



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Rolle des Sultanates Oman in der aktuellen  
sunnitisch – schiitisch geprägten Auseinandersetzung“

verfasst von / submitted by

Stephan Georg Reiner, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 674

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Islamwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Dr. Rüdiger Lohlker



## Inhaltsverzeichnis

<b>1 Einleitung</b> .....	7
1.1 Warum das Ganze? .....	10
<b>2 Forschungsdesign</b> .....	10
2.2 Hypothesen und Analysemethodik .....	10
2.3 Zu erwartende Ergebnisse.....	19
<b>3 Politische Kultur und die religiöse Frage</b> .....	21
<b>4 Saḷṭanat ‘Umān „Das Sultanat Oman“</b> .....	42
4.1 Die politischen Entitäten .....	42
4.2 Externe Einflüsse.....	49
4.3 Der wirtschaftliche Kontext .....	53
4.4 Religiosität im Sultanat Oman .....	60
<b>5 Al - Mamlaka al - ‘arabīya as - sa‘ūdīya „Das Königreich Saudi-Arabien“</b> .....	75
5.1 Religiosität im Königreich Saudi-Arabiens .....	75
5.2 Das sunnitisch – imamitische Verhältnis.....	95
<b>6 Dschomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān „Die Islamische Republik Iran“</b> .....	106
6.1 Die Revolution von 1979 und ihre Auslöser.....	106
6.2 Der regionale Kontext .....	111
6.3 Hegemonie vs. Regionalmachtdenken .....	112
6.4 Rivalitäten im Golfraum .....	117
<b>7 Beiträge zur wissenschaftlichen Forschung</b> .....	119
7.1 Was waren die Gründe für die Einnahme der Vermittlungsrolle seitens Omans? .....	119
7.2 Wie hoch ist der Grad des Einflusses in der Region? .....	120
7.3 Welche Staatsdoktrin verfolgt der Sultan?.....	121
7.4 Auf welche Instrumente stützt sich der Sultan bei seiner realpolitischen Umsetzung? .....	121
7.5 Welchen Herausforderungen muss das Sultanat Oman abseits dieser strategischen Zielsetzungen begegnen? .....	122
7.6 Was lässt sich daraus ableiten und zukünftig erwarten? .....	122
<b>8 Fazit</b> .....	124
<b>9 Nachwort</b> .....	126

<b>10 Abstract / Englischsprachige summary .....</b>	<b>129</b>
<b>11 Zusammenfassung der wissenschaftlichen Arbeit .....</b>	<b>130</b>
<b>12 Literaturverzeichnis.....</b>	<b>131</b>
<b>12 Anhang .....</b>	<b>144</b>



Abbildung 1: Majnun in the Wilderness

## Technische Hinweise

In der vorliegenden Arbeit werden bei der Transkription der arabischen Namen und Fachbegriffe die Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) angewendet.

Eigennamen von Personen, Städten, Institutionen werden gem. DMG angeführt und groß geschrieben. Die Schreibweise der Appellative erfolgt ebenso gem. DMG, eine deutsche Übersetzung wird zwischen Anführungszeichen beigegeben. Erklärungen zu Appellativen erfolgen in Klammer.<sup>1</sup>

Bezüglich der persischen Begriffe erfolgt deren Anführung ausschließlich in Zitaten. Die Schreibweise wird daher aus der Zitierform übernommen.

Aus Gründen der Zweckmäßigkeit und Lesbarkeit werden die Namen der Staaten im Textverlauf konsequent in deutscher Schreibweise angeführt.

Jahreszahlen werden grundsätzlich nach christlicher Zeitrechnung angegeben.

Ich möchte bereits an dieser Stelle Univ. Prof. Dr. Rüdiger Lohlker für seine Betreuung zu dieser Masterarbeit, sowie für seine Unterstützung, seine Geduld und sein Entgegenkommen in meinen Jahren als Student am Institut für Orientalistik an der Universität Wien danken.

Mein weiterer Dank gilt meiner Frau Andrea und meinen beiden Töchtern Isabella und Emma, welche in großem Maße Geduld und Toleranz in all den Jahren für mich aufbrachten. Ihnen sei, nebst meinen Eltern, diese Arbeit gewidmet!

Last but not least: Für Christian und Mister Martin.

---

<sup>1</sup> Prochazka (2012), S. 4ff.

## 1 Einleitung

*„Noch nie waren so viele so sehr wenigen ausgeliefert!“<sup>2</sup>*

*„Der Arabische Frühling, der 2011 den Nahen Osten und Nordafrika erfasste, ließ tatsächlich keinen Stein auf dem anderen: Aber die Region sieht heute ganz anders aus, als es sich die Menschen diesseits und jenseits des Mittelmeers damals erträumten. Aber auch wenn fünf Jahre danach fast alles im Argen liegt: Aus der Geschichte weiß man, wie lange und chaotisch politische Übergangsprozesse sein können.*

*Es ist viel verlangt von den Betroffenen – und dazu gehören längst auch die Europäer -, zu versuchen, inmitten von sich überstürzenden Ereignissen in historischen Dimensionen zu denken. Die fünfte Wiederkehr dessen, was man damals den Arabischen Frühling nannte, macht jedoch genau dies nötig. Ja, erstellt man heute einen Befund, ist alles ein Desaster: In Syrien, dem Jemen und Libyen Kriege und politischer Zerfall, Ägypten mit überfüllten Gefängnissen, Terror und Chaos auf dem Sinai, Tunesien inmitten einer fragilen Transition zwischen Hoffnung und Enttäuschung, die sich soeben wieder in neuen Protesten Luft macht.*

*Denn das Angebot an die jungen Leute in der Region sieht so aus: nach Europa flüchten oder gleich zum „Islamischen Staat“ gehen. Oder auch nacheinander: Man wird in Europa als „Wirtschaftsflüchtling“ deklassiert und kehrt in tiefem Hass auf jene, die einen abgelehnt haben, nach Hause zurück. Oder: Man darf in Europa bleiben, wo nicht Milch und Honig fließen und auch keine Wohnung, kein Auto und kein Job warten, sondern das persönliche Scheitern. Ein Rekrutierungspool für die Radikalen. Also ein Desaster. Dennoch wäre verfehlt, nach fünf Jahren eine abschließende Bilanz über den Arabischen Frühling ziehen zu wollen. Vielmehr sollten wir uns fragen, was uns, die Zuseher und Kommentatoren der Ereignisse damals verleitet hat zu glauben, dass der Sturz von Regimen – der Spitze von in Jahrzehnten verfestigten, korrupten und gewalttätigen Apparaten – alle Übel der Region auf einen Schlag lösen würde. Selbst wenn diese Apparate mit verschwunden wären, die Gesellschaften, entmündigt, korrumpiert und gewaltbereit, wären noch immer da gewesen.“<sup>3</sup>*

<sup>2</sup> Aldous Huxley (1894 – 1963); Siehe in Sexton (2007), S. 4.

<sup>3</sup> Harrer, Gudrun (2016); Der Standard Analyse. [www.derstandard.at/2000030424107/Der-arabische-Weg-durchs-tiefe-Tal](http://www.derstandard.at/2000030424107/Der-arabische-Weg-durchs-tiefe-Tal). Abgerufen am 09.02.2016.

Die beiden eingangs dieser Masterarbeit angeführten Zitate sollen vor Augen führen, dass Entwicklungen sowohl regionaler, als auch globaler Dimension auf den ersten Blick nur schwer zu verstehen, darüber hinaus erst mit zunehmendem Abstand nachgezeichnet werden können. Die Sichtweise auf den Nahen Osten in seiner Gesamtheit muss daher aus unterschiedlichen Blickwinkeln erfolgen. Großen politischen Verwerfungen ist jedoch gemein, dass sie oftmals auf eine persönliche Beziehungsebene der involvierten Akteure heruntergebrochen werden können.

Diese Arbeit möchte jedoch weiter ausholen. Sie widmet sich dem Salṭanat ʿumān „Sultanat Oman“ als einen gestaltenden Akteur auf der Ġazīrat al-ʿArab „Arabischen Halbinsel“. Seine Rolle im Umgang mit den beiden Regionalmächten, al-Mamlaka al-ʿarabīya as-saʿūdīya „Königreich Saudi-Arabien“ diesseits und der Dschomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān „Islamischen Republik Iran“ jenseits des Persischen/Arabischen Golfes ist dabei zentrales Element und Leitmotiv des vorliegenden Textes.

Die Masterarbeit wird nach diesen einleitenden Worten im Kapitel 2 das Forschungsdesign mit mehreren Hypothesen und Analysemethoden vorstellen. Danach in Kapitel 3 die leitende Forschungsfrage definieren und im Kapitel 4 auf geschichtliche, kulturelle und religiöse Aspekte<sup>4</sup> des Sultanates Oman, dem titel- und tonangebenden Staat in der Masterarbeit, eingehen. Kapitel 5 wird sich dem Königreich Saudi-Arabien widmen. Dabei wird neben regionalpolitischen Aspekten ebenso die religiöse Dimension angesprochen. Während sich Kapitel 6 dann der Islamischen Republik Iran zuwenden wird, soll Kapitel 7 den Versuch manifestieren, einen bescheidenen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung zu leisten. Ein Fazit und ein Nachwort runden die Masterarbeit ab.

Der Verfasser der Masterarbeit ist sich dem Aspekt der Gradwanderung zwischen der reinen politikwissenschaftlichen Dimension und dem damit verbundenen sicherheitspolitischen Zugang zu der Themenstellung und dem angestrebten Abschluss des Masterstudienprogramms Islamwissenschaft am Institut für Orientalistik an der Universität Wien jedoch durchaus bewusst.

---

<sup>4</sup> Gerade die religionswissenschaftliche Dimension ist von einer schier unglaublichen Komplexität behaftet. Im Sinne einer gewissen Zweckmäßigkeit fokussiert diese Arbeit auf die allgemeine Darstellung des Begriffes und liefert im weiteren Textverlauf Verweise auf C. Geertz, M. Öztürk, M. Asad, R. Paret und A. Shahab.



Neben der berufsbedingten Beschäftigung mit sicherheitspolitischen Aspekten wurde das Einbeziehen der Islamwissenschaftlichen Disziplin in die Auseinandersetzung und dem damit notwendig gewordenen Inskribieren in den Masterstudiengang Islamwissenschaften gezielt gewählt. Dies erfolgte vor allem deswegen, weil Studienziele und Qualifikationsprofil explizit erst eine Art „holistische Beschäftigung“ mit der Region des Nahen und Mittleren Ostens ermöglichen.

Diesbezüglich verlautbarte die Universität Wien das Curriculum für das Masterstudium Islamwissenschaft im Jahre 2007/2008 mit unter anderem folgenden Parametern:

*„Das Masterstudium der Islamwissenschaft an der Universität Wien orientiert sich als kulturwissenschaftliche Studienrichtung in einer Verbindung von sozialwissenschaftlichen und philologischen Ansätzen an einem allgemeinen Qualifikationsprofil für Absolventinnen und Absolventen der philologisch-kulturwissenschaftlichen Fakultät, das auf eine Schulung im kritisch-analytischen Denken zielt. Es wird eine enge Zusammenarbeit mit allen weiteren Forschungseinrichtungen und Personen angestrebt, die facheinschlägige Leistungen in Forschung und Lehre erbringen.*

*Die Absolventinnen und Absolventen des Masterstudiums der Islamwissenschaft haben über die mit einem Bachelorstudium verbundenen Qualifikationen hinaus gute Kenntnisse der modernen Entwicklungen der islamischen Welt in ihrer Gesamtheit in Hinblick auf die stattfindenden theoretischen und praktischen Diskussionen von Musliminnen und Muslimen und die Entwicklung islamischer sozialer Bewegungen in ihrem jeweiligen gesellschaftlichem Umfeld.*

*Ein Schwerpunkt ihrer Kenntnisse liegt dabei im Bereich der Bearbeitung arabischsprachiger Quellen. Über Kenntnisse der älteren islamischen Diskussion verfügen sie ebenfalls. Sie haben vertiefte Kenntnisse in den Diskussionsfeldern der Theologie, des Rechts und der islamischen Mystik. Die Absolventinnen und Absolventen werden befähigt gesellschaftliche Erscheinungen, die als islamische beschrieben werden können, zielführend zu bearbeiten und das gesellschaftliche Bedürfnis nach Beratung in islambezogenen Fragestellungen zu befriedigen.“ [...]<sup>5</sup>*

---

<sup>5</sup> Der Senat (Anm: der Universität Wien) hat in seiner Sitzung am 12. Juni 2008 das von der gemäß § 25 Abs. 8 Z. 3 und Abs. 10 des Universitätsgesetzes 2002 eingerichteten entscheidungsbefugten Curricularkommission vom 05. Mai 2008 beschlossene Curriculum für das Masterstudium der Islamwissenschaft in der nachfolgenden Fassung genehmigt. Rechtsgrundlagen für diesen Beschluss sind das Universitätsgesetz 2002 und der Studienrechtliche Teil der Satzung der Universität Wien in der jeweils geltenden Fassung.

## 1.1 Warum das Ganze?

Wurde und wird der Arabische Frühling, wie eingangs erwähnt, als vorwiegend nordafrikanisch und levantinisches Problem dargestellt, sind seine Auswirkungen auf der Arabischen Halbinsel ebenso evident. Die Arabische Halbinsel, in der staatlichen Struktur ein Gebilde des 20. Jahrhunderts<sup>6</sup>, liefert darüber hinaus auch regionalpolitische Konfliktlinien mit Teils globalen Auswirkungen.

Das bloße Aufzeigen der Konfliktlinien ist jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit. Vielmehr sollen Strategien und Gegenstrategien eines der kleineren Regionalakteure in ausgewählten Aspekten der Konfliktbewältigung aufgezeigt werden. Dabei geht es jedoch nicht darum, ob Demokratie und Islam vereinbar sind, wie dies im Werk „Demokratie und Islam“ von Hidalgo im Vorwort angeführt wird<sup>7</sup>, sondern sich anhand ganzheitlicher Methodiken Art, Charakteristik und Umfeldbedingungen unter Einbeziehung religiöser Aspekte den angesprochenen Akteuren anzunähern und zu widmen.

## 2 Forschungsdesign

### 2.2 Hypothesen und Analysemethodik

In seinen einführenden Worten zum Thema Sicherheitspolitik als Methode schreibt Alexander Siedschlag sinngemäß, dass „gerade angesichts eines umfassenden Sicherheitsbegriffes und einer gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Grundtendenz, alles Mögliche als Sicherheitsproblem zu definieren“, deutlich wird, „dass eine Sicherheitspolitik als Wirklichkeitswissenschaft unbedingt eines methodischen Rahmens bedarf.“<sup>8</sup>

Das Kapitel stellt daher jene Elemente der Sicherheitspolitischen Methodenanalyse<sup>9</sup> vor, welche grundsätzlich im Rahmen der Annäherung und der Bearbeitung der forschungsleitenden Frage zur Anwendung gebracht werden wird. Dabei gilt es zu beden-

---

<sup>6</sup> „Arabische Halbinsel“; Universal Lexikon. [Universal\\_lexikon.deacademic.com/207212/Arabische-Halbinsel](http://Universal_lexikon.deacademic.com/207212/Arabische-Halbinsel). Abgerufen am 09.02.2016.

<sup>7</sup> Hidalgo (2014), S. 1.

<sup>8</sup> Siedschlag, Alexander (2014). Methoden der sicherheitspolitischen Analyse. Eine Einführung. Wiesbaden: Springer, S. 9.

<sup>9</sup> Siedschlag, Alexander (2014). Methoden der sicherheitspolitischen Analyse. Eine Einführung. Wiesbaden: Springer.

ken, dass eine neue Definition des Sicherheitsbegriffes auch Auswirkungen auf die anzuwendende Analysemethodik hat.<sup>10</sup>

Die Methodiken betreffen daher den Bereich der Sicherheitsforschung und der *new security studies* mit ihrem starken sozialwissenschaftlich und auch politikwissenschaftlichen relevanten Strang<sup>11</sup>, will jedoch die damit verbundene Forschungslücke durch Prüffragen schließen.

- *Muss man nicht neben der Sicherheit des Staates auch die Sicherheit der Menschen im Auge haben?*
- *Muss man nicht neben äußeren auch die inneren Sicherheitsbedrohungen erfassen?*
- *Muss man nicht neben militärischen Bedrohungen und Gewalteinsetz auch andere Faktoren aus Gesellschaft, Wirtschaft, Umwelt, Gesundheit, Entwicklung und menschlicher Vielfalt einbeziehen?*
- *Muss man nicht die Fokussierung auf Bedrohungen, Gefahren und Fragen hoher Dringlichkeit überwinden und berücksichtigen, dass je nach gegebenem politischen Bezugsrahmen auch andere Fragen als die klassisch „realistischen“ für die Sicherheit und das Gefühl von Sicherheit bestimmend sein können?“<sup>12</sup>*

Aus Sicht des Verfassers umreißen diese „Prüffragen“ die grundsätzliche Problematik der Nachvollziehbarkeit von Ereignissen, wären als alleinige Methode jedoch völlig unzureichend zu beurteilen. Es gilt nämlich auch hierbei einmal mehr zu bedenken, dass „strategische Kultur als Analysekategorie nur dazu (dient), das politische Milieu zu erschließen.“<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Siedschlag (2014), S. 10.

<sup>11</sup> Siedschlag (2014), S. 13.

<sup>12</sup> Siedschlag (2014), S. 14.

<sup>13</sup> Siedschlag (2014), S. 26.

Diese strategische Kultur umreißt Siedschlag in vier grundsätzlichen Analysedimensionen:

#### Kultur als Handlungsrepertoire und Erfahrungswelt

In diesem Modell werden v.a. die „sicherheitspolitischen Eliten“ eines Landes beleuchtet.<sup>14</sup> Dabei ist es notwendig die konkreten Umfeldbedingungen, Lebensrealitäten, Netzwerke und die subjektive Wahrnehmung der jeweiligen Akteure miteinzubeziehen. Dabei lautet jedoch auch hier die Kernthese, dass „nicht die internationale Situation selbst und auch nicht die subjektive Wahrnehmung alleine erklärt, welche Staaten warum wann welche außen- und sicherheitspolitischen Interessen entwickeln.“<sup>15</sup> Das jeweilige „Handlungsrepertoire“ entsteht nämlich durchaus auch durch „Wahrnehmung der eigenen Vergangenheit und emotionaler Reaktionen vor dem Hintergrund der eigenen Identitätsvorstellungen.“<sup>16</sup>

#### Kultur als Wissenssystem zur Wirklichkeitsinterpretation

Dieses Modell zielt klar auf die Entscheidungsträger ab. Gerade im Umgang mit den Staaten der maǧlis at-ta‘āwun li-duwal al-ḥalīǧ al-‘arabīya „Golfkooperationsrates; GCC“<sup>17</sup> ist es ratsam vom Staatsmodell weg auf die Beziehungsebene der einzelnen Herrscherhäuser zu schwenken. Im Umgang mit autokratischen Systemen und klar abgezielten Hierarchien ist „die Herausarbeitung allgemeiner Muster, mit dem Ziel der Vorhersagbarkeit“<sup>18</sup> geboten.

Eingeschränkt wird dabei jedoch angemerkt, dass „Entscheidungsträger nicht direkt auf Veränderung in der Umwelt, sondern primär auf die kognitive Repräsentation der Umwelt, die sie im Geiste konstruiert haben, reagieren.“<sup>19</sup> Letztendlich lässt sich mit dieser

---

<sup>14</sup> Siedschlag (2014), S. 33.

<sup>15</sup> Siedschlag (2014), S. 33.

<sup>16</sup> Siedschlag (2014), S. 33.

<sup>17</sup> Der Golfkooperationsrat ist ein Bündnis aus den Staaten Saudi-Arabien, Kuwait, Bahrain, Katar, Vereinigten Arabischen Emiraten und dem Sultanat Oman. Siehe Koch (2010), S. 24. (Anmerkung des Verfassers: Im weiteren Textverlauf wird ausschließlich die international gebräuchliche Abkürzung „GCC“ für Gulf Cooperation Council verwendet werden.)

<sup>18</sup> Siedschlag (2014), S. 34.

<sup>19</sup> Siedschlag (2014), S. 34.

Analysedimension auch ableiten, dass „man lernt, sich andere Interpretationen der Wirklichkeit anzueignen“<sup>20</sup> und dementsprechend Ableitungen zu treffen.

#### Kultur als Wertsystem zur Konstruktion von Identitäten und Interessen

In dieser dritten Analysedimension spielen die Schlagworte „Kollektive Sicherheit - Abschreckung – kooperative Sicherheit – Präemption – Prävention“ und die darauf basierenden Identitäten eine klare Rolle.<sup>21</sup> Auch bei diesem Modell wird klar auf die Entscheidungsebene fokussiert und die Motivlage projiziert, es wird jedoch der Faktor Zeit explizit in den Mittelpunkt gerückt. Dabei wird die Hypothese zu Grunde gelegt, dass „im Falle einer erforderlichen schnellen Reaktion auf politische Entwicklungen eher neue zusätzliche Identitäten entwickelt werden als vorhandene zu verändern“, oder „aber die Wirklichkeit so interpretiert wird, dass sie zu den vorhandenen Werten und Identitäten“<sup>22</sup> passt.

#### Kultur als soziale Grundlage einer Sicherheitsgemeinschaft und ihrer Umweltbeziehungen

Im letzten Aspekt der vier Methodiken werden die „Beziehungen zwischen Staaten- gruppen und ihrer Umwelt sowie die Ideen und Gewohnheiten, die diese Beziehung – auch das Bedrohungsgefühl – bestimmen“<sup>23</sup>, thematisiert. Untrennbar damit verbunden bleibt einmal mehr der Kulturbegriff. Das Modell wird jedoch als Abschwächung zu Huntingtons „Clash of Civilizations“<sup>24</sup> artikuliert.

Ein zentrales, gemeinsames Element ist jedoch von grundlegender Bedeutung, nämlich, dass „Entscheidungsträger Bedrohungen von Staaten aus anderen Kulturkreisen, die sie nicht verstehen und denen sie nicht glauben, viel deutlicher wahrnehmen, als Bedrohungen aus der eigenen kulturellen Hemisphäre.“<sup>25</sup> Daher ist es unerlässlich, um

---

<sup>20</sup> Siedschlag (2014), S. 34.

<sup>21</sup> Siedschlag (2014), S. 34.

<sup>22</sup> Siedschlag (2014), S. 34.

<sup>23</sup> Siedschlag (2014), S. 35.

<sup>24</sup> Huntington, S. P. (2002). *Kampf der Kulturen; Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 5. Auflage. München: Wilhelm Goldmann Verlag.

<sup>25</sup> Siedschlag (2014), S. 35.

weiteren „analytischen Gewinn“ zu erhalten, wenn man – so Siedschlag – „noch ein Stück weiter interdisziplinär in Richtung Soziologie geht [...] und sicherheitspolitische „Kulturen“ auch als soziale Lerngemeinschaften im Lichte gemeinsamer „Management-Ideen“, versteht, die sich im Laufe der Zeit in einer spezifischen sozialen Integrationsweise und einer spezifischen Form des Umgangs mit dem Konflikt niederschlagen.“<sup>26</sup>

Aus den definierten Identitäten im Sinne der angeführten Schlagworte sind also grundsätzlich die Akteurslage und deren Handeln in den jeweiligen Kulturen, sowie ihr Interagieren miteinzubeziehen.

Um im Sinne der Hypothesen und Analysemethodik nun auch konkreter zu werden ist es unerlässlich, die grundsätzliche Fragestellung diesbezüglich zu erweitern. Anlehnung dabei findet man bei Brust, Föhrenbach und Kestner<sup>27</sup>, welche in methodischer Hinsicht und in inhaltlicher Hinsicht einen konkreten Fragenkatalog definierten:<sup>28</sup>

Methodisch:

- *Wie sind Prognoseprobleme bei einem Zeitraum von etwa 30 Jahren zu lösen?*
- *Wie kann ein systematischer Ansatz zum Erkennen von Veränderungsfeldern – und Potenzialen Entwickelt werden?*
- *Wie kann man eine wiederholbare, nachprüfbare Methodik zur Identifizierung von sicherheitsrelevanten (ggf. auch streitkräfterelevanten) Veränderungspotenzial und dessen Auswirkungen auf politische / militärische Zielfähigkeiten im Besonderen entwickeln?*
- *Welche sind die zu untersuchenden Trendfelder?<sup>29</sup>*

---

<sup>26</sup> Siedschlag (2014), S. 35.

<sup>27</sup> Brust, Klaus-Markus, et.al. (2014). „Strategische Zukunftsanalyse am Beispiel der Bundeswehrplanung.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.

<sup>28</sup> Brust (2014), S. 54.

<sup>29</sup> Brust (2014), S. 54.

Inhaltlich:

- *Worin bestehen die wesentlichen sicherheitspolitischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts?* (Anmerkung des Verfassers: Im aktuellen Falle eben in der Region des Nahen und Mittleren Ostens im Umfeld des Persischen/Arabischen Golfes.)
- *Welche Konsequenzen haben diese für die Konfliktformen der Zukunft?*
- *Was sind die wesentlichen Faktoren, die das beeinflussen können?*<sup>30</sup>
- *Welche Szenarien und Trends lassen sich ableiten?*<sup>31</sup>

Eine weitere Begrifflichkeit, welche unerlässlich in der Methodenabgrenzung für die vorliegende Masterarbeit zu implementieren sein wird, ist die Begrifflichkeit des „Zivilisationsprozesses“. Auch diesem liegt eine Theorie zugrunde, welche auf die bereits zitierte Abhandlung nach Brust (2014) fußt.

Dabei gilt es den Worten des eben angesprochenen Autors zu folgen, wonach „ zu der Diskussion über die Frage, was unter Zivilisationsprozess zu verstehen (sei), eine beinahe unüberschaubare Menge an wissenschaftlicher Literatur vorhanden sei.“<sup>32</sup>

Dabei seien sieben Trendfelder zu definieren<sup>33</sup>:

- Demographische Entwicklung,
- Umwelt – und Ressourcenentwicklung,
- Wissenschafts- und Technologieentwicklung,
- Wirtschaftliche Entwicklung,
- Kulturelle Entwicklung,
- Politische Entwicklung.

Diese seien in die Bedürfnispyramide nach Maslow<sup>34</sup> in Beziehung zu setzen um eine Entwicklungsrichtung klar erkennbar nachzeichnen und letztendlich vorhersagen zu

---

<sup>30</sup> Brust (2014), S. 54.

<sup>31</sup> Brust (2014), S. 55, 59.

<sup>32</sup> Brust (2014), S. 60.

<sup>33</sup> Brust (2014), S. 59.

können. Aus diesen Kernelementen lässt sich eine Trendanalyse erstellen. Dieser soll in der vorliegenden Masterarbeit im Kapitel 7 dementsprechend Raum gegeben werden.

Um schließlich aus den bereits angeführten Aspekten zu einer wissenschaftlich haltbaren Gesamtschau zu kommen ist es unerlässlich sich mit einem weiteren Element auseinanderzusetzen, der Begrifflichkeit der „Sicherheitspolitischen Vernetzung“.<sup>35</sup>

Ein wesentlicher Unterschied für die Entwicklung der Masterarbeit besteht jedoch darin, dass die Motivlage dieser Vernetzung nicht der Entwicklung eines „Fähigkeitskataloges zur Nachvollziehbarkeit einer gewünschten Organisation und deren Qualifikationskriterium“<sup>36</sup> darstellt, sondern zur Nachvollziehbarkeit der Entwicklungen am Persischen/Arabischen Golf und den dabei in der Arbeit angesprochenen Staaten liegen soll.

Kurz gesagt bestimmen fünf Hauptgruppen mit grundsätzlich sechzehn Unterkapiteln das Denkmodell der sicherheitspolitischen Vernetzung<sup>37</sup>:

1. Das Politische System
  - a. Konzeption
    - i. Präsidialsystem
    - ii. Westminstermodell
    - iii. Koalitionen
  - b. Kompetenzverteilung
    - i. Regierung vs. Parlament

---

<sup>34</sup> „Abraham Maslow (1908 – 1970) wies das Menschenbild der Ethologie (Vergleichende Verhaltenswissenschaft) und der Psychoanalyse zurück, denn das Verhalten von Tieren und das Verhalten von neurotischen Menschen sollte seiner Meinung nach nicht als zentraler Ausgangspunkt zur Erklärung menschlichen Verhaltens verwendet werden. [...] Als Mitbegründer der „humanistischen Psychologie“ sieht er unter anderem, dass [...] der Mensch in seinem Verhalten von hierarchisch strukturierten Bedürfnissen geleitet wird. Diese lassen sich als Pyramide darstellen, an deren Basis sich die grundlegenden körperlichen Bedürfnisse befinden, während an der Spitze das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung steht, das aber erst dann verwirklicht werden kann, wenn alle grundlegenden Bedürfnisse befriedigt worden sind.“ Siehe Holzkamp, Klaus (1985). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt: Campus.

<sup>35</sup> Borchert, Heiko (2014). „Sicherheitspolitische Vernetzung und Transformation aus organisationsanalytischer Perspektive.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.

<sup>36</sup> Borchert (2014), S.102.

<sup>37</sup> Borchert (2014), S.103.



- ii. Bund vs. Länder
- c. Entscheidungsprozesse
  - i. Stil
    - 1. Wettbewerbsorientiert
    - 2. Konsensorientiert
  - ii. Entscheidungszyklen
- d. Stellenwert der Machtinstrumente

## 2. Beteiligte Akteure

- a. National
  - i. Staatliche Akteure
  - ii. Non Governmental Organizations
  - iii. Wirtschaft
  - iv. Wissenschaft
  - v. Medien
- b. International
  - i. Staatliche Akteure
  - ii. Internationale Organisationen
  - iii. Non Governmental Organizations
  - iv. Wirtschaft
  - v. Wissenschaft
  - vi. Medien

## 3. Kultur

- a. Weltbilder der Entscheidungsträger
- b. Ziele
  - i. Staat
  - ii. Ressort
  - iii. Sicherheitsinstrument
- c. Normen und Werte
  - i. Vertrauen
  - ii. Risikobereitschaft
  - iii. Innovationsfähigkeit

iv. Kooperation

4. Funktionsbereiche (Anm. des Verfassers: Im Sinne der staatlichen Strukturen)

a. Personal

i. Anforderungsprofile

1. Laufbahnentwicklung (Management, Development)

ii. Selektionskriterien

1. Beurteilungskriterien

2. Aus- und Weiterbildung

b. Finanzen

i. Modalitäten

ii. Führungsinstrumente

c. Beschaffung

i. Ressortspezifisch

1. Verfahren

2. Standards

ii. Ressortübergreifend

1. Verfahren

2. Standards

d. Wissen

i. Identifizierung

ii. Austausch

iii. Bewirtschaftung

5. Strukturen

a. Aufbau

i. Permanent

1. Aufgabe

a. Strategiedefinition

b. Umsetzung und Monitoring

2. Umfang

a. Organisationseinheiten alleine

b. Ressortübergreifend

- ii. Projektspezifisch
- b. Ablauf
  - i. Auf die Ressorts beschränkt
  - ii. Für den gesamten (staatlichen) Sektor
- c. Instrumente
  - i. Analyse
  - ii. Führung
  - iii. Wirkungsüberprüfung

Anhand der angeführten Hypothesen und Analysemethodiken erfolgten die kapitelmäßige Strukturierung der Arbeit und die damit verbundene Unterteilung der Thematiken.

### 2.3 Zu erwartende Ergebnisse

Eingangs sei festzuhalten, dass es sich bei den zu erwartenden Ergebnissen um jene Ableitungen und Feststellungen handelt, welche im Zuge der „Folgerungenentwicklungen“ nach Darstellung der einzelnen Kapitel ergeben wird.

Die Masterarbeit wird nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten nachvollziehbare Quellen unter Einbeziehung arabischer Primärtexte enthalten. Ableitungen daraus werden nach den Gesichtspunkten des „Ansprechen – Beurteilen – Folgerns“ erfolgen. So wird es dem Leser, der Leserin möglich sein, nachvollziehbare Gedankenschritte zu erhalten. Dabei wird der gesamte dargelegte Inhalt auf die Frage nach den Beweggründen und den Tatsachen die gegebenenfalls dafür oder widersprechen geprüft.

Letztendlich besteht der Hauptzweck der Masterarbeit darin, die Rolle des Sultanates Oman in seiner Eigenschaft als Mittler zwischen dem Königreich Saudi-Arabien und der Islamischen Republik Iran unter Einbeziehung der Analysemethodiken und eines objektiven hermeneutischen Ansatzes darzustellen.

Darüber hinaus besteht der Anspruch des Verfassers aber ebenso darin, neben dem Beweis der Fähigkeit zur wissenschaftlichen Annäherung an ein Thema im aktuellen

Falle einem interessierten Leser Entscheidungen und ihre Mechanismen im Umfeld der Arabischen Halbinsel näher zu bringen.

### 3 Politische Kultur und die religiöse Frage

*„Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“<sup>38</sup>*

In ihrer Dissertation an der Universität Stuttgart schreibt Sophia Schubert unter dem Titel „Die globale Konfiguration politischer Kulturen“<sup>39</sup> im Vorwort, dass „der Gesellschaftspolitische Ausgangspunkt für das Beschäftigen mit fremden Kulturkreisen die Tatsache bildet, dass sowohl auf der nationalen als auch auf der globalen Ebene kulturelle, v.a. weltanschauliche Differenzen zwischen politischen Gemeinschaften nicht nur bestehen bleiben, sondern darüber folgenreich für die Bedeutung und Rechtfertigung von Politik sind und dabei teilweise für gravierende politische Konflikte sorgen.“<sup>40</sup> Dabei führt sie weiters an, dass „Religion, Sprache, Ethnie, Zivilisation und Einstellung zu allgemeinen Objekten wie der Religion ihren Einfluss auf das politische System über die politische Kultur ausübt.“<sup>41</sup>

Ein von Schubert ausformuliertes Beispiel, welches als Analogie für diese Masterarbeit und der damit verbundenen Forschungsfrage durchaus plakativ angeführt werden soll, sei nachstehend zitiert:

*„Zur Begründung sei hier<sup>42</sup> beispielhaft angeführt, dass plausibler Weise eine, etwa aus der christlichen Norm der Nächstenliebe abgeleitete, allgemein solidarische Orientierung gegenüber den Mitbürgern erst dann politisch folgenreich sein wird, wenn daraus eine konkrete Konzeption des politisch wünschenswerten (z.B. die politische Gemeinschaft der Deutschen als Solidargemeinschaft) und konkrete politische Maßnahmen (z.B. die Einführung eines Solidarbeitrages in der BRD) abgeleitet werden.“<sup>43</sup>*

Nimmt man nun die Begriffe „Politische Kultur“, „Religion“, „Sprache“, „Ethnie“ und „Zivilisation“ her, so stößt man bei westlich geprägter Literatur unweigerlich auf den bereits

<sup>38</sup> Johann Wolfgang von Goethe; Faust I. Siehe Liessmann (2016), S. 2.

<sup>39</sup> Schubert, Sophia (2012). Die globale Konfiguration politischer Kulturen. Dissertation, Universität Stuttgart.

<sup>40</sup> Schubert (2012), S. 44.

<sup>41</sup> Schubert (2012), S. 59.

<sup>42</sup> Anmerkung des Verfassers: Ziel dieser Arbeit soll es eben auch sein, den Grad des Faktors Religion auf die Akteurslage grundsätzlich herauszuarbeiten.

<sup>43</sup> Schubert (2012), S. 59.

in dieser Arbeit kurz angeführten Politikwissenschaftler und Autor Samuel Phillips Huntington. Dieser spannte 1996 auf sehr kontroversielle Art den argumentativen Bogen von der kulturellen Globalisierung zum „Kampf der Kulturen“.<sup>44</sup> Schubert nimmt darauf Bezug und führt aus, dass „westliche Werte, wie v.a. der der Demokratie, in anderen Kulturkreisen kaum bedeutend seien, Versuche, diese zu befördern als Affront bzw. Imperialismus wahrgenommen werden würde. Die Idee einer „universellen Zivilisation“ ist, sie zitiert dabei indirekt Huntington selbst, „sowieso eine Idee des Westens“.<sup>45</sup>

Die Kernaussage sei von Huntington direkt zu übernehmen, wonach „die Quintessenz der westlichen Kultur die Magna Carta und nicht der Big Mac sei. Die Tatsache, dass Nichtwestler in diesen beißen, sagt nichts darüber aus, ob sie jene akzeptieren.“<sup>46</sup>

Die vorliegende Masterarbeit will nun nicht Huntingtons These verifizieren oder falsifizieren, sie will sie „nur“ angesprochen haben. Letztendlich geht es ja noch immer darum, Entwicklungen und Phänomene auf der Arabischen Halbinsel unter Einbeziehung der Islamischen Republik Iran darzustellen. Trotzdem ist es zwingend notwendig die Weltreligion des „Islāms“ in die Arbeit einfließen zu lassen<sup>47</sup>. Eine kleine Einleitung zum Religionsbegriff und dem damit verbundenen Brückenbau zum Kulturbegriff sei jedoch mit jenem Vertreter gestattet, welcher in der Einführungsvorlesung zum Studium der Orientalistik im Teilbereich Islamwissenschaft Raum erhalten hatte:

Neben der Möglichkeit Religion in einer substanzialistischen Begrifflichkeit zu umreißen, existieren auch Abhandlungen zum funktionalistischen Religionsbegriff. Letzterem gehört die Definition der Religion nach Clifford Geertz. Diese, so sagt er, sei ein kulturelles

---

<sup>44</sup> Huntingtons „Clash of Civilization“ erschien 1993 in seinen Grundzügen als Artikel im Magazin „Foreign Affairs“. Daraus wurde 1996 eine erweiterte Form der Abhandlung, versehen mit dem Untertitel: „Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert“ veröffentlicht. Siehe Huntington, S. P. (2002). *Kampf der Kulturen; Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 5. Auflage. München: Wilhelm Goldmann Verlag. S. 11.

<sup>45</sup> Schubert (2012), S. 65.

<sup>46</sup> Schubert (2012), S. 74 als Fußnote zu Huntington.

<sup>47</sup> Nun ist es an der Zeit sich die Worte meines Betreuers in Erinnerung zu rufen: „Nicht erklären werden wir, was der Islam ist oder was er sein soll. Derartiges Begehren etwas zu erklären, ist eher ein Symptom des Bestrebens, ein Selbst zu haben und eine Welt, die ihm entgegengesetzt und unterworfen ist. Jede Erklärung bedarf des Erklärten und versichert den Erklärenden seiner Existenz“. Siehe Lohlker (2008), S. 12.

System.<sup>48</sup> Es bestehe sinngemäß „aus Symbolen, welche darauf abzielen, eine Stimmung und Aura in einem Menschen zu erzeugen, welche wiederum zum Ziel hat, eine allgemeine Ordnung der Existenz zu etablieren. Diese soll bis zur Tatsächlichkeit manifest gemacht werden, um so vollkommene Realität zu erzeugen.“<sup>49</sup>

Realitäten, Ordnungen, Begrifflichkeiten, Überhöhungen. Was bedeutet dies nun für die Arabische Halbinsel?

Wird über die Arabische Halbinsel unter Einbeziehung religiöser Aspekte „analytisch“ geschrieben, so kommt unweigerlich das Jahr 632 nach Christus ins Spiel. Mit dem Todesjahr des Propheten Muḥammad<sup>50</sup> wird die Etablierung der monotheistischen Weltreligion Islām<sup>51</sup> genauso verortet, wie die Existenz der beiden heiligen Stätten makka al-mukarrama „Mekka, die Ehrwürdige“ und al-madīna al-munawwara „die erleuchtete Stadt – Medina“. Zur saudi-arabischen Innenpolitik und ad-daula al-islāmīya „Islamischem Staat“, den Anschlägen in Paris, Madrid, London und Brüssel ist es dann nur ein „Katzensprung“. Hat man noch etwas Raum zur Verfügung, werden die Twin Towers in New York und damit 9/11 einbezogen.

Dabei gilt es zu bemerken, dass „die Arabische Halbinsel vor dem Auftreten des Propheten Muḥammad [...] in Beziehung mit ihrer aramäischen, jüdischen, christlichen aber auch mit ihrer heidnisch-arabischen Umwelt“<sup>52</sup> stand und steht. Über Wesen, Wir-

---

<sup>48</sup> Geertz (1993), S. 88.

<sup>49</sup> Geertz (1993), S. 89.

<sup>50</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. „Muḥammad“. Buhl, F., Welch, A.T. (2012). „Muḥammad“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. „the Prophet of Islam. Muḥammad is the Messenger of God (*Muḥammad<sup>un</sup> rasūlu ʿllah*) is second only to belief in the Oneness of God (*lā ilāha illā ʿllah*) according to the *shahada*, the quintessential Islamic creed. Muḥammad has a highly exalted role at the heart of Muslim faith. At the same time the Qurʾān and Islamic orthodoxy insist that he was fully human with no supernatural powers. [...]”

<sup>51</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „Islām“. Gardet, L., Jomier, J. (2012). „Islām“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. „submission, total surrender (to God) – masdar of the IV<sup>th</sup> form of the root S L M. The “one who submits to God” is the *Muslim*, of which the plural *Muslimūn* occurs very often throughout the *sūras*. Islām, on the other hand, occurs only eight times there; but the word must be considered in conjunction with the fairly common use of the verb *aslama* in the two meanings which merge into one another, “surrender to God” (an inner action) and “profession of Islām”, that is to say adherence to the message of the Prophet. [...]”

<sup>52</sup> Lohlker (2008), S. 13.

ken und Vermächtnis des Propheten findet man in den *aḥādīṭ* „Hadithen“<sup>53</sup> entsprechende Berichte. Diese Erzählungen über Handeln und Reden Muḥammads erfolgen „weniger unter historischen Gesichtspunkten, sie sind vielmehr von vitalem Interesse für die Entwicklung islamischer Religiosität selber“.<sup>54</sup> Vereinfacht ausgedrückt und erneut aus dem Werk zitierend bedeuten Hadithe ein „lebendiges Nachspielen einer Szene aus der Zeit des Propheten.“<sup>55</sup> Das Ansprechen der Hadithe geschieht bewusst. Eine Vereinfachung des Islāms in *Sunna*<sup>56</sup>, *Šīʿa*<sup>57</sup> und *Ibāḍīya*<sup>58</sup> wäre nicht zulässig und würde zu kurz greifen.

Die Aussage, wonach es „den Islām“ nicht gibt, soll an dieser Stelle bereits getätigt werden.

---

<sup>53</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „Hadīth“. Robson, J. (2012). „Hadīth“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. “(narrative, talk) with the definite article (*al-ḥadīth*) is used for Tradition, being an account of what the Prophet said or did, or of his tacit approval of something said or done in his presence. *Khabar* (news, information) is sometimes used of traditions from the Prophet, sometimes from Companions or Successors. *Athar*, pl. *āthār* (trace, vestige), usually refers to traditions from Companions or Successors, but is sometimes used for traditions from the Prophet. [...]”

<sup>54</sup> Lohlker (2008), S. 22.

<sup>55</sup> Lohlker (2008), S. 22.

<sup>56</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „Sunna“. Juynboll, G.H.A., Brown, D.W. (2012). „Sunna“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. “Sunna, pl. *sunan*, an ancient Arabian concept that was to play an increasing important role during the formative centuries of Islam, acquiring a range of interrelated nuances. Eventually, some time after preaching of Islam had begun, the term sunna came to stand for the generally approved standard or practice introduced by the Prophet as well as the pious Muslims of olden days, and at the instigation of al-Shāfiʿī, the sunna of the Prophet was awarded the position of the second root (*aṣl*) of Islamic law, the sharia, after the *Qurʿān*. [...]”

<sup>57</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „Shīʿa“. Madelung, W. (2012). „Shīʿa“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. “in the broad sense, refers to the movement upholding a privileged position of the Family of the Prophet (*ahl al-bayt*) in the political and religious leadership of the Muslim Community. The name is derived from *shīʿat* ʿAlī, i.e. the party or partisans of ʿAlī, which was first used in the inter-Muslim war during ʿAlī’s caliphate distinguishing them from the *shīʿat* ʿUthmān, the partisans of the murdered caliph ʿUthmān opposed to ʿAlī. [...]”

<sup>58</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „al-Ibāḍīya“ Houtsma, M., et.al. (2012). „al-Ibāḍīya“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. „usually called ABĀḌĪYĀ in North Africa, are followers of ʿAbd Allāh b. Ibāḍ. [...] The first rising took place in the last years of reign of Marwān II. [...]“



Nur um alleine die historische Entwicklung bei den Hadithwissenschaften anzuführen sei bemerkt:

„Die frühe Überlieferungstätigkeit und das Entstehen der ersten schriftlichen Sammlungen erfolgte in etwa zwischen 650 und 850 nach Christus.

Das Entstehen kanonischer Sammlungen etwa 850 bis 950.

Die Ausbildung der *isnād* „Überlieferungsketten“<sup>59</sup> und Überliefererkritiken sowie die Systematisierung verwandter Bereiche etwa um 850 bis 1050.

Das Entstehen weiterer umfassender Sammlungen und der ersten detaillierten Einzel-Hadithstudien erfolgte etwa 950 bis 1150. Gefolgt wurde dies von der Periode der „Verzettelung“ und des Neuanfangs, etwa 1100 bis 1250.

Die Neukonstituierung der Wissensdisziplin selbst fand unter den Mamluken 1250 bis 1450 statt. Eine spätmamlukische Präzisierung folgte 1450 bis 1600.

Die Osmanen enzyklopädisierten und anthologisierten das vorhandene Material 1550 bis 1850.

Die neuzeitliche Sichtung, sie hält aktuell an, begann etwa um 1850.“<sup>60</sup>

Damit soll dargestellt werden, dass alleine im Teilbereich Leben und Wirken des Propheten kein Stillstand vorherrscht.

---

<sup>59</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „Isnād“. Robson, J. (2012). „Isnād. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. „chain of authorities, an essential part of the transmission of a tradition. Little need of this was realized in the earliest times, but as the first century of Islam advanced, the need for stating one’s authority developed. The collections of traditions which were compiled mainly in the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century onwards give complete isnād s. [...]“

<sup>60</sup> Lohlker (2008), S. 25.

## Al-Qur'ān „Der Koran“<sup>61</sup>

„Ein muslimisches Schriftstück, welches die Offenbarungen durch Muḥammad rezitiert und in redigierter, verschriftlichter Form bereithält“, das ist al-Qur'ān. In dieser kurzen und bündigen Form leitet die Enzyklopädie des Islams in ihrer 2. Ausgabe die wissenschaftliche Abhandlung über jenes Buch ein, welches alleine in struktureller Hinsicht „eine zufällig erscheinende Struktur, die recht diffuse Organisation des Textes, die beim ersten Lesen zu verblüffen vermag“<sup>62</sup>, darstellt.

Die Eckdaten der Offenbarung der Muslime stellen sich wie folgt dar:

„Der Koran [...] besteht aus 114 Abschnitten, Suren (*sūra*) genannt, die in etwa nach der Länge angeordnet sind. Die längste Sure ist die zweite mit ungefähr 22 Seiten, die kürzeste die 108. Sure mit ca. einer Textzeile. Die hervorstechende Ausnahme aus dieser Reihenfolge ist die erste Sure, die „Eröffnende“ (*fātiha*), die, genau betrachtet, eher als Gebet gelten kann und auch als solches benutzt wird. Jeder Abschnitt wird in Verse unterteilt, *āya* (*āya*), deren Zahl ca. 6.200 beträgt. Die Unterteilung in Verse entspricht nicht immer der Sinnstruktur des Textes, ist im Allgemeinen aber an der Reimstruktur der einzelnen Suren orientiert. 29 Abschnitte beginnen mit unverbundenen arabischen Buchstaben, manchmal mit einzelnen Buchstaben (*q* – *qāf*, Sure 50; *n* – *nūn*, Sure 68), andere mit bis zu fünf Buchstaben. Die Bedeutung dieser geheimnisvollen Buchstaben ist bis jetzt von niemandem überzeugend erschlossen worden. Jede Sure, ausgenommen die neunte Sure, beginnt mit der Formel *basma* („Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers“), eine Formel, die auch in Sure 27, 30 auftaucht.

Der Korantext in seiner heutigen gedruckten Form stützt sich auf die Fassung, die in Ägypten an der Ashar-Universität im 20. Jahrhundert definiert wurde. An-

<sup>61</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „al-Ḳur'ān“. Welch, A.T., et.al. (2012). „al-Ḳur'ān“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. “the Muslim scripture, containing the revelations recited by Muḥammad and preserved in a fixed, written form. [...]”

<sup>62</sup> Lohlker (2008), S. 35.

dere Lesarten wie die bedeutsame maghrebinische werden von diesem Text nicht erfasst.“<sup>63</sup>

Kommt es zu Berichten über die muslimische Welt, dem Versuch einer Annäherung und der eventuell damit verbundenen Einbeziehung des Korans, so wird unweigerlich die Frage nach der Historizität gestellt. Dies erfolgt meistens noch vor den Fragen nach den Begrifflichkeiten wie „Gott im Koran, Der Tag des Gerichts, Paradies, Strukturelle Fragen, sowie die Frage nach der Unnachahmlichkeit des Korans, der ästhetischen Dimensionen des Korans, den damit verbundenen Koranwissenschaften und den möglichen Übersetzungen.“<sup>64</sup>

Mustafa Öztürk schreibt in seinem Aufsatz „Über die Notwendigkeit und die Methoden der Entmythologisierung des Koran“ im zweiten Abschnitt:

„Wie bekannt ist, konzentriert sich die Diskussion, sobald es um die koranischen Erzählungen geht, im Allgemeinen auf die Frage nach deren Historizität. Gemäß der traditionellen islamischen Sichtweise sind die koranischen Erzählungen von der Vergangenheit und die historische Realität deckungsgleich, weil Gott ein äußerst genauer Geschichtsschreiber war. Unserer Meinung nach ist das Beharren auf der Richtigkeit eines solchen Anspruches unangebracht. Denn die Erzählungen sind vor allen Dingen für den Menschen da und haben ein grundsätzliches Ziel, nämlich den Menschen zu einem Menschen zu machen, den Gott wohlwollend und zufrieden ansieht. Die Erzählungen weisen sich so als Mittel zur Ausformung eines Menschen, der sich durch Glauben und reine Sittlichkeit auszeichnet, und sind zum Großteil in der kulturellen Welt derjenigen Gesellschaft verankert, die von der göttlichen Botschaft persönlich angesprochen wird.“<sup>65</sup>

In Summe führt die Problematik zu einer fundamentalen Problemstellung der frühen muslimischen Gemeinschaft. Beispielsweise wird die Frage aufgeworfen, wie denn Gott von Anbeginn „gesprochen“ habe. Darauf abgestimmt entwickelte sich die Frage, was

---

<sup>63</sup> Lohlker (2008), S. 31.

<sup>64</sup> Siehe auch zu dieser Kapitelaufschlüsselung in Lohlker, Rüdiger (2008). *Islam; Eine Ideengeschichte*. Wien: Facultas. Kapitel 3: Der Koran.

<sup>65</sup> Öztürk (2010), S. 282.

denn nun eine angemessene Geisteshaltung dazu sei. Dazu formulierten sich Begrifflichkeiten wie die *miḥna*<sup>66</sup> „Prüfung“ heraus. Dabei wird die Einheit Gottes mit seinen verschiedenen *sifat*<sup>67</sup> „Attributen“ übereinstimmend gewertet und auf den Schöpfer zurückverwiesen. Im Zusammenhang mit al-Qurʾān darf daher auch auf eine Grundfrage der muslimischen Gelehrtenkreise verwiesen werden, ob man in der Umsetzung der Einheit Gottes mit verschiedenen Attributen von diesen Attributen spricht, oder von Gott selbst. Weiterführend entwickelte sich darüber hinaus das Problem, „ob man dabei an Handlungseigenschaften oder an Wesenseigenschaften denken muss“.<sup>68</sup> Letztendlich stand man vor der Frage, ob Gott es erlauben muss, sich *al-aʿrāḍ*<sup>69</sup> „Akzidenzien“ anfügen zu lassen, sowie ob die Ursprungsbezeichnung dieser Anfügung menschlichen, oder göttlichen Ursprungs sei. Gott sprach also zum Propheten, dieser stellte sich als Mittler der Botschaft dar. Die Verschriftlichung bietet und bot jedoch Raum zur Interpretation und damit letztendlich zum Konflikt.

Für Öztürk bedeutet dies zweierlei:

Erstens sieht er aus dem Blickwinkel des Problems der Historizität den Umstand, dass „der spezifischen Historizität der koranischen Erzählungen bei ihrer Überlieferung keinerlei Bedeutung zukommt.“<sup>70</sup> Er verweist dabei auf eine bereits getätigte Anmerkung von Rudi Paret<sup>71</sup>, wo „man beim Lesen einiger Passagen des Korans Zeuge [wird], wie von einem Ereignis direkt zu einem anderen übergegangen wird, wie der Text sich, während gerade noch eine biblische Geschichte erzählt wird, plötzlich vom Thema entfernt und sich den Ereignissen der Zeit und der Umwelt zuwendet, in denen der Prophet Muḥammad (SAS) lebte.“<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> Ess (1965), S. 92.

<sup>67</sup> Berger (2008), S. 228.

<sup>68</sup> Ess (1965), S. 99.

<sup>69</sup> Ess (1995), S. 402.

<sup>70</sup> Öztürk (2010), S. 282.

<sup>71</sup> „Paret zufolge haben einige alttestamentarische Propheten durch diese anachronistischen Verbindungen, die mit der Zeit des Propheten Muḥammad hergestellt wurden, einen wesentlichen Teil ihres spezifisch historischen Charakters verloren. [...] Was Paret „Verblässen“ nannte, ist [so Öztürk] eine Art „Aushauchen der Seele“. Denn die koranischen Erzählungen werden nicht erzählt, um historische Erkenntnis zu überliefern, sondern mit dem Ziel vorgetragen, auf eine gewisse Weise einen Beitrag zu der prophetischen Mission zu leisten, die durch den Propheten Muḥammad erfüllt wurde.“ So Öztürk (2010) in seiner Textanmerkung zur Rolle Rudi Paret. Siehe S. 283.

<sup>72</sup> Öztürk (2010), S. 282.

Zweitens sieht er aus dem Blickwinkel des Problems des mythologischen Charakters. So vertritt er die „These, dass der Koran einige Erzählungen mythologischen Charakters enthalte.“<sup>73</sup> Dies schränkt er jedoch insofern ein, als es „für einen muslimischen Forscher, der in einer sunnitischen Umgebung ausgebildet wurde, angesichts des in der islamischen Welt vorherrschenden Deutungsparadigmas stets ein zermürendes Anliegen sein wird, solange bei der Verteidigung einer solchen These von vornherein mit vehementester Kritik zu rechnen ist. Denn zu sagen, dass es notwendig sei, den Koran von seinen mythologischen<sup>74</sup> Elementen zu reinigen (ihn zu entmythologisieren), ist im traditionellen islamischen Denken gleichbedeutend mit einem Abfall vom Glauben.“<sup>75</sup>

Hier sekundiert Muhammad Asad in seinem Werk „Die Botschaft des Koran“ dahingehend, dass „westliche Kritiker des Qur’an häufig auf die angeblich „inkohärenten“ Bezugnahmen auf Gott – oft in ein und demselben Satz – als „Er“, „Gott“, „Wir“ oder „Ich“ mit den entsprechenden Wechseln des Pronomens von „Sein“ zu „Unser“ oder „Mein“, oder von „Ihm“ zu „Uns“ oder „Mir“. Ihnen scheint die Tatsache unbekannt zu sein, dass diese Wechsel nicht zufällig sind, und nicht einmal das, was man als „dichterische Freiheit“ beschreiben könnte, sondern offensichtlich beabsichtigt: ein sprachliches Mittel zur Betonung des Gedankens, dass Gott nicht eine „Person“ ist und deshalb tatsächlich nicht mit Pronomen umschrieben werden kann, die sich auf endliche Wesen beziehen.“<sup>76</sup>

Asad formuliert ganz allgemein und zielt damit auf die Intention des Verfassers dieser Masterarbeit ab, durch ein methodisches Ansprechen der Problemstellung den Sinn des Zuganges zur Forschungsfrage nachvollziehbar zu machen:

„Diese (Anm. des Verfassers: al-Qur’ān betreffende) Haltung der Muslime dem Qur’an gegenüber verwirrt in der Regel den westlichen Menschen, der sich dem Qur’an mittels

---

<sup>73</sup> Öztürk (2010), S. 278.

<sup>74</sup> „Der Terminus „Mythos“, der im Kontext der koranischen Erzählungen von Ḥalafallāh dem Begriff *ustūra* und von Asad dem Begriff *legend* gegenübergestellt wurde, wurde von Fachwissenschaftlern auf verschiedene Weisen definiert. Der „Mythos“ – abgeleitet von einem griechischen Wortstamm, der laut Wörterbuch den Sinn von „Wort“ oder „Sprechen“ trägt – ist [...] eine komplexe kulturelle Realität, die unter zahlreichen, sich ergänzenden Blickwinkeln begriffen werden kann.“ So Öztürk (2010) in seiner Einleitung, S. 278.

<sup>75</sup> Öztürk (2010), S. 278.

<sup>76</sup> Asad (2013), S. 10.

der einen oder der anderen der vielen vorhandenen Übersetzungen annähert. Wo der Gläubige, der den Qur'an auf Arabisch liest, Schönheit sieht, meint der nichtmuslimische Leser oftmals „Ungeschliffenheit“ zu erkennen; die Kohärenz der qur'anischen Weltsicht und ihre Bedeutsamkeit für die Lage des Menschen entgehen ihm völlig und erscheinen im Gewand dessen, was in Europas und Amerikas orientalistischer Literatur häufig als „inkohärentes Umherschweifen“ beschrieben wird; und Passagen, die für einen Muslim erhabene Weisheit ausdrücken, klingen für das westliche Ohr oft „flach“ und „wenig inspirierend“. Und doch haben nicht einmal die unfreundlichsten Kritiker des Qur'an jemals geleugnet, dass es tatsächlich die höchste Quelle der Inspiration – sowohl im religiösen wie kulturellen Sinn des Wortes – für unzählige Millionen von Menschen bot, die in ihrer Gesamtheit einen herausragenden Beitrag zu Wissen, Zivilisation und gesellschaftlicher Errungenschaft des Menschen geleistet haben.“<sup>77</sup>

Letztendlich diene das Ansprechen al-Qur'āns im Unterkapitel dieser Arbeit dazu, das zentrale Element der muslimischen Glaubenslehre in der Methodik der Herangehensweise anzusprechen zu berücksichtigen und der geschätzten Leserschaft näher zu bringen. Höhere Ansprüche wären unrealistisch, oder die Worte Rudi Paret zitierend: „Die Klärung von Fragen der Komposition und Chronologie würde, wenn sie systematisch in Angriff genommen würde, ins Uferlose führen.“<sup>78</sup>

Einen anderen Ansatz in der religionswissenschaftlichen Bewertung verfolgt Ahmed Shahab. In seinem Werk „What is Islam? The Importance of Being Islamic“ erörtert auch er sowohl den Religionsbegriff, als auch die kulturelle Dimension dahinter. Unter den Schlagworten Religion und Säkularität, Heiligtum und Weltlichkeit, Gottesbild und Menschenbild versucht er eine Annäherung<sup>79</sup>:

*„The most obvious conceptualization of Islam in the received terms both of scholarly and popular analysis – namely, Islam as „religion“ – has been considerably complicated, if not undermined outright, as the category of „religion“ has (over the last two decades) been subjected to a severe – and, in my view, sound and instructive – interrogation and deconstruction in the scholarly discour-*

---

<sup>77</sup> Asad (2013), S. 10.

<sup>78</sup> Paret (2012), S. 5.

<sup>79</sup> Shahab (2016), S. 176.

*se to the point that the meaningfulness and validity of the received category of „religion“ has been put into question. It is not my purpose here to reprise in detail the now widely-available critique of „religion“: rather, I should like to highlight the implications for the conceptualization of Islam that arise from some of its foundational insights.”<sup>80</sup>*

Shahab setzt bei den katholischen – protestantischen Auseinandersetzungen im Europa der Jahre 1530 – 1630 ein. Die Religionskriege sieht er als „Produkt der Aufklärung und der Post-Aufklärung“.<sup>81</sup> Religion wurde dabei, so Shahab, als „Instrument und Ausdruck der europäischen Bevölkerung zur Befreiung von einer allumfassenden Vorherrschaft der christlichen kirchlichen Institutionen in ihrer sozialen, politischen und wirtschaftlichen Dominanz“ wahrgenommen.<sup>82</sup> Aus diesem Gedanken heraus spinnt er das Konstrukt verschiedener religiöser „Räume“. Diese unterteilen die Beziehung des Menschen zu seiner Religion. Dabei existieren institutionalisierte und private Räume; So nimmt die Institution der Kirche den institutionalisierten, quasi öffentlichen Raum ein, während der private Raum nach kulturellen und intellektuell / ethischen Gesichtspunkten geformt wird.<sup>83</sup> Hier kommt als quasi „Restgröße“ auch die Säkularität ins Spiel, welche jedoch ein modelliertes Narrativum darstellt, ja darstellen muss.<sup>84</sup>

Das Verhältnis von Religiosität zu Säkularität und ein gewisser Grad einer Art gesellschaftlichen Vereinbarkeit setzt Shahab unter den Begriff der „New Truth-World“ Order. Er verwendet diesen Ausdruck als Gattungsbegriff der westlichen Lebensart. Obwohl Shahab dies nicht konkretisiert, gibt er doch eine Vergegenständlichung der „New Truth-World“ Order durch Ausdifferenzierung in vier Untergruppen<sup>85</sup>:

---

<sup>80</sup> Shahab (2016), S. 176.

<sup>81</sup> Shahab (2016), S. 177.

<sup>82</sup> Shahab (2016), S. 177.

<sup>83</sup> Shahab (2016), S. 177.

<sup>84</sup> Hier liegt der Fokus vor allem auf eine „evolutionäre Erkenntnistheorie“, wonach der Aspekt der Säkularität nicht in der Welt der Religion vorkommen kann und ebenso der Aspekt der Religiosität niemals Teil einer säkularen Weltordnung sein kann. Siehe Shahab (2016), S.178.

<sup>85</sup> Shahab (2016), S. 178.

- „Religion als empirisch nicht verifizierbarer Glauben an transzendente und übernatürliche Fakten,
- Religion als Synonym einer institutionellen Einrichtung (Kirche, Klerus, etc.) mit einer klaren hierarchischen Ordnung und einem dementsprechenden Schriftaufkommen,
- Religion als Element des Geweihten als klare Unterscheidung zur Weltlichkeit,
- Religion als „Verhältnisgebendes Element“ zu einer Art höheren Macht, welche individuell und gemeinschaftlich wahrgenommen wird und eine Art Quelle der Weihe darstellt, sowie eine weissagende göttliche Intervention ermöglicht“.

In Summe zieht Shahab den Schluss, wonach die „Kategorie der Religion ein Abdruck eines jeweiligen historischen Kontextes und Erfahrungsschatzes darstellt: so im europäischen neueren Kontext die Aufklärung die Christenheit in Ausformung und gesellschaftlicher Stellung quasi heruntertransformierte. Die nachaufklärerische Christenheit stellt in ihrer sozio-politischen Konstituierung einen Archetypus der europäisch geprägten modernen Religiosität dar.“<sup>86</sup> Seitens des Verfassers ist dabei Anzumerken, dass dies als analytische Feststellung zu betrachten ist und damit keinesfalls einen „Idealtypus“ des Autors darstellt, welcher so auch nicht auf die muslimische Welt umzulegen wäre.

In diesem Sinne stellt Shahab auch fest, dass:

*[...] the term „religion“ is commonly used in modern language by both scholars and laymen as an effectively self-evident universal category that picks out a set of phenomena related to belief in the supernatural, or faith in that which cannot be empirically verified, or to questions about the ultimate meaning of existence, and identifies as (a) religion a social, intellectual, institutional, experimental, practical, ritual and moral complex organized around, proceeding from or expressive of commitments in regard to these matters. Modern discourse habitually identifies certain specific phenomena as „religion“, such as Christianity, Islam, Hinduism, Judaism, Confucianism, Taoism, Buddhism, Sikhism, Roman religion, Egyptian religion, etcetera, on the basis, that the category „religion“ enables us to identify*

---

<sup>86</sup> Shahab (2016), S. 180.



*these specific configurations as expressive of the same universal - historical phenomenon. These phenomena are identified as the same thing, namely, „religion“, taking place in different ways and forms across human societies in both the past and the present.*

*A crucial problem, however, with the concept of „religion“ is that it is not at all clear what it is that distinguishes those things which we commonly include in the category of religion – Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, etcetera – from those things which we commonly do not identify as religion, such as Capitalism, Communism, Atheism, Secularism, Liberal Democracy, the Nation-State, etcetera. [...]“<sup>87</sup>*

In dieser Grundaussage folgt der Autor u.a. Talal Asad, welcher in seiner *Genealogies of Religion* meint, Religion „ermöglichte es den Gläubigen dem konstituierten Staat das Feld der Öffentlichkeit abzutrotzen und darüber hinaus die Wahrheit aus dem Griff der Wissenschaft zu lösen.“<sup>88</sup> Provokativ stellt der Autor in einem direkten Zitat die Aussage in den Raum, wonach *„Religion [...] nichts Auffälliges kennzeichnen würde und auch nichts erklären würde. Sie sei einfach nur verzerrend.“*<sup>89</sup>

Abschließend zu den Aspekten der Religiosität im Allgemeinen nimmt Shahab auf den Islām im Besonderen Bezug. Ein Ansprechen seiner Kernaussagen ist daher unerlässlich. Shahab vertritt die Auffassung, wonach der „Kontext der Konzeptualität eines zeitgenössischen Islāmbildes mehr aus dem Umfeld der Ideologie, denn aus dem Begriff der Religion zu fassen sei.“<sup>90</sup> Er stößt dabei auch mit der Frage nach, warum denn die „Einheit des Glaubens „Religion“ und nicht „Ideologie“ oder nur „Politik“ genannt werden kann?“<sup>91</sup>

Auch Shahab verweist in dieser Frage auf den bereits erwähnten Clifford Geertz und zitiert ihn sinngemäß damit, dass „eine derartige Konzeptualisierung möglicherweise die Erklärung dessen sei, dass „Religion“ die gültige und nachvollziehbare Begrifflichkeit für eine menschliche und historische Analyse dafür darstellt, was es aktuell zu sein scheint,

<sup>87</sup> Shahab (2016), S. 181.

<sup>88</sup> Siehe Verweis zu Asad, Talal. *Genealogies of Religion*. In Shahab (2016), S.180. Fußnote 7.

<sup>89</sup> Shahab (2016), S. 181. Nach Fitzgerald, „A Critique of Religion.“

<sup>90</sup> Shahab (2016), S. 183.

<sup>91</sup> Shahab (2016), S. 183.

nämlich das eingespielte rhetorische Mittel zur Beihilfe der Bewahrung, Einbürgerung und Verbreiterung des Konzeptes der Rechtgläubigkeit der Moderne.“<sup>92</sup>

In mehreren *sūra* al-Qur’āns sieht Shahab eine argumentative Untermauerung seines Ansatzes:

*„A similar operation has been carried out with regard to Islam whereby the Qur’ānic term al-dīn by which the Qur’ān glosses al-islām – „The dīn with God is al-islām“<sup>93</sup>, „Today, I have perfected your dīn for you, and have completed My blessing upon you: and have willed al-islām as your dīn,<sup>94</sup> He who goes in search of other than al-islām as dīn: it will not be accepted from him<sup>95</sup> - is routinely translated, in both scholarly and popular modern discourses, as „religion“; that is, „The religion with God is Islam“, „Today I have perfected my religion for you.“ This is despite the widespread recognition that the two concepts are not congruent. [...]”<sup>96</sup>*

<sup>92</sup> Shahab (2016), S. 185.

<sup>93</sup> Sure 3:19: Siehe, die einzige (wahre) Religion in der Sicht Gottes ist (des Menschen) Selbstergebung in Ihn; und jene, denen vordem Offenbarung gewährt wurde, nahmen aus gegenseitiger Eifersucht unterschiedliche Ansichten (über diesen Punkt) erst an, nachdem Wissen (davon) zu ihnen gekommen war. Aber was den angeht, der die Wahrheit von Gottes Botschaften leugnet – siehe, Gott ist schnell im Abrechnen. Siehe Asad (2013), S. 109. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus, dass „dies in Fällen (zutrifft), wo die Interessen jener „Leugner der Wahrheit“ mit den Interessen der Gläubigen in Konflikt geraten.“

<sup>94</sup> Sure 5:3: Verboten ist euch Aas und Blut und das Fleisch vom Schwein und das, worüber irgendein anderer Name als der Gottes angerufen worden ist, und das Tier, das erstickt worden ist oder zu Tode geschlagen oder getötet durch einen Sturz oder durch Hörnerstoß oder von einem Raubtier gerissen, außer dem, was ihr (selbst) geschlachtet habt, während es noch lebte; und (verboten ist euch) alles, was auf Altären des Götzendienstes geschlachtet worden ist. Und (euch ist verboten) durch Wahrsagerei zu erkunden zu suchen, was die Zukunft für euch bereithalten mag: Dies ist sündhaftes Verhalten. Heute haben jene, die darauf aus sind, die Wahrheit zu leugnen, alle Hoffnung verloren hinsichtlich (eurer dereinstigen Aufgabe) eurer Religion: Erweist denn nicht ihnen Ehrfurcht, sondern habt Ehrfurcht vor Mir!

Heute habe Ich euer religiöses Gesetz für euch vervollkommnet und euch das volle Maß Meiner Segnungen erteilt und gewollt, daß Selbstergebung in Mich eure Religion sein soll. Was jedoch den angeht, der (zu dem, was verboten ist,) durch äußerste Not getrieben wird und nicht durch eine Neigung zum Sündigen – siehe, Gott ist vergebend, ein Gnadenspender. Siehe Asad (2013), S. 196.

<sup>95</sup> Sure 3:85: Denn wenn einer auf die Suche geht nach einer anderen Religion als Selbstergebung in Gott, wird sie niemals von ihm angenommen werden, und im kommenden Leben wird er unter den Verlorenen sein. Siehe Asad (2013), S. 123. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: Wörtlich: „eine aufrechte Gemeinschaft“: ein Bezug auf jene unter den Anhängern der Bibel, die wahre Gläubige sind (vgl. den letzten Satz von Vers 110 oben) und die „Verbundenheit mit Gott und den Menschen“ (Vers 112) einhalten.

<sup>96</sup> Shahab (2016), S. 187.

Für Shahab geht es also darum zu zeigen, dass der Islām kein Konzept einer Religion, sondern vielmehr ein „way of life“ darstellt, wobei er jedoch die Analysemarker dahingehend setzt, dass die Bedeutung und Konsequenz der Aussage zu den Fragestellungen führt, „wenn nun nach alledem der Islam nicht ausschließlich Religion sei, oder Religion nicht ausschließlich konzeptiv für den Islam steht, warum wird dann im Sinne der Analyse automatisch von Religion gesprochen?“<sup>97</sup> Diese Fragestellung erweitert er um die Begrifflichkeit des „way of life“. Sollte dies ebenso unzutreffend das Konzept des Islāms fassen, warum wird dann nicht weitergedacht?

Shahab sieht die Tendenz kommen, „den Islam als natürliches Äquivalent nicht-christlicher moderner westlicher Kategorien des Religionsbegriffes zu sehen.“<sup>98</sup> Dagegen setzt er die Aussage des Vergleiches mit weiteren Weltreligionen und erkennt ein Alleinstellungsmerkmal in der Ausformung des Islāms:

*„[...] Islam may sometimes seem very different from Christianity, but the differences between Islam and Christianity pale into insignificance when either religion is compared to a religion such as Hinduism. Scholars are not even sure if „religion“ (in the sense that Westerners understand the word) is the right term to apply to Hinduism, or whether there is even one single thing that can even properly be called „Hinduism“. These problems of definition do not occur with Islam.“<sup>99</sup>*

Shahab finalisiert mit der Ausformulierung einer Kernaussage zum Kapitel zur Religiosität und liefert quasi die Quintessenz damit, dass „die christliche Religion im Sinne europäischer Diskurse zu einer Art „Sitz im Leben“ verortet werden kann, wobei die Umsetzung desselben der Kirche und lokalen Kongregationen vorbehalten ist, während die islāmische Prägung des „Sitzes im Leben“ vielmehr im täglichen Leben integriert ist und damit Teil eines integrativen sozialen und kulturellen Bandes darstellt, welches die Kommunikation und Interaktion einer muslimischen Gesellschaft darstellt.“<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Shahab (2016), S. 188.

<sup>98</sup> Shahab (2016), S. 188.

<sup>99</sup> Shahab (2016), S. 189.

<sup>100</sup> Shahab (2016), S. 191.

Es ist also unerlässlich zu bedenken, dass:

*„ [...] the entire community bore the burden of interpreting the revelatory-prophetic legacy. In the case of Islam, every truth-statement or act of meaning-making – whether a fatwā (legal opinion), ‘aqīdah (creedal statement), philosophical treatise, Sufi vision, miniature painting, ghazal (amatory poem) or dervish-whirl – is a personal profession issuing not from an institution of corporate communication but from an individual Muslim entering into a vast and polyphonic discursive terrain of the clamour of Muslim readers, speakers, critics, interlocutors, and audiences. [...]*

*Even a fatwa issued by a state mufti (in those cases where such exist) has no greater epistemological authority – as distinct from political authority – than one issued by a non-state mufti: such extra authority as is possessed by the ruling of the state mufti is the political and executive authority of the state.“<sup>101</sup>*

Diese Durchdringung der Gesellschaft, diese herausragende Stellung der Religion und des entwickelten Konzeptes dahinter gilt es nun bei den folgenden Fakten zur allgemeinen politischen Lage in der Golfregion zu bedenken. Dabei ist einmal mehr zu betonen, dass es sich in der Welt des Islāms nicht um „die Religion“ mit „der“ konzeptiven Ausprägung handelt. Oder, um mit den Worten von C.H. Becker zu schließen:

*„Der Islam ist also kein so einfaches Gebilde, wie man ihn häufig hinstellt. [...] Wem endlich zur Erklärung der gegenwärtigen Sache des Islams der Korān und das Leben Muhammeds genügen, dem ist überhaupt nicht zu helfen.“<sup>102</sup>*

## Das Schisma

Um in den folgenden Kapiteln zum Kern der Arbeit vordringen zu können ist es unerlässlich, die Spaltung der muslimischen Gemeinschaft kurz anzusprechen. Die Schwierigkeit den Willen Gottes richtig zu interpretieren und sich dabei nicht nur zu einigen, was denn dieses „richtig“ sei, sondern auch den „Willen Gottes“ zu erkennen, stellte und stellt grundsätzlich für sämtliche Religionen ein Problem dar. Gemeinhin assoziiert man

<sup>101</sup> Shahab (2016), S. 193.

<sup>102</sup> Becker, C.H. (1926). *Islamstudien*. Leipzig: Quelle & Meyer. S. 23.

mit Schisma die Verwerfungen der katholischen – protestantischen Glaubensrichtungen. Im „Christlichen Abendland“ sieht man daher unweigerlich die Schlosskirche zu Wittenberg vor sich, wo Martin Luther am 31. Oktober 1517 seine 97 Thesen anschlug und so entgegen seiner Absicht eine Aufspaltung der christlichen Kirche in verschiedene Glaubensrichtungen anstieß.<sup>103</sup>

In der jüngsten abrahamitischen Buchreligion, dem Islām, stellte sich diese Art der Spaltung relativ früh ein.

*Al-ḥulafā' ar-rāšidūn* „Rechtgeleiteten Kalifen“

In seiner Einführung zum Werk „Glaube und Welt des Islam“ schreibt Ernst Diez 1941 eindrucksvoll:

*„Rund ein Jahrtausend nach Gautama Buddha und ein halbes Jahrtausend nach Jesus gründete Muhammed die dritte Weltreligion. Die ersten Jahrhunderte des Buddhismus liegen im Dunkel, die frühchristliche Zeit im Halbdunkel, die Entwicklung des Islam dagegen von seinem Anfang an im hellen Licht der geschichtlichen Überlieferung. Buddhismus und Christentum hatten keine politischen Absichten und Ziele und änderten Jahrhunderte lang wenig im Leben ihrer Menschheitsgruppen. Der Islam dagegen war von den Tagen der Flucht, dem Beginn seiner Zeitrechnung, an politisch, ja totalitär aufgepäuselt und erfaßte seine Menschheit in allen ihren sozialen Funktionen, religiös, bürgerlich und politisch, drückte allen Völkern, die er unterjochte, seinen Stempel auf, der ihnen bis heute verblieb. Diese Absicht und dieses Ziel kündigt schon der Name Islam, „Unterwerfung“, „Hingabe“, die Unterwerfung unter Gottes Willen, der den Gläubigen nur durch einen Menschen, durch den „Gesandten Gottes“ verkündet werden konnte, der ihnen sagte, er bringe Gottes Offenbarung.*

*Als Muhammed diesen Schlüssel zu den Herzen seiner Menschheit gefunden, seine Öffnungsgewalt erkannt hatte, ereignete sich etwas in der Menschheitsge-*

---

<sup>103</sup> Lohse (1995), S. 115.

*schichte einzigartiges, noch nie Dagewesenes, bis auf unsere Tage kein zweites Mal Geschehenes: Ein von göttlichem Willen beseelter Sturm fegte über die damalige Welt hin, und in hundert Jahren entstand ein Religionsstaat, ein totalitäres Reich, das größer war als je das Römerreich und alle Reiche der Vergangenheit und Zukunft, größer nicht so sehr seiner Ausdehnung wegen, die von den Toren des Herkules bis an die Ufer des Indus reichte, noch durch seine Bevölkerung, die in diesem Wüsten- und Steppengürtel der Erde nicht besonders hoch war, sondern größer und stärker, weil dieses Reich von einer Idee und einem Willen durchdrungen war, vom ersten bis zum letzten Mann, diesem: „Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammed ist der Gesandte Gottes“! Die Folgerungen, die sich an dieses einfache Bekenntnis knüpften, waren stark genug, um eine Welt zu erobern.<sup>104</sup>*

Der Islām vereint „Gottesvorstellung und Gemeinschaftsentwurf zugleich.“<sup>105</sup> Die erste Begegnung mit Gott ereilte den Kaufmann Muḥammad in der Wüste. Gott sprach zu ihm, analog wie in grauer Vorzeit zu Moses, nicht direkt, sondern durch den „Erzengel“ Michael. Muḥammad wurde aufgefordert Gottes Botschaft schriftlich niederzulegen und sie den Einwohnern Mekkas zu verkünden.<sup>106</sup> Aus dieser Sendung heraus und den bereits dargelegten Voraussetzungen und Entwicklungen formte sich, stark vereinfacht gesagt, die islamische Glaubensgemeinschaft, die *umma*. Auch diese war, gleichsam einem Stamm, eine „auf Brauchtum basierende Rechtsgemeinschaft [...], welche die Schwachen des Stammes schützte und die Stärkeren zur Solidarität anhielt.“<sup>107</sup> Muḥammad war, dies kann nicht oft genug betont werden, ein „Träger einer Mission, ein Gottgesandter. Es galt, die Ungläubigen, Spötter und Uneinsichtigen für Gott zu gewinnen. Wo er auf Verweigerung stieß, wurde der Verbreitung der Gottesbotschaft mit dem Schwert nachgeholfen. Der Prophet war nicht nur Prediger und Verkünder, sondern auch Militärführer und in dieser Hinsicht sehr erfolgreich. Er war auch ein geschickter Diplomat, von dem überliefert ist, dass er es vorzog, die noch heidnischen Stämme ohne Gewalt für Gott zu gewinnen.“<sup>108</sup>

---

<sup>104</sup> Diez (1941), S. 7.

<sup>105</sup> Hartmann (2014), S. 198.

<sup>106</sup> Hartmann (2014), S. 198.

<sup>107</sup> Hartmann (2014), S. 199.

<sup>108</sup> Hartmann (2014), S. 199.

Mit dem Tode des Propheten begann eine rund drei Jahrzehnte andauernde Ära, welche als die Epoche der „Vier Rechtgeleiteten Kalifen“<sup>109</sup> bezeichnet ist. Diese Epoche umfasst die Zeit der Regentschaft der Personen Abū Bakr ʿAbd Allāh b. Abī Quḥāfa aṣ-Ṣiddīq, ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb al-Fārūq, ʿUṭmān b. ʿAffān sowie Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Abī Ṭālib.

Vereinfacht gesprochen brachte der Tod des Propheten 632 ein Problem hervor, das der männlichen Nachkommenschaft, welche nicht vorhanden war. Unter den Gläubigen war rasch die Entscheidung gefällt worden, dass „nach arabischer Tradition ein enger Verwandter aus dem Stamm der Quraiṣ die Nachfolge anzutreten hatte“.<sup>110</sup>

So fiel die Wahl auf den Schwiegervater der Prophetentochter namens Abū Bakr ʿAbd Allāh b. Abī Quḥāfa aṣ-Ṣiddīq<sup>111</sup>. Da der Prophet seine eigene Nachfolgeregelung nie selbst artikuliert hatte, war die Wahl Abū Bakrs bis zu seinem Tod 634 eine praktische Lösung zum Fortbestand der Glaubensgemeinschaft. ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb al-Fārūq übernahm nach einer Empfehlung Abū Bakrs. Dieser wurde jedoch 644 ermordet und es kam erneut auf zuvor getätigte Empfehlung ʿUṭmān b. ʿAffān zum Zuge der Nachfolgerschaft. Es gilt zu bemerken, was später Keim des Schismas werden sollte, nämlich die Tatsache, dass sich zu diesem Zeitpunkt bereits zweimal Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Abī Ṭālib um diese Nachfolgerschaft bewarb! Erneut schreibt Hartmann:

*„Die Wahl erfolgte keineswegs in der Absicht, die früheren Wahlentscheidungen zu korrigieren, mit denen sich Ali zurückgesetzt sah. Vielmehr verhielt es sich so,*

---

<sup>109</sup> „Die Bezeichnung „Rechtgeleitet“ erfolgt deshalb, weil diese vier Personen den Propheten noch persönlich kannten und ihr Wirken als vom Propheten inspiriert gilt. [...] Die rechtgeleiteten Kalifen werden als Beweis verehrt, dass die Gemeinschaft der Muslime politisch funktionieren kann. In dieser Vorstellung ist bereits der Befund impliziert, dass nach diesen Kalifen einiges schief gelaufen ist. [...] Der Beweis für eine Gott gefällige und Frieden stiftende Gemeinschaft ist mit dem Beispiel der untadeligen Kalifen seit gut 1700 Jahren bereits erbracht.“ Siehe Hartmann (2014), S. 202.

<sup>110</sup> Hartmann (2014), S. 199.

<sup>111</sup> „Einigkeit bestand [...] darin, dass es keinen wirklichen Nachfolger des Propheten geben konnte. Nur durch Muḥammad hatte Gott gesprochen und den Koran gesandt. Da Gott selbst den Propheten bestimmt hatte, war dessen Aufgabe einzigartig. Allein in Muḥammads Funktion des Politikers und Kriegsherrn konnte es einen Nachfolger, oder besser: eine Stellvertretung, für den Propheten geben. Diese Vertretung, das später so genannte Kalifat, darf allerdings nicht beliebig zum Machterwerb und Machterhalt ausgefüllt werden. Sie bedeutet weltliche Herrschaft über die Gläubigen im Dienste Gottes und findet ihre Schranken in den von Gott gegebenen Gesetzen.“ Siehe Hartmann (2014), S. 200.

*dass unter den Notabeln Medinas inzwischen Uneinigkeit und Unzufriedenheit herrschten. Umar und Uthman hatten das noch relativ kleine, von Mohammed gegründete Reich in für damalige Verhältnisse atemberaubend kurzer Zeit vergrößert. Vor allem die reiche Provinz Syrien gewann große Bedeutung. Bei der Verwaltung des Reiches und der Verwendung der Einnahmen aus den eroberten Gebieten begünstigten die Kalifen – in Stammestradiation – ihre Verwandten. Ein Teil der Notabeln sah sich von dieser Entwicklung zurückgesetzt und entschied sich deshalb für Ali. Ein weiterer Teil der Notabeln erkannte Alis Wahl gar nicht erst an.*

*[...] Mit Alis Wahl stellte sich kein neuer Konsens über die Legitimität der Amtsinhaber mehr ein. Muawiya Ibn Abu Sufyan, ein Sohn des zweiten Kalifen Umar, erkannte Ali nicht an. Er war Gouverneur der wichtigen Provinz Syrien. Befehlshaber eines starken Heeres, trat in offener Feldschlacht gegen Ali an. Er warf ihm vor, für die Ermordung des Vorgängers verantwortlich zu sein. Die militärische Auseinandersetzung in der Schlacht von Siffin brachte keine schnelle Entscheidung. Ali ließ den Kampf abbrechen, als Muawiyas Kämpfer Blätter aus dem Koran auf ihre Lanzen steckten.*

*[...] Ali ließ sich auf einen Schiedsspruch ein. Die Kontrahenten trennten sich und erkannten einander in ihren Positionen an; Muawiyya behielt seine Provinz, Ali blieb Kalif. In diesem Vorgang zeigt sich erstmals dramatisch die wachsende Macht der Militärherrscher in den Provinzen des Reiches. Sie sollte sich in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten so weit zuspitzen, dass der Kalif zum förmlichen Herrscher eines Reiches degenerierte, in dem substanziell die Militärführer das Sagen hatten.*

*[...] Nicht alle Gefolgsleute Alis fügten sich dem Ausgang des Konflikts.*

*[...] Zu einer weitaus gravierenderen Spaltung kam es auch, als Ali ermordet wurde. Die Notabeln bestimmten jetzt den Rebellen Muawiya zum Nachfolger.*



*Alis Gefolgschaft hielt diese Entscheidung für illegitim, dies umso mehr, da mit Alis Wahl endlich ein historisches Unrecht geheilt schien.<sup>112</sup>*

Die Saat des Schismas, der Spaltung, war damit gelegt. Darüber hinaus spaltete sich die Gemeinschaft nicht nur zwischen den angesprochenen Fraktionen. Eine dritte Gruppe zog gänzlich ab – jene der Ḥarīġiten. Diesen wird unter dem Kapitel zum Sultanat Oman breiteren Raum gewidmet werden.

---

<sup>112</sup> Hartmann (2014), S. 201.

## 4 Salṭanat ʿUmān „Das Sultanat Oman“

### 4.1 Die politischen Entitäten

Um nun den Kern der wissenschaftlichen Fragestellung zu treffen ist es unerlässlich, politische Kräfte, die Einflüsse auf diese und die Strömungen innerhalb des Sultanates näher zu beleuchten. Eine detaillierte historische Betrachtung erfolgt im Unterkapitel 4.4, wo sowohl die Genese des Imāmates, der ibāḍitischen Herrschaft, wie auch die kolonialen Verstrickungen und ihre spätere omanische Emanzipation davon beleuchtet werden. Die nun folgenden Kapitel fokussieren daher ausschließlich auf die Regentschaft des aktuell herrschenden Sultans Qābūs b. Saʿīd as-Saʿīd.

Es ist unbestritten, dass das Sultanat Oman seit der Regentschaft des Sultans einen überproportional großen wirtschaftlichen Fortschritt geschafft hatte und hat. Der Sturz des Vorgängers Saʿīd b. Taimūr (1932 – 1970) am 23. Juli 1970 markierte diesen Beginn. Das isolierte und rückständige Land wurde von diesem Zeitpunkt an industrialisiert, wirtschaftlich geöffnet und letztendlich mit einem breiten Netz an sozialen Einrichtungen, vorrangig im Bildungs- und Gesundheitsbereich, überzogen.<sup>113</sup> Diese zweifelsohne positiven Maßnahmen lassen Oman jedoch als „Rentierstaat“ erscheinen, was nichts anderes bedeutet, als dass staatlich gelenkte Einnahmen eines überproportional vorhandenen und wenig diversifizierten staatlichen Wirtschaftssektors im Wege der Umverteilung an die genuine Bevölkerung ausgeschüttet wird. Die positive Leistung dieses Systems ist dank der petro-chemischen Grundvorkommen im Golfraum auch für das Sultanat gesichert, zeigt sich jedoch darin, dass extern generierte Einnahmen vordergründig erst einmal in die Führungsschicht und erst nachrangig an die Bevölkerung ausgeschüttet werden.<sup>114</sup>

Diese grundsätzlich (v.a. aus westlicher Perzeption) problematische Ausgangslage führte nach 26 Jahren Regentschaft trotz alledem dazu, dass am 06. November 1996 ein sogenanntes „Grundgesetz“ verabschiedet wurde. Das Sultanat wird dabei als Regierungsform und das Amt des Sultans als unter den männlichen Nachkommen der Dynastie Al-Bū Saʿīd erblich festgelegt. Grundlage der Gesetzgebung ist das Islamische Recht. Der Sultan ist Staatsoberhaupt und Oberbefehlshaber der Streitkräfte. Er beruft

---

<sup>113</sup> Rabi (2002), S. 41.

<sup>114</sup> Rabi (2002), S. 42.

und entlässt die Regierungsmitglieder. Der in der Verfassung verankerte Rat von Oman, bestehend aus der *mağlis aš-šūrā* „Konsultativrat“, welcher eine Amtszeit von grundsätzlich vier Jahren aufweist und der *mağlis ad-daula* „Staatsrat“, ebenfalls mit einer Amtszeit von rund vier Jahren, berät den Sultan und ist auch in der Lage Gesetze zu prüfen und gegebenenfalls Änderungen vorzuschlagen.<sup>115</sup> *Mağlis aš-šūrā* hatte seine erste Zusammenkunft 1981 und wurde 1991 mit neuerlichen Befugnissen ausgestattet. Seine aktuell 84 Mitglieder wurden im Oktober 2003 nach der Einführung des allgemeinen Wahlrechtes für alle omanischen Staatsbürger ab 21 Jahren (Ausgenommen davon sind alle Angehörigen der Streit- und Sicherheitskräfte) erstmalig vom Volk gewählt. Im Gegensatz dazu ist *mağlis ad-daula* das politische Gegengewicht. Der Rat besteht aus aktuell 83 Mitgliedern, welche von Sultan Qābūs b. Saʿīd as-Saʿīd persönlich ernannt werden.<sup>116</sup>

Dazu schreibt Abdullah Juma Al-Haj in seinem Aufsatz über die Politik Omans:

*„The creation of the Omani Consultative Council (OCC), in 1991, was an attempt by Sultan Qabus bin-Saʿid to address the issue of political participation in Oman. The structure and organization of the OCC was designed to include elements of the traditional majlis al-shura (consultative council), local Ibadhi traditions of participation, and Western concepts of political representation. Although the changed political environment in the region since the Gulf War necessiated some liberalization of the political system, the Sultan’s traditional power base limited of the extend of this liberalization.“<sup>117</sup>*

Die damit klar auf die alleinige Führungsrolle des Sultans zugeschnittene politische Architektur erlaubt es jedoch, Entscheidungen und Vorgaben relativ rasch zur Umsetzung zu bringen. Nachteilig, damit reiht sich das Sultanat in die grundsätzliche Problemstellung von autokratischen Erbmonarchien ein, wirkt es sich dabei aus, dass bei Abwesenheit des Sultans Entscheidungen ausbleiben, im besten Falle verzögert werden. Diplomatische Herausforderungen erreichen dabei relativ rasch den Grad der Sättigung für diese Art der Administration.

---

<sup>115</sup> Rabi (2002), S. 45.

<sup>116</sup> Rabi (2002), S. 46.

<sup>117</sup> Al-Haj (1996), S. 559.

Im engsten Führungskreis<sup>118</sup>, zugleich in der Nachfolgefrage als mögliche Kandidaten und damit quasi als „papabile“ angesehen sind mehrere, dem Sultan teilweise sehr nahestehende Personen. In diesem Kontext muss auch erwähnt werden, dass Artikel V des „Omani Basic Law“ ganz klar definiert, dass „ein Sultan ein männlicher Nachfahre von Turki bin Sa‘īd (1871 – 1888) zu sein hat.“<sup>119</sup> Auf Grund der weiteren Tatsache, dass der Sultan über keinerlei männliche Nachfolge verfügt, darüber hinaus drei Schwestern, jedoch keinen Bruder besitzt, beziehen sich nun sämtliche nachstehend angeführte Personalien auf die männliche Linie seines Onkels Tāriq b. Taimūr as-Sa‘īd, dem früheren Premierminister Omans, welcher 1980 verstarb.<sup>120</sup>

Auf dieser familiären, wie auch verfassungsmäßigen Grundlage ergibt sich daher ein Netzwerk aus Personen, welche auch in der täglichen politischen Arbeit als enge Vertraute gesehen werden können. Stellvertretend kristallisierten sich jedoch Protagonisten in Favoritenrollen heraus.

So zum Beispiel tritt As‘ad b. Tāriq b. Taimūr as-Sa‘īd, der persönliche Repräsentant des Sultans, häufig in Erscheinung. Weiters auch Haiṭam b. Tāriq b. Taimūr as-Sa‘īd, Vorsitzender und Hauptaktionär der National Trading Company, ein weiterer Akteur im wirtschaftspolitischen Netzwerk des Sultans. Er gilt nebenbei bemerkt als Entwickler der „Oman Vison 2040“, einem ehrgeizigen Wirtschaftskonzept zur Zukunftsfähigkeit des Landes. Hierbei tritt der Oman Investment Fund als Chefinvestor auf, Haiṭam b. Tāriq b. Taimūr as-Sa‘īd leitet dessen Komitee.<sup>121</sup>

In politischer Hinsicht agiert Šihāb b. Tāriq b. Taimūr as-Sa‘īd, Leiter des Oman Research Council und in dieser Eigenschaft ebenso als politischer aber auch sicherheitspolitischer Berater des Sultans tätig.<sup>122</sup> Zuvor befehligte er bis 2004 die Seestreitkräfte des Sultanates und hat daher ebenso eine militärische Ausbildung und Karriere hinter sich.

<sup>118</sup> Blog „Noonpost“. مقالات: من يخلف السلطان قابوس على عرش عمان؟  
<https://www.noonpost.net/content/4321>. Abgerufen am 19. 05. 2016.

<sup>119</sup> Blog „Noonpost“. مقالات: من يخلف السلطان قابوس على عرش عمان؟  
<https://www.noonpost.net/content/4321>. Abgerufen am 19. 05. 2016.

<sup>120</sup> Blog „Muscat Confidential“. The Question of Succession.  
<http://muscatconfidential.blogspot.co.at/2010/10/question-of-succession>. Abgerufen am 19. 05. 2016.

<sup>121</sup> Valeri (2014), S. 5.

<sup>122</sup> Blog „Noonpost“. مقالات: من يخلف السلطان قابوس على عرش عمان؟  
<https://www.noonpost.net/content/4321>. Abgerufen am 19. 05. 2016.

Für manche politischen Beobachter bedeutet dies eine Favoritenrolle in der Nachfolgefrage.<sup>123</sup>

Diese Favoritenrolle besitzt zweifelsohne auch Fahd b. Maḥmūd as-Saʿīd, aktuell stellvertretender Premierminister des Sultanates. Seine Person betreffend gibt es jedoch eine nicht unwesentliche Einschränkung, nämlich die Tatsache, dass seine leibliche Mutter französischer Herkunft ist.<sup>124</sup> Ein Negieren dieses Faktums wäre jedoch im Machtportfolio von Sultan Qābūs enthalten und macht die Nachfolgefrage diesbezüglich spannend. Diese Nachfolgefrage ist untrennbar mit der Frage nach den Briefkuverts verknüpft. An zwei verschiedenen Orten im Sultanat (Masqaṭ und Ṣalāla), sowie gerüchtehalber in London, im Vereinigten Königreich, sollen sich die Namen der Wunschkandidaten befinden, welche im Falle einer mangelnden Konsensfähigkeit der Gremien zum Zuge kommen. So schreibt Gudrun Harrer in ihrer Analyse vom 17. Februar 2016 zu der Thematik<sup>125</sup>:

*„Vor gut einem Jahr waren der Oman und seine Zukunft in den internationalen Medien plötzlich Thema: Sultan Qabus bin Said hatte erstmals den Nationalfeiertag und seinen Geburtstag im November 2014, den 75., im Ausland verbracht und in einer TV-Rede seinen Landsleuten mitgeteilt, er könne „aus den Gründen, die sie kennen“, nicht nach Hause kommen. Die „Gründe“ kannten in der Tat alle Omanis, auch wenn sie niemand offiziell aussprach: eine Darmkrebserkrankung des seit 1970 regierenden Sultans, die in Deutschland behandelt wurde.*

*Qabus kehrte schlussendlich im März 2015 nach achtmonatiger Abwesenheit nach Maskat zurück, danach war er selten, aber doch in der Öffentlichkeit zu sehen. [...] Aber einmal mehr wird dadurch in Erinnerung gerufen, dass im Oman – gelegen in einer instabilen Region an der Straße von Hormuz, mit dem Kriegsland Jemen im Süden – die Nachfolgefrage ungeklärt ist. Oder zumindest sein*

---

<sup>123</sup> Blog „Muscat Confidential“. The Question of Succession. <http://muscatconfidential.blogspot.co.at/2010/10/question-of-succession>. Abgerufen am 19. 05. 2016.

<sup>124</sup> Valeri (2014), S. 3.

<sup>125</sup> „Die Zukunft des Oman liegt in einem Briefkuvert“. Unter Der Standard Analyse. [www.derstandard.at/2000031212733/Die-Zukunft-Omans-liegt-im-Briefkuvert](http://www.derstandard.at/2000031212733/Die-Zukunft-Omans-liegt-im-Briefkuvert). Abgerufen am 31. 05. 2016.

dürfte, denn man weiß ja nicht, ob nicht angesichts der langen Krankheit Qabus´ im Hintergrund doch bereits die Entscheidungen gefällt wurden. [...]

*Im Fall des Ablebens von Qabus, dessen kurze Ehe kinderlos blieb und der auch keine Brüder hat, würde der Familienrat zusammentreten und versuchen, sich auf einen Sultan zu einigen. Gelingt das innerhalb von drei Tagen nicht, tritt der Verteidigungsrat, das Parlament und drei Höchstrichter zusammen, um jene Person als Herrscher zu bestätigen, deren Namen Qabus in einem Briefkuvert hinterlassen hat. Beziehungsweise in zwei Briefen, die an verschiedenen Orten (Maskat und Salalah) deponiert sind, wie er 1997 selbst sagte: Und es handelt sich auch nicht um einen Namen, sondern um zwei, deren Abfolge allerdings die Präferenzen Qabus´ anzeigt. [...]*

*Das kann ohne Probleme vonstattengehen, aber in einer Region, in der alle Konfliktlinien aufzubrechen scheinen, die es nur gibt, kann das auch schiefgehen. Sultan Qabus hat den modernen Oman, der für die meisten seiner Bürger ein Wohlfahrtsstaat ist, geschaffen und ist sehr beliebt – aber sogar er war immer wieder mit Umsturzversuchen (Mitte der 1990-er Jahre und 2005, beide religiös motiviert) und Missmut konfrontiert. Ob sein Nachfolger ad hoc mit der nötigen Legitimität innerhalb und außerhalb der Familie ausgestattet wäre, um einen ruhigen Übergang zu managen, bleibt zu sehen. Als Begründung für Qabus´ Vorgangsweise wird stets angeführt, dass er Rivalen im Vorfeld verhindern wollte. Eine andere Befürchtung soll gewesen sein, dass äußere Kräfte versuchen, seinen designierten Nachfolger zum Träger ihrer Interessen zu machen. Wie weit das mit der depressiven Persönlichkeitsstruktur Qabus´ zu tun hat – wie weit er fürchtete, das Schicksal seines Vaters zu erleiden, den er selbst 1970 ins Exil schickte -, kann man nur vermuten. Der Preis ist, dass verhindert wurde, dass ein Nachfolger Autorität aufbauen konnte.“<sup>126</sup>*

---

<sup>126</sup> „Die Zukunft des Oman liegt in einem Briefkuvert“. Unter Der Standard Analyse. [www.derstandard.at/2000031212733/Die-Zukunft-Omans-liegt-im-Briefkuvert](http://www.derstandard.at/2000031212733/Die-Zukunft-Omans-liegt-im-Briefkuvert). Abgerufen am 31. 05. 2016.

Auch in Harrers zuvor zitierten Analyse werden drei Personen favorisiert. Diese sollen lauten:

*„Asaad bin Tariq (geboren 1954), Berater des Sultans; sein Halbbruder Haitham (geb. ebenfalls 1954), Minister für Kultur und nationales Erbe; und dessen Bruder Shihab (geb. 1955), ebenfalls in einer Beraterfunktion, bis 2004 war er Chef der Marine. Alle drei sind auch Geschäftsmänner – und dass Sultan Qabus eine Clique um sich herum reich werden ließ, ist einer der Gründe für die Unzufriedenheit mit Korruption und Missmanagement, die sich in überraschend starken Protesten im Rahmen des Arabischen Frühlings 2011 Bahn brach.“<sup>127</sup>*

Taimūr b. As‘ad b. Tāriq as-Sa‘īd, Vorstand der Bank Zūfār und Mitglied im Oman Research Center, wiewohl der Jüngste (geb. 1980) unter allen angesprochenen Personen, wird hingegen von Marc Valeri beste Chancen eingeräumt. Er schreibt dazu:

*„In these circumstances, if the royal family cannot make a decision, up to what point is it ready to be deprived of supreme decision making by individuals who do not belong to the Al Sa‘id family and who owe their positions to Qaboos only? Moreover, in spite of the precautions taken by the ruler, is there not a risk of contradictory messages emerging, a situation which would involve political confusion? In Qaboos’ absence, there does not seem to be any patriarchal figure in the Al Sa‘id family who could oversee the succession process and ensure that disagreements remain contained.*

*This only makes the succession more open. The highest personality in official protocol, Sayyid Fahd bin Mahmood (b. 1944), Deputy Prime Minister for the Council of Ministers, whose children’s mother is of French origin, does not seem to be able to claim the throne since he cannot plan to pass the kingship to one of them after his death. Moreover, the Minister of Diwan of the Royal Court, Sayyid Khalil bin Hilal, does not belong to the lineage of Sultan Turki. The more probable candidates are thus the three sons of Qaboos’ paternal uncle and former Prime*

---

<sup>127</sup> „Die Zukunft des Oman liegt in einem Briefkuvert“. Unter Der Standard Analyse. [www.derstandard.at/2000031212733/Die-Zukunft-Omans-liegt-im-Briefkuvert](http://www.derstandard.at/2000031212733/Die-Zukunft-Omans-liegt-im-Briefkuvert). Abgerufen am 31. 05. 2016.

*Minister (1970-1) Sayyid Tariq bin Taimur (d. 1980). Former Brigadier-General Sayyid As‘ad bin Tariq (b. 1954), a Sandhurst graduate who briefly held command of the Sultan’s Armoured Corps in the 1990’s, has been the Personal Representative of the Sultan since 2002. His half-brother Sayyid Haitham (b. 1954) served as Undersecretary, then Secretary-General, in the Ministry of Foreign Affairs and became in 2002 Minister of National Heritage and Culture – the position he currently holds. Former Rear-Admiral Sayyid Shihab (b. 1955), a full brother of Haitham, was appointed in 1990 as Commander of the Royal Navy of Oman, and then served as Advisor to the Sultan since 2004 and chairs the Research Council.*

*All of them have been very active businessmen too. As‘ad has been the chairman of the board of trustees of Oman’s first private university, Unniversity of Nizwa. He runs several companies, including Asad Investment Company, operating as his personal investment vehicle and said to control more than US\$1 billion in worldwide assets. His son Taimur (b. 1980), who is married to Salma bint Mus-tahil al-Ma‘ashani, the daughter of Qaboos’ maternal uncle, is considered to be the leading candidate in his generation for the succession. While holding the position of Assistant Secretary General for International Relations at Oman’s Research Council, Taimur served on the board of directors of the fourth Omani bank, Bank Dhofar, until 2011. He has been chairman of Alizz Bank, Oman’s second Islamic bank, since 2012.<sup>128</sup>*

Wiewohl diesbezügliche Entscheidungen erst nach dem Ableben des Sultans publik werden, ist die Spekulation darüber auch eine Spekulation über den zukünftigen politischen Kurs des Landes, welcher nicht nur von internen Entwicklungen, sondern auch von regionalen Gegebenheiten abhängig sein wird.

---

<sup>128</sup> Valeri (2014), S. 3-4.



## 4.2 Externe Einflüsse

### 4.2.1 Regionale Einflüsse

Betrachtet man die regionale Vernetzung Omans, so lässt sich bereits aus der Geschichte heraus ableiten, dass man es seit dem 16. Jahrhundert mit einem global agierenden Mitglied internationaler Handelsnetzwerke zu tun hatte und hat. Dabei zeigt sich das Beziehungsgeflecht vom Persisch/Arabischen Golf über den Indischen Ozean bis hin zu den Küsten Afrikas und dem Fernhandel mit Ostasien. Die Yaʿrūba-Dynastie und die aktive Seestreitkräftepolitik gegen die portugiesische Einflussnahme im 17. Jahrhundert kann hier beispielhaft angeführt werden.<sup>129</sup> Unter Imām Aḥmad b. Saʿīd al-Bū Saʿīd erfolgten diesbezügliche expandierende Anstrengungen. Hier ist vor allem der Ausbau der Handelsbeziehungen zu Sansibar hervorzuheben, welches zeitweilig sogar Teil des Sultanates und damit stellvertretend für die engen Wirtschaftsverflechtungen mit dem ostafrikanischen Raum, war.<sup>130</sup> Die Bedeutung Sansibars liegt dabei in der Entwicklung eines Fernhandelsystems, welches aus regionaler Sicht eine Vorreiterrolle, noch vor der Intervention durch die Britische Krone darstellte.<sup>131</sup> Man kann daher bereits zu Beginn zum Schluss gelangen, dass „die Machtstrukturen innerhalb Omans in der Balance zwischen regionaler und internationaler Führungsverantwortung während des zu Ende gehenden 18. Jahrhunderts und Anfang des 19. Jahrhunderts sich wandelte. Dieser Wunsch nach größerer internationaler Bedeutung führte jedoch auch zu einer gesteigerten Präsenz internationaler Akteure an den Küsten Omans. Anzuführen sind hier einmal mehr die europäischen Mächte, jedoch auch die Beziehungen in den Raum des Indischen Ozeans. Einschränkend ist zu bemerken, dass die regionale Führung, wie jene in Oman und Sansibar finanziell nicht so dermaßen schlagkräftig war. Die omanischen Sultane profitierten generell daher nicht überproportional. Darüber hinaus war auch die Kontrolle der ostafrikanischen Küstengebiete nicht dermaßen lückenlos ausgeprägt. Eine Gruppe in Mombasa (Mazāriya, Verbündete der Yaʿrūba) revoltierte gegen die Dynastie der Al-Bū Saʿīd und führten so immer wieder zu einer Schwächung

---

<sup>129</sup> Nicolini (2012), S. 150.

<sup>130</sup> Nicolini (2012), S. 152.

<sup>131</sup> Verne (2013), S. 76.

des Handels. Die grundsätzliche Ausprägung überregionalen Agierens Omans ist daher ambivalent zu sehen.<sup>132</sup>

Aus dem Beziehungsgeflecht als besonders hervorzuheben sind die Beziehungen in den Raum des Indischen Ozeans. Aus europäischer Sicht wird ein Staat auf der Arabischen Halbinsel, noch dazu Teil des GCC, gerne als „innerarabischer“ Akteur wahrgenommen. Im Falle Omans ist die Selbstperzeption Masqaṭs jedoch durchwegs „far east“. Oder, um es mit den Worten Steffen Wippels zu beschreiben:

*„Very often economists and politicians tend to analyse past trends of and future opportunities for regional economic integration in terms of predefined regional entities. So the appeal to integrate the Arab world – politically and economically – has come up repeatedly. This was not only based on Pan-Arab ideology that developed in the twentieth century in the wake of colonialism and decolonisation, but was also propelled from the outside by international observers and institutions. They thereby referred to ideas of distinct Middle Eastern and North African regions that had been conceptualised by European chancelleries since the late nineteenth century mainly for geopolitical reasons. But the vacillation between such notions as „the MENA region“ and „the Arab world“ already shows the problem of giving a clearly defined geographical shape to a part of the world that is often essentialised in cultural and other terms. Against this background, the region has long been considered one of the least integrated areas in the world, in terms of both institutions and economic flows.“<sup>133</sup>*

#### 4.2.2 Internationale Einflüsse

Im Konnex der Polarisierung im Nahen- und Mittleren Osten publizierte die Forscherin von Carnegie Europe, Kristina Kausch, im Mai 2015 einen Artikel, wo sie den Begriff des „Schwingerstaates“ näher erläuterte.<sup>134</sup> Die Begrifflichkeit, ursprünglich von Daniel Kliman und Richard Fontaine übernommen, steht stellvertretend für ein Phänomen, welches sehr gut auch auf das Sultanat Oman anwendbar ist. Kausch geht davon aus,

<sup>132</sup> Nicolini (2012), S. 156.

<sup>133</sup> Wippel (2013), S. 159.

<sup>134</sup> Kausch (2016), S. 2.

dass Saudi-Arabien die sunnitisch (dominierten / geprägten) Staaten der Region immer mehr unter Druck setzt, seinem Diktat in der Front gegen die Islamische Republik Iran zu folgen.

Die Mehrzahl der kleinen und mittleren Staaten rebelliert jedoch zunehmend gegen dieses Diktat. Ihre politische Ambivalenz besteht darin, die vermeintlichen Vorteile (finanzielle Unterstützung, Abkommen im Rahmen einer Sicherheitspartnerschaft und ähnliches) einer Geschlossenheit gegen einen hegemonialen Widersacher anzunehmen, andererseits aber im Falle einer Aggression eine Unterordnung im etwaigen Konfliktszenario politisch abzulehnen.

Diese neue Verteilung der „Macht“, erlaubt es also den kleineren Staaten stärkeres Gewicht auszuüben und politisch verstärkt Profil zu zeigen.<sup>135</sup> Denn, eine der Ausflüsse aus der Analyse nach Kausch besteht darin, dass diese eindimensionale Machtpolitik des Königreiches Saudi-Arabien genau das Gegenteil der ursprünglichen Zielvorstellung bewirkte, nämlich statt einer Konzentration ein weitgehender Machtverlust. Inzwischen sind so mehrere politische Akzente von Klein- und Mittelstaaten entstanden, welche eine eigenständige Außenpolitik, aber auch Wirtschaftspolitik betreiben und verschiedene Allianzen eingehen. Dies erfolgt als Kontrapunkt zu etablierten Bündnissen, wie die Arabische Liga und der GCC, welche wegen interner Dispute an Bedeutung einbüßen.

Dabei kann das militärische Engagement des Königreiches und der Vereinigten Arabischen Emirate herangezogen werden, welche seit 2015 im Jemen militärisch intervenieren. Diese Intervention, so die Hypothese, kann auch als Signal an die Anrainerstaaten verstanden werden, wonach eine politische und wirtschaftliche regionale Führungsmacht mit hegemonial geprägtem Selbstverständnis eben vor einer militärischen Intervention im unmittelbar angrenzenden Raum „nicht zurückschrecken“ würde.<sup>136</sup> Diese „Warnung“ ist vorrangig an das Sultanat Oman gerichtet, welcher neben seiner Vermittlerrolle, so Kausch, schon länger gegen die Bevormundung durch das Königreich Saudi-Arabien opponiert.

---

<sup>135</sup> Kausch (2016), S. 4.

<sup>136</sup> Kausch (2016), S. 5.

Die neuen „Schwingerstaaten“, nebst Oman ebenso das Emirat Katar, die Vereinigten Arabischen Emirate, die Arabische Republik Ägypten aber auch die Republik Türkei, sind nun „Zünglein an der Waage“ für das Gleichgewicht im Nahen- und Mittleren Osten. Diese Neuformierung der politischen Gewichte schafft eine „geopolitische mittlere Ebene“, welche eine Herausforderung für die Europäische Union, die Russische Föderation und die Volksrepublik China in sicherheitspolitischen Fragen, aber auch in Bezug auf Wirtschaft und Handel darstellen.

Für die „Schwingerstaaten“ selbst bietet sich aktuell die Gelegenheit, ihre traditionellen Beziehungen neu zu bewerten und zu adaptieren und Optionen auszuloten.<sup>137</sup>

Dies kann und wird aus der Sicht des Sultanates Oman auf Kosten Saudi-Arabiens erfolgen.

---

<sup>137</sup> Kausch (2016), S. 5.

## 4.3 Der wirtschaftliche Kontext

### 4.3.1 Die Verwerfungen innerhalb des Golfkooperationsrates

Versucht man die geopolitische Ausrichtung des Sultanates zu beleuchten, lohnt ein Blick auf die Ausarbeitungen von Anja Zorob und Michael Benz, welche unter dem Sammelband Stefan Wippels 2013 diesbezüglich publizierten.<sup>138</sup> Subsumierend darf der Autor dieser Masterarbeit auf zwei Großprojekte verweisen, welche Hinweis auf die eingangs erwähnte geopolitische Ausrichtung geben. Dabei gilt es vorzuschicken, dass das Sultanat Oman aufgrund geringerer Öl- und Gasreserven noch mehr als andere Staaten des GCC gezwungen ist, seine Wirtschaft zu diversifizieren, sowie den bereits erläuterten „Rentierstaat“ auf „neue Beine zu stellen.“ Oman war dabei einer der ersten GCC – Staaten, der eine langfristige Wirtschaftsplanung entwickelte. Dabei handelte es sich um ein Programm, welches spezifische wirtschaftliche und soziale Ziele in einer Zeitspanne von rund 25 Jahren definiert.<sup>139</sup>

Eckpunkte des Zielkataloges sind monetäre Stabilität, Expansion des privaten Wirtschaftssektors, Erschließung neuer Einnahmequellen neben dem fossilen Energiesektor, Integration des Omans in die globale Wirtschaft und Entwicklung des Potenzials an Arbeitskräften. Schwergewichtsmäßig setzt Masqaţ dabei auf die Produktion und Logistik von LNG<sup>140</sup>, die Weiterentwicklung des Tourismus, den Ausbau des See- und Landverkehrs und der Landwirtschaft und Fischerei. Dies erfolgt grundsätzlich im Lichte des Bewusstseins, dass eine Endlichkeit der Ölreserven in den nächsten zwei Jahrzehnten evident sei.<sup>141</sup> Eines der wichtigsten Projekte ist dabei LNG, das mit dem „Dolphin Project“ vor fast zehn Jahren begann.<sup>142</sup>

Im Jahre 2008 begann das Sultanat Gas aus Katar zu importieren und es im LNG-Verfahren zu verflüssigen und in weiterer Folge an die ostasiatischen Abnehmer VR China, Japan, Republik Korea und Indien zu verschiffen. Eine Ausdehnung der Strate-

---

<sup>138</sup> Wippel (2013), S. 185 ff.

<sup>139</sup> Zorob (2013), S. 187.

<sup>140</sup> Als Liquefied Natural Gas; LNG wird Erdgas in verflüssigter Form bezeichnet. Siehe Dargin (2008), S. 4.

<sup>141</sup> Zorob (2013), S. 194.

<sup>142</sup> Dargin (2008), S. 10.

gie auf die Rohstofflieferung durch die Islamische Republik Iran ist aktuell am Laufen.<sup>143</sup> Eine Entwicklung, welche exemplarisch für die Eigenständige Entwicklung außerhalb des GCC steht. Dabei erfolgte die Weiterentwicklung eben jenes zuvor angesprochene „Dolphin Project.“ In diesem Projekt positionierte sich das Golfemirat Katar am 27. März 2004 erstmals mit diesem Projektnamen auf dem internationalen Gasmarkt.<sup>144</sup> Das Emirat war dabei auch treibende Kraft bei diesem Projekt, welches eine reduzierte Form einer Pan-GCC Pipeline darstellt. Diese wurde 1989 bei einer GCC-Generalversammlung präsentiert, in dieser Form jedoch nie umgesetzt.<sup>145</sup>

Die Hauptziele für das Projekt lauten:

- Entwicklung von Gasaufschließungsbohrungen und die Installation zweier Förderplattformen durch das Emirat Katar in seinem Gasfeld „North Field“,
- Errichtung zweier mehrphasigen Untersee-Pipelines zur Verarbeitungsplattform in Ra's Laffān,
- Offshore-Transport des noch unbehandelten Gases von Ra's Laffān nach aṭ-Ṭawīlah in den Vereinigten Arabischen Emiraten,
- Initialisierung des Transportes von 2 bcf/d des North Fields in die Vereinigten Arabischen Emirate und in das Sultanat Oman in der ersten Phase.<sup>146</sup>

Für das Sultanat bedeutet die Projektentwicklung jedoch eine wirtschaftspolitische Gradwanderung. Gerade das Königreich Saudi-Arabien stellte sich beim „Dolphin Project“ nämlich als schärfster Gegner heraus. Dies hatte mehrere Gründe. Der erste Grund fußt auf eine Grenzstreitigkeit aus dem Jahre 1992, wobei mehrere Staatsangehörige des Emirates Katar, ausgelöst durch Beduinen im umstrittenen Grenzgebiet, ums Leben kamen. Der zweite Grund betraf die Thronübernahme von Ḥamad b. Ḥalīfa aṭ-Ṭānī. Das Königreich Saudi-Arabien war in die Vorbereitungen eines Gegencoups in-

<sup>143</sup> Dargin (2008), S. 10.

<sup>144</sup> Headline der offiziellen Presseaussendung vom 29. März 2004:

الإمارات العربية المتحدة وعمان توقعان أول اتفاقية خطوط أنابيب غاز بين حكومتين في دول مجلس التعاون الخليجي الفجيرة –الاتفاقية تؤكد على دور دولفين للطاقة كمالك ومشغل لخط أنابيب العين

[http://www.dolphinenergy.com/press\\_news\\_releases\\_29\\_march2004.htm](http://www.dolphinenergy.com/press_news_releases_29_march2004.htm). Abgerufen auf der Homepage am 01.06.2016.

<sup>145</sup> Dargin (2008), S. 1.

<sup>146</sup> Dargin (2008), S. 2.

volviert um dessen Vater Ḥalīfa b. Ḥamad aṭ-Ṭānī zu reinstallieren. Der dritte Grund betraf die Ölpreispolitik des Königreiches, welches in der Steigerung der Weltmarktangebote für LNG eine Bedrohung für die eigenen Rohölabsatzmärkte und die daraus resultierenden Einkommen sah.<sup>147</sup> Der vierte und letztendlich ausschlaggebende Grund für das Königreich lag in der politischen Dimension der GCC-Entwicklung begründet. Das „Dolphin Project“ ist in der Lesart ar-Riyāḍs ein erster Schritt für eine politische Union des GCC, welche als Ganzes abgelehnt wird. Die Integration einzelner GCC-Mitgliedsstaaten würde die wirtschaftspolitische Lähmung der gesamten GCC-Entität hervorrufen; Einer Entität, in der das Königreich die dominierende Rolle innehat. Sekundiert wird diesbezüglich auch durch das Emirat Kuwait, welches von der engeren Abstimmung des „Triumvirates“ Katar – Vereinigte Arabische Emirate – Oman befürchtete, ins Hintertreffen zu geraten.<sup>148</sup>

Ein weiterer Punkt betrifft die Exklave Musandam, eine Halbinsel an der südlichen arabischen Gegenküste der Straße von Hormuz. Auf Grund ihrer Lage und einer Vielzahl kleinerer Inseln besitzt die Halbinsel einen großen strategischen Wert. Mit einer Größe von rund 1.800 km<sup>2</sup> und rund 30.000 Einwohnern repräsentiert die vom übrigen Sultanat abgetrennte Exklave vordergründig nur 1 % der omanischen Bevölkerung mit einer Flächengröße von 0,5% des Sultanates. 2010 erreichte der bilaterale Handelsaustausch zwischen der Exklave und der Islamischen Republik Iran jedoch US\$ 297 Millionen. Waren im Gesamtwert von US\$ 500.000 bis US\$ 2 Millionen sollen täglich über die Straße von Hormuz verschifft werden.<sup>149</sup> Diese Handelsbeziehung hat jedoch weniger globale, als vielmehr regionale Auswirkungen. Es kann aber festgehalten werden, dass vor allem historische Beziehungen zwischen den beiden Gegenküsten zu einer positiven Entwicklung dieser Regionalhandelszone beitragen. Es bringt darüber hinaus das Dreieck „Vereinigte Arabische Emirate – Islamische Republik Iran – Sultanat Oman“ näher.<sup>150</sup> Das jahrzehntelange Sanktionsregime der Internationalen Staatengemeinschaft gegen die Islamische Republik Iran wirkte dabei in gewisser Weise „brandbeschleunigend“. Ein weiterer Aspekt, welcher seitens des Königreiches Saudi-Arabien mit Argwohn betrachtet wird.

---

<sup>147</sup> Dargin (2008), S. 21.

<sup>148</sup> Dargin (2008), S. 23.

<sup>149</sup> Benz (2013), S. 210.

<sup>150</sup> Benz (2013), S. 215.

Ein anderes Großprojekt wurde hingegen von omanischer Seite auf Eis gelegt. Die omanische Tageszeitung „Times of Oman“ berichtete Mitte Mai 2016 von der zuvor getroffenen Entscheidung, dass der Vertrag mit einer privaten Beratungsfirma zur Durchführung des Eisenbahnprojektes an der Ostküste der Arabischen Halbinsel seitens des Sultanates aufgelöst wird. Schon zuvor signalisierte Masqaţ dieses Projekt des GCC verschieben zu wollen. Die geplante Eisenbahnlinie soll das Emirat Kuwait entlang der Küste des Persisch/Arabischen Golfes mit dem Sultanat verbinden und zunächst bis Masqaţ, in weiterer Folge bis Şalāla führen. Das Projekt wurde von al-Itihād lil-qitārāt<sup>151</sup> „Etihad Rail“, einem Konsortium aus den Vereinigten Arabischen Emiraten mit US\$ 11 Milliarden veranschlagt. Im Jänner 2016 bestätigte das Unternehmen, dass es die Ausschreibungsverfahren für die zweite Phase zurückstelle. Diese Phase hätte den Ausbau zu den Verbindungsanschlüssen an der saudi-arabischen – emiratischen Grenze in al-Ġuwaifāt und an der omanischen Grenze in al-‘Ain vorgesehen. Ein Datum für die Wiederaufnahme ist zum Zeitpunkt der Arbeitserstellung nicht publiziert, die Fertigstellung wäre jedoch für 2018 geplant gewesen. Als Hypothese könnte auch hier formuliert werden, dass das Königreich Saudi-Arabien eine neue wirtschaftspolitische Strategie ins Auge gefasst habe, den Persisch/Arabischen Golf als Handelsweg aufzugeben und alle Transporte an die Westküste und damit ans Rote Meer zu verlegen.<sup>152</sup>

#### 4.3.2 Die Verwerfungen innerhalb des Sultanates Oman

Wie bereits mehrfach erwähnt war der Beginn der Amtszeit von Sultan Qābūs b. Sa‘īd as-Sa‘īd eng mit der Zūfār-Frage verknüpft. Die Zūfār – Region mit ihrer Hauptstadt Şalāla beschreibt ein Gebiet im Süden des Sultanates, welches ungefähr ein Drittel der Staatsfläche einnimmt.<sup>153</sup> Die Distanz zwischen der Hauptstadt Masqaţ und der Provinzhauptstadt Şalāla beträgt dabei rund 1.500 Straßenkilometer. Zūfār ist untrennbar mit der Weihrauchproduktion verbunden, welche durch die klimatischen Verhältnisse und einer ausgedehnten Monsunzeit grob zwischen der zweiten Junihälfte bis Anfang

<sup>151</sup> Siehe: [www.etihadrail.ae](http://www.etihadrail.ae). Abgerufen am 06.06.2016.

<sup>152</sup> „Gulf transport ministers to decide on railway timeframe.“ [www.timesofoman.com/article/80097/oman/transport/Gulf-transport-minnisters-to-decide-on-railway-timeframe](http://www.timesofoman.com/article/80097/oman/transport/Gulf-transport-minnisters-to-decide-on-railway-timeframe). Abgerufen am 06. 06. 2016.

<sup>153</sup> Peterson (1984), S. 974.



September begünstigt wird. Diese Monsunwinde ermöglichten es beispielsweise den Persern den Ẓufār anzusegeln. Dies mündete in eine persisch geführte Besetzung in der Region von 1265 – 1271. Von 1325 bis ca. 1429 und von 1462 bis 1804 wurde Ẓufār von der Region Ḥaḍramaut, dem heutigen Osten der Republik Jemen, regiert.<sup>154</sup> Zeitlich dazwischen fiel die Einflussnahme dem Osmanischen Reich zu, welches die gebirgige Grenzregion nie militärisch halten konnte. Im 19. Jahrhundert fiel, wie in der Masterarbeit an anderer Stelle bereits erwähnt, die Herrschaft Masqaṭ zu, welche sich nach der Imāmats – zur Sultanatsform konvertierte. 1829 dehnte sich diese Herrschaft auf die Bergregionen aus, 1876 / 1877 erfolgte die Anerkennung Masqaṭs durch die ortsansässigen Stämme. Bereits ein Jahr später entsandte Masqaṭ einen eigenen Gouverneur.<sup>155</sup>

In den 1960-er Jahren erfolgte jedoch ein Aufstand gegen die omanische Herrscherfamilie. Dieser Aufstand wurde maßgeblich von südjemenitischen Stämmen (Stichwort Ḥaḍramaut) unterstützt. Dieser Aufstand wuchs sich zum „Ẓufār – Krieg“ aus und konnte erst durch den jetzigen Herrscher Sultan Qābūs 1975 gewonnen, respektive niedergeschlagen werden.<sup>156</sup>

Zwei Stammeskonföderationen sind dabei von Relevanz:

Ahl al-Kaṭīr:

Dabei handelt es sich um einen „Sammelnamen“ für eine Reihe verwandter Stämme aus dem Hamdān, einem jemenitischen Bergland. Der Stamm siedelt des Weiteren im gesamten Raum der Arabischen Halbinsel, vor allem auch im Ḥaḍramaut und im „Dreiländereck“ Vereinigte Arabische Emirate – Saudi – Arabien – Katar. Insgesamt gehören dem Stamm etwa sechs Millionen Menschen an. Stammesmitglieder sind in der *maḡlis aš-šūrā* oder in der Provinzverwaltung zu finden. Im Gegensatz zu den Ahl al-Hadāra, sprachen sie zum Zeitpunkt der Besiedelung nicht altsüdarabische Dialekte sondern Arabisch. 1462 / 1463 besiedelten sie Ẓufār und behielten bis 1804 die Oberhoheit. Der letzte Herrscher wurde 1967 gestürzt. Die östlichen Vertreter der al-Kaṭīr betreiben

---

<sup>154</sup> Peterson (1984), S. 976.

<sup>155</sup> Peterson (1984), S. 982.

<sup>156</sup> Peterson (1984), S. 990.

Ackerfeldbau und Viehzucht, stellen jedoch auch eine bedeutende Nomadengruppe. Sie engagierten sich massiv im „Zufār-Aufstand“.<sup>157</sup>

Die zweite Gruppe firmiert unter der Sammelbezeichnung Ahl al-Ḥadāra.

Konkret betrifft dies mehrere Stämme, wie zum Beispiel al-Ḥarāsīs, al-Baṭāḥira, Šaḥāra, Qarā, Maḥrā und Suqūṭrī. Die wirtschaftliche Lebensfähigkeit dieser Stämme fußt einerseits auf Viehzucht, Nomadenwesen und auch Fischfang. Es sollte nicht ganz unerwähnt bleiben, dass die Glaubenslehre dieser Stammeskonföderation der sunnitische Islam šafi‘itischer Prägung darstellt. Dies ist dem Umstand geschuldet, weil Zabīd in frühislamischer Periode ein wichtiges Zentrum dieser Rechtsschule darstellte und eine theologische Hochschule besaß.<sup>158</sup> Die Ahl al-Ḥadāra spielten im „Zufār-Aufstand“ eine große Rolle. Deswegen unterlagen sie bis in die 1980-er Jahre einer Aufnahmesperre in die omanischen Streitkräfte.

Abschließend bleibt daher festzuhalten, dass je mehr die Zeit voranschreitet und je undurchsichtiger sich die „schwankende Lage“ im Nahen Osten entwickelt, desto dringender wird sich die Nachfolgefrage der Stabilität Willen im Sultanat stellen. Kein Mitglied der as-Sa‘īd hatte aktuell die Möglichkeit erhalten in staatstragende Positionen hinauzuwachsen um das Vertrauen der Omanis und vor allem der Stammesföderationen zu gewinnen. Einige der Stämme des Zufār haben ausschließlich dem Sultan ad personam die Treue geschworen, sind also nach dessen Tod davon entbunden. Ungeachtet dessen ist auch der angesprochene Wahlmodus des Nachfolgers (Stichwort Kuvert, Verteidigungsrat) ungewöhnlich und komplex. In den monarchistisch geführten Staaten des GCC wird der Nachfolger des jeweiligen Herrschers als Kronprinz eingeführt und somit grundsätzlich längerfristig - und für alle Beteiligten erkennbar - geregelt. Es ist jedoch hervorzuheben, dass die Stammestraktionen der Region es vorsehen, dass nicht automatisch der Sohn nachfolgt, sondern der jeweils von einem Ältestenrat ausgewählte bestgeeignete Kandidat.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Peterson (1984), S. 983.

<sup>158</sup> Peterson (1984), S. 974.

<sup>159</sup> Holzbauer (2011), S. 43.

Aufgrund der jemenitisch geprägten gemeinsamen Vergangenheit der Stämme des Zufār und der aktuellen Auseinandersetzungen im Jemen, welche auch Gegenstand der Vermittlungsrolle des Sultanates darstellen, darf der Autor dieser Arbeit darauf verweisen, dass zum Beispiel ein Element der zaiditischen Glaubensdogmatik die Frage der Gerechtigkeit ist.

Die Ablehnung eines umayyadischen Kalifen erfolgte daher nicht aufgrund der Frage, ob er ein sunnitischer Kalif sei, sondern ob er ein gerechter Kalif sei. Diese Grundsatzfrage führte generell zu einer Ausdifferenzierung der Rechtsfragen und der Begründung einer eigenen zaiditischen Rechts- und Kultusgemeinschaft. Dabei gilt es jedoch anzumerken, dass diese Ausdifferenzierung nicht linear von statten ging, sondern erst nach der Begründung zweier Strömungen. Aus dieser Argumentation heraus durfte es daher auch keine automatische Erbfolge in der Imāmatsfrage geben. Weitere Details dazu werden auch im Kapitel zu Saudi-Arabien ausgeführt werden.

Diese Art „Wahl der Imāme“ wird auch seitens Jasmin Sarminis thematisiert. Sie führt dazu aus:

„Im Einklang mit der Theorie der islamischen Staatsbildung, wie sie auch bei den sunnitischen Gelehrten besteht, sind es nach ibaditischer Auffassung die „Ahl al-Ḥall wa-l-‘Aqd“ (die Leute, die lösen und binden können), die einen Imām wählen können.

Zwei Voraussetzungen sind dabei nötig:

Die Mitglieder dieser Versammlung müssen selbst genügend Gelehrtenbildung besitzen, um theoretisch selbst Imām werden zu können. Wahlprinzip ist die Šūra (gegenseitige Beratung) und eine Mindestzahl von 6 Gelehrten der höchsten Rangstufe des Landes, die einer Person zustimmen müssen. Ist der solchermaßen gewählte Imām selbst ein Gelehrter, wird er als ein „starker Imām“ (Imām qawī) bezeichnet, was bedeutet, dass er selbstständig entscheiden kann in allen Belangen der Gemeinschaft. [...] In manchen Fällen war es aber notwendig einen Imām zu wählen, der staatsmännisch und geschickt war, aber nicht über genügend islamisches Wissen verfügte. Ein solcher Imām wurde ein „schwacher Imām“ genannt (Imām ḍa‘īf). Es bedeutet, dass er letztlich keine wichtige Entscheidung über die Gemeinschaft fällen darf, ohne zuvor mit den

großen Gelehrten Rücksprache zu halten. [...] Bemerkenswert ist, dass sich dieses System weitgehend über Jahrhunderte gegen das starke Stammesdenken durchsetzte.“<sup>160</sup>

Wiewohl bereits festgestellt wurde, dass sich die Frage nach dem Imāmat aktuell so nicht stellt, ist jedoch der diesbezügliche Gleichklang erwähnenswert. Dies bedeutet auch, dass die Rolle der Stammesföderationen des Ẓufār daher in der Nachfolgefrage im Sultanat selbst als nicht zu gering eingeschätzt werden darf.

#### 4.4 Religiosität im Sultanat Oman

##### 4.4.1 Von den Ḥarīğiten zur Ibādīya

Um der Komplexität dieser Thematik auch nur ansatzweise begegnen zu können ist es unerlässlich einen Blick auf die Genese der Ḥarīğiten zu werfen. Dazu eignet sich eine nähere Betrachtung des Werkes *Maqālāt al-ʿislāmīyīn wa ʿiḥtilāf al-maṣliḥīn*<sup>161</sup> des Autors ʿAlī b. ʿIsmāʿīl al-ʿAṣʿarī.<sup>162</sup> Dieser wurde 874 in Baṣra, dem heutigen Irak, geboren. Er studierte Islamisches Recht sowohl nach Auslegung *aṣ-ṣāfiʿīya*, wie auch nach *al-ḥanbalīya*. Um das Jahr 912 begann er mit der Ausformulierung eigener Werke. Aus seinen Werken heraus begründete er eine unabhängige Lehrmeinung und damit eine eigene theologische Schule. In seinen Ableitungen kristallisierte sich bald die Tendenz heraus, v.a. Elemente der *muʿatazila* einer kritischen Würdigung zu unterziehen.

Al-ʿAṣʿarī ist der sunnitischen Ausrichtung des Islāms zuzurechnen. Seine Basis erfuhr diese Entwicklung in eben diesen Elementen der *muʿatazila*. Ab dem Jahre 1056 erfolgte die Begründung eines akademischen Lehrstuhls in Baḡdād. Ebendort verstarb al-ʿAṣʿarī im Jahre 936.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Sarmini (2008), S. 10.

<sup>161</sup> Im Original: "مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين على بن اسماعيل الأشعري أبو الحسن"

<sup>162</sup> ʿAṣʿarī, ʿAlī b. ʿIsmāʿīl al- (2015). *Maqālāt al-ʿislāmīyīn wa ʿiḥtilāf al-maṣliḥīn*.

[https://sites.google.com/site/alashaerah/maqalatul\\_islamiyeen.com](https://sites.google.com/site/alashaerah/maqalatul_islamiyeen.com). S. 89ff. Abgerufen am 02.07.2015.

<sup>163</sup> Watt (1985), S. 694.

In eindrucksvoller Weise arbeitet al-ʿAšʿarī in seinem Werk *Maqālāt al-ʿislāmīyīn wa ʿih̄tilāf al-mašlīn* im Unterkapitel *maqālāt al-ḥawāriġ* „Berichte über die Ḥarīġiten“ drei Hauptfraktionen der Ḥarīġiten mit insgesamt fünfzehn Untergruppierungen und weiteren Nebenlinien heraus. Die teils gravierenden, teils minimalen Unterschiede in der Interpretation göttlichen Willens und Schaffens, sowie der damit zugrunde liegenden Interpretationen werden von ihm angesprochen und geschildert. Der Kreis der Thematik schließt sich dabei bei der Ausdifferenzierung von Begriffen wie *kufr* „Unglaube“, *širk* „Götzendienerei“, dem Ansprechen schwerer Sünden und ähnliches. Exponenten wie Nāfiʿ b. al-Azraq al-Ḥanafī, der die Lossagung von der *qaʿada* betrieb und die *miḥna* propagierte erhalten ebenso Raum, wie ʿAbd Rabi al-Kabir und seine Abhandlung über den *mubtadiʿ*. Wiewohl im Text eine klare rationalistische Haltung al-ʿAšʿarīs und seiner damit begründeten Lehre zum Vorschein kommt, ist eine Abgrenzung zur *muʿatazila* und dem Traditionalismus der Schule der *ḥanbalīya* erkennbar.<sup>164</sup>

*„Die Ḥarīġiten einigten sich darauf, ʿAlī b. Abī Ṭālib für ungläubig zu erklären. Sie waren uneinig darüber, ob sein Unglaube Götzendienerei sei, oder nicht. Sie einigten sich darauf, dass alle schweren Sünden Unglaube sind, außer Notlagen. [...] Sie einigten sich darauf, dass Gott immer diejenigen bestraft, die schwere Sünden begehen, außer diejenigen, die in Notlage sind.*

*Die erste der neuesten Meinungsverschiedenheiten zeigte ihnen Nāfiʿ b. al-Azraq al-Ḥanafī, der die Lossagung von der *qaʿada* „Sitzenbleiben“ und die *miḥna* „Prüfung“ für den, der seine Truppe aufsucht und den des Unglaubens beschuldigt, der nicht zu ihm auswanderte, herbeiführte. Er sagte, dass der erste der dies sprach, ʿAbd Rabi al-Kabir sei und er sagte, dass der *mubtadiʿ* „Schöpfer“ dieser Rede ein Mann sei, zu dem ʿAbd Allāh b. al-Wudayn gesprochen hatte. Sie sagten: Nāfiʿ widersprach ihm zuerst und er sagte sich von ihm los. Während ʿAbd Allāh starb, begann Nāfiʿ mit seiner Rede und behauptete, dass das Recht in seiner Hand liege und er nicht selbst ungläubig sei durch seine Meinungsverschiedenheit ihm gegenüber, wo er ihm widersprach. Er bezichtigte diejenigen, die ʿAbd Allāh widersprachen als Ungläubige vor dessen Tod und er beschuldig-*

<sup>164</sup> Shamsy (2012), S. 199 – 220.

te denjenigen des Unglaubens, der ihm widersprach, als er weit von ihm entfernt war.

Die Azāriqūn sagten sich nicht los, von dem, was ihnen vorausgegangen war von ihren Vorfahren den Ḥarīġiten, die das qa‘ada übernahmen. Sie waren der gleichen Meinung und sie sagten sich auch nicht von ihren Vorgängern den Ḥarīġiten los, die es unterließen, das qa‘ada und die miḥna für den der zu ihnen auswandert, als Unglauben zu erklären. Sie sagten: Das hat sich für uns herausgestellt und ist ihnen verborgen geblieben. Die Azāriqūn sagen, dass jede schwere Sünde Unglauben sei und dass das Haus ein Haus des Unglaubens ist. [...] Sie beschuldigten ‘Alī des Unglaubens in seinen Schiedssprüchen und sie beschuldigten die beiden Schiedsrichter Abu Mūsā und ‘Umar b. al-‘Āṣ des Unglaubens und sie sahen die Tötung der Kinder. [...]

Der Grund für die Meinungsverschiedenheit, von der Nāfi‘ sprach war, dass eine arabische Frau von einem Angehörigen der Jemeniten die Meinung der Ḥarīġiten vertrat, so heiratete sie ein Mann von den mawālī wegen ihrer Meinung. Die Leute von ihrer Familie sagten zu ihr: Du hast uns geopfert. Sie bestritt dies. Als ihr Ehemann kam, sagte sie ihm, dass die Angehörigen meiner Familie und des Stammes meines Onkels von meiner Angelegenheit erfahren haben und sie machen mir Vorwürfe. [...]

Die Azāriqūn sahen, dass die Kinder der Götzendiener in der Hölle waren und dass ihre Betrachtung die Betrachtung ihrer Väter war. [...] Das sagten die Anhänger von Naġda: Dann verließ Naġda b. ‘Āmir al-Ḥanafī al-Yamāma in einer Schar von Menschen und näherte sich den Azāriqūn. Es suchte eine Truppe von Angehörigen des Heeres von Nāfi‘ nach ihnen und traf sie. Und sie informierten ihn. Und wer bei ihm war, durch die Ereignisse des Nāfi‘, die sich ereignet hatten und dass sie sich lossagten von ihm und sie verließen ihn derentwegen und sie machten Naġda zum ‘amīr des Ortes und schworen ihm die Treue. [...] Sie sagten: Wer Träge zeigt für die hiġra, der ist ein Heuchler. [...]

*Sie hegten auch gegen Nağda einen Groll, weil er die Besitztümer zwischen den Wohlhabenden teilte und weil er die Auflösung der Pflichten von ihnen verboten hatte.*

*Es sagte sich Abū Fadīk von ihm los und viele seiner Gefährten. Abū Fadīk fiel über ihn her und tötete ihn und seine Nachfolger. Dann bestritten die Gefährten von Nağda das über Abū Fadīk und kümmerten sich um Nağda und machten sich frei von Abū Fadīk. Abū Fadīk schrieb an ‘Aṭīya b. al-Aswad. Er ist ein aktiver Gegner von Nağda, der ihn darüber benachrichtigte, dass er den Irrtum von Nağda erkannt habe und er ihn tötete. Und dass er ein Recht auf dessen Nachfolge habe. Es schrieb ‘Aṭīya an Abū Fadīk, dass er ihn schon von vornherein als sein Oberhaupt anerkenne. Abū Fadīk lehnte dies ab und es sagten sich alle beide von ihrem Gefährten los und es entstand der Kreis des Abū Fadīk und sie schlossen sich ihm an, außer der, der sich Nağda unterstellte und es entstanden drei Gruppen: Die Anhänger von Nağda (nağdīya), die Anhänger von ‘Aṭīya (‘aṭwīya) und die Anhänger von Fadīk (fadīkīya).*

*‘Aṭīya b. al-Aswad al-Ḥanafī und seine Gefährten, die al-‘Aṭwīya genannt wurden, sprachen nicht sehr viel darüber, dass sie Nāfi‘ tadelten, was man erwähnte von den Lehrmeinungen und sie entfernten sich von ihm. Dann tadelten sie Nağda, was sie uns von ihm erzählten und sie entfernten sich von ihm und gingen nach Sağistān davon.*

*Von den Anhängern ‘Aṭīyas waren die Gefährten des ‘Abd al-Karīm b. ‘Ağrad, die al-‘Ağārada genannt wurden. Sie waren fünfzehn Gruppen:*

*Die erste Gruppe von ihnen behauptete, dass man das Kind aufrufen muss, wenn man es erreicht und dass die Lossagung von ihm notwendig sei davor, bis es zum Islām aufruft und ihn preist.*

*Die zweite Gruppe von der nachfolgenden al-‘Ağārada waren Anhänger von al-Maymūn und sie sind einzigartig mit der Lehre der göttlichen Vorherbestimmung gemäß der Lehre der mu‘atazila, sodass sie behaupten, dass Gott mit den Taten*

die Menschheit betraut und er gibt ihnen die Fähigkeit zu allem, was sie wollen. Sie sind fähig zum Unglauben und zum Glauben gemeinsam und Gott ist nicht in den Taten der Menschheit gewollt und die Handlungen der Menschheit sind nicht von Gott geschaffen. Von ihnen hat sich die ‘Ağāradiya losgesagt und sie heißen Maymūniya.

Die dritte Gruppe der nachfolgenden ‘Ağārada waren Gefährten eines Mannes zu dem gesagt wurde: Nachfolger. Und sie erweichten die Maymūniya in der Rede über die göttliche Vorherbestimmung und sie sprachen laut den Nachweis.

Die vierte Gruppe davon ist die Ḥamzīya. Das sind Gefährten eines Mannes, der Ḥamza genannt wurde. Sie hielten fest an der Rede der Maymūniya über die göttliche Vorherbestimmung. Sie sehen den Kampf des Sultans als etwas Besonderes und wer einverstanden ist mit seiner Herrschaft und wer ihn verleugnet, dessen Tod sehen sie nicht, außer wenn er ihnen geholfen hat oder ihre Religion anfocht oder Helfer des Sultans wurde oder ein Führer für ihn. [...]

Die fünfte Gruppe der ‘Ağārada ist die Ša‘ībīya, das sind die Gefährten des Ša‘īb. Er war ein Mann, der sich lossagte von Maymūn und von dessen Lehrmeinung und er sagte, dass man nicht sehen könnte, dass etwas getan wird, außer das was Gottes Wille sei und dass die Taten der Menschheit von Gott geschaffen sind. [...]

Die sechste Gruppe von al-‘Ağārada ist die Ḥāzimīya, die einzigartig war, weil sie sagten, gemäß der Nachweise, dass die Herrschergewalt und Feindseligkeit Merkmale von Gott sind und dass Gott die Menschheit verwaltet über das was zu dem sie werden und sie waren in den meisten Fällen Gläubige.

Die siebente Gruppe von al-‘Ağārada ist die dritte Gruppe von al-Ḥāzimīya. Sie werden al-Ma‘lumīya gerufen. Sie sind einzigartig, weil sie sagen: Wer Gott nicht kennt mit all seinen Namen, der ist unwissend und dass die Handlungen der Menschheit nicht geschaffen sind und dass die Fähigkeit mit der Handlung kommt und dass nichts ist, was Gott nicht will.



*Die achte Gruppe der ‘Ağārada ist die dritte Gruppe von al-Ḥāzimīya: die Mağhūliya. Sie sagen, dass wer Gott nicht kennt mit einigen seiner Namen, der kennt ihn nur und ist nicht unwissend über ihn. So sagen sie laut den Nachweisen.*

*Die neunte Gruppe von ‘Ağārada ist die Ṣaltīya, Gefährten des ‘Uṭmān b. Abū aṣ-Ṣalt. Sie sind einzigartig, weil sie sagen: Wenn uns der Mann Folge leistet und Muslim wird, so werden wir uns von ihm abwenden und uns lossagen von seinen Kindern, weil sie keinen Islām haben bis sie ihn erlangen und sie zum Islām aufrufen und einwilligen.*

*Die zehnte Gruppe von al-‘Ağārada ist aṭ-Ṭa‘ālba. Sie sagen: Kinder sind nicht ungläubig und für Kinder sind die Gläubigen nicht Herrschaft, nicht Feindschaft und nicht Lossagung bis sie mündig werden, zum Islām kommen und aufrufen und sie ihn akzeptieren oder ablehnen. Ṭa‘ālba ging mit ‘Abd al-Karīm Hand in Hand bis sie sich in der Angelegenheit der Kinder unterschieden.*

*Die elfte Gruppe von al-‘Ağārada ist die erste Gruppe von aṭ-Ṭa‘ālba. Sie werden al-Aḥansīya genannt. Sie nahmen Abstand von allen, die im Kreis der taqīya sind von denen, die den Islām imitieren und die Anhänger der Qibla, außer denen, die sich zum Glauben bekannt hatten, mit dem sie ihn beauftragten oder im Unglauben, von dem sie sich lossagten, um ihn zu ehren. Sie verbot den Mord und den Kampf im Geheimen und dass einer von den ahl al-Bağī den Kampf mit einem der Zeugnisgebenden des ersten Schismas (ahl al-Qibla) beginnt, bis dazu aufgerufen wird, außer von denen, die sie von ihm erfahren hatten durch seine Erkenntnis. Davon hat sich aṭ-Ṭa‘ālba losgesagt, man nennt sie al-Aḥansīya, weil der sie zu ihrer Rede aufforderte war ein Mann, zu dem man al-Aḥans sagte.*

*Die zwölfte Gruppe von al-‘Ağārada ist die zweite Gruppe von aṭ-Ṭa‘ālba: al-Ma‘abdiya. Was sie einzigartig macht, ist, dass sie es so betrachten, dass sie von ihren Sklaven den zakāt einnehmen, wenn diese reich geworden sind und dass sie sie ihnen abgeben, wenn sie verarmen. Später meinen sie, dass das ein*

*Fehler sei. Sie sagten sich nicht los, von dem, der das so macht. Ein Mann zu dem man Ma'abad sagte, sagte zu ihnen: Ihr habt euch nicht losgesagt von dem, der das macht. Wir rufen dazu nicht auf und wir beharren nicht darauf. Aṭ-Ṭa'ālba sagte sich von ihm los und von dessen Gefährten.*

*Die dreizehnte Gruppe von al-'Ağārada ist die dritte Gruppe von aṭ-Ṭa'ālba: aš-Šaybānīya, die Gefährten von Šaybān b. Salma al-Ḥārīğ, Aiyām Abū Muslim und dessen Anhänger. Eine Geschichte von ihnen war, dass von ihrer Erzählung, dass Šaybān b. Salma von dem was sich ereignete, von den Geschehnissen der Gefolgschaft des Abū Muslim und so weiter berichtete. So sagten sich die Ḥārīğiten von ihm los, als er Šaybān tötete, kam das Volk und sie erwähnten seine Reue. Aṭ-Ṭa'ālba akzeptierte von ihnen die Reue des Šaybān nicht und sie sagten, dass die Ereignisse um Šaybān zur Tötung von Muslimen führten. So akzeptierten wir nicht die öffentliche Buße nach der Tötung und ebenso nicht die Buße wer die Muslime schlug bis zur Rache selbst oder ihm das gewährt wird, bis seine Besitztümer zurückkehren. Šaybān tat nichts davon. Ihr behauptet, dass ihr seine Reue zurückgewiesen habt vom Kreis der taqīya. Ihr habt gelogen und seine Angelegenheit war erkennbar und seine Aufforderung war sichtbar, bis er getötet wurde. Das Volk akzeptierte von ihnen seine Reue und man nannte sie aš-Šaybānīya. Sie riefen die Verähnlichung Gottes mit seiner Schöpfung hervor. Der Stamm von ihnen hielt an der Rede von aṭ-Ṭa'ālba fest. [...]*

*Die vierzehnte Gruppe von al-'Ağārada ist die vierte Gruppe von aṭ-Ṭa'ālba: ar-Rašīdīya. Was sie einzigartig macht ist, dass sie das durchführen, (gleichsam) was sie von den Quellen schöpfen und die Gefährten teilen die fließenden Flüsse. Dann ließen sie davon ab und schrieben an al-Masmā Ziyād b. 'Abd ar-Raḥman und er antwortete ihnen. Dann kam er zu ihnen und ließ sie wissen, dass darin die Gefährten sind und dass er die Lossagung von dem, der sich von ihnen hat täuschen lassen, nicht akzeptierte. Ein Mann von ihnen, der Rašīdā hieß, sagte: Es war uns erlaubt, dass wir uns nicht von ihnen lossagten. Wir handeln entsprechend denen, die demgemäß handeln. Er und wer mit ihm war hielt an dem ersten Handeln fest und die Gruppe der aṭ-Ṭa'ālba sagte sich von ihnen los. Man nannte sie 'Ušūrīya.*

*Die fünfzehnte Gruppe von al-‘Ağārada ist die fünfte Gruppe von at-Ta‘āba: al-Mukarrimīya, die Gefährten des Abū Mukarram. Was sie einzigartig macht ist, dass sie behaupten, dass einer, der das Gebet auslässt, ein Ungläubiger ist. Es ist nicht Unglaube, wenn man seine Unterlassung des Gebetes akzeptiert, aber wenn man seine Unwissenheit über Gott akzeptiert. So sagen sie es über die übrigen großen Sünden. Sie behaupten, dass wer eine große Sünde begeht, der ist unwissend über Gott und diese Unwissenheit ist Unglaube, nicht das Begehen der Sünde. Sie lehren die Ankunft. Das ist, dass sich Gott vielmehr mit seiner Verehrung befasst und sie feindlich behandelt, durch das, wohin sie gelangen und nicht durch ihre Handlungen, auf die sie einwirken. Von ihnen sagte sich at-Ta‘āba los.<sup>165</sup>*

Aus dieser taxativen Aufzählung über die grundsätzlichen Gruppierungen und ihrer fünfzehn Untergruppierungen heraus folgte al-‘Aš‘arī daher:

*Von dem Gesagten von at-Ta‘āba über die Kinder, dass sie teilhaben an der Bestrafung ihrer Väter und dass sie eine Grundlage ihrer Grundlagen sind, die das wollen und dass sie ein Teil von ihnen sind [Anm. ergibt sich also]: Von den Ḥārīğīten gibt es die al-Fadīkīya, die Gefährten des Abū Fadīk. Wir wissen nicht, dass sie einzigartig sind durch ihre Reden, die mehr waren als ihre Grundlagen über Nāfi‘ und Nağda, über die wir schon erzählt haben. Von den Ḥārīğīten gibt es die aš-Şafīriya, Gefährten des Ziyād b. al-Aşfar. Sie waren nicht im Einklang mit den Azrāqīten über die Bestrafung der Kinder. Sie erlaubten jene nicht. Es wird gesagt, dass aš-Şafīriya sich auf ‘Abīda zurückführen. [...] Abīda lehrte die gesamte Lehre der Ḥārīğīten, davon dass die, die mit ihm im Widerspruch stehen, Götzendiener sind. Die Biographie über sie ist die Biographie über die Anhänger des Krieges des Propheten Allāhs, gegen die einige der Götzendiener Krieg geführt haben. Der Ursprung des Gesagten der Ḥārīğīten ist aber das Gesagte der Azrāqīten, der Ibādīten, der Şafāriya und der Nağdīya. Sie haben sich von der Şafāriya abgespalten. Von den Ḥārīğīten als eine Gruppe sagen sie: Was in ihren Überlegungen war ist begrenzt in der Tatsache, es wird im*

<sup>165</sup> ‘Aš‘arī, ‘Alī b. ‘Ismā‘īl al- (2015). *Maqālāt al-‘islāmīyīn wa ‘iḥtilāf al-maṣlīn*. [https://sites.google.com/site/alashaerah/maqalatul\\_islamiyeen.com](https://sites.google.com/site/alashaerah/maqalatul_islamiyeen.com). S. 89ff. Abgerufen am 02.07.2015. Die Übersetzung erfolgte durch den Verfasser der Masterarbeit.

*Namen der Anhänger nicht überschritten, für die Verordnung die an ihnen haftet. Es ist nicht durch Unglauben an etwas. Seine Angehörigen sind nicht ungläubig dadurch, wie Ehebruch und Verleumdung. Sie sind die Bestrafung des Ehebrechers und es gibt keine Handlungen, für die es keine Verordnung gibt, wie das Auslassen des Gebets oder des Fastens. Er ist ein Ungläubiger. Sie beseitigen den Namen des Glaubens in beiden Erscheinungen gemeinsam. [...] <sup>166</sup>*

Direkt und indirekt nimmt auf die soeben dargelegten Abhandlungen auch die Autorin Jasmin Sarmini Bezug, welche in ihrer 2008 abgefassten Diplomarbeit an der Universität Wien unter dem Titel „Die Ibaditen und der Oman: eine Fallstudie“ zu Beginn generalisierend auf den Beginn des Islām in den Regionen und Räumen des heutigen Sultanates Oman eingeht. Sie führt – hier auszugsweise dargelegt – aus:

„Nach dem Schiedsgericht von Şiffīn hatten sich Anhänger der Muḥakkima in mehrere Gruppen aufgeteilt, vor allem in der Azāriqa, Şufrīya und frühe Ibādīya. In den beiden letzten Bewegungen fanden sich sehr viele Gelehrte von den Azd-Stämmen. Obwohl die Früh- Ibādīya im Gegensatz zu den anderen Organisationen strikte Gewaltlosigkeit vertrat, wurde sie in der Zeit von ʿAbdalmalik ibn Marwān und den späteren Herrschern der gleichen Unterdrückung ausgesetzt wie andere oppositionelle Truppen.“<sup>167</sup>

[...] „Durch gezielte Ideenverbreitung wurde die Ibādīya in ganz Südarabien bekannt, und um 128H/747M herrschte Aufstand in der gesamten Region bis hin nach Mekka und Medina, um die Umayyaden-Herrschaft abzuwerfen, doch diese ibaditische Revolution endete 2 Jahre später mit einem Misserfolg. Dennoch hatten ibaditische Ideen große Verbreitung in Nordafrika, speziell unter den Berbern, und dies führte zur Bildung mehrerer Staaten in Nordafrika, speziell dem Staat der Rustāmiden (144-296H/761-909M).“<sup>168</sup>

Aus dieser Genese heraus erfolgte quasi die geographische Verlinkung der Bewegung mit der Region und den Stämmen des heutigen Sultanates Oman. Sarmini schreibt da-

<sup>166</sup> ʿAšʿarī, ʿAlī b. ʿIsmāʿīl al- (2015). *Maqālāt al-ʿislāmīyīn wa ʿiḥtilāf al-maṣlīn*. [https://sites.google.com/site/alashaerah/maqalatul\\_islamiyeen.com](https://sites.google.com/site/alashaerah/maqalatul_islamiyeen.com). S. 89ff. Abgerufen am 02.07.2015. Die Übersetzung erfolgte durch den Verfasser der Masterarbeit.

<sup>167</sup> Sarmini (2008), S. 5.

<sup>168</sup> Sarmini (2008), S. 5.

zu: „Im Jahre 132H (750M) wird der erste ibaditische Imam aus Oman gewählt namens Ğulanda ibn Mas‘ūd. Doch schon 2 Jahre später beginnt die ‘abbāsīdische Herrschaft im Oman und viele Gelehrte der Ibādīya fliehen nach Ostafrika. Um 177H (793M) wird das Imamatsamt wieder errichtet und bleibt im Oman quasi kontinuierlich erhalten. Dabei erhielt das Imamatsamt auch Stabilität, weil Vertreter der Stämme der Kinda, Banī Šamāḥ und der Riyāmī als wichtigste Verbreiter der ibaditischen Imamatsidee fungierten.“<sup>169</sup>

Diese Entwicklungen des späten 8. Jahrhunderts konnten sich bis in die Neuzeit etablieren. Ausschließlich in der Mitte des 18. Jahrhunderts erfolgte eine Unterbrechung. „Zur Zeit der Abbasidendynastie erkannten neben Gebieten in Nordafrika, Spanien, Sind (Nord-Indien) und Khurasan auch die Ibaditen in Oman die neuen Herrscher nicht an. In dieser Zeit entstehen auch die beiden Schulen von Rustāq bzw. Nizwa, und gleichzeitig wurde die Herrschaft im Oman zerteilt, da von 1154M an die Banū Nabḥān als Könige über die Küsten herrschten, während das Imamatsamt im Landesinneren verblieb. Dieser Zustand verblieb bis zur Ankunft der Portugiesen.“<sup>170</sup>

„Im Rahmen der isolierten Existenz im Landesinneren Omans blieb das ursprüngliche Imamatsamt bis ins frühe 18. Jahrhundert n. Chr. erhalten, dann aber veränderte sich die Haltung der Stammesgruppen zueinander durch stetige Kleinkriege. Dabei wurde auch die Wahl des Imams zu einer Stammesmachtfrage, und so wurde die Imamatsidee bis zu ihrer Neubelebung durch Qais ibn ‘Azzān unterbrochen.“<sup>171</sup>

Aus den soeben dargelegten Entwicklungsschritten ergibt sich ein charakteristisch geprägtes Selbstverständnis des heutigen Sultanates Oman und seines Herrschers Qābūs b. Sa‘īd as-Sa‘īd, welcher seit dem Juli 1970 die Geschicke des Landes bestimmt.

---

<sup>169</sup> Sarmini (2008), S. 6.

<sup>170</sup> Sarmini (2008), S. 6.

<sup>171</sup> Sarmini (2008), S. 6.

#### 4.4.2 Grad der religiösen Einflussnahme auf die politische Vermittlungsrolle des Sultans

Neben politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Einflüssen, welche unter anderem für die Denkweise des Sultans handlungsbestimmend ist, ist es der Vollständigkeit und Wissenschaftlichkeit geschuldet, das System der ibaditischen Staatsführung anzuführen. Neben dem Standardwerk von Hussein Ghubash, nimmt auch Sarmini in ihren Unterkapiteln darauf Bezug. Der Verfasser dieser Masterarbeit ist sich jedoch dem Spannungsfeld bewusst, nur eine Art „Tour d’Horizon“ liefern zu können, um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen.

„Im Gegensatz zu den realpolitischen Herrschaftsformen, die in der umayyadischen bzw. abbasidischen Staatsführung bestanden, wurde der Imam in ibaditischer Sicht nicht zu einem quasi unantastbaren absoluten Herrscher, der in dynastischer Folge durch Abstammung qualifiziert war. Vielmehr wurde der Imam – also der höchste Vertreter der Muslime – im ibaditischen System gewählt, von den Gelehrten der (ibaditischen) Gemeinschaft.“<sup>172</sup>

„Innerhalb der islamischen Geisteswelt und der verschiedenen historischen Bewegungen zeigt sich die Ibādīya als Gruppierung des Islam, in der das Imamats durch die Wahl und durch die direkte Unterstützung der Gelehrten besteht. Während in den übrigen Teilen der islamischen Welt das Imamats entweder ein Königtum wurde oder eine theokratische Einrichtung, blieb im Oman das Imamats eine Sache der realen Wahlen.“

Die Gelehrten der Ibādīya unterschieden 4 mögliche Situationen, in der sich das Imamats befinden kann:

- 1) Kitmān (Verborgenheit)
- 2) Širāʿ (Selbstaufopferung)
- 3) Ẓuhūr (offenes Auftreten)
- 4) Difāʿ (Verteidigung)

---

<sup>172</sup> Sarmini (2008), S. 10.

Diese Stufen werden „Masālik ad-Dīn“ (Stationen der Religion) genannt.

Die Grundidee der Imāma machten die Gelehrten später zum Ausgangspunkt ihrer Staats- und Gesellschaftstheorie. Weitere wichtige Punkte waren neben dem Koran und der Sunna (Prophetentradition) der Ij̄mā‘ (Konsens der Gelehrten), Qiyās (Analogieschluss) und al-Istidlāl (logische Induktionen). Im Unterschied zu den meisten sunnitischen Gelehrten, die Imam-Anwārter von der Abstammung der Quraisch bevorzugten, oder den zaiditischen Gelehrten, die die Abstammung aus dem Prophetenhaus (über Hāšim) voraussetzten, spielt die Herkunft in der ibaditischen Imamatsstheorie keine Rolle.<sup>173</sup>

Brachte die Portugiesische Periode von 1500 bis 1650 eine fast totale Auslöschung des selbstständigen politischen Agierens in den Räumen des heutigen Sultanates Oman, war das Auftreten der Portugiesen auch für das Imāmat von erheblicher Bedeutung. Stand es in der ersten Phase doch gerade dabei sich erneut auszubilden. Dies wurde jedoch rasch unterbunden – der Schwächemoment war zum Vorteil für die Eroberer geworden.<sup>174</sup> Imām Nāšir b. Muršid al-Ya‘rūbi (1624-1649) erkannte jedoch, dass die unterschiedlichen kolonialen Einflüsse durch eben die Portugiesen, später noch durch Holländer, Engländer und Franzosen und die vorherrschende Fragmentierung Omans in mehr als zehn Distrikte, Provinzen und Regionen nur durch die Schaffung eines „neuen Imāmats“ beendet werden konnte.<sup>175</sup> Dies erfolgte durch das Aufstellen einer Armee und mehreren offenen Schlachten gegen portugiesische Kräfte und führte 1648 nach der Befreiung Masqaṭs zu einem Friedensvertrag und letztendlich zum Abzug der Kolonialmacht.<sup>176</sup>

Eine weitere Zäsur ergab sich unter Imām Aḥmad b. Sa‘īd al-Bū Sa‘īdi (1741-1783). Er ist Schlüsselfigur einer Entwicklung, welche letztendlich die Umwandlung des Imāmatsystems in das Sultanatssystem vollzog. Die moderne Geschichte Omans kann in zwei grundsätzliche Phasen geteilt werden: das Ende des Imāmats unter den Ya‘rūbiten und eben das Sultanatssystem, welches unter der Herrschaft von Imām Aḥmad b. Sa‘īd al-

---

<sup>173</sup> Sarmini (2008), S. 9.

<sup>174</sup> Ghubash (2006), S. 45.

<sup>175</sup> Ghubash (2006), S. 56.

<sup>176</sup> Ghubash (2006), S. 58.

Bū Sa‘īdi installiert wurde. Ab diesem Zeitpunkt, eine Phase um rund die Jahre 1741-1783 begannen die Ibāditen ihre Kultur auf den politischen Wandlungsprozess zu übertragen.<sup>177</sup> Aḥmad b. Sa‘īd begann durch die Installierung von *wālis* und *qāḍis* die politische Macht gegenüber den sozialen Traditionen gänzlich neu zu ordnen. Obwohl bis zu seinem Tode die Nachfolge unter seinen konkurrierenden Söhnen nicht geregelt war – eine Parallele zur aktuellen politischen Situation diesbezüglich kann gezogen werden – wurde das System einzementiert.

Oman präsentierte sich damit allerdings auch zweigeteilt, die Küstenlinie um Masqaṭ unterschied sich von jenen Räumen im Hinterland. Aufgrund nicht klar gezogener Landesgrenzen und damit verbundener fehlender Abstimmungsmöglichkeiten mit völkerrechtlich legitimierten Staaten (konkret der Handelsabkommen der East India Company als Vertreter der britischen Krone mit den Teilen des Sultanates in Masqaṭ) ließ Küstenlinie und Landesinnere im politischen Prozess auseinandertreiben.<sup>178</sup> Der Handel mit den Briten intensivierte sich jedoch und führte zu einer Allianz. Diesen Aspekt gilt es auch in Verbindung mit den Wāḥābīten zu berücksichtigen.

Zu Beginn des Jahres 1801 brach ein Konflikt zwischen den Wāḥābīten und dem Herrscher von Baḡdād sowie den Wāḥābīten und den Omanis auf der anderen Seite aus. Oman suchte um Unterstützung in London an, welche jedoch abschlägig beschieden wurde. Dies bedeutete zweierlei: Ersten wurde die Frage im Umgang mit den Wāḥābīten eine Permanente, welche bis heute aktuell ist. Zweitens kühlte das Verhältnis zur Englischen Krone massiv ab. Letzteres zugunsten Frankreichs, welches seinen Einfluss im Golfraum nun ausbauen konnte. Französische Seestreitkräfte unter dem Kommando von Sulṭān b. Aḥmad kämpften erfolgreich für rund 18 Monate an Omans Seite.<sup>179</sup> Aber, die französische Allianz währte nicht allzu lange. „Sulṭān ibn Aḥmad al-Bū Sa‘īdī verlor 1804 sein Leben im Kampf gegen eine Flotte der Qawāṣim, die mit den Wāḥābīs verbündet waren. Die Wāḥābī-Bewegung konnte sich relativ schnell ausbreiten bis hin zu al-Buraimī. Das äußerte sich bis hin zu einer Sondersteuer, die die Wāḥābī-Stadthalter von dem omanischen Herrscher einforderten und dies dauerte an bis zur Revolution des Imam ‘Azzān ibn Qais (1869-1871). Im Oman ent-

---

<sup>177</sup> Ghubash (2006), S. 68.

<sup>178</sup> Ghubash (2006), S. 75.

<sup>179</sup> Ghubash (2006), S. 82.



brannte ein Bürgerkrieg, da einige Mitglieder der al-Bū Saʿīdī-Dynastie Einfluss auf bestimmte andere Mitglieder der Sayyids gewannen. Dem wurde von Saʿīd ibn Sulṭān ein Ende bereitet, als er 18-jährig im Jahre 1806 die Macht ergriff und sie für 50 Jahre innehatte. Er ist der Erste, der sich den Titel „Sultan“ gab und Oman zu einer Großmacht im Indischen Ozean machte.“<sup>180</sup>

Der geschichtliche Überblick muss nun im Sinne des Kapitels abgekürzt werden. War die Grundkonzeption der Imāmatsherrschaft nun in die Moderne übergeleitet und das Sultanat als solches definiert, muss nun der Vollständigkeit halber die ibāḍitische Revolution von 1913 – 1920 angesprochen werden. Sarmini arbeitet dabei fußend auf die Arbeiten von Hussein Ghubash heraus:

„Mit Beginn des Jahres 1902 [...] konzentrierte sich die britische Kolonialpolitik auf die Golfregion (insbesondere auf die Küste von Oman, damals die „Vertragsküste“ genannt), die auf der anderen Seite von der omanischen Küste begrenzt wird. In der Zeit zwischen 1907 und 1917 wurde die britische Vorherrschaft im Golf endgültig festgeschrieben, da der Iran in jener Zeit zwischen den europäischen Großmächten aufgeteilt wurde: die Nordregionen unter russischem Einfluss, die Südregionen samt Golfküste unter britischem Einfluss. Die einstmals starke Flotte des osmanischen Sultans andererseits war nunmehr reduziert auf einige wenige Schiffe, die bereits verrottet am Strand lagen. Der damalige Sultan Faiṣal war realpolitisch völlig abhängig von britischen Hilfszahlungen und ohne Anhängerschaft der omanischen Bevölkerung.“<sup>181</sup>

„In dieser Situation völliger nationaler Schwäche formierte sich unter dem Namen al-Nahḍa (Renaissance) eine Gruppe von 14 Gelehrten und Stammesoberhäuptern unter der Führung des Gelehrten Nūr ad-Dīn as-Sālimī. Der Gelehrte as-Sālimī begnügte sich aber nicht damit, eine Revolution durchzuführen, die lediglich auf Oman beschränkt war. Vielmehr sollte die Nahḍa ein pan-ibaditisches Ereignis werden. Zu diesem Zweck beabsichtigte er, in dieser Zeit eine Pilgerfahrt zu unternehmen, um dort in Kontakt mit den führenden ibaditischen Gelehrten aus Algerien und Tunis zu treten, speziell mit Muḥammad ibn Yūsuf Aṭṭaiyyīš. Auf Grund der inneren Situation Omans war ihm dies jedoch unmöglich, und so trat er in den Kontakt mit dem Oberhaupt der Ġāfirī-Stämme

<sup>180</sup> Sarmini (2008), S. 22.

<sup>181</sup> Sarmini (2008), S. 40.

von Tanūf, dem Gelehrten Ḥimyar bin Nāṣir an-Nabhānī. [...] 1913 wählte eine Gruppe von 'Ulamā' (Gelehrten) und Stammesführern in dem Ort Tanūf einen neuen Imam. Den Gelehrten Sālim bin Rāšid al-Ḥarūsī. [...] Schließlich folgten alle größeren Orte dem Imam und nur wenige Ortschaften blieben unter dem Einfluss Masqats. [...] <sup>182</sup>

Nach Sālims Tod starteten Gespräche, um die Uneinigkeit zwischen Imāmat und dem Sultanat zu regeln. Politisch intervenierten die Briten, versuchten mit einem Abkommen 1919 (Abkommen von Sīb) eine Lösung herbeizuführen und nutzten die erneute Uneinigkeit der Stämme aus. Oman wurde völlig isoliert und wirtschaftlich in das „Mittelalter“ katapultiert. <sup>183</sup> Letztendlich blieb Oman, zweigeteilt in Sultanat und Imāmat bis in die 1970-er Jahre unter dermaßen starkem britischen Einfluss, sodass letztendlich von einer de facto Kolonie gesprochen werden kann. <sup>184</sup> Dies hatte und hat massiven Einfluss auf die Denk- und Handlungsweise des aktuell regierenden Sultans.

---

<sup>182</sup> Sarmini (2008), S. 41.

<sup>183</sup> Ghubash(2006), S. 163.

<sup>184</sup> Ghubash (2006), S. 197.

## 5 Al - Mamlaka al - ‘arabiya as - sa‘udiya „Das Königreich Saudi-Arabien“

### 5.1 Religiosität im Königreich Saudi-Arabiens

#### Eine Vorbemerkung

Der Verfasser dieser Arbeit möchte voranstellen, dass den religiösen und gesellschaftlichen Aspekten die unter dem Abschnitt des Königreiches Saudi-Arabien beleuchtet werden, mit quantitativ überproportional umfangreichen Fußnoten und einer detailreichen Zitierweise dargestellt werden. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass in diesem Abschnitt auf die Genese der Ausformulierung der einzelnen Strömungen des Islāms und auch auf die gesellschaftliche Auswirkung desselben eingegangen werden wird. Gerade dieses ist elementar und dient unter anderem der Nachvollziehbarkeit der Aussagen in den weiteren Kapiteln. Das gezeichnete Bild ist nämlich, unabhängig der Divergenzen innerhalb der arabischen Welt und der Bruchlinien, welche Gegenstände dieser Masterarbeit sind, gemeinsamer Ausgangspunkt und teilweise Leitlinie für jene Akteure zwischen denen seitens des Sultanates vermittelt wird.

#### Zur Thematik

Der erste Eindruck nach der Landung auf dem Flughafen in ar-Riyād „Riad“ besteht darin, dass bei genauer Betrachtung die Zahl der Gebeträume jene der Duty Free-Shops um ein Vielfaches übersteigt. Darüber hinaus befremdet auch das Bewusstsein darüber, dass bei starkem Verkehr auf den Haupt- und Nebenverbindungen es klar ist, keiner weiblichen Person hinter dem Steuer eines Kraftfahrzeuges zu begegnen. Obwohl dies Wasser auf den Mühlen der gängigen Narrative nach Rückständigkeit aus „westlicher Perzeption“ zu sein scheint, überrascht jedoch auch die Tatsache, nicht durchwegs „vollverschleierten“ weiblichen Personen zu begegnen. Das Königreich argumentiert die Bekleidungs Vorschriften nach den Vorgaben und den Interpretationen nach al-Qur’ān.<sup>185</sup> Der Grad der Anzahl an Trägerinnen des *niqāb* jedoch, gleichwohl durch-

---

<sup>185</sup> Sure 7:46 Und zwischen den beiden wird eine Schranke sein. Und es wird Personen geben, die (im Leben) mit der Unterscheidungsfähigkeit (zwischen Recht und Unrecht) versehen waren und jedes an seinem Kennzeichen erkannten. Und sie werden den Insassen des Paradieses zurufen: „Friede sei auf euch!“ – in das sie selbst nicht eingegangen sind, aber danach verlang-

ten. Siehe Asad (2013), S. 277. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: „Das Wort *hidschab* bezeichnet etwas, was als ein Hindernis zwischen Dinge tritt oder etwas vor etwas anderem verbirgt; es wird sowohl im abstrakten, als auch konkreten Sinn gebraucht.

Der Begriff *al-a'raf* (der dieser *sura* ihren Titel gab) kommt im Qu'ran nur zweimal vor, nämlich im obigen Vers und in Vers 48. Er ist der Plural von *'urf*, was primär „Anerkennung“ oder „Unterscheidung“ bedeutet, und wird auch gebraucht, um den höchsten oder erhöhtesten Teil von etwas (weil er am leichtesten zu unterscheiden ist) zu bezeichnen: zum Beispiel ist der *'urf* eines Hahnes der Hahnenkamm, der eines Pferdes seine Mähne und so weiter. Auf der Grundlage dieses idiomatischen Gebrauchs nehmen viele Kommentatoren an, daß die hier genannten *a'raf* „erhöhte Plätze“ sind, wie die Erhebung eines Walles oder seine Brustwehren, und identifizieren sie mit der „Schranke“ (*hidschab*), die am Ende des voranstehenden Satzes erwähnt wird. [...]

Sure 17:45 Aber (so ist es:) immer, wenn du den Qur'an rezitierst, errichten Wir eine unsichtbare Schranke zwischen dir und jenen, die nicht an das kommende Leben glauben wollen. Siehe Asad (2013), S. 539.

Sure 41:5 und so sagen sie (sozusagen:) „Unsere Herzen sind verhüllt vor dem, wozu du uns rufst (o Muhammad), und in unseren Ohren ist Taubheit, und zwischen uns und dir ist eine Schranke. Tue also (was immer du willst, während), siehe, wir tun werden (was wir immer getan haben)!“ Siehe Asad (2013), S. 903. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: „Zu dieser Übertragung des Begriffs *hidschab* siehe Anmerkung 36 zum ersten Satz von 7:46. Siehe auch 6:25. Das „Sagen“ jener, die sich von der Botschaft des Qur'an abwenden, ist natürlich bildlich zu verstehen und beschreibt lediglich ihre *Haltung*.“

Sure 42:51 Und es ist keinem sterblichen Menschen gegeben, daß Gott zu ihm anders sprechen sollte als durch eine plötzliche Eingebung oder (durch eine Stimme, sozusagen) hinter einem Schleier oder durch das Senden eines Gesandten, um, mit Seiner Erlaubnis, zu offenbaren, was immer Er (offenbaren) will: denn, wahrlich, er ist erhaben und weise. Siehe Asad (2013), S.925. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: „Dies ist die primäre Bedeutung von *wahy*, ein Begriff, der die Vorstellung von Plötzlichkeit und innerer Erleuchtung verbindet (Raghib); im Sprachgebrauch des Qur'an wird er oft, doch keineswegs immer, gleichbedeutend mit „Offenbarung“ verwendet. – Die [...] Passage schließt an den ersten Absatz von Vers 48 an, der von der dem Propheten anvertrauten göttlichen Botschaft spricht.“

Sure 19:17 und hielt sich zurückgezogen von ihnen, woraufhin Wir Unseren Engel der Offenbarung zu ihr sandten, der ihr in der Gestalt eines wohlgestalteten Menschen erschien. Siehe Asad (2013), S. 579. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: Anscheinend um sich ungestört dem Gebet und der Andacht zu widmen. Der „östliche Ort“ mag möglicherweise, wie Ibn Kathir nahelegt, eine östliche Kammer des Tempels bezeichnen, dessen Dienst Maria von ihrer Mutter geweiht worden war (vgl. 3:33-37). Wie in [...] mehreren *sura* aufgezeigt, bedeutet der Begriff *ruh* oft „göttliche Eingebung“. Gelegentlich jedoch wird er gebraucht, um das Mittel zu beschreiben, durch welches Gottes Erwählten diese Eingebung erteilt wird: mit anderen Worten, der Engel (oder die engelhaftige Kraft) der Offenbarung. Da – wie in 6:9 impliziert – Sterbliche einen Engel in seiner wahren Manifestation nicht wahrnehmen können, ließ Gott ihn Maria „in der Gestalt eines wohlgestalteten Menschen“ erscheinen, d.h. in einer ihrer Wahrnehmung zugänglichen Gestalt. Nach Razi zeigt die Bezeichnung des Engels als *ruh* („Geist“ oder „Seele“) an, daß diese Art von Wesen rein spirituell, ohne irgendein physisches Element ist.“

Sure 33:53 O Ihr, die ihr Glauben erlangt habt! Betretet nicht die Wohnstätten des Propheten, außer euch wird Erlaubnis gegeben; (und wenn eingeladen) zu einem Mahl, kommt nicht (so früh, um) zu warten, bis es zubereitet ist: sondern wann immer ihr eingeladen seid, kommt (zur rechten Zeit) herein; und wenn ihr von dem Mahl zu euch genommen habt, geht auseinander, ohne um des bloßen Redens willen zu verweilen: das, siehe, könnte den Propheten belästigen, und er könnte doch Scheu empfinden, euch (aufzufordern zu gehen): aber Gott scheut nicht (euch zu lehren), was recht ist. Und (was die Ehefrauen des Propheten angeht,) wann immer ihr sie nach etwas fragt, das ihr braucht, fragt sie hinter einer Abschirmung: dies wird nur die Reinheit eurer und ihrer Herzen vertiefen. Außerdem ziemt es sich nicht für euch, Gottes Gesandten

wegs höher als in al-Imārāt al-‘arabīya al-muttaḥida „den Vereinigten Arabischen Emiraten“ oder sonstigen Orten des Nahen – und Mittleren Ostens, reicht dennoch an der „internationalen Eintrittspforte“ nicht aus, diesbezüglich „bestätigt zu werden.“

---

zu belästigen – gerade so wie es sich nicht für euch ziemen würde, jemals seine Witwen zu heiraten, nachdem er dahingegangen ist: das wäre wahrlich eine Ungeheuerlichkeit in der Sicht Gottes. Siehe Asad (2013), S. 809. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: „Der Begriff *hidšhab* bezeichnet alles, was zwischen zwei Dinge kommt oder eines vor dem anderen verbirgt, beschirmt oder schützt; er kann entsprechend dem Zusammenhang übertragen werden mit „Abtrennung“, „Hindernis“, „Trennung“, „Abschirmung“, „Vorhang“, „Schleier“, usw. sowohl in den konkreten, wie auch abstrakten Bedeutungen dieser Wörter. Das Verbot, sich den Ehefrauen des Propheten anders als „hinter einer Abschirmung“ oder „einem Vorhang“ zu nähern, kann wörtlich genommen werden – wie es in der Tat durch die meisten der Gefährten des Propheten erfolgte – oder metaphorisch und damit die diesen „Müttern der Gläubigen“ geschuldete außerordentliche Ehrerbietung anzeigend.“

Sure 33:59 O Prophet! Sage deinen Ehefrauen und deinen Töchtern wie auch allen (anderen) gläubigen Frauen, daß sie (in der Öffentlichkeit) etwas von ihren äußeren Gewändern überziehen sollen: dies wird eher förderlich sein, daß sie (als anständige Frauen) erkannt und nicht belästigt werden. Aber (überdies,) Gott ist fürwahr vergebend, ein Gnadenspender! Siehe Asad (2013), S. 810. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: „Die besondere, zeitgebundene Formulierung des obigen Verses (ersichtlich in der Bezugnahme auf die Ehefrauen und Töchter des Propheten) wie auch die absichtliche Unbestimmtheit der Empfehlung, daß Frauen in der Öffentlichkeit „etwas von ihren äußeren Gewändern (*min dschalabibihinna*) über sich ziehen sollen“, macht klar, daß dieser Vers nicht ein Gebot (*hukm*) im allgemeinen, zeitlosen Sinn des Begriffs sein sollte, sondern vielmehr eine vor dem stets wechselnden Hintergrund von Zeit und gesellschaftlicher Umgebung zu befolgende moralische Richtlinie. Dieser Befund wird durch die abschließende Bezugnahme auf Gottes Vergebung und Gnade bekräftigt.“

Sure 24:31 Und sag den ungläubigen Frauen, ihren Blick zu senken und auf ihre Keuschheit zu achten, und nicht ihre Reize (in der Öffentlichkeit) über das hinaus zu zeigen, was davon (schicklicherweise) sichtbar sein mag; darum sollen sie ihre Kopfbedeckungen über ihren Busen ziehen. Und sie sollen nicht (mehr von) ihren Reizen zeigen außer ihren Ehemännern oder ihren Vätern oder den Vätern ihrer Ehemänner oder ihren Söhnen oder den Söhnen ihrer Ehemänner oder ihren Brüdern oder den Söhnen ihrer Brüder oder den Söhnen ihrer Schwester oder ihren Frauen oder jenen, die sie rechtmäßig besitzen, oder solchen männlichen Dienern, die ohne jegliches geschlechtliche Verlangen sind, oder Kindern, die der Blöße der Frauen noch ungewahr sind; und sie sollen nicht (beim Gehen) ihre Beine schwingen, um damit Aufmerksamkeit auf ihre verborgenen Reize zu lenken. Und (immer), o ihr Gläubigen – alle von euch -, wendet euch in Reue zu Gott, auf daß ihr einen glückseligen Zustand erlangen möget. Siehe Asad (2013), S. 676. Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: „Meine Einfügung des Wortes „schicklicherweise“ spiegelt die Interpretation der Wendung *illa ma zahara minha* von mehreren der frühesten islamischen Gelehrten wider, und insbesondere von al-Qiffal (von Razi zitiert), als „das, was ein Mensch in Übereinstimmung mit vorherrschender Sitte (*al-‘ada al-dschariya*) offen zeigen darf“. Obwohl die traditionellen Ausleger des islamischen Rechts jahrhundertlang dazu neigten, die Definition dessen, „was (schicklicherweise) sichtbar sein mag“, auf das Gesicht, die Hände und die Füße einer Frau zu beschränken – und manchmal noch weniger als das -, dürfen wir durchaus annehmen, daß die Bedeutung von *illa ma zahara minha* viel weiter ist und daß die absichtliche Unbestimmtheit dieser Wendung all den zeitgebundenen Veränderungen Raum geben soll, die zum moralischen und gesellschaftlichen Wachstum des Menschen notwendig sind. Der entscheidende Satzteil in der obigen Anweisung ist die in gleicher Weise an Männer wie auch Frauen gerichtete Forderung, „ihren Blick zu senken und auf ihre Keuschheit zu achten“: und dies bestimmt das Ausmaß dessen, was zur jeweiligen Zeit legitimerweise – d.h. in Übereinstimmung mit den qur‘anischen Prinzipien gesellschaftlicher Moral – als „schicklich“ oder „unschicklich“ in der äußeren Erscheinung eines Menschen angesehen werden mag.“

Dieser Eindruck verfestigt sich auch bei den Fahrten anlässlich der typischen Wegstrecken „westlicher Berufstätiger“ im Land. Vom Internationalen Flughafen zum Botschaftsviertel, dem entsprechenden Konferenzzentrum, einem internationalen Restaurant, dem touristisch erschlossenen kleinen „Zentrum“ der Stadt und auf der Fahrt zu den gebuchten internationalen Hotels – nirgendwo konnte der Autor die Existenz der „Behörde für die Verbreitung von Tugendhaftigkeit und die Verhinderung von Lastern“ erkennen.<sup>186</sup>

Diese Behörde, umgangssprachlich „Religionspolizei“ genannt, beschreibt Steinberg so:

*„Im öffentlichen Leben zeigt sich der Einfluß der Gelehrten vor allem in der Tätigkeit der von ihnen kontrollierten „Religionspolizei“, einer Einrichtung, die selbst in der islamischen Welt einzigartig ist. Die saudi-arabische Religionspolizei wurde 1917/18 in Riad gegründet und in den folgenden Jahrzehnten schrittweise in allen Orten des Landes eingerichtet. Heute gehören ihr rund 3.500 Mann an. Seit 1976 untersteht sie einer zentralen Behörde in Riad, deren Vorsitzender immer ein wahhabitischer Gelehrter ist, der Kabinettsrang hat. Formal untersteht sie somit direkt dem Ministerrat. Bei dieser Polizei handelt es sich um Einheiten, die parallel zur eigentlichen Polizei überwachen, inwieweit die Saudis im öffentlichen Leben die strengen Verhaltensvorschriften der wahhabitischen Gelehrten einhalten. Sie rekrutieren sich aus den radikal wahhabitischen Abgängen religiöser Schulen und Angehörigen der Unterschichten. Ihr Einfluß variiert je nach politischer Situation, doch ist die Religionspolizei bis heute das wichtigste Instrument der Gelehrten zur Wahrung ihres Einflusses auf das öffentliche Verhalten der Saudis geblieben.“*

<sup>186</sup> Umgangssprachlich wird die Religionspolizei als „muṭawwi“ bezeichnet: طواع (طوع) ṭā‘a u (ṭau‘) gehorchen, gehorsam, willig sein (ل od. ٥ j-m) II gehorsam, unterwürfig machen, unterwerfen (٥ j-n) | طوعت له نفسه | (nafsuhū) (seine Seele machte ihm erlaubt, leicht, ausführbar d.h.) er erlaubte sich, hatte keine Bedenken, zu tun (٥ etw.) III zu Willen sein, sich fügen, willfahren, willfährig sein, gehorchen, gehorsam sein (٥ j-m, على od. في in); einstimmen (في in) IV gehorchen, gehorsam, willfährig, zu Willen sein, sich fügen (٥, ٥ j-m, e-r S.) V freiwillig tun (ل od. ب od. ٥ etw.); freiwillig dienen (als Soldat) | تطوع خيرا | (ḥairan) freiwillig ein gutes Werk verrichten VII = IV (ل j-m, e-r S.) X können (٥ etw.), fähig od. imstande sein, zu tun, zu erlangen, durchzuführen, auf sich zu nehmen (٥ etw.), fähig, imstande sein (٥ zu etw., ان etw. zu tun). Siehe: Wehr, Hans (1977). *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 4. Aufl. Beirut: Librairie du Liban. S. 517.

*Ihr Einfluß wurde nach dem Brand der Mädchenschule in Jidda im März 2002 bereits beschnitten. Innenminister Naif erklärte Anfang Dezember 2002 nachdrücklich, daß die Religionspolizei vollständig der Regierung – und damit nicht dem religiösen Establishment – unterstehe. Er kündigte außerdem Reformen in der Ausbildung der Polizisten an. Wie so oft verdeutlichte die Regierung den Saudis allerdings sofort, daß die Religionspolizei weiterhin eine wichtige Funktion erfüllen werde. Im Mai 2002 beispielsweise beschlagnahmte sie über 80.000 Abayas, die den strengen Anforderungen an „islamische“ Frauenkleidung nicht genügten. Übergriffe der Religionspolizei blieben allerdings ein Thema der öffentlichen Debatte. Dies intensivierte sich im Frühjahr und Sommer 2007 erneut, weil mehrere „Verdächtige“ von der Religionspolizei festgenommen wurden und in Haft starben. Daraufhin gab das Innenministerium neue Richtlinien heraus, denen zufolge die Religionspolizei künftig keine Verdächtigen mehr festnehmen dürfe. Die Polizei werde fortan die Dienststellen der Religionspolizei inspizieren, ob sie den Anforderungen Folge leiste.“<sup>187</sup>*

Die folgenden Unterkapitel haben zum Ziel, die Art, Charakteristik und Auswirkungen der saudi-arabischen politischen Führung auf die regionale Politik im Sinne der forschungsleitenden Frage zu umreißen. Das einzige Land der Erde, welches nach seiner Herrscherfamilie benannt ist<sup>188</sup>, stellt sich dabei vielschichtig und multispektral dar. Die Welt in ihrer heutigen Form kennt laut Statistik dreizehn autokratische Monarchien, wovon acht sich in der Region des Nahen- und Mittleren Ostens befinden.<sup>189</sup> Es handelt sich dabei um die Staaten Bahrain, Jordanien, Katar, Kuwait, Marokko, Oman, Saudi-Arabien und die Vereinigten Arabischen Emirate. (Der Durchdringungsgrad an autokratischen Systemen lag dabei im 20. Jahrhundert in der Region durchwegs höher. Bis 1952 entsprach Ägypten dieser Herrschaftsform, bis 1958 der Irak, 1962 endete sie im Nordjemen, 1969 in Libyen und schließlich 1979 in der Islamischen Republik Iran.)<sup>190</sup>

<sup>187</sup> Steinberg (2007), S. 183 – 184.

<sup>188</sup> Anmerkung des Verfassers: „Land“ bezieht sich dabei auf Mitgliedsstaaten bei den Vereinten Nationen. Es gibt daher ein weiteres Land, das Fürstentum Liechtenstein, welches nach Fürst Hans Adam II. und dem Hause Liechtenstein benannt daher ebenso dieser Beschreibung entsprechen würde. Hier fehlt jedoch nach dem Ende der Regentschaft des Hauses Habsburg-Lothringen und des Rheinbundes der entsprechende absolutistische Führungsanspruch.

<sup>189</sup> Barakat (2014), S. 5.

<sup>190</sup> Barakat (2014), S. 5.

Anzumerken ist dabei jedoch, dass kulturell bedingt in sämtlichen Staaten eine gewisse Systematik der Mitbestimmung zumindest auf regionaler Ebene existiert. Die Islamische Republik Iran stellt sowieso eine Sonderform dar und wird diesbezüglich unter ihrem entsprechenden Kapitel beleuchtet werden. So besitzt auch Saudi-Arabien ein *mağlis aš-šūrā* (Beratungskonzil). Insgesamt stützt sich das Herrschaftssystem in Saudi-Arabien auf grundsätzlich drei Säulen: Dem Hause as-Sa‘ūd, dem „Board of Princes“ und dabei den Vertretern der Stämme al-Ḥiğāz und Nağd sowie dem religiösen Establishment. Diesem soll im nachfolgenden Unterkapitel Raum gewidmet werden.

Die Königsfamilie, ihre unmittelbare Entourage und das dabei angewandte Senioritätsprinzip stellen die Basis der Elitenbildung im Land selbst dar.<sup>191</sup> Daneben hat sich in den letzten Jahren, auch dank der „Saudisierungsgesetzgebung“<sup>192</sup> eine Art „Mittelschicht, die kaum Einfluss auf die Gestaltung ihres Landes nehmen kann, in ihren Forderungen (jedoch) immer lauter zu werden scheint“<sup>193</sup>, gebildet. Diese Art Mittelschicht mit eingeschränkter politischer Repräsentation<sup>194</sup> kann keinesfalls als „geeinte Oppositionsbewegung“<sup>195</sup> bezeichnet werden, sondern man muss ausschließlich von „mehreren Interessensgruppen, die manchmal sehr unterschiedliche Ansichten haben, aber auch Ähnlichkeiten in ihren Zielen erkennen lassen“,<sup>196</sup> ausgehen. Dies führt unweigerlich zur Frage nach politischen Parteien, oder zumindest Plattformen für politische Artikulation.

Die größte der oppositionellen Gruppen im Königreich Saudi-Arabien ist die islamistische Opposition namens *aš-šahwa al-islāmīya* „Islamisches Erwachen“, welche als re-

---

<sup>191</sup> Orel (2013), S. 5.

<sup>192</sup> „The Nitaqat Program“. The Ministry of Labor, Kingdom of Saudi Arabia; Dr. Amre Massoud, Nitaqat Program Manager. Unter: [www.itu.int/net4/wsis/.../DownloadProjectFile?](http://www.itu.int/net4/wsis/.../DownloadProjectFile?) Abgerufen am 07.05.2016.

<sup>193</sup> Orel (2013), S. 5.

<sup>194</sup> „No taxation without representation“, das zentrale Element der Unabhängigkeitsbestrebungen US-amerikanischer Pilgerväter. Im Golfraum sinnverändert als „No representation because no taxation“ – Phänomen bezeichnet. Sinngemäß zielt es auf die Bedeutung ab, dass wer Steuern bezahlt auch mitbestimmen möchte. In den absolutistischen Monarchien mit keinem ausdifferenzierten Massensteuerwesen und einem darüber hinaus sogar teilweise gewährten Grundeinkommen für die genuine Bevölkerung wird daher durch diese überwiegend auch (noch) keine gesteigerte politische Mitsprache gefordert. Siehe dazu The Economist (2003). *No taxation, no representation. Absolute monarchy lives on in the Gulf. But for how long?* [www.economist.com/node/1033960](http://www.economist.com/node/1033960). Abgerufen am 07.04.2016.

<sup>195</sup> Orel (2013), S. 5.

<sup>196</sup> Orel (2013), S. 5.



formistische, aber nicht homogene Gruppe gilt.<sup>197</sup> Kritik an der Regierung übt diese Gruppierung „vor allem aus religiöser Sicht“, zeigt aber seit 2013, „dass sie sich aus der Arena des rein religiösen Diskurses herauswagten und sich der Politik zuwandten.“<sup>198</sup> Das Logo *aṣ-ṣaḥwa al-islāmīya* stellt dabei eine Audiokassette dar. Dieses Symbol der Moderne (Anm. aus der Sicht der frühen 1980-er Jahre) ist jedoch nicht der einzige Parameter. So kritisiert „Salmān al-ʿAwda, ein religiöser Gelehrter, den man der *ṣaḥwa* zuordnen kann, [...] traditionelle Praktiken, die Frauen unterdrücken. Er sprach sich (2010) für *muftiyāt* „weibliche Rechtsgelehrte“ aus, welche islamische Rechtsgutachten erstellen (sollen). Das Verbot zum Lenken eines Kraftfahrzeuges und die Vormundschaft über die Frau hingegen stellt er nicht in Frage.“<sup>199</sup>

Der islamo-liberale Reformismus und die liberalen Gruppierungen stellen viel kleinere Elemente im Spektrum der oppositionellen Gruppen dar. Korruption und Missmanagement sind auch bei diesen Gruppierungen die treibenden Kräfte der Artikulation. Auch hier liefert die Frauenbewegung einen Beitrag, welche bereits zu Beginn der 1990-er Jahre mit den Autofahrprotesten Aktionen setzte.<sup>200</sup> Dabei möchte der Verfasser auch hier auf die Anmerkungen der Autorin Orel verweisen, wonach: „zwei Punkte bei diesen Aktivitäten zu berücksichtigen seien. Erstens ist das die Frage, ob deren Ziele, vom Westen importiert, in dieser Form in Saudi-Arabien angenommen werden können.“ Die Wahrscheinlichkeit sieht die Autorin relativ groß und schlussfolgert daraus, dass „der Ursprung dieser Ideen als extern wahrgenommen wird und dadurch die Distanz aufrechterhalten bleibt.“ Zweitens, seien solche Projekte als „top-down-Modell zu betrachten, das die bildungsfernen Schichten kaum tangiert. [...] Die Frage, ob die Frauenbewegung nur ein Projekt der Elite sein kann, ist berechtigt. Auch beispielsweise die feministischen Revolten Ägyptens im 19. Jahrhundert wurden von gebildeten Frauen der Oberschicht getragen.“<sup>201</sup>

Unter der Regentschaft von König ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzīz as-Saʿūd kam es in den letzten Jahren jedoch immer wieder zu Reformversuchen, welche auch „eine augenscheinliche Demokratisierung vorantreiben wollten. [...] Islamische, liberale, und schiiti-

<sup>197</sup> Orel (2013), S. 5.

<sup>198</sup> Orel (2013), S. 5.

<sup>199</sup> Orel (2013), S. 6.

<sup>200</sup> Orel (2013), S. 6.

<sup>201</sup> Orel (2013), S. 7.

sche Interessensgemeinschaften gaben Anstoß durch so genannte Reformpetitionen. Diese politischen Aufrufe sind jedoch „immer als kleinster gemeinsamer Nenner zu betrachten und weichen unter einander teilweise massiv ab. So sind Thematiken wie die Mitbestimmung des Volkes, Einführung demokratischer Elemente, wie freie Wahlen, zwar immer wieder Inhalt von Petitionen gewesen, [...] das Unterschreiben einer derartigen Petition 2003 reichte jedoch aus, um festgenommen zu werden.“<sup>202</sup>

Im Jahr 2003 stellte sich im Königreich jedoch eine kleine Veränderung ein. Unter dem damaligen Kronprinzen und späteren König ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-‘Azīz as-Sa‘ūd kam es zur Installierung des *liqā’ al-ḥiwār al-waṭanī* „Nationalen Dialogforum“. Bis zum Ableben ‘Abd Allāhs fanden regelmäßige Treffen unter Beiziehung regionaler Akteure (Soziologen, Religiöser, Vertreter aus Studentenschaft und so genannte zivilgesellschaftliche Teilnehmer) statt. Im *liqā’ al-ḥiwār al-waṭanī* wurden „unter anderem inhaltlich heikle Themen, wie religiöser Extremismus oder Frauenrechte, thematisiert. Erwartungen großer Veränderungen aufgrund dieses politischen Instrumentes haben sich aber nicht bestätigt. Heute steht das Dialogforum sogar unter Verdacht, keine tatsächlichen Veränderungen in der Gesellschaft oder im politischen System herbeizuführen und stattdessen lediglich nach außen den Anschein des Dialoges zu erwecken.“<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Orel (2013), S. 7.

<sup>203</sup> Orel (2013), S. 8.

Nach der Thronübernahme<sup>204</sup> von König Salmān bin ‘Abd al-‘Azīz as-Sa‘ūd nach dem Tode ‘Abd Allāhs im Jänner 2015 fanden, wie bereits erwähnt, keine Sitzungen im Sinne des *liqā’ al-ḥiwār al-waṭanī* mehr statt. Offiziell sistiert wurde das Gremium jedoch auch nicht.

Ein weiteres Element vermeintlicher Reformbestrebungen ist *al-ǧam‘īya al-waṭanīya li-ḥuqūq al-insān* „Die Nationale Menschenrechtsorganisation“. Hier bekrittelt die Organisation Human Rights Watch grundsätzlich die Ineffektivität und ausschließlich vermeintliche Dialogbereitschaft. Aktivisten deren Anliegen politische Öffnung und ein Mindestmaß an politischer Mitbestimmung darstellt, werden verhaftet und unterliegen staatlicher Repression. Das Dialogforum selbst trat nur unregelmäßig in Erscheinung und ist aktuell gänzlich „ruhend gestellt“.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Die Thronfolge im Königreich wird zu Lebzeiten über ein Gremium geregelt und manifestiert sich danach in der Ernennung eines Kronprinzen und gegebenenfalls eines stellvertretenden Kronprinzen. Das Gremium nennt sich *ḥai’a al-bai’a as-sa‘ūdīya* (Saudisches Huldigungskonzil). „Die Huldigung (bai’a) ist ein altehrwürdiges Konzept, das auf die Frühzeit der islamischen Gemeinschaft zurückgeht. Bereits dem Propheten wurde von den späteren medinensischen „Helfern“ bei ihrer Aufforderung an ihn, nach Medina zu übersiedeln, gehuldigt. Dieses Ereignis ist als *bai’at al-‘Akaba* bekannt. Wohl nach diesem Muster finden wir durch die islamische Geschichte hindurch bis in die Gegenwart hinein Huldigungen an den Herrscher, die unter den Begriff der *bai’a* gefasst wurden. Nach prophetischem Vorbild wurde auch von Sufis ihrem Scheich, dem spirituellen Führer, gehuldigt.“ Siehe Lohlker (2009), S. 64.

„Für die dschihadistischen Bewegungen bedeutet *bai’a* die Unterwerfung unter den Befehl eines Anführers, meistens *amir* (Emir) genannt. Es kann diese Funktion immer nur von einer Person wahrgenommen werden, was z.B. im algerischen Falle zu Spaltungen innerhalb der GIA geführt hat. Der Emir dient der fragmentierten Identität der Dschihadis als Vereinigungs- und Ankerpunkt, ohne den die Bruchlosigkeit des dschihadistischen Körperpanzers sich als Fiktion erweist und zerbrechen kann. Der Dschihadi droht, ohne einen Emir in ein „schwarzes Loch“ zu fallen und sich aufzulösen. Ein *mujahid*, sei er Kommandeur oder ein einfaches Mitglied [...] ist von Gott gesegnet und himmlische Hilfe ist bei ihm. Durch seinem Gehorsam dem *amir* gegenüber gewährt Gott ihm den Aufstieg zu den Ebenen der Existenz, die weit jenseits jeder Vorstellungskraft sind. Sobald sein Gehorsam dem Amir gegenüber aber schwach wird, beginnt sofort der Absturz des *mujahids*, der nicht für ihn selbst vernichtend ist, sondern auch für die ganze islamische Gemeinschaft und die Welt insgesamt.“ Siehe Lohlker (2009), S. 65.

<sup>205</sup> „Challenging the red lines. Stories of Human Rights Activists in Saudi-Arabia.“ Unter: <http://www.hrw.org/report/2013/12/17challenging-the-red-lines/stories-of-human-rights-activists-in-saudi-arabia/> Abgerufen am 15. April 2016.

### 5.1.1 Die Lehre der Wāhhābīya „Wahhabiten“

In der Diplomarbeit „Jordan, Saudi-Arabia and the Arab Spring: Why the Kingdoms Survived“ nimmt das Kapitel Wahhabismus, die Staatsreligion (Doktrin) im Königreich Saudi-Arabien, breiten Raum ein. Die Verfasserin Sarah Barakat beschreibt darin jene zweite Säule des, wie bereits erwähnt, dreigliedrigen Herrschaftsmodells des Hauses as-Sa‘ūd. Barakat eröffnet mit einem Absatz aus dem saudi-arabischen Grundgesetz:

*„The Kingdom of Saudi-Arabia is a sovereign Arab Islamic State. Its religion is Islam. Its constitution is Almighty God’s Book, The Holy Qur’an, and the Sunna (Traditions) of the Prophet (PBUH). Arabic is the language of the Kingdom. The City of Riyadh is the capital.“<sup>206</sup>*

Das Königreich Saudi-Arabien ist also per Eigendefinition ein religiöser Staat. Das bereits angesprochene religiöse Establishment ist jenes der Wāhhābīya. Diese sind in einer Art symbiotischen Beziehung zum regierenden Hause as-Sa‘ūd. Das ermöglichte diesem Hause eine nun knapp 300 Jahre andauernde Regentschaft.<sup>207</sup> Die Wāhhābīya repräsentiert eine strenge Auslegung einer Form des sunnitischen Islāms, welche ihre Ursprünge in den Stammesgebieten des Nağd aufweist. Stammesstrukturen dieser Räume zeichneten sich durch ein hohes Maß der Unabhängigkeit und eine, bei gleichzeitig vorherrschenden sozio-ökonomischen Mangelzuständen, kleinteilige Lebenssystematik aus. Die Regentschaft erfolgte durch einen Emir.

Muḥammad b. as-Sa‘ūd, dessen Autorität stark limitiert war, trat 1727 in Erscheinung und wurde ebendieser Emir.

Muḥammad bin ‘Abd al-Wāhhāb<sup>208</sup>, welcher als Sohn eines Richters in verschiedenen Oasen des Nağd lebte, formulierte Abhandlungen zu *tauḥīd* „Ein-Gott Glaube“, *tafsīr*

<sup>206</sup> Barakat (2014), S. 64.

<sup>207</sup> Barakat (2014), S. 64.

<sup>208</sup> EI<sup>2</sup>. s.v. „Ibn ‘Abd al-Wāhhāb“. Laoust, H. „Ibn ‘Abd al-Wāhhāb“. Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. „MUḤAMMAD B. ‘ABD AL-WAHHĀB, Ḥanbalī theologian, founder of Wāhhābism, was born in 1115/1703, in the centre of the Nağd at al-Uyayna, an oasis which at that time was enjoying some prosperity. There had already been several representatives of Ḥanbalism in the Nağd, and the young Muḥammad belonged to a family which had produced several doctors of the school. His grandfather, Sulaymān b. Muḥammad, had been *mufī* of the Nağd. His father ‘Abd al-Wāhhāb was *kaḏī*

„Koranexegese“ und *fiqh* „Recht“. Er gilt als Vertreter der hanbalitischen<sup>209</sup> Lehr-  
 richtung.<sup>210</sup> Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb vertrat eine strenge Interpretation des Islami-  
 schen Rechts, wies jegliche Form der Abweichung als „Kult“ zurück, lehnte den Gräber-  
 kult massiv ab und trieb die Pflicht zur Almosensteuer stark voran. Jegliche Abweichung  
 brandmarkte er als Unglaube, Polytheismus und Blasphemie. Seine gesellschaftlichen  
 Vorgaben in Punkto Gebetsverrichtung, Art und Weise der Abhaltung der Freitagsgebe-  
 te und die Formulierung von Individualhandlungsanweisungen<sup>211</sup> führten jedoch zu Be-  
 ginn zu seiner Ausweisung aus der Gemeinde.<sup>212</sup>

---

at Uwayna during the emirate of ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Mu‘ammar; he taught *ḥadīth* and *fikh* in the mosques of the town and left several works of Ḥanbalī inspiration, which in part sur-  
 vive. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb’s education was begun under his father’s guidance. He  
 learned the *Qur’ān* by heart and first studied Ḥanbalī doctrine in the works of *shaykh* Muwaffak  
 al-Dīn b. Ḳudāma (d. 620/1223) and in particular in the ‘Umda, which, according to *shaykh* Ibn  
 Bishr, was regarded in the Naḍīd at that period as having great authority. [...]”

<sup>209</sup> EI<sup>2</sup>. s.v. „Aḥmad b. Ḥanbal“. Laoust, H. „Aḥmad b. Ḥanbal“. Encyclopaedia of Islam, Second  
 Edition. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. “the imām of Baghdād, celebrated  
 theologian, jurist and traditionist (164-241/780-855), and one of the most vigorous personalities  
 of Islam, which he has profoundly influenced both in its historical development and its modern  
 revival. Founder of one of the four major Sunnī schools, the Ḥanbalī, he was, through his disci-  
 ple Ibn Taymiyya (q.v.), the distant progenitor of Wahhābism, and has inspired also in a certain  
 degree the conservative reform movement of the Salafīyya. Aḥmad b. Ḥanbal was an Arab, be-  
 longing to the Banū Shaybān, of Rabī‘a, who had played an active role in the conquest of al-  
 ‘Irāk and Khurāsān. His family, first resident in Baṣra, moved to Marw with Aḥmad’s grandfa-  
 ther, Ḥanbal b. Hilāl, governor of Sarakhs under the Umayyads and one of the early ‘Abbāsīd  
 propagandists. Aḥmad was born in Rabī‘ī 164/Dec. 780, a few months after his father  
 Muḥammad b. Ḥanbal, who was serving in the army of Khurāsān, had removed to Baghdād,  
 where he died three years later. Aḥmad inherited, however, a small family estate which allowed  
 him a modest but independent livelihood. After studying in Baghdād lexicography, jurisprudence  
 and tradition, he devoted himself from 179/795 to the study of tradition, in pursuit of which he  
 made a series of journeys in al-‘Irāk, Hidjāz, Yaman, and Syria. His visits to Irān, Khurāsān, and  
 even to the distant Maghrib must be dismissed as legendary. Already in 183 he had visited  
 Kūfa. He stayed more frequently in Baṣra; after a first visit in 186, he returned there in 190, 194  
 and 200. He was more often still at Mecca, where he made the Pilgrimage on five occasions: in  
 187, 191, 196, 197 (followed by a pious retreat (*mudjāwara*) at Medina), and 198, followed by a  
 second *mudjāwara* into the year 199, after which he visited the traditionist ‘Abd al-Razzāq at  
 Ṣan‘ā’. [...]”

<sup>210</sup> Barakat (2014), S. 65.

<sup>211</sup> EI<sup>2</sup>. s.v. „Ibn ‘Abd al-Wahhāb“. Laoust, H. „Ibn ‘Abd al-Wahhāb“. Encyclopaedia of Islam,  
 Second Edition. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. “[...] Until his death in  
 1206/1792, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb continued his activities in the religious as well the  
 political field. He taught at the mosque in Dar ‘iyya, wrote theological works and sent out numer-  
 ous letters to win to his cause new supporters in the Naḍīd and the neighbouring regions. He  
 also remained the political counsellor of Muḥammad b. Su‘ūd (d. 1178/1765) and, to a lesser  
 degree it seems, of his successor ‘Abd al-‘Azīz (1765 – 1801).

Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb’s literary and doctrinal works, which have appeared in many  
 editions for the use of Wahhābi missionary activity, are important. Most of his writings are fairly  
 short, full of quotations from the *Qur’ān* and *ḥadīths* the *Kitāb al-Tawḥīd*, his main work, often  
 reprinted and the subject of many commentaries, sets out his teaching in the line of the strictest

Ḥanbalī doctrine. His *Kitāb al-Uṣūl al-thalātha*, written at the request of the ruler ‘Abd al-‘Azīz, is a type of official catechism, which is still esteemed. His *Kitāb Kashf al-shubuhāt*, more polemical in presentation, condemns Muslims who do not practise the true *tawḥīd*.

The *Maḍimū‘at al-hadīths al-naḍdiyya* (Cairo 1346) mentions several other short treatises by the shaykh defining his conception of faith (*imān*) and of Islam (*Uṣūl al-imān; Faḍl, al-Islām; al-Kabā‘ir; Naṣīhat al-Muslimīn*). Several of the sons or the descendants of Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb carried on his work. His son ‘Abd Allāh, who accompanied Su‘ūd b. ‘Abd al-‘Azīz (1803-14) on his conquest of the Hidjāz in 1805-6 and supported his action in ‘Irāk, wrote an important refutation of the doctrines of the Twelvers and of the Zaydiyya, published in the *Maḍimū‘āt al-rasā‘il wa‘l-masā‘il al-naḍdiyya* (iv, 47-222; the greater part of volume i of this collection consists of his writings). ‘Abd al-Wahhāb often mentions in his works non-Ḥanbalī Sunnī sources (among them Ibn Ḥazm). [...] The doctrine of Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb was very strongly influenced by that of Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and, to a lesser degree, by that of Ibn Kayyim al-Djāwzīva (d. 751/1350), but, beyond these two writers, it is still more closely linked to the formulation of Ḥanbalism as found in the works of earlier writers, such as the *shaykh* ‘Abd Allāh (d. 290/903) or Abū Bakr al-Khallāl (d. 311/924). Very hostile to the sects which had always been denounced by the Ḥanbalīs as incompatible with Sunnīsm (*Shī‘a, Mu‘tazila, Khawāridj. etc.*), Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb criticized, even within Sunnīsm, all the forms of *kalām* or of Ṣūfism which tended to introduce into the dogma or the law of Islam innovations (*bid‘a*) considered to be heretical or schismatic. He denounced no less violently the survival, particularly among the Bedouin, of practices going back even to the period of the *Djāhiliyya*. Although Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb’s doctrine was condemned or rejected by an important section of Muslim opinion, it was nevertheless to make a powerful contribution not only to a more profound Islamization of Arabia, but also to a general renewal of the Islam conscience immediately before the modern period of intrusion from the West.

<sup>212</sup> Barakat (2014), S.65.

## Die Lehre der Ḥanbalīya<sup>213</sup>

Die Tatsache, wonach dieses Zweckbündnis elementares Fundament der saudi-arabischen Staatsdoktrin darstellt, beschrieb Guido Steinberg 2007 in einer Analyse dergestalt:

*„Aufgrund der seit dem 18. Jahrhundert engen Bildung zwischen der saudischen Herrscherfamilie und den Religionsgelehrten ist die Religionspolitik in Saudi-Arabien ein noch zentralerer Politikbereich als in anderen islamisch geprägten Staaten und wird häufig als der bedeutendste Teil der Innenpolitik betrachtet. Religionspolitik betrifft immer den Kern der saudi-arabischen Identität, so daß auf Seiten der Regierung keine Neigung zu revolutionären Neuerungen besteht. Religionspolitische Reformen betreffen meist nur Nuancen. Der saudi-arabische Staat hat die Reformlehre des Gelehrten Muhammad b. Abdalwahhab (gest. 1792), die Wahhabiya, zu einer Art Staatsreligion gemacht.*

<sup>213</sup> EI<sup>2</sup>. s.v. „Aḥmad b. Ḥanbal“. Laoust, H. „Aḥmad b. Ḥanbal“. Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill. “[...] The most celebrated of Ibn Ḥanbal’s works is his collections of traditions, the *Musnad* (1<sup>st</sup> ed., Cairo 1311; new edition by Aḥmad Shākir in publ. since 1368/1948). Although Aḥmad himself gave an exceptional importance to this work, it was his son ‘Abd Allāh who collected and classified the enormous accumulation of material, and himself made some additions. His Baghdād disciple Abū Bakr al-Ḳaṭīrī (d. 368/978-9) transmitted this recension with some further additions. In this vast collection the traditions are classified not according to subjects, as in the *Ṣaḥīḥs* of al-Bukhārī and Muslim, but under the names of the first guarantor; it thus consists of a number of particular *musnads* juxtaposed, and includes those of Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān, ‘Alī and the principal Companions, and ends with the *musnads* of the Anṣār, the Meccans, the Medinians, the people of Kūfa and Baṣra, and the Syrians. This order, though evidence of an effort of intellectual probity, made it difficult to use by those who did not know it by heart. It was therefore sometimes reshaped. In his *K. fi Djam al-Masānīd* al-‘Ashra the traditionist Ibn Kathīr classified, in alphabetical order of the Companions, the traditions contained in Ibn Ḥanbal’s *Musnad*, in the “Six Books”, al-Ṭabarānī’s *Mu’djam* and the *Musnads* of al-Bazzār and Abū Ya’lā al-Mawṣilī. [...] Within the framework of Tradition, Aḥmad b. Ḥanbal is to be regarded as an “independent *mudjtahid*” (*mustakill*), who as Ibn Taymiyya has remarked (Minhādī, iv, 143), was able, from amongst the mass of traditions and opinions received from many teachers, to form his own doctrine (*ikhtāra li-nafsih*). In no sense can he be regarded, in the manner of al-Ṭabarī, as merely a traditionist, and nothing of a juriconsult (*faqīh*) concerned with normative rules. As already pointed out by Ibn ‘Aḳīl, “certain positions adopted (*ikhtiyārāt*) by Ibn Ḥanbal are supported by him on traditions with such consummate skill as few have equalled, and certain of his decisions bear witness to a juridical subtlety without parallel” (*Manāḳib*, 64-6). “Followers of tradition” (*aṣḥāb al-ḥadīth*) must not be too systematically contrasted with “followers of opinion” (*aṣḥāb al-ra’y*), since it is hardly possible to acquire an understanding of *ḥadīths* and to resolve their contradictions and divergences, or to deduce from them the consequences which may derive from them, without using a minimum of personal judgment. [...]”

*Die wahhabitischen Religionsgelehrten verleihen der Herrscherfamilie aufgrund dieses Bündnisses religiöse Legitimität, für die die Familie Saud bis heute keinen adäquaten Ersatz gefunden hat. Aufgrund ihrer Bedeutung für den Fortbestand des Staates haben sich die wahhabitischen Gelehrten als die nach der Herrscherfamilie wichtigste Gruppe in Saudi-Arabien etabliert. Ihre Position ist heute aber deutlich schwächer als noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Infolge der Modernisierungsmaßnahmen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind sie nur noch ein Juniorpartner der Familie Saud. Dies gilt auch für die wichtigste Gelehrtenfamilie, die Al al-Shaikh (die „Familie des Shaikh“, d.h. Muhammad b. Abdalwahhabs), die häufig die wichtigsten religionspolitischen Ämter besetzt. Sie ist eine der prominentesten Familien Saudi-Arabiens und stellt heute den Großmufti und zwei Minister (Justiz und Religiöse Führung).“<sup>214</sup>*

---

<sup>214</sup> Steinberg (2007), S. 175.



### 5.1.2 Auswirkungen auf das Golfemirat Qaṭar „Katar“

Dauḥa -Agreement, Verhandlungen von Dauḥa, Repräsentanten in Katar, al-Jazeera Revolution. Keine Woche vergeht, wo nicht das kleine Golfemirat Katar in den Medien genannt wird. „Bemerkenswert ist, dass hier der Mediator der Golfstaat Katar und nicht die USA, Frankreich, oder gar Amerikas größter arabischer Alliiertes Ägypten war“,<sup>215</sup> so schrieb Roger Heacock über die Rolle des kleinen Golfemirates in der Schaffung der diplomatischen Voraussetzungen zur Realisierung des Abkommens von Dauḥa vom 21. Mai 2008, durch das eine „zwei Jahre dauernde Regierungskrise (im Libanon) endlich gelöst wurde.“<sup>216</sup> Nicht die einzige Verwerfung innerhalb der arabischen Welt, welche auch im Präsidentenpalast in Dauḥa auf eine Tagesordnung gesetzt wurde. Soll die Forschungsfrage nicht aus den Augen verloren werden, so ist der „kleine Abstecher“ nach Katar jedoch unerlässlich und nur scheinbar ein Widerspruch. Aus Sicht der Religion ist das Emirat Katar der zweite wahhabitische Staat innerhalb der arabischen Welt und innerhalb des GCC.<sup>217</sup> Die Bande aus dem Königreich Saudi-Arabien nach Katar reicht in die Anfänge der Wahhabīya zurück. Dabei ist die realpolitische Auslegung der gemeinsamen wahhabitischen Wurzel jedoch different zu betrachten und bezieht sich sowohl auf die Gesellschaftsordnung nach innen, wie auch auf realpolitische und globale Initiativen.<sup>218</sup> Der springende Punkt liegt darin, dass die gemeinsame religiöse Wurzel trotzdem (oder gerade deswegen) zu politischen Verwerfungen führte und führt, welche auch auf die Performance des Sultanates Oman Auswirkungen hat. Dazu bemerkt Steinberg in seiner Studie:

*„Katar bemüht sich seit Mitte der 1990-er Jahre, seinen Bekanntheitsgrad international zu steigern und das Interesse möglichst vieler und mächtiger Länder an seinem und dem Fortbestand des Regimes der Herrscherfamilie Thani zu wecken. Diese Politik wird maßgeblich von dem seit 1995 regierenden Emir Hamad b. Khalifa Al Thani und seinem Ministerpräsidenten und Außenminister Hamad b. Jasim Al Thani geprägt. Bis in die 1990-er Jahre galt Katar als Klient seines mächtigen Nachbarn Saudi-Arabien. Seit seinem Amtsantritt aber betont Emir*

---

<sup>215</sup> Heacock (2008), S. 121.

<sup>216</sup> Heacock (2008), S. 121.

<sup>217</sup> Blanchard (2008), S. 1.

<sup>218</sup> Blanchard (2008), S. 6.

*Hamad die Unabhängigkeit des Emirats. Diesem Zweck diene beispielsweise die Gründung des Satellitensenders al-Jazeera, der Katar überregional bekannt machte. Insgesamt war Katar bestrebt, gute Beziehungen zu den USA und Iran und ihren jeweiligen Verbündeten in der Region zu pflegen und durch Vermittlung in Regionalkonflikten im Sudan, Libanon, Jemen und in Palästina als bedeutender regionaler Akteur anerkannt zu werden.*<sup>219</sup>

Anzumerken gilt es, dass dieses Zitat sich auf die Regentschaft des ehemaligen Emirs Ḥamad b. Ḥalīfa at-Ṭānī bezieht und nicht auf seinen Sohn und aktuell regierenden Emir Tamīm b. Ḥamad. Katars Rolle ist indifferent. Es unterhält enge Wirtschaftsbeziehungen mit der Islamischen Republik Iran ebenso, wie ein umfassendes Sicherheitsabkommen mit den Vereinigten Staaten von Amerika. Darüber hinaus sind auch die Europakontakte, vor allem mit dem Vereinigten Königreich, sehr stark ausgeprägt.<sup>220</sup>

Abschließend soll erneut auf die religionspolitische Dimension Bezug genommen werden. Diesbezügliche Interpretationsunterschiede betreffen vor allem die wahhabitische Auslegung gegenüber dem „Politischen Islam nach Lesart der Muslimbruderschaft“. Steinberg schreibt dazu unter dem Kapitel „Förderer der Islamisten“<sup>221</sup>:

*„Seit Beginn des Arabischen Frühlings hat Katar begonnen, Protestbewegungen (mit Ausnahme lediglich derjenigen der Golfstaaten) und dabei insbesondere islamistische Kräfte aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft zu unterstützen. Hier hatte die katarische Führung bereits in den 1990-er Jahren bemerkenswerte Weitsicht bewiesen, denn sie hatte schon damals Islamisten aus aller Herren Länder Zuflucht und mit al-Jazeera ein regionsübergreifendes Forum gewährt. Angelpunkt dieser Politik war und ist der ägyptische Gelehrte Yussuf al-Qaradawi. Er entstammt der Muslimbruderschaft und hat sich im Exil in Doha während der 1990-er Jahre zum weltweit bekanntesten und einflussreichsten islamischen Religionsgelehrten entwickelt. Dies wurde ihm durch al-Jazeera erleichtert, wo er [...] eine eigene wöchentliche Sendung mit dem Titel „Die Scharia und das Leben“ bestritt. Um den berühmten Ägypter herum bildete sich eine Gemeinde exilierter Muslimbrüder, von denen einige im Verlauf des Arabischen*

---

<sup>219</sup> Steinberg (2012), S. 1.

<sup>220</sup> Steinberg (2012), S. 4.

<sup>221</sup> Steinberg (2012), S. 4.

*Frühlings Funktionen als Anführer, Finanziers, religiöse Autoritäten und Politiker übernahmen. Dies und die finanzielle sonstige Unterstützung für die Islamisten dürften Katars Einfluss in Tunesien, Libyen, Ägypten und den Palästinensischen Gebieten, Syrien und im Jemen noch vergrößern. Während des Arabischen Frühlings unterstützte Qaradawi mehrfach Dohas Politik in Libyen, Syrien und Bahrain.*

*Die katarische Politik wird sowohl von einem starken Pragmatismus als auch von den Sympathien [...] für Islamisten getragen. [...] Doha hat die Islamisten als die kommenden Kräfte in der Politik Nordafrikas und des Nahen Ostens identifiziert und sucht verstärkt den Schulterschluss mit ihnen. In einem Interview mit al-Jazeera vom September 2011 brachte Emir Hamad seine Überzeugung am libyschen Beispiel zum Ausdruck: „Was ist denn der Grund, der Menschen zu Extremisten macht? Der Extremismus ist das Ergebnis tyrannischer, diktatorischer Regierungen oder Führer [...], die ihnen keine Gerechtigkeit geben, die ihnen keine Sicherheit gewähren. Das ist es, was zum Extremismus führt. Wenn das Volk aber politisch partizipieren darf, bin ich (Anm. der Emir) der Überzeugung, dass sie sehen werden, wie dieser Extremismus sich in ein ziviles/zivilisiertes Leben (hayat madaniya) und eine zivilisierte Gesellschaft verwandeln wird.“ Auffällig war, (Anm. laut dem Verfasser Steinbach) dass der Emir hier nicht nur von der Muslimbruderschaft sprach, die auch von vielen westlichen Beobachtern [...] als „moderat“ eingestuft wird. Vielmehr schloss er Salafisten und al-Qaida ausdrücklich ein.*

*Der Optimismus [...] bezüglich der Wandlungsfähigkeit von Extremisten hat auch handfeste politische Ursachen. Die Monarchie in Katar hat wenig gemein mit den in der arabischen Welt gestürzten republikanischen Regimen. Die Führung in Doha scheint zu glauben, dass die Muslimbruderschaft und viele Salafisten eine Islaminterpretation vertreten, die mit der in Katar vorherrschenden Wahhabiya vereinbar ist. Zudem erhält Doha Gelegenheit, sich von Saudi-Arabien abzusetzen, dessen Verhältnis zu den Muslimbrüdern nach dem 11. September 2001 stark gelitten hat. Die Hoffnung, dass Katars Beziehungen zu von Islamisten re-*

*gierten Ländern besser sein werden als die zu ihren Vorgängern, dürfte durchaus berechtigt sein, betrachtet man die Hilfe, die Katar diesen Kräften gewährt.“<sup>222</sup>*

Die Ambivalenz im Handeln ist Ausdruck der „Persönlichkeitsgeprägten Individualhandlungspolitik“, welche teilweise nur schwer nachzuvollziehen ist. Dies bedeutet vereinfacht gesprochen, dass kein breit aufgestelltes diplomatisches Corps dem Emir außenpolitische Entscheidungen nach vordefinierten Kriterien aufbereitet, sondern ein persönlicher Beraterstab in direkter Unterredung zu manchmal diametralen Strategien in ein und denselben außenpolitischen Herausforderungen greift.

### 5.1.3 Die Dimension der Königsherrschaft als Hüter der beiden Stätten von Mekka und Medina und der globale saudi-arabische Führungsanspruch

Seit der Gründung des Königreiches Saudi-Arabien führt der König zusätzlich zur protokollarischen Anrede den Titel *ḥādīm al-ḥaramayn aš-šarīfayn* „Hüter der beiden heiligen Stätten“. Damit ist selbstverständlich die Hoheit über die beiden Städte makka al-mukarrama „Mekka, die Ehrwürdige“ sowie al-madīna al-munawwara „die erleuchtete Stadt – Medina“ gemeint. Letztere trug ursprünglich den Namen Yaṭrib, später den Namen madīna an-nabī „Stadt des Propheten“. Madīna ist grundsätzlich ein gebräuchliches Wort für „Stadt“. Mit der Gemeindeordnung von Madīna, der Religionspolizei und dem Herrschaftsanspruch der Wahhabīya gewinnt dieses Gedanken- und Staatsmodell eine globalpolitische Dimension. So präzisiert Jonas Grutzpalk in seinem Aufsatz 2009:

*„Wenn nach Max Weber Blutrache und Polizei als die beiden Enden eines Entwicklungsstranges angenommen werden, stellt sich die Frage, wo dabei die Mutawa zu verorten ist. Denn die Saudi-Arabische Mutawa entsteht zu einer Zeit, in der die Blutrache auf der Arabischen Halbinsel vorherrscht. [...] Es sei eine Welt [...], wie sie schon der nordafrikanische Sozialhistoriker Ibn Khaldun (1332-1405) beschrieben habe, eine Welt des Zusammenhaltes in Beduinenfamilien, den Ibn Khaldun mit dem Begriff „Asabiya“ umriss. [...] Eine soziale Kraft, die sich regelmäßig gegen Versuche einer Polizeisierung der Gesellschaft in den Weg*

---

<sup>222</sup> Steinberg (2012), S. 4.

stellt. [...] Der Islam entstand in einem sozialen Umfeld, in dessen Mittelpunkt die auf Blutsverwandschaft fußende Sippen- und Stammeszugehörigkeit stand. Ein Leben jenseits der durch Familienbände aufgezeigten Grenzen wurde von den frühen Muslimen [...] beim wahrsten Sinn des Wortes als asozial verstanden. [...]

In seiner weiteren Entwicklung jedoch legte der Islam zunehmend Wert auf eine andere Begrifflichkeit: „Umma“. Die Umma ist demnach eine durch Glauben an den Einen Gott und das Jüngste Gericht zusammengehaltene Gemeinde, deren Mitglieder sich gegen Anfeindungen von den „Ungläubigen“ verteidigen. Nicht aufgrund ihrer Blutsbände wird diese Gemeinschaft zusammen gehalten, sondern weil sich ihre Mitglieder durch Glaubensbekenntnis jeweils individuell dem einzigen Gott unterworfen und die Regeln des Propheten als für sie geltend akzeptiert haben. [...]

Mohammed floh nach Yathrib, dem heutigen Medina. Ein als die Gemeindeordnung von Medina bekannt gewordenes Dokument beschreibt die Umma der Muslime, die zusammen mit den ortsansässigen Juden ein Schutzbündnis gegenüber allen anderen Gruppen einging. Blutsbände werden hier der religiösen Gemeinschaft unterworfen, sie übernimmt die Schutzfunktion gegenüber dem Individuum, die vormals durch den Clan geregelt wurde. Solche Stammesföderationen sind in der arabischen Welt nichts Seltenes, sie kommen allerdings nur phasenweise und anlassbezogen vor. Eine auf Dauer angelegte Umma hingegen ist in Mohammeds Zeit etwas Neues. Sie sollte eine neue Art der Schutzgemeinschaft darstellen, die, anders als die Asabiya, nicht auf Blutsverwandschaft, sondern auf Glauben an den Einen Gott und das Jüngste Gericht basieren sollte. Der Prophet Mohammed wird mit der Aussage zitiert, die Asabiya stehe nunmehr dem „Geist des Islam“ und somit der Umma entgegen.

Ibn Khaldun ist davon überzeugt, dass der Umma-Begriff sich nur durchsetzen konnte, weil er religiös legitimiert war. Der Koran nennt die muslimische Umma die beste überhaupt. [...] (Anmerkung des Verfassers: siehe dazu nächsten Absatz im Text.) Ihre Mitglieder sollen in einem organischen Verhältnis zueinander stehen, wie es in einer Überlieferung über den Propheten Mohammed heißt. [...].

*Radikalislamische Bewegungen wie die Wahhabiten haben sich stets den Umma-Begriff zu eigen gemacht und in Aussicht gestellt, dass sie die Gemeinschaft der Gläubigen in die Tat umsetzen könnten und würden.“<sup>223</sup>*

Bei der im obigen Zitat angesprochenen *sūra* handelt es sich um Sure 3:104:

„und daß euch eine Gemeinschaft (von Leuten) erwachsen möge, die einladen zu allem, was gut ist, und das Tun dessen gebieten, was recht ist, und das Tun dessen verbieten was unrecht ist: und es sind sie, sie, die einen glückseligen Zustand erlangen werden.“<sup>224</sup>

Muhammad Asad führt in seiner Konkordanz dazu aus: „Diese Betonung der Sterblichkeit des Propheten – und der all der anderen Propheten, die ihm zeitlich vorausgingen -, steht zunächst in Zusammenhang mit der Schlacht von Uhud und dem Gerücht von seinem Tod, das viele Muslime veranlaßte, den Kampf aufzugeben und manche von ihnen sogar an den Rand der Apostasie brachte. [...] In seiner weiteren Bedeutung sodann legt der obige Vers erneut die grundlegende islamische Lehre dar, daß Verehrung Gott allein gebührt und kein Mensch – nicht einmal ein Prophet – daran irgendeinen Anteil haben kann. Genau diese Passage des Qur’an rezitierte Abu Bakr, der erste Kalif, unmittelbar nach dem Tod des Propheten, als viele verzagte Muslime dachten, der Islam selbst sei zu einem Ende gekommen; aber kaum, daß Abu Bakr hinzugefügt hatte: „Siehe, wer immer Muhammad angebetet hat, soll wissen, daß Muhammad gestorben ist; aber wer immer Gott anbetet, soll wissen, daß Gott immer lebendig ist und niemals stirbt“ (Bukhari), war alle Verwirrung beseitigt. [...]“<sup>225</sup>

Das Selbstverständnis des saudi-arabischen Königshauses und sein bereits im völkerrechtlich diplomatischen demonstrativen Anspruch auf das Führen des Titels *ḥādīm al-ḥaramayn aš-šarīfayn* dient letztendlich dazu, die Oberhoheit über die gesamte muslimische Glaubensgemeinschaft zu halten und die Legitimität für ebendiesen Anspruch bereits aus dem Qur’an und den Aussagen der *ḥulafā’ ar-rāšidūn* nachweisbar abgeleitet zu wissen. Die Punze der Wahhabīya verleiht im Verhältnis zur schiitischen Glau-

<sup>223</sup> Grutzpalk (2009), S. 123.

<sup>224</sup> Asad (2013), S. 126.

<sup>225</sup> Asad (2013), S. 134.

benswelt diesem Anspruch eben jenen Aspekt der konfliktgeladenen Auseinandersetzung.

## 5.2 Das sunnitisch – imamitische Verhältnis

### 5.2.1 Die schiitische Minderheit in der saudi-arabischen Ostprovinz

In Saudi-Arabien leben rund 2 Millionen Angehörige, welche der Glaubensrichtung der Schiiten zuzurechnen sind. Diese stellen damit rund 10% der genuinen Bevölkerung. Kernsiedlungsgebiet der Schiiten ist aš-Šarqīya „die saudi-arabische Ostprovinz.“<sup>226</sup> Obwohl dieses demographische Faktum kein geschichtlich neueres Phänomen darstellt, ist es vor allem „seit dem Fall Ṣaddām Ḥusain ‘Abd al-Mağīd at-Tikrītīs im Jahr 2003 und der Entfesselung der regionalen Balance zwischen Saudi-Arabien und der Islamischen Republik Iran evident, dass vor allem Saudi-Arabien die muslimische Welt durch ein sunnitisch-schiitisches Prisma betrachtet.“<sup>227</sup> Mit der Realisierung einer anti-schiitischen Regionalpolitik begann daher auch die anti-schiitische Innenpolitik, welche zu einer massiven Überwachung der Ostprovinz, gepaart mit teilweise „robusten“ Sicherheitsmaßnahmen unter Inkaufnahme von Protesten und Opfern führte.<sup>228</sup>

„Während die wichtigsten schiitischen Zentren sich in der Islamischen Republik Iran und in der Ġumhūrīya al-‘Irāq „Republik Irak“ befinden, hielt die Ostprovinz des Königreiches Saudi-Arabien grundsätzlich eine signifikante Anzahl an dort lebenden Schiiten. Prominente schiitische Vertreter eines *muğtahid* beinhalten Ibrāhīm al-Qaṭīfī (16. Jahrhundert), sowie zum Beispiel Ahmad b. Zayn ad-Dīn b. Ibrāhīm al-Ahsā’ī (gestorben zu Beginn des 19. Jahrhunderts). Nach der saudi-arabischen Eroberung der Ostprovinz wurde es den Schiiten gestattet, mehrere Einrichtungen als Bildungszentren zu schaffen. Die *Ḥawza*, eine quasi schiitische Universität, wurde Zentrum der Entwicklung schiitischer Glaubenslehren, auch noch in den Anfängen der Herrschaftsausübung der Stammesöhne im jungen Saudi-Arabien.“<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Steinberg (2007), S. 186.

<sup>227</sup> Teitelbaum (2010), S. 72.

<sup>228</sup> Teitelbaum (2010), S. 72.

<sup>229</sup> Teitelbaum (2010), S. 73.

Einschränkend sei jedoch zu bemerken, dass sich dies sehr rasch änderte. „Die Wahhabiten betrachteten die Schiiten als Nichtmuslime, so daß sie vielfältigen religiösen, politischen und sozioökonomischen Diskriminierungen unterliegen. So durften sie seit der saudi-arabischen Eroberung der Ostprovinz von den Osmanen 1913 keine Moscheen mehr bauen. Öffentliche religiöse Zeremonien [...] wie das ‘*āšūrā*’ „der Zehnte (Tag)“ anlässlich des Martyriums des Imām al-Ḥusain b. ‘Alī wurden verboten.“<sup>230</sup> Eine weitere Verschärfung der Situation brachte die Islamische Revolution von 1979 in der Islamischen Republik Iran. (Anmerkung des Verfassers: Darauf wird im Kapitel 6 unter 6.1 genauer Bezug genommen werden.) Dies führte zum Ausbruch mehrerer Unruhen in der saudi-arabischen Ostprovinz.<sup>231</sup> „Erst Anfang der 1990-er Jahre entspannte sich das Verhältnis zwischen der Regierung und der schiitischen Opposition. Im Jahre 1993 schlossen schiitische Oppositionelle unter der Führung des Gelehrten Ḥasan ibn Mūsā aṣ-Ṣaffār ein informelles Abkommen mit der Regierung, gemäß dem sie die Propagandatätigkeit aus dem Exil in London und Damaskus aufgaben. Im Gegenzug gestattete die Regierung ihnen die Rückkehr nach Saudi-Arabien und machte einige Zusagen hinsichtlich einer Verbesserung der Lebensbedingungen und der Erweiterung der religiösen Freiräume der Schiiten.“<sup>232</sup>

Eine weitere Zäsur, so im Aufsatz Steinberg, brachte jedoch der 11. September 2001.<sup>233</sup> Dabei „sandte die Regierung weitere Signale aus, daß ihr an einer Entspannung gelegen war. Die Schiiten ihrerseits hofften nach einem Machtwechsel im ‘Irāq ebenfalls (und der damit ermöglichten Beteiligung am politischen Willensbildungsprozesses) ebenfalls auf eine Verbesserung ihrer eigenen Situation. Dieser Hoffnung gaben sie in einer Petition unter dem Titel „Partner im Heimatland“ vom April 2003 Ausdruck, in der sie unter anderem mehr Religions- und Meinungsfreiheit und erweiterte

---

<sup>230</sup> Steinberg (2007), S. 186.

<sup>231</sup> Steinberg (2007), S. 187.

<sup>232</sup> Steinberg (2007), S. 187.

<sup>233</sup> „Der 11. September 2001“, synonymhaft auch als „9/11“ bezeichnet, gilt als Datum für den folgenschwersten Terroranschlag, welcher bis zum Zeitpunkt der Arbeitserstellung je auf US-Amerikanischem Boden verübt worden war. Ausmaß der Beschädigung der Infrastruktur und die hohe Zahl an zivilen Opfern haben sich als Maßzahl in das kollektive Gedächtnis der US-Gesellschaft geschrieben. 9/11 führte zur Formulierung der Leitlinien der neokonservativen US-Außenpolitik, des „*Greater Middle East*“, und des Konzeptes des „*Global War on Terrorism*“ unter dem 43. Präsidenten der USA, George W. Bush.“ Siehe Woodward, Bob (2004). *Plan of Attack*. New York: Simon & Schuster.



politische Partizipation forderten.“<sup>234</sup> Hierbei gilt es nun erneut auf ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-‘Azīz as-Sa‘ūd zu verweisen, welcher im Format des bereits angesprochenen *liqā’ al-ḥiwār al-waṭanī* auch schiitische Vertreter zum Dialog lud. Von 2003 bis 2007 gab es insgesamt sechs abgehaltene Dialoge. Aktuell wichen dort getätigte Konzessionen in gesellschaftlicher und religiöser Dimension jedoch dem bereits erwähnten „robusten“ Auftreten der Sicherheitskräfte.

### 5.2.2 Die schiitischen Entitäten innerhalb des GCC

Zum Abschluss des Kapitels über Wesen und Wirkung des Königreiches Saudi-Arabien und der Glaubenslehre der Wahhabīya möchte der Verfasser der Masterarbeit kurz den Blick auf den gesamten GCC lenken und die politische und gesellschaftliche Rolle der Schiiten auf der gesamten Arabischen Halbinsel, inklusive al-Ġumhūrīya al-Yamanīya „Republik Jemen“, welche jedoch kein Mitglied des GCC darstellt, ansprechen. Auch hierbei stellen schiitische Akteure keine homogene Gruppe dar. Sie präsentieren sich als unterschiedliche Vertreter ihrer jeweiligen Staaten mit einer jeweils dementsprechend divergierenden Agenda.

Die maġlis at-ta‘āwun li-duwal al-ḥalīġ al-‘arabīya „Kooperationsrat der arabischen Staaten des Golfes“ (GCC) wurde 1981 als Antwort auf die wachsende Unsicherheit der arabischen Golfanlieger gegründet. Zielsetzung war es, eine politische Plattform zu schaffen, welche sicherheitspolitische Problemfelder definieren, analysieren und geeignete Maßnahmen implementieren konnte. Auslösende Ereignisse lagen in der schiitischen Revolution in Iran 1979, sowie in der darauf folgenden militärischen Auseinandersetzung zwischen der neugeschaffenen Islamischen Republik Iran und der Republik Irak. Letzteres barg im Kern neben der „semitisch-arabisch“ versus „arisch-persischen“ Dimension bereits auch eine „sunnitisch“ versus „imamitische“ Komponente in sich.<sup>235</sup>

Für den GCC lag der Eckpfeiler der Gründung daher auch ganz klar in der anti-iranischen Haltung und in der Schaffung einer Sicherheitsarchitektur zur Abwehr mögli-

<sup>234</sup> Steinberg (2007), S. 187.

<sup>235</sup> Ehteshami (2014), S. 2.

cher iranischer Hegemonialgelüste begründet.<sup>236</sup> Obwohl das Sultanat Oman „schon seit den 1980-er Jahren diesbezüglich häufig die Rolle eines Bremsers gespielt hatte, stand es in weiterer Folge auch einer vertieften Integration unter den sechs<sup>237</sup> GCC-Staaten im Wege.“<sup>238</sup> In den zu Ende gehenden 1990-er Jahren und nach dem US-geführten Einmarsch im Irak 2003 begannen sich zunehmend wirtschaftliche und auch sektiererische Problemfelder zu manifestieren. So versuchte man die ursprüngliche Idee einer Wirtschaftsunion wieder zu beleben. Gleichzeitig stieg der politische Druck, anti-schiitische Politik mit dem Hebel des GCC zu betreiben.<sup>239</sup> Für die genuin schiitischen Entitäten bedeutet dies ein permanentes Spannungsfeld, trotz der Tatsache, dass die Schiiten im Golfraum politisch unterschiedliche Wirkbreiten und Umfeldbedingungen vorfinden. Während im Emirat Kuwait schiitische Akteure, wenn auch nur eingeschränkt, am politischen Prozess teilhaben dürfen, sind die repressiven Maßnahmen im mamlakat al-Baḥrain „Königreich Bahrain“ Gegenstand unzähliger Ausschreitungen und Auseinandersetzungen. Ein Höhepunkt dabei waren die Vorgänge des Jahres 2011, welche zu einer direkten Intervention in Bahrain führten.

Steinberg formuliert dazu:

*„Am entschlossensten ging Saudi-Arabien im Nachbarland Bahrain vor, wo es militärisch intervenierte, als die Proteste drohten außer Kontrolle zu geraten und die Herrschaft der eng mit Saudi-Arabien verbündeten Herrscherfamilie Khalifa in Gefahr zu bringen. In Bahrain waren die Demonstrationen des arabischen Frühlings nur einer von vielen Höhepunkten einer Protestbewegung, die schon lange vorher eingesetzt hatte und überwiegend von der schiitischen Bevölkerungsmehrheit des Landes getragen wird. [...] Die auf einen Hilferuf der bahrainischen Regierung an den GKR<sup>240</sup> erfolgte Intervention verdeutlichte, dass Riad bereit war, große Risiken einzugehen, um einen Sturz der Familie Khalifa und eine politische Emanzipation der Schiiten in Bahrain zu unterbinden. Teils wütende Angriffe der iranischen Politik und Öffentlichkeit machten klar, dass Teheran die In-*

---

<sup>236</sup> Ehteshami (2014), S. 6.

<sup>237</sup> Details siehe FN 17.

<sup>238</sup> Steinberg (2014), S. 16.

<sup>239</sup> Ehteshami (2014), S. 9.

<sup>240</sup> Anmerkung des Verfassers der Masterarbeit: GKR als Abkürzung für Golfkooperationsrat; synonymhaft für die englische Abkürzung GCC.

*tervention als Provokation ansah. Dies war besonders gefährlich, weil die Auseinandersetzungen in Bahrain mit der Niederschlagung der Proteste nicht endeten. Vielmehr gelang es schiitischen Jugendlichen seither, die Proteste trotz teils draconischer Gegenmaßnahmen aufrecht zu erhalten. [...]*

*Die Ursache für die Unruhen in Bahrain liegt darin, dass das sunnitische Herrscherhaus die schiitische Bevölkerungsmehrheit von 50 bis 70 Prozent der etwa 550 000 Staatsbürger politisch und sozioökonomisch benachteiligt. Wie in Saudi-Arabien nahm der Konflikt seit der islamischen Revolution 1979 in Iran an Schärfe zu, da die bahrainische Regierung in den einheimischen Schiiten plötzlich auch die potentielle fünfte Kolonne der nunmehrigen Islamischen Republik Iran sah und die Repression in Bahrain verschärfte. Dort führte die Politik immer wieder zu Unruhen und mündete in eine Serie von Protesten, die von 1994 bis 1998 andauerten und als „Bahrainische Intifada“ bekannt wurden. [...]*

*Im Jahr 1999 ging das Regime auf die Opposition zu, indem es politische Gefangene freiließ, Exilanten die Rückkehr in ihr Heimatland gestattete und demokratische Reformen in Aussicht stellte. [...]*

*Schon 2002 wurde deutlich, dass die Familie Khalifa keinesfalls bereit war, wie von vielen Bahrainis erhofft, die Macht zu teilen und die Diskriminierung der Schiiten zu beenden. In den folgenden Jahren flammten immer wieder Unruhen auf, die im August und September 2010 eskalierten, als die Regierung im Vorfeld der Parlamentswahlen rund 160 Schiiten einschließlich von etwa zwei Dutzend Führungspersönlichkeiten der Opposition verhaften ließ. [...]*

*Nachdem die Demonstranten sich ab dem 20. Februar erneut auf dem Perlenplatz (Anm. ein zentraler Platz in der Hauptstadt Manama) festgesetzt hatten, erhoben einige von ihnen weitgehende Forderungen nach dem Sturz der Herrscherfamilie und dem Ende der Monarchie. Als sie auch noch das nahe Bankenviertel von Manama blockierten und drohten, zum Palast des Königs zu marschieren, rief die Herrscherfamilie Saudi-Arabien und den GKR zu Hilfe. Die am 14. März einmarschierten saudi-arabischen und emiratischen Truppen übernahm-*

*men vorbereitete Stellungen in der Hauptstadt Manama und sicherten strategische Schlüsselpositionen, Ministerien und sonstige Behörden. So ermöglichten sie den einheimischen Sicherheitskräften und regimetreuen Schlägertrupps, das Protestcamp auf dem Perlenplatz mit Gewalt aufzulösen, wobei wiederum mehrere Demonstranten getötet wurden. Gleichzeitig setzte eine Verhaftungswelle ein. Sieben schiitische Führer wurden später zu langen Haftstrafen verurteilt.*

*Der bahrainische Konflikt konnte bis heute nicht beigelegt werden. Dies liegt auch an der Radikalisierung beider Konfliktparteien. Die wichtigste oppositionelle Gruppierung, al-Wifaq, hat die Kontrolle über militante schiitische Jugendliche verloren. [...]*

*Die Vorwürfe der bahrainischen und saudi-arabischen Regierung sowie verbale Angriffe aus Teheran hatten jedoch zur Folge, dass zahlreiche regimetreue Sunniten heute viel stärker antiiranisch und antischiitisch argumentieren, als dies vor 2011 der Fall war. Aus diesem Grund nimmt der Konflikt immer deutlicher eine konfessionelle Dimension an.<sup>241</sup>*

Um im vorliegenden Konfliktbild Saudi-Arabien – Islamische Republik Iran nicht dem Vorwurf der Unvollständigkeit ausgesetzt zu sein, sei an dieser Stelle ein weiterer, wenn auch begrenzter „Stellvertreterkonflikt“ erwähnt, nämlich jener im Jemen.

Die Republik Jemen ist als einziger Staat republikanisch konzipiert. Die sechs übrigen Staaten sind, wie bereits erwähnt, absolutistisch regierte sunnitische Erbmonarchien, wobei das ibaditisch regierte Sultanat Oman diesbezüglich eine Sonderstellung einnimmt.<sup>242</sup> Die Republik Jemen erfuhr ihre Gründung im Jahr 1990. Durch ein zuvor geschlossenes Abkommen wurde die Sozialistische Republik Südjemen mit der Republik Jemen vereinigt. Dieser politischen Willenserklärung, Grundlage massiver Auseinandersetzungen in den darauffolgenden Jahrzehnten, gingen auch schwerwiegende politische Verwerfungen voraus.<sup>243</sup> Ziel des Exkurses liegt im Ansprechen der „fünferschiitischen“ Entität al-Ḥūṭīyūn. Die innerjemenitische Revolution von 1962 stellte das erste

---

<sup>241</sup> Steinberg (2014), S. 22.

<sup>242</sup> Steinberg (2008), S. 7.

<sup>243</sup> ICG (2011), S. 1.

einschneidende Ereignis in der jüngeren Geschichte dar und ist untrennbar mit dem Schicksal al-Ḥūṭīyūns verbunden, weil sie das Ende des zaiditischen Imāmats bedeutete. Einer theokratischen Herrschaftsstruktur standen zu jener Zeit massive Oppositionskräfte entgegen, welche – befeuert durch den globalen Ost-West Konflikt – kommunistische und sozialistische Ideen implementierten.<sup>244</sup> Es folgte die Ausrufung der Jemenitisch Arabischen Republik, durch die Involvierung der Ğumhūrīya Miṣr al-‘arabīya „Arabische Republik Ägyptens“ und Saudi-Arabiens wurde der Konflikt internationalisiert. Die Ziele al-Qāhiras „Kairos“ lagen im Wunsch nach Zugriff auf die Ölfelder der Arabischen Halbinsel und der damit einhergehenden Erweiterung seiner Einflussphäre. Ar-Riyāḍ sah sein monarchistisches Staatsmodell durch den sozialistisch-kommunistischen befeuerten Staatsgedanken gefährdet und unterstützte die Gegenseite.<sup>245</sup> Der Bürgerkrieg zog sich hin und es begann sich eine dritte Entität im Windschatten der rezenten Auseinandersetzungen zu etablieren. Frühere Oppositionskreise um ‘Abd ar-Raḥmān al-Iryānī, dem späteren ersten Präsidenten der Arabischen Republik (1970), begannen aus Vertretern zaiditischer Stämme des Nordens und anti-republikanisch gestimmter Kräfte eine Koalition zu schmieden.<sup>246</sup> Ziel der Koalition lag in der Schaffung eines konstitutionellen zaiditischen Imāmats. Mitte 1965 wurde das Ziel abgeändert. Man forderte im Wege einer „zweiten jemenitischen Revolution“ die Schaffung einer Islamischen Republik.<sup>247</sup> Die Genese dieser Entwicklungen, Ziel lag in der Eindämmung des Einflusses Saudi-Arabiens und Ägyptens, sowie in der Befriedung des Landes, führte unbewusst zu einer massiven Änderung der sozialen Hierarchien im Norden des Landes. Die sich als religiöse Elite betrachtenden Zaiditen wurden mit massiven Vorwürfen konfrontiert, ihr Staatsmodell von einer zunehmenden Zahl an Menschen abgelehnt. Dabei gilt es festzuhalten, dass sich die Zaiditen vor allem ihrem jeweiligen Stamm als politisch loyal empfanden und dies für eine republikanisch definierte Zentralregierung gleich welcher Zusammensetzung als inakzeptabel zu betrachten war.<sup>248</sup> Die Ausrufung der Jemenitisch Arabischen Republik 1970 änderte daran nichts. Deren erster Präsident ‘Abd ar-Raḥmān al-Iryānī wollte durch eine ausbalancierte Zuweisung von Regierungsämtern einen Ausgleich zwischen den Zaiditen und den Kräften des republikanischen Lagers schaffen. Zu dieser Zeit existierte bereits die Demokrati-

---

<sup>244</sup> Holzbauer (2011), S. 84.

<sup>245</sup> Holzbauer (2011), S. 84.

<sup>246</sup> Salmoni (2010), S. 11.

<sup>247</sup> Salmoni (2010), S. 42.

<sup>248</sup> Salmoni (2010), S. 72.

sche Volksrepublik Jemen im Südjemen mit der Hauptstadt 'Adan „Aden“ und einem klar sowjetisch orientierten kommunistischen Gesellschaftsmodell. Sie war 1967 im Zuge der Abkehr von der Kolonialherrschaft des Vereinigten Königreiches von Großbritannien und Nordirland ausgerufen worden.<sup>249</sup> Gesellschaftliche und wirtschaftliche Verwerfungen, anhaltende sozio-ökonomische Divergenzen und der Niedergang des Ostblockes 1989, einhergehend mit einer globalen Demokratisierungswelle, veranlassten die politischen Akteure beider Seiten, die politische Union der „beiden Jemen“ vorzubereiten.<sup>250</sup> Dies erfolgte unter Führung 'Alī 'Abd Allāh Ṣāliḥs am 22. Mai 1990. Der Norden begann massiv Druck auf den Süden auszuüben, sowie Steuereinnahmen überproportional in Nordprojekte zu investieren. Bereits vier Jahre später kam es daher zum Bürgerkrieg, weil alle beteiligten Akteure aus den früheren beiden Staaten ihre bewaffneten Formationen behielten und die Hemmschwelle zu deren Einsatz nach Jahrzehnten der Auseinandersetzungen entsprechend niedrig war. Der Bürgerkrieg endete mit einer Niederlage des Südens.<sup>251</sup>

Die Parlamentswahlen von 1997 wurden vom Süden boykottiert, der zunehmende autoritäre Regierungsstil von 'Alī 'Abd Allāh Ṣāliḥs trieb sowohl den Süden, wie auch die Entität al-Ḥūṭīyūns in den bewaffneten Kampf. Die anhaltend schlechte Sicherheitslage verbunden mit einem massiven Anti-Terror Kampf in Saudi-Arabien mutierte das Staatsgebiet des Jemen zusehends zu einem Rückzugsgebiet für die transnational agierende Terrororganisation al-Qā'ida.<sup>252</sup> Die zunehmende interne Zerrüttung, gepaart mit Vetternwirtschaft, Korruption und Nepotismus ließ die Bevölkerung ablehnend reagieren. Dies führte auch zum Druck auf al-Ḥūṭīyūn, welche in offenen Gefechten endete. Nach mehreren Waffengängen, anhaltenden Protesten und regionalem Druck seitens der Staaten des GCC endete die Präsidentschaft 'Alī 'Abd Allāh Ṣāliḥs mit dem Verzicht auf eine neuerliche Kandidatur 2012.<sup>253</sup> Sein langjähriger Stellvertreter, Interimspräsident und Verbündeter 'Abd Rabbih Maṣṣūr Ḥādī wurde mit der Führung des Landes, bei gleichzeitiger Auflage der Initialisierung eines Nationalen Dialoges unter

---

<sup>249</sup> Holzbauer (2011), S. 91.

<sup>250</sup> Salmoni (2010), S. 81.

<sup>251</sup> ICG (2013). „Yemen's Southern Question: Avoiding a Breakdown“. *Crisis Group Middle East Report*. Nr. 145, S. 4.

<sup>252</sup> ICG (2013). „Yemen's Southern Question: Avoiding a Breakdown“. *Crisis Group Middle East Report*. Nr. 145, S. 13.

<sup>253</sup> Krüger (2015). „Jemen. Präsident und Regierung treten zurück.“ In *Süddeutsche Zeitung* (München), abgerufen am 25.04.2016.

Einbeziehung aller Kräfte, nach einem landesweiten Referendum für zwei Jahre mit der Führung betraut. Zögerliches Agieren, mangelnde Kompromissbereitschaft und ungeschickte Positionierung als „Statthalter der Wahhabiten aus Saudi-Arabien“ führten schließlich zum Aufstand al-Ḥūṭīyūns und dem militärischen Vorstoß bewaffneter Verbände ihres militärischen Flügels, genannt Anṣār Allāh über den Zentralraum nach Süden.<sup>254</sup>

Die Entität al-Ḥūṭīyūns und damit die Glaubenslehre der Zaidīya bedingen einmal mehr entwicklungs- und ideengeschichtliche Aspekte der muslimischen Glaubenswelt anzusprechen. Man befindet sich daher unweigerlich bei der Ära der Rechtgeleiteten Kalifen, eine Epoche, welche in dieser Arbeit sowohl Gegenstand im Unterkapitel zum Sultanat Oman, als auch zum Königreich Saudi-Arabien war.

Die Schlacht von Karbalā<sup>255</sup>, zentrales Element des Schismas 680 brachte den Tod von al-Ḥusayn b. Abī Ṭālib und die damit notwendig gewordene Nachfolge. Diese erfolgte durch dessen Sohn ‘Alī b. al-Ḥusain Zain al-‘Ābidīn. Dieser verhielt sich politisch jedoch quietistisch.<sup>256</sup> Dieses Verhalten übte auch noch dessen direkter Nachfolger Muḥammad b. ‘Alī al-Bāqir aus. Er wird in der imāmitischen Lesart als fünfter Imām bezeichnet. Dessen Halbbruder, Zaid b. ‘Alī b. al-Ḥusain wird trotz seiner kurzen Imāmatsherrschaft als personifiziertes dogmatisches Fundament seitens der Zaiditen betrachtet.<sup>257</sup> Diese sehen in Zaid b. ‘Alī b. al-Ḥusain den rechtmäßigen fünften Imām und erkennen als solchen Muḥammad b. ‘Alī al-Bāqir nicht an. Dieser Umstand hat seine Begründung in der Abspaltung der Anhänger Zaid b. ‘Alī b. al-Ḥusains von den schiitischen Glaubensanhängern im Zuge der Kampfhandlungen gegen al-Umawīyūn „die Umayyaden“ unter ihrem Kalifen Hišām b. ‘Abd al-Malik.<sup>258</sup>

Ein zentrales Element zaiditischer Glaubensdogmatik ist die Frage der Gerechtigkeit. Die Ablehnung eines umayyadischen Kalifen beispielsweise erfolgte nicht aufgrund der

<sup>254</sup> Krüger (2015). „Jemen. Präsident und Regierung treten zurück.“ In *Süddeutsche Zeitung* (München), abgerufen am 25.04.2016.

<sup>255</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „Karbalā‘“. Honigmann, E. (2012). „Karbalā‘“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.

<sup>256</sup> Holzbauer (2011), S. 126.

<sup>257</sup> Holzbauer (2011), S. 35.

<sup>258</sup> Holzbauer (2011), S. 35.

Frage, ob er ein sunnitischer Kalif sei, sondern ob er ein gerechter Kalif sei. Diese Grundsatzfrage führte generell zu einer Ausdifferenzierung der Rechtsfragen und der Begründung einer eigenen zaiditischen Rechts- und Kultusgemeinschaft. Dabei gilt es jedoch anzumerken, dass diese Ausdifferenzierung nicht linear von statten ging, sondern erst nach der Begründung zweier Strömungen, der Ġārudīya und der Batrīya, erfolgte.<sup>259</sup> Einhergehend mit den beiden Strömungen entwickelte sich der Begriff von den „starken“ und „schwachen“ Zaiditen.<sup>260</sup> Anhänger der Lehre von Abū al-Ġarūd erkannten die Ära der ersten drei Rechtgeleiteten Kalifen nicht an. Die Personalien des Propheten hätten divergierende Anwartschaften begründet und Zaid b. ‘Alī sei als rechtmäßiger Kalif anzuerkennen. Die Batrīya folgten dieser Argumentation grundsätzlich, zeigten sich jedoch davon überzeugt, dass durch Beratung die Eignung eines potenziellen Kandidaten festzustellen sei, um zukünftige Auseinandersetzungen vermeiden zu können. Im Umkehrschluss propagierten sie daher auch die Pflicht der Glaubensgemeinschaft gegen einen Imām zu revoltieren, so dieser den Ansprüchen nicht gerecht werde.<sup>261</sup> Aus dieser Argumentation heraus durfte es daher auch keine automatische Erbfolge in der Imāmatsfrage geben.

Letztendlich formulierte sich die politische Theorie, wonach die Führung der islamischen Gemeinde ausschließlich einem Nachkommen des Propheten Muḥammad vorbehalten ist. Die Attribute des Imāms liegen in vertiefter Kenntnis des Rechts, körperlicher und geistiger Unversehrtheit, Volljährigkeit und unter anderem in den Fähigkeiten der Organisation einer Gemeinschaft.<sup>262</sup> Eine Selbstproklamation an Stelle der zuvor beschriebenen Wahl ist möglich. Während in theologischen Fragen die Zaiditen der rationalistischen Lehre al-Mu‘atazilas, vereinfacht gesprochen dem religiösen Streitgespräch mit rationalen Argumenten, folgten, bildete sich Mitte des 9. Jahrhunderts unter al-Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī eine eigene Rechtsschule aus.<sup>263</sup> Diese hat sich in den nördlichen Regionen der Republik Jemen erhalten. Der Enkel al-Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassīs gründete ein Fürstentum mit der Hauptstadt Sa‘da. Trotz wechselndem Kriegsglück und un-

---

<sup>259</sup> Holzbauer (2011), S. 36.

<sup>260</sup> Holzbauer (2011), S. 37.

<sup>261</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „Zaydiyya“. Madelung, W. (2012). „Zaydiyya“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.

<sup>262</sup> Holzbauer (2011), S. 43.

<sup>263</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „al-Rassī“. Madelung, W. (2012). „al-Rassī“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.



terschiedlichen militärischen Anstürmen konnte sich dieses Fürstentum bis 1962 behaupten.<sup>264</sup>

Für Riyāḍ stellen sich die Vorgänge im Jemen seit je her als „Ärgernis“ dar. Obwohl Jemeniten großer Zahl im Königreich arbeiteten und deren Zahlungen an Angehörige einen bedeutenden Wirtschaftsfaktor für den Jemen darstellten, ist das Verhältnis von Misstrauen und Ablehnung geprägt. Riyāḍ reiht sich darüber hinaus ebenso in die Zahl jener Akteure ein, welche mit wechselseitigen Allianzen, finanziellen Zuwendungen oder Entzug des Wohlwollens eigene Interessen verfolgen. Es betrachtet den Jemen als eigenen „Hinterhof“, wo sich die Interessen Tehrāns „Teherans“ als direkten Regionalkonkurrenten zunehmend festsetzen.<sup>265</sup> Dies reduziert sich jedoch nicht nur auf vermeintliche Bodenschätze oder glaubensmäßige Divergenzen. Vielmehr sieht das Königreich die Tange-ye Hormoz „Straße von Hormuz“ und die Meerenge des Bāb al-Mandab als „kommunizierende“, strategisch zusammenhängende Räume. Ist doch erstere iranisch kontrolliertes Nadelöhr für die Ausfuhr petrochemischer Erzeugnisse, während letztere sprichwörtliches Tor zum Suezkanal und damit in den europäisch/nordafrikanischen und levantinischen Exportraum darstellt.

Als weiterer Regionalkonkurrent besitzt auch die Islamische Republik Iran Einfluss im Jemen.<sup>266</sup> Die zaiditische Entität, zum schiitischen Glaubensspektrum gezählt, legt dies aus westlicher Sicht auch vermeintlich nahe. In der Tat ist der Einfluss jedoch limitiert. Er stützt sich maßgeblich auf die Tatsache, wonach Tehrān grundsätzlich auf mehreren Ebenen sein Konkurrenzverhältnis zu Saudi-Arabien bespielt.<sup>267</sup> Realpolitische Konfliktzonen werden so beeinflusst (Jemen, Syrien, Südlibanon), um letztendlich die grundsätzlichen wirtschaftspolitischen und gesellschaftlichen Divergenzen in der Regionalpolitik (Sunnitische Achse vs. Schiitischer Halbmond) bespielen zu können.

---

<sup>264</sup> EI<sup>2</sup> s.v. „al-Rassī“. Madelung, W. (2012). „al-Rassī“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.

<sup>265</sup> Chimelli (2015). „Der saudische Albtraum“. In *Süddeutsche Zeitung* (München), abgerufen am 27. 04. 2016.

<sup>266</sup> Posch (2013), S. 27.

<sup>267</sup> Posch (2013), S. 29.

## 6 Dschomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān „Die Islamische Republik Iran“

### 6.1 Die Revolution von 1979 und ihre Auslöser

#### Eine Vorbemerkung

Der Autor dieser Masterarbeit ist sich durch aus bewusst, – und möchte dies an dieser Stelle auch zu Beginn ansprechen – dass ein akademisches Beschäftigen mit der Islamischen Republik Iran anlässlich eines angestrebten akademischen Abschlusses am Institut für Orientalistik an der Universität Wien eine Gradwanderung darstellt. Obwohl aus „islamwissenschaftlicher Sicht“ hier durchwegs diese akademische Disziplin zu greifen im Stande ist, zeigt sich dies aus „orientalistischer Sicht“ schon schwieriger. Denn in Art, Charakteristik und Systematik ist der semitisch-arabische Raum gegenüber dem arisch-persischen Iran<sup>268</sup> klar abgegrenzt. Die MENA<sup>269</sup> – Begrifflichkeit nach österreichischer Lesart tut hier ihr übriges. Die Iranistik ist als eigenes Forschungsgebiet ja vorrangig mit der Thematik um die Islamischen Republik Iran befasst.

Für den Verfasser dieser Arbeit geht es jedoch primär um die regionalpolitische Rolle dieses Akteurs jenseits des Persisch/Arabischen Golfes, welcher – bei allen islamwissenschaftlich-orientalistisch artikulierbaren Bruchlinien – letztendlich der größte Nachbarstaat zu den GCC-Staaten darstellt. Ein Nachbar, welcher über teils engere, teils weitere Verbindungen in den arabischen Raum verfügte und verfügt. Aus Gründen der Straffung und Übersichtlichkeit werden historische Zusammenhänge mit der Islamischen Republik Iran grundsätzlich mit der Islamischen Revolution von 1979 und / oder in einem unmittelbaren Kontext dazu dargestellt. In den einleitenden Worten erfolgt jedoch bewusst ein Ansprechen der US-Position zum Zeitpunkt der Revolutionären Phase, weil die USA als sicherheitspolitische Akteur in den GCC bis heute wirken.

---

<sup>268</sup> Ehteshami (2014), S. 2. Siehe auch Kapitel 5.2.2.

<sup>269</sup> MENA; Middle East, North Africa. Die Abkürzung beschreibt die Zusammenfassung der Staaten aš-Šām „der Levante“ und al-Mağrib „des Maghreb“. Die Begrifflichkeit subsumiert daher die Staaten Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen, Ägypten, Saudi-Arabien, Jemen, Oman, Vereinigte Arabische Emirate, Katar, Bahrain, Kuwait, Irak, Syrien, Libanon, Jordanien, Israel und die Palästinensischen Autonomiegebiete. Siehe: [www.bmeia.gv.at/das-ministerium/geschaefsteinteilung](http://www.bmeia.gv.at/das-ministerium/geschaefsteinteilung). Abgerufen am 06.06.2016.

## Zur Thematik

Die emeritierte Professorin Dr. Mangol Bayat-Philipp schrieb im Februar 2004 einen Aufsatz über die Beziehungen zwischen den USA und Iran seit 1953.<sup>270</sup> In einem Unterkapitel namens „Der Weg zur iranischen Revolution“<sup>271</sup> schreibt sie:

*„Viele Beobachter sind zu dem Schluss gekommen, dass der Samen für die Revolution 1979 bereits in den Jahren 1953 und 1963 gesät worden sei. Der Sturz von Mosaddeq habe das Versagen des weltlichen Nationalismus als Ideologie für die iranischen Massen unterstrichen. Zur gleichen Zeit erlangte Khomeini im Exil eine Bedeutung als Führungspersönlichkeit wie kein anderer Oppositionsvertreter. Eine zu rasche Modernisierung hatte demnach das soziale Gefüge der iranischen Gesellschaft zerrissen, und der schiitische Islam ersetzte erfolgreich die weltlichen Ideologien bei der Mobilisierung der revolutionären Massen.“*

*Die islamische Erneuerungsbewegung war Mitte der fünfziger Jahre von der Regierung initiiert worden, um den Kampf gegen den Kommunismus und die radikale Linke aufzunehmen. Neben dem Eintreten für eine Ausweitung der Reformen hatte sie die Schaffung sozio-religiöser Einrichtungen unterstützt, die eine gemäßigte, sozial progressive Interpretation des schiitischen Islam vertraten; diese sollten die jungen Iraner von weltlichen sozialistischen Ideologien fern halten. Viele Ayatollahs, die sich an diesem vom Staat geförderten Programm beteiligten [...], schlossen sich während der Revolution Khomeini an, zusammen mit ihren Schülern und einem Netz von Gefolgsleuten. Das Programm war während des Kalten Krieges integraler Bestandteil der US-Politik in der muslimischen Welt und sollte die Rolle des Islam als Bollwerk gegen den Kommunismus unterstreichen. Diese Politik war in Iran in den fünfziger Jahren und bis hinein in die siebziger Jahre unbestreitbar erfolgreich.*

---

<sup>270</sup> Bayat-Philip, Mangol (2004). „Die Beziehungen zwischen USA und Iran seit 1953.“ In *Politik und Zeitgeschichte*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung. [www.bpd.de/apuz/28502/die-beziehungen-zwischen-den-usa-und-iran-seit-1953](http://www.bpd.de/apuz/28502/die-beziehungen-zwischen-den-usa-und-iran-seit-1953). Abgerufen am 06.12.2015.

<sup>271</sup> Bayat-Philip (2004), S. 3.

*Nach Nassers Tod wurde diese Politik auch in Ägypten sowie in Sudan, in Indonesien, Malaysia, Algerien und im Südlibanon verfolgt, um nur einige Länder zu nennen. Die islamischen Laien-Ideologen, die für die sozio-religiösen Einrichtungen eine modernistische Sichtweise des Islam entwickelten [...] hatten nahezu ausnahmslos europäische und amerikanische Universitäten besucht und nicht die traditionellen theologischen Seminare. Vor Ort setzten sich die religiösen Netzwerke aus Absolventen nichtkirchlicher staatlicher Schulen und Universitäten zusammen, an denen nach westlichen Stundenplänen unterrichtet wurde. Die theologischen Schulen zogen die intellektuell weniger begabten Studenten an, meist aus ärmeren Städten und Dörfern auf dem Land. Dabei boten die staatlichen Schulen und Universitäten, die sich in den siebziger Jahren im ganzen Land stark vermehrten, allen Studenten aus städtischen wie ländlichen Regionen eine kostenlose Ausbildung an.*

*Die Innenpolitik des Schahs förderte nach 1953 – mit Unterstützung der USA und der amerikanischen Finanzhilfe zur bildungspolitischen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung – das Wachstum der Mittelschicht und der unteren Mittelschicht. Der dramatische Anstieg des internationalen Ölpreises Anfang der siebziger Jahre machte die iranische Regierung finanziell unabhängig von amerikanischer Freigebigkeit und erleichterte die Ausweitung der Bildungsprogramme im In- und Ausland. Die gebildete Mittelschicht und die untere Mittelschicht dieses amerikanischen Satellitenstaates, die weitgehend ein Produkt der Pahlawi-Politik darstellte, bildete die Basis für die Revolution von 1979. Denn die wirtschaftliche und soziokulturelle Entwicklung ging einher mit politischer Unterentwicklung. Der Ölreichtum der siebziger Jahre gab dem Schah und seinen Beratern die Mittel in die Hand, um das Militär auf – und das Land zu einer Regionalmacht auszubauen. Die Ambitionen des Schahs deckten sich mit den politischen Interessen der USA. Denn zu diesem Zeitpunkt hatte sich Großbritannien vom Persischen Golf zurückgezogen. Washington entschloss sich dazu, Iran als neuen Polizisten in der Region einzusetzen – in der Annahme, das Land bleibe politisch stabil und auf westlicher Linie. Am 30. Mai 1972 machten US-Präsident Richard M. Nixon und Außenminister Henry A. Kissinger auf dem Rückweg von Moskau Station in Teheran. Dieses Treffen führte zu einer radikalen Neuausrich-*

tung der amerikanisch – iranischen Beziehungen. In einer zweistündigen Diskussion soll Nixon den Schah freimütig gebeten haben: „Beschützen Sie mich.“ Dieser kam der Aufforderung gerne nach. Denn Nixon hatte seinerseits zugesagt, Iran hochentwickelte Militärtechnologie zu verkaufen. In den folgenden vier Jahren kaufte der Schah moderne Waffen im Wert von rund neun Milliarden US-Dollar. In der Folge verwickelte er Iran in regionale Konflikte wie am Horn von Afrika. Iranische Soldaten kämpften auch im Auftrag der Westmächte, um in Oman einen Aufstand gegen den Herrscher – einen Protegé der Briten – zu unterdrücken. Bis 1975 unterstützte Iran rebellierende Kurden in Irak – im Einklang mit den USA und Israel, die versuchten, das revolutionäre Regime in Bagdad zu destabilisieren.

Über den wachsenden Widerstand gegen diese militärischen Abenteuer des Schahs, die sich – im Bündnis mit den nichtmuslimischen Staaten USA und Israel – gegen muslimische Bruderstaaten richteten, ist viel geschrieben worden. Das gilt auch für die Feindseligkeit des Schahs gegenüber den arabischen Ländern; diese ging so weit, dass Iran im Jom-Kippur-Krieg im Oktober 1973 Israel mit Öl versorgte.

Auch die Korruption der herrschenden Eliten in Iran und der Verlust der kulturellen Identität sind beschrieben worden. Mitte der siebziger Jahre, als selbst ernannte Guerilla-Gruppen Gewalt gegen amerikanische Beamte und Ziele ausübten, schrillten in Washington die Alarmglocken. Die iranische Opposition war allerdings noch sehr zersplittert und uneins. Als Präsident Jimmy Carter 1976 sein Amt antrat, glaubte die neue Regierung, Iran könne gerettet werden. Carter wahrte zwar viel mehr Distanz als seine Vorgänger, hielt aber an der amerikanischen Überzeugung fest, ein sicherer und stabiler Iran sei von großer Bedeutung für die strategischen Interessen in der Region. [...]

Die Regierung Carter war in der Frage der Revolution stark gespalten. [...] Von November 1978 bis zur Flucht des Schahs im Jänner 1979 sorgten einander widersprechende Szenarien für Iran für hitzige Debatten. [...] Khomeini, von den moderaten Kräften im Exil als gemäßigt beschrieben, wurde als eine Persönlich-

*keit dargestellt, die helfen würde, in Iran eine wahrhaft legitime und liberale Regierung wiederherzustellen. Die Sprecher Khomeinis in Europa und den USA charakterisierten ihn als eine ernsthafte, rationale Persönlichkeit des öffentlichen Lebens und versicherten der westlichen Öffentlichkeit, dass Iran ein verlässlicher Verbündeter des Westens bleiben werde. Mehdi Bazargan, den Khomeini als Interims-Premierminister vorschlug, sowie die anderen Mitglieder der provisorischen Regierung waren moderne, westlich gebildete und weltlich orientierte Liberale. [...] Khomeini kehrte nach Teheran zurück, von großen Massen als Retter der Nation gepriesen. In dieser frühen Phase der Revolution war das Wesen des neuen Regimes noch nicht klar erkennbar. Zwischen den verschiedenen Fraktionen tobte ein heftiger Machtkampf. Zudem war Khomeini noch nicht als unumstrittener, alleiniger Führer des revolutionären Iran akzeptiert. Die rhetorischen Täuschungsmanöver der verschiedenen Gruppen und die gegenseitigen Anschuldigungen vermochten kaum die Tatsache zu verdecken, dass die ideologisch vielschichtige Allianz, die zum Sturz des Schahs geschmiedet worden war, auseinanderbrach.“<sup>272</sup>*

Für Saudi-Arabien brachte die Islamische Revolution in Iran ein Verschieben der Grenze des US-Einflusses an die Ufer des Persisch/Arabischen Golfes. Das Wegbrechen der US-Iran Verbindungen, die dogmatische Anti-US Rhetorik in Tehrān und das Herausbrechen eines Verbündeten gegen die Sowjetunion zur Zeit des „Kalten Krieges“ tat ihr übriges.

Darüber hinaus erfuhr der anti-schiitische Reflex nun einen „neuen Reiz“. Der Hüter der beiden heiligen Stätten wurde nun durch das religiöse Establishment in Karbalā' (Irak), Qum und Isfahān (beide Iran) herausgefordert. Die Bruchlinien wurden manifest.

---

<sup>272</sup> Bayat-Philip (2004), S. 4.

## 6.2 Der regionale Kontext

Will man das „Phänomen Islamische Republik Iran“ und sein Umgang mit den Nachbarstaaten in der Golfregion nachvollziehbar und erfassbar machen, so muss man relativ rasch die Thematik auf zwei Ebenen projizieren. Die erste Ebene ist dem Verhältnis *ahl as-Sunna* zu *aš-Šī'a al-It̄nā 'ašarīya*, also dem Umgang sunnitisch dominierter Staaten und eben dem zwölferschiitischen Iran gewidmet.

Die zweite Frage ist der Grad und die Strategie der Auseinandersetzungen nach rein wirtschaftlichen und pragmatisch politischen – also aus europäischer Sicht quasi „weltlichen“ – Vormachtstreben und Konkurrenzdenken.

Diese quasi heterogene Wahrnehmung Irans in den arabischen Staaten beschreibt Hanspeter Mattes in seinem gleichnamigen Werk.<sup>273</sup> Seinen Ausführungen stellt er folgende Feststellung voran: „Im schiitischen Iran wurde 2009 der 30. Jahrestag der Islamischen Revolution gefeiert. Das Ereignis hat bis heute Rückwirkungen in den mehrheitlich sunnitischen arabischen Staaten; für einige politische Akteure hat die Islamische Revolution immer noch Vorbildfunktion, für andere – und dies ist die Mehrheit – gilt es eine Entwicklung wie in Iran auf jeden Fall zu verhindern. Auch wenn die genaue Beobachtung der Entwicklungen in Iran nach den Präsidentschaftswahlen im Juni 2009 nur das aktuellste Beispiel ist, so haben in den vergangenen drei Jahrzehnten zahlreiche Einzelereignisse wie der iranisch – irakische Krieg in den 1980-er Jahren, die langjährige iranische Unterstützung islamistischer Gruppen wie der Hizballah im Libanon und der Hamas in Palästina, die schiitische Mission in sunnitischen Staaten, die Stärkung des iranischen Einflusses im Irak nach dem Sturz Saddam Husains 2003 oder die iranischen Nuklearambitionen die arabischen Staatsführungen und andere Akteure stets zu Positionsbestimmungen und zum Handeln gezwungen. Der iranische Aktivismus wird vor allem in Staaten wie Ägypten oder Saudi-Arabien als Versuch interpretiert, sich mit Hilfe arabischer „Vasallen“ in der Nahostregion zum Hegemon aufzuschwingen; entsprechende Gegenmaßnahmen sind die Folge. Syrien, Hizballah und Hamas sehen hingegen in Iran einen strategischen Partner für eigene innen – und außenpolitische

---

<sup>273</sup> Mattes (2010), S. 71.

Ziele, wobei der Faktor „Schiitentum“ nur bedingt eine zentrale Rolle spielt. Die Wahrnehmung Irans und die Bewertung seines politischen Handelns variiert folglich je nach Betrachter (pro-iranischer Akteur; anti-iranischer Akteur; Iran-kritischer Akteur) und je nach den politischen Übereinstimmungen oder Differenzen mit Iran oder der konfessionellen Zugehörigkeit (Sunnit, Schiit).“<sup>274</sup>

Diese Sichtweise unterstreicht auch die Politikwissenschaftlerin Semiramis Akbari, welche in ihrem Aufsatz „Der Faktor Religion und Irans regionale Ambitionen im Nahen Osten“ auf die Ambivalenz der Konfession und der rein politischen Konkurrenzstellungen Bezug nimmt. Sie stellt voran, dass „in der Islamischen Republik Iran auch innerstaatliche Konflikte zwischen iranischen Sunniten und der ultrakonservativen Regierung ausgetragen werden.“<sup>275</sup>

Die genannten Umstände werden seitens der Islamischen Republik auch geschickt im regionalpolitischen Diskurs ausgespielt. Aussagen aus dem Büro des Revolutionsführers, oder aus dem Büro des Nationalen Sicherheitsrates haben daher immer eine andere „Botschaft“, als beispielsweise Aussagen des Staatspräsidenten, des Parlamentspräsidenten und/oder der Regierungsmitglieder.

### 6.3 Hegemonie vs. Regionalmachtdenken

Die bereits angesprochene Semiramis Akbari sieht in Punkto Regionalpolitik ganz klare Strömungen aus der Zeit nach dem II. Weltkrieg und dem aufkeimenden Pan-Arabisismus. So erkennt sie „einen der zentralen Gründe für die Ausprägung der iranischen Regionalpolitik“<sup>276</sup> unter anderem im „Zusammenbruch der Hashemitischen Monarchie im Irak 1958 und der Rückgang des britischen Einflusses am Persischen Golf in den 1970-er Jahren.“<sup>277</sup> Diese Ereignisse beeinflussten nämlich nicht nur die saudi-arabischen Befindlichkeiten, sondern „hatte auch Auswirkungen auf die sicherheitspolitischen Interessen Irans.“ Der Schah sah nämlich trotz „der strategischen Partnerschaft mit den USA sich darin bestärkt, dass nur Iran selbst die eigene Sicherheit garantieren

---

<sup>274</sup> Mattes (2010), S. 71.

<sup>275</sup> Akbari (2010), S. 47.

<sup>276</sup> Akbari (2010), S. 48.

<sup>277</sup> Akbari (2010), S. 48.



könne und neben militärisch konventionellen Abschreckungsmitteln auch die Option von Kernwaffen im Falle einer Verschiebung des strategischen Gleichgewichtes zur Verfügung haben müsse.“<sup>278</sup> Der revolutionäre Iran formulierte daher eine Art „Norm der Gerechtigkeit“. Diese Norm erwies sich als massive Auswirkung auf den Golfraum. Akbari schreibt dazu:

*„Die Islamische Revolution von 1979 brachte vor allem eine Verschlechterung der Beziehungen Irans zu den arabischen Golfmonarchien mit sich. Das saudische Königshaus verkündete sowohl wegen divergierender religiöser Vorstellungen mit Revolutionsführer Ayatollah Khomeini (1902 – 1989) als auch aus politisch strategischen Gründen seine Unterstützung für den Schah. Die Befürchtung des saudischen Königs, dass im eigenen Land eine Revolution nach iranischem Vorbild ausbrechen könnte, war zu Beginn der 1980er Jahre allgegenwärtig. Da Revolutionsführer Khomeini eine stimulierende Wirkung auf die schiitische Minderheit in der saudischen Region al-Hasa hatte. Der schiitische Rückhalt in Saudi-Arabien erlaubte es Khomeini, die anti-revolutionäre Haltung der saudischen Führung zu kritisieren und diese sogar wegen ihrer pro-westlichen Politik als „unislamisch“ zu diffamieren. Auf die anti-monarchistischen Äußerungen aus Iran reagierte die saudische Führung mit politischen Gegenmaßnahmen. Für Ayatollah Khomeini, der sich einer religiösen Sprache bediente, stellte sich die Frage der schiitisch – sunnitischen Differenz im Kontext der Islamischen Revolution nicht. Entgegen der vorherrschenden Meinung ging es Khomeini nicht um das Hervorheben der schiitischen Identität, sondern um die Betonung einer gemeinsamen islamischen Identität jenseits des iranischen Nationalstaates. In seinen zahlreichen Reden sprach er dementsprechend die Interessen der islamischen Gemeinschaft als Ganzes an.*

*Die USA und Israel verstand er als Feinde des Islam. Anti-Imperialismus und Gerechtigkeit (edalat) waren folglich Schlüsselbegriffe des Khomeinischen Diskurses. Für Khomeini zeichnete sich das Schah-Regime durch Ungerechtigkeit aus, weshalb es durch einen gerechten islamischen Staat ersetzt werden sollte. Unter Gerechtigkeit verstanden die religiös-politischen Träger des Khomeinischen Dis-*

---

<sup>278</sup> Akbari (2010), S. 49.

*kurses zum einen soziale Gerechtigkeit für die Entrechteten (musta'zafin) in der islamischen Welt jenseits von unterschiedlichen Interpretationen des Islam, und zum anderen die Bekämpfung von Imperialismus. Der revolutionäre Gerechtigkeitsdiskurs war ein religiös-politischer Diskurs, der eine postkoloniale Kritik beinhaltete. Seit der Gründung der Islamischen Republik ist Gerechtigkeit im genannten Sinne ein inhärenter Bestandteil der religiös-politischen Normen, auf denen die außenpolitischen Vorstellungen speziell der ultrakonservativen Akteure beruhen. Die iranischen Reformer und Pragmatiker hingegen distanzieren sich von dem revolutionären Gerechtigkeitskonzept. Dass die Vorstellung von Gerechtigkeit innerhalb der politischen Elite Irans durch die postrevolutionäre Zeit hindurch einem Wandlungsprozess unterlag, wird zumeist ausgeblendet [...].*

*Während in der ersten Dekade nach der Islamischen Revolution der Gerechtigkeitsdiskurs die außenpolitische Orientierung Irans konstitutiv bestimmte, wurde dieser nach dem Ende des Iran-Irak Krieges (1988) zugunsten einer Realpolitik in den Hintergrund gedrängt. Grundlage der iranischen Regionalpolitik war bis 1989 der Revolutionsexport in die arabischen Staaten, darunter Saudi-Arabien, Bahrain, Irak und Libanon. [...] Die Konflikte zwischen Irak und Iran waren (dabei) nicht neu. Grenzstreitigkeiten bestimmten schon seit Beginn der 1970-er Jahre die bilateralen Beziehungen beider Staaten. Aufgrund der konventionellen militärischen Überlegenheit des kaiserlichen Iran gegenüber den übrigen Staaten im Nahen Osten wagte das irakische Baath-Regime aber nicht, Iran anzugreifen. Das vermeintlich traditionelle Konkurrenzverhältnis zwischen Iranern und Arabern war für den Ausbruch des Krieges, wie dies oft unterstellt wird, dagegen weniger ausschlaggebend. Im Lauf der modernen Geschichte Irans hat zwar die iranisch – arabische Differenz die iranische Wahrnehmung geprägt, zugleich hat jedoch schon immer ein starker kultureller Austausch mit der arabischen Bevölkerung in Nahost stattgefunden. Daher wäre es zu kurz gegriffen, die arabisch – iranischen Beziehungen durchweg auf einen Kulturkonflikt zu reduzieren. Der achtjährige Krieg mit dem Irak hatte vor allem ideologische und machtpolitische Gründe. Der irakische Präsident Saddam Husain, der unter dem Einfluss des*

*Panarabismus stand, strebte seinerseits eine Führungsrolle im Nahen Osten an und wollte die regionale Machtbasis Iraks in der Golfregion ausbauen. [...]”<sup>279</sup>*

Diese Ausführung fußt auf eine sechs Jahre zuvor getätigte Ausarbeitung derselben Autorin.<sup>280</sup> Darin wird analytisch eine Logik der iranischen Sicherheitsstrategie erfasst um „die Aussichten auf eine Annäherung zwischen den Kontrahenten [...] perspektivisch zu untersuchen. In der Analyse werden folgende Faktoren berücksichtigt: das Verhältnis zwischen „Moderne“ und „Tradition“, die Transformation des Herrschaftscharakters im nachrevolutionären Iran, die Selbstbild- und Feindbildkonstruktion, der „Pragmatismus“ und schließlich das in Iran selbst entstandene Konzept der „inhärenten Wandelbarkeit“.<sup>281</sup> Zum tieferen Verständnis präzisiert Akbari diesbezüglich: „Die Theorie der inhärenten Wandelbarkeit geht auf den iranischen Philosophen Abdol-Karim Soroush zurück. Er trifft eine Unterscheidung zwischen der unveränderbaren Religion (*din*) und dem religiösen Wissen (*marefat-e dini*). Die Theorie basiert auf der Prämisse, dass religiöses Wissen und damit auch dessen Interpretationen wandelbar sind. Diese zentrale Theorie ist dem schiitischen Kontext entlehnt und wird in den Regionalstudien zur Klärung der innen – und außenpolitischen Entwicklungen in Iran herangezogen. Ich verwende dieses Konzept (Anm. d. Verfassers: Semiramis Akbari) da es zum einen aufzeigt, dass der Positionswandel in der Islamischen Republik legitim ist, zum anderen, weil es den hohen Stellenwert des Pluralismus innerhalb der schiitischen Gesellschaft sichtbar macht. Der adjektivische Gebrauch des „Inhärenten“ stellt einen wichtigen Hinweis auf die der schiitischen Tradition innewohnende Wandelbarkeit dar.“<sup>282</sup>

Um also kurz gefasst die innere Systematik Irans zu umreißen bleiben in der Machtbalance „zwischen drei Hauptströmungen (zu unterscheiden): Reformen, Konservative und Pragmatiker. Innerhalb des konservativen Lagers wird zwischen den Erzkonservativen und den pragmatisch orientierten Konservativen unterschieden. Der Terminus „Pragmatismus“ umschreibt insbesondere die zunehmende Entsakralisierung der politischen

<sup>279</sup> Akbari (2010), S. 52 – 53.

<sup>280</sup> Akbari, Semiramis (2004). „Iran zwischen amerikanischem und innenpolitischem Druck. Rückfall ins Mittelalter oder pragmatischer Aufbruch?“ In *HSFK-Report 1/2004*. Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens – und Konfliktforschung (HSFK).

<sup>281</sup> Akbari (2004), S. 4.

<sup>282</sup> Akbari (2004), S. 10.

Diskurse und Handlungen in der Khatami-Ära<sup>283</sup>. Zu den pragmatisch orientierten Konservativen zähle ich (Anm. des Verfassers: Semiramis Akbari) alle Akteure, die ein religiös – konservatives Verständnis des Islam haben, jedoch zugleich für wirtschaftlichen (*eqtesadi*), wissenschaftlichen (*elmi*) und technologischen (*fani*) Fortschritt (*pishraft*) stehen. Unter der Prämisse der nationalen Unabhängigkeit (*esteqla*) verfolgen sie eine recht pragmatische Linie (*khate amalgar*), d.h., dass sie außenpolitisch auf Kooperation statt Konflikt setzen.“<sup>284</sup>

Die Balance der politischen Strömungen ergibt sich daher in der Zusammensetzung der Gremien: „Zu den Erzkonservativen zählen die 12 Mitglieder des Wächterrats, die Mitglieder des Expertenrats und teilweise die Freitagsprediger der verschiedenen Städte (Imam-e gom-e), die Mitglieder des Obersten Gerichts, die Mitglieder der revolutionären Stiftungen und Mitglieder der Sicherheitsorgane. Die erzkonservativen Geistlichen sind parteilich in der so genannten „Jame’eh rouhanioune Mobarez“ (militante Geistlichenvereinigung) organisiert. Als weitere erzkonservative politische Parteien gelten die „Majma-e niruha-ye Khate Imam“ (Die Vereinigung der Gefolgsleute des Imam) und „Ansar-e Hizbollah“ (Partei Gottes). Zu den pragmatisch orientierten Konservativen können die „Jame’eh eslami Mohandesin“ (Die Vereinigung der islamischen Ingenieure) und die „Abadgaran-e Iran-e eslami“ (Die Kultivierung des Islamischen Iran) gerechnet werden.“<sup>285</sup>

Unabhängig aller kultureller, wirtschaftlicher, politischer und religiöser Aspekte kann daher grundsätzlich abgeleitet werden, dass „die Islamische Republik Iran in der Golfregion und darüber hinaus eine politische und militärische Vormachtstellung einnehmen

---

<sup>283</sup> „Der Revolutionsrat und die Regierung verabschiedeten im Juni 1979 ein Wahlgesetz für eine Expertenversammlung, welche die Verfassung der Islamischen Republik ausarbeiten sollte. Khomeini, der anfänglich gegen die Gründung einer solchen Versammlung war, stimmte letztendlich dem Vorhaben zu. Er erklärte jedoch, dass nur jene Personen Mitglieder dieser Expertenversammlung sein dürfen, welche sich mit den Gesetzen des Islam bzw. des Koran sehr gut auskennen. Ferner mussten die Kandidaten mindestens ein Alter von 30 Jahren haben und iranischer Staatsbürger sein. Das Wahlalter zur Expertenversammlung lag wie schon beim Referendum im März (1979) bei 16 Jahren. Religiöse und politische Gruppierungen hatten die Möglichkeit Kandidaten für die Versammlung zu nominieren. Am 3. August 1979 wählte die Bevölkerung [...] die Expertenversammlung. [...] Die fundamentalistisch klerikalen Kräfte sprachen sich für die Aufnahme des von Khomeini im Exil erarbeiteten Prinzips des Velayat-e faqih (Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten, welcher die Führung bis zur Rückkehr des verborgenen 12. Imams innehat und diese vorbereitet) in die Verfassung aus.“ Siehe Sirdjani (2012), S. 89.

<sup>284</sup> Akbari (2004), S. 11.

<sup>285</sup> Akbari (2004), S. 11.

will. Führende saudische Politiker haben mehrfach Hinweise dafür geliefert, dass sie den Konflikt mit Iran auch als religiös – ideologischen Konflikt verstehen. Große Teile der politischen und religiösen Eliten Saudi – Arabiens differenzieren nicht trennscharf zwischen Schiiten und Iranern und sehen die Schiiten in der arabischen Welt als eine zumindest potentielle Bedrohung. Dem entsprechend wächst die Gefahr eines Zusammenstoßes zwischen Saudi – Arabien und Iran ebenso wie die einer Konfrontation zwischen dem saudischen Staat und seinen Schiiten.“<sup>286</sup>

Tehrān weiß um diese Einschätzung naturgemäß und benutzt diese – salopp gesprochen – manchmal sehr gerne „zur Provokation.“

#### 6.4 Rivalitäten im Golfraum

Um die Aspekte dieser mannigfaltigen Rivalitäten strukturieren zu können, ist es einmal mehr notwendig die sicherheitspolitische Analyseverfahren nach Siedschlag zu bemühen. Obwohl aus der Disziplin der Islamwissenschaft unzählige Aspekte ins Auge stechen, diese in den vorangegangenen Kapiteln auch grundsätzlich bereits beleuchtet wurden, naturgemäß ohne Anspruch auf Vollzähligkeit, ist die Rivalität im Golfraum selbst erst einmal wirtschaftlicher Natur. Dabei liegt ein geographischer Umstand quasi auf der Hand und springt sofort ins Gedächtnis – die Straße von Hormuz.

„Die Straße von Hormuz hat beträchtliche Bedeutung für die Weltwirtschaft: Mehr als 14 Öltanker passieren täglich die Meerenge mit insgesamt 17 Millionen Barrel Rohöl (2 700 000 Kubikmeter), was rund 35 Prozent des auf dem Seeweg bzw. 20 Prozent des weltweit transportierten Rohöls entspricht. Die Straße von Hormuz ist eine der am meisten befahrenen Meerengen der Welt. Bei Flüssiggastransporten (Liquefied Natural Gas, LNG) kann sie künftig sogar noch an Bedeutung gewinnen, da Iran über die zweitgrößten Gasreserven der Welt verfügt. [...] Die Route über die Straße von Hormuz ist ohne Alternative. Zwar wird oft von Projekten für Pipelines gesprochen, die Öl von den Produktionsstätten entlang der südlichen Golfküste an das Meer von Oman oder quer durch Saudi – Arabien ans Rote Meer leiten sollen. Doch einzig die Vereinigten Arabi-

---

<sup>286</sup> Steinberg (2010), S. 121.

schen Emirate (VAE) waren bisher in der Lage, entsprechende Maßnahmen auch zu realisieren. [...] Eine Blockade der Straße von Hormuz würde eine internationale Krise auslösen und die Ölpreise hochtreiben. [...] In der Straße von Hormuz stoßen die Hoheitsgewässer des Iran und des Oman direkt aneinander. Eine Hohe See, also ein Seegebiet außerhalb nationalstaatlicher Souveränität, gibt es dort nicht. Allerdings verbindet die Meerenge von Hormuz die Ausschließliche Wirtschaftszone der Anrainer des Persischen Golfs mit der Hohen See des Golfs von Oman. Der internationale Schiffsverkehr verläuft über sogenannte Verkehrstrennungsgebiete (*shipping lanes*).“<sup>287</sup>

Damit sind dank Walter Posch die Eckdaten und letztendlich die „Zutaten“ für die Rivalität mit stündlichem Potenzial zur Eskalation eindrucksvoll dargelegt. Rivalität im Golfraum bedeutet Kampf um wirtschaftliche Vormachtstellung. So schlägt der GCC, als Wirtschaftsbündnis konzipiert, in unmittelbarer Nachbarschaft auf einen „schlafenden Riesen“. Letzterer bedeutet, dass nach Aufhebung des internationalen Sanktionsregimes und dem damit verbundenen Zugang zu den Internationalen Märkten ein nicht abschätzbare Potenzial mit unmittelbarer Auswirkung auf die Arabischen Halbinsel „gehoben wurde“. „Mit den drittgrößten Rohstoffreserven der Welt, nach Saudi-Arabien und Russland, liegt Iran zwischen zwei der wichtigsten Energie-Märkte der Welt, nämlich, dem Persischen Golf und der Kaspischen See. Das Land hat fast alles, um auf der regionalen und der globalen Ebene die Rolle eines wichtigen Energiesektors zu spielen; gewaltige Rohstoffreserven, relativ gute Infrastruktur, eine gutausgebildete junge Bevölkerung – mit einem Durchschnittsalter von 26 – eine einzigartige, geostrategische Lage und einem Plan – die 20-jährige Zukunftsstrategie.“<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> Posch (2012), S. 1 – 2.

<sup>288</sup> Salehiravesh (2011), S. 7 – 8.

## 7 Beiträge zur wissenschaftlichen Forschung

### 7.1 Was waren die Gründe für die Einnahme der Vermittlungsrolle seitens Omans?

Zum Abschluss der Masterarbeit erlaubt sich der Verfasser derselben eine Beurteilung der Faktenlage und damit das Artikulieren von „Folgerungen“ im Sinne des sicherheitspolitischen Analysemodells nach Siedschlag abzugeben. Dies ergibt sich aus dem Umstand, wonach das alleinige Ansprechen von Fakten nur die Grundlage für eine Vorausschau darstellen kann und für sich gesehen noch keinen „Mehrwert“ ergibt.

Aus Sicht des Sultanates Oman lässt sich daher ableiten, dass es von allen Mitgliedsstaaten des GCC die besten Beziehungen zur Islamischen Republik Iran unterhält. Dabei galten jedoch die omanischen – iranischen Beziehungen vor der islamischen Revolution in Iran 1979 noch etwas besser bestellt. Exemplarisch dafür steht die entscheidende militärische Hilfe Irans an Sultan Qābūs gegen den bedrohlichen Zūfār – Aufstand, welcher zum Tode von insgesamt 719 iranischen Angehörigen der Streitkräfte führte. Diese Zahl ist höher als die Todesrate der omanischen und britischen Soldaten gemeinsam. Dieser iranische Beitrag wirkt bis heute im kollektiven Gedächtnis der omanischen politischen Elite.

Darüber hinaus verzeichnet das Sultanat Oman in der jüngeren Geschichte schon mehrere ernsthafte Auseinandersetzungen mit der Regionalmacht Saudi-Arabien. Von der finanziellen Unterstützung an Kontrahenten des Sultans im Zūfār-Aufstand reichte dies bis zu immer wiederkehrenden Grenzstreitigkeiten. Als Nebenaspekt ist anzuführen, dass Angehörige der sunnitischen Glaubensrichtung die zweitgrößte Konfession im Sultanat stellen. Diese, zumeist bellutschischen Bevölkerungsteile, teilweise gesellschaftlich ausgegrenzt, eignen sich tendenziell für eine waghābītische Missionierung. Anders als viele arabische Staaten fürchtet die omanische Führung mehr eine waghābītisierung als eine šīʿitische Missionierung der Gesellschaft. Demgegenüber existiert im Sultanat eine kleine šīʿitische Gruppe, welche als gut integriert gilt. Ein šīʿitischer Stamm (al-Lawātī)<sup>289</sup> gehört zur Elite des Landes und stellt Minister, sowie führende Beamte. Daraus lässt sich ableiten, dass anders als in Bahrain oder Saudi-Arabien Šīʿiten nicht als „Problem – oder Bedrohungsfaktor“ gesehen werden, sondern als Bereicherung und Teil des oma-

---

<sup>289</sup> Pradhan (2013), S. 113.

nischen Erfolgs und der Identität. Das politische Establishment des Sultanates ist daher weniger anfällig für die „anti-šīʿitischen Verschwörungstheorien“ einiger arabischer Staaten (im GCC).

Letztendlich hegt auch das religiöse Establishment der Ibādīya eine größere Sympathie zur Šīʿa als zur Sunna (und dabei insbesondere zur Wahhābīya), weil es zum einen größere theologische Gemeinsamkeiten gibt und zum anderen die Ibādīya bereits geschichtlich betrachtet überwiegend gegenüber dem sunnitischen Kalifat und der sunnitischen Missionierung zu behaupten hatte.

## 7.2 Wie hoch ist der Grad des Einflusses in der Region?

Die bereits im Vorkapitel angesprochenen Auseinandersetzungen mit der Regionalmacht Saudi-Arabien werden seitens des Verfassers nun ins Kalkül gezogen, sind diese letztendlich für das Selbstverständnis einer aktuellen „unparteiischen Vermittlerrolle“ von elementarer Bedeutung. Denn – das gilt es zu bedenken – darf aus Sicht des Verfassers dieser Arbeit nicht angenommen werden, dass das Sultanat Oman als pro – iranischer Akteur wahrzunehmen wäre, welches iranische Interessen quasi zum „Nulltarif“ vertreten würde. Vielmehr vertritt das Sultanat seine eigenen Interessen welche vor allem darin bestehen, militärische Konflikte aus der unmittelbaren Region fernzuhalten sowie eine einzige sunnitische Regionalmacht (Supermacht) am Persisch/Arabischen Golf zu verhindern.

Mangelnde finanzielle, industrielle und militärische Ressourcen tun hier ihr übriges und verhindern so auch von militärischen Auseinandersetzungen zu profitieren. Aus Selbstperzeption werden kriegerische Akte vor allem aus der Sicht einer „alten Handels – und Seemacht“ beurteilt. (Stichwort Sansibar, Indien, Straße von Hormuz.) Die ebenso beurteilte „einzigartige Identität der Ibādīya“ ergänzt diesbezüglich. Omans Einfluss in der Region und die eingeschränkt unabdingbare Vermittlerrolle führen daher zu einem regionalpolitischen strategischen Kurs der Generierung von Souveränität und Unabhängigkeit. Dies führt nebenbei auch zu Vermittlungstätigkeiten zwischen Saudi-Arabien und al-Ḥūṭīyūn im Jemenkonflikt.



### 7.3 Welche Staatsdoktrin verfolgt der Sultan?

Sultan Qābūs b. Saʿīd as-Saʿīd ist in Punkto Sozialisierung als Staatenlenker und von seiner „mentalen Grundeinstellung“ britisch geprägter Offizier, mit südomanischen familiären Wurzeln und einer tiefen Verankerung in die historischen Strukturen seines Landes. Er hat aufgrund seiner jahrzehntelangen Modernisierungspolitik aus Sicht des Verfassers dieser Arbeit erkannt, dass die Bewahrung der eigenen Sicherheitsinteressen in einer globalisierten Welt nicht nur durch Vermittlungstätigkeiten am Persisch/Arabischen Golf zu forcieren ist, sondern auch außerhalb des Golfraumes zu erfolgen hat.

Dies führt dazu, dass Oman sich einerseits regelmäßig für Vermittlungstätigkeiten mit der Islamischen Republik Iran anbietet, weil diese eben jahrzehntelang zur Internationalen Staatengemeinschaft eine konfliktträchtige Beziehung aufwies, andererseits eine Reintegration der iranischen Wirtschaft auf die internationale „Bühne“ es auch Oman ermöglicht die eigene Wirtschaft zu diversifizieren. Den prognostizierten sinkenden Einnahmen an fossilen Energieträgern will Oman mit einem potenten Partner in der unmittelbaren Nachbarschaft durch Aufbau einer Produktionsindustrie außerhalb des Öl- und Gassektors begegnen.

All dies lässt sich mit der Begrifflichkeit der „Politik der Balancierung der Mächte“ subsumieren, welche aus Sicht des Verfassers dieser Arbeit maßgeblich durch den Sultan geprägt wurde.

### 7.4 Auf welche Instrumente stützt sich der Sultan bei seiner realpolitischen Umsetzung?

Nach der Beschäftigung mit den regionalpolitischen Gegebenheiten lässt sich aus Sicht des Verfassers dieser Arbeit grundsätzlich ableiten, dass die ehemals deckungsgleiche Strategie des Sultanates beispielsweise mit der Republik Türkei oder dem Emirat Katar nun einem „Alleinstellungsmerkmal“ gewichen ist. Nachdem die beiden letztgenannten Staaten in jüngerer Zeit selbst zu Konfliktparteien mutierten. Der Einfluss des Sultanates erfolgt daher nicht auf Grund der wirtschaftlichen Schlagkraft oder der Verfügbarkeit

einer stehenden Militärmacht, sondern rührt von der Tatsache her, dass es die zweifellos wichtige Lücke des „unabhängigen Vermittlers“ im Nahen Osten füllt. Die Vermittlungsbemühungen hängen daher stark vom persönlichen Engagement des Sultans und seines unmittelbaren Netzwerkes ab. Aber: Und das gilt es zu betonen, sind diese letztendlich vom „guten Willen“ der Konfliktparteien abhängig, denn das Land ist nicht in der Position eine Konfliktpartei dermaßen unter Druck zu setzen, um einen gewünschten Kompromiss herbeizuführen. Masqaţ eröffnet lediglich Gesprächskanäle und erleichtert verschiedenen diplomatischen Formaten ihre Tätigkeit.

Das nationale Selbstbewusstsein und dieses vehemente Bestreben nach außenpolitischer Unabhängigkeit ist ein weiteres Instrument um defensiv nach innen zu stabilisieren und nicht (zu) offensiv nach außen aufzutreten.

7.5 Welchen Herausforderungen muss das Sultanat Oman abseits dieser strategischen Zielsetzungen begegnen?

Aus Sicht der realpolitischen Gegebenheiten, aber auch aus Sicht der geostrategischen Lage des Sultanates und seiner Exklave Musandam ist es die Meinung des Verfassers, wonach es für Masqaţ unerlässlich sein wird, dem systemimmanenten Vorwurf seitens der GCC-Staaten, ein Einfallstor für iranische Interessen im GCC zu sein, zu begegnen. Obwohl für einen derartigen Vorwurf nicht genügend Fakten vorhanden sind, weil der Einfluss Omans diesbezüglich im GCC zu gering, das nationale Selbstbewusstsein und Selbstverständnis jedoch (zu) stark ausgeprägt sind, lassen sich derartige Vorwürfe jedoch regelmäßig erkennen. Die Handlungslogik des Sultanates ist daher immer entsprechend seiner eigenen nationalen Interessen – und Sicherheitsbedürfnisse zu sehen.

7.6 Was lässt sich daraus ableiten und zukünftig erwarten?

Wie bereits im Kapitel 4.1 über die politischen Entitäten angesprochen, ist die zukünftige Ausrichtung des Sultanates bereits untrennbar mit der Nachfolgefrage verknüpft. Das Lebensalter und die krankheitsbedingte eingeschränkte Handlungsfähigkeit des

Sultans verstärken diesen Eindruck. Obwohl die Nachfolgefrage gänzlich ungeklärt zu sein scheint und die Präferenzen des Sultans wohl erst nach dessen Tod sichtbar zu werden scheinen, geht der Verfasser dieser Arbeit davon aus, dass die Politik der „Balancierung der Mächte“ aller Voraussicht nach auch nach dem Ableben des Sultans weitergeführt werden wird. Einerseits ändern sich die strategischen Notwendigkeiten nicht bei einem Ableben des Sultans, andererseits gilt das „theologische Grundwesen“ der Ibādīya als Element der Überbrückung von Divergenzen und Differenzen und der Entwicklung einer islamischen Rechts- und Glaubenslehre.<sup>290</sup> Konfessionen besitzen grundsätzlich einen Einfluss auf die Wahrnehmung der Akteure in der Region.

---

<sup>290</sup> Francesca (2015), S. 10.

## 8 Fazit

Die Region des Nahen und Mittleren Ostens stellt sich im fünften Jahr nach dem „Arabischen Frühling“ 2011 sicherlich als eine der ambivalentesten Regionen dar. Jahrzehntelange Strukturen erodieren und/oder zerbrechen, vorhandene Machtvakua werden durch eine unterschiedliche Akteurslage mit unterschiedlichen Zielsetzungen in unterschiedlicher zeitlicher Länge befüllt und wieder „freigegeben“. Ein Trend, wohin „die Reise geht“ ist nicht einmal ansatzweise abschätzbar. Aus europäischer Sicht neigt man aus Sicht des Verfassers vorschnell dazu die Dinge zu simplifizieren und auf die religiöse Ebene zu heben. In der Tat wird dies jedoch auch in Teilbereichen in der Region so vollzogen und verstärkt die diesbezügliche Wahrnehmung.

Sei es ein Kampf Sunna vs. Schia, sei es eine reine Frage nach Ressourcen und wirtschaftlichen Vormachtstellungen, letztendlich zeigt sich eine Art „sectarian war“ auf den „Bildschirmen der Hauptnachrichten“. Spannend bleibt jedoch dabei hinter den Kulissen zu beobachten, wie Regionalmächte miteinander umgehen und welche Züge im immer gleichen machtpolitischen Spiel eingebracht werden. Von den Persern ist evident sie hätten das Schachspiel erfunden, den Arabern ist jedoch ein anderes Spiel geläufig – Backgammon. Hier kann man sich auch aus dem Spiel nehmen und den Gegner taktisch geschickt der „Selbstlähmung“ zuführen. Ist die Handlungsmaxime, wonach der „Feind meines Feindes mein Freund sei“<sup>291</sup> Teil des arabischen Wortschatzes, bleibt die realpolitische verborgene Umsetzung desselben jedoch nicht immer so leicht erkennbar. So wird zum Beispiel, um beim Thema zu bleiben, die Vermittlungsrolle Omans zwar gerne angenommen, eine Möglichkeit der Vorteilnahme gegenüber des „temporären Partners“ jedoch ebenso „ohne mit der Wimper zu zucken“ realisiert.

Letztendlich bleibt ein Restrisiko jedoch immer bestehen; Ob es je möglich sein wird emotionale Handlungen mittels rationaler Methodiken vorhersagen zu können? Auch diese Arbeit versuchte sich darin. Ein Gelingen bleibt dabei immer fraglich.

---

<sup>291</sup> „Der Feind meines Feindes ist mein Freund.“ Dies ist nicht nur ein Sprichwort, sondern lässt sich als politische Handlungsanweisung auch in den südasiatischen Raum zurückverfolgen. Im Kapitel über die Außenpolitik (Anm. Book XII – Concerning a Powerful Enemy) und dem dabei erläuterten Modell der Kreise des Buches *Arthashastra* des Autors Kautilya wird es ebenso angeführt. Siehe dazu Shamasastri (2014), S. 547.



## 9 Nachwort

Um den Abschluss des Fazits nicht gänzlich mit einer Frage zu befüllen, sei dem Verfasser dieser Arbeit ein Nachwort gestattet, betreffend der Ambivalenz von emotionalen Handlungen und rationalen Abwägbarkeiten im Sinne der wissenschaftlichen Analyse.

In einem launigen Interview, welches auch nicht belegt werden kann, soll der ehemalige Leiter des israelischen Geheimdienstes „Mossad“, Meir Dagan, einmal sinngemäß gemeint haben, dass sich Entwicklungen im Nahen Osten nicht einmal auf 15 Minuten vorhersagen lassen können. Neben Politikern, Diplomaten und sicherheitspolitisch analytisch tätigen Geisteswissenschaftlern stehen auch Vertreter der Islamwissenschaft immer wieder vor diesem Phänomen. Letztere haben aber meist den entschiedenen Vorteil aufgrund von Grundlagenanalysen und dem gediegenen wissenschaftlichen Beschäftigen mit Phänomenen die Arabische Welt betreffend, hier einen anderen Ansatz an den Tag legen zu können. Dabei ist ein Umstand besonders wertvoll: Zeit.

Entscheidungen der Politik, kurze Texte zu deren Grundlage, rasch notwendige Inhalte von schnell zugänglichem und aufbereitetem Material mit wenig oder oberflächlichen Inhalten, sind heute das Amalgam einer Politik, welche überwiegend als reagierend denn als agierend wahrgenommen wird - einem Phänomen unserer Zeit.

Ein Beispiel sei stellvertretend angeführt:

Im Artikel „Obamas Vakuum und der Kronprinz“ schreibt der Journalist Pierre Heumann:

*„Die Krise am Persischen Golf kommt den Saudis gelegen. Vielleicht haben sie sie sogar bewusst provoziert. Mit der Hinrichtung des schiitischen Scheichs Nimr al-Nimr forderte die sunnitische Großmacht nämlich nicht nur die schiitische Minderheit im Mittleren Osten heraus, sondern auch die schiitische Republik Iran. Was zu erwarten war, geschah: Zornige Iraner stürmten die saudische Botschaft in Teheran, als sie vom Tod des prominenten Schiiten hörten. Darauf brach Saudi-Arabien sowohl die diplomatischen als auch die wirtschaftlichen Beziehungen zum Iran ab.“*

*Dass es so weit kam, ist zwei Männern zuzuschreiben, die unterschiedlicher nicht sein könnten: den US-Präsidenten Barack Obama einerseits, dem saudischen Vize-Thronfolger Mohammad bin Salman andererseits.*

*Einst konnte Riad darauf bauen, dass die USA Teheran mit seinen Expansionsgelüsten in die Schranken weisen, sobald Interessen Saudi-Arabiens tangiert sind. Obama hat nun aber mehrfach gezeigt, dass sich Saudi-Arabien nicht auf ihn verlassen kann. Bei iranischen Provokationen, die Riads Sicherheit berühren, schaut Obama weg. So liess er zum Beispiel iranische Raketentests unbeantwortet. Zudem schloss er mit Teheran einen Atom-Deal ab. Obama hat damit Teheran gestärkt – wirtschaftlich, politisch und militärisch. Was in Riad für Nervosität sorgt.*

*Am saudischen Königshof muss aufgefallen sein, dass Obama sogar dann noch passiv bleibt, wenn Teheran amerikanische Ziele bedroht. So führte die iranische Marine Ende Dezember (Anm. d. Verfassers: 2015) eine Übung mit scharfer Munition in der Strasse von Hormuz durch – und zwar ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, als der amerikanische Flugzeugträger USS << Harry S. Truman >> im Persischen Golf unterwegs war. Dabei kam eine iranische Rakete bis auf 1500 Meter an das amerikanische Kriegsschiff heran. Statt scharfes diplomatisches Geschütz aufzufahren, spielte Washington die Provokation in einer der für den Ölhandel zentralen Meerenge herunter.*

#### *Drohbotschaft an Washington*

*Jetzt will Saudi-Arabien zeigen, dass es seine Positionen im Mittleren Osten künftig ohne Hilfe aus den USA verteidigen werde – zum Beispiel in Syrien oder im Jemen. Das ist nicht nur eine Drohbotschaft an Teheran, sondern ebenso an Washington und an den zaudernden Obama, der den traditionellen US-Verbündeten am Golf im Stich gelassen hat.*

*Riads neuer Ton kommt nicht von ungefähr. Ein ehrgeiziger Prinz, den viele als Hitzkopf beschreiben, sagt seit dem vergangenen Jahr, wo es langgeht: Mohammad Bin Salman, der Sohn des in die Jahre gekommenen saudischen Königs, von dem es heisst, er sei am Vergreisen. Bei diesem noch unerfahrenen Prinzen laufen am Hof jetzt alle Fäden zusammen, obwohl Mohammed offiziell bloss die Nummer zwei in der Thronfolge ist. Er füllt das Vakuum, das durch die Altersschwächen seines Vaters entstanden ist. Forsch hat Mohammad sein Land in den verlustreichen Krieg im Jemen verwickelt. Zudem hat er die Ölpolitik zu verantworten, die die Preise in den Keller treibt und dem Finanzhaushalt des Königreichs rote Zahlen beschert. Seine Aussenpolitik ist aggressiv und unterscheidet sich von der diskreten und zurückhaltenden Strategie der bisherigen Könige – wie jetzt gegenüber dem schiitischen Iran.*

*Bei der momentanen Besetzung der Schlüsselpositionen – ein zögernder Chef im Weissen Haus und ein draufgängerischer Kronprinz im Königspalast – muss man Hoffnungen auf ein baldiges Ende der Bürgerkriege in Syrien oder im Jemen begraben. Denn jede Lösung setzt voraus, dass Riad und Teheran am Verhandlungstisch vertreten sind. Daran ist bis auf weiteres nicht zu denken.<sup>292</sup>*

In diesem pointiert geschriebenen Artikel in zwei Spalten werden unzählige Sachverhalte und Fakten knapp und verkürzt angesprochen. Man fühlt sich informiert und sitzt dabei dem Trugschluss auf, dass „overnwsed“ in den meisten Fällen mit „underinformed“ gleichzusetzen ist.

Der Islamwissenschaft und ihren artverwandten Disziplinen obliegt es diesem Umstand entgegen zu wirken.

Diese Masterarbeit soll ein kleiner bescheidener Beitrag dazu sein.

---

<sup>292</sup> Heumann (2016), S. 11.



## **10 Abstract / Englischsprachige summary**

It is not just since the political upheavals of 2011 under the heading of the „Arab Spring“ that the regional environment of the Arabian Peninsula is a conflict – ridden one. The regional powers Saudi Arabia and the Islamic Republic of Iran are in charged relationships by means of proxy sites (Iraq, Syria, Lebanon, and Yemen).

The Sunnite – Shiite shaped disputes are moved to the fore since the Islamic Revolution in Iran in 1979 but also since the US-led intervention in Iraq in 2003. The aim of this master thesis is to examine this conflict area based on the security – political analytical method developed by Siedschlag and to outline the concepts of religion and political culture. And based on the aforementioned steps this master thesis focuses on the Sultanate of Oman.

The intensive dealing with the Sultanate of Oman is the central area of this thesis and thus determines the topics and its subchapters. As far as religion is concerned the Sultanate of Oman may basically neither be assigned to the „Sunnites“ nor to the „Shiites“ and under the current political leadership it is assumed a deliberate mediator role between the competing regional powers Saudi Arabia and Iran.

Thus this thesis examines in its main part several questions: Which religious doctrine is dominant in Oman? What is its relationship to Sunna and Shia? What have Oman's reasons been for assuming the mediator role? To what extent does Oman influence the region? Which state doctrine is pursued by the Sultan? On which instruments backs the Sultan for implementing it in real politics? Which challenges have to be coped with by the Sultanate of Oman apart from this strategic goal? What may be derived from that and which future solutions may be expected concerning the succession question in the Sultanate.

This master thesis examines both the role of Saudi Arabia and the Islamic Republic of Iran and selected aspects of the Gulf Cooperation Council and the conflict in the Republic of Yemen. These aspects are mainly examined with a regional – political focus and accordingly assessed. A summary concludes this thesis.

## 11 Zusammenfassung der wissenschaftlichen Arbeit

Das regionale Umfeld der Arabischen Halbinsel ist nicht erst seit den politischen Verwerfungen des Jahres 2011, Stichwort „Arabischer Frühling“, konfliktgeprägt. Die Regionalmächte Saudi-Arabien und die Islamische Republik Iran stehen über Stellvertreter-schauplätze (Irak, Syrien, Libanon, Jemen) in einem Spannungsverhältnis.

Seit der Islamischen Revolution in Iran 1979, aber auch der US-geführten Intervention im Irak 2003 rücken dabei sunnitisch-schiitisch geprägte Auseinandersetzungen in den Fokus. Die Zielsetzung der Arbeit liegt in der Beleuchtung dieses Spannungsfeldes anhand der sicherheitspolitischen Analysemethode nach Siedschlag, eines Umreißen des Religionsbegriffes und des politischen Kulturbegriffes und darauf aufbauend auf ein Fokussieren auf das Sultanat Oman.

Das Beschäftigen mit dem Sultanat Oman ist Kerngebiet dieser Arbeit und bestimmt die Thematik und ihre Unterkapitel. Religiös ist das Sultanat Oman grundsätzlich nicht „den Sunniten“ oder „den Schiiten“ zuzuordnen und hat unter der aktuellen politischen Führung eine bewusste Vermittlungsrolle zwischen den konkurrierenden Regionalmächten Saudi-Arabien und Iran eingenommen.

Die Arbeit beleuchtet daher in ihrem Hauptteil mehrere Fragestellungen: Welche Glaubenslehre ist in Oman vorherrschend? In welchem Verhältnis steht diese zu Sunna und Schia? Was waren die Gründe für die Einnahme der Vermittlungsrolle seitens Omans? Wie hoch ist der Grad des Einflusses in der Region? Welche Staatsdoktrin verfolgt der Sultan? Auf welche Instrumente stützt sich der Sultan bei seiner realpolitischen Umsetzung? Welchen Herausforderungen muss das Sultanat Oman abseits dieser strategischen Zielsetzung begegnen? Was lässt sich daraus ableiten und zukünftig nach Lösung der Nachfolgefrage im Sultanat erwarten?

In der Masterarbeit wird die Rolle Saudi-Arabiens und der Islamischen Republik Iran ebenso beleuchtet, wie ausgewählte Aspekte des Golfkooperationsrates und des Konfliktes in der Republik Jemen. Diese Aspekte werden überwiegend regionalpolitisch beleuchtet und entsprechend bewertet. Ein Fazit rundet die Arbeit ab.

## 12 Literaturverzeichnis

### Enzyklopädien, Sammelbände, Handbücher, Lexikon

- **EI<sup>2</sup> s.v. „Aḥmad b. Ḥanbal“.** Laoust, H. (2012). “Aḥmad b. Ḥanbal.” *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Dīn“.** Gardet, L. (2012). “Dīn.” *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Fiḫh“.** Goldziher, I., Schacht, J. (2012). “Fiḫh”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Ḥadīth“.** Robson, J. (2012). “Ḥadīth”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Ḥikma“.** Goichon, A. (2012). “Ḥikma”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „al-Ibādīya“** Houtsma, M., et.al. (2012). „al-Ibādīya”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Ibn ‘Abd al-Wahhāb“.** Laoust, H. (2012). “Ibn ‘Abd al-Wahhāb.” *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Islām“.** Gardet, L., Jomier, J. (2012). “Islām”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Isnād“.** Robson, J. (2012). “Isnād. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Kalām“.** Gardet, L. (2012). “Kalām”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Karbalā’“.** Honigmann, E. (2012). „Karbalā’“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „al-Ḳur’ān“.** Welch, A.T., et.al. (2012). „al-Ḳur’ān“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Muḥammad“.** Buhl, F., Welch, A.T. (2012). “Muḥammad”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.

- **EI<sup>2</sup> s.v. „Nazar“**. Boer, Tj. (2012). „Nazar“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „al-Rassī“**. Madelung, W. (2012). „al-Rassī“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Shahāda“**. Gimaret, D. (2012). „Shahāda“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Shī‘a“**. Madelung, W. (2012). „Shī‘a“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Sunna“**. Juynboll, G.H.A., Brown, D.W. (2012). „Sunna“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
- **EI<sup>2</sup> s.v. „Zaydiyya“**. Madelung, W. (2012). „Zaydiyya“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: Bearman, P., Bosworth, C.E. Leiden: Brill.
  
- Abdelghani, Montasser I.M. (2013). „The Impact of Shopping Malls on Traditional Retail Stores in Muscat. Case Study of Al-Seeb Wilayat.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Akbari, Semiramis (2010). „Der Faktor Religion und Irans regionale Ambitionen im Nahen Osten.“ In *Rivalitäten und Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten in Nahost*. Hrsg. von Faath, Sigrid. Berlin: Forschungsinstitut der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik e.V.
- Beaudevin, Claire (2013). „Of Red Cells, Translocality and Origins: Inherited Blood Disorders in Oman.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Benz, Michael (2013). „Musandam and Its Trade with Iran. Regional Linkages Across the Strait of Hormuz.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Bonacker, Thorsten, et.al. (2014). „ Von der *security community* zur *securitized community*: zur Diskursanalyse von Versicherheitlichungsprozessen am Beispiel der Konstruktion der europäischen Identität.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.

- Borchert, Heiko (2014). „Sicherheitspolitische Vernetzung und Transformation aus organisationsanalytischer Perspektive.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Brandenburg, Torsten (2013). „The Political Economy of Internationalization and Privatization of Higher Education in the Sultanate of Oman.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Bromber, Katrin (2013). „Working with „Translocality“; Conceptual Implications and Analytical Consequences.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Brust, Klaus-Markus, et.al. (2014). „Strategische Zukunftsanalyse am Beispiel der Bundeswehrplanung.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Cavelti, Myriam D., et.al. (2014). „Diskursanalyse: Die Entstehung der Nationalen Sicherheitsstrategie der USA.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Cavuldak, Ahmet, et.al. (2014). *Demokratie und Islam; Theoretische und empirische Studien*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Chatty, Dawn (2013). „Negotiating Authenticity and Translocality in Oman: The „Desertscapes“ of the Harasiis Tribe.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Dargatz, Anja, et.al. (2014). „Konfliktanalyse zur Entwicklung von Handlungsoptionen für gesellschaftspolitische Kooperationsprogramme. Ein methodischer Leitfaden.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Dietl, Gulshan (2013). „Musandam: Creating a New Region Across the Water.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Dombrowsky, Wolf R., et.al. (2014). „Sozialwissenschaftliche Katastrophenforschung und Sicherheitsdiskurs.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Ess, Josef van (1965). „Ibn Kullāb und die Miḥna“. In *Oriens*, Vol. 18. Leiden: Brill.

- Flores, Alexander (2014). „Islam und Demokratie – Realität und gegenläufige Diskurse.“ In *Demokratie und Islam; Theoretische und empirische Studien*. Hrsg. von Cavuldak, Ahmet, et.al. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Frank, Cornelia (2014). „Verstehende Soziologie von Gewaltakteuren: Fallbeispiel UÇK.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Geertz, Clifford (1993). „Religion as a Cultural System“. In *The interpretation of Cultures; Selected Essays*. New York: Fontana Press.
- Heacock, Roger (2008). „Im Nahen Osten: Wiedergeburt des Regionalismus und Perspektiven für friedliche Lösungen“. In *Jahrbuch Friedenskultur 2008. Internationale Krisenherde und Konflikte*. Hrsg. von Gruber, Bettina, et.al. Klagenfurt: Drava Verlag.
- Hoffman-Ruf, Michaela (2013). „Private Documents as a Source for Regional History: The Archive of the ‘Abriyin of al-Hamra’.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Jäger, Thomas, et.al. (2014). „Bürokratie- und organisationstheoretische Analysen der Sicherheitspolitik: Vom 11. September zum Irakkrieg.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Jerković, Andrea (2014). „Die EU als Akteur in der internationalen Gemeinschaft – Variationen des comprehensive approach im Falle Bosnien und Herzegowina im Spiegel von Leitfadeninterviews.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Kokew, Stephan (2014). „Toleranz und demokratische Kultur – Zeitgenössische Reflexionen aus dem schiitischen Islam.“ In *Demokratie und Islam; Theoretische und empirische Studien*. Hrsg. von Cavuldak, Ahmet, et.al. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Lobah, Jochen (2014). „Der Salafismus zwischen Reformdiskurs und Extremismus.“ In *Demokratie und Islam; Theoretische und empirische Studien*. Hrsg. von Cavuldak, Ahmet, et.al. Wiesbaden: Springer Verlag.

- Lorenz-Carl, et.al. (2013). „Theorizing Regionalism(s): When „Regions“ Emerge and Interact.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Mahrooqi-Al, Rahma I., et.al. (2013). “Bringing the Global and the Local Together Through English in Oman.” In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Mattes, Hanspeter (2010). “Die heterogene Wahrnehmung Irans in den arabischen Staaten: Für die einen “strategischer Partner”, für die anderen “aggressiver Hegemonialstaat””. In *Rivalitäten und Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten in Nahost*. Hrsg. von Faath, Sigrid. Berlin: Forschungsinstitut der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik e.V.
- Mokhtar, Belgacem (2013). „Is Littoralization Reconfiguring the Omani Territory?“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Nicolini, Beatrice (2013). „Re-reading the Role of Oman Within Its International Trade Relations: From Sixteenth Through to the Nineteenth Centuries. In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Pradhan, Samir (2013). „Oman-India Relations: Exploring the Long-Term Migration Dynamics.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Riemer, Andrea K. (2014). „Ein multimethodischer *early-warning*-Ansatz zur Analyse und Evaluierung von „*big patterns*“ in komplexen sozialen Systemen: Regional virulente Konfliktpotenziale in der Türkei.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Siedschlag, Alexander (2014). *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Stahl, Bernhard (2014). „ Vergleichende Außenpolitikanalyse: Das Verhalten ausgewählter EU-Staaten in der Irak-Krise.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Steinberg, Guido (2007). „Saudi-arabische Religionspolitik nach 2001. Instrument zur Fortsetzung eines Zweckbündnisses.“ In *Staatliche Religionspolitik in Nordaf-*

*rika/Nahost. Ein Instrument für modernisierende Reformen?* Hrsg. von Faath, Sigrid. Hamburg: GIGA-Institute.

- Steinberg, Guido (2010). „Saudi – Arabien, die Schiiten und die saudische Regionalpolitik.“ In *Rivalitäten und Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten in Nahost*. Hrsg. Faath, Sigrid. Berlin: Forschungsinstitut der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik e.V.
- Sürmann, Harald (2005). „Die Konstitution von Medina; Erinnerung an ein anderes Modell des Zusammenlebens.“ In *Collectanea Christiana Orientalia*. Band 2. Bonn: Universität Bonn.
- Valeri, Marc (2013). „Domesticating Local Elites. Sheikhs, Walis and State-Building Under Sultan Qaboos.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Verne, Julia, et.al. (2013). „We Are Part of Zanzibar“ – Translocal Practices and Imaginative Geographies in Contemporary Oman-Zanzibar Relations.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Wagner, Wolfgang (2014). „Qualitative Inhaltsanalyse: Die soziale Konstruktion sicherheitspolitischer Interessen in Deutschland und Großbritannien.“ In *Methoden der sicherheitspolitischen Analyse*. Hrsg. von Siedschlag, Alexander. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Wippel, Steffen (2013). „Conceptual Considerations of „Space“ and „Region“: Political, Economic and Social Dynamics of Region-Building.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Wippel, Steffen (2013). „Oman and the Indian Ocean Rim – Economic Integration Across Conventional Meta – Regions.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Wippel, Steffen (2013). „Regionalizing Oman“: A New Interest of Research on Oman and Its Spatial Dimensions.“ In *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*. Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Zorob, Anja (2013). „Oman Caught Between the GCC Customs Union and Bilateral Free Trade with the US: Is It Worth Breaking the Rules?“ In *Regionalizing*



*Oman. Political, Economic and Social Dynamics.* Hrsg. von Wippel, Steffen. Wiesbaden: Springer Verlag.

## Monographien

- Asad, Muhammad (2013). *Die Botschaft des Koran.* 3. Auflage. Ostfildern: Patmos Verlag.
- Becker, Carl Heinrich. (1926). *Islamstudien.* Leipzig: Quelle & Meyer.
- Ess, Josef van (1995). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam.* Band VI, Texte XXII-XXXV. New York: Walter de Gruyter.
- Ess, Josef van (1993). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam.* Band V, Texte I-XXI. New York: Walter de Gruyter.
- Flores, Alexander (2015). *Islam – Zivilisation oder Barbarei?* Berlin: Suhrkamp.
- Francesca, Ersilia (2015). *Studies on Ibadism and Oman.* Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Ghubash, Hussein (2006). *Oman – The Islamic Democratic Tradition.* London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hartmann, Jürgen (2014). *Religion in der Politik. Judentum, Christentum, Islam.* Wiesbaden: Springer Verlag.
- Holzkamp, Klaus (1985). *Grundlegung der Psychologie.* Frankfurt: Campus.
- Huntington, S. P. (2002). *Kampf der Kulturen; Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.* 5. Auflage. München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- Kokew, Stephan (2015). *Annäherung an Toleranz.* Würzburg: Ergon-Verlag.
- Kühl, Stefan, et.al. (2009). *Handbuch Methoden der Organisationsforschung.* Wiesbaden: Springer Verlag.
- Liessmann, Konrad Paul (2016). *Die Gretchenfrage. „Nun sag‘, wie hast du’s mit der Religion?“.* Philosophicum Lech. Wien: Zsolnay Verlag.
- Lohlker, Rüdiger (2008). *Islam. Eine Ideengeschichte.* Wien: Facultas.
- Lohse, Bernhard (1995). *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Paret, Rudi (2012). *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. 8. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Porter, Venetia A. (1992). *The history and monuments of the Tahirid dynasty of the Yemen*. Durham University.
- Salmoni, Barak (2010). *Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon*. Santa Monica: RAND Corporation.
- Shahab, Ahmed (2016). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Scherf, Michael (2010). *Strukturen der Organisationsberatungsinteraktion. Interdisziplinäre Beratungsforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sexton, James (2007). *Aldous Huxley. Selected Letters*. Chicago: Ivan Dee Books.
- Valeri, Marc (2015). *Simmering Unrest And Succession Challenges in Oman*. Carnegie Endowment for International Peace. Washington D. C.
- Woodward, Bob (2004). *Plan of Attack*. New York: Simon & Schuster.

### Artikel in wissenschaftlichen Publikationen

- Akbari, Semiramis (2004). "Iran zwischen amerikanischem und innenpolitischem Druck. Rückfall ins Mittelalter oder pragmatischer Aufbruch?" In *HSFK-Report 1/2004*. Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- Bayat-Philip, Mangol (2004). „Die Beziehungen zwischen USA und Iran seit 1953.“ In *Politik und Zeitgeschichte*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Berger, Lutz (2008). „Mit der Waffe des Islams gegen Zionisten und Anthropomorphisten. Die politische Relevanz mittelalterlicher Theologie im ibaditischen Islam der Gegenwart.“ *Die Welt des Islams*. New Series. Vol.48, Issue 2. Leiden: Brill.
- Blanchard, Christopher, et.al. (2008). "The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya." *CRS Report for Congress*. Washington D.C.: Foreign Affairs Division.
- Dargin, Justin (2008). "The Dolphin Project: The Development of a Gulf Gas Initiative." *Oxford Institute for Energy Studies*. NG22. Oxford.

- Darwich, May (2014). "The Ontological (In)security of Similarity: Wahhabism versus Islamism in Saudi Foreign Policy." *GIGA; Institute of Middle East Studies*. No. 263. Leibniz.
- Ehteshami, Anoushiravan (2014). "The Union Moment for the GCC". *GRC; Gulf Research Center*. Jeddah.
- Goldenberg, Ilan, et.al. (2015). „Bridging the Gulf: How to fix U.S. Relations With the GCC.“ *Foreign Affairs*. Vol. 94.6. New York.
- Grutzpalk, Jonas (2009). "Mutawa; Eine islamische Polizei in Saudi-Arabien." *PublishUp – Soziologie Online*. Potsdam.
- ICG (2011). "Popular protest in North Africa and the Middle East II. Yemen between Reform and Revolution." *Middle East/North Africa Report*. Nr. 102. International Crisis Group: Brussels.
- ICG (2013). „Yemen´s Southern Question: Avoiding a Breakdown“. *Crisis Group Middle East Report*. Nr. 145. International Crisis Group: Brussels.
- Jafari-Valdani, Asghar (2012). „The Geopolitics of the Strait of Hormuz and the Iran-Oman Relations.“ *Iranian Review of Foreign Affairs*. Vol. 2, No. 4. Institute For Strategic Research Journals: Teheran.
- Kausch, Kristina (2016). „The Promise of Middle Eastern Swing States.“ *Carnegie Europe*. Carnegie Endowment for International Peace: Brüssel.
- Koch, Christian (2010). "Der Golf-Kooperationsrat als Regionale Sicherheitsorganisation.“ *KAS Auslandsinformationen*. Vol. 11/2010. Gulf Research Center: Dubai.
- O´Reilly, Marc (1998). „Omanibalancing: Oman Confronts An Uncertain Future.“ *Middle East Journal*. Vol. 52. Middle East Institute: Washington D. C.
- Öztürk, Mustafa, Zimmermann, Johannes (2010). „Über die Notwendigkeit und die Methoden der Entmythologisierung des Koran.“ *Die Welt des Islams*. New Series. Vol. 50, Issue 2. Brill: Leiden.
- Peterson, James E. (1984). "Legitimacy and Political Change in Yemen and Oman." *ORBIS; A Journal of World Affairs*. Vol. 27. Foreign Policy Research Institute: Philadelphia.
- Posch, Walter, Albrecht, Sascha (2012). "Kriegstheater im Persischen Golf. Völkerrechtliche und militärische Aspekte einer ideologischen Konfrontation zwischen Iran und den USA." *Stiftung Wissenschaft und Politik*. Heft 17. Berlin.

- Posch, Walter (2013). „Dritte Welt, globaler Islam und Pragmatismus. Wie die Außenpolitik Irans gemacht wird.“ *Stiftung Wissenschaft und Politik*. Heft 4. Berlin.
- Rabi, Uzi (2002). „Majlis al-Shura and Majlis al-Dawla: Weaving Old Practices and New Realities in the Process of State Formation in Oman.“ *Middle Eastern Studies*. Vol. 38. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Reissner, Johannes (2007). „Islam in der Weltgesellschaft. Wege in eine eigene Moderne.“ *Stiftung Wissenschaft und Politik*. Heft 19. Berlin.
- Sailer, Matthias (2016). „Veränderte Prioritäten am Golf. Saudi-Arabien und die Emirate überdenken ihre Beziehungen zu Ägypten.“ *Stiftung Wissenschaft und Politik*. Heft 1. Berlin.
- Shamsy, Ahmed El- (2012). „Al-Shāfi‘ī’s Written Corpus: A Source-Critical Study“. *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 132, Nr. 2. S. 199-220.
- Steinberg, Guido (2008). „Saudi-Arabien als Partner deutscher Nahostpolitik.“ *Stiftung Wissenschaft und Politik*. Heft 35. Berlin.
- Steinberg, Guido (2012). „Katar und der Arabische Frühling. Unterstützung für Islamisten und anti-syrische Neuausrichtung.“ *Stiftung Wissenschaft und Politik*. Heft 7. Berlin.
- Steinberg, Guido (2014). „Anführer der Gegenrevolution. Saudi-Arabien und der arabische Frühling.“ *Stiftung Wissenschaft und Politik*. Heft 8. Berlin.
- Teitelbaum, Joshua (2010). „The Shiites of Saudi Arabia.“ *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 10. Hudson Institute: Washington D. C.
- Tetzlaff, Rainer (2005). „Europas islamisches Erbe. Orient und Okzident zwischen Kooperation und Konkurrenz.“ *Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg*. Heft 138. Hamburg.
- Watt, W.M. (1985). „Al-Ash‘arī, Abu I-Ḥasan“. *Enzyklopaedie des Islām*. Band I. S. 694-695.

### **Unveröffentlichte Arbeiten**

- Barakat, Sarah (2014). *Jordan, Saudi Arabia and the Arab Spring: Why the Kingdoms Survived*. Diplomarbeit, Universität Wien.

- Holzbauer, Birgit (2011). *Die Zayditen im Jemen seit Beginn des 20. Jahrhunderts*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Orel, Lisa Mine (2013). *Saudi-arabische Bloggerinnen im sozialen und politischen Kontext*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Prochazka, Stephan, Müller-Funk, Lea (2012). *PS Proseminar I: Grundlagen des wissenschaftlichen Arbeitens*. Skriptum für das Modul AR-10, Institut für Orientalistik der Universität Wien.
- Sarmini, Jasmin (2008). *Die Ibaditen und der Oman: eine Fallstudie*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Schubert, Sophia (2012). *Die globale Konfiguration politischer Kulturen. Eine theoretische und empirische Analyse*. Dissertation, Universität Stuttgart.
- Sirdjani, Amir (2012). *Die Rolle des Parlaments im Iran und ihre Veränderungen*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Salehiravesh, Leila (2011). *Iran als Energieakteur? Herausforderungen und Möglichkeiten der islamischen Republik im Energiebereich mit besonderem Augenmerk auf den Gassektor*. Diplomarbeit, Universität Wien.

### **Zeitungen, Zeitschriften**

- Chimelli, Rudolf. „Der saudische Albtraum.“ In *Süddeutsche Zeitung* (München), 07. April 2015.  
Abgerufen am 27.04.2016.
- Krüger, Paul-Anton. „Jemen. Präsident und Regierung treten zurück.“ In *Süddeutsche Zeitung* (München), 23. Jänner 2015.  
Abgerufen am 25.04.2016.
- Valeri, Mark. „Oman and the Succession of Sultan Qaboos.“ In *Hurst Publishers* (Exeter), 03. Dezember 2014.  
Abgerufen am 19.05.2016.
- Heumann, Pierre (2016). „Obamas Vakuum und der Kronprinz.“ In *Die Weltwoche*. Nr. 1. 84. Jahrgang. Zürich: Weltwoche Verlags AG

## Internetquellen

- „Arabische Halbinsel“; Unter: Universal Lexikon. Universal\_lexikon.deacademic.com/207212/Arabische-Halbinsel. Abgerufen am 09. 02. 2016.
- `Aš`arī, `Alī b. `Ismā`īl al- (2015). *Maqālāt al-`islāmīyīn wa `iḥtilāf al-mašlīn*. [https://sites.google.com/site/alashaerah/maqalatul\\_islamiyeen.com](https://sites.google.com/site/alashaerah/maqalatul_islamiyeen.com). Abgerufen am 02. 07. 2015.
- „Der Arabische Weg durchs tiefe Tal.“ Unter: Der Standard Analyse. [www.derstandard.at/2000030424107/Der-arabische-Weg-durchs-tiefe-Tal](http://www.derstandard.at/2000030424107/Der-arabische-Weg-durchs-tiefe-Tal). Abgerufen am 09. 02. 2016.
- „Die Zukunft des Oman liegt in einem Briefkuvert.“ Unter: Der Standard Analyse. [www.derstandard.at/2000031212733/Die-Zukunft-Omans-liegt-in-einem-Briefkuvert](http://www.derstandard.at/2000031212733/Die-Zukunft-Omans-liegt-in-einem-Briefkuvert). Abgerufen am 31. 05. 2016
- „Gulf transport ministers to decide on railway timeframe.“ Unter: Times of Oman. [www.timesofoman.com/article/80097/oman/transport/Gulf-transport-minnisters-to-decide-on-railway-timeframe](http://www.timesofoman.com/article/80097/oman/transport/Gulf-transport-minnisters-to-decide-on-railway-timeframe). Abgerufen am 06. 06. 2016.
- „No taxation, no representation. Absolute monarchy lives on in the Gulf. But for how long?“ Unter: The Economist. [www.economist.com/node/1033960](http://www.economist.com/node/1033960). Abgerufen am 07. 04. 2016.
- „Saudi Arabia faces a changing Middle East.“ Unter: <http://www.rubincenter.org/2011/10/saudi-arabia-faces-a-changing-middle-east/> Abgerufen am 06. 12. 2015.
- „Challenging the red lines. Stories of Human Rights Activists in Saudi-Arabia.“ Unter: <http://www.hrw.org/report/2013/12/17challenging-the-red-lines/stories-of-human-rights-activists-in-saudi-arabia/> Abgerufen am 15. 04. 2016.
- Blog „Noonpost“. مقالات: من يخلف السلطان قابوس على عرش عمان؟ <https://www.noonpost.net/content/4321>. Abgerufen am 19. 05. 2016.
- Blog „Muscat Confidential“. The Question of Succession. <http://muscatconfidential.blogspot.co.at/2010/10/question-of-succession>. Abgerufen am 19. 05. 2016.

- Shamasastri, R. (2014) „Kautilya´s Arthashastra. Translated in English.“  
www.lib.cmb.ac.lk/wp-content/uploads/.../Arthashastra\_of\_Chanakya\_-\_English.pdf. Abgerufen am 02. 08. 2016.

### Abbildungen im Anhang

- Abbildung 1: Museum of Islamic Art; Doha. Majnun in the Wilderness (1608/1609). Photo of an exhibit (2011). Ciphers. Open domain.  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MIA\\_-\\_Majnun\\_in\\_the\\_Wilderness\\_Iran,\\_1608-1609](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MIA_-_Majnun_in_the_Wilderness_Iran,_1608-1609).  
Abgerufen am 20. 06. 2016.
- Abbildung 2: Karte der Arabischen Halbinsel: Sinus Persicus (Anfang 18. Jahrhundert). Pieter van der Aa. Universität Maastricht. Open domain.  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pieter\\_van\\_der\\_Aa\\_-\\_map\\_of\\_Red\\_Sea.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pieter_van_der_Aa_-_map_of_Red_Sea.jpg).  
Abgerufen am 13. 06. 2016.
- Abbildung 3: Karte des Sultanates Oman: Karte von Oman (2007). United Nations. Open domain. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oman.png>.  
Abgerufen am 13. 06. 2016.
- Abbildung 4: Strömungen im Islām: Madh´hab (2008). Moshin. Open domain.  
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madh´hab.png>.  
Abgerufen am 13. 06. 2016.
- Abbildung 5: Politisches System Irans: Regierungssystem Iran.svg (2006). Fabienkhan. Open domain.  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Regierungssystem\\_Iran.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Regierungssystem_Iran.svg).  
Abgerufen am 13. 06. 2016.

## 12 Anhang



Abbildung 2: Karte der Arabischen Halbinsel





Abbildung 3: Karte des Sultanates Oman

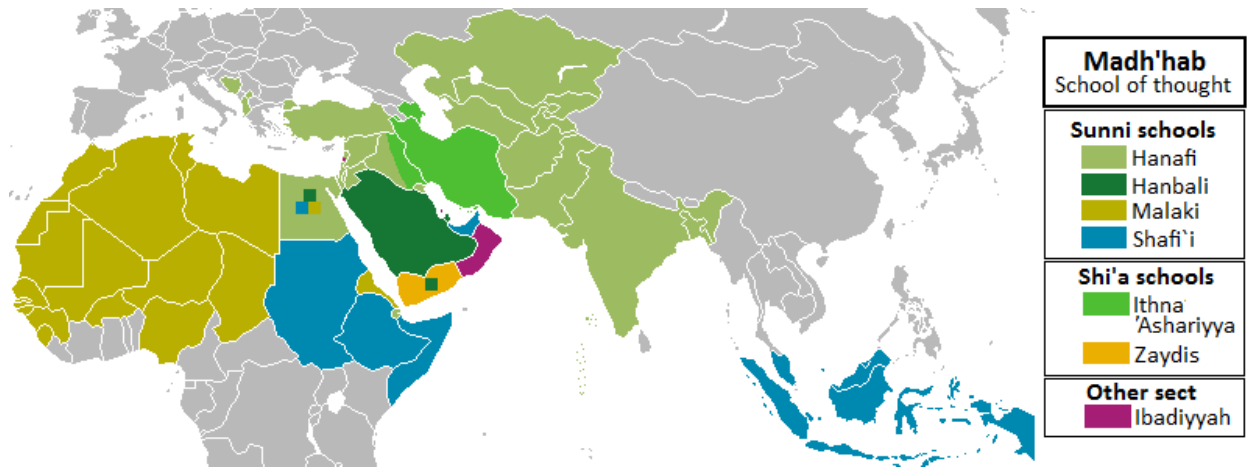
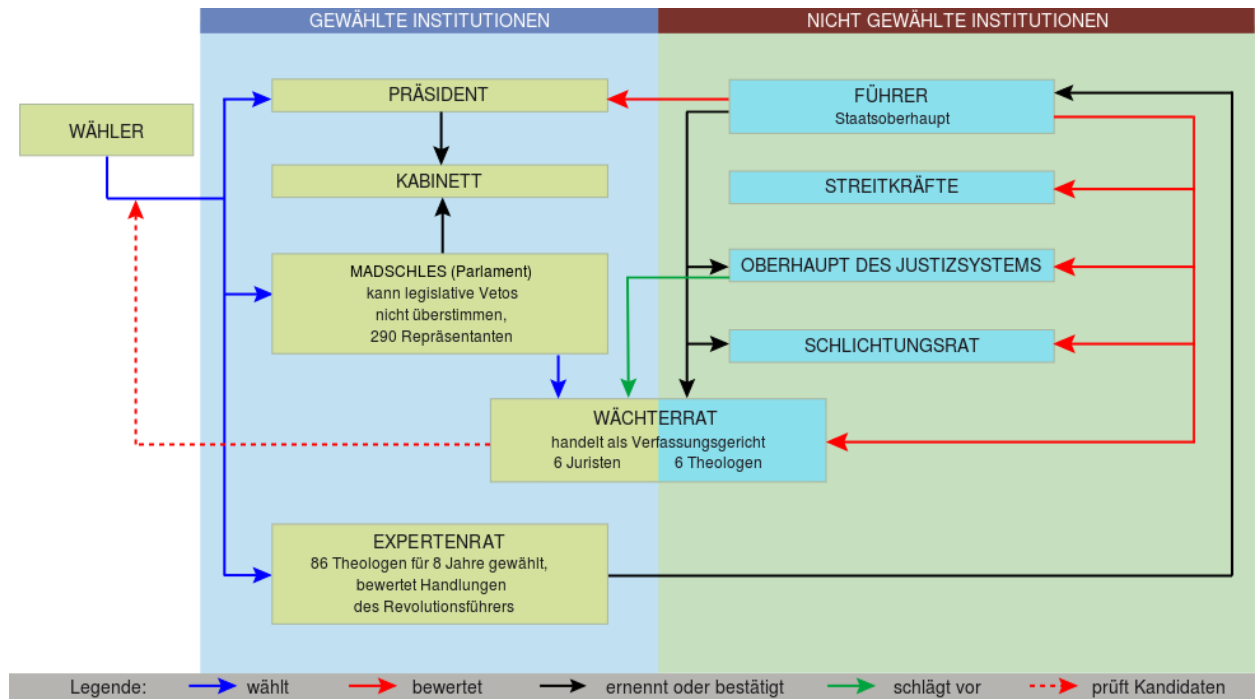


Abbildung 4: Strömungen im Islām



**Abbildung 5: Politisches System Irans**