

Horsch · Tremel · Hrsg.
Grenzgänger der Religionskulturen

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Grenzgänger der Religionskulturen

Kulturwissenschaftliche Beiträge
zu Gegenwart und Geschichte
der Märtyrer

Herausgegeben von
Silvia Horsch und Martin Tremel

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:
Heiliger Demetrius von Saloniki, Pusckin Museum, Moskau, 12. Jh.

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, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5076-0

„Eure Welt ist für mich wertloser als das Niesen einer Ziege“

Ambivalenzen von Märtyrertum und Weltentsagung
in der Zwölferschia

1. Wahrheit und Leiden

Das ‚Tragische‘, im Sinne unverdienten Leidens, ist ein Grundbestandteil bemerkenswert vieler Religionen. In archaischen und antiken Gesellschaften begegnet es uns vor allem im weitverbreiteten Mythos der sterbenden und wiederauferstehenden Gottheit. Die dazugehörigen Opfer- und Trauerkulte sind, je nach religionswissenschaftlicher Lesart, unterschiedlich gedeutet worden: bei James George Frazer vor allem als Darstellungen des Fruchtbarkeitszyklus der Natur;¹ bei Ad. E. Jensen als Inszenierung des existentiellen Paradoxes, dass Leben sich nur durch Vernichtung anderen Lebens erhalten kann;² in der mimetischen Theorie René Girards als periodische Selbstreinigung konfliktbeladener Gesellschaften, die ihre inneren Aggressionen auf einen religiös überhöhten ‚Sündenbock‘ verschieben, dessen dramatische Opferung die Voraussetzung für eine neue Friedensära schaffen sollte.³

In den Kulturen der ‚Achsenzeit‘ wurde dieses zyklisch ausgerichtete, vom Kreislauf der vegetativen Natur, der Gestirne und der Lebensalter geprägte Denken allmählich durch eine Aufspaltung der Wirklichkeit in zwei gegensätzliche Welten überlagert: eine diesseitige, unvollkommene, materielle Welt einerseits und eine jenseitige, vollkommene, geistige Welt andererseits.⁴ Die Möglichkeit, die normative Kraft des Faktischen auf Erden von der scheinbar externen Warte einer höheren, nur intellektuell oder spirituell fassbaren Welt in Frage zu stellen, ist immer wieder zum Anstoß wichtiger gesellschaftlicher Veränderungen geworden. Die darin angelegte kritische Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz, Ideal und Wirklichkeit, göttlichem und irdischem Recht konnte allerdings – soweit sie

1 James George Frazer: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (1890), 13 Bde. (1907–1915, 1936), 3. überarb. u. erw. Aufl., London 1976.

2 Ad. E. Jensen: „Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung“, in: *Paideuma*, 4 (1950), S. 23–38.

3 René Girard: *La Violence et le Sacré*, Paris 1972; ders.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Paris 1978.

4 Benjamin Isadore Schwartz: „The Age of Transcendence“, in: *Daedalus*, 104 (1975) 2, S. 1–7; S. N. Eisenstadt: „Cultural Traditions and Political Dynamics. The Origins and Modes of Ideological Politics“, in: *The British Journal of Sociology*, 32 (1981) 2, S. 155–181, hier S. 156–178; Robert N. Bellah: „What is Axial about the Axial Age?“ in: *Archives européennes de sociologie*, 46 (2005) 1, S. 69–89, hier S. 76–89.

sich mit geeigneten sozialen Konfliktkonfigurationen verband – auch zu einer Entscheidungsschlacht zwischen Wahrheit und Falschheit, Gott und Satan, Gut und Böse hochstilisiert werden, in der es nicht mehr um das zyklische Auf und Ab einer Vielfalt lebensnotwendiger, weltimmanenter Gegensätze ging, sondern um die endgültige Vernichtung der Mächte des Bösen.

Unter diesen Umständen konnte das Tragische eine neue Dimension gewinnen, nämlich die des prinzipiellen Leidens der Kräfte des Guten in der diesseitigen Welt. Das Bibelwort, dass der Prophet nirgends weniger gelte als in seinem Vaterland und in seinem Haus (Matthäus 13,57), spiegelt eine Erfahrung, die wesentlich älter ist als das Neue Testament und in der antiken Welt bereits seit Jahrhunderten eine beträchtliche literarische Produktion ausgelöst hatte: In einer theologisch und ethisch polarisierten Welt erwartet die Übermittler und Verteidiger transzendenter Wahrheiten ein schweres Schicksal – und zwar nicht trotz, sondern gerade wegen der rettenden, schicksalswendenden Qualität ihrer Botschaft: Die biblischen Propheten des Alten Testaments reden ihrem Volk vergebens ins Gewissen, sie können das Verderben nicht abwenden; Sokrates wird von seinen eigenen Mitbürgern zum Schierlingsbecher verurteilt; Jesus ans Kreuz geschlagen.

2. Rotes und weißes Märtyrertum

Die Bereitschaft, für eine höhere Wahrheit zu leiden, ist eine Form des Heldentums, für die sich im Christentum und später auch im Islam der juristisch konnotierte Begriff des Märtyrers bzw. Zeugen (gr.: *mártys*; arab.: *shahid*) durchgesetzt hat, d. h. einer Person, die durch freiwilliges Leiden die Kraft ihres Glaubens an eine höhere Wahrheit bezeugt und damit die soziale Glaubwürdigkeit dieser Wahrheit selbst bekräftigt. Dass freiwilliges Leiden irgendetwas für oder gegen die *Wahrheit* einer Aussage beweisen soll, mag aus heutiger Sicht seltsam erscheinen, macht aber Sinn in überwiegend oralen Kulturen, in denen die Akzeptanz einer Aussage weniger von logischen Beweisen abhängt, als von der Glaubwürdigkeit der Person, die sie *übermittelt* – und in denen daher eine strikte Trennung zwischen *Glauben* und *Wissen* kaum möglich ist.

In der katholischen Kirche ist das Wort ‚Märtyrer‘ im emphatischen Sinne dem Blutmartyrertum vorbehalten. Dem Katechismus der Katholischen Kirche zufolge ist das „Martyrium ... das erhabenste Zeugnis, das man für die Wahrheit des Glaubens ablegen kann; es ist ein Zeugnis bis zum Tod.“⁵ Die „Akten der Märtyrer [...] bilden die mit Blut geschriebenen Archive der Wahrheit, in denen die Erinnerungen an jene gesammelt werden, die in ihrer Glaubensbezeugung bis zum äußersten gegangen sind.“⁶

⁵ *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992, 1997), Neuübersetzung aufgrund der *Editio typica Latina*, München 2003, Nr. 2473.

⁶ Ebd. Nr. 2474.

Der exklusive Gebrauch des Wortes ‚Märtyrer‘ für Gläubige, die um ihres Glaubens willen *getötet* wurden, hat sich jedoch erst allmählich durchgesetzt. Im Neuen Testament wird der Begriff des ‚Zeugen‘ noch auf diejenigen bezogen, die die dort geschilderten Ereignisse miterlebt hatten und ihre Erinnerungen – z. T. unter großen Gefahren für sich selber – an andere weitergaben.⁷ Während der Christenverfolgungen im Römischen Reich wurde der Begriff teilweise auch für jene gebraucht, die um ihres Glaubens willen Folter und Gefängnis getrotzt hatten, auch wenn sie dabei nicht getötet wurden.⁸ Der Hl. Martin von Tours (gest. 397) – nach der Jungfrau Maria und dem Apostel Johannes der erste Heilige der westeuropäischen Kirche, der nicht den Blutzugentod starb – wurde von seinem ersten Hagiographen, Sulpicius Severus (gest. um 420–425), wegen seines heiligmäßigen, heroisch-asketischen Lebens als Märtyrer charakterisiert.⁹ Im irischen Mönchtum bildete sich zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert – wohl unter dem Einfluss von Vorbildern wie dem Hl. Antonius Eremita (gest. 356) und dem Hl. Martin – der Begriff des ‚weißen Märtyrertums‘ heraus. Im Unterschied zum ‚roten‘ Blutmartyrertum war damit die unblutige (daher: weiße) asketische Trennung von den eigenen weltlichen Begierden gemeint.¹⁰

Kirchendogmatisch hat sich der Begriff des ‚weißen Märtyrertums‘ nicht durchsetzen können. Maßgeblich bleibt hier die begriffliche Trennung von Märtyrern (*martyres*, i. S. von Blutzügen) und Bekennern (*confessores*, die um ihres Glaubens willen leiden mussten, ohne dabei ums Leben gekommen zu sein). Wer den Verbindungen zwischen Religiosität und *Frieden* nachgeht, wird die Unterscheidung zwischen rotem und weißem Märtyrertum aber trotzdem für wichtig halten. Beide Begriffe erinnern daran, dass das Bezeugen der Wahrheit in dieser Welt mit Schwierigkeiten, Gefahren und Anstrengungen verbunden ist und insofern auch eine Form des *Kampfes* darstellt. Die Charakterisierung des Märtyrertums als Kampf beinhaltet allerdings stets auch die Frage nach den spezifischen *Gegnern* in diesem Kampf – und die Beantwortung dieser Frage hat weitreichende soziopolitische Konsequenzen:

Der gesellschaftliche Kult des ‚roten‘ Märtyrertums konserviert nicht nur die Erinnerung an den Helden, der für den Glauben sein Leben ließ, sondern auch die Erinnerung an seine mutmaßlichen *Mörder*. Wie die historische Verbindung der biblischen Passionsgeschichte Christi mit dem christlichen Antijudaismus zeigt,

7 Maurice M. Hassatt: „Martyr“, in: *The Catholic Encyclopedia*, Bd. 9, New York S. 736–740, hier S. 736.

8 Ebd., S. 736; Michael Slusser: „Martyrium III/1“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin 1992, S. 207–212, hier S. 209 f.

9 Vgl. Clare Stancliffe: *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.

10 Dies.: „Red, White and Blue Martyrdom“, in: Dorothy Whitelock/Rosamond McKitterick/David Dumville (Hg.): *Ireland in Early Medieval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes*, Cambridge 1982, S. 21–46; Catherine Philomena Thom: *The Ascetical Theology and Praxis of Sixth to Eighth Century Irish Monasticism as a Radical Response to the Evangelium*, Diss., Australian Catholic University 2002. – Den Hinweis auf das ‚weiße Märtyrertum‘ im irischen Mönchtum verdanke ich Prof. John J. Donohue, SJ, Université Saint-Joseph, Beirut 2008.

kann das ritualisierte Klagen um den ermordeten Repräsentanten des Guten auch in innerweltliche Aggressionen gegen diejenigen umschlagen, denen der Mord angelastet wird.¹¹ Das ‚weiße‘ Martyrium der Askese hingegen impliziert vor allem das persönliche Niederkämpfen des eigenen niederen Selbst. Der Kult des weißen Martyriums bewahrt daher vor allem die Erinnerung, dass der eigentliche ‚Feind‘ unausrottbar im eigenen Innern steht, Teil der allgemeinen *conditio humana* ist, und dass der Kampf für das Gute im Diesseits, soweit er überhaupt möglich ist, zuallererst bei der eigenen Person anzufangen hat. Der Kult des roten Martyriums erleichtert die Projektion kollektiver Aggressionen auf externe ‚Feinde‘ sowie die Erwartung, dass mit deren Vernichtung die Herrschaft des ‚Bösen‘ in der Welt endgültig beendet werden könne. Der Kult des weißen Martyriums prämiert vor allem das individuelle Handeln, das das Böse in jedem Menschen selbst aufsucht und niederkämpft. Er begünstigt darüber hinaus Zweifel an der ‚optimistischen‘ Erwartung, die Welt könne durch Tötung bestimmter menschlicher Gruppen vom Bösen befreit werden. Die vorherrschenden Formen des Märtyrerkults in einer Gesellschaft sagen daher viel über den Grad ihrer inneren Befriedung und über ihre Befriedungstechniken aus.

3. Gesteigerte Tragik: die innerislamischen Leiden des Prophetenhauses

Das Bewusstsein, dass die Übermittlung göttlicher Wahrheiten nicht von allen Menschen positiv aufgenommen wird, vor allem nicht von denen, für die sie bestimmt sind, spiegelt sich auch in vielen Texten der islamischen Tradition, etwa in den zahlreichen koranischen Verweisen auf ältere Völker, die ihre Propheten missachtet hätten oder in den Berichten zur Biographie des Propheten Muhammad selbst, der in Mekka von seinen Mitbürgern verspottet, boykottiert, verfolgt und schließlich sogar mit dem Tode bedroht worden sein soll.

Die Lösung dieser kollektiven Krise war im Falle Muhammads allerdings nicht der Märtyrertod des Propheten,¹² sondern dessen Exodus nach Medina, wo er 622 ein neues Gemeinwesen begründete, das seinerseits den Krieg gegen Mekka aufnahm und nach einer Reihe von Feldzügen 630 schließlich gewann. In diesen Kriegen und der daran anschließenden militärischen Eroberung der Arabischen Halbinsel und daran angrenzender Gebiete bildeten sich die wichtigsten Elemente des Märtyrerdiskurses im Islam heraus, vor allem die Idee, dass jene, die auf dem Wege

11 Wolfgang Palaver: „Im Zeichen des Opfers. Die apokalyptische Verschärfung der Weltlage als Folge des Monotheismus“, in: ders./Roman Siebenrock/Dietmar Regensburger (Hg.): *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*, Innsbruck 2009, S. 151–176, hier S. 158–166.

12 Vgl. Thomas Scheffler: „Kriegerische und zivile Märtyrerdiskurse im Islam“, in: *Theologie der Gegenwart*, 51 (2008) 3, S. 184–195, hier S. 187 f.

Gottes (*fi sabil allah*) beim Kampf gegen die Ungläubigen auf dem Schlachtfeld fielen, unmittelbar ins Paradies eingehen würden.¹³

Schwierig einzuordnen war dabei allerdings der Tod bedeutender Muslime, die nicht auf dem Schlachtfeld gestorben oder sogar von anderen Muslimen getötet worden waren.¹⁴ Von den vier ‚rechtgeleiteten Kalifen‘, die zwischen 632 und 661 dem Propheten folgten, wurden drei – Umar, Uthman und Ali – ermordet. Keiner von ihnen starb auf dem Schlachtfeld; die letzten beiden fielen sogar von der Hand anderer Muslime. Der Ermordung Alis gingen darüber hinaus drei innermuslimische Bürgerkriege voraus, in denen auf allen Seiten prominente Gefährten des Propheten ihr Leben ließen.

Die blutige Krise der damals erst wenige Jahrzehnte alten Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*) wurde von allen Beteiligten als traumatisch empfunden und löste die unterschiedlichsten Reaktionen aus. Zur Strömung, die dabei am radikalsten das Problem des Leidens der Guten in dieser Welt hervorhob, entwickelte sich die Partei, die in den damals aufbrechenden Machtkämpfen jahrhundertlang immer wieder unterlegen war und dieses Scheitern in einen Beweis höherer religiöser Dignität ummünzte, nämlich die Partei (*schia*) Alis¹⁵ und hier insbesondere die Zwölferschia (*ithna-aschariyya* bzw. *imamiyya*), so genannt nach der Traditionskette ihrer zwölf Imame, von denen die ersten elf, jedenfalls nach zwölfschiitischer Überzeugung, sämtlich ermordet wurden und der zwölfte, Muhammad al-Mahdi, nur deshalb dem Tode entging, weil er schon als Kleinkind im Jahre 874 erst in die kleine Abwesenheit (*al-ghaiba al-sughra*) und 941 dann in die große Abwesenheit (*al-ghaiba al-kubra*) entrückt worden sei, aus der er erst am Ende aller Tage wiederkehren werde.

Die Zwölferschia geht davon aus, dass ihr erster politisch-religiöser Führer (*imam*), der Cousin und Schwiegersohn des Propheten, Ali ibn Abi Talib, von Muhammad offiziell zu seinem Nachfolger designiert worden sei und dass die Führung der *umma* den Angehörigen des Hauses des Propheten (*ahl al-bait*) zukomme, womit im schiitischen Verständnis die Nachkommen Muhammads aus der Ehe seiner Tochter Fatima (um 605–633) mit Ali gemeint sind. Dieser Ehe entsprangen zwei Söhne, Hasan (625–670) und Husain (626–680), die – in dieser Reihenfolge – in der Schia als zweiter und dritter Imam der Schia anerkannt werden.

Die Tatsache, dass Ali bei den Kalifenauswahlen nach Muhammads Tod gleich dreimal – 632, 634 und 644 – übergangen wurde und der erste Kalif, Abu Bakr (632–634), Fatima das Landvermögen ihres Vaters mit dem Argument verweigern konnte, der Prophet habe keine Erben, all das könnte aus einer ‚säkularistischen‘

13 Ali G. Dizboni: „Le concept du martyre en islam“, in: *Théologiques*, 13 (2005) 2, S. 69–82, hier S. 70–74; David Cook: *Martyrdom in Islam*, Cambridge 2007, S. 15–30.

14 Vgl. Avraham Hakim: „The Death of an Ideal Leader. Predictions and Premonitions“, in: *Journal of the American Oriental Society*, 126 (2006) 1, S. 1–16, hier S. 1, 13–16.

15 Gute Überblicke zur historischen Entwicklung der Schia bei Moojan Momen: *An Introduction to Shi‘i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*, New Haven u. a. 1985; Heinz Halm: *Die Schia*, Darmstadt 1988; Farhad Daftary: *The Isma‘ilis. Their history and doctrines*, Cambridge 1990.

Perspektive als Indiz dafür gelten, dass viele Zeitgenossen die Legitimität von Alis Ansprüchen auf das Kalifat damals weit geringer bewerteten als er selbst und dass die Legitimität einer Abstammungslinie vom Propheten, die nicht durch einen Sohn fortgepflanzt wurde, sondern durch eine *Frau* (Fatima) in einer patriarchalischen Gesellschaft zunächst relativ geringe Überzeugungskraft besaß. Aus schiitischer Sicht waren diese Vorgänge jedoch die Anfänge einer kosmologisch überhöhten *Familienmartyrologie*, die am Beispiel des Prophetenhauses das Leiden der Guten und Auserwählten in dieser Welt exemplifizierte und umso tragischer war, als die Repräsentanten des ‚Hauses‘ nach schiitischem Verständnis von Mitgliedern der eigenen Heilsgemeinschaft getötet wurden und dabei nicht selten auch von ihren Anhängern im Stich gelassen wurden.

Ali ibn Abi Talib wurde 661 von einem Kharidschiten ermordet, also von einem Dissidenten, dessen Gruppe ursprünglich seinem eigenen Lager angehört hatte. Sein ältester Sohn, Hasan, soll 670 auf Betreiben des Kalifen Mu‘awiya von seiner eigenen Gattin vergiftet worden sein; sein zweiter Sohn, Husain, wurde 680 mit seinen engsten Familienmitgliedern und Gefährten bei Karbala im Irak niedergemetzelt, ohne dass ihm seine Anhänger im nahegelegenen Kufa zu Hilfe kamen. Die übrigen Imame, mit Ausnahme des mythenumwobenen zwölften, sollen auf Geheiß umayyadischer und abbasidischer Kalifen einer nach dem anderen vergiftet worden sein.¹⁶

4. Ali und Husain als Identifikationspole der Zwölferschia

Angesichts des Schicksals ihrer Imame ist es kaum überraschend, dass die Schia den frühesten und expressivsten Märtyrerkult im Islam entwickelte: Die mutmaßlichen Gräber des zum Herrn der Märtyrer (*sayyid al-schuhada*) verklärten Husain und seiner Gefährten bei Karbala entwickelten sich schon bald zu Anlaufstätten für Trauer- und Gedächtnisrituale ihrer Anhänger.¹⁷ Gemeinsam mit den Grabstätten der nachfolgenden Imame¹⁸ sowie denen vieler weiterer, männlicher und weiblicher

16 Für einen Überblick vgl. Momen: *Shi‘i Islam* (Anm. 15), S. 23–60.

17 Vgl. Mahmoud Ayoub: *Redemptive Suffering in Islam. A Study in the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi‘ism*, The Hague 1978, S. 151–155; ders.: „Arba‘in“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 2, London u. a. 1987, S. 275 f., hier S. 276; Yitzhak Nakash: „An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura“, in: *Die Welt des Islams*, 33 (1993) 2, S. 161–181, hier S. 163–168; Jean Calmard: „Hosayn b. Ali II. In popular Shi‘ism“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 12, London u. a. 2004, S. 490–502, hier S. 498–501; Ali J. Hussain: „The Mourning of History and the History of Mourning. The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala“, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25 (2005) 1, S. 78–88, hier S. 80–85. – Der Legende nach soll die erste Trauerversammlung in Karbala vierzig Tage nach dem Tod Husains stattgefunden haben.

18 Pilgerwesen und Heiligenkult der Zwölferschia profitierten von der weiten regionalen Streuung der Grabstätten ihrer Imame: Sechs der zwölf Imame sind im heutigen Irak bestattet, der erste Imam, Ali ibn Abi Talib, in Nadschaf, der dritte, Husain ibn Ali, in Karbala, der siebente, Musa al-Kazim (gest. 186/802; erste Angabe nach islamischer, zweite nach christlicher Zeitrechnung) und der neunte, Muhammad al-Taqi (gest. 219/834) in Kazimain, Bagdad, der zehnte, Ali al-

cher, Nachkommen der Familie Alis wuchs hier im Lauf der Jahrhunderte ein regional weit verzweigter Märtyrer- und Heiligenkult heran, der an den schon in vor-islamischer Zeit im Nahen Osten weit verbreiteten Totenkult anknüpfen konnte und maßgeblich dazu beitrug, die Oppositionsbewegungen der Schia in der lokalen *Volkskultur* zu verankern. Die Tatsache, dass *Frauen*, vor allem durch rituelles Weinen, gerade beim Trauerkult eine herausgehobene öffentliche Rolle spielen konnten, scheint die Breitenwirkung dieser Bewegungen ebenso begünstigt zu haben¹⁹ wie die bedeutende Rolle Fatimas in der Legitimitätsstruktur der Schia.²⁰

Obwohl die Figur Alis der zentrale politisch-theologische Angelpunkt der Schia ist und obwohl auch sein Tod alle Ingredienzien eines Märtyrertods enthält²¹ und mehrere schiitische Feiertage das Andenken des Herrschers der Gläubigen (*amir al-mu'minin*) pflegen,²² sind die wichtigsten Rituale der Schia dennoch auf seinen jüngeren Sohn Husain ausgerichtet, dessen heroischer Untergang bei Karbala im Irak mit 72 seiner Verwandten und Gefährten gegen eine Übermacht von mehreren tausend Soldaten des Kalifen Yazid I. (reg. 680–683) bis heute mit ausgedehnten Gedächtnis- und Trauerfeiern begangen wird.²³ Nicht zufällig wurden die religiösen Versammlungsräume der Schia unter dem Namen „*Husainiya*“ bekannt.²⁴

Naqi (gest. 254/868) und der elfte, Hasan al-Askari (gest. 260/873), in Samarra. Der achte Imam, Ali al-Rida (gest. 203/818) ruht in Maschhad in Khurasan, Nordostiran. In Medina begraben sind der dritte Imam, Hasan ibn Ali, der vierte, Ali Zain al-Abidin (gest. ca. 95/713), der fünfte, Muhammad al-Baqir (gest. ca. 114/733) und der sechste, Dscha'far al-Sadiq (gest. 148/765). Vgl. Hamid Algar: „Atabat“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 2, London u. a. 1987, S. 902–904; Momen: *Shi'i Islam* (Anm. 15), S. 26–44.

- 19 Vgl. Jonathan Bloom: „The Mosque of the Qarafa in Cairo“, in: *Muqarnas*, 4 (1987), S. 7–20, hier S. 12–17. Zur Bedeutung von Frauen in der Expansion junger religiöser Bewegungen vgl. am Beispiel des antiken Christentums Rodney Stark: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton/N.J. 1996, S. 95–128.
- 20 In der historischen Entwicklung der frühen „Partei Alis“ diente das Hervorheben der Figur Fatimas als zentrales genealogisch-politisches Abgrenzungskriterium zwischen Nachkommen aus der Ehe Alis mit der Tochter des Propheten und anderen alidischen Thronprätendenten, die nicht Alis Ehe mit Fatima entstammten, sondern einer seiner zahlreichen anderen Ehen und Konnubialbeziehungen. Vgl. Daftary: *The Isma'ilis* (Anm. 15), S. 57 f., 82, 136. Zur Rolle Fatimas in der islamischen Volkskultur vgl. Jean Calmard: „Fatema II. In Myth, Folklore, and Popular Devotion“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 9, London u. a. 1999, S. 402–404, hier S. 402 f.
- 21 Ali wurde der Überlieferung nach am 19. Ramadan im Jahr 40 islamischer Zeitrechnung beim Beten in der Moschee von Kufa hinterrücks von einem Kharidschiten mit einem vergifteten Schwert verwundet und starb daran am 21. Ramadan (25. Januar 661). Noch auf dem Totenbett soll er seine Söhne ermahnt haben, nur den Attentäter hinzurichten und ihn nicht zu verstümmeln. Vgl. Ali ibn Abi Talib: *Nahjol-Balagha. Peak of Eloquence. Sermons, Letters, and Sayings as Compiled by Sayyid Shareef al-Razi*, übers. v. Ali Reza, m. Einl. v. Mohammad Askary Jafery, Qum 42005, Brief Nr. 47, S. 562.
- 22 In der Islamischen Republik Iran sind Ali die folgenden öffentlichen Feiertage gewidmet: 13. Radschab (Geburstag Alis); 21. Ramadan (Tod Alis); 18. Dhu al-Hidscha (Ausrufung Alis zum Nachfolger Muhammads bei Ghadir al-Khumm). Vgl. Momen: *Shi'i Islam* (Anm. 15), S. 239.
- 23 Im schiitischen Feiertagskalender sind dem Drama Husains der 1.–10. Muharram gewidmet, des Monats, mit dem das islamische Jahr beginnt und hier insbesondere der 10. Muharram (*Aschura*). Hinzu kommt, vierzig Tage nach Aschura, der Trauertag *Arba'in*, an dem des Begräbnisses Husains und der Rückkehr der überlebenden Frauen nach Medina gedacht wird.
- 24 Vgl. Ayoub: *Redemptive Suffering* (Anm. 17), S. 154; Nakash: „Origin“ (Anm. 17), S. 163.

5. Trauer und Macht: politische Vorteile einer Klagereligion

Diese Diskrepanz zwischen theologischem und volksreligiösem Zentrum der Schia sagt viel über die Geschichte und innerweltlichen Erfolgsformeln der Bewegung aus. Als anfängliche Oppositionsbewegung konnte die Schia ihre Propaganda nicht zuletzt auf den Sympathiebonus des zu Unrecht Verfolgten stützen. Sie reüssierte als ‚Klagereligion‘. Die tragische Geschichte einer Familie, die trotz oder vielmehr wegen ihrer hohen spirituellen Abkunft von der Macht ausgeschlossen und verfolgt worden war, löste nicht nur Mitleid aus, sondern auch politische Wiedererkennungseffekte. Insbesondere bei Individuen und Gruppen, die sich, aus welchen Gründen auch immer, ebenfalls von den derzeitigen Machthabern benachteiligt fühlten, stieß diese Propaganda auf fruchtbaren Boden.

Das tragische Schicksal Husains eignete sich dabei weit besser für propagandistische Schwarz-Weiß-Malereien als die komplexere Figur Alis, der noch als Herrscher gestorben war und bei seinem Kampf um die Macht immer wieder umstrittene und unpopuläre Entscheidungen hatte treffen müssen. Die Figur Husains, der – im Gegensatz zu Ali – nie die Staatsmacht hatte ausüben müssen, konnte weit klarer als die Figur seines Vaters das reine, prinzipielle, von keinen pragmatischen Rücksichten getrübe ‚Nein‘ zur Ungerechtigkeit weltlicher Macht ausdrücken und zugleich auch die kulturelle Abgrenzung der Schiiten von anderen, der Staatsmacht stärker verbundenen Bevölkerungsgruppen erleichtern. Während die Figur Alis den positiven Anspruch der Schiiten auf politische Herrschaft (und damit letztlich das ‚Ja‘ zur Herrschaft als Institution) verkörperte, drückte die Figur Husains, einer Oppositionsbewegung angemessen, zunächst vor allem die Rebellion gegen Herrschaft aus. Der Husain-Kult ermöglichte, mit anderen Worten, eine breitenwirksame Verbindung von Totenkult, Trauer, negativer politischer Propaganda und kultureller Abgrenzung, wie sie die Figur keines anderen Imams der Zwölferschia, einschließlich der Ali ibn Abi Talibs, gestattet hätte.²⁵

Der Husain-Kult war durch Ambivalenzen geprägt, die mit dem Wort ‚Trauern‘ allein nur unzureichend charakterisiert werden können.²⁶ Präziser trifft Canetti Begriff der *Klagereligion*,²⁷ denn der juristisch konnotierte Begriff der ‚Klage‘ deutet an, dass es hier nicht nur ums Trauern geht, sondern auch um *Schuldzuweisung*. Trauer als solche muss nicht unbedingt Aggressionen schüren. Sie kann auch Ventilfunktionen erfüllen, erleichternd wirken und dadurch zum Abbau von Aggressionen beitragen. Anders ist es mit Schuldzuweisungen, die Ressentiments gegen die

25 Im Falle Alis kam hinzu, dass seine mutmaßliche Grabstätte lange unbekannt geblieben war und widersprüchliche Nachrichten über deren Ort kursierten. Erst in der Abbasidenzeit – nach einigen Überlieferungen um 750, nach anderen erst unter Harun al-Raschid (reg. 786–809) – wurde eine Grabstätte markiert und im Laufe der Jahrhunderte immer prächtiger ausgestattet. Vgl. Etan Kohlberg: „Ali b. Abi Taleb. II. Ali as seen by the community“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 1, London u. a. 1990, S. 843–848, hier S. 844; Momen: *Shi‘i Islam* (Anm. 15), S. 26; Halm: *Die Schia* (Anm. 15), S. 59 f.

26 Gegen Hussain: „The Mourning of History“ (Anm. 17).

27 Vgl. Elias Canetti: *Masse und Macht* (1960), Frankfurt a. M. 1980, S. 168–172.

mutmaßlichen Schuldigen kultivieren, Feindbilder festigen und den Ruf nach Rache und Vergeltung nach sich ziehen. Klagerituale in diesem letzteren Sinne lassen sich leicht dazu verwenden, gruppeninterne Spannungen nach außen abzulenkten und eine aggressive ‚Außenpolitik‘ zu rechtfertigen.

Bezeichnenderweise steigerten sich die öffentlichen Klagezeremonien der Schia insbesondere dort ins Dramatische, wo schiitische Führer die Macht ergriffen hatten und diese stabilisieren wollten. So ordneten die schiitischen Buyiden-Emire am 10. Muharram 352 (8. Februar 963) in Bagdad erstmals große öffentliche Aschura-Trauerkundgebungen an, die von der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit zunächst ohnmächtig hingenommen wurden, in den folgenden Jahren aber regelmäßig gewaltsame Zusammenstöße provozierten.²⁸ Wichtigstes Ziel der Buyiden dürfte es dabei gewesen sein, die schiitischen Minderheiten Bagdads gegenüber der sunnitischen Mehrheit gesellschaftlich zu stärken und damit den Rückhalt ihrer Dynastie in der Bevölkerung zu vergrößern.

Weit dramatischere Formen nahm die Gestaltung der Trauerrituale nach der Machtergreifung der Safawiden im Iran (1501) an. Viele der expressiven Rituale, für die der Husain-Kult heute berühmt ist, vor allem *ta'ziye*-Passionsspiele, martialisches Umzüge, blutige Selbstgeißelungen und das Selbstzufügen von Schnittwunden entstanden erst im Kontext der safawidischen Herrschaft²⁹ und dienten dazu, die von den Herrschern betriebene Zwangsschiitisierung des Landes zu unterstützen: Sie halfen, die kulturelle Distanz zwischen Schiiten und Sunniten zu vergrößern,³⁰ setzten konvertierungsresistente Sunniten im Iran unter großen emotionalen Druck und mobilisierten die Bevölkerung für den Krieg gegen das sunnitische Osmanische Reich sowie später, im 18. Jahrhundert, auch gegen sunnitische Invasoren aus Afghanistan.

Ausgehend vom Iran ist der Märtyrerkult um Husain heute zu einer der stärksten Waffen schiitischer politischer Bewegungen geworden. Während der iranischen Revolution (1978–1979) wurden die Trauerrituale des Husain-Kults zur Inszenierung von Massendemonstrationen gegen das Pahlevi-Regime eingesetzt.³¹ Im daran anschließenden irakisch-iranischen Krieg (1980–1988) schickte die iranische Regierung Zehntausende von Jugendlichen mit Paradiesschlüsseln um den Hals als

28 Vgl. Mafizullah Kabir: *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334–447/946–1055)*, Calcutta 1964, S. 203–206, 208–212; Halm: *Die Schia* (Anm. 15), S. 58 f.; Hussain: „The Mourning of History“ (Anm. 17), S. 84 f.

29 Vgl. Nakash: „Origin“ (Anm. 17), S. 169–173; Hussain: „The Mourning of History“ (Anm. 17), S. 85–87; Jean Calmard: „Azadari“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 3, London u. a. 1989, S. 174–176, hier S. 176; Peter J. Chelkowski: „Dasta“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 7, London u. a. 1996, S. 97–100, hier S. 99; ders.: *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*, New York 1979.

30 Die Trauer um das Schicksal von Husain wurde auch von vielen Sunniten geteilt und reichte als Trennungskriterium von Schiiten und Sunniten nicht aus. Vgl. Hussain: „The Mourning of History“ (Anm. 17), S. 85.

31 Hans G. Kippenberg: „Jeder Tag Ashura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran“, in: *Religion und Politik im Iran*, hg. v. Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Frankfurt a. M. 1981, S. 217–256.

Märtyrer in die Minenfelder der technisch überlegenen irakischen Armee.³² Im Libanon der 1980er Jahre veranlasste eine Reihe von, mit iranischer Hilfe geplanten, Selbstmordanschlägen („Märtyreroperationen“) zunächst die im Lande befindlichen amerikanischen und französischen, später auch die israelischen Streitkräfte zu Truppenrückzügen. Die libanesische Hizballah proklamiert Husain zum „Rollenmodell“ bei der Rekrutierung opferbereiter muslimischer Kämpfer.³³ Nach heutigem Verständnis lässt sich kaum ein wirkungsvollerer ideologischer Rahmen für die politische Radikalisierung idealistischer Jugendlicher denken als der Märtyrerkult um Husain.

6. Ali und der Herrschaftsanspruch der Schia

Blickt man auf die volksreligiösen Mobilisierungsstrategien der iranischen Regierung und der ihr verbundenen politischen Parteien, könnte man meinen, nicht Ali, sondern Husain sei das eigentliche identitätsstiftende Zentrum der Schia. Das war jedoch nicht immer so. So wichtig das Entsetzen über das tragische Schicksal des nach dem Tod seines Bruders einzigen verbleibenden Enkels des Propheten für die Massenmobilisierung der Schia auch war, es sollte nicht vergessen werden, dass die *frühen* schiitischen Bewegungen in erster Linie *politische* Bewegungen waren, die die Führung der Gläubigen in die Hände eines Angehörigen des Hauses Alis bzw. des Propheten legen wollten. In einer Region, in der das Denken in verwandtschaftlich-dynastischen Kategorien ebenso heimisch war wie Traditionen des sakralen Königtums, lag es nahe, einen Nachkommen des Religions- und Staatsstifters auf dem Thron sehen zu wollen.

Die zentrale Legitimationsfigur dieses positiven Machtanspruchs war allerdings nicht Husain, sondern Ali, der einzige der zwölf Imame, der selber Kalif gewesen war und sich militärisch immer wieder als Kämpfer und Feldherr ausgezeichnet hatte. Der theologisch-politische Gründungsmythos der Schia bestand aus dieser Sicht in den Ereignissen vom 18. Dhu al-Hidscha des Jahres 10 AH³⁴ (16. März 632), als – schiitischer Überlieferung nach – der Prophet bei der Rückkehr von seiner letzten Pilgerfahrt nach Mekka seine Karawane bei Ghadir al-Khumm haltmachen ließ und Ali öffentlich zu seinem Nachfolger ausgerufen haben soll.³⁵ Der zentrale theologisch-politische Skandal in der Gemeinschaft der Gläubigen bestand aus dieser Sicht darin, dass der göttlich sanktionierte Anspruch Alis auf das

32 Werner Schmucker: „Iranische Märtyrertestamente“, in: *Die Welt des Islams*, 27 (1987) 4, S. 185–249; Farhad Khosrokhavar: *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran*, Paris 1995; Nader Nazemi: „Sacrifice and Authorship. A Compendium of the Wills of Iranian War Martyrs“, in: *Iranian Studies*, 30 (1997) 3–4, S. 263–271.

33 Vgl. Naim Qassem: *Hizballah. The Story from Within*, übers. v. Dalia Khalil, London 2005, S. 43–46.

34 AH: *Anno Hegirae*, Jahr nach der Auswanderung (Hidschra) Muhammads nach Medina.

35 Vgl. mit weiteren Belegen Ismail K. Poonawala: „Ali b. Abi Taleb. I. Life“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 1, London u. a. 1990, S. 839–843, hier S. 839, 842.

Kalifat nach dem Tod des Propheten dreimal zugunsten Anderer übergangen wurde und sein Kalifat (656–661) gleich von mehreren Fraktionen der Muslime angefochten worden war.

Obwohl auch Ali einen tragischen Märtyrertod starb, ist sein Bild in der schiitischen Volksmythologie daher vor allem mit Symbolen der Herrschaft und Stärke verbunden, wie dem Löwen³⁶ oder seinem zweigezackten Schwert Zulfikar (*dhū al-faḡar*), das ihm vom Propheten geschenkt worden sein soll.³⁷ Wegen des darin enthaltenen politischen Suprematanspruchs der Schia waren auf *Ali* bezogene Rituale – etwa die Verfluchung der ersten drei Kalifen oder gar die Aufnahme Alis ins muslimische Glaubensbekenntnis – in einem sunnitisch dominierten Milieu letztlich weit kontroverser als das Beklagen des tragischen Schicksals Husains.

Mit dem Machtverfall des abbasidischen Kalifats im 9. und 10. Jahrhundert schienen die positiven Herrschaftsansprüche alidischer und pro-alidischer Führer jedoch allmählich Wirklichkeit zu werden. Schon 789 hatte mit den Idrisiden eine alidische Dynastie im heutigen Marokko die Macht ergriffen. 864 wurde der erste zaiditisch-schiitische Staat in Tabaristan am Südufer des Kaspischen Meers ins Leben gerufen; 897 folgte die Gründung eines zweiten zaiditischen Imamats im Jemen. Die ismailitischen Karmaten etablierten um 899 einen Staat in Bahrain und Ostarabien, von dem aus sie u. a. Mekka plünderten (930) und die Kaaba nach Bahrain entführten. Die ismailitischen Fatimiden errichteten 909 im heutigen Tunesien ein Kalifat, das große Teile Nordafrikas unterwarf, 969 Ägypten eroberte und in der gesamten muslimischen Welt ein Netz von Missionaren unterhielt. Im Nordirak etablierte sich um 905 die pro-schiitische arabische Dynastie der Hamdaniden, die 944 auch große Teile Syriens unterwarf. 945 entmachteten die Buyiden, eine zaiditisch-schiitische Dynastie nordiranischer Heerführer schließlich die Kalifen in Bagdad und beherrschten von dort bis 1055 große Teile des Iraks und Westirans. Ende des 10. Jahrhunderts wurde der größte Teil der damaligen muslimischen Welt von schiitischen Dynastien regiert.

Die gelebte Praxis dieser Bewegungen diskreditierte allerdings schon bald die optimistische Erwartung, das Problem ungerechter Herrschaft durch erzwungene Thronwechsel zugunsten alidischer Imame lösen zu können. Im Großen und Ganzen scheiterten die neuen schiitischen Dynastien an ähnlichen Problemen wie ihre sunnitischen Vorgänger: mangelnde Eignung einzelner Herrscher, innerdynastische Rivalitäten, schlechte Verwaltung, soziale Ungleichheiten, schwankende militärische Leistungen und aggressive Nachbarn. Hinzu kamen Exzesse religiöser Fanatiker und die gegenseitige Delegitimierung konkurrierender schiitischer

36 „Löwe“ (*ḥāidar*) und „Löwe Gottes“ (*asad allah*) sind populäre schiitische Beinamen Alis. Der Löwe – in der sassanidischen Herrschaftssymbolik ebenso wie das Schwert ein Zeichen königlicher Macht – wird in vielen schiitischen Legenden mit Ali und den folgenden Imamen in Verbindung gebracht. Vgl. Khalid Sindawi: „The Role of the Lion in Miracles Associated with Shi‘ite Imams“, in: *Der Islam*, 84 (2007), S. 356–390, hier S. 364 f.

37 Jean Calmard: „Dhu‘l-Faḡar“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 7, London u. a. 1996, S. 566–568, hier S. 566 f.

Staatswesen. Die sunnitische Mehrheitsbevölkerung konnten sie nie für sich gewinnen.

Diejenige Strömung der Schia, die am besten auf diesen politischen Desillusionierungsprozess eingestellt war, war die Zwölferschia, die die Zahl ihrer Imame auf die mystische Zahl zwölf beschränkt hatte, von denen der letzte angeblich verschwunden war, um erst am Ende der Zeit wiederzukehren. Im Gegensatz zu zaiditischen und ismailitischen Schiiten besaß die Zwölferschia daher spätestens seit 941 – dem Jahr der Entrückung des zwölften Imams, Muhammad al-Mahdi, in die ‚große Abwesenheit‘ – keinen eigenen lebenden Thronprätendenten. Für Sunniten war sie folglich politisch weit weniger gefährlich als ihre schiitischen Rivalen, die aktiv auf die Machtübernahme ihrer alidischen Imame hinarbeiteten.³⁸ Die Prämisse, dass die Traditionskette der designierten Imame mit dem zwölften abgeschlossen sei, beeinflusste zudem auch die soziopolitischen und intellektuellen Strukturen der Gemeinschaft: An die Stelle der Führung durch einen lebenden Imam trat die Sammlung, Verschriftlichung und Kanonisierung der Äußerungen der verstorbenen Imame sowie deren Deutung durch die Schriftgelehrten der Gemeinschaft.

7. Askese, Weisheit und gerechte Herrschaft im Nahdsch al-Balagha

Einer der wichtigsten schiitischen Schlüsseltexte, die in dieser Zeit entstanden, ist der *Nahdsch al-Balagha*,³⁹ eine Sammlung hunderter Reden, Schreiben und Aussprüche, die dem ersten Imam, Ali ibn Abi Talib, zugeschrieben werden und von einem der führenden schiitischen Intellektuellen im Bagdad der Buyidenzeit, dem Scherifen al-Radi (gest. 1016),⁴⁰ zusammengestellt wurden.

38 Vgl. Denis McEoin: „Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi‘ism“, in: *Bulletin British Society for Middle Eastern Studies*, 11 (1984) 1, S. 18–27, hier S. 20 f.

39 *Nahdsch al-Balagha* (arab.: Gipfel der Beredsamkeit oder Weg der Redekunst). – Der Text wird auf den Internetseiten vieler schiitischer Organisationen angeboten. Die in Qom, Iran, verlegte engl. Übers. v. Ali Reza (Anm. 21, im Folgenden zitiert als *Peak*) zählt 239 Predigten, 79 Briefe und 489 Aussprüche.

40 Abu al-Hasan Muhammad ibn al-Husain al-Musawi (359–406/970–1015), bekannt unter dem Ehrentitel al-Scharif al-Radi, war ein klassischer Exponent der schiitisch-sunnitischen ‚Kohabitation‘, wie sie unter der Herrschaft der Buyiden in Bagdad (945–1055) herrschte. Väterlicherseits stammte er vom fünften Imam, Musa al-Kazim, ab; mütterlicherseits vom vierten, Ali Zain al-Abidin. Al-Radi war seit 397/1006–1007 ‚Vorsteher‘ (*naqib*) der Nachkommen Alis in Bagdad und wurde 403/1012–1013 vom Kalifen al-Qadir (reg. 991–1031) zum Vorsteher der Aliden des ganzen Reichs (*naqib al-nuqaba*) ernannt. Seine Positionen verdankte er der Förderung durch die iranischen Buyiden, er war aber auch (nicht zuletzt mit Blick auf seinen Stammbaum) ein glühender Protagonist der arabischen Kultur, was ihn dem Kalifen nahebrachte. Bisweilen wurden ihm selbst Absichten auf das Kalifat nachgesagt. Er soll, zusammen mit anderen schiitischen Gelehrten des Buyidenreichs, 1011 zu den Unterzeichnern eines sunnitisch-schiitischen Manifests gehört haben, das im Auftrag des Kalifen die alidische Genealogie der Fatimiden-Kalifen Ägyptens bestritt. – Zur Person al-Radis vgl. John J. Donohue: *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Leiden 2003, S. 311–314, 333; Halm: *Die Schia* (Anm. 15), S. 64 f., 69, 211; Klaus-Jürgen Kornrumpf: „Untersuchungen zum

Die viel diskutierte Frage nach der ‚Authentizität‘ des im *Nahdsch* zusammengetragenen Materials ist für unsere Zwecke zweitrangig.⁴¹ Der Text bleibt selbst dann faszinierend, wenn man ihn als Ausdruck der Epoche sieht, in der er zusammengestellt wurde. Wer heute den *Nahdsch* zum ersten Mal liest, wird Schwierigkeiten haben zu glauben, hier einen Schlüsseltext derselben religiösen Strömung vor sich zu haben, die auch den aggressiven Husain-Kult hervorgebracht hat. Obwohl es im *Nahdsch* nicht an Texten mangelt, in denen Ali zum Dschihad aufruft und die mangelnde Kampfbereitschaft seiner Anhänger beklagt, wird die Sammlung insgesamt doch eher von einem Geist asketischer Weltentsagung beherrscht, der Parallelen zum ‚weißen Märtyrertum‘ des mittelalterlichen Mönchswesens aufweist. Das Bild Alis im *Nahdsch* ist nicht nur das eines militärischen Kämpfers, sondern auch das eines Asketen, Mystikers und Weisen, eines islamischen Philosophen-Königs, der um die Versuchungen der Macht weiß und ihr innerlich distanziert gegenüber steht.

„Diese eure Welt ist für mich wertloser als das Niesen einer Ziege“, heißt es in einer Rede Alis, der berühmten „Kamelschaumpredigt“ („*al-ḫutba al-schiqsi-qiya*“).⁴² Der Anfang der Welt ist Kummer, ihr Ende Zerstörung.⁴³ Nichts in ihr ist beständig;⁴⁴ ihre Freuden und Hoffnungen sind trügerisch;⁴⁵ sie verlässt den Menschen bald.⁴⁶ Wer sie für groß erachtet, wird von ihr erniedrigt.⁴⁷ Auch die Größten und Mächtigsten in ihr gingen zugrunde.⁴⁸

Es wäre falsch, solche Äußerungen als Weltverneinung oder -ablehnung zu werten,⁴⁹ denn die Welt ist für Ali von *Gott* geschaffen und daher im Prinzip gut und sinnvoll.⁵⁰ Diese von Gott geschaffene Welt hat einen erzieherischen Zweck: Sie demonstriert die Majestät Gottes und ermöglicht dem Menschen, sie zu erkennen. Sie ist eine Stätte der Prüfungen,⁵¹ über die der Mensch später vor Gott

Bild Alis und des frühen Islams bei den Schiiten“, in: *Der Islam*, 45 (1969), S. 1–63, 261–298, hier S. 4.

41 Vgl. dazu mit weiteren Nachweisen Kornrumpf: „Untersuchungen“ (Anm. 40), S. 4–6; Moktar Djebli: „Encore à propos de l’authenticité du Nahj al-Balagha“, in: *Studia Islamica*, 75 (1992), S. 33–56; ders.: „Nahdj al-Balagha“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 7, Leiden 1993, S. 903 f.; Reza Shah-Kazemi: *Justice and Remembrance. Introducing the Spirituality of Imam ‘Ali*, London u. a. 2006, S. 1–5.

42 „*Dunyakum hadhihi azhada indi min aftati anzin*“ (Ali: *Peak* [Anm. 22 u. 39], Predigt Nr. 3, S. 132). Vgl. auch Rede Nr. 222, S. 471.

43 Ebd., Nr. 81, S. 227. Vgl. auch Predigt Nr. 110; 113.

44 Ebd., Predigt Nr. 112 f.; 224.

45 Ebd., Predigt Nr. 110, S. 281; 113, S. 286.

46 Ebd., Predigt Nr. 98.

47 Ebd., Brief Nr. 31, S. 536.

48 Ebd., Predigt Nr. 110, S. 282; Nr. 131; Nr. 224, S. 471 f.; Brief Nr. 45, S. 547.

49 Gegen Kornrumpf: „Untersuchungen“ (Anm. 40), S. 270 f.

50 Nicht zufällig beginnt der *Nahdsch* mit einer Predigt über die Erschaffung der Welt. Vgl. Ali: *Peak*, Predigt Nr. 1, S. 117–122; Predigt Nr. 90 (*al-ascbbab*), S. 244–253; Nr. 108. Vgl. auch Shah-Kazemi: *Justice and Remembrance* (Anm. 41), S. 53.

51 Ali: *Peak* (Anm. 22 u. 39), Predigt Nr. 82 (*al-gharra*), S. 229; Nr. 191 (*al-qasi’a*), S. 411 f.

Rechenschaft ablegen muss.⁵² Sie ist eine Durchgangsstation,⁵³ in der die Menschen die Möglichkeit erhalten, durch gute Taten Proviant für die Reise ins Jenseits anzusammeln.⁵⁴

Die dem wahren Gläubigen angemessene Haltung besteht darin, sich stets das Nahen des Todes vor Augen zu halten und sich Gott mit guten Taten zuzuwenden, bevor es zu spät ist.⁵⁵ Das Streben nach weltlichen Ehren und Schätzen führe in die Irre.⁵⁶ Reichtum und viele Kinder seien keine Kriterien für Gottes Gunst oder Ungunst.⁵⁷ Eitelkeit, wo sie nicht vermieden werden könne, solle sich im Vollbringen guter Taten beweisen.⁵⁸ Der größte Reichtum bestehe freilich im Aufgeben des eigenen Begehrens.⁵⁹ Der Gläubige, den Gott am meisten liebe, sei der, dem er die Kraft gegeben habe, seine weltlichen Begierden und Leidenschaften niederzukämpfen.⁶⁰ Die wahren Gläubigen lebten in Furcht und Sorge, ihre Körper seien mager und bedürfnislos.⁶¹ Sie durchwachten ihre Nächte im Gedenken an Gott und das Jüngste Gericht und wenn der Schlaf sie übermanne, sei nur ihre Hand ihr Kissen.⁶²

Diese Haltung gegenüber der ‚Welt‘ (*dunya*) gilt als richtungweisend für die wahren Gläubigen, erst recht aber für den guten Herrscher. Herrschaft an sich ist für Ali in dieser Welt ein unentrinnbares Schicksal, gleichgültig ob sie gut oder schlecht ist.⁶³ Gerechte Herrschaft aber ist nur in dem Maße möglich, wie der Herrscher von Selbstsucht, persönlichen Begierden und Leidenschaften frei ist. Schon der Verdacht, dass es dem Herrscher um Ruhm und Befriedigung seines Stolzes gehe, sei schädlich.⁶⁴ Geschenke anzunehmen, sei ein Schritt zur Hölle.⁶⁵ Der erste Schritt zur Gerechtigkeit sei die Ausstoßung der eigenen Begierden aus dem Herzen.⁶⁶

Entsprechend wird der Konflikt zwischen Ali und seinem wichtigsten Gegenspieler, dem späteren Umayyaden-Kalifen Mu‘awiya ibn Abi Sufyan (reg. 661–680), vom Ali des *Nahdsch* als Prinzipienstreit zwischen frommer Askese und ungezügelter weltlichen Begehren beschrieben: Ali, der Kalif, besitze nur zwei Kleidungsstücke, lebe von zwei Laib Brot und habe keine persönlichen Reichtümer angesammelt.⁶⁷ Mu‘awiya hingegen sei der unersättliche Mann mit „großem Mund“

52 Ebd., Predigt Nr. 81.

53 Ebd., Predigt Nr. 98; 128; 131; 195; 213; Brief Nr. 31, S. 532.

54 Ebd., Predigt Nr. 28, S. 179 f.; 113, S. 285; Nr. 131; Nr. 202 f.; 228, S. 478.

55 Ebd., Predigt Nr. 28, S. 179; 82, S. 234; Nr. 113, S. 286; Nr. 195; 228; 235.

56 Ebd., Predigt Nr. 98, S. 267.

57 Ebd., Predigt Nr. 191, S. 411 f.

58 Ebd., Predigt Nr. 191, S. 415.

59 Ebd., Spruch Nr. 34. Vgl. Predigt Nr. 218.

60 Ebd., Predigt Nr. 86, S. 238.

61 Ebd., Predigt Nr. 192, S. 425–428; Nr. 86, S. 238; Nr. 218.

62 Ebd., Brief Nr. 45, S. 548.

63 Ebd., Predigt Nr. 40.

64 Ebd., Predigt Nr. 215, S. 460.

65 Ebd., Predigt Nr. 222, S. 470.

66 Ebd., Predigt Nr. 86, S. 239.

67 Ebd., Brief Nr. 45, S. 546.

und „großem Bauch“, der alles verschlinge, was er bekommen könne und doch immer noch mehr wolle.⁶⁸ Wer, wie Mu‘awiya, die Welt begehre, vermehre im Grunde nur seine Gier nach ihr.⁶⁹

8. Ali – Vorbild in einer Zeit politischer Desillusionierung

Zum Zeitpunkt der Redaktion des *Nahdsch* war asketisches Gedankengut keineswegs auf die Zwölferschia beschränkt.⁷⁰ Auf den geringen Wert der diesseitigen Welt im Vergleich zur jenseitigen wird schon im Koran verwiesen,⁷¹ nicht zuletzt beim Ermahnen schwankender Gläubiger, die zögerten, mit ihrem Leben und Vermögen für die Sache Gottes zu kämpfen. Der Höhepunkt der Wertschätzung des jenseitigen Lebens war aus dieser Sicht der – direkt ins Paradies führende – Heldentod im militärischen Dschihad. Hohe Wertschätzung des jenseitigen Lebens und Geringschätzung des diesseitigen Lebens laufen jedoch nicht notwendig auf dieselben praktischen Konsequenzen hinaus: Mit fortschreitender Desillusionierung über die Motive und Lebensführung muslimischer Herrscher und ihrer Krieger fanden in der Bevölkerung zunehmend Gläubige Anklang, die durch ein selbstaufgelegtes weltentsagendes Leben im Diesseits nach Möglichkeiten der Gottesnähe auch jenseits der Schlachtfelder suchten. In diesem letzteren Fall bekam die systematische Abwertung der diesseitigen ‚Welt‘ im eigenen Alltag, insbesondere der Verzicht auf weltliche Freuden, einen hohen praktischen und psychologischen Stellenwert – wie sich zeigen sollte, mit weitreichenden sozialen Folgen.

So hoben sich z. B. im 9. Jahrhundert populäre sunnitische Rechtsgelehrte im Bagdad der Abbasidenzeit wie Ahmad ibn Hanbal (gest. 855) durch eine betont bedürfnislose Lebensführung vom Luxusleben am Kalifenhof ab.⁷² Im Gebet durchwachte Nächte, ernste Mienen, wenig Essen, Verzicht auf Bequemlichkeiten sowie Meidung öffentlicher Ämter und Ehren sollten die weltlichen Begierden mindern helfen und damit die Zuwendung zu Gott erleichtern; sie unterstrichen allerdings auch die moralische Glaubwürdigkeit einer Person, markierten eine kritische Distanz zum Lebensstil der Herrschenden und halfen dadurch, neue Netzwerke von Gleichgesinnten und eine neue Art von symbolischem Kapital zu stiften.

Insgesamt drückte sich darin ein Lebensgefühl aus, das eine Besserung der eigenen Lebenslage immer weniger von politischen Thronwechseln erwartete und in dem die Bedeutung der alten Streitfrage, wer Kalif bzw. Imam werden solle, immer

68 Ebd., Predigt Nr. 56, S. 209.

69 Ebd., Brief Nr. 49, S. 563.

70 Vgl. den Überblick bei Geneviève Gobillot: „Zuhd“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 11, Leiden 2002, S. 559–562.

71 Vgl. u. a. Koran 2:216; 3:14; 4:77; 8:28; 9:38; 15:3; 16:96; 18:7 f., 45 f.; 20:131; 28:60; 29:64; 31:33; 43:35; 57:20; 88:16 f.

72 Vgl. Christopher Melchert: „The Piety of the Hadith Folk“, in: *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002) 3, S. 425–439, hier S. 427–434.

mehr zurücktrat hinter der Frage, wie man selber leben und welchem Vorbild man dabei folgen solle.

Es gehört zu den großen Leistungen des *Nahdsch al-Balagha*, dass er die Person Ali ibn Abi Talibs als Verkörperung dieses Lebensgefühls und als *Vorbild* bei der persönlichen Lebensführung präsentierte – und damit im Grunde weit über den Einzugsbereich der Schia im engeren Sinne hinausgriff.⁷³ Auch wenn der *Nahdsch* viele Passagen enthält, die die unvergleichlichen, für normale Sterbliche wohl unerreichen Vorzüge von Angehörigen des Prophetenhauses betonen, so zeigt er in der Fülle des ausgebreiteten Materials doch auch einen sterblichen, aber mit überragendem Wissen und der Erfahrung des Scheiterns begabten Menschen, der sich in Hunderten von Ansprachen, Briefen und Gesprächen bemüht, mit allen Mitgliedern der *umma* – ungeachtet ihres sozialen Status und selbst einschließlich seiner Feinde – zu sprechen, um sie in ihrer persönlichen Lebensgestaltung und Amtsführung zu beeinflussen.

Der Vorbild- und Lehranspruch Alis, so wie er im *Nahdsch* präsentiert wird, erstreckt sich dabei nicht nur auf die persönliche Läuterung der Gläubigen, um ihnen bei der Trennung von den eigenen weltlichen Begierden zu helfen und ihnen positive Möglichkeiten gläubigen Handelns in der Welt zu zeigen.⁷⁴ Das Bewusstsein, Vorbild zu sein, ist darüber hinaus (und v. a.) für den gerechten Herrscher wichtig – und zwar nicht nur in seiner Eigenschaft als einfacher Gläubiger, sondern auch in seiner Eigenschaft als Amtsträger: Der Herrscher der Gläubigen, so der Ali des *Nahdsch*, müsse sich bescheiden kleiden und dürfe sich nicht den Bauch vollschlagen – nicht nur um seines eigenen Seelenheils willen, sondern auch, um den Armen und Hungrigen keinen Anlass zum Neid auf die Reichen zu geben⁷⁵ und um den Menschen ein Vorbild im Umgang mit den Mühsalen des Lebens zu sein.⁷⁶

Die Figur Alis, so wie sie im *Nahdsch* Gestalt annahm, konnte damit positive Vorbildfunktionen erfüllen, die der populäre Klagekult um Husain kaum abdecken konnte. Denn ein zur persönlichen Nachahmung bestimmtes Vorbild war das Martyrium Husains, trotz aller Popularität des Klagekults, lange Zeit selbst für viele Schiiten nicht gewesen. Nicht einmal die anderen Imame der Zwölferschia waren seinem Beispiel gefolgt, in militärisch aussichtsloser Situation mit einer kleinen Schar von Getreuen gegen ein übermächtiges Regime zu rebellieren. Die Imame der Zwölferschia nach Husain hatten sich vielmehr mit einem äußerlich zurückgezogenen, frommen und gelehrten Leben begnügt und militärische Konfrontationen mit ungerechten muslimischen Machthabern vermieden. Übrigens konnten sie hierin auch an das Beispiel Alis selbst anknüpfen, der bei den ‚Kalifen-

73 Nicht zufällig wurde die Person Alis später zum Anknüpfungspunkt vieler Sufi-Orden, deren Scheichs ihre Abkunft auf ihn zurückführten und ihn als Depositorium göttlich inspirierter Weisheit betrachteten. Vgl. Julian Baldick: *Mystical Islam. An Introduction to Sufism* (1989), London 2000, S. 76, 94, 102, 105, 139; Kohlberg: „Ali b. Abi Taleb“ (Anm. 25), S. 846 f.; Momen: *Shi'ī Islam* (Anm. 15), S. 96, 208 f.

74 Vgl. Ali: *Peak* (Anm. 22 u. 39), Predigt Nr. 191, S. 415; Brief Nr. 53, S. 565–580.

75 Ebd., Predigt Nr. 208, S. 446; Brief Nr. 45, S. 546.

76 Ebd., Brief Nr. 45, S. 546 f.

wahlen‘ zwischen 632 und 656 dreimal übergangen worden war, ohne zur Waffe zu greifen. Auch der zweite Imam, Hasan ibn Ali, hatte 661 gegenüber Mu‘awiya lieber auf das Kalifat verzichtet, als der *umma* einen weiteren Bürgerkrieg zuzumuten.

Es ist bemerkenswert, dass eine religiöse Strömung wie die Zwölferschia, in der die Nachahmung (*taqlid*) von theologischen Vorbildern im Prinzip ausgesprochen positiv bewertet wird, einerseits einen der expressivsten Märtyrerkulte der Religionsgeschichte entwickelte, ihre Anhänger aber andererseits über viele Jahrhunderte gerade nicht zur *imitatio Husaini* ermunterte, sondern ihnen lieber das schonende Prinzip der *taqiya* nahelegte,⁷⁷ d. h. das Verleugnen der eigenen Religion, um in Gefahrensituationen das eigene Leben zu schützen. Die Figur Husains blieb damit im besten Sinne *außergewöhnlich*: ein unerreichbarer Identifikationspol, der Projektionsfläche für Gefühle und Anlass für besonders emotionale Zusammenkünfte war, aber nie im wirklichen Leben imitiert werden konnte.

9. Husain – revolutionäres Vorbild in einer neuen Zeit politischer Illusionen

Auch wenn die Durchführung des öffentlichen Klagekults um Husain in Form von emotionalisierten Massenveranstaltungen in der Geschichte der Schia immer wieder mit gewaltsamen Ausschreitungen verbunden war, so ist die ideologische Verwandlung der Figur Husains in ein positives Vorbild aktiven politischen Handelns im Diesseits doch erst im 20. Jahrhundert im großen Maßstab vollzogen worden,⁷⁸ als schiitische politische Theologen wie Ayatollah Khomeini (1902–1989) oder Intellektuelle wie Ali Shariati (1933–1977) unter dem Konkurrenzdruck westlicher säkularistischer Emanzipationsideologien begannen, das *innerweltliche* Erlösungspotential des Schiismus stärker zu betonen. Der Sturz des Schah-Regimes (1979) schien das beste Beispiel dafür zu sein, dass es möglich war, eine ungerechte Ordnung durch Bekämpfung und Beseitigung ihrer personellen Träger zu stürzen. Und die Errichtung der Islamischen Republik Iran im gleichen Jahr drückte die Gewissheit aus, im Rahmen einer Herrschaft der Gottesgelehrten (*wilayat al-faqih*) darüber hinaus auch eine gerechte Ordnung auf Erden, zunächst im Iran, später auch in der ganzen Welt, durchsetzen zu können.

In diesem Prozess verschoben sich auch die grundlegenden politischen Koordinaten der Husain-Symbolik. In Husain wurde zunehmend das nachahmenswerte

77 Etan Kohlberg: „Some Imami-Shi‘i Views on *Taqiyya*“, in: *Journal of the American Oriental Society*, 95 (1975) 3, S. 395–402.

78 Vgl. Hamid Enayat: *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shi‘i and Sunni Muslims to the Twentieth Century* (1988), London u. a. 1992, S. 181–194; Manochehr Dorraj: „Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition. Martyrdom in the Iranian Political Culture“, in: *The Review of Politics*, 59 (1997) 3, S. 489–521, hier S. 511–520; Evan Siegel: „The Politics of *Shahide Jawid*“ (2001), in: Paul Luft/Colin Turner (Hg.): *Shi‘ism: Critical Concepts in Islamic Studies*, Bd. 4, London 2008, S. 303–327.

„Rollenmodell“ des bis zum letzten Opfer gehenden Widerstandskämpfers und Revolutionärs gesehen, der das Unrecht in der Welt bekämpfte.⁷⁹ Die massenhafte Rekrutierung von Märtyrer-Soldaten und Freiwilligen für Selbstmordanschläge bzw. „Märtyrer-Operationen“ sowie die zunehmende Bedeutung „asymmetrischer Kriegführung“ in der Weltpolitik verliehen dieser Vorbildrolle Husains immense praktische Bedeutung. Die in den theatralischen Passionsspielen des Husain-Kults lange eingeübte Gewohnheit, das Böse in der Welt zu personalisieren, harmonierte darüber hinaus gut mit der Rhetorik Khomeinis, die die USA als den „Großen Satan“ und Israel als den „kleinen Satan“ der Weltpolitik dämonisierte.

Das innerweltliche Ideal einer asketischen Lebensführung, so wie es uns im Ali-Bild des *Nahdsch al-Balagha* begegnet, war in hohem Maße einer Zeit politischer Desillusionierung und enttäuschter Hoffnungen verpflichtet. Die Verwandlung Husains in ein nachahmenswertes Vorbild für den innerweltlichen Kampf gegen ungerechte Mächte kann, umgekehrt, als Signatur einer Zeit gelesen werden, in der deutungsmächtige Akteure erneut optimistisch glauben, gewaltsam eine gerechte Weltordnung herbeiführen zu können. Man darf mit Spannung abwarten, welche Vorbilder ‚erlösenden Leidens‘ in der Schia in den Vordergrund rücken werden, wenn sich, wie zu erwarten steht, auch dieser Glauben als Illusion herausgestellt haben wird.

79 Qassem: *Hizbullah* (Anm. 33), S. 43–46.