

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

herausgegeben von / edited by

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen
on behalf of the Center for Islamic Studies Frankfurt/Gießen

Koordination / Managing Editor

Udo Simon

Redaktionsteam / Editorial Staff

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Hureyre Kam

Armina Omerika

Ertuğrul Şahin

Nimet Seker

Betreuung dieser Ausgabe / in charge of this issue

Armina Omerika

Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board

Taha Abd al-Rahman, Rabat

Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg

Katajun Amirpour, Köln

Ednan Aslan, Wien

Thomas Bauer, Münster

Gerhard Endreß, Bochum

Farid Esack, Johannesburg

Joseph van Ess, Tübingen

Andreas Görke, Edinburgh

Hassan Hanafi, Kairo

Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara

Mehmet Hayri Kırbasoğlu, Ankara

Felix Körner, Rom

Rüdiger Lohlker, Wien

Angelika Neuwirth, Berlin

Johanna Pink, Freiburg

Stephan Reichmuth, Bochum

Ulrich Rudolph, Zürich

Thomas Schmidt, Frankfurt

Nicolai Sinai, Oxford

Abdolkarim Soroush, Berlin

Burhanettin Tatar, Samsun

Erdal Toprakyan, Tübingen

Rotraud Wielandt, Bamberg

Ulrich Winkler, Salzburg

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

4 | 2018

Geschichte und Geschichtlichkeit



EBVERLAG

Bibliografische Information der
Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek
verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Redaktionsanschrift/
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und
Religion des Islam
Goethe-Universität Frankfurt
Senckenberganlage 31
60325 Frankfurt am Main
Fax: 069/798-32753
E-Mail: simon@em.uni-frankfurt.de

Assistenz: Younes Boudjelthia und Armin Begić

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin, 2019

ISBN: 978-3-86893-327-7

E-Mail: post@ebverlag.de

Internet: www.ebverlag.de

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

Inhalt / Contents

Artikel / Articles

Armina Omerika

Geschichtlichkeit und Geschichtsbilder im modernen
islamischen Denken 7

Rüdiger Lohker

Geschichtstheologie zwischen Offenheit und Geschlossenheit 37

Soumaya Louhichi

The Ideological Exploitation of ‘Abd al-Ḥamīd II in Contemporary
Arab-Islamist Narrative 57

Katajun Amīrpur

“Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā’”
Zur schiitischen Sicht der frühislamischen Geschichte 99

In Übersetzung / In Translation

Michael Kemper

Ismail Gasprinskij’s “Russisches Muslimentum” (1881) 125

Ismail Bej Gasprinskij

Das russische Muslimentum: Gedanken, Anmerkungen und
Beobachtungen 139

Debatte / Debate

Hans Zirker

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen:
Sure 90:10 und 1:6f. 171

Murat Kayman

Spiel ohne Ball? Zum Positionspapier "Islamische Theologie
in Deutschland" 179

Enes Karić

Auf eine Entscheidung zur muslimischen Greenwich-Zeitrechnung
wartend 193

Rezensionen / Book Reviews

ElSayed M. A. Amin: Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism
von *Hazim Fouad* 199

Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hg.): Streit um Jesus.
Muslimische und christliche Annäherungen
von *Martin Bauschke* 204

Amir Dziri (Hg.): Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von
Transzendenz und Immanenz
von *Hureyre Kam* 209

Nilüfer Göle: Europäischer Islam. Muslime im Alltag
von *Naime Çakir* 216

Christiane Gruber / Avinoam Shalem (Hg.): The Image of the
Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation
von *Ayşe Başol* 222

“Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā’” Zur schiitischen Sicht der frühislamischen Geschichte

*Katajun Amirpur**

Abstract

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick gegeben werden über die schiitische Sicht der frühislamischen Geschichte sowie über einige Phänomene, die sich daraus ergeben haben. Sie sind Hindernisse einer islamischen Einheit und müssten, sollte ein ernsthafter Versuch einer solchen verfolgt werden, mit deutlich mehr Mut angegangen werden. Dabei geht es hier weniger darum, alle Unterschiede zwischen Schia und Sunna aufzuzeigen, als sich auf die wirklich problematischen Felder zu konzentrieren, die nicht Folgen späterer, oft zufälliger Entwicklungen sind, sondern Weichenstellungen, die in der Frühgeschichte zu verorten sind. Bisher werden diese neuralgischen Punkte bei den Versuchen einer islamischen Ökumene, um diesen sehr christlich belegten Begriff an dieser Stelle doch einmal zu verwenden, meist umgangen, weil man um ihre Brisanz und Sprengkraft weiß. Doch müsste die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Geschichtsbildern erfolgen, da sie ein wichtiges innerislamisches Differenzkriterium bilden; zumindest sollte man sich klar darüber sein, dass es unterschiedliche Geschichtsbilder gibt und sie ein Differenzkriterium bilden.

Geschichte beginnt hier mit dem Tode Muḥammads: Nach dem Tode des Propheten stellte sich die Frage, wer nach ihm die Leitung der muslimischen Gemeinde übernehmen sollte. Dass Muḥammad gestorben sei, ohne eine eindeutige Verfügung getroffen zu haben, meinen diejenigen Muslime, die später Sunniten genannt werden sollten. Eine Minderheit sagte hingegen, so das schiitische Narrativ, der Prophet selbst habe ‘Alī, seinen Schwiegersohn und Cousin, zu seinem Nachfolger bestimmt. Was der Wahrheit entspricht, kann nicht geklärt werden; auch ist nicht zweifelsfrei nachzuweisen, ob diese Idee der Designation, die heute für die schiitische Gemeinde konstituierend ist, damals überhaupt schon geäußert wurde.

* Orientalisches Seminar, Universität Köln.

Fakt ist, dass sich die Mehrheit der Gefährten, während ʿAlī sich um die Beerdigung des Propheten kümmerte, also bei dieser Besprechung nicht anwesend war, auf Abū Bakr als Nachfolger Muḥammads einigte. Abū Bakr, einer der frühesten Anhänger Muḥammads, sollte fortan als Kalif die muslimische Gemeinde anführen. ʿAlī war zwar anderer Auffassung in der Nachfolgefrage und sah sich selbst als den rechtmäßigen Nachfolger, besagt die schiitische Sichtweise, doch er unterwarf sich dem Mehrheitsentscheid der anderen Prophetengefährten. Kurz vor seinem Tode designierte Abū Bakr dann ʿUmar als Nachfolger.

Nachdem ʿUmar durch einen versklavten persischen Gefangenen zu Tode gekommen war, wählten die verbliebenen Prophetengefährten, darunter auch ʿAlī, ʿUtmān aus dem mekkanischen Clan der Umayya zum neuen Kalifen. Obwohl ʿAlī gegen die Wahl ʿUtmāns nicht offen opponierte, hat er, so die schiitische Sicht, dessen Kalifat nur akzeptiert, weil er sich um die Einheit der muslimischen Gemeinde sorgte und eine Spaltung verhindern wollte. Nach schiitischer Auffassung hatte er gravierende Bedenken gegen ʿUtmān, da dieser zwar selbst schon früh den Islam angenommen hatte, aber dem Teil der Qurayš entstammte, der Muḥammad bis kurz vor seinem Tode feindlich gegenüber eingestellt gewesen war.

Wie berechtigt die Sorge ʿAlīs angesichts der bestehenden Clanrivalitäten war, zeigte der gewaltsame Tod ʿUtmāns, der von Aufrihrern umgebracht wurde. Diese waren erbost darüber, dass ʿUtmān Mitgliedern seiner Sippe zu führenden Positionen verholfen hatte. Hintergrund der Mordtat war der Unmut einiger Muslime darüber, dass die in Mekka ehemals wichtige Sippe der Banū Umayya, die Muḥammad so bitterlich bekämpft hatte, der ʿUtmān aber angehörte, nun wieder das Sagen haben würde. Mit ʿUtmān war die alte Elite wieder an die Macht gekommen. Ihre Gegner warfen der Banū Umayya vor, dass es ihnen nicht um den Islam gegangen sei, sondern sie aus reinem Opportunismus, nachdem Muḥammad übermächtig geworden war, den Islam angenommen hatten. Diese Unstimmigkeiten führten zur sogenannten ersten *fitna* (656–661), dem ersten Bürgerkrieg unter Muslimen.

Nach dem Tode ʿUtmāns wurde schließlich ʿAlī zum Kalifen gewählt. Er gilt somit den Sunniten als der vierte rechtgeleitete Kalif und genießt als solcher, aber vor allem als Schwiegersohn und Cousin des Propheten unter den Sunniten eine durchaus herausragende Stellung. Von einigen Mitgliedern der Banū Umayya wurde diese Wahl jedoch angefochten. Ihr Führer war Muʿāwiya, ein Vetter ʿUtmāns und der Sohn Abū Sufyāns. Muʿāwiya, eingesetzt als Gouverneur von Syrien, bezichtigte ʿAlī der Komplizenschaft

mit den Mördern ‘Utmāns und trat im Namen der Blutrache gegen ‘Alī auf. In der Folge brach ein bewaffneter Konflikt zwischen den Anhängern ‘Alīs, die sich nun Partei ‘Alīs, Šī‘at ‘Alī, nannten und jenen Mu‘āwiyas aus. ‘Alī hatte jedoch außer in den im heutigen Irak gelegenen Städten Kūfa, wohin er sich zurückzog, und Bašra und im Ostiran kaum Machtbasen. Neben den Clanrivalitäten traten nun in diesem Konflikt auch regionale Spannungen zu Tage: die Araber Syriens gegen die Araber des heutigen Iraks.

In Šifīn am oberen Euphrat sollte es schließlich zur entscheidenden Schlacht kommen. Beide Armeen standen sich hier im Sommer 657 wochenlang gegenüber, ohne dass eine der Parteien die Überhand hätte gewinnen können. Schließlich spießten ‘Alīs Gegner Seiten des Korans auf ihre Lanzen, um die Kampfhandlung zu beenden und ein Schiedsgericht herbeizuführen. ‘Alī ließ sich auf das Schiedsgericht ein, weil er – nach schiitischer Auffassung – nicht gegen den Koran kämpfen wollte. Was genau die Vereinbarung des Schiedsgerichts dann beinhaltete, kann aufgrund von widersprüchlichen Überlieferungen nicht mehr rekonstruiert werden. Mu‘āwiya legte das Schiedsgericht zu seinen Gunsten aus und ließ sich im Sommer 660 in Jerusalem als Kalif huldigen. Er wurde weithin anerkannt – und damit war die Spaltung der Gemeinde besiegelt. Das Schiedsgericht, dem ‘Alī sich unterworfen hatte, wurde von vielen seiner ursprünglichen Mitstreiter als Verrat am Islam kritisiert. Sie versagten ihm die Gefolgschaft, und einer von ihnen, Ibn Mulğam, stach ‘Alī im Januar 661 nieder, als er eine Moschee in Kūfa zum Gebet betreten wollte. Bis in die heutige Gegenwart hinein wird Šifīn im schiitischen Diskurs als Präzedenzfall dafür angeführt, warum man sich nicht auf Kompromisse mit dem politischen Gegner einlassen sollte: Man läuft Gefahr übervorteilt zu werden. So argumentierte beispielsweise Ayatollah Ḥomeynī zu Beginn der Revolution von 1978/79, als versöhnlichere Stimmen noch einen Kompromiss mit dem Schah finden wollten. Die Ereignisse um die Entstehung der frühen Schia sind somit bis heute ein wichtiger Referenzrahmen im politischen Diskurs.

Schon der erste Imam starb also aus schiitischer Sicht als Märtyrer. Er gilt den Schiiten als *šahid-e ‘edālat*, als Märtyrer für die Gerechtigkeit. Die Figur ‘Alīs ist in der schiitischen Hagiographie durch die *Nahğ al-balāğa* (Der Pfad der Beredsamkeit) illustriert, eine von aš-Šarīf ar-Rađī (970–1015) zusammengestellte Sammlung von vermeintlichen Predigten, Briefen und moralischen Sprüchen. Die *Nahğ al-balāğa* gelten bis heute als Muster arabischer Prosa, für ‘Alīs meisterhafte Beherrschung des Arabischen. Zudem wird ‘Alī für seine Ritterlichkeit, seinen außerordentlichen Mut und seinen hohen Gerechtigkeitssinn gepriesen, er ist der Prototyp des jugendlichen

Helden. Da ‘Alī schon als kleines Kind Muslim wurde (die Überlieferungen schwanken zwischen fünf und neun Jahren), gilt er als der erste Muslim, der niemals einen anderen als den einen Gott angebetet hat. Für die Schiiten ist er der Vertraute der Geheimnisse Muḥammads und der eigentliche Träger der geistigen Erbschaft der Offenbarung. Der Ehrentitel, den die Schiiten nur ihm zugestehen, lautet: *Amīr al-mu‘minīn*, Fürst der Gläubigen.

Die Tragödie von Karbalā’

Mit dem Tode ‘Alīs hatten seine Anhänger die Macht auf lange Sicht an ihre politischen Gegner verloren. Nachdem Mu‘āwiya seinen Gegner ‘Alī ausgeschaltet hatte, wurde er zum Kalifen, begründete die Umayyaden-Dynastie (661–750) und verlegte die Hauptstadt des islamischen Reiches von Mekka nach Damaskus. ‘Alīs Söhne Ḥasan (624–678) und Ḥusayn (625–680), die nach ihrem Vater als der zweite und dritte Imam der Schia gelten, zogen sich nach Medina zurück, an den Ort also bezeichnenderweise, wohin ihr Großvater Muḥammad im Jahre 632 ausgewandert war und bis zum Ende seines Lebens gelebt hatte. Die beiden führten ein zurückgezogenes Leben. Ḥasan gab alle Ansprüche auf die Leitung der islamischen Gemeinde zugunsten von Mu‘āwiya auf – nach schiitischer Auffassung wurde er dazu gezwungen, nach sunnitischer gekauft.

Auch der jüngere Sohn ‘Alīs, Ḥusayn, hielt sich zunächst an das Abkommen Mu‘āwiyas mit seinem Bruder. Doch im Jahre 680 starb Mu‘āwiya. Daraufhin versagte Ḥusayn dessen Sohn Yazīd, den Mu‘āwiya kurz zuvor zum Nachfolger erklärt hatte, den Gehorsam. Er zog mit einer kleinen Schar von Anhängern nach Kūfa, woraufhin auch Yazīd in Damaskus mit einem Heer aufbrach. Ḥusayn wählte sich der Unterstützung der mesopotamischen Bevölkerung sicher. In Mekka hatten ihn zahlreiche Briefe und Boten aus Kūfa erreicht, die ihm berichteten, die Situation sei günstig, Tausende von Anhängern in Mesopotamien stünden bereit, sich unter seiner Führung gegen Yazīd zu erheben. In Karbalā’, achtzig Kilometer von Kūfa entfernt, hatten sich seine Unterstützer mit Ḥusayn verabredet. Doch in Karbalā’ wurden Ḥusayn und seine kleine Anhängerschaft vom Heer Yazīds umzingelt, von seinen Unterstützern keine Spur.

Am 2. Oktober 680, nach islamischer Zeitrechnung dem 2. Muḥarram des Jahres 61, lagert Ḥusayn nicht unweit vom Euphrat. Hier spürt ihn das Heer Yazīds auf und versperrt ihm den Zugang zum Wasser. Als die Schlacht unvermeidlich geworden ist, entlässt Ḥusayn, der um den Aus-

gang des bevorstehenden Kampfes weiß, seine Gefährten aus dem Treueschwur. Er fordert sie auf, dem bevorstehenden Massaker zu entfliehen, weil er nicht will, dass sie wie er selbst den Märtyrertod sterben. Doch die 72 übrig gebliebenen Gefährten weigern sich: Sie wollen den Enkel des Propheten nicht allein der feindlichen Armee überlassen. Sie ziehen gemeinsam in eine Schlacht, die keiner von ihnen überlebt. Auch Ḥusayns Halbbruder al-‘Abbās, sein Sohn ‘Alī der Ältere und sein junger Neffe al-Qāsim, ein Sohn Ḥasans, finden den Tod. ‘*Āšūrā*’, der Todestag von Ḥusayn, also der 10. Muḥarram, ist daher der zentrale Tag des schiitischen religiösen Kalenders.

Kampf und Tod Ḥusayns in Karbalā’ sind das identitätsstiftende Moment des schiitischen Glaubens schlechthin – bis heute. Der Moment, in dem Ḥusayn für die schiitische Gemeinde stirbt, konstituiert diese weit mehr, als die eigentliche Abspaltung der Parteigänger ‘Alis vom sunnitischen Mainstream es getan hat. Vor 680 hat es eine schiitische Religiosität gar nicht gegeben, und zu einer Konfession entwickelte sich die Schia erst nach der Katastrophe von Karbalā’, nach ihrem politischen Scheitern also. Ḥusayns Tod machte die Schia, die bis dahin lediglich eine von mehreren Parteien innerhalb eines politischen Machtkampfes war, zu einem eigenen religiösen Phänomen. Symbolisiert Ḥusayns Person das Gute, das Gerechte, das Unschuldige schlechthin, so steht sein Widerstand für jegliches Aufbegehren gegen Unterdrückung und Tyrannei.

Diese Bedeutung der Tragödie von Karbalā’ ist nicht ins Bewusstsein des sunnitischen Mainstreams vorgedrungen. Sie mögen zwar zur Kenntnis nehmen und bedauern, dass der Prophetenenkel hier umgekommen ist, aber welche Bedeutung dem von den Schiiten beigemessen wird, ist heutigen jungen Sunniten zumindest in Deutschland oft nicht klar. Dabei ist kein Ereignis der schiitischen Geschichte ohne den Hintergrund der Schlacht von Karbalā’ zu begreifen – beispielsweise nicht die iranische Revolution von 1979, die sich als ein Aufbegehren gegen den Yazīd jener Zeit verstand: Ayatollah Ḥomeynī hatte den Schah bereits 1963 in einer berühmt gewordenen Rede, die von manchen als der Beginn der revolutionären Bewegung Irans gesehen wird, als Yazīd denunziert: er versündige sich an allen Schiiten. Und ‘Alī Šarī‘atī (1933–1977), ein wichtiger ideologischer Wegbereiter der Revolution, sah in Ḥusayns Marsch gen Kūfa ein Vorbild für das revolutionäre Aufbegehren gegen die Diktatur des Schahs. Er prägte den Slogan “Jeder Tag ist ‘*Āšūrā*’, jeder Ort ist Karbalā’” – ein Slogan, der dann von vielen Schiiten zur revolutionären oder kriegerischen Mobilisierung genutzt wurde, unter anderem von der Hisbollah im Libanon.

Denn das eigentlich Tragische der Tragödie von Karbalā' ist: Ihre angeblichen Verbündeten sind Ḥusayn und seinen Getreuen nicht zur Hilfe gekommen. Deshalb hat sich die schiitische Gemeinde kollektiv an den Kindestkindern des Propheten versündigt und ist gehalten, Buße zu tun. Das macht sie noch heute, und so werden die Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen besonders augenfällig während der Passionsspiele im Monat Muḥarram, in denen die Leidensgeschichte der Imame, und hier besonders der Kampf Ḥusayns bei Karbalā' und der anderen Märtyrer der Schia theatralisch dargestellt wird. Es sind die herausstechendsten und ausdrucksvollsten Tage des schiitischen liturgischen Jahres mit all ihren Buß- und Klagebräuchen. Im Deutschen wird der Muḥarram meist als Trauermonat bezeichnet, das jedoch trifft es nicht eigentlich: Denn es geht nicht um Trauer, sondern um Buße. Es wird des Leidens von Ḥusayn gedacht, indem in den Nächten gebetet oder Predigten gelauscht wird, die das Leiden Ḥusayns vor dem Auge der Zuhörer wachrufen. Jeder Schiit, so heißt es, muss in seinem Leben mindestens eine Träne um Ḥusayn geweint haben. Und es finden Prozessionen und Theaterstücke statt, in denen das Kämpfen und Sterben Ḥusayns nachgestellt wird. Klassischer Bestandteil sind aber vor allem die Selbstgeißelungen, mit denen die Gläubigen dafür Buße tun wollen, dass sie Ḥusayn im Stich gelassen haben. Die schiitischen Rituale dienen der Buße über das Urversagen der Gemeinde, die den Imam bei Karbalā' im Stich gelassen hat. Zwar wurde jeder einzelne Schiit schuldig am Tode Ḥusayns und der anderen Märtyrer, doch durch die Buße kann man Erlösung finden. Staatsoberhaupt 'Alī Ḥāmene'ī erließ im Mai 1994 eine Fatwa, in der er das Schwertgeißeln verbot. Er bezeichnete es als eine der Religion zuwiderlaufende Handlung und eine unerlaubte Neuerung, mit deren Praktizierung Gott nicht einverstanden sei. In der restlichen schiitischen Welt werden die Selbstgeißelungen und Selbstverletzungen mit Ketten bzw. Schwertern jedoch bis heute praktiziert.

Nachdem 1502 mit den Safawiden zum ersten Mal eine schiitische Dynastie die Macht in Iran übernommen hatte, erhielten das Leiden und die Buße, die unter sunnitischer Herrschaft eher eine Angelegenheit der privaten, häufig sogar verborgenen Glaubenssphäre waren, öffentlichen Charakter. Die Safawiden förderten die Feiern für Ḥusayn aus machtpolitischen Gründen. Sie wollten die damals noch sunnitische Mehrheit der iranischen Bevölkerung an die Schia binden und den Hass auf den sunnitischen Islam schüren, die Religion der Araber und Osmanen. Der Schmerzenskult um Ḥusayn war hierfür das geeignetste Mittel, denn er knüpfte an Bekanntes an: Die Passion und der Märtyrertod von Helden spielten schon in der voris-

lamischen Zeit in altiranischen Legenden sowie zoroastrischen Zeremonien und Gesängen eine große Rolle. Vorbilder des Ḥusayn-Martyriums finden sich beispielsweise in der altiranischen Erzählung *Der Tod des Sīyāvoš*. Fresken aus dem 3. Jahrhundert vor Christus bezeugen die Bedeutung dieser Helden in der antiken iranischen Kultur.

Die religiöse Erregung, in die alljährlich in den Veranstaltungen des Muḥarram, den *ta‘ziyeh*-Ritualen, Hunderttausende schiitischer Gläubiger geraten, hat sich somit als wirksames Mittel erwiesen, schiitische Glaubensvorstellungen in der Masse des Volkes wachzuhalten. Deshalb ist die Tragödie von Karbalā’ bis heute so präsent im Denken gläubiger Schiiten. Zudem ist sie gut einsetzbar, um die Menschen gegen angebliche oder tatsächliche Feinde des schiitischen Islams zu mobilisieren. In der Revolution von 1978–79 hat sich dies eindrucksvoll erwiesen: Die schiitischen Prediger riefen das Volk auf, sich gegen den Yazīd der Zeit zu erheben – und damit Ḥusayn zu rächen. Das war eine Sprache, die das Volk verstand; viel besser als die Slogans der Linken, in denen von der Ausbeutung der Arbeiterklasse die Rede war.

Bis heute lässt sich die Geschichte um Ḥusayn und seinen Gegenspieler Yazīd leicht mit aktuellem Inhalt füllen, wann immer es darum geht, gegen eine tyrannische oder als ungerecht empfundene Regierung zu protestieren. Das geschah zum Beispiel in Iran während der Unruhen vom Sommer 2009. Das Motiv, das die oppositionelle Bewegung gegen den vermeintlichen Wahlbetrüger Aḥmadinežād und seinen Schirmherren Ḥāmene’ī zum Einsatz brachte, war die Ungerechtigkeit ihrer Herrschaft. Schlimmer kann ein Vorwurf in der Schia gegen einen Herrscher nicht sein.

Dabei beurteilten die Gelehrten der Zwölferschia die Muḥarram-Bräuche immer mal wieder durchaus mit Skepsis oder gar eindeutiger Ablehnung, vor allem die Passionsspiele und die ihnen vorangehenden bzw. folgenden Prozessionen. Sie haben es aber nicht vermocht, sie nachhaltig zu unterbinden, möglicherweise spielten hier auch durchaus eigennützige Gründe eine Rolle. ‘Alī Šarī‘atī beispielsweise beschuldigte die Geistlichen, sich am Aberglauben der Massen zu bereichern, indem sie bei den Muḥarram-Prozessionen gegen Bezahlung als *rouzeh-ḥwān*, als Erzähler und Sänger der Martyrien Ḥusayns und der anderen Imame, wirkten. Dies führe zur Stagnation des Glaubens, da die Geistlichen aus Sorge um das Wohlwollen ihrer Arbeitgeber aus der Bevölkerung das revolutionäre Potential der Schia unterdrückten. Ihretwegen würden die Gläubigen sich ihrer Frömmigkeit allein an den religiösen Festtagen erinnern.

Doch nicht nur im Monat Muḥarram, auch im ganz normalen Alltag ist Karbalāʾ präsent: Der schiitische Alltag ist durchsetzt von der Symbolik der Ereignisse um Karbalāʾ. Wer im Sommer durch iranische oder süd-irakische Städte reist, wird überall große, eisgekühlte Bottiche finden und Einheimische, die Wasser anbieten. Die beinahe religiöse Verehrung des Wassers erklärt sich mit dem Durst, den Ḥusayn in Karbalāʾ gelitten hat. Und wer auf Persisch einen Brief an Freunde und Verwandte unterzeichnet, schreibt nicht “Herzliche Grüße” oder “Alles Liebe”, sondern “*Qorbānat*” – “Dein Opfer”. Auch das ist der schiitischen Opferrhetorik entlehnt.

Damit wären wir beim schiitischen Märtyrerkult, der ebenfalls vom sunnitischen Mainstream sehr argwöhnisch betrachtet wird und seinen Ursprung in der frühislamischen Geschichte hat, aber auch hier wieder in dem sehr eigenen schiitischen Geschichtsbild: Nach schiitischer Auffassung sind alle Imame als Märtyrer gestorben. Diese Ansicht lässt sich zwar in Anbetracht der Tatsache, dass einige Imame sich ganz bewusst gegen die Politik und für ein schönes Leben entschieden haben, kaum halten. Der schiitischen Hagiographie tut dies jedoch keinen Abbruch: Das Leiden der Imame, vor allem Ḥusayns und seiner Gefährten, nimmt im kollektiven Gedächtnis der Schiiten den Charakter eines Selbstopfers an. Die Sündlosen nehmen freiwillig einen Teil der Strafe, die eigentlich den sündigen Menschen gebührt, auf sich. Sie leiden stellvertretend für die Gemeinschaft. Das Selbstopfer hat die imamitischen Märtyrer zudem befähigt, eine Mittlerrolle zwischen Gott und dem Menschen zu spielen und für die Gläubigen Fürsprache einzulegen. Dieser Glaube an das stellvertretende Leiden und die damit verbundene Möglichkeit der Fürsprache unterscheidet die Schia von der Sunna. Beides kommt aber christlichen Vorstellungen nahe, wenn auch der Sündenbegriff mit der damit verbundenen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ein anderer ist. Denn natürlich kennt auch der schiitische Islam keine Erbsünde in dem Sinne, wie sie das Christentum kennt. Der Sündenfall ist aus schiitischer Sicht in der Geschichte geschehen, nicht bereits im Himmel, der Mensch wird frei von Schuld geboren, er versündigt sich erst auf Erden. Und er kann seine Schuld ablösen, indem er selbst zum Märtyrer wird.

Der Märtyrerkult, dem die schiitischen Muslime huldigen, ist dementsprechend auch ein dezidiert schiitisches Phänomen. Er hat sich in der Opposition zur muslimischen Mehrheit überhaupt erst herausgebildet; viele seiner geistigen und rituellen Elemente sind dem sunnitischen Islam wesensfremd, so eben die Idee der Erlösung, der Buße, der *imitatio* Ḥusayns. Das Martyrium Ḥusayns und der Gedanke, dass man durch den

Tod seine Schuld begleichen kann, bereiteten den Boden für die Entstehung der Assassinen. Assassinen war im Mittelalter der Name der Nizariten, die auf den Sturz des abbasidischen Kalifats hinwirkten. Sie waren die größte Gruppe der zu den Schiiten gehörenden Ismailiten, deren Zentren in den Bergen Irans und in Syrien lagen. Weil sie politische Attentate verübten, waren sie ebenso gefürchtet wie legendenumwoben. Die Attentäter sahen sich als Märtyrer und nahmen den eigenen Tod in Kauf. Für ihre Zeitgenossen war genau das unverständlich. Sie konnten sich nicht erklären, dass die Assassinen nach einem Mord keinen Fluchtversuch unternahmen und sich der Rache ihrer Gegner überließen. Doch die Assassinen handelten aus Überzeugung – und verstießen dafür gegen das Mord- wie auch das Selbstmordverbot des Islams. Sie wollten die islamische Ordnung wieder herstellen, wie sie der Prophet hinterlassen hatte, denn die bestehende Ordnung war ihrer Ansicht nach von Tyrannen usurpiert worden – wie seinerzeit von den drei ersten, aus schiitischer Perspektive gar nicht so recht geleiteten Kalifen.

Insofern hat das Selbstmordattentat anders als in der sunnitischen Geschichte durchaus Vorläufer in der schiitischen. Durch das Martyrium der Imame hat es zudem auch eine gedankliche Grundlage. Es wurde aber in den Jahrhunderten nach den Assassinen bis in die jüngste Vergangenheit hinein nie praktiziert. Es spielte weder eine Rolle im Iran-Irak-Krieg noch in der Iranischen Revolution. 1983 sprengte sich erstmals ein Mitglied der libanesischen Hisbollah bei einem Selbstmordattentat in die Luft. Dieser Anschlag auf das Marine-Corps wurde von schiitischen Autoritäten, die in einem Attentat auf Soldaten einen legitimen Kampfesakt sahen, wegen des Selbstmordverbots des Islams heftig kritisiert.

Der schiitische Märtyrerkult hat während der Revolution und im ersten Golfkrieg zwar keine Selbstmordattentäter hervorgebracht, aber er hat iranische Soldaten, auch Kinder und Jugendliche, die genau wussten, was sie taten, freiwillig über die Minenfelder der Iraker laufen lassen, den Ruf “*Yā Ḥusayn*” auf den Lippen. Der irakische Präsident Ṣaddām Ḥusayn wurde ihnen zum Yazīd, zum Inbegriff der sunnitischen Unterdrückung. Die Idee des Martyriums als solches führte auch zu der Bereitschaft der Revolutionäre, ohne Waffen den Soldaten des Schahs entgegenzutreten. Die Gewalt der Ungerechtigkeit und Diktatur stoßen auf die irrationale und verwirrende Antwort eines kollektiv akzeptierten Todes: “Mach mich zum Märtyrer”, riefen die revolutionären Demonstranten und entblößten ihre Brust vor den Soldaten der kaiserlichen Armee. Schiiten sind schuldig geworden und das Martyrium ist ein Weg, um Erlösung zu finden. Das ist eine Art, die

Welt zu sehen und zu denken, die Sunniten denkbar fremd ist. Die sunnitische Welt steht dem schiitischen Märtyrerkult mehr als distanziert gegenüber.

Das Karbalāʾ-Narrativ in Geschichte und Gegenwart

Dass Geschichte auf die eine oder die andere Art konstituierend sein kann, zeigt der schiitische Umgang mit der Tragödie von Karbalāʾ. Denn grundsätzlich sind zwei Arten denkbar, wie man sich zum Trauma von Karbalāʾ stellen kann. Sie beide haben die Schia in ihrer Geschichte zu verschiedenen Zeiten geprägt: Aus der Tragödie von Karbalāʾ kann Quietismus und die Verleugnung des Glaubens ebenso erwachsen wie revolutionärer Aktivismus. Während die Schiiten in den Jahrhunderten, die direkt auf die Tragödie folgten, dem Quietismus huldigten, indem sie sich in stiller Buße ergingen, diente das Trauma dem Safawiden Ismāʿīl zur Anstachelung seiner Mitkämpfer. Gerade ihm und all den Herrschern, die auf ihn folgten, wurde jedoch in der Neuzeit vorgeworfen, im Verbund mit den Geistlichen die ursprünglich revolutionäre Schia in eine Religion der Klageweiber verwandelt zu haben.

ʿAlī Šarīʿatī wettete gegen diese “safawidische Schia”, wie er sie nannte. Er unterscheidet zwischen roter und schwarzer Schia: Die schwarze sei reaktionär und kooperiere mit den Herrschern, die rote sei die wahre, revolutionäre Schia Imam ʿAlīs. In der “safawidischen Schia” sah er das Gegenteil der roten Schia ʿAlīs. Diese sei der Islam der Kämpfer, die “safawidische Schia” hingegen eine Religion der Klageweiber. Heute würden die Gläubigen nur noch heulen und jammern, zu Auflehnung und Veränderung fehle ihnen die revolutionäre Kraft. Stattdessen flüchteten sie in Selbstmitleid. Deshalb propagierte Šarīʿatī in seinen Schriften die Rückkehr zum alidischen Islam, zur roten Schia – wie man weiß, überaus erfolgreich, denn er gilt als der maßgebliche Ideologe der Revolution. Seine Schriften, so sagen alle der damals einflussreichen Beteiligten einstimmig, hätten mehr zur Revolutionierung beigetragen als die Ḥomeynīs, die von den wenigsten verstanden wurden.

Ähnlich wie Šarīʿatī interpretierte Mūsā aṣ-Šadr (geb. 1928) die Ereignisse.¹ Mūsā aṣ-Šadr kam in den 1960er Jahren aus dem irakischen Nağaf in den Libanon, um dort als geistiges Oberhaupt der Schiiten zu wirken. Der

¹ Ende, “Mūsā al-Šadr”, o. S.

charismatische Geistliche, der mit mehreren berühmten Persönlichkeiten aus Irans und Iraks Politik und Gesellschaft verwandt und verschwägert war und bei allen Lagern des Libanons hochgeachtet, gründete schiitische Organisationen und argumentierte für die Verknüpfung von Religion und Politik. Er betonte, indem er die Schlacht von Karbalā’ uminterpretierte, das revolutionäre Moment der Schia. Jedem Schiiten obliege der Kampf gegen Ungerechtigkeit. Deshalb gründete er die Bewegung der Entrechteten (AMAL), deren Parole war: Kontinuierlicher Kampf bis es keine Entrechteten mehr im Libanon gibt. Die AMAL prangerte vorwiegend soziale Missstände an und versuchte sich auf diese Weise neben der Kommunistischen Partei des Libanons als Vertreter sozialer Forderungen zu profilieren.

Eine ähnliche, den Quietismus und das Erdulden ablehnende Sicht wie Mūsā aṣ-Ṣadr vertrat Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Er war jahrzehntelang der ranghöchste schiitische Geistliche im Libanon und vermutlich geistlicher Berater der Hisbollah-Führung. Wie Mūsā aṣ-Ṣadr in Naḡaf ausgebildet, beeinflusste er maßgeblich die Ideologie der libanesischen Hisbollah. Faḍlallāh forderte die Schiiten des Libanon auf, als Gemeinschaft aktiv zu werden und sich nicht in ein Opfer-Schicksal zu ergeben, wie sie dies in den Jahrhunderten zuvor als unterprivilegierte, sich versteckende Minderheit getan hatten. Er deutete den Aufstand des dritten Imams, Ḥusayn, revolutionär um und setzte das Karbalā’-Motiv als religiösen Mythos von Rebellion und Bereitschaft zum Martyrium gegen die israelische Besatzung ein.

Die schiitische Argumentation für ‘Alī als Nachfolger des Propheten

Ein Resultat aus dem Verlauf der frühislamischen Geschichte ist, dass das Kalifat ‘Alīs den Schiiten bis heute als einzig rechtmäßige Phase islamischer Herrschaft gilt. Für das Narrativ, dass die islamische Geschichte eine unrichtige Wendung genommen hat, weil die Nachfolgeregelungen falsch waren, führen sie mehrere Argumente an. Sie alle begründen aus schiitischer Sicht, warum nur ‘Alīs Herrschaft islamisch, also gottgewollt war. Einer der Gründe dafür ist die ausdrückliche Designation ‘Alīs durch den Propheten: Bei der Rückkehr von seiner letzten Wallfahrt nach Mekka, im März 632 n. Chr., wurde Muḥammad auf dem Wege nach Medina am Teich von Ḥumm (arab. *Ġadīr Ḥumm*) Q 5:55 offenbart: “Gott (allein) ist euer Freund, und sein Gesandter, und (mit ihnen alle) die, die glauben, – die das Gebet verrichten, die Almosensteuer geben und sich (wenn sie beten)

verneigen.”² Außerdem noch Q 5:3: “[...] Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt (so dass nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, dass ihr den Islam als Religion habt.”

Nach schiitischer Auffassung, die von den Sunniten allerdings bestritten wird, hat Muḥammad, als er die Offenbarung vernahm, ‘Alis Hand hochgehalten und dann hinzugefügt: “Für alle, denen ich Führer und Autorität bin, für die ist auch ‘Alī Führer und Autorität.”³

Neben dieser wohl wichtigsten Überlieferung kennt die Schia noch zahlreiche andere Aussprüche des Propheten (*aḥādīṭ*), in denen ‘Alī und die späteren Imame als Leiter der Gemeinde und höchste Autoritäten nach Muḥammad bezeichnet werden, z.B. “Oh ihr Menschen! Ich hinterlasse euch zwei Kleinodien; an sie haltet euch, dann werdet ihr nach meinem Tode nicht irgehen: das Buch Gottes und meine Nachkommenschaft, die Familie des Hauses [arab. *ahl al-bait*].”⁴ Nach schiitischer Überzeugung ergibt sich eindeutig aus einer Reihe von Koranversen, so besonders Q 33:33 und 42:23, dass mit der “Familie des Hauses” ‘Alī und seine Nachkommen gemeint sind.⁵ Dementsprechend nehmen die Nachkommen ‘Alis einen besonderen Stellenwert ein, und daraus ergibt sich folgerichtig die Imamatslehre, auf die noch eingegangen wird. In Q 42:23 heißt es: “Das ist es, was Gott verkündet denen seiner Diener, die glauben und gute Werke tun. Sprich: ‘Ich verlange keinen Lohn von euch dafür, bis auf die Liebe zu den Angehörigen.’”

Von der arabischen Bezeichnung für die Parteigänger ‘Alī, *šī‘at ‘Alī* (Partei ‘Alis), sind die Termini Schia, Schiit etc. abgeleitet. Auch hier zieht die schiitische Lehre den Koran zur Rechtfertigung ihres Standpunktes bzw. ihres Geschichtsverständnisses heran: Der Koranvers 37:83, in dem das Wort *šī‘a* vorkommt (“Siehe zu seiner [d.h. Noahs] Gruppe [od. Partei, *šī‘a*] zählte auch Abraham”) wird als Beweis für den besonderen Platz dieser wahren Gemeinde des Islams in der göttlichen Vorsehung gesehen.

Neben der Designation durch den Propheten sagt nach Ansicht der Schiiten auch der Koran selbst aus, dass der Familie des Propheten eine

² Alle Koranzitate sind der Übersetzung Hartmut Bobzins entnommen.

³ “مَنْ كُنْتُ مَوْلَا، فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَا” Diese Überlieferung findet sich bei at-Tirmidī, *Jāmi‘ At-Tirmidhī*, Bd. 6, S. 387. Zur Erinnerung an dieses für das schiitische Geschichtsverständnis äußerst wichtige Ereignis begehen die Zwölferschiiten alljährlich das *Gadīr*-Fest. In Iran ist es seit Jahrhunderten ein offizieller Feiertag.

⁴ Ende, “Der schiitische Islam”, S. 71. Es gibt diverse Überlieferungen. Die von al-Kulaynī kommt dem Zitat sehr nahe: al-Kulaynī, al-Kāfi, Bd. 1, S. 294.

⁵ Ende, “Die Ursprünge der Zwölferschia” S. 54–55.

für den Fortgang des Islams herausragende Rolle zukommt. Ein Beispiel ist die Deutung, die die Schia einem Koranvers gegeben hat, der dem strengen Monotheismus des Islams zu widersprechen scheint und deshalb die Gelehrten aller Glaubensrichtung immer wieder beschäftigt hat. In Q 2:34 heißt es, Gott habe den Engeln befohlen, sich vor Adam niederzuwerfen. Die Schiiten bringen diesen Vers in Verbindung mit den *ahādīṭ* über die Präexistenz Muḥammads, ‘Alis, Fāṭimas, Ḥasans und Ḥusayns, also ihre Erschaffung lange Zeit vor Adam: Als Gott Adam schuf, setzte er diese fünf in dessen Lenden. Der Befehl an die Engel, sich vor Adam niederzuwerfen, war also eine Prüfung ihres Gehorsams gegenüber Gott und gleichzeitig ein Zeichen ihrer Ehrerbietung vor Muḥammad, Fāṭima und den ersten drei Imamen.

Zudem sagt der Koran nach Ansicht der Schiiten auch ganz explizit, dass ‘Ali der Nachfolger Muḥammads werden soll. Diese Auffassung, die von den Sunniten vehement bestritten wird, ist die bis heute wichtigste schiitische Aussage über den Inhalt des Korans. Auf dieser Interpretation des koranischen Inhalts fußt ihre gesamte Theologie, ihre Dogmatik, ihre Heilserwartung etc. Den Sunniten werfen die Schiiten deshalb vor, mittels Falschinterpretationen und erfundenen *ahādīṭ* den wahren Anspruch der Schiiten und somit den Willen des Propheten zu verleumden. In den schiitischen Traditionssammlungen finden sich daher vielfach andere Überlieferungen als in den sunnitischen. Von den Überlieferungen der Prophetengefährten haben die Schiiten nur jene übernommen, die entweder von Gefährten stammten, die der schiitischen Sache positiv gegenüber eingestellt waren, oder aber solche, mit denen man die Sunniten selbst widerlegen konnte.

Es ist klar, dass die Sunniten die von den Schiiten als Beweise herangezogenen Koranverse und *ahādīṭ*, sofern sie sie überhaupt als authentisch ansehen, anders als die Schiiten deuten. Ihrer Ansicht nach kann aus keinem Koranvers ein Anspruch ‘Alis auf die Nachfolge herausgelesen werden. Darin ist ihr die westliche Islamwissenschaft gefolgt. Sie hat die schiitische Exegese meist durch eine sunnitische Brille gesehen. Den Schiiten unterstellte sie häufig, dass sie die naheliegenden Interpretationen, die der Text vorgibt, zugunsten abwegiger Schlüsse vernachlässigten. Sie hat an Häme nicht gespart, wenn sie das Bemühen der Schiiten kommentierte, im Koran Belegstellen für die Legitimität von ‘Alis Anspruch zu finden. Die *Geschichte des Qoran* von Theodor Nöldeke und Friedrich Schwally ist hierfür ein beredtes Beispiel. Nöldeke bezeichnete die schiitischen Kommentare

als ein „elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten“.⁶ Friedrich Schwally schrieb:

“Hat sich schon der Wert der sunnitischen Kommentare für das geschichtliche Verständnis der Offenbarung als ein beschränkter erwiesen, so ist der der schiitischen, wie diese Proben zeigen, gleich Null. Angesichts ihrer ausschweifenden, den Zusammenhang der Texte völlig ignorierenden Allegoristik (ta’wīl) könnte man vielleicht geneigt sein, die Frage aufzuwerfen, ob die Dreistigkeit der Lüge einen größeren Anteil daran habe als die Dummheit. Indessen steckt in den Extravaganzen der Schia allzu viel System und Methode, als daß man ihre Intelligenz verdächtigen dürfte. Ebenso schwer dürfte zu erweisen sein, daß die schiitischen Exegeten weniger aufrichtig waren als ihre sunnitischen Konkurrenten, die in der Erfindung von Traditionen keineswegs schüchtern waren. Wenn trotzdem die Sunna die Tatsachen nicht in so verzerrender Gestalt darbietet, so liegt das nicht an Charakterzügen ihrer Literaten, sondern an den besseren geschichtlichen Grundvoraussetzungen der ganzen Richtung, während der Ausgangspunkt der schiitischen Auffassung von vornherein dem wirklichen Sachverhalt ins Gesicht schlug, ein Mangel, den die Vertreter dieser Sekte durch um so fanatischere Vertretung ihres Standpunktes auszugleichen suchten.”⁷

Doch Schiiten und Sunniten werfen einander nicht nur vor, den Koran falsch zu deuten und Überlieferungen erfunden bzw. unterschlagen zu haben und somit der Geschichte einen falschen Verlauf gegeben zu haben: Hinzu kommt der immer wieder erhobene Vorwurf der Schiiten, die Sunniten hätten den Koran komplett verfälscht bzw. der umgekehrte polemische Vorwurf, die Schiiten würden an einen anderen Koran glauben. Über Jahrhunderte hinweg hat sich dieser Vorwurf gehalten, dem mehrere Abhandlungen von Geistlichen auf beiden Seiten gewidmet sind. Diese sogenannte *tahrīf*-Theorie, gemäß welcher es noch einen weiteren Koran gegeben habe, der eindeutig den Führungsanspruch ‘Alīs formulierte, aber von seinen Widersachern vernichtet worden sei, ist allerdings eine schiitische Minderheitenmeinung.

Grundsätzlich wurde allerdings der Frage des *tahrīf* weit mehr Aufmerksamkeit von der westlichen Islamwissenschaft geschenkt als sie ver-

⁶ Nöldeke, *Die Geschichte des Qoran*, S. 29.

⁷ Schwally, *Geschichte des Qorans von Theodor Nöldeke*, S. 180f.

dient und in der schiitischen Geistesgeschichte gespielt hat. Der große Schia-Forscher Etan Kohlberg schreibt: “The view advanced by Nöldeke-Schwally and by Goldziher, according to which the Shi’ites maintain that the original Qur’an was partly falsified, has been shown to be in need of reappraisal.”⁸

Denn schon aus Eigeninteresse und Selbstschutz mussten auch die Schiiten akzeptieren, dass der vorliegende der wahre und unverfälschte Koran ist. Die bedeutendsten Denker der schiitischen Geistesgeschichte wie Muḥammad b. ‘Alī b. Bābawayh (918–991), Šayḥ al-Mufīd (948–1022), Šarīf al-Murtaḍā und aṭ-Ṭūsī haben die Vollständigkeit des Korans anerkannt und sind davon ausgegangen, dass es keinen *tahrīf*, keine Verfälschung des Korans, gegeben habe. Zwar haben einige Gelehrte wie Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (gest. 1700) und Abū ‘Alī al-Faḍl Ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī (gest. 1153 oder 1157) zu bedenken gegeben, dass eventuell die Reihenfolge der Suren im Kodex ‘Uṭmāns nicht ganz korrekt sei, einen expliziten Verteidiger der *tahrīf*-Theorie wie Ḥusayn Ibn Muḥammad Tāqī an-Nūrī aṭ-Ṭabarsī (1838–1902) kann man jedoch als Vertreter einer Minderheitenmeinung bezeichnen. Radikale Ansichten wie seine lassen sich vermehrt erst für das 19. Jahrhundert finden, denn die Debatte ist ein Resultat der Frustration über den Lauf der Geschichte, über die Unterdrückung der Schiiten durch die Sunniten. Sie ist somit eher eine politische Debatte als eine theologische. Die *tahrīf*-Theorie ist immer virulent gewesen, aber man kann kaum behaupten, dass eine Mehrheit an sie geglaubt habe.

Die Imamats-theorie

Es hat nicht nur textliche und historische Gründe, sondern auch inhaltliche, warum die Imamats-theorie entstanden ist, die das entscheidende Differenzkriterium zwischen den beiden Glaubensrichtungen ist. Diese Gründe folgen aus der Designation ‘Alis, von der die Schia ausgeht: Nach schiitischer Auffassung hinterließ der Prophet den Gläubigen nicht nur den Koran, um sie auf den richtigen Weg zu führen, sondern auch seine Familie. Den Schiiten gelten die Imame als die sprechende Offenbarung (*nāṭiq*), der Koran selbst hingegen seit dem Tode Muḥammads als die schweigende Offenbarung (*ṣāmit*). Beide Offenbarungen sind auf immer aneinander gekoppelt, und jede ist ohne die jeweils andere nur unzureichend zu verstehen. Nach

⁸ Kohlberg, “Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur’an”, S. 209.

dem Propheten verstehen gemäß schiitischer Ansicht nur die Imame die genaue Bedeutung des Korans, denn er war primär an sie adressiert und erst durch sie an die Menschheit. Der Prophet, so heißt es in der Überlieferung, legte seinen Mantel auf seine Tochter Fāṭima (606–632), ihren Mann ‘Alī und ihrer beider Söhne, Hasan und Ḥusayn. Dieser Mantel symbolisiert die Übertragung der universalen Führungsbefugnis der Gemeinde, die dem Propheten zukam, in Form einer partiellen Führungsbefugnis auf Fāṭima und durch sie auf ihre Nachkommen. Das Imamamt wurde dann weiter an die männlichen Nachkommen von Fāṭima und ‘Alī vererbt.

Deshalb ist nach Meinung der Anhänger ‘Alīs ausschließlich derjenige qualifiziert und berechtigt, das Kalifenamt zu übernehmen, der vom Propheten abstammt und von ihm designiert wurde. Die politische und die religiöse Führung müssen in einer Hand vereinigt werden – und dazu sind nur die Imame in der Lage. Die besondere Eigenschaft, mit der nur ‘Alī und die anderen elf Imame (neben Fāṭima und Muḥammad) ausgestattet sind und die sie als einzige für die Führung der Gemeinde qualifiziert, ist ihre Sündlosigkeit und Irrtumsfreiheit. Sie sind als familiäre Nachkommen des Propheten *ma‘ṣūm*, d.h. sie sind gegen Fehler, Sünden und Irrtümer immun und geschützt. Sie – und nur sie – können mit ihrem inneren Auge die Wahrheiten der Welt und der Schöpfung erkennen. Diese Irrtumslosigkeit ist bei den Schiiten eine Notwendigkeit für die Erkenntnis und somit für das wahre Verstehen der göttlichen Offenbarung. Von denen, die sie besitzen, ist alle Erkenntnis herzuleiten. Nur sie können die innere Dimension der Offenbarung erfassen, die dieser neben der äußeren ebenfalls innewohnt. Es können also nur die Imame den Inhalt des Korans wirklich verstehen und den Willen Gottes in seinem Sinne umsetzen.

Das gilt vor allem für die Politik. Bis heute ist für die Führung der Gemeinschaft deshalb die Lehre vom Imamamt grundlegend: Weil nur die Imame unfehlbar sind, können nur sie eine Regierung errichten, in der Gerechtigkeit herrscht. In der schiitischen Geschichtsschreibung ist die Regierungszeit Imam ‘Alīs die einzige, in der eine solche auf Gerechtigkeit basierende Herrschaft bestanden hat. Schriftliches Zeugnis, wie eine solche auf Gerechtigkeit fußende Herrschaft auszusehen hat, ist für die Schiiten der so genannte *Regierungsauftrag Imam ‘Alīs an Mālik al-Aṣṭar*. Er belegt ihrer Auffassung nach, was ‘Alī Ibn Abī Ṭālib unter guter Regierungsführung verstand. Der Regierungsauftrag fasst die wichtigsten Prinzipien von *good governance* zusammen und ist als normativ anzusehen, wenn er beispielsweise formuliert: “(Oh Mālik), sei gerecht gegenüber Gott und dem

Volk. Wer immer die Diener Gottes unterdrückt, macht sich Gott zum Feind und ebenso jene, die er unterdrückt hat.”⁹

Good governance wird daran gemessen, ob Gerechtigkeit hergestellt wird. So heißt es im Regierungsauftrag Imam ‘Alis gleich im ersten Satz: „Ich entsende Dich in ein Land, in welchem zuvor schon sowohl die Gerechtigkeit als auch die Despotie geherrscht haben.“¹⁰ Diese beiden Begriffe, Gerechtigkeit und Despotie, ‘*adl* und ‘*tawra*, beschreiben ‚gute‘ sowie ‚schlechte‘ Herrschaft. Keine zwei Sätze weiter heißt es: „Die Rechtschaffenen (*ṣalīhūn*) werden beurteilt nach dem, was die Diener Gottes über sie sagen werden“¹¹. Mālik wird aufgefordert: „Übe um der Gerechtigkeit willen strenge Selbstbeherrschung.“¹² Das Schlimmste, was einem Volke widerfahren kann und was den Zorn Gottes und seine Vergeltung unwiderlich hervorruft, seien Unterdrückung und Tyrannei über die Geschöpfe Gottes. Davor möge sich der Herrscher am meisten hüten: „Der barmherzige Gott hört die Rufe der Unterdrückten“.¹³

Gerechtigkeit ist also das Ziel der weltlichen Herrschaft der Imame – aber es ist auch ihr Ausgangspunkt. Denn die Notwendigkeit des Imamats wird ebenfalls mit dem Prinzip der Gerechtigkeit Gottes begründet, an der die Schiiten – anders als die Sunniten – als einem ihrer fünf maßgeblichen Glaubensprinzipien festhalten (neben dem Glauben an den einen Gott, an seinen Propheten Muḥammad und die Auferstehung, an die auch die Sunniten glauben, sind dies die Gerechtigkeit Gottes und das Imamat). Im Gegensatz zu bestimmten Tendenzen des Sunnismus, die auf dem willkürlichen Charakter des göttlichen Willens bestehen, verkündet der Schiismus im Einklang mit den mu‘tazilitischen Gelehrten, dass Gott nur gerecht handeln kann. Dies impliziert eine gewisse Rationalität der Schöpfung. Und es bedeutet, dass der Mensch frei ist, sein eigenes Handeln zu bestimmen. Wenn nicht, würde Gott den Menschen für einen Ungehorsam bestrafen, für den er nicht verantwortlich ist. Aus der Gerechtigkeit Gottes folgt also in der Schia auch eine Absage an den Determinismus. Es folgt daraus aber vor allem die absolute Notwendigkeit des Imamats, denn die Schiiten meinen, es wäre ungerecht von Gott, die Befolgung seiner Gebote zu verlangen, ohne die dazu nötige Anleitung bereit zu stellen. Aber da Gott nicht ungerecht sein kann, muss es, solange es Gebote gibt, auch einen Lehrer geben,

⁹ ‘Ali ibn Abi Ṭālib, *Nahğ al-balāğā*, S. 995f.

¹⁰ Ibid., S. 992.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., S. 996.

einen Anleitenden, eben den Imam. Er muss – aus derselben Logik heraus – unfehlbar sein und ohne Sünde, denn sonst könnte er die Gläubigen in die Irre führen. Das Imamats stellt also in gewisser Weise die Konsequenz der Anwendung des Gerechtigkeitsprinzips auf die Führung der Menschheit dar. Es war und ist daher einer der Kernstreitpunkte zwischen Sunniten und Schiiten, denn es berührt unter anderem die Frage nach der Rechtleitung, die Stellung des Propheten, das Verhältnis von Gott und Mensch sowie die Vorstellung von politischer Herrschaft.

Die schiitische Sicht der früh-islamischen Geschichte und eine sunnitisch-schiitische Ökumene

Da die Mehrzahl der Prophetengefährten, darunter auch die ersten drei Kalifen, ‚Alis Anspruch nicht unterstützte und somit Gottes Willen missachtete, hat sie sich nach gängiger schiitischer Auffassung schwer versündigt. Bis heute ist die Ablehnung vieler Prophetengefährten durch viele Schiiten ein zentraler Konfliktpunkt.

Schriften über die Missetaten dieser Prophetengefährten einschließlich einiger Gattinnen des Propheten bildeten über die Jahrhunderte hinweg einen nicht unbedeutenden Teil der schiitischen Literatur. In späteren Jahrhunderten wurde es üblich, auf die schriftliche und mündliche Nennung ihrer Namen eine Fluchformel folgen zu lassen. Dieser Brauch ist durch schiitische Dynastien als demagogisches Mittel im Kampf gegen sunnitische Gemeinschaften und Staaten bewusst gefördert und initiiert worden, so etwa von den Safawiden in ihrer Auseinandersetzung mit den Osmanen. Die Fluchformeln ließ Ayatollah Ḥomeynī zwar nach der Islamischen Revolution verbieten, an einigen Orten im Libanon allerdings verfluchen gläubige Schiiten an ‚Āšūrā‘ bis heute die ersten drei (sunnitischen) Kalifen Abū Bakr, ‚Umar und ‚Utmān. Viele halten eisern daran fest und reagieren ungehalten auf Reformversuche.

So traf, wer wie der 2010 verstorbene Gelehrte Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh für eine sunnitisch-schiitische Ökumene warb, auf reichlich Gegenwind – was den politischen Umständen im Libanon geschuldet sein dürfte. Faḍlallāh argumentierte für die sunnitisch-schiitische Ökumene, indem er die frühen schiitischen „Heiligen“ zu gesamtislamischen Vorbildern umdeutete und die Schiiten eindringlich vor einer sektiererischen schiitischen Interpretation warnte, da dies nur den Konfessionshass schüren würde. Dem Westen warf er vor, den Sunna-Schia-Gegensatz künstlich

aufzubauschen, um den Nahen Osten zu fragmentieren und dann zu beherrschen; eine klassische Form des *divide et impera*. Doch mit seinem ökumenischen Ansatz verprellte Faḍlallāh viele Schiiten. Deren volksreligiös-schiitische Heiligenverehrung der Prophetenfamilie kam ohne eine Abwertung der in ihren Augen sunnitischen Prophetengefährten nicht aus. Faḍlallāh wurde in diesen Kreisen auch als “Abū Bakr der Ḍāḥiyya”, d.h. als erster sunnitische Kalif Südbeiruts, verspottet.¹⁴

Aus dieser anti-sunnitischen Haltung heraus wurde auch vermieden, schiitischen Kindern den Namen der nach Ansicht vieler Schiiten abtrünnigen Prophetengefährten zu geben. Bis heute findet man auch so gut wie nie Iranerinnen, die den Namen ‘Ā’iṣā tragen. Diese war als Witwe des Propheten gegen ‘Alī in den Krieg gezogen und ist daher den meisten Schiiten verhasst. Lediglich zur Beleidigung werden die Namen jener Feinde ‘Alis heute verwendet: Als beispielsweise die Frauenrechtlerin Fā’ezeh Hāsemī (geb. 1962) Anfang der neunziger Jahre dafür eintrat, das Motorradfahren von Frauen zu fördern, um dem Stauproblem Teherans Herr zu werden, skandierten ihre politischen Gegner, die dies für unmoralisch hielten: “Aeshe ba shotor amad, Faeze ba motor amad – ‘Ā’iṣā kam mit dem Kamel, Faeze mit dem Motorrad”; – um die Gemeinde des Propheten zu zerstören, war damit gemeint.

Die Sunniten weisen den schiitischen Vorwurf gegen die Mehrheit der Prophetengefährten natürlich zurück. Ihnen gilt ‘Alī als Mitstreiter Muḥammads, als einer der ersten Muslime, der dem Propheten immer zur Seite stand. Und er gilt ihnen als vierter der von ihnen verehrten rechtgeleiteten Kalifen. Zwar hat nach ‘Alis Tod mit der dynastischen Erbfolgeregelung der Umayyaden auch gemäß sunnitischer Mehrheitsmeinung eine in religiöser Hinsicht kritikwürdige Herrschaft eingesetzt. Aber das umayyadische gilt ihnen nicht in dem Sinne als ein unislamisches Regime wie den Schiiten. Schiiten und Sunniten haben also ein vollkommen unterschiedliches Bild von der früh-islamischen Geschichte und deren religiöser Bedeutung. Dies ist neben dem Imamatsgedanken das größte Spannungsfeld im Rahmen einer sunnitisch-schiitischen Ökumene.

Ein weiteres ist Spannungsfeld der *mahdī*-Glaube, der speziell im Volksislam eine besonders große Rolle spielt. Der *mahdī*-Glaube und die Idee der Verborgenheit (*ḡayba*) sind Teil der Imamatslehre. Sie wurde von den schiitischen Gelehrten als Antwort auf die Krise entwickelt, zu der es durch die Abwesenheit des 12. Imams gekommen war: Weil die Welt nach

¹⁴ Rosiny, “Muhammad Husain Fadlallah”, S. 106–107.

schiitischer Auffassung ohne Imam nicht bestehen kann, schloss man, der Imam müsse sich noch auf Erden befinden und halte sich nur verborgen. Die kleine Verborgenheit (*al-ġayba as- ṣuġrā*), während der der 12. Imam noch über vier aufeinander folgende Botschafter (*safīr*) zu seinen Anhängern Kontakt hielt, war mit dem Jahre 941 beendet, als der Imam in die große Verborgenheit (*al-ġayba al-kubrā*) entrückt wurde.

Der sich verborgen haltende zwölfte Imam wird eines Tages wiederkehren. Dieser Wiederkehr gehen apokalyptische Ereignisse voran: Die Sonne wird sich verfinstern, es wird eine Heuschreckenplage geben, Erdbeben und verheerende Orkane. Das Paradies der Gerechtigkeit, das der *mahdī* errichten werde, soll sich über den gesamten Erdball ausdehnen und sieben oder neunzehn Jahre, nach anderen Überlieferungen siebenzig Jahre dauern. Danach bricht der Tag der Abrechnung (*yawm al-ḥisāb*) an – auch Tag der Auferstehung (*yawm al-qiyāma*) oder Jüngster Tag (*yawm al-āḥar*) genannt. Die Zeit bis zum Tag der Auferstehung verbringt jeder Verstorbene im *barzakh*, einer Zwischenphase.

Der zwölfte Imam heißt nicht zufällig Muḥammad. Er soll die Mission seines Ahnherrn, des Propheten, vollenden. Mit seinem Beinamen al-Mahdī, der Rechtgeleitete, werden in jedem Muslim eschatologische Assoziationen geweckt. Die Vorstellung von einem Retter und Erneuerer des Islams, der *mahdī* genannt wird, ist durchaus in der ganzen islamischen Welt verbreitet. Allerdings nimmt die *mahdī* -Erwartung bei den Sunniten keine so zentrale Rolle ein, die Sunniten halten sie in dieser schiitischen Ausprägung für Humbug.

In manchen schiitischen Städten stand im Mittelalter tagaus tagein ein gesatteltes Pferd für den *mahdī* bereit. Denn es kennt niemand den Zeitpunkt der Rückkehr des *mahdī*, mit ihr muss aber jederzeit gerechnet werden. Eigentlich soll die Wiederkehr in Mekka stattfinden, in Iran wird heute jedoch auch behauptet, der *mahdī* käme geradewegs in die iranische Hauptstadt bzw. nach Ğamkarān, einem Ort in der Nähe der Stadt Qom. Hier ist eine Quelle, von der aus der *mahdī* in die Welt treten soll, um die säkulare und religiöse Macht in seiner Person zu vereinen. In Ğamkarān beten jede Woche Tausende von Pilgern und deponieren von ihnen verfasste Bittschriften an den zwölften Imam. Nicht zu vergessen: Der *mahdī* ist das eigentliche Staatsoberhaupt der Islamischen Republik. Der Text der Verfassung der Islamischen Republik Iran von 1979 lässt seiner Nennung in Artikel 5 als eigentliches Staatsoberhaupt den Satz folgen: “Möge Gott seine Wiederkehr beschleunigen”.

Folgen des Geschichtsbildes

Aus ihrer Wahrnehmung der frühislamischen Geschichte, die der Schia in Fleisch und Blut übergegangen ist, haben sich eine Reihe von Konsequenzen ergeben; auf einige soll hier eingegangen werden. Die Sunniten sammeln die Überlieferungen des Propheten in sechs kanonischen Büchern, hingegen haben die Schiiten ihre eigenen vier kanonischen Bücher, in denen die Überlieferungen des Propheten, aber auch die der Imame versammelt sind. Da die Imame nach schiitischer Auffassung die rechtmäßigen Nachfolger des Propheten sind, bilden ihre Überlieferungen eine Einheit mit denen des Propheten. Sie sind die Grundlage des schiitischen Rechts, welches sich folgerichtig anders entwickelt hat als das sunnitische. Man nennt die Bücher, die diese Traditionen zusammenfassen, schlicht *Die vier Bücher* (*kutub al-arba‘a*). Es handelt sich hierbei um 1. *al-Kāfi fī ‘ilm ad-dīn* von al-Kulaynī (gest. 940), das 16099 Überlieferungen enthält; 2. *Man lā yaḥḍuruhu l-faqīh* von Šayḥ Ibn Bābawayh (gest. 991), das 9044 Überlieferungen enthält; 3. *Tahḏīb al-aḥkām* von Šayḥ aṭ-Ṭūsī (gest. 1067) und 4. *al-Istibṣār fī mā-ḥṭulifa fihi min al-aḥbār*, das eine Zusammenfassung des vorangegangenen Werkes von Šayḥ aṭ-Ṭūsī mit 5511 Überlieferungen darstellt. Hinzu kommen spätere Sammlungen wie *Bihār al-anwār* des Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (gest. 1699).

Aus der Sicht auf die Geschichte folgen zudem hinsichtlich Sammlung und späterer Beurteilung der Überlieferungen Differenzen zwischen Sunna und Schia. Das sind zum einen verschiedene Anfangszeitpunkte, denn der erste Kalif Abū Bakr untersagte das Aufschreiben von Prophetenworten. Die Anhänger ‘Alis schrieben seine Aussprüche dennoch von Anfang an nieder – so zumindest die rückblickende Wahrnehmung. Differenzen bestehen auch in der Beurteilung der Überlieferungen: Sunnitische Gelehrte greifen auf die Beurteilung vorangegangener verstorbener Gelehrter zurück, während ein schiitischer Rechtsgelehrter in seiner selbständigen Rechtsfindung jeweils jede verwendete Überlieferung selbst beurteilen muss. Zudem gibt es in der Beurteilung der Überlieferer große Unterschiede, da die Schiiten viele Überlieferer als unglaubwürdig einstufen, die gegen die *ahl al-bayt* gekämpft haben. Das betrifft z.B. ‘Ā’iša, die Frau des Propheten, die aus demselben Grund nur den Sunniten als die Lieblingsfrau des Propheten gilt. Es besteht also unter Schiiten und Sunniten keineswegs Einigkeit darüber, was tatsächlich als eine Aussage des Propheten zu gelten hat. Die Schiiten haben ihre eigene Sunna.

Außerdem gilt ihnen nicht wie den Sunniten der Konsens der Gemeinde als Grundlage für die Rechtsfindung. Um mit gelegentlichen Widersprüchen in der Sunna des Propheten fertig zu werden, hatten die Sunniten das Instrumentarium des *iğmā'* perfektioniert. Er beruht auf der Gewissheit, die durch einen gut überlieferten Ausspruch des Propheten gesichert ist, dass Gott die Gesamtheit seiner Gemeinde niemals in die Irre gehen lassen werde. Deshalb meinen die Sunniten, sich auf den Konsens der muslimischen Gemeinde verlassen zu können. Für die Schiiten als Minderheit war dieses Instrumentarium nur bedingt tauglich, denn bei einem solchen gesamtislamischen Konsens würden sie stets die Verlierer sein. Deshalb lassen die Schiiten den Konsens nur dann zu, wenn er mit der Rechtsauffassung eines unfehlbaren Imams übereinstimmt. Es kann also keinen Konsens gegen den Imam geben. Damit war *iğmā'* als Rechtsquelle praktisch entwertet. Ersetzt wurde er durch *'aql*, die Vernunft.

Hier steht die Überzeugung dahinter, dass Vernunft und Offenbarung einander nicht ausschliessen können. Gottes Gebot muss vernünftig sein und somit durch die menschliche Vernunft erschliessbar. Die menschliche Vernunft wird von den Schiiten als selbstständige Quelle der Erkenntnis anerkannt. Ein Beispiel: Während die Sunniten sagen würden, Lügen ist schlecht, weil die Offenbarung, also Gott, dies sagt, heißt es bei den Schiiten, weil Lügen schlecht seien, sagt auch die Offenbarung genau das aus. Insofern sind die schiitischen Gelehrten eigentlich gerade keine Fundamentalisten im ursprünglichen Sinne: Sie hängen gerade nicht nur am Wortlaut der Offenbarung, sondern eröffnen auch Vernunft einen sehr hohen Spielraum. Deutlich wird dies auch an folgender Aussage von Großayatollah Yūsof Şāne'ī (geb. 1937), der heute iranischen Frauenrechtlerinnen wegen seiner reformorientierten Interpretationen als religiöse Autorität gilt. Sie fordern rechtliche Gleichstellung. In Bezug auf diese geforderte Verbesserung der Frauenrechte sagt Şāne'ī: "Wir müssen den Islam mit der Vernunft abwägen. Es darf nicht so sein, dass wir unseren Islam der Vernunft diktieren. Die Vernunft ist die Grundlage des Verstehens des Islams."¹⁵

Die Rolle der Vernunft wird in seiner Rechtsfortbildung kombiniert mit dem Prinzip der Gerechtigkeit, das Ausgangspunkt jeder Interpretation sein muss.

"Es ist ein großer Fehler, dass wir über etwas, das mit der Gerechtigkeit nicht in Einklang zu bringen ist, sagen, gut, dann stimmt es eben nicht

¹⁵ Şāne'ī, Interview vom 27.9.2001, o. S.

überein; aber nun wo die Religion es gesagt hat, akzeptieren wir es. Wir müssen die Gesetze mit der Gerechtigkeit abwägen und schauen, ob sie sich mit der Gerechtigkeit vereinbaren lassen oder nicht. Sind sie ungerecht? Wenn sie ungerecht sind, müssen wir darüber nachdenken und eine Auffassung verkünden, die auf der Gerechtigkeit basiert. Obschon die Gerechtigkeit zu den Prinzipien unserer Religion zählt, wird zuweilen beim Verstehen der Gesetze der Gerechtigkeit keine Beachtung geschenkt.”¹⁶

Diese große Betonung der menschlichen Vernunft hat, gepaart mit einem weiteren Spezifikum der Schia – nämlich das Verstehen des Korans in den speziellen Zuständigkeitsbereich von ausgebildeten Interpreten zu legen, da sie hinter dem Wortlaut des Korans einen vielfältigen, hintergründigen, allegorisch sich erschließenden Textsinn vermutet – dazu geführt, dass sich seit dem Verschwinden des zwölften Imams eine klerikale Hierarchie herausgebildet hat. Auch hierin unterscheidet sich die Schia sehr von der Sunna, die eine solche nicht kennt.

Grundsätzlich betont der Islam die Hingabe in den Willen Gottes, also das Gesetz Gottes. Deshalb muss der Gläubige dieses genau kennen, denn nur so kann er den Willen Gottes verwirklichen. Vor diesem Hintergrund entwickelten sich bald die Koranforschung und die Rechtswissenschaft, die von einer Gruppe von Spezialisten – den Rechtsgelehrten – betrieben wurden. Die Jurisprudenz gilt als die wichtigste koranische Wissenschaft – und dementsprechend sind die Juristen die einflussreichsten unter den Gelehrten. Doch während der sunnitische Mainstream meint, der Textsinn erschließe sich auf Anhieb, der Gedanke sei direkt und ohne Hintergedanken formuliert, suchen die Schiiten nach einer hintergründigen Bedeutung. Nach schiitischer Auffassung – die Sunniten bestreiten die Echtheit der Überlieferung — verweist zudem bereits der Prophet auf die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen: „Ich bin das Haus des Wissens und ‘Alī ist ihr Tor“.¹⁷

Weil also den Schiiten die Auffassung eigen ist, der Koran sei so geheimnisvoll, dass er eigentlich gar nicht verstehbar sei und es zu seiner Entschlüsselung notwendigerweise der Imame bedürfe, die aber nun mal nicht da sind, rekurren sie besonders oft auf die Hilfe von Spezialisten. Denn an der Autorität von ‘Alī, den elf anderen Imamen, dem Pro-

¹⁶ Ibid.

¹⁷ “انا دار الحكمة و علي بابها” at-Tirmidī, *Jāmi‘ At-Tirmidhī*, Bd. 6, S. 394.

pheten Muḥammad und seiner Tochter, die als unfehlbar in der Interpretation des göttlichen Willens gelten, haben die Rechtsgelehrten einen nicht unbeträchtlichen Anteil, da sie die Erlaubnis zur Auslegung der Rechtsquellen und zum Aufstellen von Rechtsgutachten (*iğāzāt al-iğtihād*) von älteren Gelehrten erhalten haben, deren Erlaubnis letztlich auf die vierzehn Unfehlbaren selbst zurückgeht.

Mit dem Aufstellen von Rechtsgutachten, dem *iğtihād*, üben die Gelehrten in der Schia eine große intellektuelle Macht aus. Das Mittel des *iğtihād* ist zwar auch den Sunniten bekannt, jedoch hat es sich in ihrer Rechtsfindung weit weniger durchgesetzt. Die größere Freiheit in der Interpretation führte zu einem beträchtlichen Macht- und Autoritätszuwachs der schiitischen Gelehrten, verglichen mit dem der sunnitischen Geistlichen. Außerdem sind sie flexibler in der Rechtsfindung.

Mit der Etablierung des *iğtihād* als einem Mittel zur Rechtsfindung kam es zur Scheidung zwischen einer klerikalen Klasse und dem Rest der Gemeinde. Diese Scheidung implizierte, dass es auf der einen Seite Autoritäten gibt und auf der anderen Seite religiöse Laien, die sich ihnen unterwerfen und sie „nachahmen“, ihnen *taqlid* üben. Die Welt ist also eingeteilt in Quellen der Nachahmung und in Nachahmende, und jeder Schiit ist angehalten, sich eine Quelle der Nachahmung, einen zum *iğtihād* befähigten Rechtsgelehrten, zu suchen, der ihn in religiösen Fragen recht leitet. Die Laien müssen den Anweisungen der Quelle der Nachahmung in kultischen und – je nach Sichtweise – auch in politischen Fragen Folge leisten. Die Laien (*al-‘amma*) sind ausdrücklich vom *iğtihād* ausgeschlossen und stattdessen auf das Urteil der Experten (*al-ḥāṣṣa*) angewiesen. Nur qualifizierte Rechtsgelehrte dürfen *iğtihād* praktizieren. Allāma al-Ḥilli (gest. 1325) vertrat die Auffassung, dass es schädlich sei, wenn allen Menschen solche komplizierten Fragen aufgebürdet werden, denn dann geriete die Welt aus den Fugen.

Die Idee, dass nur Spezialisten in der Lage sind, den Willen Gottes zu begreifen und deshalb vor allen anderen Gläubigen ausgezeichnet sind, ist in der Geschichte der schiitischen Theologie nicht unwidersprochen geblieben. Die theoretische Ausformulierung der Gegenthese stammt von Muḥammad Amīn Astarābādī (gest. 1624). Er bekämpfte die Monopolstellung des *muğathid* und seinen Anspruch auf *taqlid* und gestand das Recht, unmittelbar die Quellen zu interpretieren, jedem Gläubigen zu. Nachdem sie vom 10. bis zum 16. Jahrhundert über eine kontinuierliche, aber sehr begrenzte Präsenz verfügte, wurde diese Schule nach dem Untergang der Safawiden zur vorherrschenden Lehrmeinung, und sie blieb es bis zum Ende

des achtzehnten Jahrhunderts. Danach jedoch setzte sich mit dem Gelehrten Moḥammad-Bāqer Waḥīd Behbahānī (1705–1791) die Gegenseite, die Schule der *uṣūliyya*, durch. Im Verlaufe der Auseinandersetzung rückte der Teil der Geistlichkeit, der der *uṣūli*-Doktrin anhing, stärker zusammen, wurde so mächtiger und bildete ein größeres Klassenbewusstsein aus. Mit dem endgültigen Sieg der *uṣūliyya* über die *aḥbāriyya* kam es dann schließlich im schiitischen Islam zur Entstehung eines der katholischen Kirche vergleichbaren Klerus und einer klerikalen Hierarchie.

Der Sieg der *uṣūliyya* über die *aḥbāriyya*, d.h. der Sieg der Lehrmeinung, dass nur Experten den unqualifizierten Laien den rechten Weg weisen können, hatte maßgeblichen Anteil bei der Entstehung der Theorie von der Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten (*welāyat-e faqīh*), der Staatsdoktrin der Islamischen Republik Iran. Mit ihr kristallisierte sich eine elitäre Position für die Rechtsgelehrten heraus. Nun waren alle Gläubigen verpflichtet, sich einer religiösen Autorität anzuschließen. Angesehene Geistliche gewannen große Gefolgschaften und wurden zur höchsten außerstaatlichen Autorität. Ausgehend davon wurde der Gedanke entwickelt, der Gelehrteste von ihnen allen nehme die Stellung eines Ersten unter Gleichen ein und sei absolutes Vorbild zur Nachahmung. So kam letztlich die Idee auf, eine einzige bestimmte religiöse Autorität verfüge über das letztendliche Monopol in der Religionsinterpretation und sei damit eventuell auch zur politischen Führung der Gemeinde bestimmt. Das entspricht ungefähr der *welāyat-e faqīh* in der von Khomeini formulierten Form. Im sunnitischen Islam, in dem der *iğtihād* diesen Stellenwert nie gewonnen hat, entstand keine vergleichbare Klasse und existiert kein vergleichbares Verhältnis zwischen den normalen Gläubigen und den einzig sich berufen fühlenden Interpreten des göttlichen Willens.

Das bedeutet: eine Staatsform wie die heutige iranische, die sich deziert aus dem schiitischen Denken ableiten lässt, ohne dabei die einzig denk- und ableitbare zu sein, ist letztlich eine Folge der schiitischen Sicht auf die frühislamische Geschichte. Das wiederum zeigt, wie wirkmächtig Historiographie sein kann. Hinzu kommt aber vor allem: Die Identität der Gläubigen auf beiden Seiten, der sunnitischen wie der schiitischen, ist im Wesentlichen eine historische Identität. Sie wurzelt in genau derjenigen Variante der islamischen Geschichte, die ihnen aus einem spezifischen Blickwinkel heraus überliefert worden ist.

Literatur

- ‘Ali ibn Abī Ṭālib. *Nahğ al-balāğā*. Hg. von ‘Ali Naqi Feyz ol-Eslām. Teheran: xy, 1972.
- Amirpur, Katajun. *Der schiitische Islam*. Stuttgart: Reclam, 2015.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran*. München: C.H. Beck, 2010.
- Ende, Werner. “Die Ursprünge der Zwölferschia”. In: Haarmann, Maria (Hg.). *Der Islam. Ein Lesebuch*. München: C.H. Beck, 2002, S. 54–55.
- Ende, Werner. “Der schiitische Islam”. In: *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H. Beck, 5. Auflage, 1984. S. 70–90.
- . “Mūsā al-Ṣadr”. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online Version* (2012), URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-SIM_8850 (abgerufen: 10.10.2018).
- Kohlberg, Etan. “Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur’an”. In: Stern, Samuel Miklos und Albert Hourani et al. (Hg.). *Islamic Philosophy and Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*. Oxford: University of South Carolina Press, 1972, S. 209–224.
- Nöldeke, Theodor. *Die Geschichte des Qoran*. Göttingen: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1860.
- Rosiny, Stephan. “Muhammad Husain Fadlallah, Libanon. Im Zweifel für Mensch und Vernunft.” In: Amirpur, Katajun und Ludwig Amman (Hgg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg, Basel und Wien: Herder Spektrum, 2006, S. 100–108.
- Şāne‘ī, Yūsuf. Interview vom 27.9.2001. URL: <http://www.saanei.org/page.php?pg=show-zanan&id=3lang=fa> (abgerufen 24.2.2015).
- Schwally, Friedrich. *Geschichte des Qorans von Theodor Nöldeke. Zweiter Teil: Die Sammlung des Qorans*. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1919.
- at-Tirmidī, Abū ‘Īsā Muḥammad. *Jāmi‘ at-Tirmidhī*. Hg. von Hāfiz Abu Tāhir Zubair ‘Ali Za‘i. Riad et al: Darussalam, 2007. URL: <https://archive.org/stream/JamiAtTirmidhiVol.632913956EnglishArabic/Jami%20at-Tirmidhi%20Vol.%206%20-%203291-3956%20English%20Arabic#mode/2up> (abgerufen: 29.8.2019).