicht primitiver Weltsicht, sondern ist eine kulturelle Form, die durch genaue Einhaltung der Riten und Feste erzeugt und in Gang gehalten werden muß. ... Die ‚Gravitation der Wahrnehmung‘ ... steht hier auf Regelmäß und Wiederkehr, auf Erneuerung, aber nicht auf Neuerung.“⁶⁸

Das Aschura-Ritual und der damit in Zusammenhang stehende Mythos der unfehlbaren Imame ist Teil der kulturellen Identität der iranischen Schiiten und stellt im Sinne einer psychologischen Interpretation von Mythen eine das Seelenleben tiefgreifend bestimmende Kraft dar, bei der die Sehnsucht nach dem Ursprung, mit einer Art Wieder-Holungszwang einhergeht. Aus diesem Grund hat sich gerade die Anknüpfung an diesen Mythos als eine besonders wirksame Mobilisierungskraft im Zuge der islamischen Revolution erwiesen.

Aus den Aschura-Prozessionen wurden nicht nur symbolisch, sondern auch tatsächlich, die politischen Demonstrationen der Islamischen Revolution geboren, der Aschura-Umzug des Jahres 1978 in Teheran am 12. Dezember wurde zu einer entscheidenden Massendemonstration gegen Schah Mohammad Reza und so zum Auftakt der islamischen Revolution. Während einer solchen Prozession bzw. Demonstration zu sterben, hieß für viele Gläubige den Opfertod zu erleiden und damit als Märtyrer und ohne individuelle Sünden ins Paradies einzugehen. Denn die Selbstgeißelung und die ausgelebte Trauer während des *Moharram* haben noch weitere Funktionen: Die symbolische Buße für das kollektive Versagen der Schiiten bei Kerbela verbindet sich mit der Buße für die individuellen Sünden. Für die jüngeren Teilnehmer erinnern die Flagellanten-Umzüge deutlich an Initiationsriten und insgesamt hat das Aschura-Ritual eine unübersehbare gemeinschafts- und identitätsstiftende Kraft. Wenn auch die schiitische

⁶⁸ **Assmann, Jan:** Die Erzählbarkeit der Welt. Bedingungen für die Entstehung der Geschichte im alten Orient. In: Rüssen, Jörn/Gottlob, Michael/Mittag, Achim: Die Vielfalt der Kulturen, Frankfurt am Main 1998, Seite 382

Geistlichkeit den Auswüchsen der Volksfrömmigkeit teilweise skeptisch gegenübersteht, wäre ohne diese gemeinsame Gefühls- und Vorstellungswelt der iranischen Gesellschaft eine Mobilisierung hin zu einer Revolution nicht denkbar gewesen. Ayatollah Chomeinis Beharren auf den mythischen Themen der Schiiten machte ihn für viele Gläubige selbst zu einer mythischen Figur. Seine Berufung auf Kerbela war nicht nur Erinnerung daran, sondern produzierte eine Verbindung zum Ursprungsmythos, die das Geschehen und Chomeini selbst wiederum zum Gegenstand mythologischer Deutungen werden ließ.

Während Ayatollah Chomeini auf der einen Seite seine Vorstellung einer rechtmäßigen Herrschaft in *velayat-e faqih* bewußt in der rationalistischen schiitischen Gelehrtentradition herleitet und sich so vor allem in Richtung des auch politisch einflußreichen Klerus absichert, der bis dahin politisch äußerst vorsichtig und zurückhaltend agiert hat, entwickelte er andererseits eine revolutionär-populistische Sprache, die sich in erster Linie an die breite Masse der ökonomisch und sozial unterdrückten Bevölkerung Irans wandte und so eine Re-Politisierung und Instrumentalisierung des Islam darstellte.

Bassam Tibi weist unter anderem auf die besonderen Umstände für die Re-Politisierung des Islam, für die die iranische Revolution ein prominentes Beispiel ist, hin.

„Nach meiner Ansicht hat die Re-Politisierung des Islams ihre Ursache nicht nur in der Identitätskrise der Völker, die den Islam als Religion haben, sondern auch in der sozio-ökonomischen Krise und der damit zusammenhängenden unaufhaltsamen Pauperisierung, die für Heilsideologien einen fruchtbaren Boden bilden. Der Islam bietet sich als Identität und als Verheißung einer besseren Zukunft an.“⁶⁹

Die Umwandlung der politisch zurückhaltenden schiitischen Tradition gegenüber dem Staat und der Monarchie in eine Revolutionsideologie, wie sie Chomeini propagiert hat, hat ihre Wurzeln nicht in der Tradition der schiitischen Theologenwelt, sondern klar in der Gedankenwelt westlich ausgebildeter

⁶⁹ **Tibi, Bassam:** Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise, Frankfurt/Main 1991, Seite 73

iranischer Intellektueller, die von marxistischen und sozialistischen Ideen beeinflusst waren. Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang sind der Schriftsteller Dschalal Al-e Ahmad und der Religionswissenschaftler und Soziologe Ali Schariati, die beide von der Erfahrung der massiven ökonomischen, sozialen und kulturellen Unterdrückung durch die Kolonialstaaten – kurz den „Westen“ – geprägt waren und eine Re-Politisierung des Islam als Alternative zur Verwestlichung und ökonomischer Ausbeutung forderten. Bassam Tibi erklärt die zugrundeliegenden sozialpsychologischen Zusammenhänge, die nicht nur für den Iran gelten so:

„Prozesse der Verwestlichung haben in den nichteuropäischen Gesellschaften schon im 19. Jahrhundert begonnen. Die kulturelle Identität der verwestlichten Eliten hatte eine brüchige Basis, denn ihre kulturelle und bildungsmäßige Verwestlichung hatte keine Entsprechung in den Sozialstrukturen der jeweiligen Gesellschaften. Das heißt, daß die Bewußtseinsformen der Verwestlichten, also die Normen, die sie vertraten, keine Substanz in den real bestehenden Gesellschaftsstrukturen hatten. Die Suche nach einer eigenen Identität schien einen Ausweg zu bieten. Der Islam bot sich diesen Völkern als ideologische Substanz einer solchen autochthonen Identität an.“⁷⁰

Chomeini selbst begann vor allem seit Anfang der 1970er Jahre, als er auch seine Vorstellungen von *velayat-e faqih* entwickelte, die Rhetorik der Linken, eine Rhetorik, die sich direkt an die ‚Modernisierungsverlierer‘ und die kulturell Entwurzelten wandte, für sich zu verwenden. Deutlich sichtbar wird diese allmähliche Entwicklung einer revolutionären Sprache und der Umdeutung religiöser Begriffe am Beispiel des Begriffs ‚Märtyrer‘. Während Chomeini bis kurz vor der Revolution den Begriff *schahid* nur in seiner traditionell religiösen Bedeutung im Zusammenhang mit den schiitischen Imamen erwähnte, wurde dieser Begriff ‚der‘ Ausdruck schlechthin für den Revolutionär gegen das Unrechtsregime des Schah und danach für den Kämpfer gegen Feinde von innen und außen, der sein Leben für die ‚gerechte Sache‘, nämlich die Erringung, die Sicherung und den Erhalt der islamischen Republik geopfert hat. Der Märtyrer wird so zum ‚Motor und Herz der Geschichte‘ (*schahid qalb-e tarih ast!*), wie es in

⁷⁰ ebenda Seite 73

einem der vielen Agitationssprüche heißt, die während und nach der Revolution im Zuge von Demonstrationen zum Einsatz kamen. Mit solchen und ähnlichen Sprüchen sollten die Anhänger zur Veränderung der Geschichte, zum Sturz des Schahs und dessen Regime mobilisiert werden. Vergleiche und Anspielungen bei derartigen Demonstrationen und in Reden beziehen sich immer wieder auf die Tradition und religiöse Mythen. So wurde u.a. der Schah bewußt als ‚Yazid der Gegenwart‘ (*yazid-e zamaneh*) bezeichnet, der in Anspielung auf Imam Hossein durch den revolutionären Märtyrer zu bekämpfen sei.

Auch Ervand Abrahamian⁷¹, amerikanischer Historiker, weist auf diese Umdeutung traditioneller religiöser Begriffe und deren Umfunktionierung im Sinne einer Revolutionsideologie durch Chomeini hin:

„Shahid also went through a similar transformation. In his early works, Khomeini rarely used the term, and when he did, it was usually in the conventional sense of the famous Shii saints who, in obeying God's will, had gone to their deaths. He rarely used it to refer to the average person in the street who had died for the cause. For example, in his 1963-64 proclamations he described those killed in the June Uprising not as shahidha but as bicharehha (unfortunate ones). During the revolution, however, Khomeini constantly lauded anyone killed in the streets as a glorious shahid – as a revolutionary martyr.“⁷²

Der iranische Schriftsteller Dschalal Al-e Ahmad, der selbst ehemals *talaba* (Theologiestudent) war, entwickelte sich durch die koloniale Erfahrung und die Wahrnehmung der Entwurzelung einer breiten Bevölkerungsschicht zu einem Verfechter einer eigenständigen iranischen Identität, die sich klar auf die religiösen Traditionen und die nationale Geschichte bezieht. Die blinde Nachahmung des Westens, für die er das Schlagwort *gharbzadegi* (schwer übersetzbar; einige Übersetzungsmöglichkeiten, die den Inhalt begreiflich machen: ‚Befallensein vom Westen‘, ‚Westtrunkenheit‘, ‚Westomanie‘, ‚Okzidentose‘ oder englisch ‚*westtoxication*‘ zu fassen) prägte, ist aus seiner Sicht verantwortlich für die Entfremdung von den eigenen Wurzeln und Traditionen, die eine eigenständige

⁷¹ Ervand Abrahamian ist Professor für Geschichte des Nahen Ostens und lehrte ua an den Universitäten von Princeton, New York und Oxford (England)

⁷² **Abrahamian, Ervand:** Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 27

Identität und Kultur ausmachen. *Gharbzadegi* ist im übrigen auch der Titel seines bereits 1962 erschienenen und im Iran weithin bekannten und populären Buches. Seine Ideen wurden in den 1970er Jahren von Ali Schariati aufgenommen und in Richtung einer religiös fundierten Revolutionsideologie vertieft, die sicherlich auch Einfluß auf Ayatollah Chomeini selbst und auf dessen Anhänger hatte. Selbst im Rahmen seines Studiums an der Sorbonne beeinflusst von westlichen und marxistischen Philosophen und dem damals viel gelesenen Frantz Fanon (dem ‚Propheten‘ und Wegbereiter eines schwarz-afrikanischen Selbstbewußtseins, der *négritude*) verband Schariati, der 1977 nach Folter und Gefängnis unter dem Schah-Regime in London starb, schiitische religiöse Traditionen mit westlichen Elementen einer Revolutionsideologie.

„Im Grunde handelt es sich dabei um eine moderne Revolutionsideologie, eingehüllt in das Gewand traditioneller schiitischer Bilder und Symbole, die indes eine gänzliche Umdeutung und Neubewertung erfahren. Schia ist hier gleichbedeutend mit dem Kampf für Gerechtigkeit, gegen Fremdherrschaft, Tyrannei, Feudalismus und Ausbeutung.“⁷³

Schariati stellte die „roten Schia“, die Schia der ersten Imame, die den Kampf gegen Tyrannei und Ausbeutung und für die rechtmäßige Nachfolge Mohammads geführt habe, als Schia der revolutionären Tat der „schwarzen Schia“ (oder safawidischen Schia), die sich mit den Mächtigen arrangiert und die revolutionäre Mission verraten habe, indem sie das tatenlose Jammern in den Aschura-Riten statt des echten Kampfes gegen das Unrecht propagiere, gegenüber. Der auf Schariati zurückgehende während der Revolution häufig verwendete Slogan „Jeder Boden ist Kerbela, jeder Monat ist Moharram, jeder Tag ist Aschura“ offenbart die entscheidende Umdeutung traditioneller Begriffe und Vorstellungen und stellt eine Ent-Ritualisierung des Selbstopfers und der Mahdi-Erwartung dar. Ayatollah Chomeini konnte auf die vor allem von breiten Teilen der Jugend mit Begeisterung registrierte „Vorarbeit“ von Al-e Ahmad und Schariati zurückgreifen, ohne dabei deren heftige Kritik am schiitischen Klerus mit zu übernehmen. Halm bewertet den Einfluß von Schariati und Al-e Ahmad so:

„Die Ent-Ritualisierung der Aschura-Vorstellungen und die Aufhebung der eschatologischen Mahdi-Erwartung sind die

⁷³ **Halm, Heinz:** Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 149

beiden entscheidenden Schritte bei der Umwandlung der traditionellen schiitischen Religion in eine Revolutionsideologie.“⁷⁴

4. Ayatollah Chomeini und der Iran - historische, politische und biographische Hintergründe

"The first thing to be said is that the 'leader' as such does not exist, that is, there is no 'leader' for all peoples and all seasons. A potential leader must find the right circumstances and the right group to lead.“⁷⁵

Political leadership kann nur entstehen, wenn eine potentielle Führungsfigur in einer bestimmten historischen Situation auf ein Kollektiv trifft, auf dessen Bedürfnisse und Probleme diese Führungsfigur adäquat zu reagieren imstande ist. Nur im speziellen historischen und kulturellen Kontext ist das Phänomen Ayatollah Chomeini und die islamische Revolution im Iran zu verstehen. Während bisher die Revolutionsideologie, die Herleitung eines legitimen Herrschaftsanspruch im Sinne von *velayat-e faqih* und das ‚*psychic repository*‘⁷⁶, der psycho-kulturelle Vorrat an Themen, Werten, Bildern, Symbolen und Mythen der iranischen Schiiten im Vordergrund stand, soll nun verstärktes Augenmerk auf die historischen, wirtschaftlichen und politischen Hintergründe und Zusammenhänge gelegt werden, die sowohl für die persönliche Entwicklung Ayatollah Chomeinis als auch für jene seiner Anhänger und Gegner prägend waren. Zu diesem Zweck empfiehlt sich eine historisch-chronologische Darstellung der politischen Entwicklung Irans verbunden mit der Biographie Ayatollah Chomeinis.⁷⁷

Trotz des Vorliegens einiger umfassender Biographien Ayatollah Chomeinis auch in deutscher Sprache⁷⁸ und der Tatsache, daß dem Verfasser aufgrund seiner

⁷⁴ ebenda Seite 152

⁷⁵ **Mazlish, Bruce:** Leader and Led, Individual and Group. In: The Psychohistory Review 9 no 3, Seite 218

⁷⁶ Begriff stammt von Bruce Mazlish

⁷⁷ eine kurze **chronologische Übersicht** über die Geschichte des Iran und die biographischen Daten Ayatollah Chomeinis findet sich dazu im **Anhang** dieser Arbeit

iranischen Herkunft auch iranische Quellen zugänglich sind, besteht das Problem, daß insbesondere über die Kindheit, Jugend und die Zeit der politischen und religiösen Charakterbildung Ayatollah Chomeinis kaum überprüfbare Informationen zur Verfügung stehen. Persische Quellen, vor allem jene, die derzeit im Iran zugänglich sind, verfolgen eher das Ziel der Glorifizierung und Idealisierung Ayatollah Chomeinis. Diese Narrative wären zwar sicherlich aussagekräftig, was die Inszenierung der Führungsfigur Ayatollah Chomeinis, der Idealisierung seiner politischen Identität betrifft, sind aber wenig hilfreich, wenn es um die Beseitigung des Mangels an Daten über die tatsächliche Biographie geht. Insgesamt folgt diese Arbeit in erster Linie der historisch-biographischen Darstellung von Bahman Nirumand und Keywan Daddjou, da diese sich am ehesten um eine ‚politische Biographie‘ – so der Untertitel ihres Buches – bemühen, obwohl auch diese Biographie – vor allem dort, wo sie das Terrain gesicherter Daten verläßt und dort wo sie sich zum „Charakter“ Ayatollah Chomeinis äußert – nicht unumstritten und wissenschaftlich nicht ausreichend abgesichert ist. Gabriele Thoß und Franz-Helmut Richter bieten in ihrer religionswissenschaftlichen Arbeit einen sehr kritischen Überblick über die vorhandenen deutschen, aber auch englischen Quellen zum Leben Ayatollah Chomeinis und zu seiner Bedeutung für die iranische Revolution und gehen intensiv auch auf die Legendenbildung und die Hagiographie im Zusammenhang mit Ayatollah Chomeini ein. Sie stellen fest:

„Auswertbare biographische Daten über den Ayatollah sind erst seit der Auseinandersetzung mit dem Schah 1963 und der anschließenden Verbannung in die Türkei vorhanden. Insbesondere über Kindheit, Jugend und Ausbildung liegen nur spärliche Informationen vor. Damit bleiben entscheidende biographische Phasen, nämlich die der Charakterbildung und der Politisierung Khomeinis ungeklärt. Versuche, Khomeinis politische Haltung als Folge einer traumatischen Kindheit und Jugend zu verstehen (z.B. Nirumand/Daddjou), erscheinen ebenso konstruiert wie die Behauptung eines Schlüsseltraumas (bei George Carpozi

⁷⁸ zu nennen sind hier vor allem (in der Reihenfolge ihres Erscheinens) **Rinser Luise**: Khomeini und der islamische Gottesstaat. Eine große Idee. Ein großer Irrtum? Darmstadt 1979; **Nußbaumer, Heinz**: Khomeini. Revolutionär in Allahs Namen. Biographie, München 1979; **Taheri, Amir**: Khomeini und die Islamische Revolution, Hamburg 1985; **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan**: Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987

und Luise Rinser), ausgelöst durch den plötzlichen Tod des Sohnes Mustafa 1977.“⁷⁹

Vor diesem Hintergrund orientiert sich diese Arbeit zwar in der Darstellung des historischen Verlaufs und der politischen Hintergründe weitgehend an Nirumand/Daddjou, versucht aber jene Passagen auszusparen oder kritisch darzustellen, wo sich die Autoren zu stark ins Reich der Spekulationen und Mutmaßungen begeben. Es geht in dieser Arbeit schließlich um Informationen und Hintergründe aus dem Leben Ayatollah Chomeinis und aus der historisch-politischen Entwicklung Irans, die für eine *Leadership*-Betrachtung von besonderem Interesse sind und relevante Anhaltspunkte dazu liefern können.

Auch wenn es gerade bei Ayatollah Chomeini um die Persönlichkeit des *leader*, um seine Motive und Absichten, um die Natur der Bindung zwischen *leader* und *led*, um die Hoffnungen, Motive und Erwartungen der Anhänger und die Art wie diese mobilisiert und instrumentalisiert werden, geht und es sich im Falle der iranischen Revolution von 1979 um eine Revolution handelt, bei der religiöse Themen und Motive eine entscheidende Rolle spielen, so darf doch keineswegs die Rolle des Islam überbetont werden. Wenn im Rahmen dieser Arbeit bisher gerade den religiösen Zusammenhängen viel Aufmerksamkeit gewidmet war – und auch in weiterer Folge gewidmet wird – so nicht zuletzt deshalb, weil diese in Europa nach wie vor zu wenig bekannt sind und nicht richtig verstanden werden. Allerdings soll durch diese Herangehensweise nicht der Blick auf die ökonomischen, historischen, sozialen und kulturellen Zusammenhänge verstellt werden.

Auch für den Iran sind wirtschaftliche Ausbeutung und Unterentwicklung gekoppelt mit kultureller Entwurzelung und Verwestlichung der Boden, auf dem als Defensiv-Kultur im Sinne von Bassam Tibi die Re-Politisierung des Islam und die iranische Revolution gedeihen konnten.

⁷⁹ **Thoß, Gabriele/Richter, Franz-Helmut:** Ayatollah Khomeini. Zur Biographie und Hagiographie eines islamischen Revolutionsführers, Münster 1991 (Wissenschaftliche Texte Band 10, Religion und Religionskritik Nr. 1) Seite 142

„Das Phänomen der Re-Politisierung des Islams ist ein soziokulturelles, völkerpsychologisches Phänomen, das jedoch ohne das Problem der materiellen Verelendung, das mit den sozio-ökonomischen Strukturen der Unterentwicklung zusammenhängt, nicht adäquat begriffen werden kann.“⁸⁰

Die Erwartungen der iranischen Bevölkerung waren demnach nicht nur – und sicherlich nicht in erster Linie – religiöse Erwartungen, sondern vielmehr wirtschaftliche, politische und kulturelle.

4.1. Die Herkunft Ayatollah Chomeinis

"The life of Ayatollah Khomeini was so shadowy, so overlain with myth and rumor, that there was a lingering disagreement or uncertainty about his ancestry, his true name and his date of birth. But when he returned in triumph on February 1, 1979 - after 15 years of exile - the old man left little doubt who he was, or what he wanted for his ancient land."⁸¹

Dieses Zitat verweist auf einen wichtigen Zusammenhang: Auch bei Chomeini unterscheidet sich seine persönliche von seiner politischen Identität, die in enger Verbindung zu den Hoffnungen und Sehnsüchten seiner Anhänger steht. Auch im Falle der iranischen Revolution kommt es zu einer intensiven Interaktion zwischen den ‚psychic repository‘ der schiitischen Bevölkerung und den persönlichen Motiven eines religiösen Führers, der schließlich selbst zum Symbol wird. Mazlish erklärt dies so:

„The leader, in addition to actually organizing a political or religious movement, his reality himself becomes an image, a symbol. As such, he symbolizes aspirations of his followers, and symbolizes, too, a means of allaying and defending against their fears and despairs. As an image or symbol, he brings to focus all of their feelings, ‚binding‘ them and these feelings to himself.“⁸²

⁸⁰ **Tibi, Bassam:** Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise, Frankfurt/Main 1991, Seite 65

⁸¹ **Abrahamian, Ervand:** Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 1 (Zitat aus New York Times, 4. Juni 1989)

⁸² **Mazlish, Bruce:** Leader and Led, Individual and Group. In: The Psychohistory Review 9 no 3, Seite 222

Ruhollah Musawi Chomeini wurde 1902 in Chomein, einem kleinen Ort mit rund 7.000 Einwohnern 120 km südwestlich von Ghom, zwischen Arak und Chonsar am Rande der großen Salzwüste Zentralirans, als jüngstes von sechs Kindern geboren. Der Name 'Ruhollah' bedeutet 'Seele Gottes' und ist im Iran ein eher ungewöhnlicher Name. Chomeini ist ein Nachkomme des siebten schiitischen Imams Musa al-Kazim, daher führt er als "eigentlichen" Familiennamen den Namen 'Musawi', gilt als direkter Nachkomme des Propheten Mohammad und darf als *seyyed* einen schwarzen (statt eines weißen) Turban tragen. Sein Vater Seyyed Mostafa Musawi, der ebenfalls schiitischer Geistlicher war, starb ungefähr als Ruhollah sechs Monate alt war. Die Vorfahren der Familie väterlicherseits stammten ursprünglich aus Neyschabur, in der Provinz Chorrasan, allerdings ging der Urgroßvater Chomeinis Mir Hamed Hossein Hindi Neyschaburi als Geistlicher nach Kaschmir in Indien, weshalb er auch den Beinamen '*Hindi*' führte. Erst dessen Sohn - ebenfalls ein Geistlicher - Seyyed Ahmad Musawi kehrte nach seinem Studium in Nadschaf wieder in den Iran, in die Kleinstadt Chomein zurück. Nicht nur die Vorfahren seines Vaters waren angesehene gebildete (meist an der schiitischen Hochschule im irakischen Nadschaf ausgebildete) Geistliche, auch seine Mutter stammte aus einer berühmten Geistlichen-Familie, war doch ihr Vater Ayatollah Hossein Chonsari, ein einflußreicher *modschtahed*.

An dieser Stelle muß daran erinnert werden, daß vor allem aus der Zeit seiner Kindheit und Jugend nur äußerst spärliche überprüfbare Informationen vorhanden sind. Dieser Umstand führte nicht nur in den ‚offiziellen‘ iranischen Berichten über das Leben Ayatollah Chomeinis sondern auch in den in dieser Arbeit herangezogenen deutschsprachigen Biographien zur Einflechtung ‚hagiographischer‘ Elemente. Seine Kindheit wird stark an tradierte Geschichten über die Kindheit des Propheten Mohammad oder der Imame angenähert, Parallelen werden offen oder versteckt hergestellt mit Bildern, die die Schiiten mit der Heilsgeschichte in Verbindung bringen. Sowohl seine Gegner als auch seine Anhänger haben den Mangel an sicherem Wissen über seine Geburt und Kindheit dazu genutzt, seine Gestalt entweder zu dämonisieren oder zu glorifizieren. Weder sein genaues Alter beim Tod des Vaters, die Umstände des Todes seines

Vaters, wo er seine ersten Lebensjahre tatsächlich verbrachte, welche Ausbildung er erfahren hatte noch die Frage, welche Beziehung er zu seiner Mutter entwickelt hatte ist tatsächlich mit Fakten belegbar. Die Religionswissenschaftler Thoß/Richter haben die Widersprüche in den verschiedenen Biographie-Legenden aufgezeigt und kommen zu folgendem Schluß:

„Fast alle erwähnten Biographien Khomeinis enthalten widersprüchliche Elemente der Geburtslegende, die von einer Ambivalenz der Autoren gegenüber Khomeini zeugen. Diese Ambivalenz spiegelt etwas von dem wider, was Rudolf Otto [deutscher Theologe, Vertreter der ‚religionsgeschichtlichen Schule‘, gest. 1937; Anm. DS] mit den Begriffen ‚mysterium tremendum‘ und ‚fascinans‘ umschrieb, einem Schrecken und einer eigenartigen Anziehung, die von Heiligen auszugehen scheint. Durch die zeitliche Verknüpfung der Geburt Khomeinis mit anderen Begebenheiten in der Familie wird die Person überhöht. Die spätere Rolle des racheübenden Revolutionärs und religiösen Propheten findet in dieser Mischung von ausschmückender Biographie und beginnender Hagiographie ihren Ausgangspunkt in den Umständen der Geburt. Hier wiederholen sich tradierte Elemente der Geburtslegenden islamischer Heiliger, Imame und Propheten. Insbesondere die frühe Verwaisung erinnert an den Propheten Mohammed.“⁸³

Aus der Sicht seiner Anhänger jedenfalls handelte es sich bei der Geburt Ayatollah Chomeinis nicht um die Geburt eines ‚gewöhnlichen‘ Menschen, sondern um die Geburt eines begnadeten Revolutionärs, einer durch und durch außergewöhnlichen Erscheinung. Nichts erscheint alltäglich, sein Blick, sein kindlicher Ernst, seine Gestalt usw., alles deutet auf den großen Führer, ja den *imam zaman* hin. Ayatollah Chomeini selbst hätte die Möglichkeit gehabt, viele der sich um ihn rankende Legenden zu widerlegen, klare Aussagen über seine Kindheit und Jugend zu machen; eine Möglichkeit von der er allerdings keinen Gebrauch gemacht hat.

Auf welche Weise seine Kindheit tatsächlich seine Persönlichkeit geprägt haben mag, ist aus gesicherten Daten nicht herzuleiten. Zwar ist es ein Faktum, daß

Ayatollah Chomeini ohne seinen leiblichen Vater aufgewachsen ist, es ist allerdings keinesfalls zu belegen, ob nicht andere Männer im Familienkreis oder als Lehrer eine stellvertretende Vaterrolle eingenommen haben. Für eine tiefenpsychologische Interpretation dahingehend, daß er als vaterloses Kind den Ödipus-Komplex mangels einer väterlichen Identifikationsfigur nicht vollständig überwinden konnte und es daher zu Störungen der geschlechtlichen Identität kam, die er durch übersteigertes Machtstreben zu überwinden versuchte oder psychische Störungen entwickelte bzw. sein Gewissen sich nicht entwickeln konnte, reichen die gesicherten biographischen Fakten nicht aus. Es wäre aber durchaus denkbar, daß seine Persönlichkeitsbildung in der hier skizzierten Weise durch den frühen Verlust des Vaters beeinflußt wurde.

Ruhollah Chomeini verbrachte seine Kindheit nach einigen Biographien nicht (nur) bei seiner nun verwitweten Mutter, sondern lebte bis zu seinem 17 Lebensjahr (auch) bei einer Tante ebenfalls in Chomein. Ruhollah war ein intelligentes Kind und lernte schon bald neben Lesen und Schreiben in einer der damals als vorherrschende Schulform üblichen Koranschulen den Koran gut kennen und beschäftigte sich auch mit poetischen Werken, vor allem den berühmten iranischen Lyrikern und Mystikern Hafez und Molana.

1918 mit fast siebzehn Jahren, nachdem seine Tante und kurz darauf auch seine Mutter gestorben waren, mußte Ayatollah Chomeini seine Zukunft selbst in die Hand nehmen. Da er wie seine Vorfahren Geistlicher werden wollte, mußte er sich einen Lehrer bzw. eine schiitische Hochschule suchen, um seine Ausbildung fortzusetzen. Aufgrund seiner bescheidenen finanziellen Möglichkeiten und wegen der unsicheren Situation in der politisch instabilen Zeit nach dem ersten Weltkrieg konnte er nicht wie sein Vater in den Irak an die damals wichtigste schiitische Hochschule und Zentrum der Gelehrsamkeit in Nadschaf gehen, sondern begab sich in das naheliegende Arak, wo er bald Schüler von Ayatollah Abdol Karim Ha'eri wurde.

⁸³ **Thoß, Gabriele/Richter, Franz-Helmut:** Ayatollah Khomeini. Zur Biographie und Hagiographie eines islamischen Revolutionsführers, Münster 1991 (Wissenschaftliche Texte Band 10, Religion und Religionskritik Nr. 1) Seite 40

1921 entschied sich Ayatollah Abdol Karim Ha'eri von Arak, einer religiös unbedeutenden Stadt, nach Ghom zu gehen, um dort an der *madrased-e feyziyyeh* zu lehren und nahm seinen neuen Schüler Ruhollah Chomeini mit. Die Übersiedlung von Ha'eri nach Ghom fiel zeitlich mit der politischen Karriere von Reza Khan, dem späteren Schah Reza Pahlawi, zusammen, der bald nach der Ankunft Ha'eris in Ghom mit diesem Kontakt aufnahm, um sich das Wohlwollen der Geistlichkeit für seine politischen Pläne zu sichern.

Ayatollah Chomeinis Leben und persönliche und politische Entwicklung ist einerseits geprägt von der Entwicklung der iranischen Geschichte des 20. Jahrhunderts, andererseits hat auch er selbst diese Entwicklung vor allem ab den 1970er Jahren entscheidend mitgeprägt. 1906 konnte die Bewegung der Konstitutionalisten, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts die absolute Monarchie in eine konstitutionell-demokratische überführen wollten und auch von führenden Teilen der Geistlichkeit unterstützt wurden, einen Erfolg erringen, so daß der damalige Schah Mozaffareddin aus der Qadscharen-Dynastie⁸⁴, gezwungen war, der Bildung einer parlamentarischen Volksvertretung zuzustimmen. Die Einigkeit innerhalb der Konstitutionalisten, die aus aufgeklärten Intellektuellen, dem aufkommenden städtischen Bürgertum und islamischen Gelehrten bestand, hielt allerdings nicht lange. Vor allem Scheich Fazlollah Nuri, ein islamischer Geistlicher, scherte aus der Koalition aus und bekämpfte in der Öffentlichkeit die freiheitlich-demokratische Verfassung. Er forderte, daß dem Parlament ein Wächterrat, bestehend aus schiitischen Modschtaheds, übergeordnet wird, der die Gesetze danach prüft, ob sie den Rechtsvorschriften des Islam folgen. Er polemisierte öffentlich auch gegen die Verfassungsgrundsätze Freiheit und Gleichheit, da dies seiner Meinung nach dem Islam völlig widerspricht.

"Die konstitutionelle Bewegung hat die Worte Freiheit und Gleichheit auf ihre Fahnen geschrieben. Ihr lieben Brüder, wenn die Konstitutionalisten tatsächlich den Islam schützen und Gottes Gesetze durchsetzen wollen, weshalb haben sie

⁸⁴ Die Qadscharen-Dynastie leitete die Geschichte Persiens vom 18. Jahrhundert bis zur Machtergreifung des Militärführers Reza Khan, der durch seine eigene Krönung 1925 die Dynastie der Pahlawi begründet hat.

dann Freiheit und Gleichheit zu ihren Grundsätzen erklärt. Diese beiden Forderungen widersprechen dem Islam. Der Islam verlangt Gehorsam und nicht Freiheit, Ungleichheit und nicht Egalität.“⁸⁵

Der Erfolg der Konstitutionalisten währte allerdings nicht lange. Im Juni 1908 ließ Mohammad Ali Schah, der Nachfolger auf dem persischen Thron, das Parlamentsgebäude stürmen und zahlreiche Konstitutionalisten hinrichten. Obwohl Scheich Fazlollah Nuri diesen Staatsstreich unterstützte, konnte er sich nicht lange darüber freuen. Die Konstitutionalisten leisteten unterstützt von der Bevölkerung Widerstand und eroberten 1909 die Hauptstadt Teheran. Der Schah mußte zugunsten seines Sohnes Ahmad abdanken und Scheich Fazlollah Nuri wurde 1909 zum Tode verurteilt und hingerichtet. Obwohl Scheich Fazlollah Nuri später vom Schriftsteller Al-e Ahmad und von Ayatollah Chomeini als Märtyrer für den islamischen Staat bezeichnet und verehrt wurde, war er bei näherer historischer Betrachtung eine äußerst schillernde und widersprüchliche Figur. Ervand Abrahamian weist im Zusammenhang mit der konstitutionellen Revolution von 1905 bis 1910 darauf hin, daß die Umdeutung der Geschichte und der Bedeutung einzelner Personen ein wichtiges Element im Zuge der iranischen Revolution darstellt. Ayatollah Chomeini selbst und die *Khomeinists*, wie er den engeren Kreis seiner Anhänger nennt, haben zunächst die konstitutionelle Revolution als völlig unislamisches ‚britisches Komplott‘ dargestellt und erst später, ‚auf der Höhe ihrer populistischen Rhetorik‘ die besondere Rolle von Fazlollah Nuri als Märtyrer für einen gerechten islamischen Staat hervorgehoben.

„The Khomeinists, including Khomeini himself, have not always been consistent in their evaluations of the Constitutional Revolution. At times, especially in their prepopulist days, they depicted the revolution, from its very inception, as a wholly British ‚plot‘ and designed to undermine the sacred law. At other times, especially at the height of their populist rhetoric, they have praised the revolution as a mass anti-imperialist struggle that hat initially

⁸⁵ Rede Scheich Fazlollah Nuris, zitiert aus: **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan:** Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 18

*been led by the clergy but had later been taken over by scheming secular radicals.*⁸⁶

4.2. Historische und politische Entwicklung unter Schah Reza Pahlawi

Obwohl Iran im ersten Weltkrieg seine Neutralität erklärt hatte, war das Land von englischen, türkischen und russischen Truppen besetzt worden. Während die anderen Staaten sich nach Kriegsende zurückgezogen hatten und chaotische Zustände im Land herrschten, zog Großbritannien seine Einheiten nicht ab und erklärte 1919 Iran zu einem britischen Protektorat. Der Widerstand der Bevölkerung war allerdings so groß, daß sie einen entsprechenden Vertrag wieder annullieren mußten und nun versuchten, die Macht indirekt über einen von ihnen unterstützten Putsch zu erringen. Der Politiker und Journalist Seyyed Ziaeddin Tabatabai erhielt ihre finanzielle Unterstützung dafür und suchte militärische Unterstützung bei Reza Khan, dem Führer einer Kosakenbrigade. Der Putsch gelang im Februar 1921, Ahmad Schah ernannte Tabatabai zum Ministerpräsidenten. Reza Khan übernahm die Führung der Armee, wurde Kriegsminister und entwickelte sich bald zum mächtigsten Mann im Staat. Zur Beseitigung des regierenden Schah und zur Erringung der Alleinherrschaft brauchte er allerdings die Unterstützung der Bevölkerung, die er nur durch das Wohlwollen der Geistlichkeit erringen konnte.

Reza Khan wollte die alleinige Macht im Staat erringen. Da die Staatsform der Republik auf Widerstand der Geistlichkeit stieß, blieb ihm nur übrig, die Qadscharen-Dynastie zu beseitigen und sich selbst zum Schah machen zu lassen. Er ließ durch seine Anhänger im Parlament eine entsprechende Verfassungsänderung vorlegen, die nur von wenigen Abgeordneten, darunter der spätere Premierminister Mohammad Mossadegh, abgelehnt wurde. Am 13. Dezember 1925 bestieg Reza Khan als Schah Reza Pahlawi den Thron. Mossadegh wurde für seine Ablehnung Jahre in die Verbannung geschickt. Bereits die bewußte Wahl des Namens ‚*Pahlawi*‘ zur Bezeichnung der von Reza

⁸⁶ **Abrahamian, Ervand:** Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 93

Schah begründeten Kaiser-Dynastie, die sich nicht auf eine besondere Abstammung oder religiös hergeleitete Legitimität berufen konnte, gibt einen ersten Aufschluß auf seine Grundeinstellung: Reza Schah beruft sich mit dieser Bezeichnung - *Pahlawi* ist die Bezeichnung für eine mittelpersische Sprache aus vorislamischer Zeit - auf die vorislamischen persischen Großreiche, will eine laizistisch-nationalistische Politik verfolgen.

Ha'eri's Stellung unter den Führern der Geistlichkeit in Ghom hatte sich nach der Thronbesteigung Reza Schahs gefestigt. Während dieser Zeit widmete sich Chomeini als sein Schüler allerdings nicht belegbar der Politik, sondern den großen iranischen Mystikern und dem Sufismus, was für einen *talaba* ungewöhnlich ist, weil die Geistlichkeit den Mystikern mehr als skeptisch, ja mit Verachtung gegenübersteht. Chomeini ließ sich dadurch jedoch nicht von seinem Vorhaben abbringen. Er wußte, was er suchte und verfolgte sein Ziel mit Entschlossenheit. Er wollte sich seiner tiefen inneren Religiosität hingeben und diese entwickeln.

Das Ziel der Sufis oder Derwische ist es, sich Gott anzunähern, vollständige Einheit mit ihm zu erlangen. Das ist nur zu erreichen, wenn es dem Suchenden gelingt, jedwede Bindung an diese Welt zu lösen und der Seele - von allem Irdischen gereinigt - freien Lauf zu lassen, damit sie sich zur Einswerdung mit dem Schöpfer erheben kann. Daher haben die islamischen Gesetze und Vorschriften, die das Verhalten im Diesseits regeln, für die Sufis keine Relevanz. Jeder Sufi folgt jenen Gesetzmäßigkeiten, die sich aus der jeweils erreichten Entwicklungsstufe seines Werdegangs ergeben. Oft hat er einen Scheich zum Vorbild, der ihm die Richtung weist. Er muß aber den Weg zu Gott allein finden, er muß ihn erfühlen. Sufis streben nie nach weltlicher Macht, politische und soziale Fragen haben für sie keine große Bedeutung.

Ayatollah Chomeini, der bereits alle drei Stufen der Ausbildung für schiitische *talaba* durchlaufen hatte und somit *modschtahed* geworden war, heiratete 1929 Batul, die Tochter des angesehenen Geistlichen Ayatollah Saghafi aus Teheran

und führte mit ihr - soweit dies zu beurteilen ist - eine glückliche Ehe, aus der fünf Kinder, drei Töchter und zwei Söhne, hervorgingen. Seine Frau war zwar immer an seiner Seite, trat aber nie öffentlich in Erscheinung.

1936 starb Abdol Karim Ha'eri, der Lehrer Chomeinis, der die *Feyziyyeh* reformiert hat. Er mußte noch die ersten Enttäuschungen über den neuen König Reza Schah, auf den nicht nur er und die Geistlichkeit, sondern große Teile der Bevölkerung gesetzt hatte, miterleben. Nicht nur Kommunisten, Sozialisten und liberale Konstitutionalisten, sondern gerade auch die mit ihm anfangs verbündete Geistlichkeit wurden durch den neuen Machthaber, der sich bald als erbarmungsloser Diktator erwies, im Zuge einer umfassenden Säkularisierungs- und Modernisierungswelle liquidiert. Reza Schah versuchte – wie sein Zeitgenosse Mustafa Kemal Atatürk in der Türkei - mit Hilfe eines rasch aufgebauten Polizeistaats Fortschritt und Modernisierung gewaltsam durchzusetzen. Fortschritt bedeutete für ihn rücksichtslose Verwestlichung. Seine Vorstellungen und Ziele orientierten sich an dem Vorbild europäischer Staaten, vor allem an Deutschland unter der Führung Hitlers, mit dem Reza Schah sympathisierte und dessen Disziplin, Ordnung und blinde Unterwürfigkeit er auch im Iran einführen wollte.

Zu seinen Modernisierungsmaßnahmen gehörte auch die strikte Einhaltung der europäischen Kleiderordnung: er verbot Frauen, den Schleier in der Öffentlichkeit zu tragen und zwang die Männer sich ebenfalls europäisch zu kleiden. Die traditionelle Bekleidung der Mullahs, ein langer brauner oder schwarzer Umhang, genannt *aba*, und ein weißer (oder bei *seyyeds* schwarzer) Turban, wurde nur noch den höchsten Würdenträgern mit offizieller Bestätigung und erst durch Bestechung gestattet, allerdings waren auch diese - genauso wie die Frauen - nicht sicher, daß sie nicht auf der Straße gewaltsam gezwungen wurden, sich dieser Kleidungsstücke zu entledigen.

Der Polizeistaat Reza Schahs setzte harte Maßnahmen gegen Oppositionelle und Geistliche (die aufgrund dieser islamische Grundsätze verletzenden Maßnahmen

ebenfalls scharfe Kritiker des Schahs waren) durch, ließ sie inhaftieren, foltern und ermorden. Der Schah schreckte bei seinem Feldzug gegen den Islam vor nichts zurück, es kam vor allem in den heiligen Städten Ghom und Maschhad zu Demonstration gegen den Schah, die blutig niedergeschlagen wurden. Erst die Alliierten zwangen 1941 die Reza Schah wegen seiner Sympathie für die Deutschen zur Abdankung und ersetzten ihn durch seinen Sohn Mohammad Reza, der am 16. September 1941 den Thron bestieg.

Für Chomeini waren die Ereignisse unter Reza Schah - wie für die gesamte Geistlichkeit - eine Erniedrigung und Demütigung. Allerdings wagte weder er noch die damaligen Groß-Ayatollahs offen Widerstand zu leisten oder zum Widerstand aufzurufen. Man kann jedoch aus seinen Reden und späteren Aussagen schließen, daß diese Erlebnisse der Erniedrigung des Islam und der Geistlichkeit tiefe Eindrücke und Rachegefühle in Chomeini hinterlassen haben. 1937 macht Chomeini, nicht zuletzt um dem feindlichen und repressiven Klima im Iran zu entgehen, eine Pilgerreise nach Mekka, die über ein Jahr dauerte. Als er zurückkam hatte sich die Lage nicht gebessert, sondern eher insofern verschlechtert, daß sich mittlerweile auch größere Teile der Bevölkerung gegen die Mullahs wendeten und viele Geistliche ihren Beruf aufgaben.

Die tiefe Krise, in die das brutale Modernisierungs- und Säkularisierungsprojekt von Reza Schah (und später auch von seinem Sohn und Nachfolger Mohammad Reza Schah) die gesamte iranische Gesellschaft stürzte, hat den Widerstand unter religiösen Vorzeichen geradezu provoziert. Shahrough Akhavi, ein amerikanischer Soziologe, verweist auf den Zusammenhang zwischen der dadurch entstandenen kulturellen Identitätskrise des iranischen Volkes und der Möglichkeit, religiös-kulturelle Symbole für die Mobilisierung gegen das Regime zu nutzen. Er erläutert weiters, daß es die Bürokratisierung der Macht war, die die geistliche Elite aus ihren angestammten sozialen Funktionen verdrängte.

„Although Iranians faced the pressures of social change in this century with a relatively strong concept of their own identity, the policies adopted by the various regimes to overcome the crises of participation, distribution, legitimacy and capacity created in fact an overwhelming identity crisis.

*The process of declassing the religious stratum led inexorably to attempts to appropriate the clergy's last resource: the cultural symbols which in the past have been so vital in inculcating among Iranians a sense of self, an explanation of the cosmos and of social reality. In short, bureaucratization of power led to the seizure of the clergy's jobs, lands, revenues, madrasahs and administration of shrines. In an ad hoc and post facto manner it may be ventured that if the regime had not gone beyond this to the attempt to monopolize cultural symbols, the revolution may not have occurred.*⁸⁷

Der wichtigste Rohstoff Persiens, das Erdöl mit seinen Anlagen und Raffinerien, war seit der Zeit der Qadscharen (Vertrag von 1901) stets in britischer Hand, die Einnahmen kamen zur überwiegenden Mehrheit den Briten, nicht dem iranischen Staat zugute. So betrug etwa im Jahr 1950 der Gewinn Großbritanniens aus dem iranischen Erdöl 200 Millionen Pfund, während dem Iran nur 16 Millionen blieben.⁸⁸ 1941 wurde der Iran von britischen und sowjetischen Truppen besetzt und war gegen Kriegsende wirtschaftlich bankrott. Die Briten, die um ihre Vorherrschaft im Iran fürchteten, forderten den Abzug aller Streitkräfte aus dem Iran. Tatsächlich zogen in der Folge Briten und Amerikaner ihre Truppen ab, die Sowjetunion allerdings hielt den Norden des Landes bis weiterhin besetzt und waren erst bereit 1946 abzuziehen, als ihnen ein ähnlicher Erdölvertrag vom Iran zugesichert worden war. Allerdings sprach sich das iranische Parlament entschieden gegen einen derartigen Vertrag aus, was die Spannungen mit der Sowjetunion erhöhte und die USA dazu brachte, sich immer stärker im Iran zu engagieren. Diese amerikanische Interesse erhöhte sich im Zuge des Kalten Krieges noch weiter.

Nach Kriegsende erlebte Iran eine kurze Atempause zwischen zwei Diktaturen, das politische Leben wurde wieder offener, neue Parteien wurden gegründet oder tauchten aus der Illegalität auf, politische Fragen wurden öffentlich diskutiert, Demonstrationen und Kundgebungen gehörten zum Alltag.

⁸⁷ **Akhavi, Shahrough:** Religion and Politics in Contemporary Iran. Clergy-State Relations in the Pahlavi Period, Albany N.Y. 1980, Seite 183

⁸⁸ siehe **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan:** Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 64

4.3. Der Beginn der politischen Tätigkeit Ayatollah Chomeinis

Chomeini, der tief erschüttert durch die antiislamische und antiklerikale Diktatur Reza Schahs war, äußerte sich erstmals 1943 öffentlich gegen Angriffe der Säkularisten. In seinem Buch "*kaschf al-asrar*" (Enthüllung der Geheimnisse) legt er erstmals, in ideologischer Fortführung der Ideen Scheich Fazlollah Nuris, die Grundzüge seiner Vorstellung eines islamischen Staates dar:

*"Die einzige Staatsform, die die Vernunft bejaht, ist der Gottesstaat. Der Schöpfer hat bestimmt, daß man ihm, dem Propheten und dem Herrscher gehorcht. Wer ist nun mit diesem 'Herrscher' gemeint?"*⁸⁹

Chomeini beantwortet in der Folge die Frage, daß zur Herrschaft und dazu, bis zur Wiederkehr des verborgenen *Imam Mahdi*, die Ziele der Religion zu bestimmen und durchzusetzen nur die Geistlichkeit befugt sei. Er fordert hier allerdings noch nicht die Herrschaft der Mullahs (wie später in *velayat-e faqih*) sondern begnügt sich mit der Forderung nach der Oberaufsicht der Geistlichkeit über die Legislative, wie dies der mehrheitlichen Meinung und Tradition der schiitischen Geistlichen entspricht:

*"Wir wollen, daß das Land nach islamischen Gesetzen regiert wird, und dies ist ohne eine Oberaufsicht der Geistlichkeit nicht möglich."*⁹⁰

Von einer direkten Machtübernahme der Mullahs ist nicht die Rede, sie sind lediglich aufgerufen, als Kollektiv den Monarchen, das Parlament und die Verwaltung zu kontrollieren. Ein Führungsanspruch für die Rechtsgelehrten wird nicht erhoben allerdings ist die Religion für ihn der einzige Garant der Unabhängigkeit des Landes und die Geistlichkeit eine Bastion gegen den vom Schah betriebenen Ausverkauf iranischer Interessen an ausländische Mächte.⁹¹

Ayatollah Chomeinis Schrift fand allerdings im Chaos der Nachkriegsjahre keine breite Beachtung. Nur in geistlichen Kreisen wurden seine Ideen aufmerksam

⁸⁹ ebenda Seite 66 (Zitat **CHOMEINI, Ruhollah**: *Kaschf al asrar*, S 225)

⁹⁰ ebenda Seite 67 (Zitat **CHOMEINI, Ruhollah**: *Kaschf al asrar*, S 223)

⁹¹ siehe **Halm, Heinz**: *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München 1994, Seite 154 - 155

verfolgt und nach den Schmähungen unter Reza Schah mit Genugtuung registriert. Ayatollah Chomeini war klar, daß er ohne die breite Zustimmung der Geistlichkeit, nichts würde verändern oder ausrichten können, und war durch die positiven Reaktionen, die er auch von seinen Schülern erhielt, ermuntert. Ayatollah Chomeini gehörte zwar mit rund vierzig Jahren noch nicht zu den wirklich angesehenen und einflußreichen Geistlichen, aber er versuchte seinen Einfluß langsam zu vergrößern. Das Alter spielt unter den schiitischen Schriftgelehrten eine wichtige Rolle. Ein religiöses Vorbild unter sechzig, ohne ausreichende Erfahrung, Würde und einen weißen Bart, ist nicht vorstellbar. Allerdings könnte ein selbst noch ‚zu junger‘ Modschtahed durch geschickte Unterstützung eines ihm wohlgesonnenen Groß-Ayatollah als Drahtzieher hinter diesem an Einfluß gewinnen.

Eine solche Persönlichkeit fand Chomeini in Ayatollah Mohammad Hossein Borudscherdi, der sich bereits aus dem aktiven Leben in Ghom zurückgezogen hatte und den nun Ayatollah Chomeini als obersten *mardscha-e taqlid*, einer von allen anerkannten religiösen Autorität, unter den anderen Geistlichen forcierte. Der junge Schah Mohammad Reza, der Ayatollah Borudscherdi nach einer Operation im Krankenhaus besuchte, zeigt damit deutlich, daß er einerseits eine Aussöhnung zwischen Hof und Klerus wünschte und wertete dadurch ebenfalls Ayatollah Borudscherdi auf, der spätestens ab diesem Zeitpunkt und nachdem ihm die übrigen geistlichen Führer ihre Reverenz erwiesen hatten tatsächlich als oberste religiöse Autorität anerkannt wurde. Chomeini wurde zum wichtigsten Berater Ayatollah Borudscherdis, obwohl Borudscherdi im Gegensatz zu Chomeini sich keinesfalls politisch zu engagieren gedachte.

Erst allmählich erkannte Borudscherdi, wie groß die Meinungsunterschiede zwischen ihm und Chomeini waren. In Anwesenheit einiger hoher Geistlicher widersprach Chomeini heftig der Meinung Borudscherdis, wonach Geistliche, die sich in die Politik einmischten, nicht würdig seien, das Gewand der Geistlichkeit zu tragen. Chomeini verlor die Beherrschung und soll laut Bahman Nirumand und Keywan Daddjou geantwortet haben:

„Der Islam ist Politik. Ohne Einmischung in die Politik lassen sich die Vorschriften des Korans nicht durchsetzen. Wenn wir uns nicht einmischen, werden sich Sünde und Unmoral überall verbreiten, und es wird sich genau diesselbe Situation wiederholen, die wir jahrelang unter Reza Schah erleben mußten. Der Fehler der Großayatollahs während der konstitutionellen Revolution und danach war nicht etwa ihre Einmischung in die Politik, er bestand darin, daß sie nicht versucht haben, die Macht zu übernehmen und statt des europäischen Parlamentarismus einen islamischen Staat aufzubauen. Wir brauchen die Macht, auch die politische Macht.“⁹²

Durch diese Meinungsverschiedenheiten kam es schließlich zum Bruch zwischen Ayatollah Borudscherdi und Ayatollah Chomeini. Die Schilderung der Auseinandersetzungen über die Rolle des Klerus in der Politik unter den islamischen Rechtsgelehrten soll zeigen, daß es für Ayatollah Chomeini besonders wichtig war, sich in diesem Kreis als anerkannte Autorität zu etablieren. Da das System der schiitischen Rechtsgelehrten nur über Anerkennung und Herleitung von Argumenten im Rahmen der Auslegung religiöser Gesetze funktioniert, kann innerhalb dieses Systems nur jemand eine Führungsrolle einnehmen, dem diese Rolle auch zugestanden wird. Der Sendungsauftrag und die charismatische Begabung Chomeinis einerseits und die Gefolgschaft der Gläubigen andererseits hätten allein niemals genügt, um als *leader* akzeptiert zu werden. Ayatollah Chomeini mußte sich auch und in erster Linie die Unterstützung der übrigen einflußreichen Modschtaheds sichern, oder zumindest deren Duldung.

Ayatollah Borudscherdis Nachgiebigkeit und politische Vorsicht schaffte ihm auch Gegner, wobei seine schärfsten Gegner ein Geheimbund radikaler Mullahs, die *fedayin-e islam* (Opferbereite für den Islam) unter der Führung von Nawab Safawi waren, die vor allem in den städtischen Unterschichten mit ihren radikal-fundamentalistischen Ansichten und ihrer offenen Militanz zahlreiche Anhänger hatten. Die *fedayin-e islam*, deren Forderungen in vielen Punkten später von Chomeini geäußerten Vorstellungen entsprachen, wollten Ayatollah Chomeini als einflußreichen Rechtsgelehrten für sich gewinnen, was er jedoch ablehnte. Mit

⁹²Zitiert aus **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan**: Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 75

Ayatollah Kaschani, hatten sie dabei mehr Glück. Nach einem mißlungenen Attentat auf den Schah 1949, das von den *fedayin* verübt wurde, wurde Kaschani wegen seines Naheverhältnisses zu dieser Gruppe in die Verbannung geschickt, kehrte allerdings 1950 als gewählter Abgeordneter wieder zurück.

Bei den Parlamentswahlen 1950 konnte die Nationalfront, mehr eine liberale demokratische Bewegung als eine Partei, unter der Führung des Rechtsanwalts und Politikers Dr. Mohammad Mossadegh, der vor allem durch seinen Kampf gegen die wirtschaftliche Abhängigkeit vom Ausland und für die Nationalisierung der Ölindustrie breite Unterstützung der Bevölkerung erhielt, große Erfolge erringen. Mossadegh kam nach jahrelangem Hausarrest ins Parlament und wurde nach der Ermordung des Premierministers am 30. April 1951 mit großer Mehrheit zum Premierminister gewählt. Seine Regierung konnte sich auf eine breites Bündnis zwischen der Geistlichkeit, bürgerlichen Demokraten und Intellektuellen stützen und verabschiedete 1951 das Gesetz zur Nationalisierung des Erdöls.

Die Briten ließen sich die Auflösung des für sie so günstigen Vertrags nicht gefallen, verhängten Boykottmaßnahmen gegen den Iran und bereiteten mit der Unterstützung der USA den Sturz Mossadeghs vor. Als Mossadegh wegen der prekären politischen Lage die Kontrolle des Kriegsministeriums vom Schah verlangte, was dieser ablehnte, trat Mossadegh zurück. Nach massiven Unruhen und Demonstrationen für Mossadegh mußte der Schah den Premierminister nach drei Tagen wieder in sein Amt einsetzen. Es kam mittlerweile auch zum fast vollständigen Bruch mit der Geistlichkeit, die auf Anraten Ayatollah Borudscherdis, der als *mardscha-e taqlid* höchste Autorität hatte, sich aus der Politik heraushalten sollte und so de facto wieder stärker den Schah unterstützte. Nur Ayatollah Kaschani unterstützte weiterhin Mossadegh. Nachdem der Schah für einige Wochen das Land verlassen hatte, kam es am 19. August 1953 zum Putsch gegen Mossadegh, der vom amerikanischen Geheimdienst CIA gesteuert und von der Mehrheit der Mullahs - zumindest indirekt - unterstützt wurde.

Mohammad Mossadegh spielt eine ganz besondere Rolle in der iranischen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts. Er war in seinem Kampf gegen die Kolonialisierung und für die wirtschaftliche und politische Eigenständigkeit Irans unbestechlich und beeindruckte so ganze Generationen seither. Mossadegh war vor allem für die Jugend eine Identifikationsfigur und ein Symbol der politischen und kulturellen Identität Irans.

Auch am Beispiel der Darstellung und Interpretation der Regierung Mossadegh zeigt sich erneut, auf welche Weise im Zusammenhang mit der Revolution und der Etablierung der islamischen Republik die Geschichte zur eigenen Legitimierung umgedeutet und verfälscht wurde. Abrahamian dazu:

„Mosaddeq had an ... impeccable anti-imperialist record. He denounced the 1919 Anglo-Persian Agreement and the 1921 coup. He opposed economic capitulations in any shape or form as well as military alliances with the Great Powers. He led the 1944-45 opposition to the granting of an oil concession to the Soviet Union, and, of course, he launched the 1951 campaign to nationalize Anglo-Iranian Oil Company. In fact, he was one of the world's very first non-aligned leaders. What is more, he challenged the British and the shah with public support.“⁹³

Mossadegh war zudem ein charismatischer Redner, der sich direkt an die Massen wenden und diese auf seine Seite bringen konnte. Mossadegh war somit fast unantastbar im Gedächtnis des Volkes verankert. Das Problem aus Sicht Chomeinis und der islamischen Revolution besteht allerdings darin, daß Mossadegh gleichzeitig auch ein vehementer Verfechter eines liberalen Säkularismus war. In seinen Reden verwendete er Bilder und Beispiele aus der iranischen Geschichte und der konstitutionellen Revolution. Seine engsten Mitarbeiter zumindest waren zum Teil militante Anti-Klerikale. Da also seine politische Bedeutung nicht verleugnet, aber auch nicht im Sinne des islamischen Regimes völlig umgedeutet werden konnte, wurde zumindest versucht, seine Bedeutung zu verringern und Ayatollah Kaschani eine wichtigere Rolle zuzuschreiben.

„Unable to exorcise Mosaddeq's ghost, the Islamic Republic has tried to contain it. High school textbooks allocate twelve

⁹³ **Abrahamian, Ervand:** Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 104

*pages to Kuchek Khan, four pages to Modarres, another four to Shaykh Nuri, and less than two to Mosaddeq – about the same as given to Navab Safavi, the Fedayin-e Islam leader. Meanwhile, the mass media elevate Ayatollah Kashani as the real leader of the oil nationalization campaign, depicting Mosaddeq as merely the ayatollah's hanger-on.*⁹⁴

Der nach dem Putsch installierte neue Ministerpräsident General Zahedi nahm schon Ende 1953 wieder diplomatische Beziehungen zu Großbritannien auf und schloß einen neuen Ölvertrag ab, der einem internationalen Konsortium (USA, Großbritannien, Niederlande) wieder entscheidenden Anteil am iranischen Öl gewährte. Dadurch waren alle Bemühungen Mossadeghs und die Hoffnungen der Bevölkerung vergeblich und es kam bald wieder zum nun endgültigen Bruch des Regimes mit der Geistlichkeit.

Mohammad Reza Schah, der bald nach dem Putsch zurückgekehrt war, konnte nun seine Macht festigen. Es hatte sich jedoch durch den Putsch der Einfluß der USA, für die der Iran strategisch und wirtschaftlich äußerst interessant war, derart vergrößert, daß sie die Politik des Schahs weitgehend bestimmen konnten und ihn auch massiv finanziell unterstützten. Nach dem Sturz Mossadeghs kam es durch die reorganisierte Geheimpolizei SAVAK zu erbarmungslosen Säuberungs- und Verhaftungswellen, durch die die Opposition völlig ausgeschaltet wurde. Der Iran verwandelte sich wieder in eine Diktatur.

Nach dem Tod Ayatollah Borudscherdis – der als *mardscha-e taqlid* unumstritten war - im Jahr 1961 bot sich keiner der einflußreichen Ayatollahs, zu denen mittlerweile auch Ayatollah Chomeini gehörte, als oberste, von allen anerkannte religiöse Autorität an. Keiner besaß die dafür notwendige breite Popularität und theologische Anerkennung. Nach Ayatollah Borudscherdis Tod gab es somit wieder mehrere gleichrangig nebeneinanderstehende *mardscha-e taqlid*, wie häufig in der iranischen Geschichte. 1960 entschloß sich der Schah zu einer von den USA auferlegten Landreform, durch die die Großgrundbesitzer und die mächtigen religiösen Stiftungen enteignet werden sollten. Dies löste

⁹⁴ ebenda Seite 105

großangelegte Proteste der Geistlichkeit aus, die durch ihren Einfluß auf die Bevölkerung immer intensivere Ausmaße annahm. Dazu kam, daß die Regierung das Frauenwahlrecht bei Stadt- und Provinzwahlen beschloß, was seitens der Mullahs als Provokation gegen die islamischen Grundsätze aufgefaßt wurde.

Ayatollah Chomeini wandte sich mit einem Protestschreiben öffentlich an den Schah und wurde auch von den liberaleren Groß-Ayatollahs Schariatmadari und Golpayegani unterstützt, die befürchteten, daß Chomeinis Alleingang nur dessen Position gestärkt hätte. Die Regierung mußte daraufhin den Wahlrechtsbeschluß zurücknehmen, um die Unruhen in Ghom nicht eskalieren zu lassen. Dieser offensichtliche Sieg der Ayatollahs über die Regierung war allerdings erst der Auftakt zu einem unversöhnlichen Konflikt zwischen Teheran und Ghom. Ayatollah Chomeinis Anhängerschaft stieg durch diesen Erfolg sprunghaft an. Endlich hatte es jemand gewagt, der Diktatur entgegen zu treten.

1963 trat in einem Sechs-Punkte-Programm des Schah, das als "Weiße Revolution" propagandistisch verbreitet wurde und eine von oben gesteuerte Umwälzung der sozialen und ökonomischen Verhältnisse mit der Bodenreform als Kern enthielt, in Kraft. Zuvor sollte die Weiße Revolution in einem Referendum die Zustimmung der Bevölkerung erhalten. Zwei Tage vor der Volksabstimmung hielt der Schah ganz bewußt im geistlichen Zentrum Ghom eine Rede, in der er die Mullahs direkt und frontal angriff und sie als "schwarze Reaktion" und "Schmarotzer"⁹⁵ bezeichnete. Selten zuvor hatte ein führender iranischer Politiker es gewagt, so beleidigend über die von der schiitischen Bevölkerung hoch geachtete Geistlichkeit zu reden.

Die Mullahs waren zunächst auf einen derartigen Angriff nicht vorbereitet und entschlossen sich daher zur eher passiven Reaktion, den 21. März 1963, den persischen Neujahrsfeiertag *noruz*, zum Trauertag zu erklären. Der Schah wollte aber noch einen Schritt weiter gehen und ließ am zweiten Neujahrstag die

⁹⁵Siehe **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan**: Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 101-102

Feyziyyeh in Ghom stürmen und die anwesenden Mullahs verprügeln, wobei ein junger *talaba* den Tod fand.

Dies war für Chomeini die Stunde der Bewährung. Er wollte den islamischen Trauermonat *moharram* dazu nutzen, um dem Schah öffentlich den Kampf anzusagen. Am 10. *moharram*, dem *aschura*-Tag, leitete Chomeini den großen Trauerzug zum Andenken an den Märtyrertod Imam Hosseins in Teheran. Es kam zu einer großen Protestdemonstration gegen den Schah, auf der die Massen der Gläubigen erstmals Chomeini zujubelten. Am selben Tag war auch in Ghom eine Demonstration geplant, auf der Chomeini sich neuerdings an die Versammelten wandte, obwohl das Regime gedroht hatte, gegen die Demonstration gewaltsam vorzugehen. In seiner Rede nannte er den Schah "armselig und erbärmlich"⁹⁶ und verglich ihn mit Yazid, dem Mörder des Imam Hossein. Er sagte unter anderem:

*"Herr Schah, soll ich öffentlich erklären, daß du ein Ungläubiger bist, damit man dich aus dem Lande jagt? ... Sei gewiß, wenn sich eines Tages das Blatt wendet, werden alle, die heute an deiner Seite stehen, dich verlassen. Das sind nicht deine Freunde, das sind die Freunde des Dollars."*⁹⁷

Die Rede Ayatollah Chomeinis war jedenfalls absolut außergewöhnlich, da sich bis dahin keiner der führenden Geistlichen je öffentlich derart direkt gegen eine bestehende Regierung, gegen einen Monarchen ausgesprochen hatte.

*"Die Rede war die schärfste und provokativste, die je in der iranischen Geschichte gegen einen herrschenden Potentaten gehalten wurde. Noch nie hatte es jemand gewagt, sich so direkt, so unverblümt, so aggressiv öffentlich gegen den Schah zu äußern. Etwas Unvorstellbares war geschehen. Innerhalb weniger Stunden erfuhr das ganze Land die unglaubliche Nachricht. 'Was ist das für ein mutiger Mann?' fragten viele, die den Namen Chomeini zum erstenmal hörten. Gerade zu einer Zeit, in der der Schah seine Diktatur endgültig stabilisiert hatte, kaum einer die leiseste Kritik wagte, hatte dieser unbekannte Ayatollah aus Ghom es gewagt, den Schah 'erbärmlich' zu nennen und ihm mit der Verbannung zu drohen."*⁹⁸

⁹⁶siehe ebenda Seite 107 - 108

⁹⁷zitiert nach ebenda Seite 108

⁹⁸ebenda Seite 108 - 109

Chomeini wurde am nächsten Tag verhaftet. Seine Verhaftung löste in vielen Städten Demonstrationen aus, bei denen die Menschen "Nieder mit dem Schah, es lebe Chomeini!" riefen. Bis zum Abend wurde der Aufstand blutig niedergeschlagen, allein in Teheran soll es viertausend Tote gegeben haben. Obwohl die meisten Ayatollahs von Chomeinis politischen Alleingang nichts hielten, sahen sie sich doch gezwungen, für seine Freilassung beim Schah einzutreten. Eine Verurteilung oder gar Hinrichtung kam für den Schah nicht in Frage, da auch er wußte, daß Ayatollah Chomeini sonst erst recht als Märtyrer gelten und die Unruhen weiter entfachen würde. Die einzige Möglichkeit ihn freizulassen war jedoch, ihn von den anderen Groß-Ayatollahs zum *mardscha-e taqlid* "anerkennen" zu lassen und ihn mit dem Argument, er genieße dadurch Immunität, freizulassen, was auch geschah und von den Groß-Ayatollahs unterstützt wurde. Er wurde zwar aus dem Gefängnis entlassen, jedoch in Teheran in Hausarrest unter der Aufsicht der SAVAK festgehalten und konnte sich vorerst nicht mehr politisch betätigen.

Nachdem Chomeini aber später doch gestattet wurde nach Ghom zurückzukehren, ließ er keine Gelegenheit aus, um sich neuerlich in die Politik einzumischen:

*"Der Islam ist Politik ... Ich gehöre nicht zu den Mullahs, die nur herumsitzen und mit ihrem Rosenkranz spielen."*⁹⁹

Die Regierung lieferte genügend Möglichkeiten für Angriffe. Im Oktober 1964 gewährte sie allen Angehörigen des amerikanischen Militärs im Iran die juristische Immunität. Dies war ein Thema, das bei der Bevölkerung auf vehemente Ablehnung stieß. Chomeini hielt in Ghom eine Rede, zu der sich Zehntausende versammelten. Er nannte dabei den Schah einen amerikanischen Lakaien und sprach davon, daß er das Land verraten und verkauft habe.

*"Dieses Gesetz hat für uns keine Gültigkeit. Dieses Parlament ist nicht unser Parlament, diese Regierung nicht unsere Regierung. Sie alle sind Landesverräter."*¹⁰⁰

⁹⁹ ebenda Seite 115

¹⁰⁰ ebenda Seite 117 - 118

Ayatollah Chomeini forderte die Massen zum Widerstand gegen das Regime auf und konnte - zunächst nur bei einer Minderheit - mit offenen Ohren rechnen. Die übrigen Groß-Ayatollahs lehnten sein Vorgehen jedoch zum größten Teil ab und sahen auch ihre eigene Stellung durch seine Radikalität gefährdet.

Schon in diesen ersten Jahren des öffentlichen politischen Engagements Ayatollah Chomeinis wird deutlich, daß er sich in Erfüllung einer religiösen und politischen Mission sieht. Für ihn gilt, was auch allgemeine Gültigkeit im Zusammenhang mit *political leadership* hat: *Political leadership* ist als Ausformung einer gewählten Rolle zu sehen,

„die als Funktion innerer und äußerer Orientierungen gegenüber Befindlichkeiten und Situationen in Begriffen bewußter und unbewußter Motive, Dispositionen und Werte, gelten kann.“¹⁰¹

Die Persönlichkeit Chomeinis, seine eigenen bewußten oder unbewußten Motive und Werte wurden allerdings bislang kaum näher beleuchtet.

Einen interessanten Versuch, die Persönlichkeit Chomeinis näher zu beleuchten, hat Bruce Mazlish in seinem Artikel *„The Hidden Khomeini“*¹⁰² unternommen, in dem er den ‚Mythos Chomeini‘ studiert, um die Realität besser zu verstehen. Ayatollah Chomeini war ein realer Mensch mit einer realen Familiengeschichte.

„But behind that real family stands a mythic family, which had as much ‚reality‘ for Khomeini as his own father and mother. It is a particular version of what Freud has called ‚a family romance‘.“¹⁰³

Diese mythische Familie, die für Chomeini von besonderer Bedeutung war und die er laut Mazlish unbewußt als seine ‚wahre‘ Familie ansah, ist die Familie des Propheten, mit der er als *seyyed* ja auch tatsächlich verwandt ist. Chomeini identifiziert sich mit Ali und Hussein und teilt mit der ‚heiligen‘ Familie

¹⁰¹ **Etzersdorfer, Irene:** Polis und Psyche. Eine Studie zur Interaktion von politischen und seelischen Faktoren anhand der ‚Political Leadership-Forschung‘. Mit einem Fallbeispiel zu Bruno Kreisky; Habilitationsschrift an der Universität Wien 1997, Seite 63

¹⁰² **Mazlish, Bruce:** The Hidden Khomeini; in : Mazlish, Bruce: The Leader, the Led and the Psyche. Essays in Psychohistory, Hanover/New England 1990

¹⁰³ ebenda Seite 140

jahrhundertealte Erfahrungen von Betrug, Ungerechtigkeit und Unterdrückung sowie eine unerschütterliche Treue zu dem islamischen Prinzipien.

Mazlish bezieht sich in seiner Analyse auch auf Freud, der große *political leaders* als Menschen mit geringen libidinösen Bindungen beschrieben hat, und schlägt vor, das Konzept der verlagerten Libido auch bei Chomeini zur Anwendung zu bringen:

„I suggest that this be conceptualized in terms of ‚displaced Libido‘, where love is shifted away from persons onto an abstraction – the People, the Revolution, Humanity – which is all-perfect and can never disappoint. This permits what I call the ‚revolutionary ascetic‘ to break all normal emotional ties in the name of the cause.“¹⁰⁴

Es spricht in der Tat einiges dafür, daß Chomeini in diesem Sinne ein ‚revolutionärer Asket‘ war. Seine auch für die Öffentlichkeit sichtbare persönliche Einfachheit und Askese machte es ihm möglich, selbst als Symbol der Opposition gegen ein korruptes und verdorbenes Regime bzw. gegen einen verwestlichten Schah gesehen zu werden. Es ist allerdings mit Mazlish durchaus anzunehmen, daß hinter den öffentlich kontrollierten Gefühlen Chomeinis auch Ehrgeiz, Haß, Wut und möglicherweise persönliche Rachegefühle vor allem gegenüber dem Schah, gegenüber dem Westen insgesamt, sowie gegen Amerika vorherrschend waren. Eine weitere persönliche Eigenschaft ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung: Chomeini fühlte sich nach Meinung von Mazlish hin und her gerissen zwischen Gefühlen der Größe und der Erniedrigung: Auf der einen Seite fühlte er sich als Teil und Vertreter eines perfekten allumfassenden Islam, auf der anderen Seite fühlte er sich als Teil eines Systems, das dem Westen vor allem wirtschaftlich und technisch unterlegen war. Chomeini idealisierte die Zeiten, als der Islam noch tatsächlich ‚herrschte‘ und beklagt sich über die Erniedrigung und Schande, die zum Beispiel darin besteht, daß sich Iran Kapital vom Westen leihen muß. Die Vision Chomeinis beschreibt Mazlish so:

„Khomeini believed he would, through Islam, conquer the world at some point in time. Myth and reality would then become one, and Khomeini would, symbolically and psychologically, enjoy total allness. Alternatively, Khomeini and his supporters would become martyrs, overcome

¹⁰⁴ ebenda Seite 145

*temporarily by their enemies, as were Ali and Husein. Khomeini courted in martyrdom his self-destruction, a form of nothingness, as the other side of his search for all-ness.*¹⁰⁵

4.4. Ayatollah Chomeini im Exil

Da Ayatollah Chomeini nach seiner Rückkehr nach Ghom anlässlich der Immunitätsverleihung für alle amerikanischen Militärs sofort wieder zum Widerstand gegen das Schah-Regime aufrief, wurde er noch in derselben Nacht nach seinem ersten politischen Auftritt in der Öffentlichkeit wieder verhaftet und am nächsten Tag, dem 4. November 1964 ins Ausland verbannt. Die Reaktionen der Gläubigen fielen - entgegen der Erwartung Chomeinis - nicht sehr heftig aus. Ayatollah Chomeinis Angriffe waren zu radikal, sein Griff nach der Macht zu voreilig gewesen. Auch die Unterstützung durch die übrigen Ayatollahs blieb weitgehend aus. Diese enttäuschende Tatsache hat Ayatollah Chomeini tief getroffen und er brauchte lange, bis er, der sich schon am Ziel seiner Hoffnungen gesehen hatte, sich von diesem Schlag und der Schmach der Verbannung wieder erholen konnte.

Ayatollah Chomeini hielt sich zuerst in der Türkei auf, durfte aber 1965 in den Irak reisen, wo er an der schiitischen Hochschule in Nadschaf seine Tätigkeit als Gelehrter wieder aufnehmen konnte. Dort sammelte er erneut einen Schülerkreis um sich und predigte vor iranischen Pilgern; die Tonbandkassetten mit seinen Reden fanden in der Folge weite Verbreitung im Iran und ließen seine Ideen nicht in Vergessenheit geraten.

Im Jänner 1965 erschütterte ein politisches Attentat neuerlich den Iran: ein Fanatiker, der sich als treuer Anhänger Chomeinis bezeichnete, ermordete Ministerpräsident Mansuri. Aber diese Tat erinnerte die iranische Öffentlichkeit nur kurz an Chomeini als einen der mutigsten Oppositionellen und Kritiker der Schahdiktator, danach verschwand bis zum Jahre 1978 Ayatollah Chomeini aus den Geschehnissen der iranischen Innenpolitik.

¹⁰⁵ ebenda Seite 151

Für Chomeini war die Verbannung eine bittere Erfahrung. Er wurde - wider Erwarten - nicht von den in Nadschaf lehrenden Großayatollahs mit offenen Armen empfangen, sondern sie versuchten eher, Chomeinis Ankunft und Anwesenheit in Nadschaf herunterzuspielen. Chomeini hatte finanzielle Probleme und war daher für seine Theologiestudenten, die von Stipendien der Gelehrten leben, nicht besonders interessant. Er brachte daher die ersten Jahre in Nadschaf in weitgehender Zurückgezogenheit und hielt sich völlig aus der Politik heraus. Selbst als 1967 das Scheidungsrecht und das Sorgerecht für Kinder im Iran auch Frauen zugestanden wurde, äußerte er sich nicht öffentlich dazu.

Erst Anfang 1970 begann Chomeini sich wieder in einer Vorlesungsreihe über den islamischen Staat vor einem kleinen Kreis von *talaba* politisch zu äußern. Die Vorlesungsreihe wurde bald unter dem Titel "*hokumat-e eslami*" (die islamische Regierung bzw. der islamische Staat; bzw. unter dem Titel „*velayet-e faqih*“ – ‚Regierungsausübung der Rechtsgelehrten‘) veröffentlicht. Die darin geäußerten Hauptgedanken, die den Kern der Ideologie Chomeinis ausmachen, bauen auf sein früheres Werk *kaschf al-asrar* auf, sind jedoch in vieler Hinsicht radikaler:

*"Der islamische Staat, das ist ein Gottesstaat, die Herrschaft des Herrn über die Menschen. Diese Herrschaft wird zunächst von dem Propheten und dann von seinen Nachfolgern, den Imamen, ausgeübt. Die Ordnung dieses Staates, seine Gesetze und Bestimmungen sind im Koran für alle Zeiten festgelegt. Die jeweiligen Herrscher sind nur Ausführende dieser Gesetze. Nach dem Verschwinden des zwölften Imam, wird bis zu seinem Wiederauftauchen, die Herrschaft auf die 'Faghiehs', die Schriftgelehrten, übertragen. Diese Position steht ihnen zu, weil sie als einzige unter den Gläubigen die Gesetze kennen, sie zu interpretieren und auch gerecht anzuwenden wissen."*¹⁰⁶

Mit der Verwendung des Begriffes „*velayat*“ (das bedeutet ‚Ausübung der Herrschaft‘ bzw. ‚Regierungsausübung‘) durch Chomeini wird deutlich, daß es um die direkte Herrschaft der Rechtsgelehrten geht und nicht mehr um eine bloße Kontrolle der Gesetzgebung in Bezug auf die Befolgung der *scharia* (islamisches

¹⁰⁶ **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan:** Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 132

Gesetz). *Hokumat-e eslami* ist allerdings nicht an ein breites Publikum sondern gezielt an den schiitischen Klerus und die *talaba* gerichtet. Ayatollah Chomeini verwendet darin eine rein theologische Sprache und untermauert seine Thesen durch Koranzitate und Überlieferungen. Es geht ihm in erster Linie darum, die zukünftige Generation der *modschtahed* für sein Anliegen, eine aktive Rolle der Rechtsgelehrten in der Politik und die Machtergreifung im Auftrag des Islam, zu begeistern und seine Stellung innerhalb des Klerus unanfechtbar zu machen, denn bislang ist sein eigener Einfluß dort noch zu gering. In *hokumat-e eslami* bzw. *velayat-e faqih* (eigentlicher Titel dieses Werkes ist „*velayat-e faqih: hokumat-e eslami*“; hier werden beide Teile abwechselnd als Kurzform verwendet; das Werk wurde erst in Zeiten der islamischen Republik in größerer Auflage gedruckt), lehnt Chomeini ausdrücklich die monarchistische Staatsordnung völlig ab.

„Monarchie und erbliche Thronfolge gehören zu jener finsternen und unheilvollen Staatsform, der [Imam Hussein] die Stirn bot. Um sie zu bekämpfen – damit sie beseitigt werde – nahm er das Schahadat [den Märtyrertod; D.S.] in Kauf. ... Derlei (Monarchie und erbliche Thronfolge) hat nichts mit dem Islam zu tun. Im Islam gibt es keine Monarchie und keine erbliche Thronfolge.“¹⁰⁷

Nirumand und Daddjou verweisen auch auf Chomeinis Menschenbild, in dem seine Enttäuschung über die bislang mangelnde Unterstützung seiner Ideen zum Ausdruck komme:

„Auch dem Volke verwehrt er das Recht, selbst über sein Schicksal zu entscheiden. ... 'Die Menschen sind unmündig', schreibt er, 'daher ist heute und auch für die Zukunft immer die Existenz eines <Befehlsgebers> notwendig, dessen Aufgabe darin besteht, Sachwalter des Islam zu sein. Es wäre unlogisch, wenn Gott, der Allwissende, die Menschen, d.h. seine Geschöpfe, ohne einen solchen Führer und Sachwalter lassen würde, denn er weiß, daß sie eine solche Instanz brauchen.“¹⁰⁸

¹⁰⁷ **Institution zur Koordination und Publikation der Werke Imam Khomeinis/Abteilung internationale Beziehungen (Hrsg):** Wilayat Faqih. Islamisches Government. Von Imam Khomeini (s.a.), Teheran (ohne Jahresangabe), Seite 34-35

¹⁰⁸ **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan:** Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 132

Darüber hinaus liest sich *hokumat-e eslami* wie ein anti-kolonialer Traktat, Ayatollah Chomeinis ‚Zielgruppe‘ für seine islamisch-rechtswissenschaftliche Herleitung des Führungsanspruches ist zwar der schiitische Klerus, allerdings gibt es vor allem unter den jüngeren *talaba* ebenso wie in der gesamten Bevölkerung massive Ablehnung und Kritik gegenüber dem ‚Westen‘, gegenüber der Verwestlichung und gegenüber der wirtschaftlichen Abhängigkeit.

„Gestützt auf ihre Handlanger, haben die Feinde all jene [westlichen] Nichtigkeiten in die Herzen der Menschen gepflanzt, haben die rechtlichen und politischen Normen des Islam außer Kraft gesetzt, hatten sie ersetzt durch die Normen Europas, um den Islam herabzusetzen und ihn aus der Gesellschaft zu verbannen, und haben dazu jede Gelegenheit benutzt, die sich bot.“¹⁰⁹

Chomeini bestärkt die anti-westliche und anti-koloniale Grundhaltung seiner Schüler und entwickelt sie zu einer theologisch fundierten Revolutionsideologie:

„Der Islam ist die Religion jener, die Recht und Gerechtigkeit wollen und sich dafür einsetzen. Für jene, die nach Freiheit und Unabhängigkeit streben – jener Kampfesmutigen, die dem Kolonialismus die Stirn bieten.“¹¹⁰

Chomeini reagiert in seinen Vorlesungen bzw. in seinem Werk auf die sich zuspitzende soziale Situation im Iran. Ervand Abrahamian faßt das so zusammen:

„It should also be noted that Khomeini formulated his new ideas at a time when social tensions within Iran were sharply increasing. Peasants were flooding the shantytowns in the cities. Small businessmen were feeling threatened by wealthy entrepreneurs linked to the central government and by the multinational corporations. ‚The American capitalists [sarmayehdaran],‘ declared Khomeini, ‚are scheming to take over Iran’s natural resources.“¹¹¹

Mit seiner Haltung grenzt sich Chomeini dabei klar, gegen die unpolitische Grundhaltung der Mehrheit der *modschtahed* ab und geht sogar soweit, diese

¹⁰⁹ Halm, Heinz: Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 156

¹¹⁰ Institution zur Koordination und Publikation der Werke Imam Khomeinis/Abteilung internationale Beziehungen (Hrsg): Wilayat Faqih. Islamisches Government. Von Imam Khomeini (s.a.), Teheran (ohne Jahresangabe), Seite 29

¹¹¹ Abrahamian, Ervand: Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 23

Haltung als unislamisch und vom Kolonialismus verdorben zu bezeichnen. Halm faßt die Grundtendenz von Chomeinis Werk so zusammen:

„Der ganze Traktat zeigt, daß Khomeini mit der quietistischen, auf den Jüngsten Tag und das Jenseits gerichteten Schia aufräumen will: das gottergebene Warten auf die Wiederkehr des Verborgenen Imams soll ersetzt werden durch die revolutionäre Tat.“¹¹²

Allerdings wurde Ayatollah Chomeinis Buch – außer im sehr kleinen Kreis der schiitischen Rechtsgelehrten-Gemeinde von Nadschaf – kaum beachtet und hätte sicherlich unter jenen teils links, teil anti-kolonial, teils nationalistisch orientierten Intellektuellen und Oppositionsgruppen, die später auch wesentlich am Erfolg der Revolution beteiligt waren, keinerlei Zustimmung gefunden. Nirumand/Daddjou beurteilen die Stimmungslage dazu vor der Revolution so:

„Es wäre schlau gewesen, hätte der Schah, als Anfang 1978 der Name Chomeini wieder auftauchte und seine Popularität von Tag zu Tag stieg, dieses Buch in Millionenaufgabe drucken oder zumindest Passagen daraus im Rundfunk und in der Presse zitieren lassen. Es hätte sicherlich viele aufgeschreckt.“¹¹³

Der Iran entwickelte sich immer mehr zu einer absoluten Diktatur, in der jedwede Opposition durch die SAVAK zum Schweigen gebracht oder ausgeschaltet wurde. Die wirtschaftliche Lage des Landes besserte sich zwar in den 70er Jahren durch die Ölkrise, die den Erdölländern höhere Preise und Einkünfte brachte, wesentlich, allerdings stieg einerseits der Prunk des Schah und der kleinen extrem reichen Eliteschicht ins Unermeßliche (dazu gehört etwa die 2500 Jahr-Feier der Gründung des persischen Kaiserreiches im Sommer 1971) und erhöhte der Schah mit Unterstützung und im Interesse der USA andererseits die Rüstungsausgaben. Die Modernisierungsprojekte, die in Angriff genommen wurden, waren zumeist gigantische Großprojekte, die die ökonomische Lage der Mehrheit der Bevölkerung kaum zu verbessern in der Lage waren und wurden von immer offener ans Tageslicht tretende Korruption begleitet. Allerdings stieg der bescheidene Wohlstand einer kleinen, aber wachsenden Mittelschicht, die aus

¹¹² Halm, Heinz: Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 158

¹¹³ Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan: Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 133

Lehrern, Intellektuellen, Kaufleuten (der großen Gruppe der *bazaris*) und Beamten bestand, die nun zusehends und immer lauter nach politischen Rechten und Freiheiten verlangten, die ihnen aber völlig verwehrt wurden. 1974 verbot der Schah alle bisher noch erlaubten politischen Organisationen und Gruppierungen und gründete eine Einheitspartei, die *hezb-e rastachiz*, "Partei der allgemeinen Erhebung".

Die Modernisierung, die vom Schah forciert wurde, war nicht nur ökonomisch und sozial unausgewogen und nicht von politischer Liberalisierung begleitet, sondern sie stürzte das Land darüber hinaus in ein kulturelles Vakuum. Die Verwestlichung verunsicherte und entwurzelte vor allem die Mehrheit der traditionell und religiös orientierten Massen.

Obwohl der Iran technisch und wirtschaftlich im Vergleich zu den meisten Nachbarstaaten relativ größere Fortschritte erringen konnte, – was allerdings nicht zu einer gerechteren bzw. ausgewogeneren Einkommensverteilung genutzt wurde – bestand das zentrale Versagen des Schah-Regimes auch nach der Meinung des Kultursoziologen und Religionswissenschaftler Hans Fischer-Barnicol auf kultureller Ebene:

„Der Iran war auf dem Weg zu einer attatürkischen Monarchie mit lateinamerikanischer Polizei – und er wäre es wohl auch noch heute, wenn der Schah, selbst womöglich ein frommer Schi'it, nicht nur an Manhattan und Essen, sondern auch an Qum gedacht hätte. Die Fehlleistungen sind kurz aufgezählt: Unachtsamkeit gegenüber muslimischer Tradition; Mißachtung islamischen Rechts durch Geheimpolizei und staatliche Organe; falsch Entwicklungsvorstellungen unter amerikanischem Einfluß, die zu sinnlosen Akkumulationen bei Verarmung der Landbevölkerung führten; die Absurdität einer kostspieligen modernen Aufrüstung in westlichen Diensten; verkehrte, auf Personenkult und Demonstration bedachte Öffentlichkeitsarbeit; ein nahezu rein abendländisch entworfenes Erziehungssystem, das zur Entfremdung beitrug; vor allem aber ungenügende Abwehr der Eingriffe

*fremder Mächte und Interessen in die iranische Wirtschaft und Innenpolitik.*¹¹⁴

Da offene politische Opposition nicht möglich war, intensivierte sich in den 70er Jahren der Guerilla-Kampf gegen die Schahdiktatur, der sich hauptsächlich gegen Politiker und amerikanische Militärberater richtete. Obwohl die Aktionen politisch keinen Erfolg hatten, übten sie doch große psychologische Wirkung vor allem auf die jüngere Generation aus.

*"Die Guerilla-Bewegung schuf Helden und Märtyrer, die den politischen Aktivisten und auch passiven Oppositionellen eine neue Moral und ein neues politisches Selbstbewußtsein verliehen."*¹¹⁵

Die wichtigsten Gruppen, die den Guerillakampf leiteten, waren die der (kommunistisch orientierten) Tudehpartei nahestehenden Volksfedayin und die Volksmodschahedin, die der *nehzate azadi* (Freiheitsbewegung), einer einem fortschrittlichen Islam verbunden mit bürgerlich-demokratischen Vorstellungen verpflichteten Gruppe um Mehdi Bazargan und Ayatollah Taleghani, verbunden waren. Die Modschahedin strebten eine klassenlose, islamische Gesellschaft an. Sie betrachten den Islam als die Ideologie der Entrechteten und Ausgebeuteten, die einzig richtige Konsequenz für sie ist daher die Revolution. Da diese Vorstellungen von der Mehrheit der Geistlichkeit abgelehnt und bekämpft wurden, forderten die Modschahedin eine Religion ohne Geistlichkeit. Ähnliche Gedanken wie die Modschahedin verfolgte auch Dr. Ali Schariati, der wie Dschalal Al-e Ahmad in den 1950er Jahren in der Verwestlichung (*gharbzadegi*) eine zu bekämpfende ‚Krankheit‘ sah, die Gläubigen aufforderte, gegen Imperialismus, Kolonialismus und Ausbeutung zu kämpfen. Schariati, der am religiösen Zentrum *hosseini-e erschad* in Teheran Vorlesungen hielt und einen reformierten Islam forderte, wurde in den 70er Jahren zum Idol der Jugend bevor er 1977 unter mysteriösen Umständen in London starb.

¹¹⁴ **Fischer-Barnicol, Hans A.:** Die islamische Revolution. Die Krise einer religiösen Kultur als politisches Problem, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, Seite 125-126

¹¹⁵ **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan:** Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 141

Der Tod Schariatis und die Spaltung der Volksmodschahedin 1975 waren sicherlich eine der vielen Ursachen, warum Chomeini zum unbestrittenen Führer der islamischen Bewegung und später der Revolution werden konnte; jedenfalls haben beide das politische Klima für Chomeini entscheidend aufbereitet. Mitte der 70er Jahre wurden die Besuche von Führern der Oppositionsbewegung bei Ayatollah Chomeini in Nadschaf häufiger; allerdings wandten sie sich nicht an ihn als möglichen politischen Führer, sondern als religiöse Autorität, von der sie sich politische Unterstützung für ihre eigenen Ziele erhofften, war er doch vor seiner Verbannung als oberste religiöse Autorität, als *mardscha-e taqlid* anerkannt worden.

1977 verschärfen sich die Proteste gegen das Schahregime ausgelöst von der offenen, direkten und scharfen Forderung des verbotenen iranischen Schriftstellerverbandes nach Freiheit der Meinungsäußerung und Aufhebung von Zensur und Versammlungsverbot. Sie waren ermuntert worden von dem Eintreten des neuen amerikanischen Präsidenten Carter für die Menschenrechte, die er zu einem Ziel der amerikanischen Außenpolitik erklärt hatte. Der Schah und die Regierung Howeida machte zunächst verbale Zugeständnisse, die die Opposition zu einer großen Demonstration am 6. August 1977 ermunterten, bei der zum erstenmal von den Bazarhändlern "Nieder mit dem Schah!" skandiert wurde. Der Schah setzte daraufhin Ministerpräsident Howeida nach vierzehnjähriger Amtszeit ab und ernannte Amuzgar zum neuen Regierungschef, der zwar kleine Zugeständnisse machte, die aber zu diesem Zeitpunkt die Welle der Proteste und Streiks nicht mehr aufhalten konnte.

Der Schah war nun erstmals von den Amerikanern unter Druck gekommen und 1977 im Kongreß als "wilder und erbarmungsloser Diktator" bezeichnet worden.¹¹⁶ Um die Situation zu verbessern, reiste er im November in die USA, was die Proteste im Iran, aber auch durch iranische Studentenverbände in den europäischen und amerikanischen Städten heftiger werden ließ. Ebenfalls im November 1977 wurde das "Komitee zur Verteidigung der Demokratie und

¹¹⁶ siehe ebenda Seite 154

Menschenrechte" gegründet, das aus führenden Oppositionspolitikern wie Mehdi Bazargan, dem Führer der *nehzate azadi*, und Sandschabi, dem Vorsitzenden der Nationalen Front, sowie Schriftstellern und anderen Persönlichkeiten bestand. Der Opposition ging es zu diesem Zeitpunkt in erster Linie um die Einhaltung der Verfassung, um Meinungsfreiheit und um die Achtung der Menschenrechte; die Abdankung des Schah oder die Abschaffung der Monarchie wagten sie noch auf keinen Fall zu fordern.

Nach dem Tod von Mustafa Chomeini, Ayatollah Chomeinis ältestem Sohn am 23. Oktober 1977 kam es zu Trauerkundgebungen, die Chomeini dazu veranlaßten, sich in Botschaften wieder direkt an die Gläubigen im Iran zu wenden, in denen er betonte, daß er wisse, die Trauerfeiern würden nicht seinem Sohn, sondern dem Unrecht und der Tyrannei im Lande gelten¹¹⁷. Dies war die endgültige Rückkehr Chomeinis auf die politische Bühne.

Der Schah ließ die Botschaften Chomeinis in einem Schmähartikel gegen den Ayatollah am 7. Jänner 1978 in der Tageszeitung *ettela'at* beantworten, der den Titel "Iran und schwarzer und roter Kolonialismus"¹¹⁸ trug. Darin wird Chomeini ein "Draufgänger, prinzipienloser Lakai kolonialer Machtzentren und Karrierist" genannt und die Revolte von 1963 als Irreführung der Gläubigen durch Chomeini bezeichnet. Unmittelbar nach diesem Artikel kam es am zu einer Demonstration mit Zehntausenden Teilnehmern in Ghom, die vom Schahregime blutig niedergeschlagen wurde; man sprach von 200 Toten. Gemäß islamischer Tradition ist es üblich, 40 Tage nach dem Tod den Toten zu gedenken, also kam es vierzig Tage nach den Ereignissen in Ghom zu neuerlichen Demonstrationen in Tabriz, die in einen regelrechten Volksaufstand mit rund 50.000 Menschen mündeten.

Die Kraft und Größe der Demonstrationen erstaunte nicht nur den Schah, der mit solchen Reaktionen nicht gerechnet hatte, sondern auch die Oppositionspolitiker.

¹¹⁷ siehe ebenda Seite 160

¹¹⁸ siehe ebenda Seite 161

Nicht linke Ideologien oder bürgerliche Ideale konnten die Massen zum Aufstand bewegen, sondern nur der Islam, der von den Pahlawi-Kaisern öffentlich geschmäht und erniedrigt worden war. Der Islam verfügte zudem als einzige "politische Gruppe" über ein flächendeckendes Netz an Agitatoren, den Mullahs in den Moscheen und über eine "Ideologie", die von den Massen verstanden und verehrt wurde.

*"Bewaffnet mit islamischer Ideologie und Tradition, bereit zum Märtyrertod, betraten sie den Kriegsschauplatz, hielten die nackte Brust den Kugeln der Soldaten entgegen, sicher, daß ihr Tod sie ins Paradies, in die ewige Glückseligkeit bringen würde."*¹¹⁹

Obwohl Chomeini noch Gegner auch unter der Geistlichkeit hatte, begann er nun, diese Volkserhebung massiv mit Reden, die auf Tonbändern im ganzen Land verteilt wurden, anzufeuern. Die Massen waren seine schärfste Waffe nicht nur im Kampf gegen das Schahregime, sondern auch gegen seine Konkurrenten innerhalb der schiitischen Geistlichkeit, die seine radikalen Vorstellungen nicht teilen konnten. Seine Reden waren in einfacher Sprache gehalten, scharf und radikal:

*"Ich verkünde dem ehrwürdigen iranischen Volk, daß das Schahregime seine letzten Atemzüge tut. ... Der Schah, dieser Verbrecher, der aus Angst den Massenmord angeordnet hat, ist in Wahrheit bereits abgesetzt. Das Volk will ihn nicht mehr haben."*¹²⁰

Seine Reden und Aufrufe erreichten ihr Ziel, die Demonstrationen wurden immer größer und schärfer. Der Schah begann nun - Anfang August 1978 - leicht einzulenken, kündigte freie Wahlen an und entließ politische Gefangene, aber derlei Zugeständnisse wurden nur mehr als Zeichen der Schwäche interpretiert. Zwei Wochen nach diesen Zugeständnissen wurde in Abadan, einer wichtigen Ölstadt am persischen Golf, ein vollbesetztes Kino in Brand gesteckt und 477 Menschen fanden darin qualvoll den Tod. Dieser furchterliche Anschlag wurde von der Bevölkerung eindeutig der SAVAK zugeschrieben, obwohl nach der

¹¹⁹ ebenda Seite 164

¹²⁰ ebenda Seite 166

Revolution klar wurde, daß er wahrscheinlich eher auf das Konto der Mullahs zu buchen sei.

Der Schah machte weitere Zugeständnisse, er hob die Pressezensur auf und gab der Forderung Ayatollah Schariatmadaris, eines eher gemäßigten Geistlichen, nach, Ministerpräsident Amuzgar durch Scharif Emani zu ersetzen. Viele gemäßigte Oppositionelle versuchten den Schah zu umfassenden Reformen zu drängen, um eine blutige Eskalation zu verhindern. Nur Ayatollah Chomeini schürte von Nadschaf aus immer weiter das Feuer, denn er wußte, daß er bereits die Mehrheit der Bevölkerung auf seiner Seite hatte. Er rief zu einem "hundertprozentig islamischen Volksaufstand" auf, der von der Geistlichkeit vorbereitet sei und von ihm selbst geführt werde. Von diesem absoluten Führungsanspruch nach 15 Jahren Exil waren viele Mitglieder der hohen Geistlichkeit mehr als überrascht.

„Niemand darf sich in die Führung der Bewegung, die einzig und allein der Geistlichkeit unterstellt ist, einmischen“, schrieb er. 'Alle diejenigen, die aus Eigennutz aktiv geworden sind und die Erhebung der islamischen Gläubigen mit ihrer Anwesenheit und Einmischung besudeln, haben nur eine Absicht: Sie möchten die Bewegung aufhalten und den Schah schützen'“¹²¹

Ayatollah Chomeini gelang es auf diese Weise aus der politischen Erhebung gegen den Schah eine „islamische Revolution“ zu machen und darüber von Anfang an keinen Zweifel zuzulassen.

Dennoch war die Volkserhebung zunächst keine rein "islamische", sondern von einer breiten Koalition aller Oppositionsgruppen getragen. Dies zeigte sich auch am 4. September 1978 bei der größten Demonstration, die der Iran in seiner bisherigen Geschichte erlebt hat, und zu der alle namhaften Politiker und Geistlichen gemeinsam aufgerufen hatten. Rund eine Million Menschen demonstrierten für die Freilassung politischer Gefangener, die Aufhebung der Zensur und die Zulassung demokratischer Freiheiten. Sie trugen auch Bilder von Ayatollah Chomeini und forderten dessen Rückkehr aus dem Exil. Trotz dieser

¹²¹ ebenda Seite 168-169

Menschenmenge hatte die Demonstration einen friedlichen Charakter und versuchte die Soldaten einzubeziehen, ihnen Blumen zu schenken und sie von feindlichen Aktionen abzuhalten, was auch gelang. Die Demonstration erschütterte - gerade weil sie so friedlich verlief - das Schahregime in seinen Grundfesten. Der Schah vermutete sogar den CIA als Drahtzieher dahinter und befürchtete, daß ihn die Amerikaner fallenlassen würden. Dies war eine Bedrohung, die der Schah nicht zulassen wollte, er beendete die Zugeständnisse und wollte wieder hart durchgreifen.

Am 8. September 1978 kam es zu einer neuerlichen Demonstration am Teheraner Jaleh-Platz, an der auch viele Frauen und Kinder teilnahmen. General Oweissi, der Oberbefehlshaber des Heeres, erteilte den Schießbefehl. Es gab mindestens 300 Tote. Dieser Tag ging als "schwarzer Freitag" in die persische Geschichte ein und gab den Radikalen neuerlich Auftrieb. Obwohl die Gemäßigten auf Vernunft drängten - gemäßigte Ayatollahs ersuchten Chomeini mit seinen Hetzreden aufzuhören - eskalierte der Konflikt immer weiter. Der Schah wollte Ayatollah Chomeini in Nadschaf zum Schweigen bringen und ersuchte die irakische Regierung um ihre Unterstützung. So wurde Chomeini schließlich des Landes verwiesen und reiste zunächst nach Kuwait und schließlich - auf Anraten von Oppositionspolitikern, die lange im Westen gelebt hatten und die Kommunikationsmöglichkeiten dort für besser hielten - nach Paris. Obwohl Frankreich zum "verdorbenen Westen" gehörte und ein christliches Land war, sollte sich die Entscheidung für Chomeinis Ziele als positiv erweisen.

4.5. Ayatollah Chomeini als politischer Führer der islamischen Revolution

„Die Figur des charismatischen, quasi unfehlbaren Führers gehört zum Bild der Revolution im 20. Jahrhundert, von Lenin über den ‚Großen Steuermann Mao‘ bis zum ‚Maximó Líder‘ Fidel Castro. So hat auch die herausgehobene Position des Ayatollah Khomeini weniger mit der religiösen Tradition der Schiiten zu tun als mit seiner Rolle als Revolutionär. Allerdings kamen ihm Tendenzen zugute, die schon seit dem vorigen Jahrhundert auf die Ausbildung einer Spitze der Hierarchie des schiitischen Klerus hinausliefen.

Die zeitweilige Anerkennung eines einzelnen Groß-Ayatollahs als allgemein anerkannte ‚Instanz der Nachahmung‘ (mardscha-e taqlid) konnte nun im Dienste der Revolution institutionalisiert werden. Die Formen, in denen dies geschah, sind jedoch ebenso neuartig wie die absolute Autorität, die der Revolutionsführer für sich reklamieren konnte.“¹²²

In Paris stand Ayatollah Chomeini im Rampenlicht der internationalen Medien und der internationalen Politik. Seine Reden mußte er nicht mehr per Tonbandkassetten in den Iran schmuggeln, vor allem BBC aber auch andere internationale Sender wie "Deutsche Welle", "Radio Moskau" oder "Stimme Amerikas" übertrugen seine Reden direkt in den Iran. BBC berichtete sogar zweimal täglich eine Stunde lang über die neuesten Ereignisse und verkündete Chomeinis Anweisungen an seine Anhänger direkt. Der wunderliche alte Geistliche in Neauphle-le-Chateau, einem Pariser Vorort, war ein Medienereignis.

Nun kamen auch viele führenden Oppositionspolitiker wie Mehdi Bazargan oder Sandschabi zu Ayatollah Chomeini, um ihn für ihre Pläne, die zum Teil mit der Geistlichkeit in Persien abgestimmt waren, zu gewinnen; sie wollten weiteres Blutvergießen vermeiden und rasch wieder eine funktionsfähige Regierung bilden. Chomeini allerdings blieb hart, er wollte keinerlei Kompromisse mit dem Schahregime dulden und zwang die Oppositionellen ebenfalls dazu - er war dafür bereits mächtig genug. Sandschabi erklärt nach einem Besuch bei Chomeini, in einer Pressekonferenz, daß "das gegenwärtige Regime im Iran jede juristische und religiöse Legitimität verloren" habe. Die Presse interpretiert die Aussagen Sandschabis in der Öffentlichkeit als Koalition zwischen bürgerlichen Demokraten und der Geistlichkeit. Als der Schah Sandschabi schließlich den Posten des Ministerpräsidenten anbietet, lehnt er ab. Chomeini hatte allerdings zu Bazargan größeres Vertrauen als zu Sandschabi und beauftragte daher Bazargan, nach Teheran zu reisen und gemeinsam mit den vier Geistlichen Motahari, Beheshti, Rafsandschani und Ardebili einen Revolutionsrat zu bilden, der Ayatollah Chomeinis Anweisungen folgen sollte.

¹²² **Halm, Heinz:** Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 161

Im Iran hatten mittlerweile Streiks große Teile der Wirtschaft, vor allem auch die Ölindustrie, völlig lahmgelegt. Die Regierung der USA war sich nicht einig, wie sie im Falle Persiens zu verfahren hätte, es gab heftige Kontroversen zwischen Carters Sicherheitsberater Brzezinski, der für einen Militärputsch zur Rettung des Schah war, und Außenminister Vance, der den Schah fallenlassen und Verhandlungen mit der gemäßigten Opposition aufnehmen wollte. Diese Uneinigkeit hielt bis zum Ende der Revolution an und ist sicher einer der wesentlichen Gründe für den endgültigen Sieg der islamischen Revolution über das Schah-Regime.

Aufgrund der weiteren Eskalation war Schah Mohammad Reza nun zu umfassenden Zugeständnissen bereit und viele Politiker der Opposition neigten dazu, ihm entgegenzukommen. Chomeini allerdings war zu keinem Kompromiß bereit, er verlangte offen die Abschaffung der Monarchie und die Errichtung einer Islamischen Republik. Er erklärte am 23. November 1978, zu Beginn des islamischen Trauermonats *moharram* die nun herrschende Militärregierung für illegal und appelliert an das Volk:

*"Das Blut wird über das Schwert siegen. Jagt den Schah aus dem Land, vernichtet die Monarchie. Für uns gibt es nur eine einzige Alternative: die islamische Republik."*¹²³

Der Monat *moharram* war seit jeher eine ideale Zeit für islamische Demonstrationen, da sie ohnedies Bestandteil der schiitischen Tradition sind. Trotz Ausgangssperre kam es zu Demonstrationen und die Aschura - Demonstration am 12. Dezember, die der Schah nicht mehr zu verbieten wagte, wurde zu einer gigantischen Massen-Demonstration für Chomeini und die islamische Republik – eine Teilnehmerzahl von bis zu drei Millionen Menschen wird überliefert - , obwohl sich auch linke und bürgerliche Oppositionsgruppen beteiligten und Ayatollah Chomeini über seine wahren Ziele bisher aus taktischen Gründen eher geschwiegen hatte. Es wurde offensichtlich, daß die Massen nicht

¹²³siehe **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan**: Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 187

den Oppositionspolitikern, sondern den Mullahs und Ayatollah Chomeini folgten. Chomeini hatte konkurrenzlos und für alle sichtbar – trotz seiner physischen Abwesenheit – die Führung einer Revolution übernommen. Zum Abschluß der mehrere Tage dauernden Massendemonstrationen wurde – für die Oppositionspolitiker völlig überraschend - ein siebzehn Punkte umfassendes Programm vor der begeisterten Menge vorgelesen, in dem es unter anderem hieß: *"Imam Chomeini ist unser Führer"*. Noch nie zuvor war Chomeini oder ein anderer lebender geistiger Führer als "Imam" bezeichnet worden, mit einem Titel, der nur den zwölf Imamen der Schiiten zusteht. Außerdem verlangte das Programm den Sturz der Monarchie und die Errichtung der islamischen Republik, die auf dem Prinzip der *velayat-e faqih*, der Regierung der Experten beruhte. Die anwesenden Führer der Opposition waren völlig überrumpelt worden und hätten einem derartigen Programm nie ihre Zustimmung gegeben.¹²⁴

Um einen kurzen Eindruck darüber zu erhalten, wie intensiv die emotionale Bindung der Anhänger Ayatollah Chomeinis an ihn als Führer der Revolution war, soll an dieser Stelle eine von unzähligen Hymnen und Sprüchen, die Ayatollah Chomeini als Führer der Revolution ‚anrufen‘ und glorifizieren, wiedergegeben werden:

*„Khomeini, oh Du unser Führer!
Oh, Du Kämpfer, oh Du Symbol der Ehre,
Der Du Dein Leben gibst für unser Ziel
Rettung der Menschheit heißt Deine Parole,
Für das Recht den Tod zu geben, ist Deine Ehre.
Du bist der Wächter des Rechts,
Der Feind des Teufels,
Der Freund des Rechts.
Deine Parole lautet: Aufstand für das Recht.
Von uns für Dich ein Salut, von uns für Dich ein Gruß:
Khomeini, oh Du unser Führer.“¹²⁵*

Ayatollah Chomeini wurde - obwohl noch immer im Exil - immer mehr zum alleinigen Führer der Revolution. Er versprach in seinen Erklärungen in Paris vieles, was er später nicht einhalten sollte und wollte: Meinungs- und

¹²⁴ ebenda Seite 189 - 190

¹²⁵ zitiert aus: **Encke, Ulrich:** Ayatollah Khomeini. Leben, Revolution und Erbe, München 1989, Seite 18

Pressefreiheit, Demokratie, Handlungsfreiheit für alle politischen Parteien und Gruppen, die Abschaffung des Geheimdienstes, Glaubensfreiheit, Wahlrecht für die Frauen und das Recht, sich nach ihrer Wahl zu kleiden, wie sie wollen. Diese Versprechungen erklären auch die breite Unterstützung für Chomeini, die sich nicht nur auf religiöse Kreise beschränkte. Seine wahren Absichten und Ziele waren der Mehrheit der Bevölkerung nicht bekannt, nur die wenigsten kannten oder erinnerten sich an seine Werke *hokumat-e eslami* oder *kaschf al-asrar*. Und wenn sie sie kannten, mußten sie annehmen, er hätte mittlerweile seine Meinung geändert.

Ayatollah Chomeini sprach in seinen Reden und Aufrufen bewußt Themen der linken Opposition, soziale Probleme und Klassengegensätze an. Zum einen sicherlich um sich die Unterstützung der nicht-religiösen Opposition während der kritischen Phase zu erhalten, zum anderen, weil diese Themen der massiven sozialen und wirtschaftlichen Unzufriedenheit weiter Kreise der iranischen Bevölkerung entsprachen und sie daher in Chomeini selbst – und nicht in den linken Oppositionspolitikern – ihren wahren Führer finden konnten. Abrahamian verweist darauf, daß Chomeini in seinen früheren Äußerungen Begriffe wie ‚Klasse‘ (*tabaqeh*) oder ‚Revolution‘ (*enqelab*) äußerst selten und dann nur negativ verwendete. Im Vorfeld der Revolution und währenddessen allerdings, stellte Chomeini die Gesellschaft häufig als eine in zwei sich bekämpfende Klassen gesplattene dar:

„the mostazafin (oppressed) against the mostakberin (oppressors); the foqara (poor) against the sarvatmandan (rich); the mellat-e mostazaf (oppressed nation) against the hokumat-e shaytan (Satan’s government); the zagheh-neshinha (slum-dwellers) against the kakh-neshinha (palace dwellers); the tabaqeh-e payin (lower class) against the tabaqeh-e bala (upper class); the tabaqeh-e mostamdan (needy class) against the tabaqeh-e a’yan (aristocratic class). In the past, such imagery would have been used by secular leftists rather than by clerical leaders.“¹²⁶

¹²⁶ **Abrahamian, Ervand:** Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 26

Die wachsende Unruhe der Bevölkerung und Chomeinis Aufrufe, sich dem Widerstand anzuschließen, hatten auch die Kasernen erreicht. Im November kam es in der Kaserne Lavizan zu einem Zwischenfall, der den Schah an der Loyalität der Armee, der er sich bisher sicher gewesen war, ernsthaft zweifeln ließ. Zwei Soldaten der königlichen Leibgarde stürmten das Offizierskasino und hinterließen 14 Tote. Der letzte Machtfaktor von Schah Mohammad Reza geriet Ende 1978 ins Wanken und von den USA, die die Armee aufgebaut und ausgerüstet hatten, erhielt er völlig mißverständliche Aussagen und keine wirksame Unterstützung. Der Schah strebte nun die Bildung einer gemäßigten zivilen Regierung mit Beteiligung der bürgerlichen Opposition an, er wollte allerdings den Oberbefehl über die Armee behalten. Sandschabi lehnte neuerlich ab, denn die Revolution hatte längst das ganze Land erfaßt und würde keine Kooperation mit dem Schah mehr dulden. Schließlich bot der Schah an, vorübergehend "zum Urlaub" das Land zu verlassen, damit in seiner Abwesenheit ein Kronrat, auf breiter politischer Basis gebildet werden sollte. Auch Ayatollah Taleghani, der zu den gemäßigten geistlichen Oppositionsführern zählte, fand den Vorschlag akzeptabel, aber Ayatollah Chomeini lehnte neuerlich auf das Schärfste ab. Mittlerweile hatte eine Fluchtbewegung ins Ausland eingesetzt, zahlreiche iranische Politiker und Offiziere, iranische und ausländische Geschäftsleute brachten sich selbst und vor allem ihr Kapital in Sicherheit, was zu einer weiteren massiven Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage führte: das Land stand vor dem Ruin.

Nach einem Attentat auf einen hohen amerikanischen Berater am 23. Dezember und einem von Demonstranten gelegten Brand in der amerikanischen Botschaft am 24. Dezember wurde auch den USA das Ausmaß der Krise allmählich bewußt und Präsident Carter drängte den Schah, wieder Ruhe herzustellen. Der Schah fand nach langer vergeblicher Suche in Schahpur Bachtiar, einem Führer der nationalen Front, einen Oppositionspolitiker, der bereit war, die Regierung am 31. Dezember 1978 zu übernehmen. Kurz darauf kündigte der Schah offiziell an, daß er dringend "Ruhe und Erholung" benötige¹²⁷ und daher das Land verlassen werde. Bachtiar kündigte ein bürgerlich-demokratisches Programm an, daß auch

islamische Elemente enthielt und wurde von der amerikanischen Regierung in seinen Bemühungen unterstützt. In den Augen der Opposition, vor allem Chomeinis, war er aber ein Verräter. Der amerikanische General Huyser, stellvertretender Oberbefehlshaber der NATO-Streitkräfte, der vom weißen Haus nach Teheran entsandt worden war, versuchte, die Befehlshaber der Armee davon abzuhalten, das Land zu verlassen und die Armee wieder in Griff zu bekommen, er hatte damit aber keinen Erfolg mehr. Einige führende Generäle hatten bereits Kontakt zur Opposition aufgenommen, andere verließen fluchtartig den Iran. Die einst gefürchtete und mächtige Armee fiel mitsamt dem Geheimdienst SAVAK wie ein Kartenhaus zusammen. Die Amerikaner forderten am 10. Januar 1979 den Schah auf, so rasch wie möglich das Land zu verlassen, sie hatten ihn endgültig aufgegeben.

Ayatollah Chomeini fühlte sich seines Sieges sicher. Er gab am 12. Januar 1979 die Bildung eines "Islamischen Revolutionsrates"¹²⁸ bekannt und erklärte:

*"Das iranische Volk wünscht nicht nur die Absetzung des Schah und die Abschaffung der Monarchie. ... Das Volk wird seinen Kampf bis zur Gründung der Islamischen Republik, der einzigen Garantie für Freiheit, nationale Unabhängigkeit und die Sicherung der sozialen Gerechtigkeit, fortsetzen."*¹²⁹

Noch war der Schah im Land und die Regierung Bachtiar erst wenige Tage im Amt. Die Amerikaner hätten den Schah noch bei einem Militärputsch unterstützen können, aber der Schah wagte diesen Schritt nicht mehr, zumal auch die Armee sich bereits in Auflösung befand. Am 16. Januar 1979 verließ der Schah, der bereits von seinem Krebsleiden gezeichnet war, still und heimlich das Land. Die Nachricht von seiner Flucht ließ die Iraner in Volksfeststimmung und in einen Freudentaumel verfallen. Noch am selben Tag nahmen die Amerikaner in Paris Kontakt zu Chomeini auf und wollten ihn vor einer vorzeitigen Rückreise in den Iran warnen, um nicht einen Konflikt zwischen der Armee und seinen Anhängern zu provozieren. Tatsächlich gelang es ihm und seinen Verbündeten aber, die

¹²⁷ **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan:** Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 202

¹²⁸ ebenda Seite 208

¹²⁹ ebenda Seite 209

Armee von innen her schrittweise auf seine Seite zu bringen. Der Vorsitzende des Kronrates, der noch vor der Abreise des Schahs gegründet wurde, gab dem Druck Chomeinis nach und trat öffentlich zurück, Chomeini erklärte daraufhin auch das Parlament für illegal und forderte die Abgeordneten auf, sich ihm anzuschließen.

Die Regierung Bachtiar war nicht mehr in der Lage, die Situation in den Griff zu bekommen. Teile der amerikanischen Regierung und General Huyser unterstützten sie, während der amerikanische Botschafter in Teheran, Sullivan, Gespräche zwischen Bazargan und Ayatollah Ardebili, einem Vertrauten Chomeinis, vermittelte. Bachtiar wollte schließlich, um in einem letzten Versuch Herr der Lage zu werden, Chomeini in Paris besuchen, doch dazu kam es nicht mehr, weil Chomeini seine Zusage im letzten Moment wiederrief. Die Massen, die Chomeini "Imam Chomeini und Führer Chomeini" nannten, waren gegen Bachtiar, der noch vom Schah eingesetzt worden war.

Am 1. Februar 1979 kehrte Ayatollah Ruhollah Chomeini aus 15 Jahren Exil im Triumph in den Iran zurück und wurde von einer unglaublichen Menschenmenge empfangen. Die Regierung Bachtiar war noch im Amt und ersuchte die Bevölkerung, Ruhe zu bewahren. Einer der etwa 150 ausgewählten Journalisten, die Chomeini auf dem Flug von Paris begleiteten fragte ihn:

*" 'Ayatollah, Sie sind fünfzehn Jahre lang in der Verbannung gewesen. Jetzt werden Sie von sechs, sieben Millionen Ihrer Landsleute erwartet. Was empfinden Sie in diesem Augenblick?' 'Nichts', antwortete Chomeini. "*¹³⁰

Die Menge empfing ihn mit "*allahu akbar, chomeini rahbar*" (Gott ist größer als alles, Chomeini ist unser Führer) und mit "*ruh-e man-i chomeini*" (Du bist meine Seele, Chomeini). Auf dem Friedhof *behescht-e zahra*, auf dem viele "Märtyrer der Revolution" begraben liegen, hielt Chomeini seine erste Rede auf iranischem Boden und griff darin die Regierung Bachtiar direkt an. Sie sei illegitim und müsse verschwinden, sagte er. Er forderte erneut die Armee auf, sich dem Volk anzuschließen. Dies stellte für Bachtiar eine klare Provokation dar gegen die er in

¹³⁰ ebenda Seite 222

einer Fernsehrede polemisierte: *"Er kann in der heiligen Stadt Ghom seinen islamischen Staat errichten."*¹³¹ Er meinte damit eine Art Pendant zum römisch-katholischen Vatikan-Staat.

Chomeini hatte zwar in Paris angekündigt, daß er nicht gewillt sei, ein staatliches oder politisches Amt zu übernehmen, aber er wollte nun die ganze Macht im Staat. Der einzige Unsicherheitsfaktor war das Verhalten der Armee, die nun unter dem Befehl von General Gharabaghi stand, sich aber auf kein gemeinsames Vorgehen entschließen konnte, zumal sich auch ihre amerikanischen Berater nicht einig waren, ob man die Regierung Bachtiar unterstützen oder einen Militärputsch versuchen sollte. Chomeini handelte neuerlich rascher als seine Gegner und ernannte am 3. Februar 1979 Mehdi Bazargan zum Premierminister: Persien hatte nun zwei Regierungschefs, einen vom Schah eingesetzt und einen, den der "Führer der Revolution" bestimmt hatte. Zwischen beiden stand eine unentschlossene aber schwer bewaffnete Armee.

Am 9. Februar endzündete sich in der Kaserne des Luftstützpunktes Duschantappeh der innere Konflikt in der Armee zwischen Chomeini-Anhängern und schah- bzw. regierungstreuen Soldaten. Es kam zum Aufstand, bei dem die einfachen Soldaten sich selbst und die Demonstranten vor den Kasernen bewaffneten. Innerhalb kürzester Zeit war die Kaserne ein Schlachtfeld und wurden die Waffendepots geöffnet. Am 10. Februar kam es zur entgültigen Entscheidung über die Machtübernahme der Revolution. Bewaffnete Revolutionäre stürmten zu den übrigen Kasernen und deren Waffenlagern, die Stadt Teheran wurde Kriegsschauplatz. Am späten Nachmittag verhängte die Regierung Bachtiar gemeinsam mit der Armee eine Ausgangssperre, die aber demonstrativ niemand einhielt. Bachtiar wollte das geöffnete Waffenlager der Armee bombardieren lassen, aber die Armee befolgte seinen Befehl nicht mehr, sie funktionierte nicht mehr. Am 12. Februar, um 13.00 Uhr kapitulierte der Oberste Rat der iranischen Armee und erklärte, die Armee werde sich bei weiteren Auseinandersetzungen neutral verhalten. Kurz darauf verließ Schahpur Bachtiar,

¹³¹ ebenda Seite 227

der nun keinerlei Macht mehr hatte, das Land. Die Revolution hatte gesiegt und mit ihr Ayatollah Ruhollah Chomeini, der unbestrittene Führer der Revolution.

Es handelte sich bei der iranischen Revolution tatsächlich um eine Massenbewegung, die von einer überwältigende Mehrheit der Bevölkerung unterstützt zumindest aber gutgeheißen wurde, auch wenn unterschiedliche Bevölkerungsgruppen von verschiedenen Motiven und Hoffnungen getrieben wurden.

Die quantitativ größte soziale Gruppe Irans – neben den bäuerlichen Schichten am Land, die allerdings kaum in die „städtische“ Revolution, außer durch die Slumbewohner ländlicher Herkunft, einbezogen waren - wird von Millionen von kleinen Gewerbetreibenden, ambulanten Händlern, Handwerkern und niedrigen Beamten gebildet. Auch ein Großteil der Mullahs stammt aus dieser sozialen Schicht und versteht sich selbst als das politische und soziale Sprachrohr dieser Gruppe. Diese Schicht, die am ehesten (im europäischen Verständnis) als städtische Mittelschicht oder Kleinbürgertum zu bezeichnen ist, sah sich in ihren Hoffnungen auf einen sozialen und ökonomischen Aufstieg durch die Politik des Schah, die zuletzt zu einer massiven Inflation geführt hatte, enttäuscht und zugleich durch den westlichen Einfluß in allen Bereichen kulturell entwurzelt. Eine für den Erfolg der iranischen Revolution entscheidende Gruppe ist die Gruppe der Basar-Händler oder *bazari*, die am ehesten als ‚oberer Rand‘ der städtischen Mittelschicht oder des Kleinbürgertums zu bezeichnen ist und einen Großteil des Binnenhandels dominiert. Probleme der *bazari* sind im Iran letztlich immer Probleme des gesamten Bürgertums und der heimischen Wirtschaft. Ein iranisches Sprichwort wirft ein Licht auf diesen Zusammenhang: „Wenn der Basar niest, bekommt die ganze Stadt eine Erkältung.“ Diese Gruppe war durch die von der amerikanischen Wirtschaft und multinationalen Konzernen dominierte und industrielle Prestigeprojekte forcierende Wirtschaftspolitik des Schah zunehmend in ökonomische Bedrängnis geraten und mußte fürchten, immer mehr an Einfluß zu verlieren. Für den Verlauf der Revolution entscheidend war jedenfalls die enge Verflechtung von Basar und Klerus. Beide sind traditionelle Verbündete und seit Jahrhunderten voneinander abhängig. Die *bazari* sind den religiösen Traditionen

tief verbunden und die Hauptfinanciers der schiitischen Schulen, Hochschulen und der gesamten Geistlichkeit. Nur durch eine radikale Veränderung der politischen Verhältnisse, wie sie der Sturz der Monarchie versprach, sahen die *bazari* eine Chance, ihre Ziele zu verwirklichen. Neben wirtschaftlichen und religiös-kulturellen Motiven wollten die *bazari* jedenfalls auch politische Macht erringen, um ihre Position in Zukunft besser abzusichern.

Eine besondere Rolle nahm während der Revolution die iranische Intelligenz ein. Sie rekrutierte ihre Mitglieder aus allen Teilen der Mittelschicht und aus dem Bürgertum. Die Intellektuellen bildeten den Großteil der Anhänger und Proponenten der nicht-religiösen Opposition, Universitäten und Schulen waren revolutionäre Zentren. Die Aktionen von Oberschülern und Studenten bildeten in vielen Städten die Initialzündung für weitere Demonstrationen und Proteste, auch zahlenmäßig stellten die Intellektuellen, Schüler und Studenten eine bedeutende Kraft dar. Für diese Gruppe waren mehrere Motive gleichzeitig bedeutsam: Die Forderung nach mehr politischer Partizipation, Presse- und Meinungsfreiheit, die vom Schah-Regime und der SAVAK brutal verhindert wurde, wurde begleitet von einer tiefen wirtschaftlichen und kulturellen Verunsicherung.

Obwohl es im Iran aufgrund des noch nicht flächendeckend fortgeschrittenen Industrialisierungsprozesses kaum eine industrielle Arbeiterschaft als geschlossene soziale Gruppe gab, stellte die Unzufriedenheit der Arbeiter in den größeren industriellen Zentren (z.B. in den Raffinerien und Autofabriken) über die steigende Inflation und die Senkung von sozialen Ausgaben dennoch einen weiteren Faktor dar, der die Revolution zu einer echten Massenbewegung machte. Mansoor Moaddel, ein amerikanischer Politologe iranischer Herkunft, sieht das Zusammentreffen der Unzufriedenheit der *bazari* mit den zunehmenden Streiks der Arbeiter als zentralen Faktor für den Erfolg der Revolution an:

„As early as 1975 , industrial workers also began to strike more frequently than in previous years. Their dissatisfaction was caused by an increase in inflation and a scarcity of basic necessities. The cut in social spending further stimulated labor unrest, and by mid-1978 workers began demanding the overthrow of the monarchy. Thus the simultaneity of the struggle of the bazaaris and workers against the state was

*the central factor for the success of the revolutionary movement of 1977-1979.*¹³²

Der hier als entscheidende wirtschaftliche Ursache für die Unzufriedenheit zitierte massive Anstieg der Inflation ab Mitte der 1970er Jahre hatte ihren Ursprung in der Ölkrise: Zwar stiegen die Einnahmen aus dem Verkauf des Rohöls durch die ölexportierenden Länder sprunghaft an, allerdings veränderte sich dadurch auch nachhaltig die Importstruktur dieser Länder. Im Iran nutzte das Schah-Regime die gestiegenen Einnahmen in erster Linie für industrielle Prestigeprojekte, die Unsummen verschlangen aber wenig nachhaltige Wachstumseffekte hatten. Diese Industrieprojekte führten nicht zu einer größeren Eigenständigkeit der iranischen Wirtschaft, sondern verstärkten im Gegenteil die Abhängigkeit vom Ausland und von Importen im Bereich des Know-How und von Vorprodukten massiv. Der zweite Sektor, für den die Öleinnahmen gezielt verwendet wurden, war die militärische Aufrüstung, die Milliarden verschlang und Iran zur best-gerüsteten Nation außerhalb der Industrieländer machte. Dabei wurde in die höchsten Technologien investiert, was zugleich auch hier die Abhängigkeit vor allem von den USA intensivierte und die Zahl der ständig im Iran lebenden amerikanischen Militärberater und des ausländischen technischen Personals erhöhte. Obwohl die Regierung auch in soziale Projekte, in das Gesundheits- und Bildungssystem investierte und es zu einer allgemeinen Wohlstandssteigerung – allerdings bei gleichzeitiger massiver politischer Repression – kam, wurde die wachsende Inflation bald zu einem ernststen sozialen Problem. Diese Inflation war in erster Linie eine importierte Inflation und resultierte daraus, daß einerseits gerade durch den wachsenden Wohlstand die Importabhängigkeit merklich gestiegen war und die Inlandsversorgung an Bedeutung verloren hatte und andererseits die Preissteigerung der importierten Waren aufgrund der Folgen der Ölkrise ebenfalls enorm anwuchs; die Einnahmen aus dem Ölexport konnten diese Entwicklung ab etwa 1975 nicht mehr wettmachen.

Der Anstieg des ausländischen – vor allem des amerikanischen – militärischen und technischen Personals im Iran führte auch zu einer noch stärkeren Präsenz

¹³² **Moaddel, Mansoor:** Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution, New York 1993, Seite 155

westlicher Kultur in der Öffentlichkeit; als Beispiel sei hier genannt, daß einer der drei iranischen Fernsehkanäle ein spezieller ausschließlich englischsprachiger Kanal mit einem breiten Angebot an amerikanischen Filmen und Nachrichten war.

4.6. Ayatollah Chomeini als Führer der islamischen Republik

Nach dem Sieg der Revolution wollte Chomeini nicht - wie er es in vielen seiner Reden angekündigt und versprochen hatte - ein freies, demokratisches und soziales System errichten, sondern er wollte die direkte Regierungsgewalt in den Händen des Klerus vereinigen, er wollte die Islamische Republik, wie er sie in *hokumat-e eslami* geschildert hatte. Dazu mußte er aber die ganze Macht erringen und jene loswerden, die seine Ziele nicht unterstützten, allen voran die linken und bürgerlichen Oppositionellen, aber auch die Volksmodschahedin und die Fedayin, die während der Revolution deutlich an Einfluß und Sympathie gewonnen hatten.

Schauprozesse und öffentliche Hinrichtungen waren ein geeignetes Mittel, um beides zu erreichen: zu zeigen wie mächtig die Mullahs bereits waren und zunächst die Repräsentanten des Schah-Regimes, allen voran die führenden Militärs, und in der Folge die Opposition zu beseitigen oder zumindest mundtot zu machen. Ein anderes Mittel zur Festigung seiner Macht waren die Reden und Aussagen Ayatollah Chomeinis, die ihm die weitere Unterstützung des Volkes sichern sollten. Einen Monat nach seiner Ankunft im Iran hatte die Revolution gesiegt und Ayatollah Chomeini kehrte nach Ghom in die Hochburg des iranischen Klerus – und nicht in das alte Zentrum der Macht, die Hauptstadt Teheran - zurück. Damit wollte er aber nicht nur auf die neuen Machtverhältnisse hinweisen, sondern auch die Gegner im religiösen Lager, seine Gegner innerhalb des Klerus, stärker in den Griff kriegen. In Ghom saßen unter anderem die einflußreichen Groß-Ayatollahs Golpayegani und Schariatmadari, die für Ayatollah Chomeini gefährlicher waren als die bürgerliche Opposition, denn ihnen vertrauten Hunderttausende Gläubige als *mardscha-e taqlid*.

Zwar hatte die Revolution über das alte Regime gesiegt, aber neue Machtstrukturen waren noch nicht aufgebaut. Ayatollah Chomeini hatte die Fäden in der Hand und wurde vom Revolutionsrat, in dem ausschließlich seine Vertrauten saßen, unterstützt. Er mußte langsam vorgehen und seine Macht und Unterstützung in der Bevölkerung festigen. Daß sich am 30. März 1979 die Bevölkerung zu 98 Prozent für eine "Islamische Republik" in einer Volksabstimmung ausgesprochen hatte, hatte mehrere Hintergründe: Zum einen stand tatsächlich die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung zur Revolution und wollte keine Rückkehr zur Monarchie, was ein ‚Nein‘ zur Islamischen Republik automatisch bedeutet hätte. Zum anderen war aber keineswegs klar – und wurde auch bewußt nicht öffentlich näher erklärt – , wie eigentlich eine islamische Republik aussehen würde. Überdies wirkte der für die meisten immer noch unglaubliche Sieg über das Schah-Regime und die Begeisterung darüber noch deutlich nach. Während die Bürgerlich-Liberalen, zu denen auch die Regierung Ministerpräsident Bazargans zu zählen ist, sich um die Rekonstruktion der gestürzten Institutionen bemühten und glaubten, die Religiösen – allen voran Revolutionsführer Ayatollah Chomeini – würden sich auch weiterhin mit einer kontrollierenden Funktion begnügen, arbeiteten Ayatollah Chomeini und seine engsten Vertrauten im Revolutionsrat an der Etablierung von Gegeneinrichtungen zu den bestehenden gesellschaftlichen Institutionen und an der Ausarbeitung einer neuen Verfassung für eine ‚Islamische Republik‘.

„So entstand neben der Armee die Organisation der Pasdaran (Wächter der Revolution), die Aufgabe der Polizei übernahmen sog. Revolutionskomitees. Der gesamte Justizapparat wurde durch die Errichtung islamischer Revolutionsgerichte lahmgelegt. Die Organisation für Planung und Aufbau wurde durch Jahade Sazandegi (‚Heiliger Krieg für den Aufbau‘) ersetzt, überall, in allen Ämtern und Behörden Instrumente und Waffen zur Machtübernahme der Mullahs geschmiedet. In jedem Ministerium, jeder Fabrik, an Schulen und Universitäten wurden ‚Islamische Räte‘ gebildet, die Säuberungen durchführten und ihre Widersacher, ob Schahanhänger, Linke oder Nationalisten, hinauswarfen. Das Volk sah sich nach wenigen Monaten mit einer Doppelherrschaft konfrontiert: Auf der einen Seite existierte eine bürgerliche Regierung unter Ministerpräsident Bazargan, die die Etablierung einer parlamentarischen Demokratie nach dem

Prinzip der Gewaltenteilung anstrebte, auf der anderen Seite waren Chomeini und die islamischen Fundamentalisten dabei, ihren islamischen Staat und das System des welayate faghieh, des absoluten Gottesstaates, zu errichten.“¹³³

Zur Festigung seiner Position setzte Ayatollah Chomeini zunehmend auch Presse, Fernsehen und Rundfunk ein und funktionierte sie ein eine Propagandamaschinerie für den Islamischen Staat um. Vor allem Journalisten und Zeitungsherausgeber, die sich von der Revolution mehr Pressefreiheit erwartet hatten, wurden massiv eingeschüchtert, Redaktionen besetzt, Zeitungen verboten oder boykottiert. Gleichzeitig mobilisierte Ayatollah Chomeini vor allem die ärmeren Bevölkerungsschichten und Slumbewohner Teherans, die am ungeduldigsten auf eine Verbesserung ihrer ökonomischen und sozialen Lage hofften, nun gegen seine politischen Gegner; aus ihren Reihen kommen die meisten fanatischen Anhänger Chomeinis, die sich *hezbollahi* (Mitglieder der Partei Gottes) nennen. Durch Demonstrationen und gezielten Terror gegen Linke, Nationalisten oder Minderheiten entstand nur wenige Monate nach dem Sturz des Schah-Regimes so eine Atmosphäre der Angst. Durch Entführungen, Morde und Anschläge sollte allen potentiellen Gegnern klargemacht werden, daß Widerstand gegen Ayatollah Chomeini aussichtslos sei.

Mehr als ein halbes Jahr nach dem Sieg über den Schah hatte sich das anfängliche Klima der Begeisterung bereits verwandelt, Angst und Verunsicherung machten sich allmählich unter einem größeren Teil der Bevölkerung breit. Ayatollah Chomeini lies am 2. und 3. Dezember 1979 in einer weiteren Volksabstimmung über eine neue Verfassung für die "Islamischen Republik Iran" abstimmen. Dazu gab es bereits ernsten Widerstand seitens der nicht-religiösen Oppositionsgruppen. Diese Abstimmung wurde aber dennoch (trotz angeblicher Manipulationen) ebenfalls mit großer Mehrheit angenommen, nachdem es der Opposition nicht gelungen war, große Teile der Bevölkerung zum Boykott zu bewegen und das religiöse Netzwerk der Mullahs unterstützt von den neu errichteten ‚Parallelinstitutionen‘ und den *hezbollahi* die Wahlberechtigten, wo

¹³³ **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan:** Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 251

nötig, massiv unter Druck gesetzt hatte. Auch die bereits weitestgehend gleichgeschalteten Medien und die militärische Machtdemonstration gegen die kurdische Autonomiebewegung, die im Sommer von zahlreichen Hinrichtungen begleitet gewesen war, hatten einen wesentlichen Anteil an der Einschüchterung der Bevölkerung und am positiven Ergebnis des Referendums.

Durch die so beschlossene Verfassung wurde Ayatollah Chomeini auch formell und offiziell zum Führer (*rahbar*) der Islamischen Republik Iran:

"In der Verfassung der Islamischen Republik ... wird die Souveränität nicht dem Volk, sondern Gott allein zugeschrieben (Art. 56); der Verborgene Imam ist der einzig rechtmäßige Stellvertreter Gottes auf Erden. 'Während der Abwesenheit des verborgenen zwölften Imams - möge Gott seine Wiederkehr beschleunigen! - liegen die Regierungsgewalt (vilayat-e amr) und die Leitung der Gemeinde (imat-e ummat) bei dem gerechten, frommen, auf der Höhe der Zeit stehenden, kühnen, zur Leitung und Lenkung befähigten Experten (faqih), den die Mehrheit der Bevölkerung zur Führung (rahbari) beruft und bestätigt.' (Art. 5) Art. 107 nennt 'den großen Ayatollah Chomeini' namentlich als den derzeitigen Führer (rahbar). 'Falls kein islamischer Rechtsgelehrter eine solche Mehrheit findet, übernimmt ein Führungsrat (schura-ye rahbari) islamischer Rechtsgelehrter, welche die obigen Voraussetzungen erfüllen, gemäß Art. 107 die Führung' (Art. 5)"¹³⁴

Daneben gibt es einen Wächterrat (*schura-ye negahban*), der die Gesetze des Parlaments überwacht und diese genehmigt oder ablehnt. Ayatollah Chomeini hat als Führer der Islamischen Republik gemäß der Verfassung folgende Pflichten und Befugnisse:

- "1. die Ernennung der Rechtsgelehrten des Wächterrates;*
- 2. die Ernennung der Obersten Richter des Landes;*
- 3. der Oberbefehl über die Streitkräfte ...*
- 4. Unterzeichnung der Ernennungsurkunde des Präsidenten nach seiner Wahl durch das Volk; die Eignung der Präsidentschaftskandidaten in bezug auf die in diesem Gesetz erwähnten Voraussetzungen muß vor der Wahl durch den Wächterrat und in der ersten Wahlperiode durch die islamische Führung bestätigt werden;*
- 5. Absetzung des Präsidenten der Republik unter Berücksichtigung der Interessen des Landes nach dem Urteil*

¹³⁴ **Halm, Heinz:** Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, Seite 162

des Obersten Gerichtshofes des Landes über die Verletzung seiner gesetzlichen Pflichten oder nach dem Beschluß der Versammlung des Islamischen Rates über seine politische Unfähigkeit;
6. Begnadigung oder Minderung des Strafmaßes der Verurteilten nach dem Vorschlag des Obersten Gerichtshofes des Landes im Rahmen der islamischen Prinzipien¹³⁵.

Obwohl die iranische Verfassung den Intentionen von *velayat-e faqih* weitgehend folgt, ist sie bei näherer Betrachtung doch wesentlich pragmatischer und stärker an westlichen Vorbildern orientiert, als man vermuten würde. Aus diesem Grund lehnen etwa Meier oder Abrahamian die Bezeichnung ‚fundamentalistisch‘ für die Politik Ayatollah Chomeinis und die iranische Verfassung ab; für Abrahamian ist Ayatollah Chomeini ein islamischer Populist, was sich seiner Auffassung nach auch in der Verfassung bestätigt.

„A closer look, however, shows that the text of the constitution, not to mention its pretext, subtext, and context, is highly nonfundamentalist. Its central structure was taken straight from the French Fifth Republic, with Montesquieu's separation of powers. It divides the government into the executive, headed by the president, supervising a highly centralized state; the judiciary, with powers to appoint district judges and review their verdicts; and the national Parliament, elected through universal adult suffrage. For years Khomeini had argued that women's suffrage was un-Islamic. He now argued that to deprive women of the vote was un-Islamic.“¹³⁶

Ayatollah Chomeini, der mit dem Referendum zur Verfassung zum uneingeschränkten Führer der Islamischen Republik Iran "gewählt" bzw. "anerkannt und bestätigt" wurde, gelang es bereits kurze Zeit nach der Revolution alle anderen Flügel der breiten Oppositionsbewegung nach einander auszuschalten. Während viele Führer und Anhänger der *Modschahedin* und der *Fedayin* in den Gefängnissen oder bei Hinrichtungen starben, bekämpfte Ayatollah Chomeini jene bürgerlich-religiösen Politiker, die mit ihm verbündet waren auf andere Weise. Ministerpräsident Bazargan wurde kurz nach dem 4. November

¹³⁵ zitiert aus: **Botschaft der islamischen Republik Iran (Hrsg.):** Islamische Republik Iran, Bern 1986, Seite 41

¹³⁶ **Abrahamian, Ervand:** Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 33-34

1979, dem Sturm auf die amerikanische Botschaft von Chomeini zum Rücktritt gezwungen und der am 22. Januar 1980 mit 72 Prozent der Stimmen und dem Segen Ayatollah Chomeinis gewählte Staatspräsident Banisadr, der wie Bazargan ein religiöser, aber gemäßigter Politiker war, wurde bereits ein Jahr später am 22. Juni 1981 durch ein Dekret Ayatollah Chomeinis abgesetzt. Zuvor hatte Banisadr mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln versucht, seine Position als gewählter Staatspräsident dazu zu nutzen, Auswüchse der Willkür und Einschüchterungen der Bevölkerung zu verhindern. Es gelang ihm bei öffentlichen Reden eine große Anhängerschaft zu versammeln, die ihn in seinem Kampf gegen das Mullahregime zu unterstützen bereit waren. Banisadr wollte dabei aber Ayatollah Chomeini, den er verehrte und dem er vertraute, nicht hintergehen und war zu einem militärischen Putsch nicht bereit. Seine Unentschlossenheit führte schließlich zu seiner Absetzung und er mußte untertauchen und schließlich heimlich das Land verlassen.

Bereits im September 1980 kam die junge islamische Republik unter massiven Druck von Außen: Der Irak unter Saddam Hussein überfiel im September 1980 die süd-westpersische Provinz Chuzestan, um eine für den Irak günstigere Grenzziehung im Schatt-el Arab, dem Zusammenfluß von Euphrat und Tigris vor seiner Mündung in den persischen Golf, zu erreichen. In dieser Region liegen die wichtigsten iranischen Erdölvorkommen und Raffinerien. Die Städte Chorranschahr und Abadan wurden sofort von den irakischen Truppen eingenommen, es kam aber bereits zu Beginn des in der Folge bis 1988 dauernden Krieges zwischen Irak und Iran auch zu Bombardements des Teheraner Flughafens und wichtiger persischer Städte. Saddam Hussein, der sich selbst in Anspielung auf den Sieg des zweiten Kalifen Omar über das vorislamische persische Sassanidenreich ‚Held von Qadessiye‘ nannte und sich so die Unterstützung der arabischen Staaten gegen den Iran sichern wollte, konnte zu Beginn des Krieges mit dem Wohlwollen des Westens, besonders der USA rechnen, dem die neue islamische Republik ein Dorn im Auge war und die einen auch militärisch starken Iran verhindern wollten. Darüber hinaus sollte dieser Krieg auch im Irak von innenpolitischen Problemen ablenken, denn die Errichtung

einer islamischen Republik unter der Führung des schiitischen Klerus hatte auch bei der mehrheitlich schiitische Bevölkerung Iraks einen tiefen Eindruck und den Wunsch, sich den Glaubensbrüdern im Iran anzuschließen, hinterlassen. Der irakische Überfall, der nicht den erwarteten sofortigen Sieg für Saddam Hussein brachte, mündete in einen zermürenden Stellungskrieg, bei dem die Gebiete und Städte Chuzestans mehrmals vom Iran zurückerobert werden mußten. Dieser Krieg, der schließlich von September 1980 bis August 1988 dauerte und einer halben Million - vor allem junger - Iraner das Leben kostete und die so als Märtyrer für die islamische Republik idealisiert und als Vorbilder verherrlicht wurden, festigte allerdings auch die Position des Mullah-Regimes unter Ayatollah Chomeini weiter, zerstörte aber auch die wirtschaftliche Basis des Iran noch intensiver und nachhaltig, weil die gesamte Erdölindustrie und –infrastruktur im Westen und Süden Persiens zerschlagen und zerstört wurde. Im Iran nützte das Regime die Bedrohung von außen als Argument gegen jegliche innenpolitische Opposition und als Rechtfertigung für Repressionen gegen die Bevölkerung, wenn sich diese nicht den strengen und teils willkürlichen Regeln unterwerfen wollte. Ayatollah Chomeini war für viele Jugendliche und sogar Kinder, die in den Minenfeldern in den Märtyrertod geschickt wurden, das absolute Idol, er war für sie der wahre *imam zaman*, für den sie auch zu sterben bereit waren. Der Märtyrerkult, der anfangs zur Mobilisierung gegen den Schah eingesetzt wurde, diente nun der Idealisierung von Ayatollah Chomeinis *leadership* und zur Festigung seiner Macht.

Auch die Besetzung der amerikanischen Botschaft am 4. November 1979 durch radikale Studenten, die sich "Anhänger der Linie Imam Chomeinis" nannten, führte zwar nach außen hin zur Isolierung des Iran, stärkte aber nach innen die Position Ayatollah Chomeinis. Ayatollah Chomeini setzte Ministerpräsident Bazargan ab, indem er ihm vorwarf, daß er Anfang November - vor der Besetzung der Botschaft - mit dem "Erzfeind USA" bei einem Staatsbesuch in Algerien verhandelt hatte. Erst nach dem Tod des Ex-Schah im ägyptischen Exil, nach 444 Tagen, am 21. Januar 1981, bewußt am Tag der Amtseinführung von Präsident Ronald Reagan und nicht mehr unter der Präsidentschaft Jimmy Carters, der als Unterstützer und

Freund von Schah Mohammad Reza galt, wurden die Geiseln, die sich in der amerikanischen Botschaft befanden, freigelassen.

Als Ayatollah Ruhollah Chomeini am 4. Juni 1989 im Alter von 87 Jahren in Teheran starb, starb er als unumschränkter Führer der Islamischen Republik. Er hatte nicht nur die politische Landschaft in Persien tiefgreifend verändert, sondern auch das tägliche Leben. Bereits 1979 wandte Chomeini sich mit folgenden Worten an das iranische Volk:

"Wir müssen die Unmoral aus unserer Gesellschaft ausrotten. ... Wir werden die gesamte Presse, den Rundfunk, das Fernsehen und die Kinos von der Unmoral säubern. Alles muß sich am Islam orientieren. Unsere Werbung muß islamisch werden, unsere Ministerien müssen sich in islamische Stützpunkte verwandeln. Unsere Gesetze müssen islamische Gesetze sein. Wir werden uns nicht darum kümmern, ob dies dem Westen paßt oder nicht. Der Westen hat uns erniedrigt, er hat unsere Seele zerstört, er hat uns verwestlicht. Wir werden die Verwestlichung ausrotten... Seid wachsam! ... Alles muß sich dem Islam anpassen. ... Laßt euch nicht durch das Wort Demokratie in die Irre führen! Demokratie ist westlich, und wir lehnen westliche Systeme ab."¹³⁷

Obwohl die Verfassung und auch *velayat-e faqih* eine klare Nachfolgeregelung vorgab, veränderte Chomeini selbst noch vor seinem Tod sein eigenes Konzept von *velayat-e faqih*, das davon ausging, daß die fähigsten und religiös anerkanntesten Rechtsgelehrten die Führung des Staates übernehmen sollten. Nunmehr unterteilte er – was eigentlich seiner theologisch motivierten Argumentation völlig widersprach - die Rechtsgelehrten in zwei Gruppen, eine erste, zu denen die Fähigsten auf dem Gebiet des islamischen Rechts zählen, und eine zweite, zu denen jene Kleriker gehören, die am besten über die Fragen des täglichen Lebens, der Wirtschaft, der Technik und der Politik Bescheid wissen. Die Führung des Staates sollten aus den Reihen der letzteren Gruppe kommen. Abrahamian kommentiert diesen Meinungsumschwung so:

„After two decades of insisting that the religious jurists should rule, he was now arguing that the political clergy should be

¹³⁷ zitiert aus **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan**: Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 245 - 246

*the ultimate authority. After a lifetime of denouncing secularism as a Western perversion, he was now close to concluding that the affairs of this world were separate from the understanding of the sacred law. The shift reflected the mind of a political pragmatist, not a religious fundamentalist.*¹³⁸

Aber nicht nur Ayatollah Chomeini paßte seine ‚Theorie‘ den realen Gegebenheiten an, auch die islamische Republik ist in vielen Dingen äußerst pragmatisch: Da bereits zu Ayatollah Chomeinis Lebzeiten offensichtlich wurde, daß es nach seinem Tod keinen allgemein anerkannten Führer im Range eines religiös akzeptierten *mardscha-e taqlid* geben würde – zum einen weil der iranische Klerus in sich bereits in mindestens zwei große rivalisierende Lager gespalten war und nur die Autorität Chomeinis eine gewisse Klammer bilden konnte, zum anderen weil auch die Unterstützung des Volkes bereits außerordentlich gering einzuschätzen war – änderte die ‚Versammlung der Experten‘ kurz nach seinem Tod die Verfassung: Sie veränderten die Voraussetzungen für das Führungsamt (*rahbari*) dahingehend, daß es auch durch einen ‚einfachen‘ Rechtsgelehrten, der nicht den Rang eines *mardscha-e taqlid* erreicht hat, ausgeübt werden kann. So war es möglich, daß mit Ali Chamenei ein schiitischer Rechtsgelehrter, der keine anerkannte ‚Instanz der Nachahmung‘ (*mardscha-e taqlid*), ja bis zu seiner Ernennung weitestgehend unbekannt war, zum Führer der Islamischen Republik Iran ernannt werden konnte.

Nach seinem Tod fand sich für Ayatollah Chomeini als unumschränkter Führer der Islamischen Republik auch deshalb kein wirklicher Nachfolger, weil er zu Lebzeiten keine mächtigen Persönlichkeiten neben sich zulassen wollte und sogar den von ihm ursprünglich als Nachfolger designierten Ayatollah Montazeri wenige Jahre vor seinem Tod wieder entmachtete. Hier mag auch eine Rolle spielen, daß die engsten Mitarbeiter Chomeinis und die mächtigsten Männer im Hintergrund eher einen schwachen Nachfolger favorisierten, um ihre eigene Position nicht zu schwächen. Ayatollah Montazeri, der als *mardscha-e taqlid* gilt, lebt auch heute noch in politischer Isolation im Hausarrest und seine Memoiren, die er 1999/2000

¹³⁸ **Abrahamian, Ervand:** Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 35

im Internet publizierte weil ihre Veröffentlichung im Iran verboten worden war, haben für massive Unruhe im Iran gesorgt. Die Begeisterung für die Islamische Republik hatte jedenfalls schon kurz nach der Revolution aufgrund wirtschaftlicher Schwierigkeiten und wegen der auch für "einfache" Bürger spürbaren und ständig präsenten Repressionen rapid abzunehmen begonnen. Aus der Sicht eines großen Teils der Bevölkerung hat eine "Diktatur in *naleyn*" (Pantoffel der Geistlichkeit) die "Diktatur in Stiefeln" zur Zeit des Schah abgelöst. Nach Ayatollah Chomeinis Tod erkämpfte sich die Bevölkerung im Iran allmählich wieder mehr Spielraum für Demokratie und grundlegende Freiheiten innerhalb der Grenzen der islamischen Verfassung, wenn es dabei auch einen steten Wechsel zwischen Fortschritten und Rückschlägen gibt.

5. Ayatollah Chomeini als *political leader*

Die Beschreibung und Abgrenzung des gewählten Forschungsdesigns ist eine Grundvoraussetzung jedweder wissenschaftlichen Arbeit. Da es sich auch im Falle einer *Leadership*-Analyse um eine qualitativen Methode sozialwissenschaftlichen Arbeitens im weiteren Sinn handelt, muß auch hier

„die Gegenstandsangemessenheit von Methoden und Theorien, die Berücksichtigung und Analyse unterschiedlicher Perspektiven sowie die Reflexion des Forschers über die Forschung als Teil der Erkenntnis“¹³⁹

von vornherein bedacht werden. Entscheidend ist zudem *„ob der Gegenstand auf die Methoden paßt oder nicht“¹⁴⁰*. Das Kapitel 2 über *political leadership* als Forschungsansatz stellt einen wichtigen Hintergrund für die Herangehensweise im Rahmen dieser Arbeit dar. Es zeigt, daß sich in der politikwissenschaftlichen Forschung ein breit angelegter und offener Forschungsansatz zur Untersuchung von Beispielen realer *leadership* bewährt hat. Dies entspricht auch der geforderten Herangehensweise qualitativer Forschung, nämlich

„Methoden so offen zu gestalten, daß sie der Komplexität im untersuchten Gegenstand gerecht werden.“¹⁴¹

Entsprechend den erläuterten Schwierigkeiten im Zusammenhang mit einer einheitlichen Definition von *political leadership* und der Kritik an *leadership*-Konzepten allgemein, soll hier eine dem Zweck einer Diplomarbeit entsprechende Vorgehensweise gewählt werden.

Der theoretische und begriffliche Rahmen, an dem sich diese Arbeit orientiert, ist durch folgende Grundüberlegungen gekennzeichnet: Im Sinne eines offenen Konzeptes, das sich am Untersuchungsgegenstand orientiert, sollen zwei *leadership*-Ansätze als Bezugspunkt der Analyse herangezogen werden, der struktur-funktionalistische Zugang James Downtons und die viele Aspekte der *leader-led* Beziehung umfassenden Herangehensweise James MacGregor Burns.

¹³⁹ **Flick, Uwe:** Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften, Hamburg 1995, Seite 13

¹⁴⁰ ebenda Seite 13

¹⁴¹ ebenda Seite 14

Einen wesentlichen Hintergrund für die Analyse der *leadership* Chomeinis stellt aber auch die Einschätzung der *Political Leader*-Rolle innerhalb des Islam, der keine Trennung von Religion und Politik kennt, und insbesondere das Werk Ayatollah Chomeinis selbst dar. In seinem Buch „*velayat-e faqih*“ stellt Ayatollah Chomeini fest:

„daß der Regierende ... zum einen über die islamischen Gesetze im Bilde und zum anderen gerecht, ethisch einwandfrei und hinsichtlich Glauben und Überzeugung fest, unbeirrbar und auf dem richtigen Weg zu sein hat.“¹⁴²

Die Herangehensweise Downtons in „*Rebel Leadership*“ hat den Vorteil, daß *leadership* nicht auf eine bestimmte Kultur oder ein bestimmtes politisches System festgelegt wird und eine interdisziplinäre Herangehensweise ermöglicht. Dies gilt in gleicherweise für die ‚*transforming leadership*‘ von Burns. Der in Kapitel 2 erläuterten Kritik von Pelinka wird insoweit Rechnung getragen, daß es sich bei der Untersuchung der Rolle Ayatollah Chomeinis im Zuge der iranisch-islamischen Revolution sowohl um die Anwendung der *Leadership*-Analyse auf einen Transitionsprozeß als auch um die Untersuchung eines nicht-demokratischen Regimes handelt.

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln einerseits die religiös-politischen Wesensmerkmale der iranischen Gesellschaft und die damit in Verbindung stehenden Hintergründe der islamischen Revolution erläutert und andererseits das Leben Ayatollah Chomeinis eingebettet in den geschichtlichen Kontext Irans im 20. Jahrhundert geschildert wurden, soll nun in diesem Kapitel die *leadership* Ayatollah Chomeinis im Mittelpunkt stehen, wenngleich auf wesentliche Elemente dieser *leadership* und der *leader-led* Beziehung bereits bisher aufmerksam gemacht wurde.

¹⁴² **Institution zur Koordination und Publikation der Werke Imam Khomeinis/Abteilung internationale Beziehungen (Hrsg):** Wilayat Faqih. Islamisches Government. Von Imam Khomeini (s.a.), Teheran (ohne Jahresangabe), Seite 87

5.1. Ayatollah Chomeini als *revolutionary leader* - *transforming leader*

Daß es sich bei *transforming leadership*, wie sie Burns definiert, um eine Beziehung zwischen *leader* und *followers* handelt, die dazu geeignet ist, höhere – im Sinne von Moral - Bedürfnisse und Erwartungen zu identifizieren und zu befriedigen und es zu einer gegenseitigen Inspiration und ‚*elevation*‘ kommt, wurde bereits dargelegt. Die Ziele von *leader* und *followers* verschmelzen im Zuge der Verfestigung ihrer Beziehung, die Funktionen von *leader* und *followers* sind zwar verschieden, aber werden untrennbar. Burns zum Unterschied zwischen *transacting* und *transforming leadership*:

„*The bargainers*¹⁴³ *have no enduring purpose that holds them together; hence they may go their separate ways. A leadership act took place, but it was not one that binds leader and follower together in a mutual and continuing pursuit of a higher purpose.*“¹⁴⁴

Die Beziehung zwischen *Leader* und *followers* in einer *transforming leadership* beschreibt er hingegen so:

„*Their purposes, which might have started out as separate but related, as in the case of transactional leadership, become fused. Power bases are linked not as counterweights but as mutual support for common purpose. ... The relationship can become moralistic, of course. But transforming leadership ultimately becomes moral in that it raises the level of human conduct and ethical aspiration of both leader and led, and thus it has a transforming effect on both.*“¹⁴⁵

Auf der Grundlage der bisherigen Darstellung des Verlaufs der iranischen Revolution, der Motive und Erwartungen Ayatollah Chomeinis und seiner Anhänger ist der Schluß gerechtfertigt, Ayatollah Chomeini als *transforming leader* zu bezeichnen. Sein Streben nach einem islamischen Staat, der durch die Regierung der *fuqaha*, der Rechtsgelehrten erstmals seit der Entrückung des letzten Imams wieder eine gerechte und legitime Herrschaft etablieren soll, trifft sich mit den Erwartungen der Gläubigen, die sich nach der kulturellen

¹⁴³ damit bezieht Burns sich auf transactional leadership; Anmerkung D.S.

¹⁴⁴ Burns, James MacGregor: Leadership; New York 1978, Seite 20

¹⁴⁵ ebenda Seite 20

Entwurzelung im Zuge der Verwestlichung wieder nach einer islamischen Ordnung, nach der Restituierung der vertrauten islamischen Werte sehnen. Diesen Zielen und Erwartungen stand aber das Schah-Regime im Weg: Nur ein politischer Umsturz, eine Revolution konnte in der Lage sein, den Weg für eine völlig neue Regierungs- und Staatsform frei zu machen. *Revolutionary leadership* ist nach Burns eine besondere Form von *transforming leadership*, wobei der *revolutionary leader* die Revolution mitinitiiert, den revolutionären Zyklus von Kampf, Sieg und Machtkonsolidierung überdauert und den Prozeß der sozialen Transformation der Gesellschaft gemäß den Zielen der Revolution leitet. Ayatollah Chomeini gehört mit Fidel Castro und Mao Tse Tung sicher zu den wenigen revolutionären Führern, die in diesem umfassenden Sinn als *revolutionary leader* bezeichnet werden können, hat er doch sowohl die Revolutionsideologie, die Mobilisierung der Bevölkerung bis hin zum Sturz des Schah-Regimes als auch die Institutionalisierung der neuen islamischen Republik entscheidend geprägt. Die islamische Revolution im Iran unter der Führung von Ayatollah Chomeini entspricht der Definition von Burns:

„In its broadest meaning revolution is a complete and pervasive transformation of an entire social system. It means the birth of a radical new ideology; the rise of a movement bent on transforming society on the basis of that ideology; the overthrow of the established government; creation of a new political system; reconstruction of the economy, education, communications, law, medicine; and the confirmation and perhaps deification of a new leadership.“¹⁴⁶

Ayatollah Chomeinis *velayat-e faqih* bildet die theoretische Basis für die Revolutionsideologie und festigt gleichzeitig Chomeinis Position innerhalb des schiitischen Klerus, der als Gruppe innerhalb der iranischen Gesellschaft eine *leadership*-Rolle im Sinne von *intellectual leadership* einnimmt und ohne dessen Akzeptanz Ayatollah Chomeinis herausragende Führungsrolle nicht möglich gewesen wäre. Die Revolutionsideologie, wie sie von den Anhängern aufgenommen und mitgetragen wurde, stützt sich auf die zentralen Elemente der schiitischen Religion, auf die Aschura-Riten und die Mahdi-Erwartung, und deutet

¹⁴⁶ ebenda Seite 202

diese im Dienste der Revolution um. Burns verweist auf die Voraussetzungen für den Erfolg von *revolutionary leadership*:

„The leaders must be absolutely dedicated to the cause and able to demonstrate that commitment by giving time and effort to it, risking their lives, undergoing imprisonment, exile, persecution, and continual hardship. ... This commitment, which may end in martyrdom, must survive all defeats and setbacks. Too, the revolution, like all genuine leadership, must address the wants and needs and aspirations of the populace – motives that may not be felt by followers at the time but can be mobilized through propaganda and political action. Further, a revolution requires conflict, as does all leadership. But revolutionary conflict is more extreme; it is dramatized in the characters of saints and devils, heroes and villains. As the lines become more sharply drawn between the establishment or elite and the poor and the rebelling, doctrine and purpose are hardened in the crucible. Finally there must be a powerful sense of mission, of end-values, of transcending purpose. These processes can be summarized in a phrase: the raising of social and political consciousness on the part of both leaders and followers.“¹⁴⁷

Ayatollah Chomeini erfüllt die hier genannten Bedingungen eines erfolgreichen *revolutionary leader*: Er hat sein ganzes Leben und Engagement und seine politische Tätigkeit auf das Ziel der Errichtung eines islamischen Staates, auf die Beseitigung des „satanischen Regimes“ Mohammad Reza Pahlawis ausgerichtet und bis zu seinem Tod an seiner Mission der umfassenden Re-Islamisierung der iranischen Gesellschaft und des Staatswesens festgehalten. Die Unterscheidung von Erfolg und Mißerfolg bezieht sich dabei aber zunächst darauf, ob es gelingt tatsächlich einen politischen Umsturz zu bewerkstelligen und die Basis für einen neuen Gesellschaftsordnung zu schaffen. Längerfristig laufen die meisten Revolutionen Gefahr, die anfängliche breite Unterstützung der Bevölkerung zu verlieren, deren Wünsche und Erwartungen nicht zu erfüllen bzw. nicht erfüllen zu können und so die eigentlichen „höheren“ End-Ziele der Revolution nicht zu erreichen. Hinter den Erwartungen des iranischen Volkes nach einer gerechten, islamischen Werten stärker verpflichteten Regierung standen ganz entscheidend auch andere Wünsche: Wünsche nach einem besseren Leben, nach wirtschaftlichem Wohlstand, stärkerer Unabhängigkeit von ausländischen

¹⁴⁷ ebenda Seite 202-203

Interessen und umfassender politischer Partizipation. Diese Erwartungen hat die islamische Republik nicht erfüllt; Ayatollah Chomeini ist den wachsenden Forderungen nach einer Verbesserung der wirtschaftlichen Situation nach dem Sieg der Revolution stets mit wenig Verständnis begegnet: Für ihn stand immer eine möglichst starke Orientierung an islamischen Grundsätzen im Vordergrund, wirtschaftliche Erfolge waren daneben sekundär und würden sich automatisch einstellen, wenn erst die gesamte Gesellschaft sich wirklich am Islam orientiere. Andere Erwartungen, wie jene nach stärkerer politischer Partizipation und Freiheit im Verhältnis zum repressiven Schah-Regime, wurden in noch geringerem Maß erfüllt. Vor allem zu Lebzeiten Ayatollah Chomeinis und während des Krieges mit dem Irak war der Spielraum für politische Meinungsäußerungen selbst innerhalb der engen Spielregeln der islamischen Republik außerordentlich beschränkt, politische Opposition unmöglich und mit massiven Sanktionen bis hin zur Todesstrafe belegt. Erst nach Chomeinis Tod zeichnet sich eine allmähliche Liberalisierung und Demokratisierung innerhalb der vorgegebenen Spielregeln der Verfassung ab, eine darüber hinausgehende Opposition ist nach wie vor schärfstens sanktioniert.

Es ist besonders wichtig darauf hinzuweisen, daß das Phänomen *leadership* nicht statisch, sondern dynamisch zu betrachten ist. *Transactional leadership* kann sich zu *transforming leadership* entwickeln, *transforming leadership* oder *revolutionary leadership* kann sich nach einiger Zeit in Tyrannei verwandeln oder in *transacting leadership* im Rahmen eines demokratischen Systems. Burns verweist auf die besonders schwierige Rolle der ‚zweiten Generation‘ der Revolutionsführer, an ihnen liegt es, ob aus der Sicht der *follower* ihre Erwartungen in die Revolution enttäuscht werden oder nicht.

„The humane end-values of revolution are often widely shared by all classes; that is one of the strengths of revolutionaries. It is the lack of moral values – the inhumanity and irresponsibility with which the struggle is conducted – that produces fear and counterrevolution. ... Revolutions seem to produce first generations of leaders who not only represent but embody the higher ends of the cause. ... The test is the second generation of leadership ... and the

*extent to which the original human purposes of revolution have been perverted in the drive for power.*¹⁴⁸

5.2. Leadership-Funktionen bei Ayatollah Chomeini

Da in dieser Arbeit nicht theoretische Fragen, sondern ihre Umsetzung und Anwendung auf den Forschungsgegenstand im Mittelpunkt stehen, soll hier zur Verdeutlichung und besseren systematischen Erfassung der konkreten *leadership*-Rolle von Ayatollah Chomeini auf den funktionalistische Ansatz James V. Downtons, der sich vor allem auf soziale und psychologische Grundlagen von *rebel leadership* bzw. *leadership* im Zusammenhang mit Revolutionen sowie deren Unterschied zu *ruling leadership*, gegen die sie sich durchsetzen muß, konzentriert, als Rahmen Bezug genommen werden, ohne jedoch auf alle von ihm angesprochenen Aspekte einzugehen. Downton nähert sich dem *Leadership*-Begriff im Rahmen des Struktur-Funktionalismus. Für ihn ist *leadership* eine koordinierende Struktur sozialer Systeme: *Leadership* ist verantwortlich für die Formulierung von Aufgaben und Zielen des sozialen Systems, wobei der Zweck von sozialen Systemen nach Downtons Auffassung ‚service‘, die Befriedigung individueller Bedürfnisse und nicht der Systemerhalt ist. *Leadership* muß als koordinierende Instanz gewährleisten, daß die einzelnen Subsysteme ihre jeweiligen Aufgaben zufriedenstellen erfüllen, damit das Gesamtsystem die individuellen Bedürfnisse zufrieden stellen kann. Damit jeder einzelne seine spezifischen Aufgaben wahrnimmt, bedarf es der Motivation und Mobilisierung durch den *leader*. Downton beschreibt diese Aufgabe so:

„Indeed, the task of coordinating social systems is complicated by the effect of private passions, interests, and capacities on role performance. In order to reach the goals set by leadership, persons with appropriate skills must be mobilized and they must be motivated to perform their roles efficiently. By manipulating rewards and punishments leadership attempts to achieve effective role performance and the appropriate integration of roles within structures. In studying rebel leadership, it is especially important to consider how coordination is achieved within the rebel organization, how followers are mobilized and motivated to contribute to task performance. ... Both the social and

¹⁴⁸ ebenda Seite 240

*psychological explanations of why followers accept the initiatives of leadership have their place in the analysis of rebel leader – follower relations.*¹⁴⁹

Um die Funktion von *leadership* näher zu analysieren, unterscheidet Downton zwei verschiedene Formen bzw. Modi von *leadership*, ‚*instrumental*‘ und ‚*expressive*‘ *leadership*:

*„‘Instrumental’ refers to the task oriented roles of leadership that contribute to organizational effectiveness, such as setting goals, allocating labor, enforcing sanctions, and the like. On the other hand the ‘expressive’ mode of leadership refers to roles that establish social and emotional ties between leaders and followers, for example, friend, orator, counselor.*¹⁵⁰

Downton definiert und kategorisiert einzelne *Leadership*-Funktionen und ordnet diese den beiden genannten Formen zu. Zu den instrumentellen Funktionen von *leadership* zählt er Zielsetzung, Kommunikation und Mobilisierung, zu den expressiven Funktionen gehören Ich-Unterstützung und Inspiration. Selbst wenn die Ziele einer revolutionären Bewegung durch geeignete Kommunikationskanäle artikuliert wurden, werden diese Ziele nicht von allen Mitgliedern des Systems gleichermaßen unterstützt. *Leader* müssen ihre jeweiligen *followers* mobilisieren, mit Argumenten und (positiven sowie negativen) Anreizen dazu bringen, sich für diese Ziele einzusetzen. Die expressiven Funktionen sind vor allem zur Etablierung einer emotionalen Bindung zwischen *leader* und *led* von entscheidender Bedeutung. Downton faßt dies so zusammen:

*„In summary, the effective performance of the ego-support function by leadership reduces the tension within the personality of the follower by helping him to resolve the conflicts between the three psychic agencies. Expressive leaders may be able to provide effective rationalization for failure or change the follower’s goals, satisfying the demands of the follower’s conscience and leading to a heightened feeling of self-esteem. In addition, the moral structure of the follower’s superego may be changed by the leader, such that the drives originating in the id can be expressed openly without the ego’s suffering reprisal from the conscience.*¹⁵¹

¹⁴⁹ Downton, James V.: *Rebel Leadership. Commitment and Charisma in the Revolutionary Process*, New York-London 1978, Seite 14-15

¹⁵⁰ ebenda Seite 22

¹⁵¹ ebenda Seite 49

Downton bringt also die Ich-Unterstützungsfunktion von *leadership* mit den drei psychischen Instanzen eines Individuum, mit dem Es, dem Ich und dem Über-Ich in Verbindung. Ich-Unterstützung bedeutet, daß der *leader* die *followers* darin unterstützt, ihre inneren Konflikte abzubauen, indem er zum einen Möglichkeiten zur Rationalisierung anbietet, wenn das Ich-Ideal nicht dem Ich entspricht, das Individuum also gerne anders wäre, als es sich selbst sieht. Dies kann beispielsweise darin bestehen, die Erwartungen an das Ich-Ideal zu verändern oder annehmbare Erklärungen für den Unterschied zwischen Ich-Ideal und Ich zu liefern. Andererseits kann der *leader* das Gefühl vermindern, daß die Gesellschaft die Fähigkeiten des Einzelnen nicht richtig erkennt und daher nicht anerkennt, indem er dazu beiträgt, den Status des jeweiligen Individuums entsprechend gesellschaftlich aufzuwerten. Schließlich identifiziert Downton als dritte Quelle der Ich-Unzufriedenheit die Spannung des Es mit dem Gewissen, bei der das Gewissen das Individuum daran hindert, verschiedene Triebe auszuleben, die folglich unterdrückt werden. *Leadership* kann auch hier ansetzen und die moralischen Erwartungen so verändern, daß die jeweils unterdrückten Triebe ausgelebt werden können.

Die zweite Funktion von *expressive leadership* leitet Downton von Viktor E. Frankls logotherapeutischer Methode ab, gemäß der die Ursache von menschlichem Verhalten als Suche nach Sinn gesehen wird. ‚*Inspirational leaders*‘ besitzen die Fähigkeit, ihren *followers* Sinn zu vermitteln, den Handlungen oder dem Leiden der *followers* einen besonderen Sinn zu verleihen. Diese Inspiration wird allerdings nicht nur durch die Aussagen des *leaders* vermittelt, sondern in besonderem Maße durch sein Vorbild und sein Image, das Bild des *leader* in der Perzeption durch die *followers*.

*„The leader who constructs and communicates utopian appeals might very well be offering ‚normal‘ personalities new options for meaningful action. At the same time, social movements tend to emphasize the necessity and meaning of suffering. This is especially true in religious or quasi-religious movements wherein suffering is given purpose by its close association with purification of the soul.“*¹⁵²

¹⁵² ebenda Seite 51

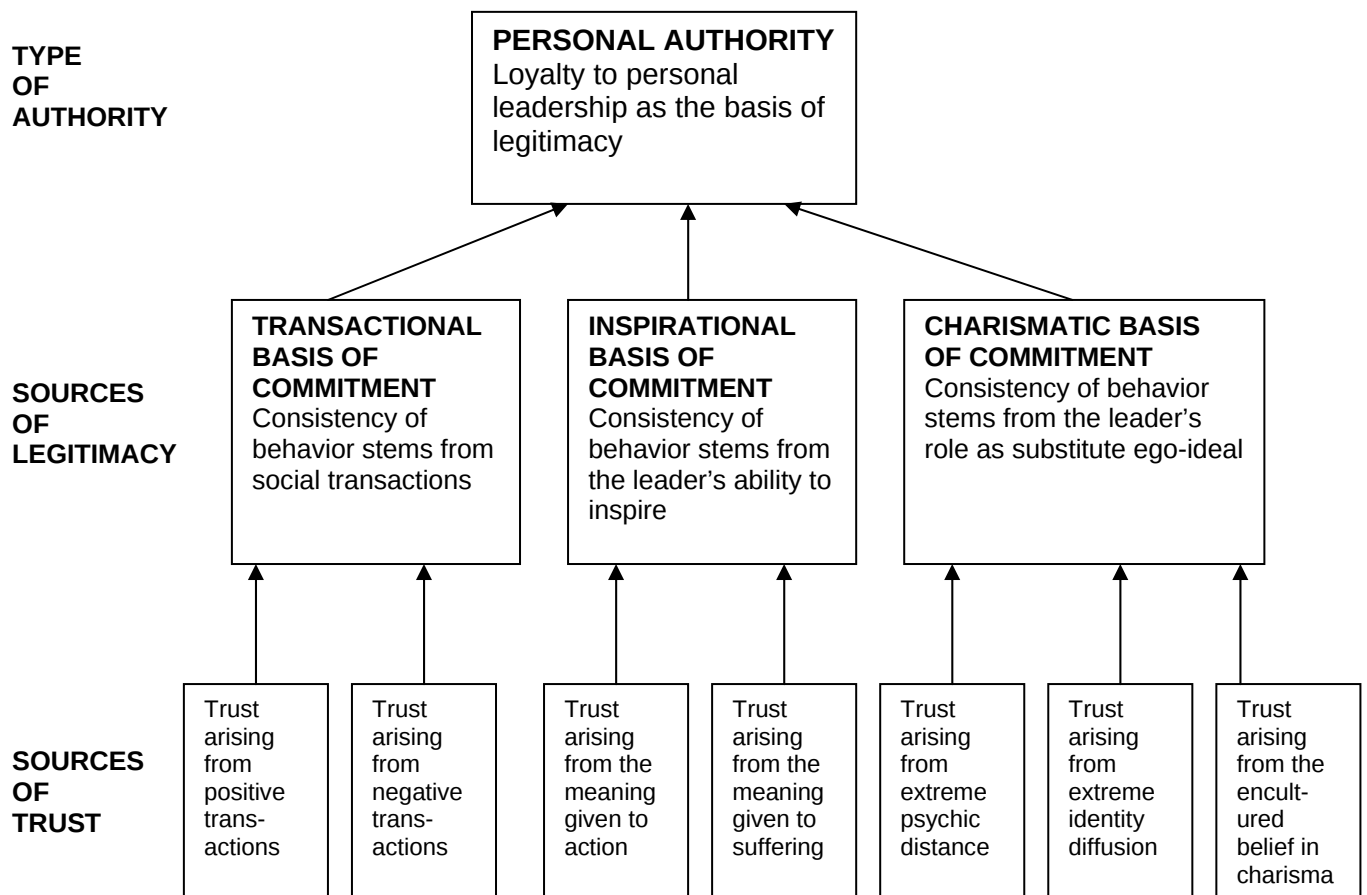
Im Zusammenhang mit Ayatollah Chomeini sind vor allem die Mobilisierungsfunktion, die Ich-Unterstützungsfunktion und die Inspirationsfunktion von besonderem Interesse, während die Bedeutung der übrigen Funktionen einigermaßen aus den bisherigen Ausführungen einschätzbar ist und auch aus Gründen der notwendigen Konzentration auf einige wenige Aspekte hier nicht näher beleuchtet werden soll. Sicherlich wäre allerdings etwa die Wirkung der besonderen Kommunikationskanäle im Zuge der iranischen Revolution eine nähere Untersuchung wert, wobei neben den Reden Ayatollah Chomeinis auf Tonbandkassetten, die in den Moscheen landesweit fast zeitgleich abgespielt wurden, auch die Rolle der BBC und anderer ausländischer Fernseh- und Radioanstalten während des Exils Chomeinis in Frankreich berücksichtigt werden müßten.

Downton entwickelt ein Modell zur Erklärung der Voraussetzungen für die Entwicklung von Bindungen zwischen *leader* und *followers*, in dem er drei Legitimitätsquellen, für die persönliche Autorität einer Führungspersonlichkeit identifiziert. Er plädiert dabei dafür, sowohl soziologische und als auch psychologische Motive der *followers* als Ursache für deren Bindung an den oder die *leader* zu berücksichtigen. Downton faßt sein Modell in folgende Grafik (siehe nächste Seite) zusammen, das auch für die Untersuchung der Bindungen zwischen Ayatollah Chomeini und seinen Anhängern sinnvoll verwendet werden kann.

Die Bindung der Anhänger zum *leader* stützt sich gemäß Downtons Modell auf eine transaktionale, eine inspirationale und eine charismatische Basis. Quellen für Bindungen auf transaktionaler Basis sind im Verhalten der *followers* zu suchen, die sich entweder gewisse soziale Vorteile erwarten, oder versuchen Nachteile, die aus negativen Sanktionen der *leadership* erwachsen könnten, zu vermeiden. Die zweite Basis für die *leader-follower* Bindung ist die Inspiration. Durch den Einsatz von Mythen und Symbolen gibt der *leader* den Taten und dem Leiden seiner Anhänger einen Sinn, durch die Vermittlung von Werten kann er sie inspirieren. Quellen für die charismatische Basis der Bindung zwischen *leader* und

followers sind laut Downton in erster Linie psychische Art: Der *leader* gibt seinen Anhängern persönliche Sicherheit, ein neues Selbstbild oder eine Stärkung der gesellschaftlichen Identität.

Grafik 1: The Social and Psychological Foundations of Personal Authority¹⁵³



In der Folge sollen nun einige wichtige Funktionen der *leadership* Ayatollah Chomeinis und die Quellen der Bindungen zwischen ihm und seinen Anhängern im Rahmen der Systematik Downtons nochmals näher beleuchtet und zusammengefaßt werden.

¹⁵³ ebenda Seite 285

5.2.1. Die Mobilisierung des iranischen Volkes

Die Mobilisierung einer genügend großen Anhängerschaft im Zusammenhang mit *rebel leadership*, deren Ziel es ist, bestehende Machtstrukturen zu verändern, einen *ruling leader* zu entmachten, ist eine zentrale Voraussetzung für deren Erfolg. Dabei ist der Zugang zu effizienten Kommunikationskanälen eine wichtige Basis.

„...[C]ommunication is essential if leadership is to perform the third instrumental function, which is to accumulate and maintain internal support for goal initiatives and mobilize support from external systems. The mobilization function of leadership is integrally related to the concept of power – how leadership creates conformity to initiatives for which there is little ardor or outright hostility.“¹⁵⁴

Das Ausmaß, in dem es notwendig ist, auf negative Anreize zu setzen, also die Androhung und Ausübung von Gewalt, Zwang oder anderen negativen Sanktionen, hängt nicht zuletzt auch davon ab, wie stark oder wie schwach die Mobilisierungsfunktion der zu beseitigenden *ruling leadership* ist. Ayatollah Chomeini konnte als *rebel leader* im Vorfeld der iranischen Revolution stärker auf Überzeugung und positive „Sanktionen“ vertrauen, weil das Schah-Regime, dessen Sturz Chomeinis klares Ziel war, als *ruling leadership* nur mehr äußerst schlecht in der Lage war, das Volk für dessen Ziele zu mobilisieren und immer stärker auf repressive Maßnahmen (Inhaftierung und Ermordung politischer Gegner, Verbot freier Meinungsäußerungen) zurückgriff. Zur Verbreiterung seiner Unterstützungsbasis hat Ayatollah Chomeini in der Argumentation vor der Revolution offensichtlich versucht, die verschiedenen sozialen Gruppen mit speziell auf ihre Bedürfnisse und Vorstellungen abgestimmte Argumente einzusetzen und Ziele, die deren Interessen widersprechen könnten, in den Hintergrund zu rücken. Als Beispiel dazu kann sein zumindest verbales Entgegenkommen gegenüber den nicht-religiös orientierten Oppositionsgruppen wie z.B. der Nationalen Front unter Sandschabi oder der *nehzate azadi*, der Freiheitsbewegung unter Bazargan vor der Revolution gewertet werden. Ayatollah Chomeini sagte vor der Revolution den politischen Parteien und Organisationen

¹⁵⁴ ebenda Seite 37

(„außer jenen, die Verrat üben“) völlige Handlungsfreiheit zu, versprach das Verbot staatlicher Zensur und die Einhaltung der Rede- und Meinungsfreiheit. Weiters versprach er die Freiheit von Glaube und Religion, den Schutz der Rechte der religiösen Minderheiten und die Beseitigung der Diskriminierung von Frauen.¹⁵⁵

Vor allem die grundlegende Kehrtwendung seiner Äußerungen zur Rolle der Frau im Vorfeld der Revolution sind erstaunlich, zumal er sich ja in den 1960er Jahren massiv gegen die geplante Einführung des Frauenwahlrechts durch Schah Mohammad Reza ausgesprochen hatte. Nirumand/Daddjou zitieren Aussagen Ayatollah Chomeinis zur Rolle der Frau in einer zukünftigen islamischen Republik aus der Zeit seines Exils in Paris:

„Wir versichern, daß in unserer künftigen Republik alle Frauen in der Wahl ihres Berufes, ihrem Verhalten und selbstverständlich auch in der Wahl ihrer Kleidung, unter Berücksichtigung gewisser Bestimmungen, völlig frei sein werden.“¹⁵⁶

Mit diesen Äußerungen verfolgte Ayatollah Chomeini offensichtlich das Ziel, seine Unterstützungsbasis möglichst breit zu halten und alle Schahgegner an sich zu binden. Im Zuge der Revolution und in der islamischen Republik seit 1979 hat die Unterstützung der Frauen eine besondere Rolle gespielt: Nie zuvor haben sich so viele Frauen öffentlich politisch betätigt, an Demonstrationen teilgenommen und sich so aktiv in alle Bereiche des öffentlichen Lebens eingebracht. Diese breite Unterstützung für die Ziele Ayatollah Chomeinis wurde sicherlich durch seine Zugeständnisse an die Frauen deutlich gefördert. Andererseits hat die rege Beteiligung der Frauen in der revolutionären Bewegung und deren offensichtlich wachsender politischer Einfluß aber auch dazu geführt, daß es gerade ihnen gegenüber nach dem Sieg der Revolution nicht mehr so einfach möglich war, die einmal gemachten Zugeständnisse nicht zumindest zum Teil einzulösen: Sie erhielten tatsächlich weitestgehende Gleichberechtigung im beruflichen und politischen Bereich, mußten sich aber jedenfalls lange Zeit – als einfach verfügbares Instrument politischer Repression – rigide kontrollierten, von den

¹⁵⁵ siehe dazu **Nirumand, Bahman/Daddjou, Keywan**: Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987, Seite 190-191

¹⁵⁶ ebenda Seite 191

Revolutionsführern im Detail festgelegten islamischen Kleidungsvorschriften unterwerfen.

In der Argumentation vor der Revolution stand deutlich die Beseitigung des Schah-Regimes im Vordergrund und deutlich weniger das eigentliche Ziel Ayatollah Chomeinis, die Errichtung eines islamischen Staates, wie er ihn schon früher in *velayat-e faqih* konzipiert hatte. Durch diese Strategie gelang also Ayatollah Chomeini nahezu alle oppositionellen Gruppierungen zu gewinnen und eine sehr breite Anhängerschaft für seine revolutionären Ziele zu mobilisieren, wobei er wegen der bereits stark geschwächten *ruling leadership* des Schah Gewalt kaum einsetzen mußte. In der Akzelerationsphase der Revolution, als es um die Machtergreifung in der Armee, einem der letzten Machtzentren des Schah, ging, haben die Revolutionäre sehr wohl Gewalt in der Form von auch als Abschreckung gedachte Hinrichtungen führender Militärs gezielt eingesetzt. Nach dem Sieg der Revolution, im Übergang zu *ruling leadership*, wurde eine Vielzahl der Versprechen und Zugeständnisse gegenüber jenen Gruppierungen und Personen (auch innerhalb des schiitischen Klerus), die sich nicht mit Ayatollah Chomeinis Konstruktion einer islamischer Republik identifizieren konnten, wieder zurückgenommen oder im Rahmen der neuen Verfassung ‚uminterpretiert‘. Zur Mobilisierung des Volkes für den nun neuen *ruling leader* Ayatollah Chomeini wurden neben breit angelegten Überzeugungskampagnen, die sich nun zusehends - anders als in der vorrevolutionären Zeit - auch auf alle Arten von staatlichen Institutionen und Informationskanäle stützen konnten, sehr wohl vor allem gegenüber den ehemaligen Mitstreitern und der sich nun neu formierenden Opposition gegen das islamische Regime auch negative Sanktionen, Repression und Gewalt bis hin zu politischen Morden und Hinrichtungen von Oppositionsführern und oppositionellen Intellektuellen eingesetzt. Im Sinne des Modells Downtons kann man festhalten, daß sich die ‚*transactional basis of commitment*‘ zur Führungsfigur Ayatollah Chomeini als *rebel leader* vorwiegend auf ‚*trust arising from positive transactions*‘ stützen konnte, als *ruling leader* allerdings verstärkt über ‚*trust arising from negative transactions*‘ hergestellt wurde.

5.2.2. Charismatische Bindung zwischen Ayatollah Chomeini und seinen Anhängern

Downton hat die Ich-Unterstützungsfunktion als eine der beiden Funktionen von *expressive leadership*, die sich auf die Herstellung emotionaler Bindungen zwischen *leader* und *led* bezieht, definiert und diese mit der charismatischen Bindungsbasis an eine Führungsautorität in Verbindung gebracht. Auch Etzersdorfer weist darauf hin, daß erst die Kombination von bestimmten Wünschen und Aktivitäten einzelner politischer Führer mit massenpsychologischen Phänomenen, wie dem der Identifikation mit einem ‚Ich-Ideal‘ der besonderen Natur emotionaler Bindungen zwischen *leader* und *led* näher kommt.

„[G]eliebte‘ und vielfach charismatisierte political leaders zeichnen sich durch die Fähigkeit aus, eine reale Erfahrung des Kollektivs summarisch zu formulieren wie auch durch die Fähigkeit, die Verlusterfahrung des Kollektivs zu verringern. Ein political leader vermag durch seine Fähigkeit zur Vermittlung seines Angebotes kollektiver Angstsublimierung, Ängste zu reduzieren und kann in Krisensituationen den Individuen eines Kollektivs zur Aufrechterhaltung ihrer Identität verhelfen, wodurch ein drohender Ich-Zerfall der Einzelnen verhindert werden kann, ebenso wie er/sie durch eine Katalysatorfunktion soziale Aktionen beschleunigen kann und die Internalisierung von neuen Zielen fördern und zu ihnen überzuleiten vermag.“¹⁵⁷

Hier soll vorweg nochmals verdeutlicht werden, daß Charisma in erster Linie als Interaktionsprozeß zwischen *leader* und *followers* zu verstehen ist, mit den Worten Downtons muß man Charisma „as a psychological exchange“, als einen psychologischen Austausch zwischen *leader* und *led* betrachten. Ayatollah Chomeini gelang es nicht zuletzt aufgrund seiner Rolle als religiöser Führer – er galt unabhängig von seinen politischen Ambitionen seit den 1960er Jahren als einer von mehreren ‚obersten religiösen Instanzen‘ (*mardscha-e taqlid*) - in besonderer Weise, verborgene Wünsche und Ängste seiner Anhänger anzusprechen. Ayatollah Chomeini gelang es in einer Phase der Destabilisierung

von Werten ausgelöst durch die Verwestlichung und damit verbundene kulturelle Entwurzelung großer Teile der iranischen Gesellschaft, in einer Krisensituation, in der wesentliche emotionale Grundlagen der Gesellschaft erschüttert waren, eine besondere Katalysator- und Kanalisierungsfunktion einzunehmen, die Basis für eine systematische Massenmobilisierung sein konnte. Die teils verborgene Sehnsucht nach einer Re-Islamisierung der Gesellschaft, nach einer Wiederherstellung der gewohnten Ordnung, nach Sicherheit innerhalb eines bekannten sozialen Wertesystems in einer Zeit der Entwertung und Entwurzelung war in der iranischen Gesellschaft vorhanden; Ayatollah Chomeini war zu dieser Zeit als religiöse Instanz, der die Erfüllung dieser kollektiven Wünsche als religiöse Autorität glaubhaft versprechen konnte, ‚der richtige Mann‘ (*the right man in the right place*).

Downton weist auf drei Ursachen für die Entstehung einer charismatischen *leader-follower* Bindung hin: innerpsychische Distanz, Identitäts-Diffusion und der kulturell verankerte Glaube an Charisma. Um innerpsychische Distanz zu überwinden, also die unbefriedigende Spannung zwischen dem eigenen Ich und dem Ich-Ideal, suchen und finden Anhänger im *leader* ein neues, perfekteres Ich-Ideal, mit dem sie sich identifizieren, sie betrachten ihn als Vaterfigur, der sie emotional tief verbunden sind und konzentrieren negative Gefühle auf die Gegner und Feinde der Vaterfigur. Als zweite Ursache nennt Downton Identitäts-Diffusion basierend auf einer unvollständigen Entwicklung des Ich-Ideals, das dem Ich keine starke persönliche Identität vermitteln kann. In diesem Fall finden die Anhänger im *leader* ein neues Vorbild für ihre eigene Identität und identifizieren sich ebenfalls mit dem *leader* und mit dessen Werten und moralischen Ansprüchen. Während diese beiden Quellen charismatischer *leadership* sich auf die psychische Befindlichkeit der Anhänger beziehen, spielt aber laut Downton auch die Persönlichkeit des *leader* eine wichtige Rolle, wobei er davon ausgeht, daß auch für den *leader* innerpsychische Distanz und/oder Identitäts-Diffusion als grundlegende psychische Voraussetzungen für die Entwicklung einer Führungspersönlichkeit

¹⁵⁷ **Etzersdorfer, Irene:** Polis und Psyche. Eine Studie zur Interaktion von politischen und seelischen Faktoren anhand der ‚Political Leadership-Forschung‘. Mit einem Fallbeispiel zu Bruno Kreisky; Habilitationsschrift an der Universität Wien 1997, Seite 41

eine Rolle spielen können. Daneben sieht er aber als dritte wichtige Ursache für die Entstehung charismatischer Bindungen den traditionell oder kulturell vorhandenen Glaube an Charisma, der stärker institutionalisierte charismatische Bindungen begünstigt. Wichtig ist dabei, daß es revolutionäre und institutionalisierte charismatische Bindungen sich nicht ausschließen, sich ergänzen können und ineinander übergehen können.

„Viewing non-institutionalized and institutionalized charisma as separate categories within a broader conception of charismatic authority has important analytic consequences. First of all, it requires a more careful refinement of the determinants of personal authority. Revolutionary charisma appears to be caused by extreme intrapsychic tension, while institutionalized charisma can emerge through an enculturation process that instills charismatic deference as a cognitive and affective element in ‚normal‘ personalities during ‚normal‘ times. ... In considering the socialization process, the charismatic relationship is still viewed as a function of the follower’s personality, although it is understood in terms of custom and cultural reinforcements.“¹⁵⁸

Der hier skizzierte Erklärungszusammenhang für psychische Ursachen für die Entstehung einer emotionalen, charismatischen Bindung lassen sich gut mit der Situation der islamischen Revolution in Zusammenhang bringen, vor allem dann, wenn man davon ausgeht, daß für unterschiedliche Gruppen von Anhängern verschiedene Motive für ihre Bindung an Ayatollah Chomeini im Vordergrund gestanden sind. Im übrigen soll hier nochmals darauf hingewiesen werden, daß eine Analyse der innerpsychischen Konstellation Ayatollah Chomeinis hier aufgrund der dahingehend äußerst dürftigen wissenschaftlich verwertbaren Daten unterbleiben muß. Ayatollah Chomeini eignete sich aus mehreren Gründen als ideale Identifikationsfigur: Er verkörperte ein stabiles und vertrautes Wertsystem, er vermittelte vor allem jenen, die aufgrund ihrer persönlichen wirtschaftlichen und sozialen Situation nicht dem vom Schah kultivierten Bild des fortschrittlich-westlichen Iraners entsprechen konnten oder wollten persönliche Sicherheit, ein neues Selbstbild und eine Stärkung ihrer gesellschaftlichen Identität. Ayatollah Chomeinis Botschaften und sein Auftritt sprachen die ‚underdogs‘ der iranischen

Gesellschaft an und gab ihnen neues Selbstbewußtsein. Seine Massen-Wirkung hat aber nicht nur etwas mit den psychischen Bedürfnissen seiner Anhänger zu tun, sondern auch mit der institutionalisierten charismatische Bindung, die traditionelle zwischen der Spitze des schiitischen Klerus und den Gläubigen besteht. Auch Thoß/Richter verweisen auf das Zusammenwirken verschiedener Quellen für das Entstehen der charismatischen Wirkung Ayatollah Chomeinis hin:

„Seine Botschaft, seine religiös-politische Rolle, sein Konflikt mit dem Schah waren vor dem Hintergrund des schiitischen Mythos leicht verständlich und im Grunde bekannt. Es war die Wiederherstellung eines gottgewollten und damit dem Menschen gerecht werdenden Zustands, ‚der‘ alten Ordnung schlechthin.“¹⁵⁹

5.2.3. Ayatollah Chomeini als *inspirational leader*

Als wichtige Grundlage von *leadership* ganz allgemein gilt ihre Fähigkeit, den Zusammenhalt sozialer Gruppen herzustellen, zu festigen und aufrechtzuerhalten. Dabei spielt der Rückgriff auf gemeinsame Werte und der Einsatz von Symbolen und Bildern eine besondere Rolle, auf die auch Downton hingewiesen hat:

„Values are the source from which leaders draw symbols to integrate roles and to recruit followers. Leadership enhances with the symbolic capability of a political system by reference to historical heroes, to the outstanding achievements that have resulted from the value system, to the religious principles and ceremonies that sustain the accepted values, to the powerful spirits that may be working to preserve the value arrangement.“¹⁶⁰

Interessant im Zusammenhang mit der emotionalen Qualität von *leader-led* Bindungen sind dabei ‚Verdichtungssymbole‘ im Sinne Murray Edelmans:

„Verdichtungssymbole [...] wecken die Emotionen, die mit einer Situation verknüpft sind. Patriotismus, Ängste, das wehmütige Gedenken an vergangenen Glanz und einstige Schmach, die Aussicht auf zukünftige Größe: die

¹⁵⁸ **Downton, James V.:** Rebel Leadership. Commitment and Charisma in the Revolutionary Process, New York-London 1978, Seite 233

¹⁵⁹ **Thoß, Gabriele/Richter, Franz-Helmut:** Ayatollah Khomeini. Zur Biographie und Hagiographie eines islamischen Revolutionsführers, Münster 1991 (Wissenschaftliche Texte Band 10, Religion und Religionskritik Nr. 1) Seite 175

¹⁶⁰ **Downton, James V.:** Rebel Leadership. Commitment and Charisma in the Revolutionary Process, New York-London 1978, Seite 12

Verdichtungssymbole bündeln es zu einem einzigen symbolischen Ereignis, Zeichen oder Akt. ¹⁶¹

Inspirational leaders haben die Fähigkeit, durch ihre Äußerungen und ihr Auftreten einen integrativen Konsens innerhalb einer sozialen Gruppe erzeugen können. Sie vermitteln durch ihre Person, verbal und non-verbal, ein Bild von der Zukunft der Gesellschaft. Dabei ist der Zusammenhang zwischen Image und Persönlichkeit wichtig. Nicht allein Ayatollah Chomeini als reale Persönlichkeit, sondern auch sein Image, sein Erscheinungsbild (ein alter Mann mit schwarzem Turban, dunklen, buschigen Augenbrauen, weißer Bart) wurden zu einem Symbol der islamischen Revolution und entwickelten so integrative Wirkung. Die Wirkung dieses Bildes basiert im wesentlichen auf einer Projektion. In Chomeini erkannten seine Anhänger das wegen des Bilderverbots tabuisierte Aussehen Abrahams, Moses, Mohammads oder Husseins wieder. Diese Projektionen wurden aber auch bewußt im Rahmen der Propaganda – vor allem in der Zeit nach der Revolution – genutzt und befördert: Davon zeugen sowohl die überirdischen Darstellungen Ayatollah Chomeinis auf Plakate und Wandmalereien als auch die Zuschreibung von persönlichen Eigenschaften, die gleichfalls den schiitischen ‚Heiligen‘ zugeordnet sind. Als ein konkretes Beispiel unter unzähligen sei hier auf das Zitat aus einer Abgeordneten-Rede unmittelbar nach Chomeinis Tod aus der offiziellen iranischen Tageszeitung *keyhan-e hawa'i*, die sich in erster Linie an Auslandsiraner richtet, verwiesen, die die offizielle ‚Inszenierung‘ der Führungsfigur Ayatollah Chomeinis verdeutlicht:

*„How did Ayatollah Ruhollah Khomeini become an imam?
Much like the Holy Prophet Abraham: he carried out God's
will, smashed idols, was willing to sacrifice his own son, rose
up against tyrants, and led the oppressed against their
oppressors.*“ ¹⁶²

¹⁶¹ **Edelmann, Murray**: Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt/Main 1976, Seite 5

¹⁶² Übersetzung einer in der Tageszeitung *Keyhan-e Hawa'i* vom 21.6.1989 veröffentlichten Abgeordneten Rede zitiert aus: **Abrahamian, Ervand**: Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993, Seite 13

Ayatollah Chomeini gelang es, unter anderem durch den steten Rückgriff auf den schiitischen Märtyrer-Mythos, seinen Anhängern Sinn zu vermitteln: Zum einen für ihre Aktionen, nämlich den Sturz des Schah, der mit Yazid, dem Mörder von Hussein verglichen wurde, als auch für ihr Leiden, indem er sie zu Märtyrern einer gerechten Sache erklärte. Seine Argumentation vor der Revolution war zielorientiert, polarisierend und allgemein verständlich: Er versprach den Unterdrückten (*mostaz'afin*) eine Zukunft ohne Unterdrückung, die Beseitigung sozialer Ungerechtigkeit und die Wiederherstellung der traditionellen religiösen Werte. Er forderte zum Sturz der Unterdrücker auf, und stellte dafür himmlischen Lohn und irdischen Wohlstand in Aussicht. Das Volk, das gegen den Schah aufsteht, steht auf der Seite des Guten, der Schah ist das personifizierte Böse. Der Bevölkerung wird ein positives Selbstbild gezeichnet und dieses gestärkt, alles Schlechte, alles Leiden auf die Wirkung des Bösen, des Schah-Regimes zurückgeführt. Diese Art der polarisierenden, populistischen Rhetorik wirkte integrativ und sinnstiftend für die Anhänger. Auch Abrahamian schildert die populistische Rhetorik Ayatollah Chomeinis:

„As the old regime was collapsing, Khomeini incorporated into his political vocabulary two words he had hitherto scrupulously avoided: ‚enqelab‘ and ‚jomhuri‘. He now argued that the Islamic Revolution would pave the way for an Islamic republic, which in turn, would hasten the establishment of a truly Islamic society. This society, the exact opposite of Pahlavi Iran, would be free of want, hunger, unemployment, slums, inequality, illiteracy, crime, alcoholism, prostitution, drugs, nepotism, corruption, exploitation, foreign domination, and, yes, even bureaucratic red tape. It would be a society based on equality, fraternity, and social justice.“¹⁶³

Als *creative* oder *inspirational leader* zeichnete Ayatollah Chomeini ein utopisches Bild der Zukunft, das für seine Anhänger nicht nur attraktiv war, sondern für dessen Erreichen es sich auch lohnte, sich einzusetzen und so seinem Leben – oder dem damit verbundenen Leiden oder Tod - einen Sinn zu verleihen.

Wichtig für die Wirkung und Stärke eines *inspirational leader* ist die Konsistenz seines verbalen und non-verbalen Auftritts, seiner Argumente und seinem Bild in

der Öffentlichkeit. Ayatollah Chomeini wirkte in jeder Hinsicht glaubhaft, sein Kampf gegen den Schah war konsequent, er galt als persönlich bescheiden (im Gegensatz zu dem als prunksüchtig geltenden Schah Mohammad Reza) und als schiitischer Geistlicher glaubhaft den islamischen Grundsätzen und Regeln verpflichtet. Diese Konsistenz und Glaubwürdigkeit blieb auch nach der Revolution als *ruling leader* aufrecht, wenn auch die Integrativkraft seiner *ruling leadership* aufgrund der Nicht-Einlösung zahlreicher Versprechen – vor allem politischer und ökonomischer Art – mit der Zeit deutlich abnahm. Nach seinem Tod, haben seine Nachfolger, um den Verlust einer überragenden Integrationsfigur zu minimieren, Ayatollah Chomeini selbst in ein Integrationssymbol verwandelt. Als eines von vielen möglichen Beispielen dazu sei darauf hingewiesen, daß das Grabmal Ayatollah Chomeinis im Süden Teheran als glanzvolle Pilgerstätte gestaltet wurde, die nicht zuletzt auch als geeigneter Ort für politische und moralische Appelle genutzt wird, bei der der ‚Geist‘ Ayatollah Chomeinis beschworen wird.

„When a single leader assumes the inspirational role, disintegrative tendencies can result when he dies. In order to cope with these tendencies, new leadership can attempt to transform the deceased inspirational leader into an integrative symbol, using his person, life, and struggle as a reminder of the future goals of a society or political movement.“¹⁶⁴

¹⁶³ ebenda Seite 32

¹⁶⁴ **Downton, James V.:** Rebel Leadership. Commitment and Charisma in the Revolutionary Process, New York-London 1978, Seite 52

6. Zusammenfassung

Political leadership als Forschungskonzept ist von Haus aus multidisziplinär angelegt. Der Untersuchungsgegenstand der Arbeit ist ein *political leader*, der iranische Revolutionsführer Ayatollah Chomeini, sein geistig-religiöses, soziales und politisches Umfeld und vor allem die Wechselwirkungen zwischen seinem Einfluß, seinem Ideengebäude und seiner Politik und den von seinen *followers* kommenden Ideen, Wünschen und Forderungen. Bei der Untersuchung der charismatischen, emotionalen Bindung zwischen *leader* und *followers*, die in der Lage war, einer revolutionären Bewegung zum Sieg, im Sinne des Sturzes des Regimes von Mohammad Reza Pahlawi, zu verhelfen, wird versucht, neben bewußten sozialen und ökonomischen Motiven auch unbewußte psychische Motive und die Bedeutung von Mythen und religiösen Symbolen sowohl auf der Seite der Anhänger als auch auf der des *leader* einzubeziehen.

Um den Erfolg Ayatollah Chomeinis bzw. der islamischen Revolution im Iran besser erklären zu können, geht die Arbeit auf die Kernthemen und Grundlagen des schiitischen Islam, zu dem sich die überwiegende Mehrheit der iranischen Bevölkerung bekennt, ein. Dabei sind zwei zentrale Themen des Zwölfer-Schiismus von besonderer Bedeutung: die Imamatslehre, die an der Erwartung der Wiederkehr des verborgenen zwölften Imams *al-Mahdi*, des Rechtgeleiteten, anknüpft und die Aschura-Rituale, die sich auf den Urmythos der Schiiten, das Martyrium und den Tod des dritten Imams, des Imam Hussein in der irakischen Stadt Kerbela, beziehen.

Der Kern der Imamatslehre besteht darin, daß die rechtmäßige – politische und religiöse Führung und Leitung der schiitischen Gemeinschaft ausschließlich den Imamen, als legitimen Nachfolgern des Propheten, zukommt. Von besonderer Bedeutung für die Zwölfer-Schiiten, zu denen die Mehrheit der iranischen Bevölkerung zu zählen ist, ist der zwölfte Imam, der in der Vorstellung der Gläubigen nicht gestorben sondern entrückt ist und in der sogenannten ‚großen Verborgenheit‘ lebt, um schließlich wiederzukehren und eine gerechte Herrschaft

auf Erden zu errichten. Aus schiitischer Sicht ist der zwölfte Imam, der ‚Imam der kommenden Zeit‘ (*imam zaman*), das einzige legitime Oberhaupt aller Muslime, jede menschliche Herrschaft wird im Prinzip als unrechtmäßig empfunden. Dabei ist zu bedenken, daß es aus islamischer Sicht grundsätzlich keine Trennung von Religion und Politik, von geistlicher und weltlicher Sphäre gibt. Die Erwartung des kommenden Imam ist zwar grundsätzlich vergleichbar mit eschatologischen Messiaserwartungen der Christen, allerdings erhoffen sich die Schiiten dabei nicht die individuelle Erlösung oder Sündenbefreiung im Jenseits, sondern die Errichtung einer gerechten weltlichen und geistlichen Herrschaft, die Beseitigung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit.

Ein zentraler Anknüpfungspunkt für den Märtyrerkult im Schiismus sind die historischen Geschehnisse von Kerbela, die in der Ermordung des dritten Imams Hussein am 10. Tag des Monats Moharram (*aschura* bedeutet Arabisch zehn) im Jahr 680 (n.Chr.) gipfelten. Das Trauma des Mordes an Imam Hussein und seiner Familie steht im Mittelpunkt der schiitischen Religiosität. Im Aschura-Ritual, das sich auf die Ereignisse von Kerbela bezieht, wird jährlich während der ersten zehn Tage des Monats Moharram des Todes und des verzweifelten Kampfes der ‚heiligen‘ Familie gedacht. Dieses Ritual hat im Iran regelrechte Passionsspiele, Trauerfeiern, Selbstgeißelungs-Umzüge und kollektive Trauerversammlungen hervorgebracht. Die Geschichten und Mythen, die sich um das Leiden und Sterben Imam Hosseins, aber auch der übrigen Imame, die ebenso als Märtyrer verehrt werden, sind allen Iranern bekannt und haben – gegründet auf jahrhundertelange Traditionen – kollektiv-tiefenpsychologische Symbol-Bedeutung. Durch das rituelle Nachleiden des Martyrium Imam Hosseins versichern sich die Schiiten ihrer Identität. Im Mythos stellen sie eine Verbindung über Hossein zum ersten Imam Ali, über ihn zum Propheten Mohammad und über diesen zu Gott her. Das Aschura-Ritual und der damit in Zusammenhang stehende Mythos der unfehlbaren Imame als Führer der Gemeinschaft ist zentraler Teil der kulturellen Identität der iranischen Schiiten, daher hat sich gerade die Anknüpfung an diesen Mythos als eine besonders wirksame Mobilisierungs- und Bindungskraft im Zuge der islamischen Revolution erwiesen.

Aus den Aschura-Prozessionen sind aber nicht nur symbolisch, sondern auch tatsächlich die politischen Demonstrationen der Islamischen Revolution entstanden: Eine entscheidende Massendemonstration gegen das Schah-Regime entstand aus den Aschura-Prozessionen des Jahres 1978 (12.12.1978) und gilt so als einer der Höhepunkte der iranisch-islamischen Revolution.

Zentraler Hintergrund für das Verständnis der leadership Ayatollah Chomeinis ist auch das Wissen um die Bedeutung des schiitischen ‚Klerus‘, des Standes der schiitischen Rechtsgelehrten. Obwohl es Parallelen zwischen den Vertretern des christlichen Klerus und der islamischen *ulema* (wörtlich Gelehrte) gibt, muß deutlich gemacht werden, daß letztere weder bei den Schiiten noch bei den Sunniten den Charakter von Priestern haben. Die islamischen Rechtsgelehrten vollziehen liturgisch die selben Handlungen wie die übrigen Gläubigen, sie unterscheiden sich von ihnen aber durch ihr besonderes, durch eine besondere Form des theologischen Studiums erworbenes Wissen. Sie sind Experten bzw. Gelehrte auf allen mit dem Islam zusammenhängenden Wissensgebieten, wobei es dabei meist um Fragen des (islamischen) Rechts handelt. Zwischen ihnen und den Gläubigen besteht eine ständige Wechselbeziehung: Einerseits bestimmen die Gläubigen durch die Zuweisung ihrer religiösen Abgaben über Rang, Ansehen und Einkommen der Mullahs, andererseits sind sie auf deren Führung im Sinne der legitimen islamischen Rechtsauslegung, zu der nur besonders qualifizierte Rechtsgelehrte (*modschtahidin*) berechtigt sind, angewiesen. Im Sinne der Typologie James MacGregor Burns, macht es durchaus Sinn, die Rolle der führenden schiitischen Rechtsgelehrten als *intellectual leadership* zu bezeichnen. Daß Ayatollah Chomeini als einer der führenden Rechtsgelehrten seiner Zeit zum Führer der iranischen Revolution werden konnte, kann man daher durchaus mit seiner Rolle als *intellectual leader* in Zusammenhang bringen, zumal gerade *intellectual leadership* nach Burns besonders in Zeiten moralischer und sozialer Konflikte adäquate Antworten auf die Bedürfnisse der Menschen zu liefern imstande scheint.

Im Zusammenhang mit der Bedeutung des religiösen Hintergrund der iranischen Revolution sind zwei weitere Faktoren nicht zu unterschätzen: Zum einen liefert der Islam nicht nur Symbole und Mythen, auf die ein potentieller Führer zurückgreifen kann, er liefert auch ein ideales Informationsnetzwerk zur politischen Mobilisierung, weil die Moscheen als einzige in allen bestehenden politischen Systemen weitestgehend unzensuriert flächendeckend als ‚Massenmedium‘ zur Verfügung stehen. Zum anderen ist der schiitische Klerus auch eine wichtige soziale und wirtschaftliche Größe der iranischen Gesellschaft, die in enger gegenseitiger Abhängigkeit zu den Geschäftsleuten des Bazars, den *bazari* steht: Hinter religiösen Interessen stehen daher meist handfeste ökonomische und soziale Interessen, die Ayatollah Chomeini ebenfalls anzusprechen und zu mobilisieren in der Lage war.

Um zum unumstrittenen Führer der Revolution werden zu können, mußte Ayatollah Chomeini einerseits seinen Führungsanspruch innerhalb der Gruppe der schiitischen Rechtsgelehrten festigen, andere wichtige nicht-religiöse Oppositionsgruppen zumindest bis zum Sturz des Schah-Regimes für seine Ziele gewinnen und andererseits die Sehnsüchte, Hoffnungen und Wünsche der iranischen Bevölkerung so anzusprechen, daß diese bereit war, ihm zu folgen und für die von ihm formulierten Ziele für einen Sturz des Regimes, für eine grundlegende Veränderung der politischen Verhältnisse zu kämpfen. Um innerhalb der schiitischen *ulema* seinen Führungsanspruch auf politischer, nicht bloß theologischer Ebene entwickeln und behaupten zu können, interpretierte Ayatollah Chomeini die schiitische Imamatslehre zu einer politischen Ideologie um und entwickelte im Rahmen seines Werkes *velayat-e faqih* (Regierungsausübung durch die Rechtsgelehrten) eine Revolutionsideologie, gemäß der es nunmehr die Pflicht der religiösen Experten (*fuqaha*), der führenden Rechtsgelehrten sei, die aktive Führung innerhalb des Staates zu übernehmen und nicht mehr bloß eine kontrollierende Funktion auszuüben. Eine Monarchie oder andere Staatsform lehnt er als illegitim ab, weil nur die führenden *modschtahidin* in der Lage seien, als Stellvertreter der Imame eine rechtmäßige Herrschaft auszuüben.

Diese Revolutionsideologie spielte aber gegenüber den nicht-islamischen Oppositionsgruppen keine Rolle, hier so wie in der Argumentation gegenüber dem Volk bediente sich Ayatollah Chomeini anderer populistischer Argumente, die vor allem auf die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Mißstände und Erwartungen dieser Gruppen eingingen und eine Lösung ihrer Probleme versprachen. Ein wichtiger weiterer Hintergrund in diesem Zusammenhang ist nicht nur die ökonomischen und wirtschaftliche Krise, in die der Iran in den 1970er Jahren geraten war, sondern auch die durch die vom Schah forcierte umfassende Verwestlichung der Gesellschaft ausgelöste Identitätskrise der iranischen Bevölkerung. Bassam Tibi weist darauf hin, daß durch die Akkulturation der Entwicklungsländer, die kulturelle Unterdrückung, die mit der ökonomischen einhergeht, sich in diesen Ländern die Rückbesinnung auf eigene Werte im Sinne einer Defensivkultur, und im Falle der islamischen Staaten eine Re-Politisierung des Islam besonders dazu eignet, politische Antworten für die Identitätskrise zu liefern. Ayatollah Chomeini sprach aber in seinen Reden auch bewußt Themen der linken Opposition, soziale Probleme und Klassengegensätze an. Zum einen sicherlich um sich die Unterstützung der Opposition während der kritischen Phasen der Revolution zu erhalten, zum anderen aber auch, weil diese Themen der massiven sozialen, politischen und wirtschaftlichen Unzufriedenheit der Bevölkerung entsprachen und sie daher in Chomeini selbst – und nicht in den linken Oppositionsführern – ihren wahren Führer finden sollten.

Im Sinne eines pragmatischen Zugangs zum theoretischen Rahmen einer Analyse der für den konkreten Fall der iranischen Revolution unter Ayatollah Chomeini relevanten *Leadership*-Elemente, orientiert sich diese Arbeit am Konzept der *transforming leadership* von James MacGregor Burns einerseits und am funktionalistischen Zugang James Downtons, der vor allem die sozialen und psychischen Ursachen für die intensive Bindung zwischen *leader* und *followers* im Zusammenhang mit *rebel leadership* zentriert.

Dabei kommt die Arbeit zu dem Schluß, daß Ayatollah Chomeini ein *revolutionary leader* im Sinne von *transforming leadership*, wie sie von Burns definiert wird, ist: Sein Streben nach einem islamischen Staat, in dem durch die Regierung der

Rechtsgelehrten erstmals seit der Entrückung des zwölften Imams wieder eine gerechte und legitime Herrschaft etabliert werden soll, trifft sich mit den Hoffnungen und Erwartungen der Gläubigen, die sich nach der kulturellen Entwurzelung wieder nach einer Restituierung traditioneller Werte des Islam sehnen. *Revolutionary leadership* im Sinne von Burns bedarf eines leader, der die Revolution mitinitiiert, den revolutionären Zyklus von Kampf, Sieg und Machtkonsolidierung überdauert und den Prozeß der sozialen und politischen Transformation der Gesellschaft leitet. Ayatollah Chomeini erfüllt diese Anforderungen, denn es ist ihm nicht nur gelungen, den Sturz des Schah-Regimes entscheidend vorzubereiten und die Menschen dazu zu mobilisieren, ihn dabei zu unterstützen, sondern es gelang ihm nach dem Erringen des Sieges seine Macht zu behaupten und sein revolutionäres Ziel einer Islamischen Republik unter der Führung des schiitischen Klerus zu erreichen und alle relevanten gesellschaftlichen und politischen Institutionen umzugestalten, wenn auch die Unterstützung der Bevölkerung für diesen zweiten Schritt bei weitem weniger enthusiastisch ausfiel als für den ersten. Ayatollah Chomeini hat als *revolutionary leader* sein ganzes Leben und Engagement auf das Ziel der Errichtung eines islamischen Staates, auf die Beseitigung der aus seiner Sicht illegitimen Monarchie ausgerichtet und bis zu seinem Tod an seiner Mission der umfassenden Re-Islamisierung der Gesellschaft festgehalten.

Vor dem Hintergrund von Downtons funktionalistischem Rahmen zeigt sich, daß Ayatollah Chomeini zur Mobilisierung des iranischen Volkes als *rebel leader* vor der Revolution in erster Linie auf positive Anreize setzte, sowohl dem Volk als auch der politischen Opposition viele politische und soziale Versprechen machte, die er allerdings nach Erreichen des Sieges und der Vorherrschaft im Staat nicht erfüllte, wenn sie nicht in seine Vorstellungen eines islamischen Staates paßten. Nach dem Sieg der Revolution, als Ayatollah Chomeini seine Position als *ruling leader* festigte, griff er jedoch stärker auf negative Anreize bis hin zu Hinrichtungen und massiven politischen Repressionen zurück. Neben der *transactional basis of commitment* gegenüber einer Führungspersönlichkeit nennt Downton zwei weitere Quellen der Legitimität der

Autorität: *inspirational* und *charismatic basis of commitment*. Im Bezug auf Ayatollah Chomeini kann man sicher von einem Zusammenwirken aller drei Faktoren zur Erklärung seiner *leadership*-Rolle ausgehen. Wenn man Charisma als einen psychologischen Austausch zwischen *leader* und *led* sieht, bei dem sich die Wünsche und Aktivitäten des *leader* mit massenpsychologischen Phänomenen, wie dem der Identifikation mit einem ‚Ich-Ideal‘ treffen, wird klar, daß es sich im Falle Chomeinis und seiner Anhänger um eine charismatische Beziehung von hoher emotionaler Kraft handelt. Ayatollah Chomeini gelang es nicht zuletzt wegen seiner besonderen Rolle als *mardscha-e taqlid*, als religiöse Führungsinstanz, auch verborgene Wünsche seiner Anhänger anzusprechen und als Vaterfigur gesehen zu werden. Als Vaterfigur verkörpert Ayatollah Chomeini ein perfekteres Ich-Ideal für seine Anhänger, er wird selbst zu einem Image, einem Symbol, das die Gefühle seiner Anhänger fokussieren kann. Sein Leben wird uminterpretiert, seine reale Biographie der ‚Ideal-Biographie‘ der schiitischen Märtyrer und Imame angepaßt. Ayatollah Chomeini eignete sich aus mehreren Gründen als ideale Identifikationsfigur im Sinne von Downton: Er verkörperte ein stabiles und vertrautes Wertesystem, er vermittelte den durch die Verwestlichung entwurzelten oder durch die ökonomische Situation sozial Deklassierten Sicherheit, ein neues Selbstbild und eine Stärkung ihrer gesellschaftlichen Identität. Als Beispiel sei hier auf die häufig rhetorisch wirksam eingesetzte Phrase verwiesen, in der Chomeini als Retter und Erhöher der *mostaz’afin*, der Unterdrückten sprach.

Schließlich ist Ayatollah Chomeini auch als *inspirational leader* zu sehen, als *leader*, der die Fähigkeit besitzt, durch den Einsatz von Symbolen und Bildern, durch den Rückgriff auf gemeinsame Werte, den Zusammenhalt sozialer Gruppen herzustellen, integrativen Konsens zu erzeugen. Ayatollah Chomeini gelang dies nicht nur durch den steten Rückgriff auf schiitische Symbole und insbesondere den Märtyrer-Mythos, sondern auch durch die spürbare Konsistenz seines verbalen und non-verbalen Auftritts, seiner Argumente und seinem Bild eines unbestechlichen, bescheidenen, strengen und so glaubhaften schiitischen Geistlichen, dem es offensichtlich um den Islam und nicht um persönliche Motive zu gehen schien. Diese Konsistenz seiner persönlichen Autorität blieb auch als

ruling leader bis zu seinem Tod aufrecht und wirkt auch nach seinem Tod, als von seinen Nachfolgern instrumentalisiertes Integrationssymbol weiter.

ANHANG**Kurze chronologische Übersicht über die
Geschichte des Iran im 20. Jahrhundert
(bis zum Tod Ayatollah Chomeinis)**

1901	erster Persisch-britischer Erdölvertrag
1902	Geburt von Ruhollah Musawi Chomeini
30.12.1906	Unterzeichnung der konstitutionellen Verfassung in Persien durch Mozafareddin Schah, die von einem gewählten Parlament entworfen wurde
31.08.1907	Asienkonvention: Persien wird in drei Teile aufgeteilt, Norden wird russisches Einflußgebiet, neutrale Zone in der Mitte, Süden wird britisches Einflußgebiet
1908	in der neutralen Zone Persiens wird erstmals Erdöl gefunden
31.07.1909	Scheich Fazlollah Nuri, Befürworter und Ideologe eines Islamischen Staates und Gegner der konstitutionellen Bewegung wird nach dem Sieg der Konstitutionalisten gehängt
1915	Konstantinopel-Agreement zwischen Großbritannien und Rußland; die neutrale Zone wird auch noch aufgeteilt
1914 - 1918	erster Weltkrieg: Persien erklärt seine Neutralität, aber das wehrlose Land wird Schauplatz des Einmarsches russischer, türkischer und englischer Truppen, auch deutsche Kommandos suchen ihre Interessen zu wahren (Karun-Expedition, Kabul-Expedition)
09.08.1919	Unterzeichnung eines Protektoratsvertrages mit Großbritannien, in dem Persien unter politischer und militärischer Drohung seitens der brit. Regierung zur Annahme einer englischen Militär-, Verwaltungs- und Finanzhilfe gezwungen wird (dieser Vertrag wird allerdings durch das persische Parlament abgelehnt)
21.02.1921	Reza Khan, ein hoher Offizier der Kosakenbrigade, wird mit Hilfe der brit. Regierung nach einem Staatsstreich Kriegsminister und Oberbefehlshaber der Armee
28.10.1923	Reza Khan wird Ministerpräsident und zwingt den letzten König der Qadscharen-Dynastie Ahmad Schah zum Verlassen des Landes
31.10.1925	Reza Khan wird als Reza Schah bis zum August 1941 Begründer der neuen Pahlawi-Dynastie; das Parlament setzt den seit 1923 außer Landes weilenden Ahmad Schah ab und beendet endgültig die Herrschaft der Qadscharen

1935	wachsender Einfluß der Deutschen veranlaßt Reza Schah, Persien in "Iran" (Land der Arier) umzubenennen
1939-1945	Zweiter Weltkrieg
25.08.1941	Alliierte Truppen besetzen das neutrale Land Iran. Nach dem Überfall Hitlerdeutschlands auf die Sowjetunion und dem japanischen Angriff auf Indonesien erhält Persien eine enorme strategische Bedeutung für die Alliierten. Churchill nennt später Iran eine "Siegesbrücke"
16.09.1941	Reza Schah muß zugunsten seines Sohnes Mohammad Reza abdanken und wird von den Alliierten auf die Insel Mauritius deportiert. Er stirbt im Jahre 1944 in der Verbannung
28.11. bis 01.12.1943	Alliierten-Konferenz von Teheran
Dez. 1945	Unter sowjetischem Schutz bildet die 1941 gegründete Tudeh-Partei, die später zur größten moskauabhängigen kommunistischen Partei avancierte, eine autonome Regierung in Azerbeidschan; Iran ruft den UN-Sicherheitsrat an.
März 1946	Abzug der britischen und der US-amerikanischen Einheiten aus dem Iran
Mai 1946	Der sowjetische Versuch Azerbeidschan von Iran zu lösen, scheitert; Abzug der sowjetischen Truppen
12.02.1951	Schah Mohammad Reza Pahlawi heiratet die deutschstämmige Prinzessin Soraja
30.04.1951	Dr. Mohammad Mossadegh [*1881 - 1967], Führer der Nationalfront, wird Premierminister
1952	Durch die Nationalisierung der Erdölwirtschaft entsteht ein Konflikt mit der Anglo-Iranian Oil Company und der britischen Regierung; Internationaler Gerichtshof in Den Haag gibt dem Iran recht
19. bis 22.08.1953	Ministerpräsident Mossadegh wird durch einen Militärputsch unter massiver Beteiligung des amerikanischen Geheimdienstes CIA gestürzt
Ende 1953	eine neue Erdölgesellschaft unter Beteiligung eines Konsortiums bestehend aus Großbritannien, USA und Niederlande erhält wieder entscheidende Rechte am iranischen Öl
05.03.1959	Beistandspakt zwischen Iran und USA
26.01.1963	Referendum über das Reformprogramm (sogenannte "Weiße Revolution") von Mohammad Reza Schah
22.03.1963	die schiitische Feyziyyeh-Hochschule in Ghom wird vom

Schahregime gestürzt

03.06.1963	erster (blutig niedergeschlagener) Aufstand mit politischer Agitation Ayatollah Chomeinis gegen das Schah-Regime
05.06.1963	Ayatollah Chomeini wird um Mitternacht in seinem Haus in Ghom verhaftet
03.07.1963	Ayatollah Chomeini wird aus dem Gefängnis entlassen
1964	Kapitulationsgesetz (juristische Immunität für amerikanische Militärberater): wird vom iranischen Parlament beschlossen [die Zahl der amerikanischen Militärberater steigt bis in die 70er Jahre bis auf 40.000 an, die Zahl der zivilen Berater bis auf 20.000]
Okt. 1964	Ayatollah Chomeini wird zum zweiten Mal verhaftet
04.11.1964	Ayatollah Chomeini wird nach Ankara/Türkei verbannt
Jän. 1965	Ministerpräsident Mansur wird von einer extrem fundamentalistischen islamischen Gruppe ermordet
Sept. 1965	Ayatollah Chomeini wechselt seinen Verbannungsort gemeinsam mit seinem ältesten Sohn und geht nach Nadschaf, einem schiitischen Pilgerort, im Irak
16.09.1966	Schah Mohammad Reza feiert den 25. Jahrestag seiner Thronbesteigung und lässt sich 1967 offiziell zum Schah-in-Schah (Kaiser) krönen. Er bekommt den Beinamen <i>Arya-mehr</i> (Licht der Arier)
Sommer 1971	Feierlichkeiten zur Gründung des persischen Kaiserreiches vor über 2500 im Jahre 559 v.Chr. durch Kyros, den Achämenidenherrscher
03.03.1975	Institutionalisierung eines Einparteiensystems (Rastachiz-Partei mit Ministerpräsident Howeida als Generalsekretär) als politisches Steuerungsinstrument für alle gesellschaftlichen Belange
Jän. 1976	Jimmy Carter wird amerikanischer Präsident und betont die Menschenrechtsfrage in der Außenpolitik
März 1976	anstelle der islamischen Zeitrechnung wird die kaiserliche Zeitrechnung mit dem Beginn im Jahr 559 v.Chr. eingeführt (1976=2535)
Juni 1977	Protestbrief an den Schah vom Führer der Nationalfront zur Wiederherstellung der außer Kraft gesetzten Verfassung
Juli 1977	Debatte über die Vergabe von Waffen an den Iran im amerikanischen Kongreß; Schah wird als "wilder Diktator" bezeichnet
Juli 1977	Wechsel des Premierministers im Iran: nach 13 Jahren wird Howeida durch Amuzgar abgelöst

06.08.1977	erste kleine Demonstration im Bazar mit Rufen: "Nieder mit dem Schahregime!"
23.10.1977	Mostafa Chomeini (ältester Sohn Ayatollah Chomeinis) stirbt in Nadschaf an einem Herzinfarkt
Nov. 1977	Reise von Mohammad Reza Schah nach Washington; große Protestdemonstration von iranischen Studenten und Oppositionellen vor dem Weißen Haus
31.12.1977	Jimmy Carter verbringt die Silvesternacht am Hof des Schah in Persien
07.01.1978	In einem - vom Schah veranlaßten - Artikel in der Tageszeitung Ettela'at, mit dem Titel "Iran und Schwarzer und Roter Kolonialismus" wird Ayatollah Chomeini als "Reaktionär" beleidigt
09.01.1978	Als Reaktion darauf große Demonstration in Ghom mit vielen Toten und Verletzten
18.02.1978	Große Demonstrationen in vielen Städten, vor allem in Tabriz; Verhängung des Ausnahmezustands in Tabriz
Aug. 1978	477 Tote bei einem gelegten Brand im Rex-Kino in der Hafenstadt Abadan
04.09.1978	<i>Eid-e fetr</i> (Ende des Fastenmonats Ramadan): größte Demonstration der iranischen Geschichte in Teheran, die friedlich verlief
08.09.1978	schwarzer Freitag: bei einer Demonstration, an der viele Frauen und Kinder teilnahmen, am Jaleh-Platz in Teheran schießt das Militär in die Menge; über 300 Tote und Beginn des Ausnahmezustandes in Teheran
16.10.1978	Ankunft von Ayatollah Chomeini in Neauphle-le-Chateau, einem Vorort von Paris
Okt. 1978	Ölarbeiter treten in den Streik
02.11.1978	US-Sicherheitsberater Brzezinski teilt dem Schah die Unentschlossenheit der amerikanischen Regierung mit, die sich auch im Laufe der Revolution als fatal erwies
Nov. 1978	Einsetzung einer Militärregierung
Nov. 1978	Aufruf von Ayatollah Chomeini an Soldaten und Offiziere der Armee, sich dem Widerstand anzuschließen; erste Unruhen in den Kasernen
31.12.1978	der Oppositionelle Dr. Schahpur Bachtiar, einer der Führer der Nationalfront, wird vom Schah zum Premierminister ernannt

Jän. 1979	General Huyser (Stv. Oberbefehlshaber der NATO-Streitkräfte) reist im Auftrag der USA nach Persien; fordert gemeinsam mit dem Botschafter Sullivan den Schah auf, das Land zu verlassen
12.01.1979	Ayatollah Chomeini gibt die Bildung eines Islamischen Revolutionsrates bekannt
16.01.1979	Mohammad Reza Schah verläßt das Land
01.02.1979	Ayatollah Chomeini landet um 9.30 Uhr nach 15 Jahren Exil in Teheran
03.02.1979	Ayatollah Chomeini ernennt Mehdi Bazargan zum Ministerpräsidenten; Iran hat nun zwei Regierungschefs (Bachtiar und Bazargan)
09.02.1979	Nach einer Zwischenfall in der Luftwaffen-Kaserne Duschantappeh öffnen revolutionäre Soldaten die Waffenlager für die Zivilbevölkerung; Beginn der bewaffneten Revolution
11.02.1979	Sieg der Revolution
12.02.1979	Ministerpräsident Schahpur Bachtiar verläßt das Land
15.02.1979	erste Hinrichtungen eines islamischen Revolutionsgerichts
28.02.1979	Ayatollah Chomeini geht nach Ghom
30.03.1979	Volksabstimmung über die Errichtung der Islamischen Republik
01.04.1979	Gründung der Islamischen Republik Iran (wird Nationalfeiertag)
23.10.1979	Schah Mohammad Reza Pahlawi reist in die USA ein
01.11.1979	Ministerpräsident Bazargan trifft in Algier US-Sicherheitsberater Brzezinski
04.11.1979	15. Jahrestag der Verbannung Chomeinis; radikale Studenten stürmen die amerikanische Botschaft in Teheran und nehmen die Anwesenden (59 Botschaftsangehörige) als Geiseln
06.11.1979	Ministerpräsident Bazargan tritt zurück
03.12.1979	Volksabstimmung über die neue Verfassung der Islamischen Republik Iran
18.01.1980	erste Präsidentschaftswahlen in der Islamischen Republik: Dr. Baniadr wird Präsident
11.03.1980	die Mitglieder der UN-Kommission verlassen ohne Ergebnis in der Geiselfrage den Iran

25.04.1980	gescheiterter Versuch der Geiselbefreiung durch eine amerikanische Sondereinheit
27.07.1980	Schah Mohammad Reza Pahlawi stirbt in Kairo an Krebs
22.09.1980	irakische Streitkräfte starten einen Blitzangriff gegen den Iran: Beginn des Irak-Iran-Krieges (1. Golfkrieg)
22.01.1981	am Tage des Amtsantritts von US-Präsident Ronald Reagan werden die Geiseln in der amerikanischen Botschaft nach 444 Tagen freigelassen
22.06.1981	Präsident Banisadr wird von Chomeini als abgesetzt erklärt: der letzte gemäßigte Bürgerliche scheidet aus der Politik aus
1984	Waffenverkäufe Österreichs an die kriegführenden Länder Iran und Irak
1986	die Iran-Gate-Affaire erschüttert die amerikanische Öffentlichkeit
1987	Fatwa (islamischer oberster Rechtsspruch) Ayatollah Chomeinis gegen den ind./brit. Schriftsteller Salman Rushdie (Todesurteil)
03.07.1988	Abschuß eines iranischen Passagierflugzeugs durch die amerikanische Marine über dem persischen Golf: über 300 Zivilisten finden den Tod
18.08.1988	Offizieller Waffenstillstand zwischen Iran und Irak
04.06.1989	Ayatollah Ruhollah Musawi Chomeini stirbt im Alter von 87 Jahren in Teheran
27.07.1989	Rafsandschani wird zum Präsidenten gewählt
15.08.1990	Kriegsende zwischen Irak und Iran – Saddam Hussein akzeptiert die iranischen Bedingungen
08.08.1991	Schahpur Bachtiar, ehemaliger Premierminister, wird in Paris ermordet
23.05.1997	Mohammad Chatami, ein gemäßigter Kleriker, wird zum Präsidenten gewählt (mit 70 % der Stimmen)

Literatur

ABRAHAMIAN, Ervand: Khomeinism. Essays on the Islamic Republic, Los Angeles/London 1993

AKHAVI, Shahrough: Religion and Politics in Contemporary Iran. Clergy-State Relations in the Pahlavi Period, Albany N.Y. 1980

ASSMANN, Jan: Die Erzählbarkeit der Welt. Bedingungen für die Entstehung der Geschichte im alten Orient. In: **RÜSSEN, Jörn/GOTTLOB, Michael/MITTAG, Achim:** Die Vielfalt der Kulturen, Frankfurt am Main 1998

BERLIN, Isaiah: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte; Berlin 1987

BLONDEL, Jean: Political Leadership. Towards a General Analysis, London 1987

Botschaft der islamischen Republik Iran (Hrsg.): Islamische Republik Iran, Bern 1986

BURNS, James MacGregor: Leadership; New York 1978

DOWNTON, James V.: Rebel Leadership. Commitment and Charisma in the Revolutionary Process, New York-London 1978

EDELMANN, Murray: Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt/Main 1976

EDINGER, Lewis J.: Political Science and Political Biography; in: **PAIGE, Glenn D.(Hrsg.):** Political Leadership. Readings for an Emerging Field, New York 1972, Seite 213-214

ETZERSDORFER, Irene: Polis und Psyche. Eine Studie zur Interaktion von politischen und seelischen Faktoren anhand der ‚Political Leadership-Forschung‘. Mit einem Fallbeispiel zu Bruno Kreisky; Habilitationsschrift an der Universität Wien 1997

ETZERSDORFER, Irene: ‚Persönlichkeit‘ und ‚Politik‘: Zur Interaktion politischer und seelischer Faktoren in der interdisziplinären ‚Political Leadership‘ – Forschung; in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1997/4, Wien 1997, Seite 377 - 391

FISCHER-BARNICOL, Hans A.: Die islamische Revolution. Die Krise einer religiösen Kultur als politisches Problem, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981

FLICK, Uwe: Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften, Hamburg 1995

FREUD, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, Wien 1921

HALM, Heinz: Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994

Institution zur Koordination und Publikation der Werke Imam

Khomeinis/Abteilung internationale Beziehungen (Hrsg.): Wilayat Faqih. Islamisches Government. Von Imam Khomeini (s.a.), Teheran (ohne Jahresangabe)

LASSWELL, Harold D.: The Political Personality; in: Rieselbach, Leroy/Balch, George (Hrsg.): Psychologie and Politics, New York 1969

LEWIS, Bernard: Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991

MAZLISH, Bruce: Leader and Led, Individual and Group; in: The Psychohistory Review 9 no 3, Seite 216-278

MAZLISH, Bruce: The Hidden Khomeini, in : Mazlish, Bruce: The Leader, the Led and the Psyche. Essays in Psychohistory, Hanover/New England 1990

MEIER, Andreas: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen; Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994

MOADDEL, Mansoor: Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution, New York 1993

NIRUMAND, Bahman/DADDJOU, Keywan: Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini, Reinbek bei Hamburg 1987

NUSSBAUMER, Heinz: Khomeini. Revolutionär in Allahs Namen. Biographie, München 1979

PELINKA, Anton: Leadership: Zur Funktionalität eines Konzepts; in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1997/4, Wien 1997, Seite 369 - 376

RINSER, Luise: Khomeini und der islamische Gottesstaat. Eine große Idee. Ein großer Irrtum? Darmstadt 1979

SENGHAAS, Dieter: Wohin driftet die Welt?, Frankfurt/Main 1994

THOSS, Gabriele/RICHTER, Franz-Helmut: Ayatollah Khomeini. Zur Biographie und Hagiographie eines islamischen Revolutionsführers, Münster 1991 (Wissenschaftliche Texte Band 10, Religion und Religionskritik Nr. 1)

TAHERI, Amir: Chomeini und die Islamische Revolution, Hamburg 1985

TIBI, Bassam: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise, Frankfurt/Main 1991

WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1980

WILLNER, Ann Ruth: The Spellbinders. Charismatic Political Leadership, New Haven 1984