

# Vom Wesen der iranischen Verfassung\*

Von *Parinas Parhisi*, Frankfurt am Main

## I. Einführung

Der vorliegende Beitrag stellt die Grundelemente der iranischen Verfassung sowie die konzeptionellen Widersprüche der Staatsorganisation dar. Wenn im Folgenden Begriffe aus der deutschen Staatslehre verwendet werden, so geschieht dies nur zum besseren Verständnis und ist nicht als Übernahme des „Gemeineuropäischen Verfassungsrechts“ zu verstehen. Vielmehr sollte die iranische Verfassung jedenfalls im Hinblick auf ihre „binnen-strukturierende Urethik“, als „eine Art asymmetrisches Spiegelbild zur Konzeption einer Gemeineuropäischen Verfassung“<sup>1</sup> begriffen, die Verfassungswirklichkeit als *sui generis* betrachtet werden, um ein notwendig zu führendes interkulturelles (ggf. kulturübergreifendes) Verfassungs-Konsensgespräch *a priori* nicht vorzubestimmen<sup>2</sup>. In Rahmen dieser Betrachtung sollen die vorhandenen strukturellen Antinomien der iranischen Verfassung gewiss im Mittelpunkt stehen.

Die iranische Verfassung ist ein hybrides System aus republikanisch-demokratischen<sup>3</sup> und theokratisch-autoritären<sup>4</sup> Elementen. Eine sog. Expertenversammlung, zusammengesetzt aus klerikalen und weltlichen Experten, nahm die Ausarbeitung<sup>5</sup> einer Verfassung für die

\* Der folgende Beitrag ist dem Andenken meines Vaters Dr. med. *Yadollah Parhisi* gewidmet.

<sup>1</sup> Häberle, „Gemeineuropäisches Verfassungsrecht“ (1991), in: ders., Verfassungslehre als Kulturwissenschaft, Schriften zum Öffentlichen Recht, Bd. 436, 2. A., 1998, S. 1083 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Mikunda-Franco*, Gemeinislamisches Verfassungsrecht, Eine Untersuchung der Verfassungstexte islamischer Staaten in rechtsphilosophischer vergleichender Perspektive, in: JöR, Bd. 51 (2003), S. 22 f.

<sup>3</sup> Diese gehen auf die national-religiösen, liberal-islamischen und die linken Kräfte zurück, die bei der Ausarbeitung der Verfassung beteiligt waren und zum Teil ihren beträchtlichen Einfluss bis 1981 behaupten konnten, *Buchta*, Irans Reformdebatte um Theokratie versus Demokratie, in: *Zehetmair* (Hrsg.), Der Islam im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, 2005, S. 222.

<sup>4</sup> Wobei diese in der politischen Praxis dominierend sind. Vgl. *Buchta*, Fundamentalismus im Iran, in: *Clemens Six* u.a. (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, 2004, S. 135-162.

<sup>5</sup> Einen guten Überblick gibt: *Schirazi*, Die Widersprüche in der Verfassung der Islamischen Republik, 1992.

Islamische Republik im August 1979 auf.<sup>6</sup> Diese neue Verfassung, die die wesentlichen Elemente des schiitischen Staats- und Herrschaftsverständnisses widerspiegelte, wurde am 2.12.1979 per Referendum angenommen. Zentrale Merkmale der Verfassung sind gem. Art. 4 die Verankerung des islamischen Rechts als Grundlage des Rechtswesens<sup>7</sup> sowie Konsolidierung der herrschenden Rolle der Geistlichkeit über die staatlichen Institutionen. Die Verfassung ist in vierzehn Kapitel gegliedert, wobei die strukturelle Aufteilung<sup>8</sup> weitgehend einer Verfassung westlichen<sup>9</sup> Typus entspricht, was angesichts des Vorhabens, den gesamten Staat islamischen Normen zu unterwerfen, auf den ersten Blick widersprüchlich scheint,<sup>10</sup> jedoch aus der Betrachtung der Verfassungsgeschichte Irans erklärbar ist.

## II. Abriss der Verfassungsgeschichte

Der Verfassung von 1906/07 waren bereits vehemente Auseinandersetzungen zwischen der Geistlichkeit und Vertretern des konstitutionellen Gedankens europäischer Prägung vorausgegangen. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hin zu der konstitutionellen Revolution (1906-1911)<sup>11</sup> wurde die Aufnahme der europäischen Staatsform systematisch diskutiert. Iranische Modernisten waren so sehr Anhänger der europäischen Zivilisation, dass sie zum Teil keine Kritik an Europa zuließen. Sie forderten ohne jede Rücksicht auf eigene kulturelle Besonderheiten die Übernahme der materiellen und kulturellen Aspekte bzw. Formen der europäischen Zivilisation.<sup>12</sup> Währenddessen versuchten die

<sup>6</sup> Konstruktiv: *Steinbach*, in: Steinbach/Ende (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 2005, S. 255 m. w. H. in Fn. 24.

<sup>7</sup> Art. 4 bestimmt, dass alle Gesetze und Grundsätze, die Zivil- und Strafsachen, Finanzen, Wirtschaft, Verwaltung, Kultur, Militär, Politik und anderes betreffen, auf islamischen Kriterien beruhen müssen.

<sup>8</sup> Die Aufteilung ist wie folgt: Präambel, Allgemeine Grundsätze (Art. 1-14); Offizielle Sprache, Schrift, Zeitrechnung und Flagge des Landes (Art. 15-18); Rechte des Volkes (Art. 19-42); Wirtschaft und Finanzen (Art. 43-55); die Volkssouveränität und die aus ihr hervorgehenden Gewalten (Art. 56-61); Die Legislative (Art. 62-99); die Räte (Art. 100-106); Islamischer Führer bzw. Führungsrat (Art. 107-112); die Exekutive, 1. Teil: Regierung, 2. Teil: Armee (Art. 113- 151); Außenpolitik (Art. 152-155); Die Judikative (Art. 156-174); Medien (Art. 175); Oberster Rat für Nationale Sicherheit (Art. 176); Verfassungsänderung (Art. 177).

<sup>9</sup> *Häberle* bezeichnet das „moslemische Verfassungsrecht von heute“ sogar als eine „ältere Stufe des Staatskirchenrechts“ der deutschsprachigen christlichen Länder Europas, *ders.*, *Rechtsvergleich im Kraftfeld des Verfassungsstaates*, 1992, S. 227.

<sup>10</sup> Siehe dazu in deutscher Sprache erstmals: *Tellenbach*, *Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran*, 1985, S. 108 ff.

<sup>11</sup> Siehe statt Vieler: *Afary*, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, New York, 1996.

<sup>12</sup> *Hamzeh ee*, *Das Modell Iran – zwischen säkularem Staat und Gottesstaat*, in: Reinhard (Hrsg.), *Verstaatlichung der Welt?: Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse*, 1999, S. 211.

religiösen Kräfte, durch Beschwören der traditionellen Werte die Massen für sich zu gewinnen, was ihnen letztlich auch gelang.

Denn das Vorbild Europa war in der damaligen Phase als Identifikationsmodell problematisch. Die Religion war den meisten Iranern in dieser Zeit zu wichtig, als dass man nach dem Vorbild der Industrialisierung in Europa einen Rückzug daraus nachahmen wollte. Die Forderung nach radikaler Modernisierung war aufgrund stark divergierender Kräfte zwischen dem religiös orientierten Lager und den säkularen Revolutionären zunächst gescheitert.<sup>13</sup> Diese miteinander inkompatiblen Positionen führten schließlich zur Verfassungsrevolution von 1906. Sie brachte eine Verfassung hervor, die erstmalig das Volk als Subjekt der politischen Macht anerkannte und die Gewaltenteilung zum Verfassungsprogramm erhob.<sup>14</sup>

Die Etablierung der europäischen Staatsform wurde schließlich durch Reza Schah (1925-1941) versucht. Während die Etablierung bzw. Organisation eines Verwaltungsapparates, die Entwicklung der nationalen Gerichtsbarkeit und Verdrängung religiöser Gerichtsbarkeit, der Aufbau der Infrastruktur sowie die Förderung der Bildung zu den hochbedeutsamen Errungenschaften seiner Ära zählen, wurde im Sinne einer „Human-Modernisierung“ tief in die individuellen Freiheiten eingegriffen, was den Menschen große kulturell-religiöse Opfer abverlangte.

Ein fulminantes Negativbeispiel für dieses Modernisierungskonzept spiegelt sich in der „Umkleidungspolitik“ bestimmter Bevölkerungsteile wider. So wurde zunächst 1936 ein Gesetz erlassen, welches das Tragen traditioneller Gewänder für Männer in der Öffentlichkeit untersagte und sie zum Tragen westlicher Kleider inklusive eines Hutes zwang. Später wurden diese Maßnahmen selbstredend durch das Verbot des Tschadors für Frauen ergänzt.<sup>15</sup>

Festzuhalten ist, dass die „optische Modernisierung“, verstanden als äußere und periphere Ausdrucksform westlicher Werte- und Normensysteme, nicht zugleich die innere Voraussetzung der beginnenden Zivilisierung Irans darstellte. Vielmehr handelte es sich bei die-

<sup>13</sup> *Ebd.*, S. 215.

<sup>14</sup> *Schirazi* (Fn. 5), S. 79.

<sup>15</sup> Das Gesetz führte dazu, dass vor allem Frauen das Haus nicht mehr verließen. Die Zuwiderhandlung hatte zwar keine zivilrechtlichen Folgen, die rabiate Durchführung des Gesetzes bestand darin, dass Sicherheitskräfte mit Waffengewalt auf offener Straße den Menschen Kleidung vom Leibe rissen, sie schlugen und beleidigten; 1963 wurde dieses Gesetz von seinem Sohn Mohammad Reza Schah als nicht mehr zeitgemäß aufgehoben. Vgl. *Naraghi*, Enseignement et changements sociaux en Iran du VII au XX siècle, Paris, 1992, S. 158 ff.

sem Phänomen um einen „Pseudo-Modernismus“,“<sup>16</sup> der sich in jener äußeren Konformität erschöpfte, darüber hinaus aber die Substanz der Ideen europäischen Denkens nicht zu erfassen vermochte.

Rückblickend auf die letzten hundert Jahre zeigt sich, dass sich der Einfluss der europäisch-westlichen Kultur vielen Widerständen zum Trotz unbestreitbar bis heute erhalten und fortgesetzt hat, denkt man alleine an das Bildungswesen und ein bürokratisches Verwaltungssystem.

Die historischen Auseinandersetzungen mit der nach wie vor offenkundig vorhandenen Religiosität der Iraner einerseits und das Bedürfnis nach der Dokumentation der Stellung der Geistlichkeit nach schiitischem Verständnis andererseits waren die maßgeblichen Gründe dafür, dass bei der Proklamation der Islamischen Republik im Jahre 1979 die beteiligten Akteure die alte Verfassungsdiskussion nicht erneut aufgegriffen haben und die Notwendigkeit einer weltlichen Verfassung, zumindest als eines formalen institutionellen Rahmens, nicht mehr in Frage stellten.

### III. System der Verfassungsordnung

In der Verfassung von 1979 manifestiert sich eine materielle Änderung der Staatsgrundlagen. Eine zentrale Stellung nimmt die Zuwendung an „Benachteiligte“ und die Beschwörung der „imperialistischen“ Vergangenheitsbewältigung ein. Darauf basierend wurden Staatselemente und Staatsziele neu definiert.

#### 1. Präambel

Der Verfassung vorgelagert ist eine Präambel als sehr ausführlicher Prolog, in welchem unter Nennung der jeweiligen Überschriften verschiedene Thematiken<sup>17</sup> erörtert werden. Zwar entfaltet die Präambel keine Bindungswirkung<sup>18</sup> für die gesamte Verfassung, jedoch stellen die dort ausgeführten Grundsätze die Basis für alle Verfassungsprinzipien dar.

<sup>16</sup> *Katouzian*, The Political Economy of Modern Iran, 1981, S. 103.

<sup>17</sup> In folgender Reihenfolge: Einführung, der Aufbruch der Bewegung, islamische Regierung, der Zorn der Nation, Blutzoll der Nation, die Art und Weise der Regierung im Islam, Herrschaftsbefugnis der Rechtsgelehrten, die Wirtschaft als Mittel und nicht Ziel, die Frau in der Verfassung, die weltanschaulich orientierte Armee, Exekutive, Judikative, Massenmedien, Verfassungsdelegierte.

<sup>18</sup> *Haschemi*, Verfassungsrecht der Islamischen Republik Iran, Bd. I, Generelle Prinzipien und Fundamente der Systems (persisch), Teheran, 2003, S. 68.

Naturgemäß kommt der Gottesbezug als erste Verfassungsaussage zum Ausdruck, die nicht nur programmatische Bedeutung hat, sondern die grundlegende Legitimation der verfassungsimmanenten schiitisch-islamischen Staatstheorie bildet. „Das Endziel soll der Weg zu Gott sein. Dafür sind die Entrechteten im In- und sogar Ausland zu huldigen, um die Entrechteten zu Führern zu machen, und dadurch den Weg für eine Welt-Umma zu bereiten“.<sup>19</sup> Weiter relevante Grundsätze werden im Folgenden exemplarisch erörtert.

## 2. Verfassungsprinzipien

### 2.1. *Welayat-e faghih (Herrschaft der Rechtsgelehrten)*

Das staats-theoretische Konzept der „Welayat-e Faghih“<sup>20</sup> beruht auf dem 1970 erschienenen Werk („Der islamische Staat“) von Ayatollah Khomeini, das in zahlreichen Diskussionen während seiner Vorlesungen im irakischen Exil in Nadjaf (1965-1978) entwickelt wurde. Diese religiös-politische Konzeption war seinerzeit für den schiitischen Islam ein „revolutionäres Novum“<sup>21</sup>. Sie stellte die Abkehr von der bis dahin vorherrschenden Grundhaltung des Klerus dar, die der Ausübung der Herrschaftsgewalt im Staat ablehnend gegenüber stand.<sup>22</sup> Im Prozess des sozio-ökonomischen und politischen Wandels sollte nun das ewig gültige Werte- und Rechtssystem des Islam realisiert werden. Dabei stellte Khomeini's Grundüberzeugung, dass das Gesetz Gottes nur durch einen islamischen Staat konsequent und angemessen nach dem Vorbild des Staates des Propheten Mohammad gegründet werden könne, die Basis aller Überlegungen dar.<sup>23</sup>

Die Verankerung<sup>24</sup> der Führungsbefugnis des gerechten islamischen Rechtsgelehrten (Welayat-e faghih-e A'adel) stellt für das iranische Verfassungsprogramm ein Fundamentprinzip dar, das als manifester Ausdruck der Theokratie zu bezeichnen ist. Die Füh-

<sup>19</sup> Sure 3:28: „Die Staatsführung soll bewirken, dass sich der Mensch in seinem Entwicklungsprozess zur göttlichen Ordnung hin bewegt; ...und zum Gott ist die Heimkehr“, zitiert im Abschnitt über „die Art der islamischen Regierung“ in der Präambel.

<sup>20</sup> Die von Khomeini vertretene Theorie, dass das Reich von Frieden und Gerechtigkeit nicht nur vom Imam Mahdi herbeigeführt würde, sondern auch bestimmte andere Menschen dazu befähigt seien, stieß auf heftigen Widerstand der schiitischen Geistlichkeit, vgl., *Fürtig*, Islamische Welt-auffassung und außenpolitische Konzeptionen der iranischen Staatsführung seit dem Tod Ajatollah Khomeinis, 1998, S. 26 f.

<sup>21</sup> *Buchta* (Fn. 3), S. 223.

<sup>22</sup> Vgl. *Beyer*, Religion and Globalization, 1994, S. 172; *Fürtig* (Fn. 20), S. 24.

<sup>23</sup> *Khomeini*, Vorlesungen über den islamischen Staat, (dt. Übersetzung) in: *Schreiner/Becker/Freund* (Hrsg.), Der Imam, 1992, S. 144.

<sup>24</sup> Zur Verankerung der Welayate Faghih in der neuen Verfassung siehe: *Schirazi*, The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic, 1998, S. 22-44.

rungsbefugnis und der Führungsauftrag der islamischen Gemeinschaft während der Abwesenheit des entrückten Zwölften-Imams Mahdi<sup>25</sup> („Herrn der Zeit“) stehen gemäß Art. 5 Iran-Verfassung dem gerechten, gottesfürchtigen, über die Erfordernisse der Zeit informierten, tapferen, zur Führung befähigten Rechtsgelehrten zu.<sup>26</sup>

## 2.2. *Schiitisch-islamische Regierung*

Die Konzeption einer islamischen Regierung und deren Legitimation hängen mit dem Prinzip der Herrschaft der Rechtsgelehrten eng zusammen. Ayatollah Khomeini hatte mit seiner umstrittenen Staatstheorie die schiitische Doktrin des „Wächteramts der Rechtsgelehrten“ aufgegriffen und neu interpretiert. Nach Khomeini existiert die islamische Regierung kraft eines göttlichen, auf religiösem Recht (Schariyat) basierenden Vertrags, worin Staat bzw. Regierung und islamische Gemeinde identisch seien.<sup>27</sup> Für die islamische Regierung sei es charakteristisch, dass sie konstitutionell auf den Prinzipien und Normen des Koran und der Sunnat (Tradition des Propheten) beruhe. Die islamische Regierung verkörpere die legitime Herrschaft, die durch die absolute Souveränität Gottes gegeben sei: „daher ist die islamische Regierung diejenige des göttlichen Gesetzes über das Volk...“.<sup>28</sup>

Weiterhin wird konsequent die Rolle der gerechten, frommen und verantwortungsbewussten, islamischen Rechtsgelehrten in der Regierung präzisiert, indem deren sorgfältige und bedächtige Überwachung der Gesetzgebung als zwingend erforderlich festgeschrieben wird.<sup>29</sup>

## 2.3. *Das republikanische Prinzip*

In dem von Khomeini errichteten islamischen Staat manifestiert sich eine vom Klerus kontrollierte Hierokratie mit plebiszitären und republikanischen<sup>30</sup> Elementen, was in Art. 1 zum Ausdruck kommt. Eine Übereinstimmung des Begriffs der Republik als ein genuin

<sup>25</sup> Das rechtmäßige Oberhaupt der islamischen Weltgemeinde ist nach schiitischer Auffassung der zwölfte Imam Mohammad al-Mahdi, der noch bis 941 durch Mittelsmänner mit seinen Anhängern im Kontakt war, bevor er sich dann in die große Verborgenheit zurück gezogen hat, vgl. *Halm*, *Der schiitische Islam*, 1994, S. 101 f.

<sup>26</sup> Art. 5 Iran-Verfassung.

<sup>27</sup> Vgl. *Chomeini*, *Der Islamische Staat*, 1983, S. 51-141.

<sup>28</sup> *Ebd.*, S. 52.

<sup>29</sup> Khomeini wurde in Art. 1 Iran-Verfassung als erster gerechter islamischer Führer und Gründungsvater der Islamischen Republik gewürdigt.

<sup>30</sup> Seit dem Amtsantritt von Ahmadineschad wird die Terminologie „Republik“ offiziell nicht mehr verwendet – man spricht nun vom „islamischen Staat“.

europäischer Grundbegriff der Staatslehre mit tatsächlichen Inhalten der iranischen Verfassung kann jedoch nicht festgestellt werden.

Zwar sagt der Begriff Republik grundsätzlich nichts über die konkrete Verfassung des Staatswesens aus, er bezeichnet jedoch einen freiheitlich – im Sinne von nicht-monarchisch – verfassten Staat. Die Republik verbietet freiheitsfundiert jede Herleitung staatlicher Autorität aus Ideologien wie namentlich dem Gottesgnadentum.<sup>31</sup> Charakteristisch für den abstrakten Begriff der Republik als „*res publica*“ ist, als Gegensatz zur Despotie, das Teilen und die Begrenzung der Macht zur Vereitelung von Missbrauch, wobei die Grundbedingung dafür das abwechselnde Regieren und Regiertwerden von freien und gleichen Bürgern ist.<sup>32</sup>

Die verfassungsrechtliche Kodifizierung der islamisch-religiösen Wertvorstellungen und damit einhergehend die herrschende Rolle des religiösen Führers, der nicht vom Volke gewählt wird, sind mit dem klassischen Verständnis der Republik als normatives Prinzip der Demokratie nicht vereinbar.

Begreift man die Staatsform „Republik“ als den Machteinsatz zum Gemeinwohl, so ist fraglich, ob dies mit der Herrschaft im Gottes-Staat im Einklang steht. Im Sinne der europäischen Philosophie meint „Republik“: Die Freiheit aller als ihr Legitimationsgrund, das Wohl aller als ihre Leitidee und der Dienst für alle als ihr Leistungsanspruch.<sup>33</sup> Während die beiden Merkmale des „Gemeinwohls“ und des „Dienstes für alle“ zum theoretischen Anspruch der iranischen Verfassung nicht im Widerspruch zu stehen scheinen, steht das Merkmal „Freiheit aller“ im eklatanten Widerspruch zu den selbstdefinierten gottbezogenen Grundlagen der Verfassung, die keine Volkssouveränität im Sinne eines freiheitlichen Verfassungsstaates postulieren.

#### 2.4. Das Gewaltenteilungsprinzip

Die funktionale Dreiteilung der Staatsgewalt wird in Art. 57 verankert, Die Ausübung der legislativen Gewalt obliegt gem. Art. 58 der Islamischen Beratenden Versammlung (Parlament), deren Befugnisse ausführlich geregelt werden (Art. 62-99).

Die exekutive Gewalt obliegt nach Art. 60 jedenfalls nach dem Verfassungstext dem Präsidenten der Republik und den Ministern, außer in den Fällen, die in der Verfassung unmit-

<sup>31</sup> Vgl. Gröschner, in: Heun u. a. (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, S. 2041.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Gröschner (Fn. 31).

telbar der Islamischen Führung überlassen worden sind. Detaillierte Regelungen für die Exekutive finden sich in Art. 113-155.

Nach Art. 61 liegt die Judikative bei den Gerichten, die entsprechend den islamischen Prinzipien zu bilden sind. An der Spitze des Rechtswesens steht gem. Art. 157 ein vom religiösen Führer auf fünf Jahre ernannter Oberster Richter, der den Justizminister vorschlägt, alle weiteren Richter ernennt und die Gerichtsorganisation festlegt. Art. 156-174 treffen nähere Regelungen zur Judikative. Das Aufsichtsrecht über alle drei Gewalten steht seit 2005 dem Vorsitzenden des Schlichtungsrats zu.

Diese Gewaltentrennung ist jedoch in der praktischen Perspektive verfassungsimmanenten Hürden unterworfen. Die weitreichende Stellung des religiösen Führers einerseits und die starke Position des Wächterrats andererseits können als kolossale Hindernisse für ein möglichst effektiv agierendes System bezeichnet werden, welche über die üblichen Verschränkungen der Gewalten weit hinaus gehen und die Gewaltentrennung de facto aushebeln.

## 2.5. Die Volkssouveränität

Die Verfassung verankert im fünften Kapitel (Art. 56 ff.) unter der Überschrift „Volkssouveränität und die daraus abgeleiteten Gewalten“ (Hagh-e hakemiyat-e mellat) die Stellung des Volkes im Verhältnis zu Gott.

„Das absolute Recht zur Regierung über die Welt und den Menschen gebührt Gott, und er hat den Menschen zur Regierung über sein eigenes soziales Schicksal befugt. Das Volk übt dieses gottgegebene Recht entsprechend der Artikel über die Gewaltenteilung aus“.<sup>34</sup>

Die Annahme eines theozentrischen Prinzips im mittelalterlichen Sinne wäre gleichwohl zu kurz gegriffen, da aus der Zusammenschau der einschlägigen Normen hervorgeht, dass Gott eine unmittelbare und dem Volk eine mittelbare Souveränität zusteht.<sup>35</sup>

Das gegenwärtige Verständnis der Volkssouveränität laut Verfassung wird im inneriranischen Diskurs kritisiert. Nach Abdolkarim Soroush (einer der führenden Köpfe des Diskurses)<sup>36</sup> steht die gegenwärtig herrschende Leseart der Welayat-e Faghih, wonach Gott der Souverän ist und das Volk eine rein formale Funktion ausübt, im Widerspruch zu dessen verfassungsrechtlich verbürgten Rechten. Denn das Volk habe z. B. das Recht zur Wahl

<sup>34</sup> Art. 56, S. 1.

<sup>35</sup> Mikunda-Franco (Fn. 2), S. 48.

<sup>36</sup> Siehe zu Wirken und Werken Soroush's ausführlich: Amirpur, Die Entpolitisierung des Islam: 'Abdolkar' im Sor'uss Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran, 2003; einen kurzen Überblick gibt Buchta (Fn. 3), 231 f.



und somit die verfassungsmäßigen Kontrollmöglichkeiten, woraus sich ein Recht zur Herrschaft ableiten lasse. Soroush's Argumentation fußt vor allem auf der verfassungsmäßigen Stellung des Expertenrats: Der religiöse Führer werde letztlich legitimiert durch das Volk und nicht durch Gott, da der Expertenrat vom Volk gewählt werde und daher nicht über dem Gesetz stehen könne. „Da das Volk den obersten Rechtsgelehrten kontrollieren dürfe, dürfe es auch regieren: Moralisch betrachtet stünde ihm das Kontrollrecht und das Recht zur Regierung zu.“<sup>37</sup> Bei dieser Argumentation ist jedoch in Rechnung zu stellen, dass die Volkssouveränität qua Verfassung nicht als ungeteilt bzw. unmittelbar gilt. Ist sie doch systemimmanent dadurch eingeschränkt, dass die unmittelbare Souveränität Gottes als erster und wichtigster Grundsatz des Islamischen Systems in Art. 2 Nr. 1 verankert ist.

Festzuhalten bleibt, dass die gewiss vorhandenen Elemente der Volkssouveränität der übergeordneten Souveränität Gottes gem. Art. 2 Ziff. 1 nachgestellt sind und insoweit eine gewisse Schwächung ihrer Funktionalität erhalten.

### 3. Staatszielbestimmungen

Die Grundsätze des staatlichen Handelns sind, neben der Postulierung der Staatszielbestimmungen in der Präambel, weiter in Art. 2 normiert. Zuvörderst werden die Souveränität Gottes und seine alleinige Entscheidungsbefugnis in Art. 2 Ziff. 1 hervorgehoben. Daraus leitet sich die grundlegende Bedeutung der göttlichen Offenbarung für Gesetzesformulierungen her (Art. 2 Abs. 2).

Weiterhin wird in Art. 2 Ziff. 4 die Gerechtigkeit Gottes in Schöpfung und Gesetzgebung zu einem zentralen Merkmal der islamischen Staatsordnung erhoben.

In Art. 2 Ziff. 6 werden die Würde und der Wert des Menschen in den Kontext der mit Verantwortung verbundenen Freiheit vor Gott gestellt. Dieser Grundsatz ist für die These der Mündigkeit des Individuums, wenn auch im Lichte der Gottesallmacht, von erheblicher Bedeutung. Erscheint doch damit das gegenwärtige Verständnis der absoluten Unterwerfung des Individuums unter staatliche Gewalt eher brüchig.

Weiterhin ist in Art. 2 Ziff. 6b<sup>38</sup> die schiitische Doktrin der selbständigen Rechtsfindung geregelt, worin die Normergänzung gestattet ist. Bemerkenswert ist jedoch, dass die zahl-

<sup>37</sup> Soroush, Analyse des Begriffs der religiösen Regierung (persisch), in: Kiyan (September/Okttober 1996) 32, S. 6.

<sup>38</sup> „...die Islamische Republik gewährleistet [...] auf der Grundlage des Koran und der Tradition, die ständige Neugewinnung der islamischen Vorschriften durch anerkannte islamische Rechtsgelehrte ...“.

reichen Vorschläge zur Ergänzung bzw. Erweiterung bestehender Normen, im Geiste des Korans, bei anerkannten islamischen Rechtsgelehrten weitgehend kein Gehör finden.

Schließlich wird gem. Art. 2 Ziff. 6c jede Unterdrückung und Unterwürfigkeit abgelehnt. Auch wenn diese Ablehnung wohl eher auf verfassungstheoretische Maßgaben zur Ausschaltung jeglicher Fremdherrschaft bzw. Knechtschaft gemünzt ist, kann daraus durchaus abgeleitet werden, dass eine Unterdrückung bzw. Unterwürfigkeit innerhalb des eigenen Staates, insbesondere im Hinblick auf die Rechte der Frauen bzw. Minderheiten, ebenfalls nicht zu dulden sein sollte.

Zur Realisierung der in Art. 2 normierten Grundsätze verpflichtet sich der Staat in Art. 3 zur Herstellung eines geeigneten Umfelds, das in sechzehn Ziffern ausführlich erörtert wird.

#### IV. Stellung der Frau im System der Verfassungsordnung

Bereits in der Präambel wird die der Frau zugeordnete Rolle ausführlich erörtert.<sup>39</sup> Die Verfassung folgt in ihrer Gesamtheit traditionellen Maßstäben, die gemäß Art. 4 auf dem Islam beruhen. Laut Präambel soll die Frau „von dem Zustand eines Nutzobjekts bzw. eines Werkzeuges im Dienste des Konsums befreit werden; die wertvolle Aufgabe der Mutterschaft wird ebenso explizit hervorgehoben, wie die Rolle als Mitkämpferin des Mannes im aktiven Leben.“ Die vornehmliche verfassungsrechtliche Einordnung der Frau in eine familienorientierte Stellung ist als Basis für die Ausgestaltung verfassungsrechtlicher Normen, die ein tradiertes Geschlechterverhältnis verfestigen sollen, wichtig. Die Verfassung verankert an verschiedenen Stellen (Art. 3 Ziff. 14; Art. 10, Art. 20, Art. 21) Rechte und Pflichten der Frauen, die eine „adäquate Gleichheit,“ aber nicht die Identität der Rechte postuliert. Diese Normen harmonisieren jedoch mit der Verfassungswirklichkeit des heutigen Iran in großen Teilen nicht.

Denn die Kultur der Gesellschaft hat sich in den letzten Jahren ganz allgemein von vorgegebenen Verfassungsidealen, hauptsächlich von den durch den Islam definierten Steuerungsansprüchen, entfernt. Die gesellschaftliche Realität ist viel dynamischer und progressiver als die Verfassung selbst. Betrachtet man beispielsweise die gestiegene Bildung der Frauen (ca. 63% Studentinnen an den Hochschulen) als Schlüssel zu mehr Frauenrechten, so kann die optimistische Prognose gewagt werden, dass gut ausgebildete Frauen mittel- und langfristig den Staat mit den gewandelten gesellschaftlichen Gegebenheiten auf dem

<sup>39</sup> Siehe für einen knappen Überblick: *Parhisi*, „Frauenrechte in Iran – Hindernisse und Perspektiven einer völkerrechtlichen Betrachtung am Maßstab der CEDAW“, in: Kadelbach/Parhisi (Hrsg.), *Islam im Europäischen und Internationalen Verfassungsleben* (erscheint 2007).

Arbeitsmarkt, im Familienleben etc. konfrontieren werden. Der Staat wird folglich vor die Herausforderung gestellt, die Veränderungen in gerechtere, normative Modelle zu überführen. Vor diesem Hintergrund betrachtet, steht die heutige gesellschaftliche Realität Irans mit den Verfassungsvorgaben und deren Konzept von der Rechtsstellung der Frau nicht im Einklang. Vielmehr fällt aus verfassungsrechtlicher Perspektive die Beurteilung der Frauenrechte ernüchternd aus. Scheinen die Normen auf den ersten Blick im Interesse der Frauen, so findet sich bei näherem Hinblicken, vor allem angesichts der Rechtsordnung, wie sie in Gesetzgebung und Rechtsprechung ausgebildet ist, die Frau in der Verfassung überwiegend unter den "Schutz" durch die Bevormundung von Seiten des Mannes bzw. des Staates gestellt.

Das Problem der verfassungsrechtlichen Bestimmungen besteht einerseits in der Bezugnahme auf die Regeln des Islam, zum anderen in einer gewissen Offenheit gegenüber dem einfachen Recht, was die diskriminierenden Regeln des einfachen Rechts verfassungsrechtlich unangreifbar macht. Mit anderen Worten: Nirgendwo wird die Gleichheit von Mann und Frau in der Verfassung explizit verankert, weshalb auch einfachgesetzliche Normen keine Gleichberechtigung reflektieren können, wenn nur eine orthodoxe Leseart zugrunde gelegt bzw. zugelassen wird. Genau darin besteht im Hinblick auf die Frauenrechte im Rahmen der islamischen Grundordnung das Problem. Denn trotz der beschriebenen Strukturprobleme ist es nämlich bei entsprechender Interpretation der verfassungstheoretischen Grundsätze durchaus möglich, weitergehende Gewährleistungen nach heutigen Anforderungen zuzulassen.

## V. Die Verfassungsorgane

Die Staatsorganisation in Iran ist nicht abschließend in der Verfassung festgelegt. Die divergierenden Machtzentren lassen sich in formelle und informelle<sup>40</sup> Strukturen teilen. Vorliegend werden, um den Rahmen dieses Beitrages nicht zu sprengen, nur die normativ-konstitutionellen Strukturen dargestellt, obschon die Darstellung der informellen Struktu-

<sup>40</sup> Eine zentrale Rolle hierbei spielen die religiösen Stiftungen, die zwar offiziell vom Staat unabhängige Institutionen sind, jedoch de facto einen Staat im Staat bilden. Da sie nur dem religiösen Führer gegenüber auskunftspflichtig sind, weiß niemand außer ihm Genaueres über deren Aktivitäten. Die Stiftungen verdanken ihre Existenz dem Fehlen einer hierarchisch, durch eine Einzelperson dominierten Machtstruktur, wie etwa im Irak unter Saddam Hossein. Siehe dazu: *Buchta*, Ein Haus mit vielen Herren: Divergierende Machtzentren in der Islamischen Republik Iran, in: *Orient Jg. 39* (1998), Nr. 1, S. 41 f., der von der Dominanz eines „multipolaren Machtgefüges“ spricht, das nur eine minimale horizontale Beziehung aufweist. Diese dezentralisierten, „quasi feudalen“ Machtstrukturen seien ein Erbe der Schia-Geistlichkeit in der Vergangenheit, so auch: *Chehabi*, „Klerus und Staat in der Islamischen Republik Iran“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 1993, S. 17-23.

ren für das Verstehen der internen Dynamiken des Herrschaftssystems mindestens ebenso bedeutend wäre.<sup>41</sup>

## 1. Religiöser Führer (Welayat-e al-amr) – Stellung und Aufgaben

Die Führungsbefugnis (Emamat) der islamischen Gemeinschaft liegt nach Art. 5 bei dem religiösen Führer, der gem. Art. 107 durch den Expertenrat auf Lebenszeit gewählt wird. Art. 109 Abs. I-III enthält die erforderlichen Voraussetzungen und Eigenschaften für die Befähigung zu diesem Amt. Danach muss die Person die notwendige „Gelehrtheit“ in verschiedenen Rechtsbereichen aufweisen, die zum Erstellen von Rechtsgutachten ermächtigen. Weiterhin wird Gerechtigkeit und Frömmigkeit, sozio-politische Weisheit, administrative Fertigkeit sowie Führungsqualität gefordert. Mit der Einführung der Welayat-e Faghih wird von den Gläubigen erwartet, dass sie über kultische als auch politische, Fragen absolute Taghliid (Nachahmung des religiösen Führers) üben, was zum Teil offen kritisiert wird.<sup>42</sup>

Dem religiösen Führer wird entsprechend seiner Autorität eine umfangreiche „Richtlinienkompetenz“ eingeräumt, die in Art. 110 aufgelistet ist. Die ihm unterstehenden Ressorts sind dem Wesen nach eine Mischung aus „präsidialen“ Staatsaufgaben (z. B. Ernennung bzw. Entlassung des Präsidenten, Begnadigung der Gefangenen), systemspezifischen Besonderheiten (Ernennung bzw. Entlassung der Rechtsgelehrten des Wächterrats) sowie Regelungen über militärische Fragen (Oberkommandierender der Streitkräfte: Armee, Polizei, Milizen).

Die weitreichende Position des religiösen Führers ist jedoch seit dem Tod Khomeinis dadurch geschwächt, dass er sich bei der Ausübung seiner politischen Richtlinienkompetenz nunmehr mit dem Schlichtungsrat beraten muss.

Ist der religiöse Führer zur Erfüllung seiner von Verfassungswegen ihm übertragenen Pflichten nicht mehr in der Lage, oder wird eine der Eigenschaften gem. Art. 5 und 109 nicht mehr erfüllt, wird er nach dem Urteil der Expertenversammlung nach Art. 111 seines Amtes enthoben.

<sup>41</sup> Einen sehr guten Überblick über die Machtstrukturen in Iran gibt: *Buchta* (Fn. 40), S. 41-85. Vgl. auch, *ders.*, „Who rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic“, The Washington Institute for Near East Policy/Konrad Adenauer Stiftung (Hrsg.), 2000.

<sup>42</sup> *Soroush* fordert, dass die Geistlichen Ihre Befugnisse auf das Abfassen praktischer Abhandlungen beschränken und in politischen Fragen keinerlei Vorbildfunktion erfüllen. Zitiert nach *Amirpur* (Fn. 36), S. 62.

## 2. Staatspräsident (Raisjomhur) – Stellung und Aufgaben

Das Amt des Staatspräsidenten ist nach Art. 113 das zweithöchste Amt im Staate nach der islamischen Führung, de facto ist er jedoch in der Machtpyramide unterhalb anderer Organe (z. B. Wächterrat) einzuordnen.

Der Präsident wird alle vier Jahre in direkter Wahl vom Volk gewählt und kann nach Art. 114 für eine weitere Periode wieder gewählt werden. Voraussetzungen für die Wählbarkeit des Präsidentschaftskandidaten sind gemäß Art. 115: „iranische Abstammung und Staatsangehörigkeit, administrative und konfliktsschlichtende Fähigkeiten, ein guter Leumund, Vertrauenswürdigkeit und Gottesfürchtigkeit, Gläubigkeit und Überzeugung von grundlegenden Prinzipien der Islamischen Republik Iran und der offiziellen Religion des Landes.“

Art. 117 ff. regeln die Wahl und Ernennung des Präsidenten. Gemäß Art. 121 muss der designierte Präsident seinen Amtseid in einer Parlamentssitzung in Anwesenheit des höchsten Richters sowie der Mitglieder des Wächterrats leisten. Der gewählte Staatspräsident wählt die Minister (mit Ausnahme des Justizministers, der gem. Art. 110 vom religiösen Führer direkt ernannt wird) aus, die vom Parlament zu bestätigen sind und wie er selbst, diesem gegenüber verantwortlich sind. Das Parlament kann dem Präsidenten bzw. seinem Kabinett oder einzelnen Mitgliedern mit einer 2/3 Mehrheit das Misstrauen aussprechen.<sup>43</sup>

Dem Präsidenten obliegen nach Art. 123 neben weitreichenden formellen<sup>44</sup> Befugnissen zuvorderst die Verantwortung für die Umsetzung der Verfassung nach Art. 113 wie die Befugnis zur Führungsaufsicht über die Exekutive. Außerdem trägt er unmittelbare Verantwortung für den Haushaltsplan (Art. 126) sowie die Verantwortung für die Handlungen des Kabinetts (Art. 124).

Für die Ausführung seiner verfassungsmäßigen Pflichten kann der Präsident gem. Art. 124 Stellvertreter bestimmen.

<sup>43</sup> Es kann dennoch von einer de facto Stärkung des Präsidenten gesprochen werden, da er sich neben seinen Ministern einen Stab engerer Mitarbeiter (vergleichbar mit hiesigen Staatssekretären) für wesentliche staatlichen Aufgaben beordnen kann, wofür er dem Parlament keine Rechenschaft schuldet, *Röhrich*, Die politischen Systeme der Welt, 2003, S. 98.

<sup>44</sup> Dem Präsidenten kommt ggf. ein „materielles Prüfungsrecht“ zu. So hatte Ahmadinedjad nach seinem Amtsantritt sämtliche Botschafter zurückbeordert, die nach seiner Vorstellung zu „verwestlicht“ waren und diese durch neue Kandidaten ersetzt. Weiterhin gehören Verleihung staatlicher Auszeichnungen und Orden (Art. 129), Ernennung (Art. 133) und Entlassung (Art. 136) von Ministern sowie der Vorsitz im Kabinett (Art. 134) zu seinen formellen Aufgaben.

Dem Präsidenten und seinen Ministern ist laut Art. 141, S. 1 untersagt, mehr als ein staatliches Amt zu bekleiden oder gleichzeitig andere Tätigkeiten auszuüben.<sup>45</sup>

### 3. Wächterrät (schoray-e negahban-e ghanun-e assasi)

Die Institution des Wächterrats, die bereits in der Verfassung von 1906/07 verankert war, wurde nach der Gründung der Islamischen Republik in Art. 4 zu einem zentralen Organ der Verfassung erhoben und mit umfassenden *de jure* sowie *de facto* Befugnissen ausgestattet. Der Wächterrät ist ein unabhängiges Organ außerhalb der drei Gewalten und fungiert gleichsam als „islamisches Verfassungsgericht,“ obliegt ihm doch gemäß Art. 98 die Verfassungsinterpretation, wobei seine Entscheidungen einer Mehrheit von drei Vierteln bedürfen.

Die Aufgabe des Wächterrats besteht auf der formellen Ebene in der Zulassung der Kandidaten für Parlaments- und Präsidentschaftswahlen sowie der Durchführung der Wahlen zur Expertenversammlung. Auf der materiellen Ebene obliegt ihm gem. Art. 96 die Überprüfung der vom Parlament verabschiedeten Gesetze auf deren Vereinbarkeit mit dem Zwölfer-schiitischen Islam. Der Wächterrät ist gem. Art. 94 verpflichtet, innerhalb von 10 Tagen die durchzuführende Adäquanzprüfung im Hinblick auf islamische Grundsätze vorzunehmen, wobei die Frist ggf. nach Art. 95 um weitere 10 Tage, nach der Zustimmung des Parlaments verlängert werden kann.

Der Wächterrät besteht aus zwölf Mitgliedern, darunter sechs gerechte islamische Rechtsgelehrte, die nach Art. 91 Nr. 1 vom religiösen Führer berufen werden und weiteren sechs herausragenden weltlichen (muslimischen) Juristen verschiedener Rechtsgebiete, die gem. Art. 91 Nr. 2 vom Präsidenten der Legislative dem Parlament vorgeschlagen und durch dessen Beschluss ernannt werden. Die Mitglieder werden gem. Art. 92 S. 1 für 6 Jahre gewählt. In der ersten Wahlperiode scheidet die Hälfte der Mitglieder nach 3 Jahren durch Losverfahren aus und neue Mitglieder werden an ihre Stelle gewählt, Art. S. 92, S. 2, um so eine ständige Mischung aus erfahrenen und neuen Persönlichkeiten zu sichern.

Die Institution „Wächterrät“ bzw. dessen umfassendes Prüfungsrecht, stellt nach Art. 93 die verfassungsmäßige Voraussetzung für die Befugnisse des Parlaments dar.

<sup>45</sup> Namentlich anwaltliche, rechtsberatende, sowie Tätigkeiten als Geschäftsführer und Vorstandsmitglied in privaten Firmen etc. wahrzunehmen; davon ausgenommen ist die Lehrtätigkeit an einer Hochschule, Art 141, S. 2. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Art. 142 eine Überprüfung der Vermögensverhältnisse des „religiösen Führers“, des Präsidenten und seiner Stellvertreter, der Minister sowie deren Ehegatten und Kinder vor Amtsantritt und nach dem Ausscheiden aus dem Amt vorschreibt, die durch den höchsten Richter vorgenommen wird, um einer unrechtmäßigen Bereicherung vorzubeugen.

#### 4. Die islamische Beratende Versammlung (Majles)

Das politische System Irans enthält sowohl Elemente des parlamentarischen<sup>46</sup> wie auch des präsidentialen Systems.

Die Stellung des Parlaments wird in Art. 56 ff. geregelt. Gemäß Art. 62 wird alle 4 Jahre ein neues Parlament (*majles-e schora-ye eslami*) in direkter und geheimer Wahl gewählt.<sup>47</sup> Die Abgeordneten müssen gem. Art. 67 in der ersten Parlamentssitzung einen Eid auf den Koran schwören, wonach sie (alle Konfessionen) sich u. a. verpflichten, „...die unantastbaren Prinzipien des Islam, die Errungenschaften der islamischen Revolution und die Grundlagen der Islamischen Republik“ zu schützen.

Art. 26 gewährt Vereinigungsfreiheit u. a. auch für Parteien, wenngleich nur vorbehaltlich einer Vereinbarkeit mit islamischen Normen. Das Gewicht dieser Normierung politischer Parteien ist gering, da es nach islamischer Staatstheorie eine einzige Partei und zwar die Gemeinschaft der Gläubigen gibt, die nach dem Willen Gottes leben will. Auch müssen nach Art. 72 die vom Parlament erlassenen Gesetze verfassungskonform und gem. Art. 12 im Einklang mit der offiziellen Religion des Landes sein. Darüber wacht gem. Art. 96 der Wächterratt.

Dem Parlament<sup>48</sup> kommen zu: Gesetzgebungskompetenzen (Art. 71-75), Untersuchungsrecht in allen Angelegenheiten des Landes (Art. 76), Ratifizierung internationaler Verträge (Art. 77), Zustimmungspflicht zum Ausnahmezustand (Art. 79) und schließlich die Befugnis zur Aufnahme von Krediten (Art. 80). Nach Art. 89 haben die Minister, die nicht unbedingt Mitglieder des Parlaments sein müssen, bei ihrem Amtsantritt um dessen Vertrauen zu ersuchen, indem sie sich den parlamentarischen Anfragen stellen.<sup>49</sup> Die Verfassung

<sup>46</sup> Im Hinblick auf Strukturen und Modi entspricht das iranische Parlament zwar nicht westlich-demokratischen Standards, dennoch werden Debatten lebendig und ungelenkt geführt. Es besitzt eine Repräsentativität, die im Gegensatz zu vielen Scheinparlamenten wie etwa im früheren Irak oder in Syrien steht, so: *Buchta* (Fn. 3), S. 221.

<sup>47</sup> Jeder Abgeordnete ist gem. Art. 84 dem ganzen Volk gegenüber verantwortlich und hat völlige Meinungsfreiheit über alle innen- wie außenpolitischen Gegebenheiten.

<sup>48</sup> Siehe *Rieck*, „Das Parlament in der Islamischen Republik Iran“, in: *Orient* 30 (1989) Nr. 4, S. 537-556.

<sup>49</sup> Eine Anfrage kann erst in der Versammlung eingebracht werden, wenn mindestens zehn Abgeordnete sie unterzeichnet haben. Der Ministerrat bzw. der individuell befragte Minister muss die Anfrage mit einer Vertrauensfrage verbinden, deren Verneinung nicht nur zur Entlassung führt, sondern auch zu dem Verbot, dem darauffolgenden Ministerrat anzugehören, Art. 89, S. 5.

postuliert konsequent in Art. 93 den Wegfall der Befugnisse des Parlaments und somit dessen Funktionsunfähigkeit, sollte der Wächterratt nicht mehr existieren.<sup>50</sup>

Die Befugnisse des Parlaments sind erheblich eingeschränkt dadurch, dass der Wächterratt die Kontrolle über die Rechtsetzungsfunktion des Parlaments innehat und auch die Kandidaten zur Wahl genehmigen muss.<sup>51</sup> In der revidierten Verfassung von 1989 besteht laut Art. 68 die Möglichkeit der Parlamentsauflösung nur im Kriegsfall bzw. im Falle militärischer Besatzung, wenn nicht vorübergehend ein neues Parlament sich konstituiert.

## 5. Expertenversammlung (majles-e khobregan)

Gemäß Art. 107 wird eine Expertenversammlung in direkter Wahl alle acht Jahre vom Volk gewählt. Ihr kommt die Aufgabe zu, alle Kandidaten für das Amt des „religiösen Führers“ zu überprüfen und denjenigen, der hinsichtlich des islamischen Rechts, sowie politischer und sozialer Fragen herausragendes Wissen, oder allgemeine Popularität besitzt, zum „religiösen Führer“ zu bestimmen. Gemäß Art. 108 werden die Anzahl<sup>52</sup> der Experten und die von ihnen zu erfüllenden Voraussetzungen von den Rechtsgelehrten des Wächterrates festgesetzt.

Nach Art. 111 kann der „religiöse Führer“ von der Expertenversammlung seines Amtes enthoben werden, wenn er seinen verfassungsmäßigen Pflichten nicht nachkommen kann oder eine in Art. 5 und 109 verankerte Eigenschaft nicht mehr erfüllt, bzw. aufgrund retrospektiver Erkenntnisse nie erfüllt hat, was bisher noch nicht vorgekommen ist.

## 6. Schlichtungsrat (majles-e taschkhise maslahat-e nezam-e eslami)

Die „Versammlung zur Feststellung der Interessen des islamischen Systems“ ist ein nachträglich geschaffenes Organ, das als Vermittlungs- und Schlichtungsausschuss zwischen Parlament und Wächterratt seine Aufgaben 1989 aufnahm, nachdem Ayatollah Khomeini diese Befugnis zuvor selbst innehatte.

Das Organ hat derzeit 18 ständige Mitglieder, die ebenso wie die nicht ständigen Mitglieder gem. Art. 112 vom religiösen Führer bestimmt werden und die sich aus sechs klerikalen

<sup>50</sup> Zwei Ausnahmen sind gem. Art. 93 vorgesehen: Zum einen, wenn es sich um die Bestätigung der Beglaubigungsschreiben der Abgeordneten handelt, zum anderen, wenn die Wahl der 6 Juristen als Mitglieder des Wächterrates ansteht.

<sup>51</sup> Art. 99.

<sup>52</sup> Es wird je Provinz ein Vertreter in die Versammlung entsandt. Provinzen, die mehr als eine Mio. Einwohner haben, senden pro 500.000 Einwohner einen Vertreter; derzeit sind es ca. 83 Mitglieder.



Mitgliedern des Wächterrats, dem Parlamentspräsidenten und dem Präsidenten des obersten Justizrates zusammensetzen.

Der Schlichtungsrat hat nach dem Amtsantritt von Präsident Ahmadineschad im Jahre 2005 einen Zuwachs an Kompetenzen erfahren. Dem Rat obliegt, unter dem Vorsitz des Ex-Präsidenten Ayatollah Rafsanjani, nun auch die Kontrolle der drei Gewalten Legislative, Exekutive und Judikative, die zuvor der religiöse Führer in Personalunion innehatte. Dadurch wird der Rat zwar de facto aufgewertet zum wichtigsten Organ nach dem Amt des „religiösen Führers“,<sup>53</sup> was aber dennoch nicht aus der Misere der Staatsorganisationslähmung heraus helfen kann. Denn die bis dato vorhandene gegenseitige Blockade und Ineffizienz der Staatsorgane und Unüberschaubarkeit der Bürokratie wird durch die Kompetenzstärkung eines der Organe nicht beseitigt. Eine völlig neue Herangehensweise hinsichtlich der Abläufe der Staatsorganisation ist daher nicht zu erwarten, da die Akteure gleich geblieben sind und lediglich die Staatsmacht intern umgeschichtet wurde.<sup>54</sup>

## VI. Problem: Staatsorganisation versus Verfassungswirklichkeit

Beispielhaft für die bestehende Kluft zwischen Verfassungstext und Verfassungswirklichkeit soll im folgenden auf Frauen und Minderheiten im Staatsorganisationsrecht eingegangen werden.

### 1. Stellung der Frauen

Im Bereich der politischen Rechte ist die Stellung der Frauen durchgewachsen.<sup>55</sup> Während die Wahrnehmung des passiven Wahlrechts sich im gesellschaftlichen Umbruch befindet,

<sup>53</sup> Die neue Funktion des Rats war seit langem in einer Satzung festgelegt, die erst im Herbst 2005 von dem religiösen Führer bewilligt wurde; über die Gründe dafür wird politisch spekuliert. Nach einer verbreiteten Ansicht sollte damit die klerikale Führungsmacht weiter gesichert bleiben, nachdem ein Nichtkleriker nun Präsident wurde. Danach sollte mit der Teilung der Macht, die vermeintliche Unberechenbarkeit Ahmadineschads gezügelt werden. Siehe *Iran-Report*, Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), Nr. 11/2005, S. 3.

<sup>54</sup> Das Parlament bedurfte bisher schon für seine Entscheidungen letztlich der Zustimmung eines anderen Organs (Wächterrath), die Exekutive hatte ohnehin kaum Gestaltungsmöglichkeiten und die Justiz unterlag der Ermächtigung des religiösen Führers und wird nun auch zusätzlich vom Expertenrat kontrolliert.

<sup>55</sup> Frauen sind nunmehr, auch wenn die Zahlen gewiss ausbaufähig sind, als Bürgermeisterinnen, Stadtverordnete und Parlamentarierinnen (z. Z. ca. 5%) tätig. Doch gilt es zu beachten, dass die politischen Rechte bzw. die Partizipationsmöglichkeit von Frauen zwar in jedweder Gesellschaft für deren soziale wie rechtliche Entwicklung unabdingbar sein können, das Geschlechtsmerkmal sollte jedoch nicht überbewertet werden, bedenkt man etwa die vehementen Stimmen der weiblichen Abgeordneten gegen die Ratifikation der CEDAW im 6. iranischen Parlament.

gibt es beachtliche Hürden für den Zugang von Frauen zu den höchsten Staatsämtern. Betroffen ist zunächst das Amt des religiösen Führers, wobei die Diskussion für die Zulassung von Frauen dazu, verglichen mit dem Präsidentenamt, nicht breit diskutiert wurde.

Art. 109, der die Amtsvoraussetzungen des religiösen Führers statuiert, fordert wie oben dargestellt, keine spezifisch männlichen Eigenschaften. Die Norm legt lediglich fest, dass als religiöser Führer ein umfassend gebildeter Gelehrter in Betracht kommt. Die Mehrheit der Geistlichen interpretiert das Erfordernis der Männlichkeit dennoch als zwingend,<sup>56</sup> da nach deren Auffassung jegliche Führungsbefugnis nur Männern zukommt. Nur diese besitzen aufgrund ihrer höherwertigen Vernunft die Fähigkeiten zum Richten über die islamische Gemeinde. Die Gelehrten (Fughaha) stützen sich dabei zum Teil auf entsprechende Hadise, die jedoch nicht als zuverlässig gelten.<sup>57</sup> Diejenigen, die versucht haben, die Hadise trotzdem zu interpretieren, haben letztlich den Nachweis nicht angetreten und salopp angeführt, dass ein vollständiger Beweis gar nicht nötig sei.<sup>58</sup> Somit liegen keine sachlich begründeten Argumente vor, weshalb Frauen nicht zumindest zunächst in Gruppen der nichtklerikalen Juristen Zugang zum höchsten Legislativorgan finden sollten.

Das Problem stellt sich in ähnlicher Weise bei der Zulassung von Frauen zur Mitgliedschaft im Wächterratt. Das Erfordernis der Männlichkeit ist gem. Art. 91 für die Besetzung des Wächterratts nicht festgelegt. Für die Zulässigkeit weiblicher Mitglieder gelten die gleichen materiellen Maßstäbe wie bei der Zulassung der religiösen Führerin. Wenn dies möglich sein könnte, dann ist nicht ersichtlich, warum eine Frau als Mitglied des obersten islamischen Verfassungsgerichts nicht zugelassen werden könnte, sind doch in beiden Disziplinen, islamischer und weltlicher Rechtswissenschaft, durchaus fähige Frauen verfügbar. Dem Wächterratt gehören z. Z. dennoch keine Frauen an.

Die Mitglieder des Schlichtungsrats werden nach Maßgabe des Art. 112 ausgewählt. Auch hier werden keine Merkmale konstituiert, die eine ausschließliche Besetzung des Amts mit Männern zur Folge hätten. Es gibt demnach vom Verfassungstext her keine Hindernisse, ggf. auch weibliche Mitglieder zu ernennen. Allerdings gehörte diesem Organ noch nie eine Frau an.

<sup>56</sup> Vgl. allgemein für die Frage der Zulässigkeit weiblicher Motjtahedin (Rechtsgelehrte), da die Maßstäbe sich zum Teil überschneiden: *Amirpur*, Die zeitgenössische Diskussion um die *margaiya* weiblicher Rechtsgelehrter in Iran, in: Preissler (Hrsg.), Deutscher Orientalistentag, 1998, S. 408 f.

<sup>57</sup> Zitiert nach *Ghorbannia*, Neuuntersuchungen zu Frauenrechten, Bd. 2, (persisch), Bd. II, 2005, S. 262.

<sup>58</sup> Frau und Gesellschaft in der Sicht des Gelehrten Mottahari, in: Botschaft der Frau (persisch), 1. Jahr, Nr. 7, 1992, S. 11: „... Es ist aus unserer Sicht nicht sonderlich notwendig, die Echtheit dieser Hadise, die wir nicht beweisen können, erschöpfend darzulegen ...“.

Offener ist die Diskussion beim Amt des Staatspräsidenten. Der Präsident der Republik muss gemäß Art. 115 aus der Mitte der gläubig und politisch „ausgewiesenen Persönlichkeiten“ (*Rajul*, plural: *Rodjal*) gewählt werden. Der Begriff *Rodjal*, der im Verfassungstext verwendet wird, ist zunächst semantisch –ähnlich wie das Wort Gelehrter – nicht eindeutig einem Geschlecht zuzuordnen und kann im Wege der Auslegung verschiedene Interpretationen erfahren. Wer *Rodjal* als ausschließlich männlich interpretiert, lässt in diesem Amt keinen Raum für Frauen. Es gibt aber auch Stimmen, denen zufolge unter *Rodjal* auch Frauen subsumiert werden könnten.<sup>59</sup> Zurzeit noch überwiegt die restriktive Auslegung: Frauen sind zu diesen Ämtern nicht zugelassen.

Diese Verfassungswirklichkeit entspricht nicht dem Verfassungstext: Praktisch gilt die durch den Verfassungstext nicht gebotene Lesart, wonach Frauen kein Zugang zu den höchsten Staatsorganen, mit Ausnahme des Parlaments, gewährt wird.

## 2. Stellung religiöser Minderheiten

Die Verfassung postuliert in Art. 12 den Islam in zwölfer-schiitischer Prägung (Jafari esna aschari) als die offizielle Staatsreligion Irans<sup>60</sup> und regelt die Stellung religiöser Minderheiten zunächst in Art. 13. Danach können Anhänger anerkannter Religionen, namentlich Christentum, Judentum und dem altiranischen Zoroastrismus ihre Religion im Rahmen der Gesetze im vollen Umfang, also kultische Handlungen, ausüben. Die Angelegenheiten des Personalstatutes richten sich nach der jeweiligen Religion.

Es fällt zunächst auf, dass die Rechte der Minderheiten auf die Gewährleistung kultischer Handlungen beschränkt sind. Vor diesem Hintergrund fragt sich, welche Stellung den religiösen Minderheiten auf der Staatsorganisationsebene zuteil wird.

Ausdrücklich geregelt ist dies nur im Bezug auf das Parlament. Gem. Art. 64 S. 2 sind Zoroastrier und Juden mit jeweils einem Vertreter und Christen verschiedener Konfessionen mit insgesamt zwei Abgeordneten im Parlament vertreten; bei einem Bevölkerungszuwachs wird die Anzahl der jeweiligen Abgeordneten erhöht, was durch Gesetz geregelt wird.

Die nichtmuslimischen Abgeordneten leisten bei der Konstituierung der Parlamentssitzung den gem. Art. 67 festgelegten Eid (bei gleich bleibendem Text) auf ihre jeweilige eigene heilige Schrift. Damit erklären sie ihre Loyalität mit dem islamischen Staat, in dem sie nach islamischem Staatsverständnis als Schutzgenossen existieren, was jedoch in sich nicht

<sup>59</sup> Vgl. *Amirpur*, Iran: Feminismus im Aufwind, abrufbar unter: [www.qantara.de](http://www.qantara.de).

<sup>60</sup> Die Bezüge zur islamischen Religion kommen bereits in der Präambel, Art. 1, Art. 2 sowie Art. 5 zum Ausdruck, indem die islamische Republik mehrfach postuliert wird.

konsistent ist. Denn der iranische Staat sichert sich zwar für seine Festigung die Loyalität der Minderheiten qua Verfassung, Beteiligungsmöglichkeiten an der Mitgestaltung desselben werden ihnen jedoch bis auf Parlamentsmandate weitestgehend verweigert.

Doch so paradox wie es erscheinen mag, es muss konstatiert werden: Die Stellung anerkannter religiöser Minderheiten in dem gültigen Staatssystem Irans ist zumindest in Teilen systemlogisch. Denn dass der religiöse Führer der Islamischen Republik nur ein Muslim sein kann, leuchtet wohl ein. Im Hinblick auf Ämter im Justizwesen kann gesagt werden, dass die Personenstandsregeln der jeweiligen Religion folgen. Andererseits bestimmt Art. 72, S. 1, dass Gesetzesvorhaben der offiziellen Religion des Landes bzw. der Verfassung nicht widersprechen dürfen. Im Hinblick auf Gesetzesvorlagen seitens religiöser Minderheiten scheinen in der Zusammenschau der aus der Verfassung hergeleiteten einschlägigen Normen (Art. 64 ff. i. V. m. Art. 13), allenfalls die kultischen Handlungen betreffende Regelungen zulässig. Die Beurteilung entsprechender Gesetzesentwürfe steht gem. Art. 72, S. 2 auf alle Fälle dem Wächterrath zu, dessen strenge Urteile für die Muslime selbst ein Problem darstellen.

Schließlich ist das Amt des Staatspräsidenten, dessen Gläubigkeit auf die „Überzeugung von grundlegenden Prinzipien der Islamischen Republik Iran und der offiziellen Religion des Landes“ beziehen muss, keinem gläubigen christlichen oder jüdischen Iraner ernsthaft zugänglich.

Insgesamt wird ersichtlich, dass zwar das offene religiöse Bekenntnis nach Außen gestattet ist, wobei es jedoch auf die Zulassung kultischer Handlungen beschränkt bleibt. Überträgt man die im deutschen Religionsverfassungsrecht existierende Differenzierung hinsichtlich der Religionsausübung, so kann für Iran festgestellt werden, dass die Religionsfreiheit in Gestalt des „forum internum“ eher unproblematisch ist. Die Probleme ergeben sich hauptsächlich im „forum externum“. Demnach kann von einer „abgestuften“ Toleranz gegenüber anerkannten religiösen Minderheiten im Verhältnis zu Muslimen gesprochen werden, die Nichtmuslimen den Zugang zu höheren Positionen in der Staatsorganisation verweigert. Kritischer ist nur noch die Stellung der nichtanerkannten religiösen Minderheiten, wie etwa die Anhänger der Bahai-Religion.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Die Stellung nicht anerkannter religiöser Minderheiten war offiziell Gegenstand heftiger Kritik, welche häufig in den westlichen Diskurs nicht eindringt. So hat sich der Berater des ehemaligen Präsidenten Khatami und zugleich der Präsident des Komitees zur Verfassungsaufsicht Dr. Hossein Mehrpour mehrfach in Briefen an den seinerzeitigen Präsidenten Khatami gewandt und z.B. die eklatanten Verstöße gegen die Menschenrechte der Bahai's beklagt. Es könne nicht angehen, dass ihnen die fundamentalen Menschenrechte (Recht zur Arbeit zumindest im privaten Sektor, Zugang zur Hochschule, Erhalt eines Passports sowie Ausreisegenehmigung etc.) verwehrt blieben. Verpflichtet doch Art. 14 „den iranischen Staat und die Bürger des Landes zur menschenwürdigen Behandlung der Nichtmuslime sowie Respektierung ihrer Menschenrechte, was

Die Auffassung, wonach Minderheiten im islamischen Staat nur Schutzgenossen sein können, ist mit den heutigen Anforderungen an den iranischen Vielvölkerstaat jedoch unvereinbar. Eine Änderung dieses Dilemmas, das dem islamischen Staat wesenseigen ist, scheint dennoch unwahrscheinlich, sind doch gem. Art. 177 alle Grundsätze, die das „Islamischsein des Systems“ bzw. dessen Zielbestimmungen, die auf der Grundlage islamischer Prinzipien ergangen sind, unabänderlich, genießen also eine „Ewigkeitsgarantie“. Es wird deutlich, dass auch den Minderheiten im Hinblick auf die Partizipation in der Staatsorganisation wenige Gestaltungschancen eingeräumt sind. Die Schlüsselpositionen in der Staatsorganisation, einschließlich der Justiz und der Armee, sind laut Verfassung den Muslimen, nach der aktuellen Verfassungswirklichkeit letztlich wohl nur muslimischen Männern vorbehalten, weshalb bei der Beurteilung der Situation der Minderheit, anders als bei Frauen, kaum Platz für Interpretationsmöglichkeiten vorhanden ist.

## VII. Zwischenergebnis

In der iranischen Verfassung sind nach dem Verständnis des ehemaligen Präsidenten Khatami religiöse Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Harmonie zwischen Staat und Zivilgesellschaft gewährleistet: „Die Verfassung stellt das Fundament unseres nationalen Konsenses dar“.<sup>62</sup> Den demokratischen Rechten des Volks werden in der iranischen Verfassung jedoch enge Grenzen gesetzt, die mit dem Verweis auf islamische Prinzipien legitimiert werden. Wie ausgeführt stehen aber doch elementare islamische Prinzipien wie Gerechtigkeit (Art. 2 Ziff. 4) und die Pflicht zur Fortentwicklung der menschlichen Erfahrung und Wissen (Art. 2 Ziff. 6a) als Verfassungsinstrumente zur Verfügung, die den Pluralismus der Meinungen geradezu fördern.

Die verschiedenen Lesarten wurden bei der Durchsetzung politischer Reformvorhaben trotz vorhandener institutioneller Hindernisse bzw. Widersprüche<sup>63</sup> ausgiebig debattiert und sind bezeichnenderweise für das Scheitern der Reformbestrebungen verantwortlich.<sup>64</sup>

nur außer Kraft tritt, wenn eine Unterwanderung der Staatsordnung zu befürchten ist“, vgl., Mehrpour, Die schwierige Pflicht zur Verfassungsaufsicht, die Sammlung der Korrespondenz und Auffassungen des Komitees zur Verfassungsaufsicht, 2004, S. 597 ff.

<sup>62</sup> Zitiert nach Schirazi, Konzeptionelle Hindernisse der Reform in der Islamischen Republik Iran. Religion und Staat bei Mohammad Khatami, in: Hamzawy/Ibrahim (Hrsg.), Religion, Staat und Politik im Vorderen Orient, 2003, S. 140.

<sup>63</sup> Vgl., Schirazi (Fn. 5).

<sup>64</sup> Ebd., S. 129 f.

### VIII. Verfassungsdiskurs

Der Existenz des Gottesstaats und dessen streng islamisch organisiertes System hat bereits Anfang der 90er zu Auseinandersetzungen über die herrschende Nomenklatura geführt.

In der inneriranischen Debatte wird der Islam nicht als die Ursache der Probleme angesehen. Als Kernaussage wurde im inneriranischen Diskurs, der seit dem Amtsantritt von Präsident Ahmadinedjad gleichsam aus der Öffentlichkeit verbannt und eher in den privaten Raum verlagert ist, einerseits die Legitimation der Herrschaft der Rechtsgelehrten (Welayat-e Faghih) in Frage gestellt, andererseits (wohl als Alternative) eine neue Leseart zur Interpretationen der althergebrachten Methoden der Schariyat als möglich und nötig erachtet.

Das Spektrum der kritisch-intellektuellen Persönlichkeiten ist keineswegs homogen. Facettenreich ist der Diskurs auch in dogmatischer Sicht. Folgend wird die intensiv geführte inneriranische Reformdebatte<sup>65</sup> im Hinblick auf die Vereinbarkeit der iranischen Verfassungsideologie mit westlichen Konzepten am Beispiel der Menschenrechte umrissen.

- Einer der führenden Köpfe des Diskurses ist der zeitgenössische Philosoph *Abdolkarim Soroush*, der mit seiner Theorie der „inhärenten Wandelbarkeit“ neue Impulse für die aktuelle Diskussion liefert, wobei er zwischen unveränderbarer Religion und religiösem Wissen unterscheidet.<sup>66</sup> Seine Theorie basiert auf der Annahme, dass religiöses Wissen und auch dessen Interpretationen, im Einklang mit der schiitischen Tradition, wandelbar sind. Er kritisiert, dass die „klerikale Nomenklatura“ die Religion unzulässigerweise auf eine einzige Leseart reduziere<sup>67</sup>. *Soroush* propagiert als Alternative zum jetzigen Regierungssystem das Konzept einer „religiösen Demokratie“, die die liberal-pluralistischen Ordnungsvorstellungen mit einer religiösen Weltsicht in Einklang bringen solle<sup>68</sup>. Im Hinblick auf die Menschenrechte vertritt *Soroush*, dass sie nicht gegen den Islam sein können, da sie als meta-religiöse Werte weder islamisch noch westlich, sondern schlicht Gebote der menschlichen Vernunft sind, wogegen keine Religion sein könne. Für *Soroush* steht der feste Glaube an eine Religion mit der vollständigen Erneuerung deren religiöser Konzepte keineswegs im Widerspruch, ist doch jegliches menschliche Verständnis der Religion von Konstanten wie der Zeit und den gesellschaftlichen Umständen abhängig und daher wandlungsfähig. Zur Reformierung der herrschenden restriktiven Islamdeutung müssten neue Interpretationen aus alten Texten herausgearbeitet werden, während die in Iran herrschende Doktrin bisher von einer

<sup>65</sup> Siehe für einen guten Überblick: *Buchta* (Fn. 3), S. 222-235.

<sup>66</sup> *Buchta* (Fn. 3), S. 232.

<sup>67</sup> *Steinbach*, Die Stellung des Islam und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten, 2. Teil: Iran, in: Ende/Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, 2005, S. 262.

<sup>68</sup> *Ebd.*, S. 262.

unzulässigerweise auf eine einzige Lesart reduzierten Religion ausgehe, die alle anderen Deutungen unterdrücke.<sup>69</sup> Die Glaubensregeln, die mit den Menschenrechten unvereinbar sind, können nach *Soroush* getrost bei Seite gelassen werden, denn fast alle Glaubensregeln seien nur die „Haut“, die die Religion nach außen zusammenhält, was jedoch mit der Essenz der Religion nichts zu tun hat. Im Hinblick auf die Frauenfrage setzt *Soroush* auf ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, wobei die Rolle der Ethik als Garant für die Sittlichkeit betont wird.<sup>70</sup> Bei der Frauenfrage müsse die gesamte Scharia neu betrachtet werden, da dies keine isolierte Frage sei; sie stehe beispielsweise im engen Zusammenhang mit dem Menschenbild im Islam.<sup>71</sup>

- Für eine Interpretation der relevanten Fragen im Geiste des Korans plädieren auch Teile der Geistlichkeit. So hält der Kleriker *Hojatoleslam Eshkevari*, die unbegrenzte Herrschaft der Klerus mit der Idee von Demokratie, Menschenrechten und dem daraus resultierenden Verständnis von Volk und Regierung unvereinbar. Im Hinblick auf die Frauenrechte<sup>72</sup> argumentiert er, dass es der Geist der islamischen Bestimmungen gewesen sei, die Situation der Frau zu verbessern – bedenkt man, dass es vor dem Islam gang und gäbe war, dass neugeborene Mädchen lebendig begraben wurden. Ausschlaggebend sei daher der Zeitpunkt bzw. Kontext der Offenbarung. Unveränderbar seien nur die Grundüberzeugungen (Einzigartigkeit Gottes, jüngstes Gericht etc.) sowie grundsätzlich die Glaubensrituale als geistig moralische Erziehung für Muslime. Die Frauenrechte gehören hingegen zu Ge- und Verboten, die veränderbar seien, selbst wenn sich aus dem Koran etwas anderes ergeben sollte.<sup>73</sup> Demokratie und Menschenrechte seien jedoch mit der gegenwärtigen Staatsideologie unvereinbar.
- Unter den religiösen Intellektuellen sind auch Vertreter, die sich in die Diskussion um ein neues Verständnis der Staatsdoktrin *Welayat-e Faghih* zwar nicht explizit einmischen, ihre Forderungen jedoch unmissverständlich klar formulieren. So tritt der Geistliche *Mohammad Mojtahed Schabestari* für ein emanzipatorisches wie ideologiekritisches Verständnis der Religion ein. Wie bei *Soroush* sind Menschenrechte und Demokratie<sup>74</sup> auch für *Schabestari* als Produkte der menschlichen Vernunft zu verstehen. Er

<sup>69</sup> *Amirpur* (Fn. 36), S. 58-62.

<sup>70</sup> *Soroush*, Theoretische Überlegungen zur Kontraktion und Expansion der Religion (persisch), 1994, S. 80 ff.

<sup>71</sup> *Ebd.*, S. 83.

<sup>72</sup> Für einen instruktiven Einblick in die Thesen von *Eshkevari* im Allgemeinen siehe: *Mir-Hosseini/Tapper*, Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest of Reform, 2006.

<sup>73</sup> *Eshkevari Yussefi*, Frauenrechte und Frauenbewegung, in: Heinrich Böll Stiftung (Hrsg.), Eine Konferenz und ihre Folgen, Iran nach den Wahlen, 2001, S. 126.

<sup>74</sup> *Schabestari*, (Hrsg.) Islam und Demokratie, Bergsdorf, 2003, S. 11 f.

fordert daher die bedingungslose Anerkennung universaler Menschenrechte und der Demokratie, ohne hierfür im Gegensatz zu *Eshkevari* einen islamischen Begründungsansatz zu bemühen. Mehr noch: *Schabestari* bekräftigt offen, dass das moderne Menschenrechtsverständnis sich zwar nicht aus dem Koran ergebe, es stehe aber mit der dem Koran immanenten göttlichen Wahrheit nicht im Widerspruch. Unter Rückgriff auf die moderne Hermeneutik<sup>75</sup> weist *Schabestari* die Fähigkeit des Menschen, unmittelbar in den Besitz der absoluten göttlichen Wahrheit zu gelangen, zurück. Denn bereits ein solcher Anspruch verstieße gegen das Prinzip des Tohid (der Einheit und Transzendenz Gottes) und käme damit der Verdinglichung Gottes gleich. Folglich sei das Wissen von Gott und seinen Geboten immer menschliches Wissen und als solches veränderlich und niemals absolut.

Allen genannten Intellektuellen ist gemein, dass sie die meisten Gebote des Korans als Antworten auf die zu Zeiten des Propheten Mohammad aktuellen gesellschaftlichen Probleme verstehen und deren absolute Anwendbarkeit bzw. Geltung für die heutige Zeit ablehnen.

## V. Schlussbemerkungen

Es wird aus der Zusammenschau der Meinungspluralismus ersichtlich, dass die staatliche Doktrin einer von vielen möglichen Normauslegungen folgt, die der heutigen Kultur der Gesellschaft wenig Entfaltungsmöglichkeit lässt, sind doch die Gesellschaft und die von ihr verkörperte Kultur für das Verhältnis von Staat und Religion konstituierend. Die iranische Gesellschaft weist neben religiösen Aspekten auch identitätsstiftende Elemente der persischen Kultur auf, die für die Gestaltung der Menschen- und Frauenrechte ein richtungweisendes Kriterium sein sollten, zumal sich weite Teile der gesellschaftlichen Realität von den durch den Islam definierten Verfassungsidealen und deren Steuerungsansprüchen entfernt haben.<sup>76</sup> Sie ist sogar unter der rigiden Staatsdoktrin des Präsidenten Ahmadinedjad immer noch dynamischer und progressiver als die Verfassung selbst.

Der verfassungsrechtlichen Stellung des Individuums sollte durch intensive und tabufreie Befassung mit den divergierenden soziokulturellen Einflüssen neu auf den Grund gegangen werden, wobei die Lösung aktueller Probleme weder nostalgisch mit Blick auf die Vergangenheit gesucht, noch die Vergangenheit völlig ausgeblendet werden sollte, wie dies die

<sup>75</sup> In deutscher Sprache: *Schabestari*, Hermeneutische Überlegungen zur islamischen Theologie und Rechtswissenschaft, in: ÖARR 2000 (47), S. 227-237.

<sup>76</sup> Vgl. zu „Abnutzungserscheinungen des Iranischen Systems“: *Buchta* (Fn. 3), S. 221.



gegenwärtige Verfassung tut. Vielmehr sollten die zu reflektierenden<sup>77</sup> Ideale des europäischen Verfassungstyps zugelassen werden, ist doch die Islamische Republik scheinbar problemlos zur Beibehaltung des europäischen Verfassungstyps an sich imstande. Entscheidend für Länder wie Iran ist jedenfalls, dass es eine Demokratie nur geben kann, wenn sie mit Religion und Kultur vereinbar würde.<sup>78</sup> Jede Rechtskultur wird von einer spezifischen Axiologie begleitet, die zwar mit der Zeit an Sichtbarkeit einbüßt, unter der jeweiligen Bevölkerung doch unbewusst und selbstverständlich gilt.<sup>79</sup> Bezogen auf die iranische Verfassung würde es die Beachtung der (unterschwellig) vorhandenen ethischen Konnotationen bedeuteten, die u.a. islamischer Natur sein können. Die gleichheitsbetonenden Elemente<sup>80</sup> der iranischen Verfassung könnten jedenfalls als Prinzip Hoffnung fungieren und das „gemeinislamische demokratische Gefühl“ fordern und fördern.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Die Deutungshoheit über die Vereinbarkeit jener Ideale mit den sozio-kulturellen Werten sollte den Iranern selbst zukommen und nicht von Außen diktiert werden, wenn dies der Schaffung einer authentischen Verfassung dienen soll. In diesem Sinne, *Khatami*, in: FAZ vom 26.9.1998, S. 1 u. 5.

<sup>78</sup> „Der Westen fördert den Terror“ – Interview mit Ex-Präsident *Khatami*, in: FAZ vom 15.10.2006, S. 12.

<sup>79</sup> Siehe: *Mikunda-Franco*, Der Verfassungsstaat in der islamischen Welt, in: Morlok (Hrsg.), Die Welt des Verfassungsstaates, 2001, S. 55.

<sup>80</sup> Art. 19: „Iranische Bürger genießen unabhängig von ihrem Volksstamm und ihrer Sippe gleiche Rechte. Niemand soll wegen seiner Hautfarbe, Sprache und ähnlicher Merkmale bevorzugt werden“; Art 20: „Jedes Volksmitglied, Frauen und Männer, genießt gleichermaßen den Schutz des Gesetzes und unter Berücksichtigung islamischer Prinzipien alle menschlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“.

<sup>81</sup> Vgl., *Mikunda-Franco* (Fn. 2), S. 49.