

# Zwischen Geschichte, Politik und Polemik

## Die innerislamische ökumenische Debatte im 20. Jahrhundert

Von  
RAINER BRUNNER  
Freiburg i. Br.

*in memoriam Sigfrid Färber*

Daß historische Vorgänge in der Gegenwart in mitunter heftigen Kontroversen über ihre „richtige“ Interpretation fortleben, ist eine nicht erst seit dem Historikerstreit bekannte Beobachtung.<sup>1</sup> Ob es sich um nationale oder nationalistische, fundamentalistische oder auch nur allgemein religiöse Themen handelt, stets liegt das Vergangene griffbereit, und der Streit darüber ist um so erbitterter, je stärker sich die beteiligten Parteien mit den geschichtlichen Gegebenheiten und Personen – oder genauer: mit deren Beurteilung – identifizieren und je leichter sich die Geschichte für aktuelle Bedürfnisse und Interessen instrumentalisieren läßt. Dementsprechend reicht das Echo, das die Geschichte hervorruft, von einer akademischen, nicht selten polemischen Auseinandersetzung wie eben dem Historikerstreit bis zum offenen Bürgerkrieg wie etwa in Nordirland oder auf dem Balkan.

Es versteht sich von selbst, daß diese Erscheinung keineswegs nur auf die europäische Historiographie beschränkt ist. Die Gegenwärtigkeit der Geschichte ist auch in der islamischen Welt, mehr noch als in Europa, gang und gäbe. Geradezu ein Musterbeispiel dafür ist der Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten,<sup>2</sup> der schon in der Frühzeit der islamischen Geschichte die Idealvorstellung von der einen und einigen muslimischen Gemeinde zunichte machte. Entzündet hatte sich der Konflikt bekanntlich an der Frage, wem nach dem Tode Muḥammads die rechtmäßige, weil gottgewollte Leitung der Gemeinde zustehe. Nach Auffassung der Schia hatte der Prophet vor seinem Tod 632 seinen Schwiegersohn ‘Alī zum Nachfolger designiert. Die Machenschaften seiner

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen basieren auf meiner Arbeit *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Okumene im 20. Jahrhundert*, Berlin 1996. In den Anmerkungen wurde deshalb auf die Zitierung arabischer oder persischer Primärquellen so weit wie möglich verzichtet und europäischsprachiger Literatur der Vorzug gegeben.

<sup>2</sup> Mit „Schiiten“ sind hier ausschließlich die Zwölferschiiiten (*imāmīya* bzw. *itnā ‘ašarīya*) gemeint, die innerhalb der Minderheit der Schia die bei weitem größte Gruppe bilden; zur Geschichte der Schia vgl. H. Halm: *Die Schia*, Darmstadt 1988; M. Momen: *An Introduction to Shi‘ī Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*, New Haven 1985 sowie Y. Richard: *L’islam chi‘ite. Croyances et idéologies*, Paris 1991; zur heutigen Situation s. a. B. Scarcia Amoretti: *Sciuti nel mondo*, Rom 1994; zu den zahlreichen Spaltungen und Schismen innerhalb des Islams vgl. allg. H. Laoust: *Les schismes dans l’islam*, Paris 1965.

Gegner hätten es ‘Alī jedoch verwehrt, den letzten Willen des Propheten – und was schwerer wiegt: Gottes Willen – zu erfüllen. Die drei ersten Kalifen Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān werden folgerichtig als fluchwürdige Usurpatoren betrachtet, deren Herrschaft (632–56) illegitim gewesen sei. Die Sunniten ihrerseits deuten Muḥammads lobende Worte für ‘Alī lediglich als eine allgemeine Sympathiebekundung ohne weiterreichende Konsequenzen. Die ersten drei Kalifate gelten ihnen daher als ebenso rechtmäßig wie die Herrschaft ‘Alīs, der erst fast ein Vierteljahrhundert nach dem Tode Muḥammads als letzter der sogenannten „rechtgeleiteten Kalifen“ an die Macht kam.

Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß es sich auf beiden Seiten aller Wahrscheinlichkeit nach um ein nachträglich konstruiertes Geschichtsbild handelt, das erst später formulierte Ansprüche legitimieren sollte, indem man sie unmittelbar mit dem Wirken des Propheten in Verbindung setzte. Zeitgenössische Quellen sind nicht erhalten, die systematische Sammlung und Niederschrift der anfangs überwiegend mündlich weitergegebenen Berichte erfolgte erst im 8. Jahrhundert, und die Aussagen dieser späteren Historiker sind, kaum verwunderlich, konfessionell gefärbt. Historisch als Gruppe faßbar wurde die Schia frühestens in den gewaltsamen Auseinandersetzungen, die das Kalifat ‘Alīs (656–61) begleiteten und die dessen Gegenspieler, der Statthalter in Syrien Mu‘āwīya, letzten Endes für sich entschied.<sup>3</sup> Mu‘āwīyas Sohn und Nachfolger Yazīd wiederum war es, der 680 den Aufstand von ‘Alīs Sohn Ḥusain bei Kerbela im Irak niederschlagen ließ und damit die Herrschaftsansprüche der Schia endgültig erstickte.

Die wohl treffendste Formel, auf die sich der Konflikt zwischen den beiden großen islamischen Konfessionsgemeinschaften bringen läßt, ist die eines Streits um die „richtige“ Vorstellung, die man sich vom Verlauf der frühislamischen Geschichte zu machen habe. Der sunnitischen Auffassung, die im wesentlichen der Aufrechterhaltung und Billigung des status quo verpflichtet ist, steht die schiitische Interpretation, die die tatsächlich eingetretene Entwicklung nach Muḥammads Tod als Abweichung von der göttlichen Anordnung begreift und bekämpft, unversöhnlich und unvereinbar gegenüber.<sup>4</sup> Dieser fundamentale Konflikt schlug sich in einer Reihe von Streitpunkten nieder, die ihren Ursprung entweder direkt in den historischen Ereignissen haben oder mit diesen zumindest mittelbar in einen Zusammenhang gebracht werden können. Verwiesen sei hier insbesondere auf die Rolle des Imamats und die Eigenschaften der Imame, die Figur des 12. Imams, der der Schia als ein in die Verborgenheit

---

<sup>3</sup> Halm: *Die Schia*, S. 14 f.; N. A. Faris: *Development in Arab Historiography as Reflected in the Struggle Between ‘Alī and Mu‘āwīya*, in: B. Lewis/P. M. Holt (eds.): *Historians of the Middle East*, London 1962, S. 435–41; zu einer Neuinterpretation der frühislamischen Geschichte vgl. jetzt W. Madelung: *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997.

<sup>4</sup> Dieser Definitionsversuch orientiert sich an B. Lewis: *The Shi‘a in Islamic History*, in: M. Kramer (ed.): *Shi‘ism, Resistance and Revolution*, Boulder 1987, S. 21–30, bes. 29 f.

entrückter Messias gilt und die Beurteilung der Taten der Prophetengefährten und der von ihnen überlieferten Aussprüche Muḥammads. Ferner geht es um etliche Charakteristika schiitischer Volksreligiosität, darunter einen sehr stark ausgeprägten Märtyrergedanken, um die von der Schia vertretene Erlaubnis, den Glauben bei drohender Gefahr zu verheimlichen (*taqīya*) sowie schließlich um bestimmte Besonderheiten des schiitischen Rechts wie z. B. einen Zusatz zum Gebetsruf oder die umstrittene Institution der Zeitehe.<sup>5</sup> Die Bedeutung all dieser Kontroversen ist über die Jahrhunderte hinweg unverändert groß geblieben und hat der Spaltung der Muslime nicht nur Dauer, sondern auch eine beständige Brisanz verliehen. Der Ursprung der Auseinandersetzung rückte zwar in eine immer weiter entfernte Vergangenheit, doch wurde dies mehr als aufgewogen dadurch, daß das Zerwürfnis zu allen Zeiten und bis heute die unmittelbare, auch politische Identität beider Parteien berührt. Nicht selten werden aktuelle Meinungsverschiedenheiten sozusagen stellvertretend ausgetragen, indem man historische Personen oder bestimmte Sachverhalte, die der anderen Seite als sicher gelten, in Frage stellt. Bernard Lewis faßte diese Vorgehensweise in die Worte: „The names of Ali, of Mu’awiya, of Yazid are as contemporary as this morning’s newspaper, more so than yesterday’s.“<sup>6</sup> Zugleich entstand damit aber eine doppelte Last der Geschichte, denn die ungezählten Polemiken, die im Laufe der Zeit gegeneinander verfaßt wurden, dienten ihrerseits in nachfolgenden Kontroversen als zusätzliche Munition. So werden bis in unsere Tage hinein Widerlegungen und Apologien klassischer Streitschriften verfaßt bzw. diese klassischen Autoritäten im Streit gegen heutige Gegner als Kronzeugen zitiert. Eine Auseinandersetzung wie etwa jene wohl berühmteste in der islamischen Häresiographie zwischen dem Schiiten al-‘Allāma al-Ḥillī (gest. 1325) und dem Sunniten Ibn Taimīya (gest. 1328) hat auf diese Weise nichts von ihrer Aktualität eingebüßt.<sup>7</sup>

\*

Im Gegensatz zur Polemik, die auf eine lange Tradition zurückblicken kann, ist die Forderung eines Ausgleichs oder doch zumindest einer Annäherung der Standpunkte (arab.: *taqrīb*) weitgehend eine Erscheinung der letzten hundert Jahre,<sup>8</sup> und zwar beginnend erst nach den im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts

<sup>5</sup> Vgl. zu diesen Streitpunkten und ihrem Fortleben in der Gegenwart ausf. W. Ende: *Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert*, Saeculum 36 (1985), S. 187–200, bes. 189 ff.

<sup>6</sup> Lewis: *The Shi’a in Islamic History*, S. 24.

<sup>7</sup> Laoust: *Les schismes dans l’Islam*, S. 266–73 bzw. 301–07; vgl. a. W. Ende: *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut und Wiesbaden 1977, S. 115.

<sup>8</sup> Zum Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert allg. s. Ende: *Arabische Nation*, S. 113–69; idem: *Sunniten und Schiiten*, bes. S. 193 ff.; H. Enayat: *Modern Islamic Political Thought. The Response of Shi’i and Sunni Muslims to the 20th Century*, London 1982, S. 18–51; der

einsetzenden Aktivitäten des Pan-Islamismus. Gewiß richteten sich die Aufrufe zur Einheit gegen den Kolonialismus, mit denen der ebenso berühmte wie umstrittene Ğamāl ad-Dīn al-Afgānī (gest. 1897) in den achtziger Jahren an die Öffentlichkeit trat, im Prinzip an alle Muslime gleichermaßen. Jedoch vermied er es sorgsam, explizit von Sunniten oder Schiiten zu sprechen, und die Tatsache, daß er seine schiitische Herkunft zeit seines Lebens verschleierte, sein religiöses Bekenntnis generell nicht über alle Zweifel erhaben war, sorgte dafür, daß derartige Avancen bei der Schia nicht weiter beachtet wurden.<sup>9</sup> Darüber hinaus erfolgten diese Äußerungen unter der Ägide der (sunnitischen) Osmanensultane, denen die schiitischen Gelehrten erst recht nicht entgegenzukommen bereit waren. Ein Vierteljahrhundert später hatte sich diese ablehnende Haltung der Schia zwar geändert – der osmanische Sultan wurde nun vereinzelt sogar als „unser Kalif“ tituliert –, doch geschah dies weniger aus einer gewandelten ökumenischen Überzeugung heraus denn in dem Bemühen, im Kampf gegen die als despotisch empfundene Qāğären-Herrschaft in Iran Bundesgenossen zu finden.<sup>10</sup>

Die erste Initiative, der man tatsächlich die Bezeichnung „ökumenisch“ zubilligen kann, ging von dem ägyptischen Gelehrten und Publizisten libanesischer Herkunft Muḥammad Rašīd Riḍā aus.<sup>11</sup> In der von ihm 1898 gegründeten Reformzeitschrift *al-Manār* veröffentlichte er von Beginn an Artikel, in denen er auch dem Kontakt zur Schia ausdrücklich seine Aufmerksamkeit widmete. Häufig druckte er Leserbriefe oder an ihn gerichtete Anfragen ab, um auf diese Weise zu bestimmten Themen oder Problemen Stellung zu nehmen und gegen sektiererische Tendenzen zu Felde zu ziehen. So bejahte er – um nur ein Beispiel anzuführen – ohne jede Einschränkung die Frage, ob es einem Schiiten gestattet sei, eine Sunnitin zu heiraten (wobei sich hinter der Anfrage der Argwohn

---

machtpolitisch bedingte Versuch des iranischen Heerführers Nādir Šāh, der 1743 eine Konferenz sunnitischer und schiitischer Gelehrter nach Nağaf einberief, um die Anerkennung der Schia als fünfte Rechtsschule des Islams zu erreichen, blieb dagegen eine ergebnislose Episode, die in der neuzeitlichen Debatte lediglich für die Kritiker einer Annäherung von Bedeutung ist, die damit gerne die ihrer Meinung nach allgemeine Aussichtslosigkeit derartiger Ansätze „beweisen“; vgl. zu Nādir Šāh E. Tucker: *Nadir Shah and the Ja'fari Madhhab Reconsidered*, *Iranian Studies* 27 (1994), S. 163–79.

<sup>9</sup> Zu al-Afgānīs Beitrag zum Pan-Islamismus s. J. M. Landau: *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford 1990, S. 13–21; zu einem Brief al-Afgānīs an den iranischen Gelehrten Mīrzā Ḥasan Šīrāzī, der allerdings keine ökumenischen Belange berührte, sondern nur als Unterstützung des sog. Tabakboykotts von 1891 beabsichtigt war, vgl. N. R. Keddie: *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī. A Political Biography*, Berkeley 1972, S. 342 ff.

<sup>10</sup> Vgl. A. H. Hairī: *Shī'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden 1977, S. 87–98, 242 f.

<sup>11</sup> 1865–1935; s. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden 1954 ff. (im folgenden EI<sup>2</sup>), Bd. VIII, S. 446–48 sowie J. L. Esposito (ed.): *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, New York, Oxford 1995 (im folgenden OE), Bd. III, S. 410 f.

verbar, ob ein Schiit überhaupt als Muslim anzusehen sei).<sup>12</sup> Wenngleich einzelne schiitische Leser seiner Zeitschrift Beifall zollten, blieb der Effekt seiner Anstrengungen im großen und ganzen jedoch bescheiden. Ein Echo der schiitischen Gelehrten im Irak und in Iran gab es zu diesem Zeitpunkt noch nicht – und als diese einige Jahre später auf Rašīd Riḏās Artikel reagierten, geschah das bereits im Zorn. Denn ausgerechnet zu der Zeit, da sich einige Vertreter der Schia bereit fanden, den osmanischen Sultan wenigstens nominell anzuerkennen, hatte sich Rašīd Riḏā erstmals den Unmut schiitischer Publizisten zugezogen. Ein von ihm im Frühjahr 1908 im *Manār* abgedruckter anti-schiitischer Artikel bescherte ihm eine Fülle schiitischer Gegenkritik und war der Beginn seines in späteren Jahren immer heftigere Formen annehmenden Zerwürfnisses mit der Schia.<sup>13</sup>

\*

Bis zur Aufnahme von Gesprächen zwischen Gelehrten beider Konfessionen auf einer institutionellen Ebene vergingen noch einmal mehr als zwei Jahrzehnte. Den Hintergrund dazu bildete ausgerechnet jenes Problem, das die Spaltung der muslimischen Gemeinde überhaupt erst herbeigeführt hatte, nämlich die Diskussion um das Kalifat. Nachdem die Türkische Nationalversammlung im März 1924 das Kalifat, das ohnehin nur noch ein Schatten früherer Größe war, offiziell abgeschafft hatte, erreichte die seit einiger Zeit in der gesamten islamischen Welt geführte Debatte über dieses letzte Symbol islamischer Einheit ihren Höhepunkt. In den folgenden Jahren wurden mehrere Konferenzen einberufen mit dem Ziel, das Kalifat unter neuer Führung wiederzubeleben. Bereits während der Vorbereitungen zu einem der ersten dieser Kongresse, der im Mai 1926 in Kairo stattfand, wurden auch Kontakte zu schiitischen Gelehrten geknüpft, die dann aber – nicht zuletzt auf Druck der britischen Regierung – doch nicht teilnahmen.<sup>14</sup> Das sollte sich wenige Jahre später grundlegend ändern. Als im Dezember 1931 auf Einladung des Muftis von Jerusalem, Muḥammad „al-Ḥāḡḡ“ Amīn al-Ḥusainī, der „Allgemeine Islamische Kongreß“ zusammentrat, saßen erstmals sunnitische und schiitische Teilnehmer im Rahmen einer pan-islamischen Veranstaltung an einem Tisch, um unter anderem über eine Annäherung der muslimischen Konfessionen zu diskutieren. Das Interesse der

<sup>12</sup> al-Manār 7/12 (Aug. 1904); S. 462; zur Zeitschrift s. a. EI<sup>2</sup> Bd. VI, S. 360f.

<sup>13</sup> Zu dieser Kontroverse vgl. ausf. W. Ende: *Ehe auf Zeit (mut'a) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart*, Welt des Islams 20 (1984), S. 1–43, bes. 29–31; D. Boberg: *Ägypten, Naḡd und der Ḥiḡāz. Eine Untersuchung zum religio-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhabiten, 1923–1936, anhand von in Kairo veröffentlichten pro- und antrowahhabitischen Streitschriften und Presseberichten*, Bern et al. 1991, S. 202–08.

<sup>14</sup> M. Kramer: *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*, New York 1986, S. 91–93; zur Kalifatsdebatte s. Landau: *The Politics of Pan-Islam*, S. 176–215.

Schia an diesem Kongreß wie an den Aktivitäten der vorangegangenen Jahre mochte dabei nicht so sehr von der Sorge um den Fortbestand bzw. die Restauration des Kalifats diktiert worden sein, als vielmehr von dem anderen politischen Ereignis, das die islamische Öffentlichkeit in jenen Jahren beschäftigte: Von der Machtübernahme der extrem anti-schiitischen Wahhabitenauf der Arabischen Halbinsel und der damit verbundenen Eroberung der Heiligen Stätten im Ḥiğāz. Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren die Schiiten Ziel des wahhabitischen Eifers geworden, der sich gegen jeglichen Gräberkult richtete, als nämlich 1802 Kerbela geplündert und zwei Jahre später die Grabkuppeln von Medina zerstört worden waren.<sup>15</sup> Als nun 1926 die medinensischen Gräber von neuem in Mitleidenschaft gezogen wurden, stand für die Schia nicht weniger als die Möglichkeit zur Pilgerfahrt auf dem Spiel. Zahlreiche wechselseitige Streitschriften jener Jahre belegen, von welcher zentralen Wichtigkeit dieses Thema für die schiitischen Gelehrten war.<sup>16</sup>

Beim Jerusalemer Kongreß wurde die Schia von einem ihrer damals prominentesten Gelehrten vertreten, von dem Iraker Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā'.<sup>17</sup> Seine Präsenz sowie die beständigen Stellungnahmen auch anderer Teilnehmer zugunsten einer Annäherung der Muslime wurden weit über die islamische Welt hinaus auch unter europäischen Beobachtern als „the first outward manifestation of a new spirit of co-operation“ gewürdigt.<sup>18</sup> Auf besondere Beachtung stieß die an ihn ergangene Einladung, das gemeinsame Freitagsgebet aller an der Konferenz Beteiligten zu leiten. Nicht minder aufsehenerregend war die Ansprache, die der schiitische Gelehrte nur wenige Tage später unter dem Eindruck des positiven Echos, das dieses gemeinsame Gebet auslöste, hielt. In ihrem Zentrum stand neben einem allgemeinen Aufruf zur Einheit eine Beteuerung, die im weiteren Verlauf der Diskussion noch des öfteren Verwendung finden sollte: Sinn und Zweck der Annäherung bestünden nicht darin, einen Sunniten zum Schiiten oder umgekehrt zu machen, sondern in der Vermeidung von Feindschaft und Haß unter den Muslimen als Grundlage eines friedlichen Dialogs. Ungeachtet dieses vielversprechenden Beginns blieb die in Jerusalem ergriffene Initiative aber ohne Fortsetzung. Das lag zum einen daran,

---

<sup>15</sup> J. Reissner: *Kerbela 1802, ein Werkstattbericht zum „Islamischen Fundamentalismus“, als es ihn noch nicht gab*, Welt des Islams 28 (1988), S. 431–44; in Medina liegen vier der schiitischen Imame sowie die Prophetentochter Fāṭima, die Ehefrau 'Alī, begraben.

<sup>16</sup> Ende: *Sunniten und Schiiten*, S. 195f.; Boberg: *Agypten, Nağd und der Ḥiğāz*, S. 209–32; besonders hervorgetan hat sich in diesem Konflikt auf schiitischer Seite der bedeutende libanesischer Gelehrte Muḥsin al-Amīn (1867–1952).

<sup>17</sup> 1877–1954; zu ihm s. S. Naef: *Un réformiste chiite – Muhammad Husayn Āl Kāšif al-Ġiṭā'*, Welt des Orients 27 (1996), S. 51–86; zum Kongreß selbst s. Kramer: *Islam Assembled*, S. 123–41; R. Schulze: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden 1990, S. 94–102.

<sup>18</sup> H. A. R. Gibb: *The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931*, in: A. Toynbee (ed.): *Survey of International Affairs 1934*, London 1935, S. 99–109, hier 101.

daß aufgrund von Geldmangel keine der an sich geplanten Folgekonferenzen stattfinden konnte. Zum anderen aber kam es in den nächsten Jahren zum Streit ausgerechnet zwischen den beiden Hauptdarstellern des Jerusalemer Kongresses, als Kāšif al-Ġiṭāʾ und der bereits genannte Muḥammad Rašīd Riḍā sich in einer Mischung aus traditioneller Polemik und gekränkter Eitelkeit überwarfen. So bemerkenswert Rašīd Riḍās Auftreten in Jerusalem gewesen war – immerhin hatte er in den Jahren zuvor als bedeutendster sunnitische Publizist für die Wahhabiten Partei ergriffen –, auch diesmal stand am Ende die Wiederaufnahme und Bekräftigung gegenseitiger Angriffe.

Der zweite Schauplatz einer ökumenischen Debatte in den dreißiger Jahren war die Kairiner Azhar-Universität. Diese bedeutende Hochschule, die seit dem 19. Jahrhundert eine über Ägypten hinausreichende Autorität unter sunnitischen Muslimen erlangt hatte, konnte selbst auf eine schiitische Tradition – wenngleich in ferner Vergangenheit – zurückblicken: Am Ende des 10. Jahrhunderts von der schiitischen Dynastie der Fatimiden gegründet, wurde sie erst nach der Eroberung Ägyptens durch den auch in Europa bekannt gewordenen Saladin zweihundert Jahre später sunnitisiert.<sup>19</sup> Der Dialog mit der Schia spielte in den folgenden Jahrhunderten an der Azhar nur eine marginale Rolle, obgleich immer wieder Schiiten – meist auf dem Weg zur Pilgerfahrt nach Mekka – über Kairo reisten und dabei auch an der Azhar verweilten. Daß sich dies nun änderte, war ihrem Rektor Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī zu verdanken,<sup>20</sup> der auf das Anliegen des irakischen schiitischen Gelehrten ‘Abd al-Karīm az-Zanġānī bereitwillig eingegangen war und mit ihm bei dessen Besuch in Kairo im Herbst 1936 über die Möglichkeit diskutierte, dem ökumenischen Gedanken eine institutionelle Form zu geben. Dabei kam es auch zu einer Auseinandersetzung über den wesentlichsten Konfliktpunkt, nämlich das Imamats. Beide waren sich einig, daß es sich dabei nicht um ein grundlegendes Prinzip des Islams handelte, sondern lediglich um ein Kennzeichen der schiitischen Konfession. Wer also das Imamats nicht anerkenne, sei zwar kein Schiit, aber durchaus als Muslim zu betrachten. Gleiches gelte umgekehrt für das Kalifat, wobei in beiden Fällen hinzugefügt wurde, daß es sich mittlerweile ohnehin nur noch um einen theoretischen Disput handle, nachdem der zwölfte Imam weiterhin in der Verborgenheit verharre und das Kalifat abgeschafft sei. In den Grundlagen der Religion hingegen, die einzig auf die Einheit Gottes, das Prophetentum Muḥammads und den Jenseitsglauben beschränkt seien, gebe es keinen Unterschied zwischen

---

<sup>19</sup> Zur Geschichte der Azhar s. OE Bd. 1, S. 168–71 und die dort genannte Literatur; zum Prestigewachstum des Azhar-Rektors vgl. D. Creelius: *The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-eminent Religious Leader in Egypt*, in: *Colloque International sur l’Histoire du Caire*, Gräfenhainichen o. J., S. 109–23.

<sup>20</sup> Über ihn (1881–1945) s. W. D. Lemke: *Mahmūd Šaltūt (1893–1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt/Main et al. 1980, bes. S. 57–79 und 97–149; OE Bd. III, S. 44 f.

Sunniten und Schiiten. Der Streit, so die Schlußfolgerung für die *taqrīb*-Diskussion, bewege sich mithin auf derselben Ebene wie die Meinungsverschiedenheiten innerhalb der sunnitischen Rechtsschulen.<sup>21</sup>

Trotz diesem verheißungsvollen Beginn gelangte der bei dieser Gelegenheit entstandene Plan einer „Islamischen wissenschaftlichen legislativen Vereinigung“, die aus Angehörigen beider Konfessionen bestehen sollte, über einigermaßen vage Absichtserklärungen nicht hinaus. Zentrale Fragen wie die, wer über die Entsendung welcher Vertreter zu entscheiden habe oder wie verbindlich die Beschlüsse des Rates sein sollten, wurden aufgeschoben bzw. einer gleichfalls nicht näher definierten allgemeinen Konferenz anheimgestellt. Auch die Fortsetzung der Kairiner Unterredungen in Form eines Briefwechsels zwischen Zangānī und Marāḡī im Frühjahr 1938 brachte keine Klärung, denn in der Zwischenzeit hatte der schiitische Gelehrte offensichtlich die politischen Motive seines sunnitischen Gesprächspartners erkannt: Marāḡī verfolgte auf dem Wege einer ökumenischen Annäherung mit der Schia ein Ziel, für das er sich schon über 20 Jahre zuvor offen eingesetzt hatte – die Gewinnung (bzw. jetzt Restauration) des Kalifats unter ägyptischer Führung. Eine Verständigung mit der Schia sollte den Weg dazu ebnen. Obgleich dieses Thema selbstverständlich nicht Gegenstand der Unterredungen war, ließ die Interpretation des Kalifats als einer auf Sunniten beschränkten Herrschaftsform, über deren Rechtmäßigkeit es zu keinem Streit mit der Schia zu kommen brauchte, doch die Möglichkeit offen, dieses Amt unter stillschweigender Duldung der Schia wiederzubeleben. Der erwähnte Briefwechsel bekräftigte diesen Eindruck: Marāḡīs Anregung, der geplante Rat solle in Ägypten zusammentreten und neben Religionsgelehrten auch Vertreter von Regierungsseite umfassen, wurde von Zangānī in ihren beiden Teilen abgelehnt, was gleichzeitig das Ende des Dialogs zwischen beiden Gelehrten bedeutete.<sup>22</sup>

\*

Einem jungen und weithin unbekanntem iranischen Scheich namens Moḥammad Taqī Qommī war es vorbehalten, zwei Jahre nach Kriegsende, im Januar 1947, wiederum in Kairo eine Vereinigung zu gründen, der es als erster (und bis heute

<sup>21</sup> Dabei ist allerdings zu bedenken, daß auch diese innersunnitischen Differenzen noch im 20. Jahrhundert keineswegs vollständig aus dem Weg geräumt waren; im August 1934 wurde z. B. die Frage an die Azhar gerichtet, ob ein Angehöriger einer bestimmten muslimischen Rechtsschule hinter einem Vorbeter einer anderen beten dürfe; s. Maḡallat al-Azhar 5/5 (Aug. 1934), S. 395; vgl. ferner C. C. Adams: *Muhammad 'Abdub and the Transvaal Fatwā*, in: *The Macdonald Presentation Volume*, Princeton 1933 (Nachdruck New York 1968), S. 13–29.

<sup>22</sup> Die Briefe sind im Original abgedruckt bei Muḥammad Sa'īd Tābit: *al-Wahda al-islāmīya* (...), Bagdad 1965, S. 68–79; vgl. a. Oriente Moderno 18 (1938), S. 222 und 338; Kramer: *Islam Assembled*, S. 103f.; zum Hintergrund allg. s. E. Kedourie: *Egypt and the Caliphate, 1915–52*, in: idem: *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies*, London 1970, S. 177–212.



einzig) gelang, dem innerislamischen ökumenischen Dialog in der gesamten islamischen Welt Gehör zu verschaffen. Die „Gesellschaft zur Annäherung der islamischen Rechtsschulen“ (arab.: *Ġamāʿat at-taqrīb bain al-maḍāhib al-islāmīya*, im folgenden als ĠT abgekürzt) war nicht der erste Anlauf dieser Art. Seit Ende der dreißiger Jahre hatten eine Vielzahl von kleinen Gruppierungen überall in der islamischen Welt bis hin nach Malaysia und Indonesien erfolglos ähnliches versucht.<sup>23</sup> Daß der ĠT nicht das gleiche Schicksal beschert war, lag in erster Linie daran, daß es Qommī gelang, ab Anfang 1949 eine regelmäßig erscheinende Zeitschrift herauszugeben, die den bezeichnenden Titel „Botschaft des Islams“ (*Risālat al-Islām* / RI) trug. Diese entwickelte sich in den folgenden Jahren zu einem weithin beachteten Forum, an dem Sunniten wie Schiiten gleichermaßen mitwirkten. Von besonderer Bedeutung war außerdem die Beteiligung zahlreicher ranghoher Azhar-Gelehrter, einschließlich der Rektoren Muṣṭafā ʿAbd ar-Rāziq, ʿAbd al-Maġīd Salīm und Maḥmūd Šaltūt,<sup>24</sup> die Qommīs Initiative vor den von Anfang an bestehenden Anfeindungen schia-kritischer Kreise in Schutz nahmen. Dabei war es sicherlich von Vorteil, daß Qommī bereits seit einiger Zeit über Verbindungen zur Azhar verfügte: Im Frühjahr 1939 hatte er zum Gefolge des damaligen Kronprinzen und späteren Schahs Moḥammad Reżā Pahlawī gehört, als dieser nach Kairo reiste, um eine Schwester des ägyptischen Königs zu heiraten. Im Zuge dieser Feierlichkeiten war Qommī auch mit führenden Persönlichkeiten der Azhar zusammengetroffen, darunter Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī.<sup>25</sup>

Die Mitgliedschaft in der Vereinigung war nicht auf Religionsgelehrte traditioneller Provenienz beschränkt, sondern erstreckte sich auch – wenngleich in geringerem Maße – auf Intellektuelle und sogar Aktivisten mit einem Hang zur Politik: Muḥammad ʿAlī ʿAllūba etwa, der bis zu seinem Tod 1956 Präsident der ĠT war, wurde nach 1947 erster ägyptischer Botschafter im neugegründeten Pakistan.<sup>26</sup> Ebenfalls zu dieser Kategorie zählt der bekannte ägyptische Histo-

<sup>23</sup> Zu einer Kairiner Vereinigung von 1938 vgl. Schulze: *Internationalismus*, S. 92 f. und Landau: *The Politics of Pan-Islam*, S. 225 f.; weitere Gründungen bei P. Shinar: *Ibādīyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria*, in: U. Heyd (ed.): *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerusalem 1961, S. 97–120, hier 104.

<sup>24</sup> Zu ʿAbd ar-Rāziq (1885–1947) s. EI<sup>2</sup> Bd. VII, S. 713 f., ferner I. M. Abu-Rabiʿ: *Islamic Philosophical Expression in Modern Arab Society*, *Der Islam* 72 (1995), S. 47–81, bes. 58 ff.; zu Salīm (1882–1954) s. Lemke: *Maḥmūd Šaltūt*, Index, s. v.; zu Šaltūt (1893–1963) s. Lemke, passim; K. Zebiri: *Maḥmūd Šaltūt and Islamic Modernism*, Oxford 1993; EI<sup>2</sup> Bd. IX, S. 260 f. sowie OE Bd. IV, S. 42 f.

<sup>25</sup> Ein Photo, das Qommī u. a. mit al-Marāġī zeigt und anlässlich dieses Besuchs entstanden sein dürfte, findet sich bei ʿAbd al-Karīm Bī Āzār aš-Širāzī: *al-Wahda al-islāmīya au at-taqrīb bain al-maḍāhib as-sabʿa*, Beirut 1975, <sup>2</sup>1992, S. 28; angeblich soll Qommī auf Einladung al-Marāġīs sogar Vorträge an der Azhar gehalten haben; zur Hochzeit allg. s. *Oriente Moderno* 18 (1938), S. 313, 673 f.; 19 (1939), S. 58, 161 f., 226–28, 289 sowie A. Sabit/M. Farag: *1939, the Imperial Wedding*, Kairo 1993.

<sup>26</sup> Auf dem Parkett des Pan-Islamismus war er ebenfalls kein Unbekannter mehr: 1931 hatte er als Schatzmeister des Jerusalem Kongresses amtiert; s. Kramer: *Islam Assembled*, S. 140.

riker Aḥmad Amīn. Seine Mitwirkung in den ersten Jahren der ĞT ist um so bemerkenswerter, als er es war, der zu Beginn der dreißiger Jahre eine der berühmtesten schiitischen Apologien des 20. Jahrhunderts auslöste: Einige kritische Äußerungen in einem vielgelesenen Geschichtswerk hatten Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā' zur Abfassung seines Buches „Ursprung und Grundlagen der Schia“ veranlaßt, das 1932/33 wiederum den unmittelbaren Anlaß für dessen Zerwürfnis mit Rašīd Riḍā bildete.<sup>27</sup> Von nicht minder großer Brisanz war die anfängliche Unterstützung, die Qommī durch den (im Februar 1949 ermordeten) Führer der Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Bannā, erfuhr. Seine Teilnahme an den Sitzungen der ĞT war für die sunnitischen Gegner einer innerislamischen Ökumene vor allem deshalb ein Sündenfall, weil Bannās geistiger Ziehvater der bekannte Publizist und anti-schiitische Polemiker Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb gewesen war. Von dessen Rolle im Kampf gegen die Annäherungs-Gesellschaft wird noch zu reden sein.<sup>28</sup> Zumindest zu Beginn der Aktivitäten der ĞT bestanden darüber hinaus auch Beziehungen zu führenden Vertretern der irakischen Muslimbrüder, die sich wenige Jahre später, unter dem Einfluß eines gespannten innenpolitischen Klimas, von einer pan-islamischen Orientierung abwandten und einen anti-schiitischen Kurs einschlugen.<sup>29</sup>

Auf welch großes Echo Qommīs Initiative auf schiitischer Seite stieß, machen die Namen derjenigen Gelehrten deutlich, die Beiträge zur Zeitschrift der ĞT beisteuerten. Vor allem irakische und libanesische Autoren – die also aus Ländern mit einer sunnitisch-schiitischen Mischbevölkerung stammten und schon allein deshalb ein Interesse an einer Annäherung mit den Sunniten hatten – waren stark vertreten. Zu nennen sind hier als bekannteste irakische Vertreter der bereits erwähnte Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā', ferner Taufīq al-Fukaikī, Muḥammad b. Muḥammad Maḥdī al-Ḥālīsī, Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānī und Abū l-Qāsim al-Ḥū'ī sowie die Libanesen 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn und Muḥammad Ġawād Muġnīya.<sup>30</sup> Vor allem der zuletzt Genannte, der in

<sup>27</sup> Zu Amīn (1886–1954) W. Shepard: *The Faith of a Modern Muslim Intellectual. The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin*, New Delhi 1982; zur Kontroverse um das erwähnte Buch *Asl aš-šī'a wa-usūluhā* (Sidon 1932, seither zahlreiche Neuauflagen) s. Ende: *Arabische Nation*, S. 125 ff. und Enayat: *Modern Islamic Political Thought*, S. 43 ff.

<sup>28</sup> Ende: *Sunniten und Schuten*, S. 198 f.; zur Muslimbruderschaft s. die noch immer unübertroffene Arbeit von R. Mitchell: *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969 (Neuausgabe New York, Oxford 1993); zu Bannā s. a. OE Bd. I, S. 195–98.

<sup>29</sup> Vgl. E. Kedourie: *Anti-Shusm in Iraq under the Monarchy*, Middle Eastern Studies 24 (1988), S. 249–53.

<sup>30</sup> Zu den genannten Personen vgl. EI<sup>2</sup> Bd. IX, S. 216 f. (Šahrastānī) bzw. 314 f. (Šaraf ad-Dīn); W. Ende: *Erfolg und Scheitern eines schutischen Modernisten: Muḥammad ibn Muḥammad Maḥdī al-Ḥālīsī (1890–1963)*, in: U. Tworuschka (ed.): *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift Abdoljavad Falaturi*, Köln 1991, S. 120–30; K.-H. Göbel: *Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufīq al-Fukaikī, Muḥammad Ġawād Muġnīya, Rūḥullāh Ḥumainī*, Opladen 1984, S. 12–63 bzw. 65–139; Ḥū'ī (gest. 1992) war zwar iranischer Herkunft, aber bereits vor dem Ersten Weltkrieg nach Nağaf gekommen, s. OE Bd. II, S. 423.

Beirut als Richter tätig war, trat unermüdlich für die Ziele der Ökumene ein und wurde mit insgesamt 32 Aufsätzen zwischen 1950 und 1972 zum fleißigsten Autor der RI. Gemessen daran war die publizistische Resonanz unter iranischen Schiiten zwar spärlich, doch wurde dies dadurch aufgewogen, daß der bei weitem renommierteste schiitische Fürsprecher der GT in Qom residierte: Āyatollāh Ḥusain Ṭabāṭabā'ī Borūġerdī persönlich, jene zu Lebzeiten allgemein anerkannte höchste geistige Autorität der Schia, war von Beginn an eine Art graue Eminenz der ökumenischen Bewegung und blieb dies bis zu seinem Tod im März 1961.<sup>31</sup>

Dennoch bedeutete dieses *Who is who* der modernen islamischen Geistesgeschichte nicht automatisch, daß das Vorhaben der Vereinigung von Erfolg gekrönt sein mußte. Zu keinem Zeitpunkt ihrer Existenz gelang es der GT, über diese illustre, aber vergleichsweise schmale Schicht von Religionsgelehrten und Intellektuellen hinaus zu einer Massenbewegung zu werden. Einige der renommiertesten Vertreter der Schia waren zudem bereits hochbetagt und starben in den fünfziger Jahren, ohne daß andere, ähnlich einflußreiche und ökumenisch denkende Gelehrte an ihre Stelle getreten wären (z. B. Kāšif al-Ġiṭā' 1954 oder Šaraf ad-Dīn 1957); andere wiederum waren auch innerhalb der eigenen Konfession nicht unumstritten: Ḥālīšī etwa mußte von schiitischer Seite für seine modernistischen Ansichten mindestens ebenso heftige Attacken einstecken wie von sunnitischen Polemikern für seine ökumenische Gesinnung. Und schließlich begnügten sich die meisten schiitischen Gelehrten mit dem Status korrespondierender Mitglieder, ohne regelmäßig nach Kairo zu reisen; Muḥammad Gawād Muġniya etwa kam im Oktober 1963 zum ersten Mal überhaupt in die ägyptische Hauptstadt. Im großen und ganzen blieb die Präsenz der Schia innerhalb der GT also auf die Beiträge in der Zeitschrift der Vereinigung beschränkt, nur Moḥammad Taqī Qommī selbst war in Kairo permanent anwesend.<sup>32</sup>

Eine gewisse Halbherzigkeit des ökumenischen Gesprächs war die Folge, da man ja nur indirekt über die RI miteinander verkehrte und einer womöglich kontroversen Diskussion leicht aus dem Weg gehen konnte. Die Gründe dafür sind auf zwei Ebenen zu suchen und berühren zum einen das Selbstverständnis der GT und der *taqrīb*-Bewegung insgesamt sowie zum anderen das Verhältnis der ökumenischen Gelehrten zur (vorwiegend ägyptischen) Politik jener Jahre. In einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem letztgenannten Punkt steht wiederum die Polemik von sunnitischer Seite, die der GT praktisch während der gesamten Zeit ihrer Tätigkeit in Kairo in wechselndem Maße entgegenschlug. Beide Aspekte sind im folgenden eingehender zu besprechen, da sie sowohl für

<sup>31</sup> Zu ihm s. EP<sup>2</sup> Suppl. Bd. I, S. 157 f.; OE Bd. I, S. 229 f.; R. Mottahedeh: *The Mantle of the Prophet. Religion and Learning in Iran*, London 1985, S. 229 ff.

<sup>32</sup> Der einzige der hier genannten schiitischen Gelehrten, der in den fünfziger Jahren nach Kairo kam und der GT einen Besuch abstattete, war 1954 Ḥālīšī.

den kurzen Höhepunkt der ökumenischen Bestrebungen 1959 wie auch für den jähen Absturz in die Bedeutungslosigkeit ein Jahr später verantwortlich sind.

\*

Die Selbstsicht der ĞT, die in den Artikeln ihrer Zeitschrift und im angrenzenden ökumenischen Schrifttum sichtbar wurde, läßt unschwer erkennen, wie begrenzt die Möglichkeiten eines Dialogs der Konfessionen letzten Endes blieben. In besonderem Maße gilt das für die Frage, welcher Stellenwert der Beschäftigung mit der (früh-)islamischen Geschichte zukommen sollte. Denn nicht in der Untersuchung der Vergangenheit, der sich aus der Historie ergebenden Streitpunkte und ihrer Implikationen für das Zusammenleben der Konfessionen in der Gegenwart sah die ĞT ihre vordringlichste Aufgabe, da dies, wie man zu betonen nicht müde wurde, nur neuen Unfrieden gestiftet hätte. Statt dessen versicherte man einander und den Lesern der Zeitschrift beständig, wie groß die gemeinsamen Grundlagen zwischen Sunniten und Schiiten seien, so daß eine Annäherung der übrigen Standpunkte nicht nur notwendig, sondern ebenso leicht möglich sei. Die Forderung, das Studium der Geschichte nicht zu vernachlässigen und gerade denjenigen Ereignissen die Aufmerksamkeit zuzuwenden, die dereinst die Spaltung der muslimischen Gemeinde herbeigeführt hätten, blieb konsequenterweise auf einige wenige Stimmen beschränkt und wurde außerdem nur in den allerersten Jahrgängen der RI geäußert.<sup>33</sup>

Auf weitaus größere Resonanz stieß demgegenüber von Anfang an die entgegengesetzte Auffassung, deren Anhänger dafür eintraten, die Geschichte kurzerhand zu vergessen. So wurde von der Redaktion der RI sogar die Einrichtung einer Leserbriefspalte und Fatwa-Kolumne, wie sie in zahlreichen islamischen Zeitschriften üblich ist, unter Hinweis auf die zu erwartenden negativen Folgen abgelehnt. Vielmehr bekannte man sich ausdrücklich zu dem Ziel, „den Mantel des Vergessens über viele der überkommenen Streitfragen und Polemiken zu breiten“ und gab den Lesern den Rat, „derartige Fragen zu übergehen und sich lieber mit nützlicher Wissenschaft und Praxis zu befassen.“<sup>34</sup> An sich war diese Forderung so alt wie die ökumenischen Bestrebungen selbst: Bereits Muḥammad Rašīd Riḍā hatte noch vor der Jahrhundertwende in seinem *Manār* die Gründung einer „islamischen Vereinigung“ angeregt, die ein Buch über die gemeinsamen Grundüberzeugungen von Sunniten und Schiiten herausbringen sollte, in dem jedoch keine umstrittenen Fragen berücksichtigt werden sollten.<sup>35</sup> Die ĞT machte diese bisher eher en passant ausgesprochene Forderung dagegen zur wichtigsten Bedingung für eine Annäherung der Konfessionen. Daß die oft

<sup>33</sup> Vgl. etwa RI 1 (1949), S. 286–92 und 2 (1950), S. 413–20; ferner 3 (1951), S. 434–38.

<sup>34</sup> RI 3 (1951), S. 108 f.

<sup>35</sup> al-Manār 1/39 (Dez. 1898), S. 764–71, bes. 767.

genannte Begründung für dieses Vorgehen – das Erörtern der Streitpunkte erzeuge nur neuerlichen Streit – in der Tat nicht aus der Luft gegriffen war, belegt der Fall des vorhin erwähnten ägyptischen Historikers Aḥmad Amīn. Dieser veröffentlichte (außerhalb der ĞT) 1950 ein Buch über den für die Schia bekanntlich zentralen Mahdīglauben, das unter schiitischen Publizisten auf herbe Kritik stieß und mit seinen früheren anti-schiitischen Äußerungen auf eine Stufe gestellt wurde. Die Angriffe, die auch von Autoren kamen, die in der ĞT aktiv waren und Amīn bisher in Schutz genommen hatten, wurden schließlich so heftig, daß Qommī nicht mehr anders konnte als sich in der RI von Amīn zu distanzieren, was dessen sofortigen Rückzug aus der Vereinigung zur Folge hatte.<sup>36</sup>

Die Verdrängung der Geschichte ist selbstverständlich vor dem Hintergrund zu sehen, daß man auf diese Weise auch den gegenwärtigen (oder besser: den gegenwärtig gebliebenen) Streitpunkten aus dem Wege gehen wollte. Dort, wo es nicht gänzlich zu vermeiden war, die Konfliktpunkte wenigstens zu erwähnen, geschah dies ausschließlich, um ihre Wichtigkeit herunterzuspielen. Die – vorwiegend schiitischen – Autoren derartiger Artikel stellten dabei zu keinem Zeitpunkt die traditionellen Auffassungen in Frage, doch waren sie spürbar bemüht, deren Bedeutung für die Gegenwart zu vermindern. Ihre Apologetik fand meist zwischen den Zeilen statt und konnte verschiedene Formen annehmen – etwa die, daß sie einen Streitpunkt für mittlerweile überholt erklärten, da sich die Voraussetzungen, die zu seiner Entstehung geführt hätten, grundlegend geändert hätten. Muḥammad Ğawād Muḡniya bediente sich dieser Argumentation bei seiner Betrachtung der *taqīya*.<sup>37</sup> Eine weitere Möglichkeit bestand darin, dem Beispiel der Diskussion zwischen Marāḡī und Zangānī zu folgen und zwischen den Vorschriften der islamischen *Religion* und denen der jeweiligen sunnitischen oder schiitischen *Konfession* zu unterscheiden, womit die Auffassung der einen Seite – etwa in der Frage des Imamats – für die Anhänger der anderen Gruppe akzeptabel gemacht werden sollte. Was schließlich die Tatsache der Spaltung der Muslime in Sunniten und Schiiten betrifft, die ja als solche nicht zu leugnen war, so wurden dafür andere, äußere Kräfte verantwortlich gemacht, nämlich die angeblichen Verschwörungen des Kolonialismus und der „Feinde des Islams“. Der stereotype Rekurs auf dieses Argument – das seinerseits auf eine lange Tradition zurückblicken kann und mitunter nachgerade obsessive Züge annimmt<sup>38</sup> – war die direkte Folge des in der RI vertretenen bereinigten

<sup>36</sup> RI 4 (1952), S. 147–51.

<sup>37</sup> RI 14 (1964), S. 39–43, bes. 43.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. den bei Landau: *The Politics of Pan-Islam*, S. 318–20 übersetzten Aufruf Ğamāl ad-Dīn al-Afḡānīs von 1884; ferner R. Wielandt: *Das Bild der Europaer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut, Wiesbaden 1982, S. 429–89 und B. Radtke: *Auserwähltheitsbewußtsein und Toleranz im Islam*, Saeculum 40 (1989), S. 70–79, bes. 74f.; vgl. a. den Artikel *Conspiracy*

Geschichtsbilds und wurde zu einem bis heute wiederkehrenden *Ceterum Censeo*, das in so gut wie keinem Aufruf zur Einheit unter den Muslimen fehlt.

Angesichts dieses Umgangs mit der Vergangenheit ist es kaum überraschend, daß der Ton, in dem die ĞT für die Notwendigkeit einer Annäherung der Konfessionen warb, überaus beschwichtigend gehalten war. Geradezu paradigmatischen Charakter hatte die Beteuerung, es gehe der *taqrīb*-Bewegung – wie schon ihr Name besage – ausschließlich darum, die verschiedenen Rechtsschulen einander anzunähern, keineswegs aber darum, sie zu einer einzigen zu verschmelzen oder gar gänzlich auszulöschen. Vor allem Moḥammad Taqī Qommī wurde nicht müde, dieses Argument (dessen sich bekanntlich schon Kāšif al-Ġiṭā<sup>39</sup> in Jerusalem bedient hatte, um etwaigen Kritikern den Wind aus den Segeln zu nehmen) nahezu gebetsmühlenartig zu wiederholen. Auch die Gleichsetzung des sunnitisch-schiitischen Konflikts mit den Differenzen zwischen den einzelnen sunnitischen Rechtsschulen (weshalb man auch beständig von der schiitischen „Rechtsschule“ und nicht etwa Konfession sprach) diente erkennbar dem Zweck, der Skepsis und den Befürchtungen sunnitischer Beobachter entgegenzuwirken. So sehr man sich jedoch bemühte, die Gemeinsamkeiten der beiden großen islamischen Konfessionsgemeinschaften hervorzukehren, so nachdrücklich schloß man weitere Teilnehmer von der Mitwirkung an der ĞT aus. Die ökumenische Diskussion blieb strikt auf Sunniten, Zwölferschiiiten sowie Zaiditen<sup>40</sup> beschränkt, andere Gruppierungen der Schia wie etwa Drusen, Ismailiten oder Alawiten wurden hingegen undifferenziert als „Übertreiber“ (*gulāt*) bezeichnet und konsequent gemieden.<sup>41</sup> Ungeachtet der Tatsache, daß es außerhalb der ĞT durchaus Kontakte zwischen der Zwölferschia und der ‘Alawīya gab, und ungeachtet auch des Umstands, daß 1936 der bereits erwähnte Großmufti von Jerusalem Muḥammad Amīn al-Ḥusainī die Alawiten in einem Rechtsgutachten als Muslime anerkannt hatte, traf man innerhalb der Vereinigung keinerlei Anstalten, diese zu integrieren oder auch nur den Kontakt zu ihnen zu suchen.<sup>42</sup> Ein letztes Argument schließlich ist in

---

*Theories* in der Encyclopaedia Iranica Bd. VI, S. 138–47 sowie G. Kepel: *The Prophet and Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt*, London 1985, S. 110–24.

<sup>39</sup> Vgl. z. B. RI 1 (1949), S. 260; 3 (1951), S. 37; 5 (1953), S. 148 f.; 6 (1954), S. 366; 9 (1957), S. 22; 11 (1959), S. 352.

<sup>40</sup> Zur Zaidīya oder Viererschia vgl. W. Madelung: *Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965; W. Ende: *Der schiitische Islam*, in: idem/U. Steinbach (eds.): *Der Islam in der Gegenwart*, 4., neubearbeitete und erweiterte Aufl., München 1996, S. 70–89, bes. 87 ff.

<sup>41</sup> Zum Begriff der *gulāt*, der sich auf die in den Augen ihrer Gegner übertriebene Verehrung, z. T. sogar Vergöttlichung ‘Alīs bezieht, s. EI<sup>2</sup> Bd. II, S. 1093–95; H. Halm: *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ‘Alawiten*, Zürich, München 1982; W. al-Qāḍī: *The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya*, in: A. Dietrich (ed.): *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen 1974, S. 295–319.

<sup>42</sup> M. Kramer: *Syria’s Alawis and Shi’ism*, in: idem (ed.): *Shi’ism, Resistance and Revolution*, Boulder 1987, S. 237–54; Ende: *Sunniten und Schuten*, S. 188.

besonderer Weise bemerkenswert und für die Geschichte der *taqrīb*-Bewegung aufschlußreich. Im Gegensatz zur Vorgehensweise des Pan-Islamismus legte die ökumenische Vereinigung nämlich größten Wert auf die Feststellung, daß mit der Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten ausschließlich der Bereich der Religion bzw. des religiösen Rechts gemeint sei, während man sich von den Fallstricken der Politik unter allen Umständen fernzuhalten gedenke, um sich nicht in ihnen zu verfangen. Tatsächlich wurden in der RI kaum je aktuelle politische Themen behandelt. Vereinzelte Äußerungen wie die des irakischen schiitischen Gelehrten Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr, der die Aktivität der ĞT als eine Art Vorstufe zu einer politischen Zusammenarbeit der islamischen Länder auffaßte, blieben ohne Resonanz.<sup>43</sup>

\*

Das heißt allerdings nicht, daß die politischen Umstände für die ĞT nicht doch eine erhebliche Rolle spielten – im Gegenteil. Qommi's beständige Forderung nach Abstinenz ließ sich bestenfalls in den ersten Jahren nach Gründung der Vereinigung, bis zur Juli-Revolution 1952, verwirklichen. Ab diesem Zeitpunkt jedoch fand sich das bereits bekannte Wechselspiel von Politik und Polemik auch in der Kairiner *taqrīb*-Gesellschaft wieder. Je größer das Interesse der Politik an ihrer Tätigkeit war, desto geringer waren die Angriffe, denen sie sich ausgesetzt sah; sobald die schützende Hand der Politik jedoch zurückgezogen wurde, war sofort ein Wiederaufflackern der Polemik die Folge. Das Verhältnis der ĞT zur Politik war höchst wechselhaft und durchlief in den Jahren nach der Revolution drei Phasen: Einer Zeit des Desinteresses bzw. der Begünstigung der Gegner einer Annäherung folgte die allmähliche Integration der ĞT in die ägyptische Außenpolitik, die nach einem spektakulären, aber kurzlebigen Höhepunkt in das faktische Ende der organisierten Form der Ökumene mündete.

Der erste Abschnitt dauerte bis etwa Mitte der fünfziger Jahre und war von einer relativen Gleichgültigkeit der Regierung Ğamāl 'Abd an-Nāṣir's den ökumenischen Belangen gegenüber gekennzeichnet. Im Zuge der Bemühungen, ihre Position zu konsolidieren, richtete sie auf dem Gebiet der Religionspolitik ihr Augenmerk in erster Linie auf die Azhar-Universität. Der hier eingeschlagene personalpolitische Kurs sollte dazu dienen, die Azhar, die in den letzten Jahren der Monarchie von einem häufigen Wechsel im Amt des Rektors gekennzeichnet war, zu befrieden und ihr die Zustimmung zur neuen Regierung zu erleichtern. Vor allem aber sollten reformerische Experimente, die von einigen Gelehrten schon seit langem gefordert wurden, bei der Mehrheit der Azharīs jedoch auf wenig Gegenliebe stießen, fürs erste unterbleiben.<sup>44</sup> Für die ĞT hatte das die

<sup>43</sup> RI 1 (1949), S. 358 ff.

<sup>44</sup> Zur Beziehung der Azhar zur Regierung nach 1952 s. Lemke: *Mahmūd Ṣaltūt*, S. 158–63;

indirekte, aber äußerst unerfreuliche Auswirkung, daß mit dem Publizisten Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb ein eingefleischter Gegner jeglicher Bemühungen um eine Annäherung mit der Schia zum Chefredakteur der Azhar-Zeitschrift befördert wurde. Bereits unmittelbar nach der Gründung der Vereinigung war er mit einem Artikel in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *al-Faṭḥ* an die Öffentlichkeit getreten, in dem er die ĠT und insbesondere ihren Gründer Qommī scharf angriff und ihre Ausweisung aus Ägypten forderte, wo sie sich lediglich aus Propagandagründen niedergelassen hätten.<sup>45</sup> Seine publizistischen Aktivitäten gegen die Schia erstreckten sich neben solchen direkten Polemiken auch auf die Edition klassischer sunnitischer Streitschriften, die er mit entsprechenden Vorworten und Anmerkungen versah und in seiner eigenen Druckerei erscheinen ließ. Als er im Oktober 1952 die Schriftleitung der Azhar-Zeitschrift übernahm, bot sich ihm die Möglichkeit, über seinen bisher vergleichsweise begrenzten Leserkreis hinaus ein sehr viel größeres Publikum zu erreichen und Werbung in eigener Sache zu betreiben. Fortan widmete er den von ihm herausgegebenen Büchern eigenhändig verfaßte längere Rezensionen, die er umgehend in der Zeitschrift, deren Chefredakteur er war, abdrucken ließ.<sup>46</sup> Auf diese Weise verwandelte er die Zeitschrift der Universität in ein anti-schiitisches Kampfblatt und gab auch anderen Gegnern der Schia Gelegenheit, ihre mitunter beißende Kritik zu äußern. Die ĠT und insbesondere die ihr nahestehenden schiitischen Gelehrten verhielten sich diesen Angriffen gegenüber zurückhaltend, nicht zuletzt, um nicht weitergehende Sanktionen heraufzubeschwören; denn daß Ḥaṭīb unter dem Schutz des von der Regierung eingesetzten Rektors agierte, war den davon Betroffenen nicht verborgen geblieben.

1954/55 begannen sich die Zeiten zu ändern, was mit einem grundlegenden Wandel der ägyptischen Innen- wie auch der Außenpolitik zusammenhing. Innenpolitisch saß ʿAbd an-Nāṣir mittlerweile fest im Sattel, die letzte potentielle Gefahr für seine Herrschaft in Gestalt der Muslimbruderschaft war nach einem Attentatsversuch auf ihn am 26. Oktober 1954 zerschlagen worden, was auch den Beifall der Azhar fand.<sup>47</sup> In den folgenden Jahren machte sich die Regierung daran, die religiösen Institutionen des Landes neu zu ordnen und dem Stand der Theologen de facto jegliche Selbständigkeit zu entziehen. Der erste Schritt auf diesem Wege war 1956 die Abschaffung der *ṣarīʿa*-Gerichts-

---

D. Crecelius: *Al-Azhar in the Revolution*, Middle East Journal 20 (1966), S. 31–49; J. Krämer: *Die Azhar-Universität in Kairo und ihre heutige geistige Bedeutung*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 10 (1958), S. 364–85.

<sup>45</sup> Der Artikel erschien in *al-Faṭḥ* 18 (1948), Nr. 862, S. 3–6; vgl. Ende: *Sunniten und Schiiten*, S. 198 f.; zu Ḥaṭīb (1886–1969/70) s. Ende: *Arabische Nation*, S. 91–110; zu Ḥaṭībs arabisch-nationalistischer Tätigkeit vor dem Ersten Weltkrieg vgl. E. Tauber: *The Emergence of the Arab Movements*, London 1993, S. 43–50.

<sup>46</sup> Vgl. z. B. Maḡallat al-Azhar 24/2 (Okt. 1952), S. 244–46; 25/3 (Nov. 1953), S. 370–72; 26/17–18 (Mai 1955), S. 1045 f.

<sup>47</sup> Vgl. Mitchell: *The Society of the Muslim Brothers*, S. 125–62.



barkeit, der letzte 1961 die Reform und Verstaatlichung der Azhar.<sup>48</sup> Auf dem Gebiet der Außenpolitik wiederum sah sich ‘Abd an-Nāṣir veranlaßt, teils aus ideologischer Überzeugung, teils aus Furcht vor internationaler Isolation den Blick über die Grenzen des Landes hinaus zu richten. Zusammen mit dem saudi-arabischen König Sa‘ūd b. ‘Abd al-‘Azīz und der pakistanischen Regierung gründete er im August 1954 anlässlich einer Konferenz in Mekka eine pan-islamische Organisation, die den Namen *Islamische Konferenz* erhielt und ihren ständigen Sitz in Kairo hatte. An ihrer Spitze stand mit Anwar as-Sādāt ein enger Vertrauter ‘Abd an-Nāṣirs, und in der Kulturabteilung der neugeschaffenen Institution waren etliche Gelehrte tätig, die seit einiger Zeit zum festen Kreis der RI-Autoren zählten.<sup>49</sup> Der neue Kurs hatte weitreichende Auswirkungen auch auf die innerislamischen ökumenischen Beziehungen, denn die ĞT wurde, Qommīs Beteuerungen zum Trotz, in den kommenden Jahren zu einem festen Bestandteil der ägyptischen Außenpolitik.

Die Zusammenarbeit der ĞT mit der Regierung überdauerte den Bruch zwischen Ägypten und Saudi-Arabien 1957,<sup>50</sup> der die Tätigkeit der *Islamischen Konferenz* praktisch zum Erliegen brachte, und wurde dadurch sogar noch intensiviert. In dem Maße, da Saudi-Arabien sich anschickte, zum Auffangbecken der von Ägypten verfolgten Muslimbrüder und ihrer Sympathisanten zu werden, wandte sich die Regierung in Kairo verstärkt der Zusammenarbeit mit der Schia zu. Insbesondere die Aktivitäten des Ministeriums für Religiöse Stiftungen stießen auf internationale Aufmerksamkeit. 1957 wurde in Teheran ein ägyptisches Kulturinstitut eröffnet, und im selben Jahr erschien in Kairo eine Edition eines der bedeutendsten klassischen schiitischen Rechtskompendien, versehen mit Vorworten des zuständigen Ministers Aḥmad Ḥasan al-Bāqūrī und Moḥammad Taqī Qommīs, der damit seine (offiziell weiterhin propagierte) Politikferne deutlich sichtbar durchbrach.<sup>51</sup> Beide Ereignisse wurden selbst von europäischen Beobachtern als bedeutsame Schritte einer sunnitisch-schiitischen Annäherung gewürdigt.<sup>52</sup>

Die Jahre 1958 bis 1960 brachten den Höhepunkt der ökumenischen Aktivitäten im modernen Islam – und gleichzeitig den Höhepunkt ihrer Abhängigkeit von der Politik. Eng verbunden mit diesen Vorgängen ist der Name Maḥmūd Ṣaltūs, der im Oktober 1958 zum Rektor der Azhar ernannt wurde. Er, der zu den ĞT-Mitgliedern der ersten Stunde gehörte, bezeichnete die Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten als eines der vordringlichsten Ziele seiner Amts-

<sup>48</sup> N. Safran: *The Abolition of the Shar‘ī Courts in Egypt*, *The Muslim World* 48 (1958), S. 20–28, 125–35; zur Reform von 1961 s. Lemke: *Maḥmūd Ṣaltūt*, S. 166–229.

<sup>49</sup> Vgl. Schulze: *Internationalismus*, S. 116–19.

<sup>50</sup> Vgl. D. Holden/R. Johns: *The House of Saud*, London 1981, S. 191–97.

<sup>51</sup> Bei dem Buch handelte es sich um das Werk *al-Muḥtasar an-nāfi‘* des 1277 gestorbenen irakischen Gelehrten Abū l-Qāsim Ġa‘far b. al-Ḥasan „al-Muḥaqqiq“ al-Ḥillī; s. Halm: *Die Schia*, S. 84 f.

<sup>52</sup> *Oriente Moderno* 37 (1957), S. 384 (Edition) bzw. 779 (Kulturinstitut).

führung und ließ diesen Worten sogleich Taten folgen. Im Januar 1959 wurde Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb als Chefredakteur der Azhar-Zeitschrift entlassen, was zur Folge hatte, daß der in der Zeitschrift der Schia gegenüber angeschlagene Ton erheblich freundlicher wurde. Außerdem gab Šaltūt in den ersten Monaten nach seiner Amtsübernahme einer Reihe von arabischen und iranischen Tageszeitungen Interviews, in denen das Verhältnis zur Schia breiten Raum einnahm. Aus einem dieser Gespräche entstand auf etwas kuriose Art und Weise im Juli 1959 jenes berühmt gewordene Rechtsgutachten (*fatwā*), in dem er die Schia nicht nur als gleichberechtigte Konfessionsgemeinschaft anerkannte, sondern auch die Konversion von einer der sunnitischen Rechtsschulen zur Schia ausdrücklich billigte.<sup>53</sup> Im Vergleich zu allen bisherigen ökumenischen Anläufen war dies ein geradezu revolutionärer Einschnitt, denn kein sunnitischer Gelehrter von Rang, geschweige denn ein Oberhaupt der renommiertesten sunnitischen Hochschule war vor Šaltūt auch nur annähernd so weit in der Anerkennung der Gegenseite gegangen, daß er sogar den Übertritt zu ihr zuließ. Unter schiitischen Gelehrten stießen Šaltüts Worte erwartungsgemäß auf ein enthusiastisches Echo, wobei häufig darauf hingewiesen wurde, daß die eigentliche treibende Kraft in dieser Sache Āyatollāh Borūgerdī gewesen sei. Dieser habe – zusammen mit der ĞT – darauf gedrängt, die entsprechenden Passagen des Interviews überhaupt als gesondertes Fatwa zu veröffentlichen (was Šaltūt ursprünglich nicht vorgehabt zu haben schien). Die positive Beurteilung dieses Schritts ist auf seiten der Schia nach wie vor ungebrochen, und in den letzten Jahren sind auch immer wieder vereinzelte Forderungen innerhalb der schiitischen Gelehrtenwelt zu hören, es Šaltūt gleichzutun und eine ebensolche Anerkennung der sunnitischen Rechtsschulen folgen zu lassen.<sup>54</sup>

Eine solche rein auf juristische oder theologische Aspekte beschränkte Sichtweise verkennt – oder ignoriert – jedoch die politischen Gegebenheiten jener Zeit, ohne die Šaltüts Äußerungen kaum möglich gewesen wären. Den Hintergrund für den Schulerschluß der Azhar mit der Schia bildete die Situation im Irak, wo am 14. Juli 1958 ein blutiger Staatsstreich die Monarchie hinweggefegt und eine Militärrherrschaft nach ägyptischem Muster etabliert hatte. Nach anfänglichem Einvernehmen kam es Anfang 1959 zum Zerwürfnis zwischen ‘Abd an-Nāṣir und dem irakischen Machthaber ‘Abd al-Karīm Qāsim, und das zuvor durchaus freundschaftliche Verhältnis (sogar der Beitritt des Irak zur seit 1958 bestehenden Vereinigten Arabischen Republik war erwogen worden) schlug um

---

<sup>53</sup> Zur Entstehungsgeschichte des Fatwas s. W. Ende: *Die Azhar, Šaiḥ Šaltūt und die Schia*, in: W. Diem / A. Falaturi (eds.): *XXIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988 in Köln. Ausgewählte Vorträge*, Stuttgart 1990, S. 308–18 (mit deutscher Übersetzung des Fatwas); vgl. auch R. Peters/G. J. J. de Vries: *Apostasy in Islam*, *Welt des Islams* 17 (1976–77), S. 1–25, bes. 23 f.

<sup>54</sup> Vgl. W. Buchta: *Die innerrranische Diskussion über die islamische Einheit*, *Orient* 35 (1994) S. 565–81, hier 574 f. und 577 f.

in einen heftigen Propagandakrieg.<sup>55</sup> Die Azhar stellte sich im Verlauf dieses Konflikts willig auf die Seite und in den Dienst der Regierung, Šaltūt rief unter Berufung auf den Koran (Sure 5: 33) sogar offen dazu auf, Qāsīm zu töten.<sup>56</sup> Was die Gelehrten der Azhar mit ihren irakischen schiitischen Kollegen in dieser Angelegenheit einte, war die gemeinsame Verurteilung der tatsächlichen oder vermeintlichen kommunistischen Tendenzen, die man innerhalb der irakischen Regierung am Werk sah. Für die führenden Vertreter der irakischen Schia war dies der Grund, ihre anfängliche Unterstützung Qāsims alsbald aufzugeben.<sup>57</sup> Für ‘Abd an-Nāšir wiederum war der Kampf gegen den Kommunismus nicht zuletzt ein Mittel, um von seiner Enttäuschung über die nicht zustande gekommene Union beider Staaten abzulenken, die für ihn einen nicht unerheblichen Prestigegewinn dargestellt hätte. Šaltūts Anerkennung der Schia als gleichberechtigter Rechtsschule diente also – bei aller zweifellos vorhandenen aufrichtigen ökumenischen Gesinnung des Azhar-Rektors – in erster Linie dazu, der innerirakischen Opposition gegen das Bagdader Regime beizustehen. Im Gegensatz zum größten Teil des ökumenischen Schrifttums, in dem dieser Aspekt überhaupt nicht zur Sprache kommt, mitunter sogar heftig in Abrede gestellt wird, bekannte sich die Azhar selbst ungewöhnlich offen zu ihrem politischen Auftrag, nämlich dem Kampf gegen den „verderbten Kommunismus“, dem es „beinahe gelungen wäre, den fest verwurzelten Glauben in einem uns nahen islamischen Land zu zerstören.“<sup>58</sup> Ökumenische Erwägungen wurden demgegenüber hintangestellt. Bezeichnenderweise ließ man die Gunst der Stunde vorübergehen, an der Azhar einen Lehrstuhl für schiitisches Recht einzurichten und damit eine der zentralen Forderungen der *taqrīb*-Bewegung zu erfüllen. Ausgerechnet der Chefredakteur der RI, Muḥammad Muḥammad al-Madanī, bereitete in seiner zusätzlichen Eigenschaft als Dekan der juristischen Fakultät der Azhar entsprechenden Spekulationen, die sich an einigen vagen Äußerungen Šaltūts in dieser Hinsicht entzündet hatten, ein für allemal ein Ende und wies darauf hin, daß für die Azhar die Unterrichtung schiitischen Rechts als eines unabhängigen Faches nicht in Frage komme.<sup>59</sup> Spätestens zu diesem Zeit-

<sup>55</sup> Vgl. U. Dann: *Iraq under Qassem. A Political History 1958–1963*, London 1969, S. 69–76, 156–94; H. Ram: *Iraq – UAR Relations 1958–63: the Genesis, Escalation and Culmination of a Propaganda War*, *Orient* 34 (1993), S. 421–38.

<sup>56</sup> Mağallat al-Azhar 31/3 (Sept. 1959), S. 359; den Anlaß dazu bildete die Hinrichtung irakischer Offiziere, die gegen Qāsīm opponiert hatten.

<sup>57</sup> Y. Nakash: *The Shi‘is of Iraq*, Princeton 1994, S. 135; Ch. Mallat: *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi‘i International*, Cambridge 1993, S. 15f.; vgl. auch O. Spies: *Urteil des Groß-Muğtabad über den Kommunismus*, *Welt des Islams* 6 (1959–61), S. 264 f.

<sup>58</sup> Mağallat al-Azhar 31/2 (Aug. 1959), S. 142–46, hier 145; dazu kam noch, daß die iranische Regierung ihrerseits ebenfalls mit dem Irak im Streit lag (wegen des ungeklärten Grenzverlaufs am Šaṭṭ al-‘Arab), mit der Folge, daß die Azhar zu dieser Zeit auch mit dem Schah-Regime freundliche Kontakte unterhielt; vgl. G. Scarcia: *La controversia tra Persia e Irāq per lo Šaṭṭ el-‘Arab (dicembre 1959 – gennaio 1960)*, *Oriente Moderno* 40 (1960), S. 77–93.

<sup>59</sup> Mağallat al-Azhar 31/6 (Dez. 1959), S. 526–36, bes. 529f. und 532; in etwas erweiterter Form

punkt mußte es auch dem wohlmeinendsten Anhänger einer innerislamischen Annäherung klar sein, daß dem spektakulären Fatwa Šaltūts keine praktischen Schritte folgen würden.

So war es denn auch absehbar, daß der Höhenflug der ökumenischen Bewegung vorüber sein wurde, sobald sich die politische Situation wieder änderte. Genau das geschah Ende Juli 1960, als der Schah in einer Pressekonferenz eher beiläufig mitteilte, sein Land habe schon vor längerer Zeit Israel anerkannt, der iranische Geschäftsträger in Tel Aviv sei lediglich aus finanziellen Gründen wieder abberufen worden. ‘Abd an-Nāšir reagierte mit dem sofortigen Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Iran, eine kurze, aber heftige internationale Krise war die Folge.<sup>60</sup> Für das Verhältnis der Azhar zur Schia waren die Folgen sehr viel schwerwiegender. Dieselben Gelehrten, an ihrer Spitze Šaltūt, die in den vorangegangenen Monaten für eine Annäherung mit der Schia eingetreten waren, verurteilten jetzt, weiterhin ‘Abd an-Nāširs Politik folgend, den Schah und riefen offen zu seinem Sturz auf.<sup>61</sup> Die Schia sowohl im Irak als auch in Iran – Āyatollāh Borūğerdī war schon immer für seine quietistische und regierungsfreundliche Haltung bekannt – schloß sich der Kritik der Azhar nicht an, sondern gab sich mit der offiziellen Teheraner Lesart zufrieden, es handle sich nur um eine de-facto-, nicht um eine de-jure-Anerkennung Israels. Die daraus resultierende gegenseitige Enttäuschung – bei der Schia über die Willfährigkeit der Azhar, bei den Sunniten über die beschwichtigende Haltung der schiitischen Gelehrten – zog eine deutliche Entfremdung zwischen den Wortführern beider Konfessionen nach sich. Die Reaktion der Azhar folgte dabei einem bereits bekannten Muster: Ebenso wie seinerzeit Marāğī nach dem Scheitern seiner Kalifatspläne den Dialog mit der Schia nicht fortsetzte, erschien es jetzt, da die politischen Ziele nicht mehr zu erreichen waren, den sunnitischen Gelehrten nicht erstrebenswert, noch weiter eine konfessionelle Annäherung zu verfolgen – allerdings war die Fallhöhe dieses Mal weitaus größer.

Besonders gravierend waren die Konsequenzen für die ĞT, deren bloße Existenz für einige Zeit auf dem Spiel stand. 1961 wurde keine Ausgabe der RI publiziert, und als die Zeitschrift im Jahr darauf wieder erschien, war sie nicht mehr dieselbe: Von allen schiitischen Autoren blieben nur noch Qommī selbst und Muḥammad Ğawād Muğniya übrig, und auch auf sunnitischer Seite sprangen einige der bekanntesten und produktivsten Schreiber ab. Viele von ihnen

---

erschien der Artikel auch in der Zeitschrift der ĞT: RI 11 (1959), S. 373–88; zum Hintergrund vgl. P. Rondot: *Les chutes et l'unité de l'Islam*, Orient (Paris) 3 (1959), Heft 4, S. 61–70; Ende: *Die Azhar, Šaḥ Šaltūt und die Schia*, S. 311 f.

<sup>60</sup> Vgl. dazu Middle East Record 1 (1960), S. 216–20; P. Rondot: *L'opinion musulmane et l'incident irano-arabe au sujet d'Israel*, Orient (Paris) 4 (1960) Nr. 15, S. 95–101; die ägyptisch-iranischen Beziehungen wurden erst kurz vor ‘Abd an-Nāširs Tod im Herbst 1970 wiederaufgenommen; s. H. Ram: *UAR-Iranian Propaganda War in the 1960s: Ethnocultural Antipathies and Geopolitical Strife*, Asian and African Studies 26 (1992), S. 223–48.

<sup>61</sup> Mağallat al-Azhar 32/2 (Juli 1960), S. 229–42.

äußerten sich fortan überhaupt nicht mehr zu ökumenischen Belangen, so mancher wechselte gar ins Lager der Gegner der Schia über. Sämtliche von der ĞT noch unternommenen Ansätze, frühere Aktivitäten wiederaufleben zu lassen, scheiterten sang- und klanglos. Die 1964 aufgestellte Behauptung Qommīs, die Azhar habe mit seiner Vereinigung bestenfalls indirekt etwas zu tun gehabt und keinerlei Einfluß auf sie ausgeübt,<sup>62</sup> war nicht nur schlichtweg falsch, als Distanzierung von der unter politischer Kuratel stehenden Azhar kam sie auch viel zu spät, um die institutionalisierte ökumenische Debatte noch zu retten – um so mehr, als mit Borūġerdī (März 1961) und Šaltūt (Dezember 1963) die zwei wichtigsten Protagonisten der Ökumene in der Zwischenzeit gestorben waren. In den folgenden beinahe zwei Jahrzehnten trat die ĞT nur noch sporadisch an die Öffentlichkeit, zum letzten Mal 1977 aus Anlaß des 30jährigen Jubiläums ihrer Gründung. Moḥammad Taqī Qommī, der dazu eigens aus Teheran nach Kairo reiste, brachte zwar bei dieser Gelegenheit noch einmal seine Hoffnung zum Ausdruck, die *taqrīb*-Bewegung wiederaufleben zu lassen, doch die Iranische Revolution machte seinen Plänen bald darauf ein für allemal ein Ende. Qommī ging nach Paris ins Exil, wo er 1990 starb.

Nach dem weitgehenden Zusammenbruch des ökumenischen Gesprächs schlug sogleich die Stunde der sunnitischen Polemiker. Bereits unmittelbar nach den Vorfällen um die iranische Anerkennung Israels, im September 1960, machte die in Saudi-Arabien erscheinende wahhabitische Zeitschrift *Rāyat al-Islām* den Anfang, als sie einen offenen Brief eines weithin unbekanntes Publizisten namens Ibrāhīm al-Ġabhān an Maḥmūd Šaltūt abdruckte. Darin mußte sich der Rektor der Azhar in herablassendem Ton über die „wahren“ Absichten der Schia belehren lassen, auf deren Schliche er hereingefallen sei. Der Artikel schlug auf schiitischer Seite erwartungsgemäß und über Monate hinweg hohe Wellen, wobei die Kritik noch dadurch verstärkt wurde, daß die Azhar sich nur spät, widerwillig und einsilbig dazu äußerte und die Schia gegen die Vorwürfe nicht in Schutz nahm.<sup>63</sup> Für noch größeren Aufruhr sorgte im Jahr darauf Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, der sich lauter noch als zuvor mit einem Pamphlet mit dem etwas umständlichen Titel *Die Grundzüge der Fundamente, auf denen die Religion der imamitischen Zwölferschia beruht* wieder zu Wort meldete. Obgleich gerade 40 Seiten schmal, bildete dieses 1961 in Saudi-Arabien erschienene Büchlein die Summe seiner langjährigen Polemik gegen die Schia und ist bis heute eine der einflußreichsten Schriften ihrer Art geblieben. Neben den „klassischen“ Vorwürfen der Koranfälschung, der Nichtanerkennung der ersten drei Kalifen, des Glaubens an die Sündlosigkeit der Imame und der *taqīya* bildete der Kampf

<sup>62</sup> RI 14 (1964), S. 187–93, bes. 192.

<sup>63</sup> Ġabhāns Artikel ist abgedruckt bei Ṭābit: *al-Wahda al-islāmīya*, S. 111–17 sowie in al-ʿIrfān 48/4 (Nov. 1960), S. 291–94; s. a. Ende: *Die Azhar, Šaiḫ Šaltūt und die Schia*, S. 315 ff.; zur Zeitschrift *Rāyat al-Islām* vgl. Schulze: *Internationalismus*, S. 254.

gegen die ĞT und generell jede Form einer Annäherung zwischen Sunna und Schia den Schwerpunkt der Argumentation. Nicht umsonst nannte er bereits im Titel die Schia eine eigenständige Religion, die sich vom (eo ipso sunnitischen) Islam grundlegend unterscheidet. Dabei folgte er dem Brauch zahlreicher anti-schiitischer Polemiker, die auch in den heftigsten Angriffen selten den Hinweis vergaßen, an sich ja durchaus für die Idee einer Annäherung der Muslime zu sein – nur eben nicht unter *diesen* Umständen und mit *dieser* Schia, die nur auf Propaganda in eigener Sache aus sei.<sup>64</sup> Bis heute hat Ḥaṭīb's Polemik wohl beinahe so viele Neuauflagen wie schiitische Gegenschriften (von meist erheblich größerem Umfang) erlebt, die freilich, was ihren Inhalt und ihren gehässigen Ton betrifft, ebenso ausgetretenen Pfaden folgten wie die von ihnen wiederum ausgelösten sunnitischen Antworten.

An der Azhar wurden zwar keine offenen Anfeindungen gegen die Schia laut, unerschwellige Kritik war indes sehr wohl vorhanden.<sup>65</sup> Während der gesamten verbleibenden Amtszeit Šaltūt's kam es zu keinen offiziellen Kontakten zwischen der Hochschule und der Schia mehr, zumal die Aufmerksamkeit der ägyptischen Gelehrtenhierarchie mittlerweile anderen Dingen galt, nämlich der Azhar-Reform von 1961 und der Rechtfertigung der von 'Abd an-Nāšir durchgesetzten Staatsideologie des „islamischen Sozialismus“.<sup>66</sup> Die im Mai 1962 in Mekka gegründete Islamische Weltliga, die sich bald als ein Gegenzentrum zur Azhar etablierte,<sup>67</sup> war kaum dazu angetan, diesen Zustand der Sprachlosigkeit überwinden zu helfen, denn an der traditionell anti-schiitischen Haltung der Wahhabiten hatte sich auch im Rahmen dieser Organisation nichts geändert.<sup>68</sup> In den folgenden Jahren fanden sich denn auch kaum Schiiten bereit, auf die vom saudischen König Faišal initiierte Politik einer „islamischen Solidarität“ überhaupt zu reagieren, geschweige denn sie zu unterstützen.<sup>69</sup> Die Azhar wiederum antwortete auf die Versuche Saudi-Arabiens, das Monopol über den politisch motivierten Pan-Islamismus zu erringen, mit der Einrichtung der Akademie für Islamische Studien, die ab 1964 in unregelmäßigen Abständen internationale Konferenzen ausrichtete. Verschiedentlich traten bei diesen Gelegenheiten auch

<sup>64</sup> Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb: *al-Ḥutūt al-'arīda li-l-ʿusūs allatī qāma 'alaihā dīn aš-šī'a al-imāmīya al-ṭnā 'ašārīya*, Kairo 101982 (Dschidda 1961), S. 5 ff.

<sup>65</sup> Ende: *Die Azhar, Šaiḥ Šaltūt und die Schia*, S. 311.

<sup>66</sup> Vgl. H. Enayat: *Islam and Socialism in Egypt*, Middle Eastern Studies 4 (1968), S. 141–72; Y. Y. Haddad: *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albany 1982, S. 24–32.

<sup>67</sup> Schulze: *Internationalismus*, S. 181–212.

<sup>68</sup> *Ibid.*, S. 356–62; so erfolgte beispielsweise der Vertrieb von Ḥaṭīb's Schmähschrift in den sechziger Jahren zumindest zeitweise unter der Obhut der Weltliga.

<sup>69</sup> T. Nagel: *König Faisal von Saudi-Arabien und die „islamische Solidarität“*, Orient 17 (1976), S. 52–71, hier 67f. nennt den irakischen schiitischen Gelehrten 'Alī Kāšif al-Ġiṭā'; der Iraner Ḥalīl Kamare'ī widmete Faišal sein Buch *Manāzil al-wahy li-daur al-hayāt al-ġadīda*, o. O. 1385/1965, eine Art „Privatökumene“ zwischen Schia und Wahhābīya, die von beiden Seiten jedoch weitgehend ignoriert wurde; zu Faišal's Politik s. a. Landau: *The Politics of Pan-Islam*, S. 260–67.

schiitische Teilnehmer in Erscheinung, allen voran 1965 'Alī Kāšif al-Ġiṭā' und 1970/71 Mūsā aṣ-Ṣadr,<sup>70</sup> die sich allerdings nur außerhalb des Kongresses zur innerislamischen Ökumene äußerten, ohne daß eine Wiederaufnahme eines Dialogs die Folge gewesen wäre. Wie sehr die Beziehungen der Azhar zur Schia gelitten hatten, wurde im Sommer 1971 deutlich, als mit Muḥammad Muḥammad al-Faḥḥām zum ersten (und bis heute einzigen) Mal ein Rektor der Azhar ein schiitisches Land besuchte. Was zu Šaltūts Zeiten vermutlich revolutionär gewirkt hätte, war jetzt noch nicht einmal der Hauszeitschrift der Kairiner Universität eine Kurzmeldung wert. Āyatollāh Šarī'atmadārī, sein Gesprächspartner in Qom, versuchte zwar aus dem Besuch Kapital zu schlagen, aber abgesehen von der ausführlichen Berichterstattung in der Zeitschrift seines eigenen Lehrinstituts blieb auch das Echo unter schiitischen Gelehrten gering.<sup>71</sup>

\*

Die Revolution in Iran von 1978/79 hat das Verhältnis der islamischen Konfessionen zueinander nicht einfacher gemacht. Nur ganz zu Beginn war ein positives, mitunter geradezu begeistertes Echo einzelner sunnitischer Muslime oder (meist fundamentalistischer) Gruppierungen zu vernehmen. Bald jedoch, unter dem Eindruck der Entwicklungen innerhalb Irans sowie des iranisch-irakischen Krieges (beg. September 1980), kam es zu einer regelrechten Absetzbewegung, die sich in einer rapiden Zunahme der polemischen Literatur Bahn brach.<sup>72</sup> Neben Neuauflagen altbekannter Streitschriften beider Seiten ist im sunnitischen Lager eine geradezu inflationäre Masse an Neuerscheinungen zu konstatieren, die sich gegen den angeblich gewandelten Charakter der gegenwärtigen Schia richten, der sie noch gefährlicher als in der Vergangenheit habe werden lassen. Sogar vor Mordanschlägen auf einzelne Gegner der eigenen Konfession schreckt man dabei nicht zurück.<sup>73</sup> Zur publizistischen Feindselig-

<sup>70</sup> 'Alī Kāšif al-Ġiṭā' schlug sich nach der Machttübernahme des Ba'ṭ-Regimes offen auf dessen Seite und unterstützte es auch im Kampf gegen den nachrevolutionären Iran; s. Middle East Contemporary Survey 7 (1982–83), S. 243f.; zu Ṣadr, der 1978 in Libyen auf mysteriose Weise verschwand, s. F. Ajami: *The Vanished Imam. Musa al-Sadr and the Shia of Lebanon*, London 1986; zum Hintergrund seiner Äußerungen zum Verhältnis zu den Sunniten s. a. A. Rieck: *Die Schuten und der Kampf um den Libanon. Politische Chronik 1958–1988*, Hamburg 1988, S. 124–29.

<sup>71</sup> Immerhin wurde noch 1979 in Qom kolportiert, der Rektor der Azhar sei so beeindruckt gewesen, daß er sich bereit erklärt habe, Studenten aus Qom an der Azhar ohne Herunterstufung ihres Abschlusses aufzunehmen; s. V. S. Naipaul: *Among the Believers. An Islamic Journey*, London 1982, S. 50.

<sup>72</sup> W. Ende: *Sunni Polemical Writings on the Shi'a and the Iranian Revolution*, in: D. Menashri (ed.): *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder 1990, S. 219–32; vgl. allg. R. Mathee: *The Egyptian Opposition on the Iranian Revolution*, in: J. R. I. Cole/N. R. Keddie (eds.): *Shi'ism and Social Protest*, New Haven 1986, S. 247–74; E. Sivan: *Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution*, International Journal of Middle East Studies 21 (1989) S. 1–30.

<sup>73</sup> Ein prominentes Opfer war der von Saudi-Arabien unterstützte pakistanische Polemiker Iḥsān

keit gesellte sich auf dem Gebiet der internationalen Politik der Konkurrenzkampf zwischen Saudi-Arabien und Iran um die Frage, wer den „wahren“ Islam verkörperere. Besonders bei der alljährlichen Pilgerfahrt nach Mekka führen diese Spannungen immer wieder zu Zusammenstößen, am bislang heftigsten 1987, als ca. 400 iranische Pilger von saudischen Polizei- und Militäreinheiten getötet wurden.<sup>74</sup> Aber auch andernorts – wie jüngst in Bahrain oder in Pakistan – kommt es immer wieder zu schweren Ausschreitungen.<sup>75</sup>

In Anbetracht der allgegenwärtigen Polemik scheinen derzeit sämtliche Versuche einer Annäherung der Konfessionen im weitesten Sinne von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das meiste Gehör finden derartige Ansätze noch, wenn sie von staatlicher Seite vorgebracht werden, doch sind die in diesem Fall nahezu zwangsläufigen politischen Hintergedanken den Erfolgsaussichten nicht eben zuträglich. So erging es nach 1983 der von Saudi-Arabien betriebenen Gründung einer Islamischen Rechtsakademie,<sup>76</sup> und so ergeht es seit geraumer Zeit der iranischen Regierung, die die pan-islamische Einheit der Muslime in besonderer Weise zu einem zentralen Punkt ihrer Außenpolitik gemacht hat. Zu diesem Zweck wurde 1990 sogar eigens eine Vereinigung gegründet, die sich dem Thema einer Annäherung der islamischen Rechtsschulen widmen sollte. Unter sunnitischen Gelehrten werden derartige Avancen gern als versuchter Revolutionsexport aufgefaßt und bislang bestenfalls reserviert aufgenommen. In der Tat trägt die iranische Annäherungspolitik eindeutig außenpolitische Züge, wohingegen es in Teheran selbst derzeit nicht einmal eine sunnitische Moschee zu geben scheint.<sup>77</sup> Ein von Ägypten wiederum unterstützter Versuch, die „alte“ GT Anfang der neunziger Jahre wiedererstehen zu lassen, gelangte bisher allem Anschein nach über die Publikation eines Sammelbandes mit Aufsätzen aus der RI nicht hinaus. Auf schiitischer Seite fand die Initiative, soweit ich sehe, keine Antwort.<sup>78</sup> Von solchen staatlich gelenkten Ansätzen abgesehen

---

Ilāhī Zāhīr, der 1987 bei einem Bombenanschlag ums Leben kam; vgl. den Nachruf in *Islamic Studies* 26 (1987), S. 230.

<sup>74</sup> M. Kramer: *Tragedy in Mecca*, *Orbis* 32 (1988), S. 231–47; ferner J. Goldberg: *Saudi Arabia and the Iranian Revolution. The Religious Dimension*, in: D. Menashri (wie Anm. 72), S. 155–70.

<sup>75</sup> Zur Schia in Bahrain und den anderen kleinen Golfstaaten s. J. Kostiner: *Shi'ī Unrest in the Gulf*, in: M. Kramer (wie Anm. 42), S. 173–86; zu Pakistan vgl. A. Rieck: *Sectarianism as a Political Problem in Pakistan: The Case of the Northern Areas*, *Orient* 36 (1995), S. 429–48; zur aktuellen Situation vgl. a. die jeweiligen Artikel in: Deutsches Orient-Institut (ed.): *Nahost Jahrbuch 1995*, Opladen 1996, S. 62 f. (Bahrain) bzw. 130–37 (Pakistan).

<sup>76</sup> *Middle East Contemporary Survey* 7 (1982/83), S. 237 f.; Schulze: *Internationalismus*, S. 301 f.

<sup>77</sup> W. Buchta: *Die inneriranische Diskussion über die islamische Einheit*, S. 570; vgl. ferner idem: *Teherans magna 'at- tagrib: Neubeginn islamischer Okumene oder Trojanisches Pferd Irans?*, in: L. Ekard/ C. Szyska (eds.): *Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild* (...), Hildesheim 1997, S. 223–40 sowie seine noch unveröffentlichte Arbeit *Islamischer Internationalismus in Iran. Die Islamische Republik und die Idee der islamischen Einheit (1979–1996)*, Phil. Diss. Bonn 1996; R. Herrmann: *Von der Wirtschafts- zur Legitimationskrise. Die Ara Khamenei/ Rafsanjani in der Islamischen Republik Iran*, *Orient* 35 (1994), S. 541–64, bes. 557 f.



erschöpft sich die kaum noch ökumenisch zu nennende Diskussion gegenwärtig in der Aktivität von Einzelpersonen, zumeist zur Schia konvertierten früheren Sunniten. Nicht selten müssen sie in ihren Herkunftsländern um die bloße straffreie Ausübung ihres Bekenntnisses werben, was beispielsweise in Ägypten für die Schiiten keineswegs selbstverständlich ist.<sup>79</sup>

Betrachtet man die Beziehungen zwischen Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert als ganzes, so sticht ein Charakteristikum besonders hervor, das die Diskussion wie ein roter Faden durchzieht: Weit mehr als theologische oder historische Erwägungen waren es die jeweiligen politischen Umstände, die den Anlaß für eine Kontaktaufnahme boten und maßgeblich den Verlauf der Gespräche bestimmten. Kaum einer der ökumenischen Ansätze ist ohne politisches Kalkül erfolgt, und oft bestand eine geradezu existentielle Verbindung zwischen der theologischen Annäherung und den politischen Interessen: Sobald diese zurückgewiesen wurden oder aus anderen Gründen nicht mehr aktuell waren, erschien auch jene nicht mehr sonderlich erstrebenswert. Die Folge davon war, daß die traditionelle Polemik gegen die andere Seite nirgends fern lag, allen Ansätzen zu einem friedlichen Miteinander zum Trotz. Auf diese Weise erklärt sich auch die bei zahlreichen sunnitischen Kritikern der Schia anzutreffende, von ihnen selbst gern zur Begründung ihrer Angriffe vorgebrachte „Ernüchterung“ über die „wahren Absichten“ der anderen Seite, die sie erst nach einiger Zeit viel zu großer Gutgläubigkeit erkannt hätten. Was bei den meisten Polemikern rasch zum Klischee gerann (ebenso wie ihre ständige Beteuerung, selbst ja nach wie vor für eine „richtige“ Ökumene zu sein), steht bei einem Autor wie Muḥammad Rašīd Riḍā gewiß auch für die großen Hoffnungen, die er ursprünglich in den Dialog gesetzt hatte.

Zu alledem kommt die Inkonsequenz der ökumenischen Argumentation. Bis heute wird zwar immer wieder betont, wie wichtig es sei, die andere Seite kennenzulernen und ihre Schriften zu studieren, doch werden gerade diejenigen Überzeugungen, die den Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten ausmachen und an denen sich der Streit häufig entzündet, bewußt aus der Diskussion ausgeklammert. Die Beschäftigung mit den Gründen für die Spaltung der muslimischen Gemeinde bleibt den Häresiographen auf beiden Seiten vorbehalten, die sich diese Gelegenheit erwartungsgemäß nicht entgehen lassen. Fast

<sup>78</sup> Zu der von Moḥammad Taqī Qommi Sohn ‘Abdallāh 1992 veranlaßten Neugründung vgl. Al-Ahram Weekly, 3.–9. Sept. 1992, S. 2; Middle East Contemporary Survey 16 (1992), S. 203 f.

<sup>79</sup> Vgl. den Artikel *Les chutes égyptiens veulent sortir de la clandestinité* in L’Orient – Le Jour vom 11. 10. 1996; der darin erwähnte Šāliḥ al-Wardānī ist in den letzten Jahren mit mehreren Büchern zum Thema an die Öffentlichkeit getreten; weitere Berichte zu seinen (von den ägyptischen Behörden offensichtlich nicht geduldeten) Aktivitäten in Kaiḥān Havā’ī vom 16. und 30. 10. 1996 und in al-Ḥayāt vom 21. und 28. 10. und 2. und 8. 11. 1996; ein weiterer Konvertit, der seit seiner Bekehrung eifrig für die Sache der Schia eintritt, ist der gebürtige Tunesier Muḥammad at-Tiġānī as-Samāwī; vgl. u. a. seine Rechtfertigungsschrift *Tumma ihtadaut*, London o. J. (nach 1970; englische Übersetzung u. d. T. *Then I was guided*, Karachi 1991).

könnte man meinen, die ökumenische Debatte sei nur deshalb überhaupt relativ lange auf Beachtung gestoßen, *weil* sie es vermied, die eigentlich entscheidenden Fragen anzusprechen. Die prinzipielle Einigkeit darüber, daß eine Annäherung sinnvoll und nötig sei, war die eine Sache, die Frage, wie diese Annäherung in der Praxis aussehen sollte, dagegen eine ganz andere. Der 1992 ermordete ägyptische Publizist Farağ Fūda fand für dieses nach wie vor schwierige Verhältnis die wohl treffendsten Worte: „Wir wissen häufig, wie wir uns einig sein sollen, aber wir wissen immer noch nicht, wie wir verschiedenartig bleiben können.“<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Farağ Fūda: *Zarwāğ al-mutʿa*, Kairo 1993, S. 8.