

**Colin Turner:** Islam without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran, Richmond: Curzon Press 2000; xii, 272 S.; ISBN 0-7007-1447-2; £ 45.

Wer bei der Lektüre dieses Buches gegen eine grundsätzliche Überraschung gefeit sein will, tut gut daran, mit dem letzten Satz anzufangen. Mit Blick auf die moderne Schia schreibt der Autor hier nämlich, es handle sich dabei um „a Shi'ism that (...) continues, deliberately or unwittingly as the case may be, to champion the externalist discourse and obfuscate the eternal truths and realities of *imān*“ (S. 252). Das ist, auf den Punkt gebracht, der Ton, der das gesamte Buch durchzieht und es weniger zu einer wissenschaftlichen Abhandlung über die Schia zur Safawidenzeit denn zu einer Anklageschrift macht. Diese richtet sich

gegen die Schia im allgemeinen und gegen die safawidischen Religionsgelehrten im besonderen, vor allem jedoch gegen deren wohl herausragendsten Exponenten, Muḥammad Bāqir al Maḡlisī. Das wirkt auf den ersten Blick befremdlich, wird jedoch eher verständlich, wenn man weiß, daß Colin Turner, seines Zeichens „Lecturer in Islamic Studies and Persian“ an der University of Durham, bereits vor vielen Jahren zum Islam konvertiert und seither ein glühender Anhänger der Nurculuk Bewegung ist. So ist es jedenfalls einem im Internet kursierenden Artikel zu entnehmen, den Turner über die *Risale i Nur* des Nurculuk Gründers Said Nursi (1873 1960) verfaßt hat: ([http://www.nur.org/treatise/articles/a\\_revolution\\_of\\_belief.htm](http://www.nur.org/treatise/articles/a_revolution_of_belief.htm)).

Turners Anliegen ist es, zu zeigen, daß und wie im Islam, besonders aber in der Schia, der „wahre“ und „richtige“ Glaube, der Gott in den Mittelpunkt stellt, immer mehr in den Hintergrund trat und statt dessen die bloße Befolgung äußerlicher Normen und Regeln zum entscheidenden Kriterium der Religionszugehörigkeit wurde. Aus dem aufrichtigen Glauben (*īmān*) und der damit einhergehenden Unterwerfung unter den Willen Gottes (*islām*) sei der auf bloße Äußerlichkeiten bedachte Islam geworden. Die Folge davon: „All muslims are Muslims, but not all Muslims are muslims“ (S. 10). Diese typographisch ausgeprägte Gegenüberstellung *islām* Islam wirkt allerdings nicht nur ein wenig gewaltsam, weil sie im Arabischen, wie Turner selbst einräumt, nicht nachzu vollziehen ist. Vor allem, und das ist das eigentlich Problematische daran, reflektiert sie die Sichtweise jener Religionsideologen, die jegliche Entwicklung, wie sie nach der unmittelbaren Frühzeit des Islams stattgefunden hat, nicht anders denn als Abweichung vom Pfad der Tugend, als sittlichen Verfall und Außerkraftsetzung koranischer Werte begreifen können. Was nicht explizit und unmißverständlich im Koran erwähnt wird (wie etwa der Mahdī Gedanke), ist in dieser Sicht der Dinge zumindest suspekt (S. 189ff.). Außer Kraft gesetzt, „strip ped of its original meaning“ (S. 20) wurde Turner zufolge auch der Begriff des „Wissens“ (*‘ilm*). Habe man darunter am Anfang lediglich die koranischen Wissenschaften verstanden, so seien diese in der Folgezeit zusehends von der Beschäftigung mit dem religiösen Recht (*fiqh*) überlagert und verdrängt worden. Dabei habe auch der Terminus *fiqh* selbst eine Wandlung durchgemacht: Von der ursprünglichen Bedeutung des Wissens um das Jenseits sei eine Verengung auf die sekundären *furū‘ ad dīn* erfolgt, die damit eine unangemessene Wichtigkeit erlangt hätten.

Nach diesen Präliminarien, die das gesamte erste Kapitel in Anspruch nehmen (S. 1 42), wendet sich Turner im Rest des Buches den Safawiden und der Entwicklung der Schia unter dieser Dynastie zu. Die einzelnen Kapitel sind überschrieben: „Religion in medieval Iran and the rise of the Safavids“ (S. 43 71), „The consolidation of Safavid power and the rise of Twelver Shiite externalism“ (72 147), „‘Allama Majlisi: externalist *extraordinaire*“ (148 86) und „Externalism in focus: the Twelver Shi‘ite doctrines of *intizār* and *raj‘a*“ (187 243). Zusammenfassung, Bibliographie und Index bilden den Abschluß.

Gleich zu Beginn des zweiten Kapitels definiert Turner, was er unter seinen beiden Schlüsselbegriffen „Internalismus“ und „Externalismus“ versteht (S. 43ff.). Analog zu seiner Gegenüberstellung *īmān* Islam ist ein Internalist jemand, dessen Aufmerksamkeit zuvorderst den Grundlagen des Glaubens (Einheit Gottes, Prophetentum, Wiederauferstehung) gilt sowie dem Bemühen, Wissen um Gott und seine Attribute zu erwerben. Ein Externalist ist dagegen ein Gelehrter, der sich damit zufrieden gibt, im Diesseits die Gebote Gottes in aller Gründ

lichkeit anzuwenden. Für diese Form des Islams, so die Pointe des Buchtitels, ist Gott gar nicht mehr nötig. Ideale Verkörperungen dieser Figuren findet er bei den Sufis und den Theosophen als Exponenten des Internalismus und den *fuqahā'* als den Externalisten. Diese Begrifflichkeit durchzieht fortan das Buch, allerdings längst nicht immer konsequent und eindeutig, ja manchmal noch nicht einmal recht verständlich. So wird an sich durchweg der Anschein erweckt, als handle es sich hier um zwei Gruppen, die einander unversöhnlich und antagonistisch gegenüberstünden, andererseits aber betont Turner, daß es lediglich um eine Frage von „emphasis and orientation“ (S. 45) gehe. Denn daß die *fuqahā'* die Grundlagen des Glaubens ignorierten, will er ihnen denn doch nicht unterstellen: „The difference between externalism and internalism is thus primarily one of emphasis“ (S. 117). An anderer Stelle ist gar von einer „artificial division (...) between the *usūl* and the *furū'*“ die Rede (S. 155). Daß unter solchen Umständen die Zuordnung nicht immer einfach ist, leuchtet ein: Da wird so mancher Gelehrte, der sich kritisch über seine Kollegen äußerte, für die internalistische Sache vereinnahmt, obwohl er gleichermaßen ein *faqīh* war. Die Aḥbārīs Muḥsin Faḥd al-Kāšānī und Ḥalīl al-Qazwīnī beispielsweise dienen auf diese Weise dazu, „Shah 'Abbas II's disenchantment with the mainstream Twelver Shi'ite *fuqahā'*“ zu illustrieren (S. 135ff.). Hier wird der Anschein erweckt, als seien die Aḥbārīs diejenigen, die dem „Internalismus“ nahestanden, weil sie gegen die *muğtahidūn* (im Sinne von *fuqahā'*) aufseiten der Uṣūlīs waren. Diese wiederum seien, so Turner, aufgrund ihrer nomozentrischen Haltung und ihrer Vorliebe für Haarspaltereien sowieso per se externalistisch (S. 109). Die Implikation Aḥbārīya=Internalismus ist jedoch insofern fragwürdig, als Turner selbst die Beschäftigung mit dem Ḥadīḡ der für die Aḥbārīs bekanntlich im Vordergrund steht zu einem wesentlichen Kennzeichen der Externalisten erklärt (S. 23, 77, 91). Außerdem kommt gerade Kāšānī in seiner Eigenschaft als einer der Lehrer Mağlīsīs ein paar Seiten weiter gar nicht mehr so gut weg (S. 157). Des weiteren schreibt Turner, eine imamzentrierte Auslegung des Korans könne allein deshalb nicht internalistisch sein, weil ihr Ziel nicht das Wissen um Gott, sondern das um die Imame sei (S. 118). Das hindert ihn jedoch nicht daran, vier Seiten später die Kategorie des „imamozentrischen Internalismus“ zu erfinden, der in der zweiten Hälfte des Buches die Unterscheidung zwischen Internalisten (die außerdem auch „non externalists“ genannt werden) und Externalisten noch unklarer werden läßt. Mitunter hat es den Anschein, als sei sich Turner selbst seiner Sache nicht so recht sicher, etwa, wenn er just bei den Sufis, die er zuvor als Internalisten *par excellence* beschrieben hatte, plötzlich übervorsichtig wird: „In theory, if not in practice, the Sufi path was inspired by a basically internalist outlook“ (S. 125f) waren sie nun Internalisten oder waren sie nur *in der Theorie* von einer *im Grunde genommen* internalistischen Haltung *inspiriert*? Die schiitische *rağ'a* Doktrin schließlich ist an einer Stelle imamozentrisch internalistisch (S. 216), an anderer Stelle dagegen ein Hauptfaktor des zwölferschiitischen Externalismus (S. 230).

Vollends durcheinander gerät die Terminologie allerdings in Verbindung mit einem anderen Begriffspaar, das Turner oft und ohne jegliche Erklärung verwendet, nämlich „orthodox heterodox“. Mit der Verwendung dieser Wörter sollte man grundsätzlich vorsichtig sein, weil die Orthodoxen der einen Seite bekanntlich leicht die Ketzer der anderen sind. Wenn man sie dennoch benutzt, ist eine Erläuterung dessen, was man darunter versteht, unumgänglich. Genau das unterläßt Turner, mit der Folge eines heillosen Durcheinanders. Da ist nun

praktisch durchgängig von „Twelver Shi'ite orthodoxy“, „orthodox Twelver externalism“ die Rede (z.B. S. 49 und 53), gleichzeitig aber auch davon, daß die frühen (noch sunnitischen) Safawiden „staunchly orthodox“ und Scheich Şafis „internalist leanings (...) mainstream Sufi“ gewesen seien (S. 59). Wenig später heißt es, im 15. Jahrhundert sei der Aufstieg der Sufiorden, die als orthodox und Träger des „spirit of internalism“ bezeichnet werden, Hand in Hand gegangen mit einem „decline in orthodox religious externalism“, woraufhin die orthodoxe Zwölferschia „re entered Iran in the form of missionary activity“ (S. 64f.). Besonders unübersichtlich wird die Sache bei der Behandlung von Muḥammad Bāqir al Maḡlisī, dem Turner vorhält, „to externalise Islam in a particularly overt Twelver Shi'ite externalist manner“ (S. 150) was immer das heißen mag. Einerseits herrschte bereits zu Zeiten, da Maḡlisī noch Student war, eine „externalist norm“ (S. 157), andererseits wird erst unter ihm „Twelver Shi'ite externalism (...) truly orthodox“. Von Maḡlisīs Familie behauptet Turner, in ihr spiegele sich besonders anschaulich der Übergang „from mainstream theocentrism to Twelver Shi'ite externalist immoderatism“ (s.o.) und „from the orthodox Sufism of pre Safavid Iran to the heterodox externalism nurtured by Muḥammad Baqir and his descendants“ (S. 150f.). Am Ende schließlich nochmals: Unter Ismā'īl I. war die Einführung des „orthodox Twelver Shi'ism (...) the natural choice“ (S. 246), jedoch „Twelver Shi'ism under the auspices of Majlisi became truly orthodox“ (S. 250) und Maḡlisī bekämpfte damit den „orthodox 'high' Sufism“ (ibid.). Das ist, gelinde gesagt, ein etwas unorthodoxer Umgang mit der Terminologie. Daß in diesem Zusammenhang aus heiterem Himmel und ebenfalls ohne jede Erklärung der Begriff „Orthopraxis“ auftaucht (S. 149, 155, 250), macht das ganze auch nicht besser.

Schließlich wäre noch zu fragen, ob der „radikale und dramatische“ Traditionsbruch, den Turner für die Schia seit der Iranischen Revolution konstatiert (S. 202), wirklich auf die letzten 20 Jahre begrenzt werden kann oder ob die Grundlagen dazu nicht sehr viel tiefer in die Geschichte zurückreichen, die Revolution also einen jahrhundertlangen Prozess zu einem (vorläufigen) Abschluß brachte. Bezeichnenderweise spielt bei Turner das Konzept der *maḡā'ya* keine Rolle, der Begriff taucht ebensowenig auf wie Ġa'far Kāšif al Ġiṭā's Aufruf zum *ḡihād* gegen Rußland, Širāzis Tabakfatwā oder die Konstitutionelle Revolution.

Alles in allem ist *Islam without Allah?* keine wirklich weiterführende Ergänzung zum bisherigen Schrifttum über die Safawiden und die Entwicklung der Zwölferschia in jener Zeit, um so weniger, als wesentliche Teile der Sekundärliteratur schlichtweg ignoriert werden. In den Anmerkungen und in der Bibliographie vermißt man vor allem die Namen Amir Moezzi, Gronke, Kohlberg, Madelung und Roemer völlig. Andrew Newmans Artikel über 'Alī al Karakī (s. *WI* 33/1993/66 112) fehlt ebenso wie Abdulaziz Sachedinas *The Just Ruler in Shi'ite Islam* oder Said Amir Arjomands kurzer Artikel über „The Office of *Mulla Bashi* in Shi'ite Iran“ (*SI* 57/1983/135 46), in dem dieser Vladimir Minorskys irrtümliche Behauptung, Maḡlisī sei *Mullābāšī* gewesen, bereits berichtigt hatte. Turner muß es darum unnötigerweise nochmals beweisen (S. 165f.). Dabei sind es nicht nur die zahlreichen Nachlässigkeiten in Umschrift und Orthographie, die Begriffsverwirrungen und das grundsätzlich nicht schlüssige Konzept, das dem Buch zugrunde liegt, sondern nicht minder der permanent inquisitorische Ton, der die Lektüre empfindlich stört.