

Rainer Brunner (Hrsg.)

Islam

Einheit und Vielfalt einer Weltreligion

Verlag W. Kohlhammer

Umschlagabbildung: Yeni Cami (Neue Moschee), Istanbul, Foto: Rainer Brunner

1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-021822-2

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-030498-7

epub: ISBN 978-3-17-030499-4

mobi: ISBN 978-3-17-030500-7

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorbemerkung	9
Geographie des islamischen Raumes	11
<i>Anton Escher</i>	
Anmerkungen zur Geschichte der Islamwissenschaft	44
<i>Sabine Mangold-Will</i>	
Geschichte des Vorderen Orients im Überblick	57
<i>Lutz Berger</i>	
Muḥammad	86
<i>Andreas Görke</i>	
Der Hadith	110
<i>Jens Scheiner</i>	
Der Koran	132
<i>Nicolai Sinai</i>	
Rationale Theologie	167
<i>Sabine Schmidtke</i>	
Philosophie	191
<i>Heidrun Eichner</i>	
Bildung und Ethik im Islam	210
<i>Sebastian Günther</i>	
Recht I: vormodern	237
<i>Christian Müller</i>	
Recht II: Moderne (seit 19. Jh.)	258
<i>Mathias Rohe</i>	

Frömmigkeitsvorstellungen im Islam	278
<i>Norbert Oberauer</i>	
Sufismus und Volksreligion	294
<i>Rüdiger Seesemann</i>	
Die Schia	310
<i>Rainer Brunner</i>	
Historiographie	338
<i>Konrad Hirschler</i>	
Arabische Literatur	349
<i>Beatrice Gründler, Verena Klemm, Barbara Winckler</i>	
Kunst	379
<i>Silvia Naef</i>	
Architektur im islamischen Orient	396
<i>Lorenz Korn</i>	
Die Naturwissenschaften im Islam	413
<i>Ulrich Rebstock</i>	
Politik, Demokratie, Menschenrechte	429
<i>Sabine Damir-Geilsdorf</i>	
Wirtschaft und Islam	452
<i>Heiko Schuß</i>	
Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gesellschaften	463
<i>Bettina Dennerlein</i>	
Islam und Nichtmuslime	481
<i>Johanna Pink</i>	
Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt	501
<i>Guido Steinberg</i>	
Islam und abendländische Kultur	527
<i>Felix Körner</i>	
Islam in Europa und Amerika	550
<i>Albrecht Fuess</i>	

Muslimische Gesellschaften in Afrika	574
<i>Roman Loimeier</i>	
Südasien	589
<i>Jan-Peter Hartung</i>	
Südostasien	608
<i>Thoralf Hanstein, Fritz Schulze</i>	
Index	629
Umschrift und Aussprache arabischer und persischer Namen und Wörter	657
Autorinnen und Autoren	659
Verzeichnis der Karten	
Die islamische Welt: Muslime, relativ und absolut	14
Mittlere jährliche Niederschläge und aride Monate im islamischen Raum	19
Bevölkerungsdichte und Urbanisierungsgrad im islamischen Raum 2010	22
Detailkarte zur Problematik Wasser im Nahen Osten	25
Detailkarte zur Problematik Erdöl und Erdgas im Nahen Osten	28
Diagramme zur Problematik Erdöl und Erdgas im Nahen Osten	29
Die kolonialen Machtansprüche im islamischen Raum zu Beginn des 20. Jahrhunderts	39
Verzeichnis der Abbildungen	
Inschrift, Indien, Agra oder Delhi, 18. Jh. Doha, Museum für islamische Kunst. Foto: S. Naef, 2010	382
Istanbul, Topkapı-Palast, Harem, Wohnräume der Königinmutter, Wanddekoration aus Kacheln mit Inschriften und Blumenmotiven (17. Jahrhundert); Trompe-l'Oeil-Deckenfresko, 18. Jahrhundert. Foto: S. Naef, 2011	384
Weihrauchspender in Vogelform, Iran oder Zentralasien, 12.–13. Jahrhundert, Kuwait, Tareq Rajab Museum. Foto: S. Naef, 2004	385

Wandbild aus Kacheln, Iran, 17. Jahrhundert, Paris, Musée du Louvre. Foto: S. Naef, 2006	386
Maḥmūd Muḥtār, <i>Rückkehr vom Fluss</i> , Ende 1920er/Anfang 1930er Jahre. Kairo, Maḥmūd-Muḥtār-Museum. Foto: S. Naef, 1989	389
Samīr aṣ-Ṣāʿig, Libanon, 1938-, <i>Güte (Niʿma)</i> , Siebdruck, 2004. Genf, Privatsammlung	390
Samarkand (Usbekistan), Rigistan-Platz (15.–17. Jahrhundert). Foto: L. Korn ...	402
Ribat-i Šaraf (Iran), Karawanserei (12. Jahrhundert). Foto: L. Korn	404
Kairo (Ägypten), Minarett der Moschee Altunbugha al-Maridani (1340). Foto: L. Korn	405
Aleppo (Syrien), Madrasat al-Firdaus (1235–41). Foto: L. Korn	407
Riyad (Saudi-Arabien), King Faisal Centre for Research mit Moschee (Entwurf Kenzo Tange, 1980). Foto: L. Korn	410

Die Schia

Rainer Brunner

Der schiitische Islam hat ein eindeutiges PR-Problem. Das gilt nicht nur für die innerislamischen Konfessionsstreitigkeiten, von denen auf den folgenden Seiten des öfteren die Rede sein wird, und es gilt auch nicht erst seit 1979, als der Umsturz in Iran das Bild eines grimmig dreinblickenden Klerikers zur Revolutionsikone machte, in manchen Teilen der Welt beinahe so populär (respektive gefürchtet) wie in anderen Ché Guevara. Auch die westliche Wissenschaft hat sich lange Zeit schwer damit getan, die Schia anders denn als – implizit: unislamische – Sekte zu begreifen. Man sehe sich dazu nur die Wortwahl Ignaz Goldzihers (1850–1921) an, der sie in seinen *Vorlesungen über den Islam* als eine »sektiererische Bewegung« abkanzelte, einen »Nährboden für Absurditäten (...), geeignet, die Gotteslehre des Islam völlig zu zersetzen und aufzulösen.«¹ Als er an anderer Stelle auf die schiitische Koraninterpretation – in seinen Augen nichts weiter als eine »sektiererische Tendenzexegese« – einging, pflichtete er dem polternden Theodor Nöldeke (1836–1930) bei. Dieser habe sie »nicht mit Unrecht als »elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten« charakterisiert, doch sei, so Goldziher, eher schmallippiges Fazit, »ihre historische Berücksichtigung (...) jedoch für die volle Kenntnis der religiösen Strömungen im Islam nicht zu umgehen.«²

Die beiden Gelehrten zählten zu den größten Orientalisten ihrer Epoche, mit ihren Schriften haben sie Wissenschaftsgeschichte geschrieben – Goldziher zumal gilt mit Fug und Recht sogar als der eigentliche Begründer des wissenschaftlichen Studiums der Schia im Westen. Dass sie für ihren Forschungsgegenstand dennoch so polemische Worte fanden, lag nicht allein am generell um einiges hemdsärmeligeren Stil ihrer Zeit, es war auch und zuvorderst der Dürftigkeit der Quellenlage geschuldet.³ Vor dem 20. Jahrhundert waren Werke schiitischer Autoren in westlichen Bibliotheken die große Ausnahme, die erste wohlfundierte Gesamtdarstellung der Schia überhaupt, Dwight Donaldsons *The Shi'ite Religion*, erschien erst 1933. Die verfügbare Primärliteratur jedoch, in Form von theologischen und juristischen Abhandlungen, stammte aus der Feder ihrer sunnitischen Gegner – und für diese war die Schia eben häufig nichts anderes als eine häretische Abweichung vom rech-

1 Goldziher: *Vorlesungen*, 1. Aufl., 208, 220; Franz Babinger war immerhin so höflich, in der von ihm umgearbeiteten 2. Auflage von 1925 die »Absurditäten« durch »Ungereimtheiten« zu ersetzen: *Vorlesungen*, 2. Aufl., 209.

2 Goldziher: *Richtungen*, 309.

3 Zur Forschungsgeschichte siehe Brinkmann: »Ein Mangel an Quellen oder fehlendes Interesse?« und Kohlberg: »Western Studies of Shi'a Islam«.

ten Weg. Die Urteile Goldzihers und Nöldekes sind eine getreue Widerspiegelung dieser von den Siegern veranstalteten Geschichtsschreibung.

Denn daran, dass die sunnitische Sichtweise die langfristig erfolgreichere war, besteht kein Zweifel. Nur etwa 10 bis 15 Prozent der heutigen muslimischen Weltbevölkerung zählen zur schiitischen Konfession, davon wiederum der bei weitem überwiegende Teil zur Gruppe der Zwölferschia, um die es im Folgenden in erster Linie gehen wird. Bis auf Iran, wo sie seit dem 16. Jahrhundert Staatsreligion ist, und den Irak, wo sie dereinst entstanden war und bis in die Gegenwart eine bedeutende intellektuelle Hochburg hat, ist die Schia auf den Status einer (bisweilen politisch allerdings recht aktiven) Minderheit beschränkt. Ihre anderen wichtigen gegenwärtigen Verbreitungsgebiete sind der Libanon, Teile Pakistans und Indiens, Afghanistan, Aserbaidschan, Bahrain und Saudi-Arabien (dort vor allem die ölreichen Ostprovinzen am Golf)⁴ sowie der Jemen, in dessen nördlichem Teil die Zaiditen beheimatet sind. Dazu kommen die höchst brisante Gruppe der 'Alawiten in Syrien, die mit ihnen nicht deckungsgleichen Aleviten in der Türkei sowie die Überreste der Ismā'īliten, die heute als politisch mehr oder weniger bedeutungslose Minderheiten in zahlreichen Ländern der islamischen Welt sowie in etlichen Migrantengemeinden im Westen verstreut sind.

An Versuchen, das Phänomen der Schia und ihr Verhältnis zum sunnitischen Mehrheitsislam zu deuten, hat es nicht gefehlt. Man hat die Geschichte ethnisch (sunnitische Araber gegen schiitische Perser), soziologisch (sunnitisches Establishment gegen schiitische *underdogs*) und in Anlehnung an die westliche Religionsgeschichte (Protestanten gegen Katholiken) interpretiert. Auf all diese Charakterisierungen trifft zu, was Bernard Lewis auf den Punkt gebracht hat: keine von ihnen ist vollkommen falsch, keine ist vollkommen richtig – alles in allem sind sie jedoch eher falsch als richtig.⁵ Das gilt nicht minder für das Hantieren mit den Begriffen Orthodoxie und Heterodoxie, jene Sicht im Gefolge der traditionellen muslimischen Häresiographie also, der schon Goldziher und Nöldeke auf den Leim gegangen waren, und die sich mancherorts bis heute gehalten hat.⁶ Denn abgesehen davon, dass die Rechtgläubigen der einen Seite gemeinhin die Ketzer der anderen sind, existierte zu der Zeit, da die verschiedenen Parteien der frühislamischen Religionsgeschichte miteinander über Kreuz lagen, noch keine etablierte »Orthodoxie«, von der sich »Heterodoxien« sinnvollerweise hätten abspalten können. Wir haben es statt dessen mit einem Ringen um den »richtigen« Zugang zur Heilsgeschichte zu tun, der sich über Jahrhunderte hinzog, und vieles von dem, was später sektierisch oder heterodox erscheinen mochte, war zu der Zeit und an dem Ort, da es entstand, oft die gängige Orthodoxie.⁷ Am Ende blieben zwei deutlich voneinander

4 Zum religionsgeschichtlichen Sonderfall der schiitischen Minderheit in Medina vgl. Ende: »The *Nakhāwila*«; in anderen Gegenden – so etwa in Süd- und Ostafrika oder in Südostasien – ist die Präsenz von Schiiten vorwiegend ein auf Konversion zurückzuführendes Phänomen jüngerer Datums, das zahlenmäßig nicht weiter ins Gewicht fällt.

5 Lewis: »The Shi'a in Islamic History«, 22.

6 Zum Beispiel bei Heine: *Einführung in die Islamwissenschaft*, 69ff.

7 van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, I/vii-viii.

geschiedene Ansätze übrig, die allerdings auch in sich keineswegs immer einheitlich waren. Insbesondere die Schia hat dabei einen Prozess mehrfacher Transformationen durchlaufen, der sie von der anfänglichen Revolte über eine Phase des esoterisch angehauchten Quietismus hin zu einer rationalistisch auftretenden Staatsreligion und schließlich, im 20. Jahrhundert und unter völlig veränderten Umständen, zurück zu einer revolutionären Bewegung trug. Um diesen steten Wandel soll es im Folgenden hauptsächlich gehen.

1 Parteien und Gemeinschaft

Wie praktisch jedes Kapitel aus der Frühgeschichte des Islams⁸ beginnt auch die Frage nach den Ursprüngen der Schia notwendigerweise mit einem *caveat*. Die Quellenlage ist alles andere als befriedigend; zeitgenössische externe Berichte gibt es nicht, und die innermuslimische Historiographie, die erst aus einer großen zeitlichen Distanz zurückschaut (erst ab dem frühen neunten Jahrhundert sind vollständige Texte erhalten), ist durchweg konfessionell gefärbt und ihrerseits Bestandteil des Entstehungsprozesses der verschiedenen muslimischen Glaubensrichtungen.⁹ Das Problem der fraglichen Historizität des dort Niedergeschriebenen lässt sich kaum lösen; wenn im Folgenden dennoch der Versuch unternommen wird, die Genese der Schia zu skizzieren, geschieht dies in dem Bewusstsein, dass es sich dabei in erheblichem Maße um die Interpretation von Heilsgeschichtsschreibung handelt und dass für manche Sätze der Konjunktiv der indirekten Rede angemessener wäre.

Früh schon wurde der Islam von Spaltung heimgesucht. Ein vielzitiertes Prophetenwort, das von Sunniten wie Schiiten gleichermaßen und variantenreich tradiert wird, prophezeit, dass sich die muslimische Gemeinde nach dem Tode Muḥammads in 73 Gruppen (*firaq*, Sg. *firqa*) spalten werde, von denen alle, mit Ausnahme einer einzigen, in das ewige Höllenfeuer eingehen würden – gerade so, wie sich seinerzeit die Juden in 71 und die Christen in 72 Gruppen gespalten hätten.¹⁰ Das ganze war natürlich, wie in vielen anderen Fällen, eine Rückprojektion aus späterer Zeit, noch dazu eine, die sich bekannter biblischer Versatzstücke bediente und an die Völkertafel der Genesis und die Zerstreung der Menschheit nach dem Turmbau von Babel erinnerte.¹¹ Aber es geschah aus gegebenem Anlass, denn spätestens seit Mitte des siebten Jahrhunderts, kaum 25 Jahre nach Muḥammads Ableben, war es mit der Einheit der muslimischen Gemeinde nicht mehr weit her gewesen. Anlass für den Zwist war die Frage, wer nach dem Tode des Propheten befugt sei, die Leitung der Gemeinde zu übernehmen, und auf welche Legitimation sich die jeweiligen Prätenidenten stützen konnten. Während der Amtszeiten der ersten beiden Kalifen Abū

8 Vgl. die Beiträge von Andreas Görke (über Muḥammad), Nicolai Sinai (über den Koran) und Jens Scheiner (über den Hadith) in diesem Band.

9 Halm: *Die Schia*, 14f.

10 Zu dieser Tradition nun ausführlich van Ess: *Der Eine und das Andere*, 1/7–64.

11 Zur Parallele in der abendländischen Geschichtsschreibung vgl. Borst: *Der Turmbau von Babel*, 1/3–6 und passim.

Bakr (632–34) und ʿUmar (634–44) ließen sich die Meinungsverschiedenheiten noch ausgleichen; beide waren frühe Anhänger Muḥammads bereits zu dessen mekkanischer Zeit gewesen und genossen so etwas wie natürliche Autorität.¹² Das änderte sich während des Kalifats von ʿUtmān (644–56). Dieser war zwar ebenfalls schon vor der Hidschra zur neuen Religion übergetreten, aber er gehörte den Banū Umaiya an, jenem Clan der alten mekkanischen Aristokratie, der lange zu Muḥammads hartnäckigsten Gegnern gehört hatte. Seine offene Günstlingswirtschaft stieß auf vielfachen Widerstand, und als er schließlich 656 ermordet wurde, war der Riss, der durch die Gemeinde ging, nicht mehr aufzuhalten. ʿAlī b. Abī Tālib, ein Cousin und – via Fāṭima, der Tochter Muḥammads – Schwiegersohn des Propheten, wurde sein Nachfolger, aber auch er sah sich oppositionellen Strömungen gegenüber.

Mit einem Teil von ihnen – einer Gruppe um die Prophetenwitwe ʿĀʾiṣa nebst einigen Prophetengefährten – wurde ʿAlī 656 in der sogenannten »Kamelschlacht« noch leicht fertig. Gefährlicher war hingegen der Widerstand des von ʿUtmān eingesetzten Statthalters von Syrien, Muʿāwiya b. Abī Sufyān, der dem neuen Kalifen die Huldigung verweigerte. Weder auf dem Schlachtfeld von Ṣiffīn (am oberen Euphrat im heutigen Syrien) 657 noch vermittels eines anschließenden Schiedsgerichts ließ sich ein Sieger feststellen. Die Frage nach dem rechtmäßigen Kalifat blieb unbeantwortet, und die Spaltung der Gemeinde vertiefte sich weiter, als ein Teil der Anhänger ʿAlīs, die sogenannten Ḥārīḡiten, aus Protest gegen dessen Zustimmung zum Schiedsgericht sich von ihm lossagte. Ein solcher Sezessionist (der Name leitet sich ab vom Verb *ḥaraḡa*, »hinausgehen«) war es auch, der ʿAlī 661 ermordete und damit indirekt Muʿāwiya endgültig zur Macht verhalf. Im Wesentlichen haben wir es hier mit jenen Gruppierungen zu tun, aus denen sich schließlich die Schiiten und die Sunniten entwickeln sollten, aber die Terminologie war noch im Fluß: Der »Partei ʿAlīs« (*šīʿat ʿAlī*), von der die Schiiten alsbald ihren Namen ableiteten, stand in diesem Bürgerkrieg noch die »Partei ʿUtmāns« (*šīʿat ʿUtmān*) gegenüber.¹³ Umgekehrt nannten sich die Anhänger des siegreichen Muʿāwiya selbst die »Gemeinschaft« (*al-ǧamāʿa*), doch wird man das kaum auf die Gesamtgemeinde beziehen können, sondern eher auf eine Form von »Schicksalsgemeinschaft« im Angesicht der Spaltung im Bürgerkrieg.¹⁴ Überdies hatte sich die Bühne des Geschehens im Laufe dieses Bürgerkriegs von der Arabischen Halbinsel wegverlagert: ʿAlī war nach Kūfa am Euphrat im südlichen Irak ausgewichen, Muʿāwiya residierte in Damaskus; Mekka und Medina spielten für den weiteren Gang der Ereignisse keine wesentliche Rolle mehr. Für die soziale Schichtung der frühen Schia sollte dieser Umstand von Bedeutung sein, denn ab dem späten siebten Jahrhundert erlangten die zum Islam bekehrten freigelassenen Sklaven aus den eroberten Gebieten (die sog. »Klienten«, *mawālī*, ihrer früheren Herren) eine immer größer werdende Wichtigkeit.

Bald indes wurde die Sache grundsätzlicher und begann über die Frage, ob ʿUtmān ein rechtmäßiger Herrscher gewesen sei, hinauszuwachsen. Zumal die Partei ʿAlīs als die im

12 Zum Bedeutung der frühen Zugehörigkeit zum Islam (*sābiqa*) für die Legitimation von Herrschaft s. den Beitrag von Andreas Görke in diesem Band.

13 Crone: *Medieval Islamic Political Thought*, 20, 27.

14 van Ess: *Der Eine und das Andere*, 1/21–32; Crone: *Medieval Islamic Political Thought*, 28f.

Machtkampf unterlegene entwickelte mit der Zeit größtes Interesse daran, die eigenen Forderungen auf das vorgebliche Wirken des Propheten selbst zurückzuführen. Damit, dass ‘Alīs erstgeborener Sohn Ḥasan sich seine Machtansprüche rasch abkaufen ließ und zugunsten Mu‘āwiyas abdankte, mochte man sich noch abfinden. Als letzterer jedoch kurz vor seinem Tod 680 seinen eigenen Sohn Yazīd als Nachfolger designierte und damit die Umayyadenherrschaft dynastisch zu verstetigen trachtete, regte sich Widerstand. Ḥasans jüngerer Bruder Ḥusain stellte sich an die Spitze der irakischen Opposition gegen Yazīd, konnte gegen die umayyadische Übermacht jedoch nichts ausrichten. Mit seinen Getreuen – die Überlieferung bemüht aufs neue die symbolträchtige Zahl 72 – wurde er im Oktober 680 bei Kerbela westlich des Euphrat aufgegeben. Militärisch war dieses Scharmützel ohne Belang, in religionsgeschichtlicher Hinsicht aber wurde es umso wichtiger. Denn das Martyrium des Prophetenenkels und seiner Gefährten ist, um eine Formulierung Heinz Halms aufzugreifen, nichts weniger als »der *big bang*, der den rasch expandierenden Kosmos des Schiitentums erschafft und in Bewegung setzt.«¹⁵ Zwar sollte es noch eine Weile dauern, bis man anfang, das Ereignis ikonographisch auszuschnitten und Kerbela zu *dem* zentralen Erinnerungsort des schiitischen Islams zu machen, wovon unten noch die Rede sein wird. Aber der Kern schiitischer Religiosität lässt sich zurückverfolgen bis auf die Bewegung der »Büßer« (*tauwābūn*), die wenige Jahre nach Ḥusains Tod in Erscheinung traten. Sie wurden so genannt, weil sie aus Scham darüber, den Prophetenenkel in seinem Kampf gegen die Umayyaden in Stich gelassen zu haben, den Sühnetod auf dem Schlachtfeld suchten – und erwartungsgemäß schnell fanden.

Die konfessionelle und politische Identität der Parteigänger ‘Alīs wurde in den darauffolgenden Jahrzehnten erheblich geschärft, wobei von »der Schia« im Sinne einer einheitlichen Bewegung allerdings nicht die Rede sein kann.¹⁶ Dem umayyadischen Machtanspruch wurde nun die These entgegengehalten, dass nicht, wie bisher weithin akzeptiert, *alle* Angehörigen der Quraiš (des Stammesverbands des Propheten also) prinzipiell zur Leitung der Gemeinde legitimiert seien. Vielmehr wurde der Kreis der rechtmäßigen Prätendenten eingengt auf eine bestimmte Sippe, nämlich die Banū Hāšim, benannt nach einem Urgroßvater Muḥammads. Das bedeutete vorerst noch keine Festlegung auf eine bestimmte Linie der Nachfolge, aber es schloss die Umayyaden, die auf eine andere Sippe zurückgingen, definitiv von legitimer Macht aus.¹⁷ Vor allem hatte es im Umkehrschluss zur Folge, dass nun nicht mehr allein die Herrschaft ‘Utmāns, sondern in der Rückschau auch die der beiden ersten Kalifen Abū Bakr und ‘Umar als illegitim betrachtet wurde. Ihre Zurückweisung (*rafḍ*) wurde, vermutlich ab der Wende vom siebten zum achten Jahrhundert, zur Grundlage schiitischer Politikverständnisses schlechthin und trug ihnen den Schimpfnamen Rāfiḍiten ein, der noch heute von sunnitischen Autoren in anti-schiitischen Polemiken gerne verwendet wird.¹⁸ Die »gemäßigten« Schiiten, die lediglich den

15 Halm: *Die Schiiten*, 21.

16 Zu Milieu und Genese der frühen Schia im Irak s. ausführlich van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, I/233–403 sowie Haider: *The Origins of the Shī‘a*.

17 Zur Genealogie s. die Tafeln bei Amir-Moezzi: *Le Coran silencieux*, 11–13.

18 Crone: *Medieval Islamic Political Thought*, 70–75; für die Moderne s. Brunner: *Islamic Ecumenism*, 91 und Index, s.v.

Machtkampf zwischen ʿAlī und ʿUṭmān zugunsten des ersteren entschieden wissen wollten, waren fortan mehr oder minder zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Sie verschwanden schließlich im neunten Jahrhundert von der Bildfläche, im Windschatten jenes sich herauschälenden Kompromisses, der die später Sunniten genannte Gruppe konstituierte, wonach die ersten vier Kalifen (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān und ʿAlī) allesamt als »rechtgeleitet« zu betrachten seien.

Man kann nicht sagen, dass die Werbung für die haschimitisch-schiitische Sache erfolglos war. Im Gegenteil, sie trug erheblich zum Sturz der Umayyaden und zur Machtübernahme der Abbasiden, die wieder einem anderen Seitenzweig der Banū Hāšim entstammten, im Jahre 750 bei. Allerdings haben diese es ihnen nicht gedankt, sondern nach der erfolgreichen Revolution alle Bande zur Schia in Kūfa gelöst. Um eine politische Frage im engeren Sinne handelte es sich bei dem Konflikt zu diesem Zeitpunkt schon längst nicht mehr. Stattdessen machte man daraus, durch Koppelung mit dem Wirken des Propheten und Einbindung in die Heilsgeschichte, eine Kontroverse über eine Vergangenheit, wie sie hätte sein sollen. Damit aber wurde im Prinzip zugleich sichergestellt, dass der Streit nicht mehr aufhören konnte. Diesen Charakter hat die Spaltung der muslimischen Gemeinde in Sunniten und Schiiten bis auf den heutigen Tag beibehalten.

2 Zugänge zur Heilsgeschichte

Religion und Politik sind – zumindest in der Bedeutung, die wir diesen Begriffen heute geben – in der Frühzeit des Islams nicht klar voneinander zu unterscheiden. Das wird schon an der Verwendung des Begriffes *dīn* deutlich, dessen Etymologie nicht zweifelsfrei geklärt zu sein scheint. Die heutzutage übliche Standardübersetzung »Religion« greift für die ersten Jahrhunderte muslimischer Geschichte jedenfalls zu kurz; dem Gemeinten am nächsten kommt hier wohl die (natürlich religiös grundierte) Verhaltensweise, die die politische Haltung selbstverständlich mit einschloss. So ist in den Quellen vom *dīn* ʿAlīs, ʿUṭmāns oder Muʿāwiyas die Rede, ohne dass das irgendeine eigenständige Religion impliziert. Zu einem theologischen Begriff ist das Wort bezeichnenderweise auch später nicht geworden.¹⁹ Aber es blieb genügend Spielraum, es in diesem Sinne zu verwenden, und gerade die Schia hat speziell dem Ausdruck vom *dīn* ʿAlī zeitweilig diese Begriffsebene zugebilligt – was wiederum sunnitische Polemiker des 20. Jahrhunderts genüsslich ausgeschlachtet haben.²⁰ Ein weiterer Begriff, der bei den Schiiten eine gesonderte Karriere gemacht hat, ist der des Imamats als Regierungsform bzw. des Imams als des jeweiligen Amtsinhabers. Im sunnitischen politischen Denken bezeichnet letzterer lediglich den Führer des muslimischen Gemeinwesens, dem die Durchsetzung des Religionsgesetzes obliegt (sowie im täglichen Sprachgebrauch den Leiter des Gebets). Für die Schia hingegen wurde er zu dem zentralen Scharnier, das die jeweilige Gegenwart in einen unmit-

19 Zum Begriff *dīn* siehe v. a. van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV/565–67 und idem: *Der Eine und das Andere*, II/1265–68.

20 Amir-Moezzi: *La religion discrète*, 19–47; Brunner: *Islamic Ecumenism*, 331ff.

telbaren Zusammenhang mit dem (tatsächlichen oder vermeintlichen) Wirken des Propheten brachte und damit den Schiiten einen besonderen Platz in der islamischen Heilsgeschichte sicherte.

Kern dieser Rückkoppelung der Schia mit Muḥammad und des darauf aufbauenden Geschichtsbildes ist die Überzeugung, dass dieser seinen Schwiegersohn ʿAlī mehrfach explizit zum Nachfolger und damit zum legitimen Imam-Kalifen designiert habe. Am deutlichsten sei dies 632, kurz vor dem Tode des Propheten, geschehen, als die Pilgerkarawane auf dem Rückweg von der Abschiedswallfahrt am Teich von Ḥumm haltmachte und Muḥammad mit den Worten vor die Gläubigen getreten sein soll: »Der, dessen Herr ich bin, dessen Herr ist ʿAlī.« Für die Schiiten bedeutet das insofern eine göttliche Designierung, als Muḥammad nicht nur durch einen Koranvers (5:67) eigens dazu aufgefordert worden sei, sondern hinterher einen weiteren Vers, quasi zur Bestätigung, empfangen habe: »Heute habe ich euch eure Religion [auch hier *dīn*] vollständig gemacht und meine Gnade an euch vollendet« (5:3). Nicht minder wichtig ist eine weitere Überlieferung, in der Muḥammad den Gläubigen ans Herz legt, sich nach seinem Tode an jene »zwei Kostbarkeiten« zu halten, die er ihnen hinterlasse, nämlich den Koran und seine Nachkommenschaft, die »Familie des Hauses« (*ahl al-bait*).²¹ Das muss nicht alles rundweg bloßes Wunschdenken aus der Perspektive der frustrierten Verlierer der Diadochenkämpfe sein. Der Ausdruck *ahl al-bait* findet sich an zwei Stellen im Koran (in den Versen 11:73 mit Bezug auf Abraham sowie vor allem 33:33). Darüber hinaus mahnt eine Reihe weiterer Verse zur Ehrfurcht vor der Familie des Propheten und lässt eine solcherart angestrebte dynastische Erbfolge zumindest nicht als völlig aus der Luft gegriffen erscheinen.²² Dass ʿAlī diese seine Ansprüche nach Muḥammads Tod gleichwohl nicht durchsetzen konnte, lag in den Augen seiner Anhänger an den Machenschaften seiner Gegner, vor allem denen des nachmaligen zweiten Kalifen ʿUmar, der vereitelt habe, dass der Prophet auf dem Totenbett seinen letzten Willen niederschrieb. Überdies sei verhindert worden, dass ʿAlī an der Versammlung zur Wahl eines Nachfolgers teilnahm.

Religiöse Rechtleitung und politische Führung der Gemeinde gehörten dabei, jedenfalls am Beginn der Entwicklung, noch ganz selbstverständlich zusammen. Die oben erwähnten Hāriḡiten hatten sich ja vor allem deswegen von ʿAlī abgewandt, weil dieser sich auf den in ihren Augen faulen Kompromiss eines Schiedsgerichts einließ und eben nicht auf der unangezweifelten und ungeteilten Machtposition seines Imamats beharrte. Gleiches gilt für die nachfolgenden proto-schiitischen Aufstände, angefangen von Ḥusains Revolte und Niederlage bei Kerbela 680 bis hin zu den Anfängen der haschimitischen Revolution 70 Jahre später, die den Abbasiden den Weg ebnete – ein Imam hatte religiöser und politischer Führer in einem zu sein. Eine weitere Strömung der frühen Schia, die heute noch existiert, hat dieses Prinzip bewahrt: die Zaidīya. Ihr Name leitet sich von einem anderen Aufstand her, den ein Enkel Ḥusains, Zaid b. ʿAlī, in den Jahren 739/40 gegen die Umayyaden ins Werk setzte. Auch diese Bewegung schlug militärisch letztlich fehl, ihre Nachfolger konnten jedoch in lokal eng begrenzten Staatsgebilden (am

21 Zu diesen und weiteren Überlieferungen siehe Momen: *Introduction*, 13–17.

22 Madelung: *Succession*, 1–27; Sharon: »*Ahl al-Bayt* – People of the House«.

Kaspischen Meer bis ins zehnte Jahrhundert, im nördlichen Jemen bis heute) überleben. Für die Zaiditen erlosch die genealogische Weitergabe der Designation durch Muḥammad mit dem Tode des dritten Imams Ḥusain. Nach ihm kann grundsätzlich jeder Angehörige der *ahl al-bait* Anspruch auf das Imamamt erheben – vorausgesetzt, er wird aktiv und erobert sich das Amt mit der Waffe in der Hand. Die zaiditischen Herrscher waren zwar häufig durchaus religiöse Gelehrte, hinsichtlich ihrer Machtausübung sind sie jedoch ganz und gar weltliche Figuren. All die wundersamen Eigenschaften, mit denen die spätere Hauptströmung der Schia ihre Imame ausstattete (und von denen weiter unten noch die Rede sein wird), sind ihnen gänzlich fremd. Weder sind sie sündlos noch wirken sie Wunder, sie haben kein übernatürliches Wissen, und auch messianische Hoffnungen verknüpfen sich mit ihnen nicht; Zeiten völliger Imamlosigkeit konnten sich abwechseln mit solchen, in denen es mehrere Imame gleichzeitig gab. Bezeichnenderweise ist das zaiditische Rechtssystem dasjenige innerhalb der Schia, das den sunnitischen Rechtsschulen am nächsten kommt. Einige Zaiditen waren anfangs sogar bereit gewesen, im Gefolge der oben erwähnten »gemäßigten« Schiiten die ersten beiden Kalifen Abū Bakr und ʿUmar zu akzeptieren. Deswegen und wegen der generell aktivistischeren Auffassung vom Imamamt hat man die Zaidīya als die schiitische Antwort auf die Ḥārīgīten bezeichnet.²³ Wie diese fristeten sie im Laufe der islamischen Geschichte kaum mehr als ein Nischendasein.

Die große Mehrheit der Schiiten ging andere, extremere Wege, und Messianismus und Apokalyptik waren dafür wichtige Katalysatoren. Den Ausgangspunkt bildete erneut ein Aufstand – diesmal einer, den der Heerführer al-Muḥtār in Kūfa 685/86 im Namen eines weiteren Sohnes ʿAlīs und (weil nicht aus dessen Ehe mit Fāṭima stammend) Halbbruders Ḥusains, Muḥammad b. al-Ḥanaḫfiya, anzettelte. Die Tatsache, dass dieser sich bedeckt hielt und anscheinend nichts mit der Sache zu tun haben wollte, hinderte seine Anhänger nicht daran, ihn zu Lebzeiten als den »Rechtgeleiteten« (*mahdī*) zu verehren und nach seinem Tode (700) zu behaupten, er sei gar nicht gestorben, sondern halte sich nur verborgen. Binnen kurzem, so die Erwartung, werde er wieder hervortreten, die Feinde besiegen und die gerechte Herrschaft errichten. Erstmals haben wir es hier mit jener spezifischen Form des Messianismus zu tun, der für die weitere Entwicklung der Schia charakteristisch werden sollte: die Vorstellung, dass der jeweilige Imam nicht tot, sondern nur entrückt sei, um am Ende der Zeiten siegreich wiederzukehren. Gerade im süd-irakischen Milieu, in dem sich allerlei manichäische, gnostische und andere religiöse Gruppierungen tummelten und die neubekehrten nichtarabischen *mawālī* (s. o.) eine große Rolle spielten, liegt es nahe, außerislamische, v. a. jüdische und iranische Einflüsse zu vermuten, wenngleich deren genaues Ausmaß kaum zu ermitteln ist. Die Kaisānīya (so genannt nach al-Muḥtārs Leibwächter Kaisān, der nach dem Tod seines früheren Herrn als Oberhaupt der Gruppe auftrat) wurde auf diese Weise zur Keimzelle der heutigen Schia, wenngleich es zu einem einheitlichen Erscheinungsbild noch ein weiter Weg war.²⁴

23 Crone: *Medieval Islamic Political Thought*, 107; allg. zu den Zaiditen s. *ibid.*, 99–109 und Halm: *Die Schia*, 244–49.

24 Speziell zur Kaisānīya s. Halm: *Die islamische Gnosis*, 43–83; zu spätantiken und frühislamischen messianischem Denken allgemein s. a. Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit*.

Erste Ansätze einer innerschiitischen »Flurbereinigung« finden sich ab der Mitte des achten Jahrhunderts. Um den Urenkel Ḥusains, Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq (st. 765) scharte sich in Medina jene Gruppe von Schiiten, die auf lange Sicht zur bis heute dominierenden Hauptströmung dieser Konfession werden sollten: die Imāmīya. Auch die Kaisāniten mitsamt ihren zahlreichen kurzlebigen Untergruppen gingen darin auf. Ihren Namen verdankt die Imāmīya dem Umstand, dass ihre religionspolitische Theorie, deren Grundzüge auf Ğaʿfar zurückgeführt werden, ganz und gar auf die Person des Imams und dessen Eigenschaften konzentriert war. Einerseits wurde die Genealogie nochmals weiter eingeeengt und – in deutlicher Abgrenzung zu den Zaiditen – einzig auf die ḥusainidische Linie, also die Nachkommen ʿAlīs über dessen Sohn Ḥusain, beschränkt; Ğaʿfar selbst wurde als sechster Imam gezählt.²⁵ Mindestens genauso wichtig aber war es andererseits, dass das Imamamt als Institution der religiösen Rechtleitung von der machtpolitischen Einrichtung des Kalifats getrennt wurde. Fortan war es möglich, Imam zu sein, ohne Kalif werden zu müssen. In Anbetracht des Umstands, dass man bislang ebenso beständig wie erfolglos militärisch gegen die Umayyaden-Herrscher angerannt und nach deren Sturz von den Abbasiden ausgebootet worden war, war dieser revolutionäre Schritt eine schlichte Überlebensstrategie. Weder Ğaʿfar noch einer seiner Nachfolger hat jemals eindeutige politische Ambitionen an den Tag gelegt; die überraschende Designierung des achten Imams ʿAlī ar-Riḍā (st. 818) zum Thronfolger des (sunnitischen) Abbasidenkalifen al-Maʾmūn blieb eine folgenlose Episode, zumal der Imam noch vor dem Kalifen starb.

Die Niederlagen auf dem Schlachtfeld wurden im Gegenzug sublimiert durch die Gewissheit des eigenen Auserwähltseins und durch die religiöse Überhöhung der Figur des Imams. Beherrschender Grundgedanke der imamitischen Lehre ist die Überzeugung, dass die Welt ohne einen Imam nicht existieren könne, weil sie sonst ohne göttliche Rechtleitung wäre. Selbst wenn nur zwei Menschen übrig wären, wäre einer von ihnen notwendigerweise der Imam – aber auch nur einer, denn es kann immer nur einen Imam zur selben Zeit geben. Um ihrer Aufgabe der spirituellen Führung gerecht werden zu können, verfügen die Imame über zwei entscheidende Eigenschaften, die sie weit über die übrigen Gläubigen erheben: zum einen gelten sie als in jeder Hinsicht vollkommen sündlos (*maʿṣūm*) und damit unfehlbar, zum anderen besitzen sie übernatürliches Wissen jeglicher Art: sie kennen alles juristisch Nötige ohnehin, dazu das Verborgene, die Zukunft, den größten Namen Gottes, alle Sprachen, inklusive die der Tiere, etc. Der Phantasie waren in dieser Hinsicht praktisch keine Grenzen gesetzt.²⁶ Ihre Legitimation gründet sich auf jenen göttlichen Entscheid, den man ja bereits bei ʿAlīs vermeintlicher Ernennung zum Nachfolger Muḥammads am Werk sah. Diese Designation (*naṣṣ*) ist nicht nur erblich

25 Es ist unklar, ob sein Vater und Großvater zu Lebzeiten bereits als Imame betrachtet wurden; s. Halm: *Die Schia*, 35; vgl. die genealogische Übersicht *ibid.*, 37; unter den zaiditischen Imamen finden sich dagegen auch solche aus der ḥasanidischen Linie, Nachkommen Ḥasan b. ʿAlīs.

26 van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, 1/278ff; Momen: *Introduction*, 147–60; allg. zur esoterisch aufgeheizten frühen schiitischen Imam-Auffassung s. Amir-Moezzi: *Le guide divin*; im persischen Sprachgebrauch spricht man daher von den »14 Sündlosen«, i. e. die zwölf Imame plus Muḥammad und Fātima.

in dem Sinne, dass sie in ḥusainidischer Linie von einem Imam auf den nächsten übergeht, sie wird überdies, gleichsam als Pointe der steten Notwendigkeit eines Imams, auf vorislamische Zeiten, bis an den Anbeginn der Schöpfung, ausgedehnt. Noah, Abraham, Moses, Jesus und natürlich Muḥammad waren demnach allesamt Propheten und Imame in Personalunion; dabei war es natürlich sehr praktisch, dass im Koranvers 37:83 das Wort *šīʿa* im Zusammenhang mit Abraham benutzt wird. Ja sogar von der Prä-Existenz der Imame, ihrer Erschaffung vor allen übrigen Geschöpfen, ist die Rede. Die Quellen des geheimen Wissens sind vielfältig: Es wird wie die Nominierung vom Vorgänger ererbt, durch Inspiration von den Engeln erworben und durch die behauptete Existenz nicht minder geheimer Schriften abgesichert. Keines dieser Bücher ist allerdings überliefert worden, und über ihren Inhalt sagen sogar die einschlägigen Traditionen nur wenig. So heißt es etwa über das »Buch Fāṭimas« (*muḥaf Fāṭima*) nur, es sei himmlischen Ursprungs und dreimal so lang wie der Koran, ohne auch nur einen einzigen Buchstaben aus diesem zu enthalten. Die Haltung der Imāmiya zum Koran selbst war dementsprechend lange Zeit zwiespältig; bis weit ins zehnte Jahrhundert hinein war die Überzeugung weit verbreitet, die (sunnitischen) Redakteure des Korantexts hätten die darin ursprünglich vorhandenen direkten Hinweise auf die *ahl al-bait* und ihre herausgehobene Rolle unterschlagen und sich damit der Verfälschung (*tahrīf*) der heiligen Schrift schuldig gemacht. Der wahre, also unverfälschte Koran befinde sich dagegen ebenfalls im Besitz der Imame. Diese Unterstellung – ein Echo des gesamtislamischen Vorwurfs gegen Juden und Christen, Altes und Neues Testament ebenfalls verfälscht zu haben (z. B. K 3:78) – wurde auch in späteren Jahrhunderten immer wieder hervorgeholt und bildet bis in die Gegenwart einen der Hauptstreitpunkte zwischen den islamischen Konfessionen.²⁷

All das, angefangen von den übernatürlichen Eigenschaften der Imame bis hin zum Zweifel am Korantext, lässt erkennen, wie sehr die Imāmiya um eine heilsgeschichtliche Verankerung ihrer Theorien bemüht war. Den Imamen wurde eine Art Erb-Prophetentum zugesprochen, das sich vom Status Muḥammads lediglich dadurch unterschied, dass sie keine eigene Botschaft Gottes, keine eigene heilige Schrift, öffentlich zu verkünden hatten. Dabei gilt es allerdings im Auge zu behalten, dass zu dieser Zeit wesentliche Dogmen der islamischen Religiosität noch gar nicht fertig ausformuliert waren. Dazu gehört unter anderem die Frage, ob Muḥammad tatsächlich der letzte Gesandte Gottes sei und ob die koranische Formulierung, er sei »das Siegel der Propheten« (K 33:40), in diesem Sinne verstanden werden muss.²⁸ In einem Milieu, in dem die Dinge noch derart im Fluss waren, mochten die schiitischen Auffassungen noch nicht per se spektakulär erscheinen. Sie trugen allerdings erheblich dazu bei, die Spaltung der muslimischen Gemeinde weiter zu verfestigen. Denn sie machten die Imāmiya zu einer verschworenen Gemeinschaft: der einzelne Gläubige musste seinen Imam kennen, wollte er des Heils teilhaftig werden, und er schuldete

27 Brunner: *Koranfälschung*, passim; zu den schiitischen Geheimschriften s. Kohlberg: »Authoritative Scriptures«; zur Sammlung des Korantexts s. den Beitrag von Nicolai Sinai in diesem Band.

28 Zu diesem Problem siehe nun ausführlich Powers: *Muḥammad is not the Father*.

ihm absolute und unbedingte Loyalität (*walāya*).²⁹ Nur auf diese Weise stellte er sicher, zu den »Besonderen« (*ḥāṣṣa*) zu gehören, als die sich die Schiiten schon früh begriffen, und nicht etwa zu den »Gemeinen« (*ʿamma*), den Nicht-Schiiten jeglicher Couleur.³⁰ Vor diesen durfte man, darin erneut dem Vorbild der Imame selbst folgend, seinen wahren Glauben verheimlichen und Verstellung üben (die sog. *taqīya*), von ihnen musste man sich, wo immer möglich, distanzieren. Offenbar schon früh scheint man den bekannten beiden Bestandteilen des muslimischen Glaubensbekenntnisses (»Ich bekenne, dass es keinen Gott außer Allāh gibt und dass Muḥammad der Gesandte Allāhs ist«) einen dritten Teil hinzugefügt zu haben (»und dass ʿAlī der Freund / *walī* Allāhs ist«); später – und bis heute – wurde es in schiitischen Gegenden üblich, diese erweiterte Formel als Gebetsruf zu verwenden.³¹ Am augenfälligsten wurde die Distanzierung gegenüber dem sunnitischen Islam allerdings beim Umgang mit der Vergangenheit. Denn die Imāmīya lehnte nicht nur, im Gefolge der oben genannten Rāfiḍiten, die Herrschaft der ersten drei Kalifen vollständig ab, sondern verwarf konsequent alles, was von deren Anhängern tradiert wurde, in erster Linie die auf den Propheten zurückgeführten Überlieferungen des Hadith-Korpus.³² Da die große Mehrheit der Prophetengefährten sich in ihren Augen des Verrats an der Designierung ʿAlīs durch Muḥammad schuldig gemacht hatte, war ihnen nicht mehr über den Weg zu trauen. Ihren Platz nehmen statt dessen die Imame ein, die nicht nur die oberste Beglaubigungsinstanz des Propheten-Hadith sind, sondern darüber hinaus selbst Quelle des de facto gleichrangigen Imam-Hadith; die entsprechenden Traditionen stehen in den schiitischen Kompilationen unterschiedslos nebeneinander. Selbst an sich unstrittige Begebenheiten, die von Sunniten wie Schiiten gleichermaßen überliefert werden, mussten mit einer eigenen schiitischen Überliefererkette (*isnād*) versehen werden, um Autorität zu entwickeln. Dass auf diese Weise diametral entgegengesetzte und letztlich unvereinbare Geschichtsbilder gezeichnet wurden, die bis heute Gegenstand des konfessionellen Streits im Islam sind, ist die Konsequenz dieser Rückkoppelung mit der Heilsgeschichte.

3 Krise und Rationalisierung

Vor einer Vereinigung der unterschiedlichen Gruppierungen unter dem Banner des »imamitischen Imams« musste sich die Imāmīya jedoch erst noch als eine eigenständige Kraft etablieren. Lange Zeit hindurch, im Wesentlichen bis ins zehnte Jahrhundert hinein, handelte es sich bei der Schia weniger um ein kohärentes, theologisch abgesichertes Gedankengebäude als vielmehr um eine Ansammlung diverser Bewe-

29 Zum vielgestaltigen Begriff der *walāya* s. Amir-Moezzi: *La religion discrète*, 177–207.

30 Zur Verwendung dieser Begriffe im sufischen Milieu vgl. den Beitrag von Rüdiger Seesemann in diesem Band.

31 Ende: »*Bidʿa* or *Sirr al-īmān?*«; zur Glaubensverheimlichung (*taqīya*) und Distanzierung von Nicht-Schiiten (*barāʿa*) s. Kohlberg: »*Taqiyya* in Shīʿī Theology and Religion«, idem: »*Barāʿa* in Shīʿī Doctrine«.

32 Zum Hadith im allgemeinen s. den Beitrag von Jens Scheiner in diesem Band.

gungen auf der Suche nach sich selbst. Sie alle scharten sich um charismatische, mit sagenhaften Zügen ausgestattete Leitfiguren, den jeweiligen Imam. Von der bereits skizzierten Überhöhung des Imams als eines allwissenden religiösen Führers hin zu seiner schieren Vergöttlichung war der Weg nicht allzu weit, und im gnostisch aufgeladenen Milieu von Kūfa hatte es von Anfang an genügend exaltierte Geister (fast alle aus dem Kreise der *mawālī* stammend) gegeben, die dazu nur allzu gerne bereit waren. Feste Bestandteile ihrer Lehren waren der Glaube an Verklärungswunder und Seelenwanderung sowie ein mehr oder weniger offener Antinomismus. Vor allem der letztere Punkt machte es ihren Gegnern leicht, ihnen Missachtung des Religionsgesetzes und moralische Verkommenheit nachzusagen, aber auch die »gemäßigeren« Schiiten der Imāmīya wurden nicht müde, derlei Ansichten zu verwerfen und die, die sie vertraten, als »Übertreiber« (*ḡulāt*) zu brandmarken.³³ Die Grenzziehung war allerdings nicht immer ganz einfach, zumal einiges von dem, was die Übertreiber glaubten, sich als hinreichend attraktiv herausstellte, um Eingang ins imamitische Gedankengut zu finden. Das gilt nicht allein für die überschwengliche Betrachtungsweise der Imame, deren Spurenelemente sich in den alten Überlieferungen der Imāmīya erhalten haben,³⁴ sondern vor allem für die Vorstellung von der Entrückung und anschließenden Verborgenheit des Imams. Sie sollte den Ausweg aus der größten Krise der Schia weisen.

Der Tod eines Imams und das Problem seiner Nachfolge erwiesen sich immer wieder als die Achillesferse des imamitischen Systems. Zu schaffen machten einerseits die bohrende Frage, ob es überhaupt einen Nachfolger gebe, andererseits die ständigen Sezessionen, sobald die Antwort darauf nicht eindeutig ausfiel. Zum Problem konnte besonders die vermeintliche Allwissenheit des Imams werden, wenn sich die Zukunft nicht an seine Voraussagen hielt. Das trifft nicht zuletzt auf Ḡaʿfar aṣ-Ṣādiq selbst zu, den Ahnherrn der Imāmīya, mit dem sich die ḡusainidische Abstammungslinie weitgehend durchgesetzt hatte. Sein erstgeborener Sohn und designierter Nachfolger Ismāʿīl starb lange vor ihm; nach dem Tod Ḡaʿfars war eine erneute Spaltung darum unausweichlich. Während sich der größere Teil seiner Anhänger hinter Mūsā al-Kāzīm (st. 799), einem jüngeren Sohn Ḡaʿfars, scharte und diesen als siebten Imam akzeptierte, beharrte eine Minderheit auf der ursprünglichen Erbfolge und postulierte Ismāʿīls Sohn Muḡammad als neuen Führer.³⁵ Auf sie sollte sich – allerdings erst ein gutes Jahrhundert später offen in Erscheinung tretend – eine neue schiitische Bewegung in Form der Ismāʿīliya (mitunter Siebenerschia genannt) berufen, die danach über 300 Jahre lang, wie wir noch sehen werden, eine wichtige Rolle in der islamischen Geschichte spielte.

Auch scheint der Kreis der in Frage kommenden Prätendenten nicht immer hinreichend groß gewesen zu sein. Zweimal (bei den Imamen neun und zehn, Muḡammad al-Ḡawād und ʿAlī al-Hādī) musste man sich damit behelfen, siebenjährige Kinder anzuer-

33 Halm: *Die Schia*, 186–92 sowie ausführlich Halm: *Die islamische Gnosis* sowie Tucker: *Mahdis and Millenarians*.

34 Amir-Moezzi: *La religion discrète*, 89–108.

35 Grundlegend dazu ist immer noch Madelung: »Das Imamatum in der frühen ismailitischen Lehre«.

kennen, was aber wiederum nicht gut mit dem Postulat religiöser Gelehrsamkeit zusammenhing. Die Situation spitzte sich zu, als der elfte Imam, al-Ḥasan al-ʿAskarī, im Jahre 874 augenscheinlich kinderlos starb. Inmitten des nun einsetzenden Chaos – die schiitischen Häresiographen sprechen von 14 oder mehr Abspaltungen, es drohte der vollständige Zerfall – setzte sich die Auffassung durch, es habe doch einen Nachkommen gegeben, passenderweise Muḥammad mit Namen. Dieser, der zwölfte Imam, sei jedoch von Gott noch im Kindesalter in eine geheimnisvolle Verborgenheit entrückt worden. Das war nichts anderes als der seit den Zeiten der Kaisāniya bereits dutzendfach ausprobierte Mahdī-Gedanke, aber diesmal war die Sache theologisch besser vorbereitet. Denn das stete Krisenmanagement seit der Mitte des achten Jahrhunderts hatte zur Entstehung lokaler Gelehrtenhierarchien geführt, die als Agenten des Imams auftraten und (auch in einem durchaus wirtschaftlichen Sinne) die Geschäfte führten.³⁶ Es zeigte sich, dass die Welt sehr wohl ohne Imam auskam, jedenfalls ohne einen physisch anwesenden, solange es nur jemanden gab, der mit hinreichender Legitimation in Anspruch nehmen konnte, stellvertretend in dessen Namen zu handeln.

Es dauerte rund sieben Jahrzehnte, ehe die Autorität dieser Gelehrtenschaft (ʿulamāʾ) hinreichend gefestigt war und man den zwölften Imam im Jahre 941 unwiderruflich in die sogenannte »große Verborgenheit« (*al-ḡaiba al-kubrā*) verabschieden konnte. Die dazwischenliegende Übergangszeit wurde rückwirkend analog als die »kleine Verborgenheit« (*al-ḡaiba aṣ-ṣuḡrā*) bezeichnet, während derer der Imam durch die Vermittlung von »Botschaftern« (*sufarāʾ*, Sg. *safīr*) noch in Verbindung mit der Gemeinde gestanden habe. Das ist einigermaßen unhistorisch (wie die Existenz des Sohnes des elften Imams generell zweifelhaft ist), da erst der dritte *safīr* überhaupt mit dem Anspruch aufgetreten ist, im Namen des Mahdī zu sprechen, und dem vierten lediglich die Aufgabe zuteil wurde, den Vorhang endgültig fallen zu lassen. Jedoch erleichterte diese Konstruktion ganz entschieden die Einleitung eines Rationalisierungsprozesses, den man als »Theologie der Verborgenheit« bezeichnen kann und der die Imāmiya schließlich zu jener »Zwölferschia« (*itnā ʿaṣariya*) machte, als die sie uns bis heute gegenübertritt.³⁷ Der Schlüssel zum Erfolg war, dass es gelang, die bisherige apokalyptisch überhitzte unmittelbare Parusieerwartung deutlich abzukühlen. Zwar bedeutet auch für die Zwölferschia die Wiederkehr des Mahdī, die mit einer Vielzahl phantastischer Vorzeichen ausgemalt wird, das Ende der Welt und die Vorbereitung des Jüngsten Gerichts, aber im Gegensatz zu den bisherigen chiliastischen Bewegungen lässt man sich damit mehr Zeit und hat das Ganze auf eine unbestimmte und ferne Zukunft verschoben. Wer in der Zwischenzeit – darauf legte man nun großen Wert – behauptete, in Kontakt mit dem Imam zu stehen, gar in seinem Auftrag zu handeln, gilt als Ketzer. Etwaige Versuche, die Wiederkehr des Mahdī wie auch immer zu beschleunigen, gelten als ebenso schändlich. Die Verborgenheit des Imams wurde parallel gesetzt zum Versiegen und Versiegeln der Prophetie nach dem Tode Muḥammads – und davon war die Welt bekanntlich auch nicht untergegangen.³⁸

36 Arjomand: »The Crisis of the Imamate«, 494.

37 Arjomand: »The Consolation of Theology«, 553ff.; Kohlberg: *Belief and Law*, Abschnitt XIV.

38 Arjomand: »The Consolation of Theology«, 556; ausführlich zur zwölfschiitischen Mahdī-Lehre vgl. Momen: *Introduction*, 161–71 und Ourghi: *Schiitischer Messianismus*, 27–52; speziell zu den vier »Botschaftern« s. Klemm: »Die vier *sufarāʾ*«.

Der Umstand, dass im Jahre 945 die iranischstämmige schiitische Dynastie der Būyiden das abbasidische Kalifat in Bagdad unter ihre Kuratel gebracht hatte, kam dieser Entwicklung erheblich zupass. Ein gutes Jahrhundert lang (bis zum Sieg der sunnitischen Seldschuken 1055) konnte sich die schiitische Theologie nunmehr ohne Furcht vor Unterdrückung durch sunnitische Machthaber entfalten. Es war dies die große Zeit der zwölferschiitischen »Kirchenväter« der sogenannten »Schule von Bagdad«, allen voran Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Bābūya (st. 991), aš-Šaiḥ al-Mufid (st. 1022), aš-Šarīf al-Murtaḍā (st. 1044) und Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, genannt Šaiḥ aṭ-Ṭāʾifa (st. 1067), die in ihren Schriften die Grundlagen des schiitischen Rechts und der Religiosität in der Zeit der Abwesenheit des Imams legten. Ebenfalls mit dazugezählt werden muss Muḥammad b. Yaʿqūb al-Kulainī (st. 941), dessen umfangreiche Hadith-Sammlung *al-Kāfi* (»das Genügende«) gewissermaßen das Scharnier zur »alten« Imāmiya bildet und die Überlieferungen der Imame bewahrt. Sie gilt bis heute als eines der wichtigsten schiitischen Quellenwerke überhaupt und wurde zu einer der vier kanonischen Sammlungen.³⁹ Nicht alles, was von den Imamen berichtet wurde, wurde allerdings unbesehen übernommen; es galt, zuverlässiges Material von erdichtetem zu trennen. Zu diesem Zweck machte man Anleihen bei der rationalen Theologie (*kalām*), wie sie im achten Jahrhundert von der (sunnitischen) Muʿtazila entwickelt worden war (die freilich in der Zwischenzeit bei den Sunniten selbst bereits in Ungnade gefallen war). Ohne die Imamatslehre im Kern in Frage zu stellen, entledigte man sich nun ihres gnostischen und chiliastischen Zierats und stellte sie, durch das Prisma der Ratio (ʿaql) gebrochen, auf eine neue Grundlage. Dabei wurde viel mit Zwangsläufigkeiten hantiert: Gott *muss* gerecht sein, also *muss* es zu allen Zeiten einen Imam geben, um die fehlbaren Menschen rechtzuleiten; da aber die Welt voller Schlechtigkeiten ist, *muss* der Imam sich verborgen halten, um nicht selbst Opfer dieser Zustände zu werden.⁴⁰ Hadithe, die diesem Raisonieren im Weg standen, konnten auf diese Weise leichter beiseite geräumt werden, etwa, wenn man feststellte, dass sie nur auf der Aussage eines einzigen Tradenten beruhten, der noch dazu vielleicht von zweifelhaftem Leumund war. Auch den vorhin erwähnten gefährlichen Vorwurf der Koranfälschung hat man solcherart zu entschärfen versucht: während sich bei al-Kulainī noch zahlreiche einschlägige Hadithe unkommentiert finden, deuten bereits Ibn Bābūya und aš-Šaiḥ al-Mufid die angeblich weggefallenen Passagen als (natürlich schiitische) exegetische Zusätze, also nicht unmittelbares Gotteswort; aṭ-Ṭūsī schließlich entsorgte die Traditionen auf formal-kritische Weise, indem er ihre Überliefererketten für unzuverlässig erklärte.⁴¹

Das Unternehmen der Zwölferschia, den Imam loszuwerden, aber Imamiten zu bleiben, war nicht konkurrenzlos, und die am Beginn des zehnten Jahrhunderts verstärkt einsetzende innerschiitische Häresiographie legt davon reges Zeugnis ab.⁴² Da waren

39 Die anderen drei sind *Man lā yaḥḍuruḥu l-faqīḥ* (»Wer keinen Rechtsgelehrten zur Hand hat«) von Ibn Bābūya sowie *Tahḍīb al-aḥkām* (»Die Revision der Urteile«) und *al-Istibṣār fi-mā ḥtuliḥa fihi min al-aḥbār* (»Nachdenken über das, worüber die Meinungen auseinandergehen«) von aṭ-Ṭūsī; speziell zu Kulainī auch Amir-Moezzi: *Le coran silencieux*, 159–206. Alle vier Quellen werden zusammen als »die vier Bücher« (*al-kutub al-arbaʿa*) bezeichnet.

40 Halm: *Die Schia*, 68f.; Arjomand: »The Consolation of Theology«, 565ff.

41 Brunner: *Koranfälschung*, 6ff.

42 van Ess: *Der Eine und das Andere*, 1/206–79.

zum einen noch die zahllosen Kleingruppen der *gulāt*, deren Großteil jedoch offenbar recht schnell in der Zwölferschia aufging. Nur sehr wenige von ihnen konnten in späterer Zeit, meist in Form von Geheimbünden, überleben; die bekannteste heute noch existierende Gruppe ist die der vor allem in Syrien beheimateten ‘Alawiten oder Nuṣairier, die sich auf einen Gefolgsmann des elften Imams zurückführen.⁴³ Lange Zeit schwerer zu schaffen machte die präzise nach dem Tode des elften Imams (874) offen in Erscheinung tretende ismā‘īlitische Propaganda, die sich, wie wir vorhin bereits sahen, auf den erstgeborenen Sohn Ġa‘far aṣ-Ṣādiq berief. Zwar sind deren Anfänge nur schwer fassbar, und es ist sogar einigermaßen zweifelhaft, ob die Ismā‘īliten tatsächlich in einem genealogischen Zusammenhang mit jenem Ismā‘īl b. Ġa‘far standen, ja ob sie überhaupt alidischer Abstammung waren und damit eine schiitische Geburtsurkunde besaßen. Politisch aber sollten sie vorerst eindeutig das bessere Ende für sich gewinnen: im Laufe des zehnten Jahrhunderts expandierten sie über ganz Nordafrika und errichteten im Jahre 910 in Tunesien, ab 969 dann in Kairo das Gegenkalifat der Fatimiden.⁴⁴ Ihre komplizierte, von zahlreichen Schismen durchzogene Geschichte sowie ihre Lehre, die eine gnostische Kosmologie mit dem Neuplatonismus zusammenbrachte, muss uns hier nicht weiter beschäftigen.⁴⁵ Gleichwohl hat es den Anschein, dass sich die Zwölferschia innerhalb der Schia als die attraktivere Alternative herausstellte, bereits bevor Saladin 1171 in Ägypten und die Mongolen 1256 in Persien den Einfluss der Ismā‘īliya endgültig brachen.⁴⁶

Das mag auch damit zusammenhängen, dass die imamitische Theologie der Verborgenheit die vormalige zyklische Geschichtsauffassung (die die Ismā‘īliten im Prinzip bis heute weiterführen) durchbrach. Die Heilsgeschichte war nun nicht mehr in Endlosschleifen von verschwindenden und wiederkehrenden Imamen gefangen, sondern stellte sich als eine lineare Entwicklung mit einem sinnstiftenden Ende dar: dem in der Verborgenheit ausharrenden Mahdī, der erst am Ende der Zeiten wieder zum Einsatz kommen würde. Ganz einfangen hat sich der Chiasmus allerdings auch in späteren Jahrhunderten nicht lassen; gerade in Zeiten der Krise und der politischen Instabilität sind immer wieder Bewegungen aufgetreten, deren Wortführer für sich in Anspruch nahmen, im Namen des Mahdī zu agieren oder gar selbst der verheißene Messias zu sein. Das gilt für eine Reihe teils mystisch angehauchter Strömungen des 14. und 15. Jahrhunderts ebenso wie für die Anhänger jenes persischen Predigers ‘Alī Muḥammad Šīrāzī, der 1844, genau tausend Mondjahre nach dem Verschwinden des zwölften Imams, erst behauptete, das Tor (*bāb*) zum Mahdī, schließlich der Mahdī selbst zu sein. Wie schon im Falle seiner mittelalterlichen Vorgänger wurde daraus nichts; Šīrāzī wurde 1850 auf Betreiben der ‘ulamā’, die nicht im Mindesten an der

43 Halm: *Die islamische Gnosis*, 284–355; für die Gegenwart vgl. Firro: »The ‘Alawīs in Modern Syria«.

44 Zur Geschichte der Fatimiden s. die nun vollständige Trilogie von Heinz Halm: *Das Reich des Mahdi, Die Kalifen von Kairo und Kalifen und Assassinen*.

45 Wiewohl damit ihre vielfältigen Leistungen auf den Gebieten der Philosophie, des Rechts oder der Architektur keineswegs in Abrede gestellt werden sollen; dazu ausführlich Daftary: *The Ismā‘īlis* und Halm: *Die Schia*, 193–243.

46 Momen: *Introduction*, 90f.; zur Ismā‘īliya auf dem indischen Subkontinent s. a. den Beitrag von Jan-Peter Hartung in diesem Band.

Rückkehr des Messias interessiert waren, hingerichtet.⁴⁷ Die aus den Reihen dieser sogenannten Bābīs später hervorgegangene Bewegung der Bahāʿīs (nach ihrem Protagonisten Bahāʾullāh, st. 1892) hat schließlich den Boden des Islams gänzlich verlassen und wurde zu einer eigenständigen Religion. Man muss nicht gleich so weit gehen, die Schia als eine resolut anti-messianische Konfession zu bezeichnen,⁴⁸ aber die »Ent-Apokalyptisierung« des Mahdī-Gedankens in Form der »Großen Verborgenheit« hat jedenfalls einen seltsam paradoxen Effekt hinterlassen: einerseits ist der Messias als Legitimationsquelle für Theologie und Politikverständnis der Zwölferschia weiterhin unabdingbar. In Artikel 5 der Verfassung der »Islamischen Republik Iran« von 1979 wird explizit auf ihn Bezug genommen und betont, die Machtausübung falle in der Zeit seiner Abwesenheit den qualifizierten Rechtsgelehrten zu; außerdem hat der frühere iranische Präsident Maḥmūd Aḥmadīnēžād des Öfteren durch visionäre Eskapaden von sich reden gemacht.⁴⁹ Andererseits aber ist Letzterer weit davon entfernt, ein Religionsgelehrter traditionellen Zuschnitts zu sein, und diese wiederum genießen als selbsternannte »Stellvertreter des Imams« eine immense Machtfülle in Politik und Gesellschaft. Eine vorzeitige Wiederkehr des Mahdī wäre kaum in ihrem Interesse, als Galionsfigur in ewiger Verborgenheit ist er indes höchst nützlich – Parusieversprechen, daran hat sich seit den Tagen der *ḡulāt* nichts geändert, werden allemal leichter gegeben als gehalten.

4 Klerikalisierung und Politisierung

Die Verbergung des zwölften Imams hatte ein Problem, das der Erbfolge, gelöst, ein anderes hingegen damit automatisch verursacht: wie sollte es weitergehen? Wer sollte den Imam während seiner Abwesenheit vertreten und die Geschicke der Gemeinde lenken? War die Einmischung in weltliche Dinge überhaupt schicklich? Immerhin hatte sich Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq als Ahnherr der Imāmiya demonstrativ von der Politik ferngehalten, und noch Kulainī überliefert in seiner Hadith-Sammlung Anordnungen, die jegliche Herrschaft in Abwesenheit des Imams für illegitim erklären und die Gläubigen dazu anhalten, gewissermaßen die Pfeil und Schleudern des wütenden Geschicks zu erdulden. Gleichwohl wird man annehmen dürfen, dass der Übergang in der Praxis leichter war als von der Theorie gefordert. Schließlich war dieser oder jener Imam schon vorher oft abwesend, weil in abbasidischer Haft, gewesen, und wie oben bereits erwähnt hatte Ġaʿfars Sohn und Nachfolger Mūsā al-Kāzīm erste Verwaltungsstrukturen in Form von Bevollmächtigten, etwa zur Eintreibung der religiösen Abgaben, geschaffen. Die Bagdader »Kirchenväter« des elften und zwölften Jahrhunderts trieben mit ihrer rationalen Hadith-Kritik (die ja *en passant* voraussetzte, dass es einen Gelehrtenstand gab, der sie anwandte) die Angelegenheit nun entschlossen voran und bezogen zunehmend auch den eigentlichen politischen Be-

47 Arjomand: *The Shadow of God*, 66–84 und 253–57.

48 So die Grundthese von Maghen: »Occultation in Perpetuum«, 232.

49 Ourghi: *Schiitischer Messianismus*, 205ff. und 246ff.; eadem: »Ein Licht umgab mich...«.

reich in ihre Überlegungen mit ein. Der Šaiḥ al-Mufid erklärte es für erlaubt, sein Kollege aš-Šarīf al-Murtaḍā sogar für geboten, mit den Mächtigen zusammenzuarbeiten, wenn man auf diese Weise der Gerechtigkeit und den Rechten der Schia Geltung verschaffen könne.⁵⁰ In Ansätzen findet man bei ihnen schließlich bereits jene juristische Theorie, die sich später als die wertvollste Stütze der Machtverwaltung der *‘ulamā’* erweisen sollte: das Recht zu eigenständiger Entscheidungsfindung (*iğtihād*), zwar selbstverständlich auf der Basis der kanonischen Schriften, aber eben doch vermittels der eigenen Ratio, wo die Quellen nicht mehr weiterhelfen. Bei den frühen Imamiten, die den lebenden Imam in ihrer Mitte hatten, war dieses Mittel noch verpönt gewesen, jetzt erschien es als die logische und notwendige Konsequenz der rationalen Hadith-Kritik. al-Ḥasan b. Yūsuf al-Ḥillī, genannt al-‘Allāma (»der Hochgelehrte«; st. 1325), arbeitete diese Methode der Rechtsfortbildung zu einem kohärenten System aus; seinen Beitrag für die schiitische Geistesgeschichte wird man nur schwer überschätzen können.

Eine scharfe Zweiteilung der Gesellschaft war die langfristige Folge. Denn zur Ausübung des *iğtihād* war beileibe nicht jeder berechtigt; die einfachen Gläubigen hatten sich in theologischen und religionsgesetzlichen Dingen vielmehr des Urteils zu enthalten, statt dessen den Gelehrten Folge zu leisten und *taqlīd* zu üben, was sich mit »Nachahmung« oder »Bevollmächtigung« übersetzen lässt. Der Generalvollmacht für diese sogenannten *muğtahidūn* steht also die weitgehende Entmündigung des Großteils der Gläubigen gegenüber, die zu *muqallidūn*, Nachahmern, werden. Damit war der Grundstein für eine Klerikalisierung gelegt, die in den folgenden Jahrhunderten immer konkretere Formen annehmen sollte. Neben den sozialen waren die juristisch-theologischen Auswirkungen nicht minder gravierend und führten zu einer tiefgreifenden Umgestaltung des Denkens der früheren Imāmīya. Denn Normativität und Autorität des Urteils wurden nun vom Imam losgelöst und auf die Gelehrten übertragen. al-Ḥillī und die Juristen nach ihm gingen noch weiter und fügten dem *iğtihād* zwei Charakteristika bei, die die Flexibilität des schiitischen Rechts ebenso sicherten wie die Position der Gelehrten selbst: zum einen durfte jeder *muğtahid* für sich in Anspruch nehmen, recht zu haben, ohne allerdings unfehlbar zu sein, was notwendigerweise zu Widersprüchlichkeit und insofern Vorläufigkeit führen muss und die beständige Revision vorheriger Urteile erzwingt. Und zum anderen – »Tote haben nichts zu sagen«, stellte al-Ḥillī trocken fest – war die Debatte auf lebende Gelehrte beschränkt; nach deren Tod mussten ihre Meinungen und Urteile, sollten sie weiter Bestand haben, von anderen Gelehrten bestätigt werden.⁵¹

Die rationalistische Wende zwölferschiitischen Denkens hat in einem günstigen politischen Klima stattgefunden; die Būyiden im zehnten und elften Jahrhundert waren selbst Schiiten, die Mongolen und die ihnen in Persien nachfolgenden İlhāne im 13. und 14. Jahrhundert hegten zumindest Sympathien für sie und beseitigten

50 Zum Themenkomplex Schia und Politik s. ausführlich Amir-Moezzi: »Réflexions sur une évolution« und idem: »The Roots of Political Shi’ism«.

51 Halm: *Die Schia*, 84–90; zum *iğtihād* im sunnitischen Recht s. den Beitrag von Christian Müller in diesem Band.

ihre größten Konkurrenten, die Ismāʿīliten. Von ungleich größerer Bedeutung war jedoch die Machtübernahme der Safawiden in Iran im Jahre 1501. Ursprünglich aus einem sunnitischen Derwischorden hervorgegangen, glitten sie, vermutlich erst im späten 15. Jahrhundert und in politisch wie religiös einigermaßen chaotischen Zeiten, in extrem-schiitische Ansichten hinüber; der Ordensmeister Ismāʿīl trat offen mit dem Anspruch auf, der wiedergekehrte zwölfte Imam zu sein.⁵² Aber es war die Zwölferschia, die das letzte Wort behielt und zur Staatsreligion wurde. Ismāʿīls Nimbus wurde von den sunnitischen Osmanen bereits 1514 in der Schlacht von Çaldıran entzaubert, und der regelrechte Import zwölferschiitischer *ʿulamāʾ* (vorwiegend aus dem Libanon) trug maßgeblich zur Festigung der religiösen Verhältnisse in ihrem Sinne bei. Der bekannteste dieser Gelehrten, ʿAlī al-Karakī (st. 1534), wurde von Ismāʿīls Nachfolger Ṭahmāsp (reg. 1524–76) nicht nur mit enormer Machfülle ausgestattet, sondern auch mit ebenso bombastischen wie erhellenden Ehrennamen: er galt als »das Siegel der Religionsgelehrten« (*ḥātam al-muḡtahidīn*; die Analogie zur Bezeichnung Muḡammads als »Siegel der Propheten« war natürlich beabsichtigt) und als »Stellvertreter des Imams« (*nāʾib al-imām*).⁵³ So wie am Anfang des zehnten Jahrhunderts die »Botschafter« als im Auftrag des verborgenen Imams Handelnde aufgetreten waren, griff nun die Vorstellung um sich, die Religionsgelehrten in ihrer Gesamtheit übten die Stellvertreterschaft des Mahdī auf Erden aus. Aber anders als ihre Vorgänger waren die *ʿulamāʾ* jetzt nicht mehr auf eine Bestätigung durch den Imam angewiesen; vermittels ihres *ijtihād* wussten sie selbst, was zu tun war. Vier wichtige Befugnisse, die ursprünglich zu den Vorrechten des Imams gehört hatten, eigneten sie sich im Laufe der Zeit an: die Erhebung und Einziehung der religiösen Steuern und Abgaben (v. a. des spezifisch schiitischen »Fünften«, *ḥums*, dessen eine Hälfte, der sogenannte »Anteil des Imams«, von den *ʿulamāʾ* verwaltet und für religiöse Zwecke verwendet wird), die Rechtsprechung und Verhängung der vom Koran vorgesehenen Körperstrafen, die Leitung des gemeinschaftlichen Freitagsgebets sowie zuletzt (im 19. Jahrhundert) das Recht zur Ausrufung des »heiligen Kriegs«.

Die Safawidenherrscher taten das ihre, die solcherart entstehende Hierokratie zu begünstigen, und ließen sämtliche Konkurrenten – Sunniten, Sufis und *ḡulāt*, alle Traditionen also, denen die Safawiden selbst entstammt waren – rücksichtslos verfolgen. Gleichwohl ging die Entwicklung nicht ohne Widerspruch vonstatten, und je deutlicher die rationalistischen *ʿulamāʾ* sich an die Stelle der Imame setzten, desto vernehmbarer wurden die Stimmen der Traditionalisten, vor allem außerhalb des safawidischen Machtbereichs an den Schreinen in Naḡaf und Kərbela im Südirak sowie in Mekka und Medina. Sie konnten mit der muʿtazilitisch gefärbten *kalām*-Theologie und der Juristerei ihrer Kollegen nicht viel anfangen, lehnten den *ijtihād* komplett ab und beharrten statt dessen auf der ungebrochenen Autorität der Imame. Deren Nachrichten (*aḡbār*) galten ihnen als alleinige Richtschnur und gaben ihrer Strömung einen Namen, Aḡbārīs. In ihren Augen bestand schlicht kein wesenhafter Unterschied zwischen der Zeit vor der Verborgenheit des zwölften Imams und da-

52 Roemer: *Persien*, 219ff.

53 Arjomand: *The Shadow of God*, 132ff.

nach, alle Schiiten waren ausnahmslos *muqallidūn*, Nachahmer, der Imame. Aber das war doch recht akademisch gedacht, denn in der Praxis kamen auch die Ḥbārīs nicht um Interpretation und damit eigenständiges Urteil herum; sie nannten es bloß nicht so.⁵⁴ Der Streit mit ihren Gegnern, den Uṣūlīs (so genannt nach den rationalistischen »Prinzipien«, *uṣūl*, der Rechtsfindung, denen sie anhängen), überdauerte den Fall der Safawiden 1722. Entschieden wurde er um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zugunsten der Uṣūlīs, die an den heiligen Stätten im Südirak die Oberhand gewannen und damit das »post-imamische« Religionsverständnis der Schia endgültig durchsetzten und ihre eigene Klerikalisierung weiter vorantrieben.⁵⁵

Neben den theologischen Erwägungen, die die Ḥbārīs als merkwürdig aus der Zeit gefallen erscheinen ließen, waren es die politischen Umstände sowie vor allem soziale und wirtschaftliche Faktoren, die den vorwiegend aufs Juristische fixierten Uṣūlīs in die Hände spielten. Zum einen verfügte die Dynastie der Qāğāren, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in Iran regierte, über keinerlei eigenständige religiöse Legitimität. Anders als die Safawiden – die sich beizeiten eine Abstammungslegende zurück zum siebten Imam, Mūsā al-Kāzīm, zugelegt hatten – stellten sie für die Religionsgelehrten folglich keine Konkurrenz mehr dar, sondern waren im Gegenteil auf die Legitimierung durch diese angewiesen. Zum anderen zahlte sich nun, durchaus im Wortsinne, die Stellvertreterschaft des Imams aus, denn die Verwaltung der religiösen Abgaben der Gläubigen ließ den Klerikern eine enorme sozio-ökonomische Machtposition zuwachsen. Es war ein Spiel mit wechselseitigen Abhängigkeiten: der *‘ulamā’* vom Bazar (von dem ein Großteil des Geldes kam), der Studenten von den *‘ulamā’* (die das Geld in Form von Stipendien und Zuwendungen verteilten), aber auch der *‘ulamā’* von den Studenten (die ihre Gefolgschaft waren, den Ruhm der Gelehrten verbreiteten und damit deren Netzwerk vergrößerten, was wiederum zu mehr Einnahmen führte). Die Beziehungsgeflechte der Gelehrten reichten über Iran und die Schreine im südlichen Irak hinaus, bis hinein nach Nordindien, von wo alljährlich große Summen überwiesen wurden.⁵⁶ Das Ergebnis war »ein amorphes, aber nicht notwendigerweise fragiles System der Sozialisierung und sozialen Kontrolle, das auf ungeschriebenen Regeln und Konventionen gründete«⁵⁷ – und dessen Bestandsgarantie die oben erwähnte Doktrin war, dass nur das Wort eines lebenden *muḡtahid* etwas gelte, jeder nachrückende Gelehrter also seines eigenen Klientelismus Schmied zu sein habe. Ein intensiver Konkurrenzkampf der *‘ulamā’* untereinander um Studenten und Ressourcen war (und ist im Grunde bis heute) dementsprechend ein fester Bestandteil dieses klerikalen Subsistenzwesens. Nağaf und Kerbela, die überdies den Vorteil boten, weder unter iranischer Herrschaft zu stehen, noch von den sunnitischen Osmanen hinreichend kontrolliert zu werden, entwickelten sich zu den mächtigsten Zentren schiitischer Gelehrsamkeit und wurden sogar von den

54 Gleave: *Scripturalist Islam*, 79ff., 101.

55 Cole: *Sacred Space*, 58–77.

56 Ibid., 78–98.

57 Litvak: *Shi‘i Scholars*, 43.

jeweiligen iranischen Machthabern, zum Zwecke der Legitimitätssicherung, mit der gebührenden finanziellen Aufmerksamkeit bedacht.

Es war letztlich nur eine Frage der Zeit, wann es unter diesen Umständen zu einer weiteren Ausdifferenzierung innerhalb der *‘ulamā’* kommen würde, und in der Tat setzte sich ab etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts die Auffassung durch, dass der (idealerweise eine) angesehenste Gelehrte seiner Zeit eine »Quelle der Nachahmung« (*marǧa‘ at-taqlīd*) nicht nur für die gewöhnlichen Gläubigen, sondern auch für die anderen, weniger anerkannten *muǧtahidūn* sein sollte. Auf diese Weise nahm eine Hierarchie innerhalb der schiitischen *‘ulamā’* Gestalt an, die ihresgleichen im sunnitischen Islam nicht hat und die sich in einer im Laufe des 20. Jahrhunderts immer formaler werdenden Titulatur niederschlug. Bezeichnungen wie *Ḥuǧǧat al-Islām* (»Beweis des Islams«) oder *Āyatullāh* (»Zeichen Gottes«), die früher reine Ehrerweisungen *ad personam* gewesen waren, sind seither Sprossen der Karriereleiter; im Zuge der Inflationierung des letzteren Titels im 20. Jahrhundert kam schließlich die Bezeichnung »Groß-Ayatollah« (*Āyatullāh al-‘uzmā*) hinzu. Die Bezeichnung »Klerus« für diese hierarchisierte Gelehrtenschaft ist keineswegs übertrieben, zumal die schiitischen Geistlichen seit dem 19. Jahrhundert immer wieder als eine Art Kirche aufgetreten sind, wenn es darum ging, ihren Alleinvertretungsanspruch durchzusetzen. Die gefährliche Waffe, jemanden für ungläubig zu erklären (*takfir*), die jedem Gelehrten zu Gebote stand, leistete dabei immer wieder treffliche Dienste. Dem Bannstrahl zum Opfer gefallen sind auf diese Weise die schiitischen Sufis und die oben bereits erwähnten messianischen *Bābīs* und *Bahā’īs*, desgleichen mißliebige Konkurrenz im eigenen Lager, wie etwa die theosophisch angehauchte Bewegung der *Šaiḥīya*, die Überreste der *Aḥbārīs* – und oft genug der eine oder andere *muǧtahid*, der seinem Kollegen ein Dorn im Auge war.⁵⁸

Die enorme Politisierung, die die Schia in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfasste und die sich vor allem mit dem Namen Ayatollah Khomeinis verbindet, wäre ohne die Durchsetzung der *Uṣūlīs* und des darauf fußenden hierarchischen Klerus kaum vorstellbar. So konsequent diese Entwicklung auch war, so wenig war sie allerdings ein unausweichlicher Automatismus. Zwar hatte bereits am Anfang des 19. Jahrhunderts der persische Gelehrte *Aḥmad Narāqī* (st. 1829) von der »Souveränität des Rechtsgelehrten« (*wilāyat al-faǧīh*) in der Zeit der Verborgenheit des Imams gesprochen, aber das war noch nicht ganz ausgegoren und zielte vorderhand nicht auf eine direkte politische Machtausübung ab. Die große Mehrheit derjenigen Gelehrten, die seit etwa den 1840er Jahren als *marǧa‘ at-taqlīd* anerkannt wurden, hat die Stellung des Klerus als die einer kollektiven Statthalterschaft im Namen des *Mahdī* und beschränkt auf juristische Dinge aufgefasst. Konkrete Einmischungen in die Politik blieben mehr oder minder auf Episoden beschränkt, wengleich nicht ohne jeglichen Erfolg. In der Konstitutionellen Revolution in Iran (1906/07) war es die an sich recht unwahrscheinliche Koalition von westlich orientierten Konstitutionalisten und einer Mehrheit der *‘ulamā’*, die die Einführung einer Verfassung bewirkte, die den Gelehrten sogar das Recht einräumte, alle Gesetze auf ihre Vereinbarkeit mit der Scharia zu

58 Ibid., 58ff., 181ff.; Halm: *Die Schia*, 139ff.; zur Hierarchie s. Brunner: »Hierarchy in the Imamiyya«.

überprüfen. Als jedoch die Regierung 1911 das Parlament auflöste und die Verfassung suspendierte, zogen sich die meisten Gelehrten, unter ihnen alle, die in den folgenden Jahrzehnten die Position eines *marǧāʿ at-taqlīd* bekleideten, wieder auf die Haltung eines unpolitischen Quietismus zurück.⁵⁹

Khomeinis (Rūḥollāh Ḥomainī, 1902–89) Regierungslehre, die er um 1970 im Exil in Naǧaf entwarf, ist einerseits die konsequent zugespitzte Fortsetzung der schiitischen Tradition. Wie Narāqī sprach auch Khomeini von der *wilāyat al-faqīh*, aber anders als jener meinte er damit ausdrücklich die direkte Regierungsgewalt des obersten Rechtsgelehrten, die dann, nach erfolgreicher Revolution 1979, in der Verfassung verankert wurde.⁶⁰ Daran, dass er darunter sich selbst verstand, ließ er erst gar keinen Zweifel aufkommen, und Kritiker, sogar prominente Angehörige des Klerus selbst, die sich aus der Deckung wagten, wurden rasch mundtot gemacht und regelrecht degradiert.⁶¹ Zum ersten Mal in der schiitischen Geschichte überhaupt waren damit weltliche und geistliche Macht in der Hand der Kleriker vereint. Andererseits jedoch wurde just diese Konstellation von zahlreichen Kritikern gerade innerhalb des schiitischen Establishments als unstatthafter Bruch mit der Tradition aufgefasst. In ihren Augen ist das Mandat der Gelehrten während der Verborgenheit des Mahdī auf religionsgesetzliche Aspekte beschränkt und umfasst eben nicht die politisch-praktische Sphäre.⁶² Khomeini selbst ging kurz vor seinem Tod noch einen Schritt weiter und verkündete die gottgegebene »absolute Souveränität des Rechtsgelehrten«, die ihn sogar über das Religionsgesetz erhebe und ihm die Befugnis verleihe, notfalls religiöse Gebote wie Gebet, Fasten oder die Pilgerfahrt nach Mekka außer Kraft zu setzen.⁶³ Ob das implizierte, dass die für ihn schon seit längerem fast exklusiv⁶⁴ reservierte Anrede »Imam« auf einmal über den Ehrentitel hinaus etwas mit dem erwarteten Mahdī zu tun haben könnte, blieb absichtsvoll im Dunkeln. Als er ein Jahr später, im Juni 1989, starb, zeigte es sich allerdings rasch, dass seine Schuhe zu groß für einen Nachfolger waren – die anerkannt größten Religionsgelehrten blieben quietistisch, die politisch Aktiven unter ihnen waren nicht gelehrt genug. Sein Nachfolger ʿAlī Khamenei (Ḥāmeneʿī, geb. 1939) musste erst einmal förmlich zum Ayatollah befördert werden, zu noch höheren Weihen hat er es seither nicht gebracht. Um die Fallhöhe nicht allzu deutlich werden zu lassen, wurde per Verfassungsänderung 1989 verfügt, dass der »Revolutionsführer« künftig nicht mehr ein *marǧāʿ at-taqlīd* sein müsse. Die einfache Befähigung zum *ijtihād* reiche aus. Das war, gemessen an Khomeinis Anspruch, eine spektakuläre Kehrtwende, reflektierte aber

59 Richard: *L'Iran*, 95–137; zum Spektrum schiitischen politischen Denkens im 20. Jahrhundert s. Hajatpour: *Iranische Geistlichkeit*.

60 Zu Person und Lehre Khomeinis s. Moin: *Khomeini*, sowie Martin: *Creating an Islamic State*.

61 Zum spektakulärsten derartigen Fall, dem seines zeitweiligen designierten Nachfolgers, Ayatollah Montazerī (st. 2009), vgl. Moin: *Khomeini*, 277ff.

62 Ourghi: »Shiite Criticism of the *Welāyat-e faqīh*«, 835f.

63 Arjomand: »Authority in Shiism and Constitutional Developments«, 310; Reissner: »Der Imam und die Verfassung«.

64 Außer Khomeini wurde lediglich dem iranisch-libanesischen Gelehrten Mūsā aṣ-Ṣadr (st. vermutlich 1978) dieser Ehrentitel zugebilligt, allerdings ohne jegliche eschatologische Untertöne.

letztlich nur die Realität der schiitischen Geistlichkeit: ungeachtet der tiefen Zäsur durch die Revolution von 1979 blieb die Mehrheit der *‘ulamā* im wesentlichen der juristischen Gelehrsamkeit verpflichtet, ohne sich in die Politik direkt einzumischen. Selbst innerhalb Irans wird das Regime längst nicht von allen Klerikern gutgeheißen, außerhalb des Landes hat es bislang keinen vergleichbaren Versuch einer Machtergreifung gegeben. Im mehrheitlich schiitischen Irak etwa hat sich Ayatollah *‘Alī Sīstānī* (geb. 1930), der von vielen als der bedeutendste schiitische Gelehrte der Gegenwart angesehen wird, auf die Rolle des – allerdings nicht zu übergehenden – Moderators im Hintergrund beschränkt. Zwar gibt es auch innerhalb der irakischen Schia Stimmen, die eine deutlich politischere Rolle der Geistlichkeit fordern (so vor allem Muqtaḍā aṣ-Ṣadr, der es nach 2003 ungeachtet seines minderen theologischen Ranges zu erheblicher internationaler Prominenz gebracht hat), doch werden diese einstweilen von der institutionalisierten Geistlichkeit der großen Lehrstätten in Zaum gehalten. Ob es sich dabei um die Fortsetzung der bisherigen Tradition handelt, oder ob umgekehrt die von Khomeini vorangetriebene Umwandlung der Schia in eine revolutionäre Kraft langfristig doch mehr ist als eine personengebundene Episode und der an Wendungen gewiss nicht armen Geschichte dieser Konfession eine weitere hinzufügt, bleibt allerdings vorerst abzuwarten.

5 Ritual und Mobilisierungspotenzial

Natürlich ist eine Religion mehr als ein ideologischer Blick auf die Heilsgeschichte und ein von Juristen verwaltetes Religionsgesetz. Mehr oder weniger parallel zu dem auf den vorhergehenden Seiten skizzierten Prozess der Rationalisierung und Klerikalisierung hat sich in der Schia von Anfang an ein Trauerritual entfaltet, das das äußere Erscheinungsbild dieser Konfession nachdrücklich und in dezidiert Abwendung vom sunnitischen Islam geprägt hat. Mit einigem Recht hat Elias Canetti die Schia daher als »eine Klagereligion (...), wie sie konzentrierter und extremer nirgends zu finden ist« bezeichnet.⁶⁵ Bezeichnenderweise kommt aber auch hier der verborgene Mahdī kaum vor. Nicht seine Wiederkehr wird herbeigewünscht, sondern des Sterbens der übrigen Imame wird gedacht, die – jedenfalls nach schiitischer Überzeugung – allesamt von ihren sunnitischen Widersachern umgebracht und damit zu Märtyrern gemacht worden waren. Über ihren und ihrer nahen Angehörigen Grabstätten im Irak (Nağaf, Kerbela, Sāmarrā², Kāzīmīya bei Bagdad) und in Iran (v. a. Maschhad und Qom) erheben sich mächtige Schreine, die schon früh zu volksreligiösen Pilgerstätten und hochtheologischen Lehrzentren gleichermaßen wurden. An den Gräbern um die Imame zu weinen, auf ihre Fürsprache bei Gott zu hoffen (der Gedanke des stellvertretenden Leidens der Imame und der daraus folgenden Erlösung ihrer Anhänger ist der Schia durchaus vertraut), eine Zeitlang in ihrer Nähe zu wohnen, dort im Idealfall bestattet zu werden – all das sind feste Bestandteile schiitischer Religiosität. Eine Pilgerreise zu einem dieser Mausoleen entbindet den Gläubigen

65 Canetti: *Masse und Macht*, 162.

zwar nicht von der Wallfahrt nach Mekka, kommt ihr aber zumindest an emotionaler Bedeutung schon recht nahe. Die steten Pilgerströme sowie die zahlreichen Leichentransporte, die die Verstorbenen an ihren ersehnten Begräbnisort überführten, haben bis in die Neuzeit hinein allerdings auch immer wieder für enorme seuchenhygienische Probleme gesorgt.⁶⁶

Im Zentrum des schiitischen Rituals steht der Tod des dritten Imams Ḥusain 680 bei Kerbela, der nach muslimischer Zeitrechnung auf den 10. Muḥarram, 'āšūrā' genannt, fiel. Die Trauer um ihn begann mit den oben bereits erwähnten *tauwābūn*, den Büssern, die sich wenige Jahre später bereitwillig hatten massakrieren lassen. Öffentliche szenische Darstellungen des Geschehens, begleitet von mehrtägigen Trauerprozessionen, sind ab dem Jahr 963, unter der Protektion durch die Būyiden, bezeugt, vermutlich aber schon vorher aufgekommen. Zur Zeit der Safawiden weiteten sich diese Inszenierungen erst zu einem karnevalsähnlichen Treiben aus, ehe sie dann, während der Qāğären-Zeit, zu regelrechten Passionsspielen (*ta'ziya*) und einem von den Herrschern geförderten persischen Nationaltheater wurden. Das auffälligste, ja bizarrste Ritual sind schließlich die Umzüge von Flagellanten, Ketten- und Schwertgeißlern, die aus Trauer um Ḥusain ihr eigenes Blut vergießen. Der Brauch geht möglicherweise auf christliche Vorbilder in Form italienisch-franziskanischer Bruderschaften seit dem 13. Jahrhundert zurück und gelangte über die Handelskontakte des Osmanischen Reichs mit Venedig und Florenz erst zu den Schiiten in Ostanatolien und im Kaukasus und von dort über Aserbajdschan nach Persien. Der (sunnitische) osmanische Reisende Evliyā Čelebī war 1640 der erste, der die rituellen Selbstverwundungen auf iranischem Boden beschrieb, und auch von zahlreichen europäischen Reisenden wurden diese Riten seit dem 17. Jahrhundert mit einer Mischung aus Faszination und Abscheu zur Kenntnis genommen.⁶⁷ In anderen schiitischen Regionen, v. a. im Südlibanon sowie in Südasien, haben sich die Muḥarram-Bräuche seit dem späten 18. Jahrhundert ebenfalls verbreitet und erheblich zur Stärkung eines konfessionellen Selbstbewusstseins beigetragen.⁶⁸

Die Haltung des geistlichen Establishments den Trauer Ritualen gegenüber ist von einer spürbaren Ambivalenz gekennzeichnet. Einerseits wurden die *ta'ziya*-Dramen und vor allem das Flagellantentum immer wieder als verwerfliche Neuerung und Übertreibung verurteilt; Ayatollah Khamenei etwa bezeichnete Mitte der 1990er Jahre die Selbstverletzungen mit Schwertern als Zeichen der Unwissenheit und versuchte (erfolglos, wie sich alsbald zeigte), die blutigen Riten zu unterbinden.⁶⁹ Andererseits jedoch machte gerade der iranische Klerus in der Vergangenheit in hohem Maße von dem Symbolgehalt Gebrauch, der den Muḥarram-Riten innewohnt: schon lange vor der Revolution hatte Khomeini den Schah mit dem Umayyadenkalifen Yazīd gleichgesetzt, der Ḥusain auf dem Gewissen hatte, und der vielleicht populärste Slogan der

66 Pistor-Hatam: »Pilger, Pest und Cholera«.

67 Nakash: »An Attempt to Trace the Origin«, 169ff.; Halm: *Die Schiiten*, 39–55; speziell zu Iran seit dem 19. Jahrhundert vgl. Aghaie: *The Martyrs of Karbala*.

68 Zum Libanon vgl. Norton: »Ritual, Blood, and Shiite Identity«, zu Indien Pinault: »Shia Lamentation Rituals«.

69 Aghaie: *The Martyrs of Karbala*, 152; zu älteren Kontroversen s. Ende: »The Flagellations«.

revolutionären Aktivisten der 1970er Jahre lautete »jeder Tag ist ‘āšūrā’, jedes Grab ist Kerbela«.70 Ganz abgesehen davon stellten das Wallfahrtswesen und die religiöse Inbrunst an den Schreinen der Imame für die ‘ulamā’ zu allen Zeiten und bis heute eine beträchtliche Einnahmequelle dar.

Das Mobilisierungspotenzial der Imam-Verehrung war zu keiner Zeit auf die Schia selbst beschränkt. Von Anfang an führten die Prozessionen immer wieder zu Zusammenstößen mit den Sunniten, die sich insbesondere an den rituellen Verfluchungen der ersten Kalifen und der meisten Prophetengefährten entzündeten. Auch die Gräber der Imame, die Massen von Gläubigen anzogen, waren sunnitischen Herrschern früh ein Dorn im Auge: der abbasidische Kalif al-Mutawakkil (st. 861) ließ das Grabmal Ḥusains in Kerbela zum ersten Mal bereits im Jahre 850 zerstören.71 Daran hat sich bis in die Gegenwart wenig geändert; von besonderer Brisanz ist dabei der Umstand, dass vier schiitische Imame, unter ihnen Ḥusains älterer Bruder Ḥasan sowie Ğa‘far aṣ-Ṣādiq, in Medina begraben sind – mehr als an jedem anderen Ort. Dort aber haben 1925 die extrem anti-schiitischen und generell ikonoklastisch gesinnten Wahhabiten die Herrschaft übernommen (zum zweiten Mal nach einem Intermezzo zu Beginn des 19. Jahrhunderts), und sie hatten nichts eiligeres zu tun, als im April 1926 das Mausoleum der *ahl al-bait* und andere Grabkuppeln auf dem Friedhof Baqī‘ al-Ġarqad zu zerstören.72 Dieser Rigorismus ging und geht zwar auch vielen nicht-wahhābitischen Sunniten, die den Angehörigen des Propheten ein hohes Maß an Verehrung entgegenbringen, zu weit, doch hat das nie zu einer Solidarisierung mit den Schiiten geführt.

Ohnedies wird man nicht umhin können festzustellen, dass der Antagonismus zwischen den beiden Hauptkonfessionen im Islam im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert an Schärfe keineswegs abgenommen hat. Die Versuche, so etwas wie eine Annäherung der Standpunkte zu erreichen, waren praktisch immer auf Einzelinitiativen beschränkt, häufig von politischen Hintergedanken motiviert und nahezu unausweichlich von schriller Polemik der jeweiligen Gegenseite begleitet. So sehr sich ökumenisch argumentierende Gelehrte und Intellektuelle bemühten, die Bedeutung der klassischen Streitpunkte – von der Imamatslehre über den Vorwurf der Koranfälschung und die Meinung zu den Prophetengefährten bis hin zur Frage der schiitischen Zeitehe – für die Gegenwart herunterzuspielen, so sehr erwiesen sich genau diese Punkte immer wieder als höchst zweckdienliche Munition für ihre Gegner.73 Seit der Iranischen Revolution von 1979 kommt auf sunnitischer Seite zu den alten Ressentiments die Furcht vor Revolutionsexport, Proselytenmacherei und sozialer Unterwanderung hinzu. In Ländern mit einer Mischbevölkerung finden die vielfältigen politischen und gesellschaftlichen Konflikte (vor allem in Pakistan seit den 1980er Jahren und im Irak seit 2003) dementsprechend zumeist entlang den Konfessi-

70 Kippenberg: »Jeder Tag ‘Ashura«, 243ff.

71 Nakash: »An Attempt to Trace the Origin«, 167.

72 Ende: »Steine des Anstoßes«, 189ff.; zu den Wahhabiten s. den Beitrag von Guido Steinberg in diesem Band.

73 Brunner: *Islamic Ecumenism*, v. a. 208ff. und 284ff.; zur Zeitehe s. Haeri: *Law of Desire* und Ende: »Ehe auf Zeit«.

ongsgrenzen statt.⁷⁴ Die Schatten der Vergangenheit sind lang, und sie verdüstern keineswegs nur akademische Debatten; so ließen zahlreiche Iraker im Zuge der bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen nach dem Sturz des alten Regimes 2003 ihre Vornamen ändern, um an Kontrollpunkten nicht sogleich ihre Konfessionszugehörigkeit erkennen zu lassen und damit ihre Überlebenschancen zu erhöhen. Leicht zurechenbare Namen – ‘Umar oder ‘Uṭmān bei Sunniten, Ġa‘far oder ‘Abd al-Ḥusain bei Schiiten – wurden gerne durch neutrale wie Aḥmad oder Muḥammad ersetzt.⁷⁵ In seinem eingangs bereits zitierten Aufsatz über die Rolle der Schia in der islamischen Geschichte kam Bernard Lewis zu dem Schluss, die Namen von ‘Alī, Mu‘āwiya und Yazid seien so aktuell wie die Zeitung von heute, aktueller jedenfalls als die von gestern.⁷⁶ Das wird nur dahingehend zu präzisieren sein, als ihre Namen oft genug den Anlass für die Schlagzeilen der Zeitung von heute liefern.

Lesehinweise

Heinz Halm: *Die Schia* (leider nur noch antiquarisch erhältlich) sowie Moojan Momen: *An Introduction to Shi‘i Islam* sind nach wie vor unübertroffene Gesamtdarstellungen des schiitischen Islams, wobei Halm – im Gegensatz zu Momen, der sich strikt auf die Zwölferschia beschränkt – auch die übrigen schiitischen Gruppen berücksichtigt. Eine neue (allerdings zum Teil sehr geraffte) Überblicksdarstellung ist Farhad Daftary: *A History of Shi‘i Islam*. Speziell zu Geschichte und Gedankenwelt der Ismā‘īliya liegt nun mit Farhad Daftary: *The Ismā‘īlis* ebenfalls eine umfangreiche Monographie vor. Patricia Crone: *Medieval Islamic Political Thought* sowie Josef van Ess: *Der Eine und das Andere* beleuchten ausführlich das geistesgeschichtliche Milieu der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte sowie die Aufsplitterung der muslimischen *umma* in zahllose politische und religiöse Strömungen. Mohammad Ali Amir-Moezzi: *Le guide divin* rekonstruiert die frühe Imāmīya vor und im Übergang zur Zwölferschia. Die Herausbildung der schiitischen Hierokratie und den Wandel der Schia zur politischen Macht vom 10. bis zum 19. Jahrhundert behandelt Said Amir Arjomand: *The Shadow of God*. Speziell unter soziologischen Gesichtspunkten konzentriert sich Meir Litvak: *Shi‘i Scholars of Nineteenth-century Iraq* auf die schiitischen Gelehrten und ihrer Netzwerke an den heiligen Stätten im Irak. Kamran Scott Aghaie: *The Martyrs of Karbala* untersucht die Bedeutung der schiitischen Trauer-rituale für die iranische Geschichte seit dem 19. Jahrhundert; Rainer Brunner: *Islamic Ecumenism in the 20th Century* zeichnet die innerislamischen ökumenischen Debatten und die von ihnen ausgelösten Polemiken des 20. Jahrhundert nach, und Reza Hajatpour: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus* bietet einen Überblick über das politische Denken iranischer schiitischer Gelehrter im 20. Jahrhundert.

Bibliographie

Abisaab, Rula Jurdi: *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, London, New York 2004.
 Aghaie, Kamran Scott: *The Martyrs of Karbala. Shi‘i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Seattle 2004.
 Amir-Moezzi, Mohammad Ali: *Le guide divin dans le shī‘isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en Islam*, Lagrasse 1992.

74 Nasr: *The Shia Revival*, 159ff. (Pakistan) und 169–210 (Irak seit 2003).

75 »To Stay Alive, Iraqis Change Their Names«, *New York Times* 6. September 2006 (online unter http://www.nytimes.com/2006/09/06/world/middleeast/06identity.html?_r=1; letzter Zugriff am 13.1.2014).

76 Lewis: »The Shi‘a in Islamic History«, 24.

- : »Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation«, in: E. Patlagean/A. de Boulluec (Hrsg.): *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain 1993, 63–81.
- : *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituels dans l'islam shi'ite*, Paris 2006.
- : »Islam in Iran – x: The Roots of Political Shi'ism«, *Encyclopaedia Iranica* 14/146–54 (online zugänglich unter <http://www.iranicaonline.org/articles/islam-in-iran-x-the-roots-of-political-shiisms>).
- : *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris 2011.
- Arjomand, Said Amir: *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, London 1984.
- : »Ideological Revolution in Shi'ism«, in: idem (Hrsg.): *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany 1988, 178–209.
- : »The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective«, *International Journal of Middle East Studies* 28/1996/491–515.
- : »The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism«, *The Journal of Religion* 76/1996/548–71.
- : »Authority in Shiism and Constitutional Developments in the Islamic Republic of Iran«, in: Rainer Brunner/Werner Ende (Hrsg.): *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, Leiden 2001, 301–32.
- Borst, Arno: *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Munich 1995 (zuerst Stuttgart 1957ff.).
- Brinkmann, Stefanie: »Ein Mangel an Quellen oder fehlendes Interesse? Zum späten Einstieg der deutschen Schia-Forschung«, *Orient* 50/2009/4/25–43.
- Brunner, Rainer: *Die Schia und die Koranfälschung*, Würzburg 2001.
- : *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden 2004.
- : »Shi'ite Doctrine – ii: Hierarchy in the Imamiyya«, *Encyclopaedia Iranica*, online zugänglich unter <http://www.iranicaonline.org/articles/shiite-doctrine-ii-hierarchy-emamiya>.
- : »Interesting Times. Egypt and Shiism at the Beginning of the Twenty-First Century«, in: Meir Litvak/Ofra Bengio (Hrsg.): *The Sunna and Shia in History. Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, New York (Palgrave Macmillan) 2011, 223–41.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*, Frankfurt 1992 (1. Auflage Hildesheim 1960).
- Capezzone, Leonardo/Marco Salati: *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*, Rom 2006.
- Cole, Juan: *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, London 2002.
- Corboz, Elvire: *Guardians of Shi'ism. Sacred Authority and Transnational Family Networks*, Edinburgh 2015.
- Crone, Patricia: *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004.
- Daftary, Farhad: *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge ²2007.
- : »Varieties of Islam«, in: Robert Irwin (Hrsg.): *The New Cambridge History of Islam, Volume 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge 2010, 105–41.
- : *A History of Shi'i Islam*, London 2013.
- Donaldson, Dwight M.: *The Shi'ite Religion. A History of Islam in Persia and Irak*, London 1933.
- Ende, Werner: »The Flagellations of Muḥarram and the Shi'ite 'Ulamā'«, *Der Islam* 55/1978/19–36.
- : »Ehe auf Zeit (mut'a) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart«, *Die Welt des Islams* 20/1980/1–43.
- : »The Nakhāwila, a Shiite Community in Medina. Past and Present«, *Die Welt des Islams* 37/1997/263–348.
- : »Der schiitische Islam«, in: Ende, Werner/Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl., München 2005, 70–89.
- : »Bid'a or Sirr al-īmān? Modern Shi'i Controversies over the third shahāda in the adhān«, in: Mohammad Ali Amir-Moezzi/Meir M. Bar-Asher/Simon Hopkins (Hrsg.): *Le shiisme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout 2009, 203–17.
- : »Steine des Anstoßes: Das Mausoleum der Ahl al-bayt in Medina«, in: Hinrich Biesterfeldt/Verena Klemm (Hrsg.): *Differenz und Dynamik. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg 2012, 181–200.

- van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, I-VI*, Berlin, New York 1991–97.
- : *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten, I-II*, Berlin, New York 2011.
- Firro, Kais M.: »The ‘Alawīs in Modern Syria: From Nuṣayrīya to Islam via ‘Alawīya«, *Der Islam* 82/2005/1–31.
- Gleave, Robert: *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbārī Shī‘ī School*, Leiden 2007.
- Goldziher, Ignaz: *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910; zweite, von Franz Babinger umgearbeitete Auflage, Heidelberg 1925.
- : *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.
- Haeri, Shahla: *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi‘i Iran*, Syracuse 1989.
- Haider, Najam: *Shī‘ī Islam. An Introduction*, Cambridge 2014.
- : *The Origins of the Shī‘a. Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*, Cambridge 2011.
- Hajatpour, Reza: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 2002.
- Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ‘Alawiten*, Zürich 1982.
- : *Die Schia*, Darmstadt 1988.
- : *Die Schiiten*, München 2005.
- : *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875–973)*, München 1991.
- : *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten (973–1074)*, München 2003.
- : *Kalifen und Assassinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge (1074–1171)*, München 2014.
- Heine, Peter: *Einführung in die Islamwissenschaft*, Berlin 2009.
- Heern, Zackery M.: *The Emergence of Modern Shi‘ism. Islamic Reform in Iraq and Iran*, London 2015.
- Hodgson, Marshall G.S.: »How did the Early Shī‘a become Sectarian?«, *Journal of the American Oriental Society* 75/1955/1–13.
- Kippenberg, H.G.: »Jeder Tag ‘Ashura, jedes Grab Kerbelā«. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe in Iran«, in: K. Greussing/J.-H. Grevemeyer (Hrsg.): *Religion und Politik im Iran*, Frankfurt 1981, 217–56.
- Klemm, Verena: »Die vier *sufarā*‘ des Zwölften Imām. Zur formativen Periode der Zwölferšī‘a«, *Die Welt des Orients* 15/1984/126–43.
- Kohlberg, Etan: *Belief and Law in Imāmī Shi‘ism*, Aldershot 1991 (Nachdruck wichtiger Aufsätze).
- : »Authoritative Scriptures in Early Imami Shi‘ism«, in: E. Patlagean/A. de Boulluec (Hrsg.): *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain 1993, 295–312.
- : »Western Studies of Shi‘a Islam«, in: M. Kramer (Hrsg.): *Shi‘ism, Resistance and Revolution*, Boulder/Col. 1987, 31–44.
- : »Taqiyya in Shi‘ī Theology and Religion«, in: H.G. Kippenberg/G.G. Stroumsa (Hrsg.): *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, 347–80.
- : »Barā‘a in Shi‘ī Doctrine«, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7/1986/139–75.
- Lewis, Bernard: »The Shi‘a in Islamic History«, in: Martin Kramer (Hrsg.): *Shi‘ism, Resistance and Revolution*, Boulder 1987, 21–30.
- Litvak, Meir: *Shi‘ī Scholars of Nineteenth-century Iraq. The ‘ulama‘ of Najaf and Karbala‘*, Cambridge 1998.
- Madelung, Wilferd: *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997.
- : »Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre«, *Der Islam* 37/1961/43–135.
- Maghen, Ze‘ev: »Occultation in Perpetuum: Shi‘ite Messianism and the Politics of the Islamic Republic«, *Middle East Journal* 62/2008/2/232–57.
- Martin, Vanessa: *Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran*, London, New York 2000.
- Mervin, Sabrina: *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du ḡabal ‘Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l’Empire ottoman à l’indépendance du Liban*, Paris 2000.
- Möhrling, Hannes: *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart 2000.
- Moin, Baqer: *Khomeini. Life of the Ayatollah*, London 1999.

- Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, London 1985.
- Nagel, Tilman: *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008.
- Nakash, Yitzhak: »An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'«, *Die Welt des Islams* 33/1993/161–81.
- : *The Shi'is of Iraq*, Princeton 1994.
- : *Reaching for Power. The Shi'a in the Modern Arab World*, Princeton 2006.
- Nasr, Vali Reza: *The Shia Revival. How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*, New York 2006.
- Norton, Augustus Richard: »Ritual, Blood, and Shiite Identity. Ashura in Nabatiyya, Lebanon«, *The Drama Review* 49/2005/4/140–55.
- Ourghi, Mariella: »Shiite Criticism of the *Welāyat-e faqīh*«, *Asiatische Studien* 59/2005/831–44.
- : *Schiitischer Messianismus und Mahdī-Glaube in der Neuzeit*, Würzburg 2008.
- : »Ein Licht umgab mich...« – Die eschatologischen Visionen des iranischen Präsidenten Maḥmūd Aḥmadīnežād«, *Die Welt des Islams* 49/2009/163–80.
- Pinault, David: »Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India«, *History of Religions* 38/1999/285–305.
- Pistor-Hatam, Anja: »Pilger, Pest und Cholera. Die Wallfahrt zu den heiligen Stätten im Irak als gesundheitspolitisches Problem im 19. Jahrhundert«, *Die Welt des Islams* 31/1991/228–45.
- Powers, David S.: *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphia 2009.
- Reissner, Johannes: »Der Imam und die Verfassung. Zur politischen und staatsrechtlichen Bedeutung der Direktive Imam Khomeinis vom 7. Januar 1988«, *Orient* 29/1988/213–36.
- Richard, Yann: *L'Iran. Naissance d'une république islamique*, Paris 2006.
- Roemer, Hans Robert: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350 bis 1750*, Stuttgart 1989.
- Scarcia Amoretti, Biancamaria: *Sciiti nel mondo*, Rom 1994.
- Sharon, Moshe: »Ahl al-Bayt – People of the House«, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8/1986/169–84.
- Tucker, William F.: *Mahdis and Millenarians. Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge 2008.