

Einleitung

Was ist der schiitische Islam und was macht sein Wesen aus? Die Beantwortung dieser Frage erfordert einen Rückblick in die frühe Geschichte des Islam.

Wie sich das Christentum in katholische, orthodoxe oder protestantische Richtungen mit unterschiedlichen Ausprägungen unterteilt, gibt es im Islam zwei Hauptrichtungen: der sunnitische und der schiitische Islam. Es scheint ein Desiderat in Lehre und Forschung der europäischen islamwissenschaftlichen Fakultäten zu sein, dass fast ausschließlich die sunnitische Ausrichtung als Repräsentant des Islam im Ganzen behandelt wird. Genauso problematisch wäre es, wollte man den Protestantismus oder die Orthodoxie stellvertretend für das gesamte Christentum präsentieren. Ein solches Denkbewusstsein wäre empirisch irreführend und normativ problematisch. Im Hinblick auf den schiitischen Islam allerdings zeigt sich eine solche Lücke, die es zu schließen gilt.

Freilich gibt es für die Betonung des sunnitischen Islam in europäischen Ländern eine historische Erklärung, denn die ersten Begegnungen des christlichen Okzidents erfolgten fast ausschließlich gegenüber Sunniten. Erste Berichte über Kontakte zwischen den byzantinischen Christen und dem Hof des Muawiyah, später zwischen ihnen und Yasid, ergeben sich aus den Überlieferungen des Johannes von Damaskus. Eine zweite Begegnung erfolgte zu Zeiten Omars, des zweiten Kalifen des Islam, während der Eroberung Jerusalems. Sowohl die Dynastie der Omayyaden als auch die der Abbasiden war sunnitisch geprägt. Diese Begegnungstradition setzte sich während der muslimischen Herrschaft in Spanien und der Konflikte europäischer Länder mit den osmanischen Türken fort.

Dieses sunnitisch-kriegerische Islambild wurde in der europäischen Wissenschaft konserviert und durch die Politik in der Öffentlichkeit institutionalisiert. Insbesondere die Orientalisten, die ebenfalls von den historischen Ereignissen – seit der Eroberung Jerusalems bis zum Verfall des Osmanischen Reiches – beeinflusst waren, haben sich nur mit dem sunnitischen Islam, dessen Quellen und Lesart, befasst. Zudem haben die Forschenden ihre Erkenntnisse auf den subjektiven Eindrücken ihrer Vorgänger etabliert, die seit Petrus Venerabilis ein durchweg negatives Islambild verbreitet hatten. Militärische Auseinandersetzungen führten dazu, im europäischen kollektiven Gedächtnis ein kriegerisches Islambild zu hinterlassen.

Um ein solches Islambild in Europa zu ›berichtigen‹, haben nach dem Zweiten Weltkrieg einige sunnitisch-islamische Länder, allen voran Saudi-Arabien und die Türkei, in deutschsprachigen Ländern sunnitische Lehrstühle für Islamwissenschaften eingeführt. In letzter Zeit sind ebenfalls Versuche unternommen worden, um den schiitischen Islam an europäisch-westlichen Universitäten zu präsentieren oder Lehrstühle zu installieren. Dies ist auf Widerstand sowohl sunnitischer Dachverbände wie auch auf gewisse historisch gewachsene Einseitigkeiten im europäischen Wissenschaftsestablishment gestoßen.

Das vorliegende Heft betrachtet sich als ein Beitrag zur Einführung in den schiitischen Islam. Es ist darauf zu verweisen, dass der schiitische Islam sowie seine Philosophie und Rechtsprechung durchweg vernunft- und gerechtigkeitsverwurzelt ist. Diese Erkenntnis bietet die Möglichkeit, das oben erwähnte Desiderat und die daraus hervorgegangenen historischen Vorurteile überwinden zu helfen.

Die Schiiten betrachten Ali ibn Abi Talib (599-601), der Schwiegersohn und Vetter des Propheten Mohammad (570-632), als einzig rechtmäßigen Nachfolger des Propheten nach dessen Tod. Sie sind der Überzeugung, dass Imam Ali vom Propheten schon zu seinen Lebzeiten als sein Nachfolger und Imam der islamischen Gemeinde designiert und vorgestellt wurde. Ein wesentlicher Grundsatz in der Glaubenslehre der Schia ist die Unfehlbarkeit des Imam, demzufolge er mit dem Propheten in Wort, Verhalten und Handlung übereinstimmt. Dies legitimiert seine Rolle als Oberhaupt der islamischen Gemeinschaft und erhebt ihn gleichzeitig zu einem Vorbild für die Menschen. Im Zentrum des schiitischen Islam steht die Frage nach Gerechtigkeit, die von der Vernunft, als Quelle der Erkenntnis, getragen wird und die das Fundament der fünf wesentlichen Glaubensgrundsätze ist: das Einheitsbekenntnis Gottes, die Lehre vom Prophetentum, die Auferstehung, Gottesgerechtigkeit und die Lehre vom Imamat.

Seyed Hossein Nasr führt in leicht verständlicher Sprache und in gleichsam philologisch-akribischer Form in das Wesen des schiitischen Islam ein. Um Missverständnisse zu vermeiden, handelt es sich hier weder um einen Vergleich mit der sunnitischen Prägung noch um die analysierende Darstellung der Grundprinzipien schiitischer Lehrmeinungen. Ziel des Verfassers ist es, ein kompaktes schiitisches Bild des Islams zu präsentieren. Nasr zeigt, dass zwischen Sunna und Schia nicht nur ein politischer, sondern auch ein theologischer Unterschied besteht. Seine Ausführungen beschäftigen sich mit der Schule der Zwölfer-Schia und deren geistigem Leben, das in vier Perioden gegliedert wird.

Seyed Javad Varaei diskutiert die Frage nach den Ursachen, welche die Schia in der Safawidenzeit zur Staatsreligion machte, und den Gründen für deren

Zusammenwirken mit dem safawidischen Staat. Nach Varaei ist die Vorliebe der Safawidendynastie für die alidische Familie, d.h. für die Kinder des Ali ibn Abi Talib, einer der Gründe, die zur Ausweitung der Schia und deren Anerkennung zu jener Zeit beigetragen hat. Ein weiterer Grund dieser Ausweitung ist die Zusammenarbeit zwischen Königen und Wissenschaftlern. Die Unvollkommenheit mystischer Lehren zur Verwaltung der Gesellschaft, der Bedarf an einer islamischen Rechtspraxis für die Verwaltung und der Erwerb religiöser Legitimation gehörten nach Varaei zu den Gründen, warum sich Religionsgelehrte am Diskurs beteiligten.

Sedigheh Khansari Mousavi analysiert die Frage nach der Gerechtigkeit Allahs in der schiitischen Philosophie. Zu den fünf Grundprinzipien des schiitischen Islam gehört auch ›Adl‹. Die Gerechtigkeit Gottes ist ein wichtiger Begriff, durch den Sunniten und Schiiten sich in ihren Grundprinzipien voneinander unterscheiden. Mousavi betrachtet und interpretiert die Gottesgerechtigkeit im Hinblick auf das schiitische Gedankengut aus vier Perspektiven heraus. Es handelt sich erstens um die Erschaffung der Handlungen, zweitens um göttliches Wissen, drittens um das Böse und das Gute und viertens um die Wirkung des Gebets. In diesem Beitrag werden anhand der drei schiitisch-iranischen Philosophen Nasir ad-Din Tusi, Mir Damad und Molla Sadra die oben genannten Aspekte erklärt.

Mahdi Esfahani thematisiert und überprüft mögliche Interpretationen des Wortes ›Imam‹ im Heiligen Koran in Anlehnung an die Interpretationen des iranischen Philosophen 'Allameh Seyed Mohammad Hossein Tabatabai. Dabei zeigt er unter hermeneutischen Gesichtspunkten, dass ein bestimmtes mystisches Verständnis des Koran denkbar ist, insbesondere angesichts der historischen Tatsache, dass viele solcher Interpretationen zu verschiedenen koranischen Versen vorhanden sind, die von einer möglichen mystischen Interpretation des Korans ausgehen. Esfahanis Ziel besteht darin, die Position des Imam und einige Verse, die sich zu diesem Begriff äußern, innerhalb des Gesamtbildes dieses mystischen Verständnisses zu erläutern.

Mohammad Ghorbanpour Delavar beschäftigt sich mit Grundzügen der schiitischen Rechtsschule. Ihm zufolge reichen deren Wurzeln in die Zeit des Propheten zurück. Die schiitischen Gelehrten haben sich im Laufe der Zeit bemüht, das Erbe der Schia zu bewahren und die religiösen Wissenschaften zu erklären. Dank wertvoller Studien schiitischer Studien, wie ›al-Ghadir‹, ›A'yan asch-Schia‹, ›al-Mizan‹, ›al-Muradji'at‹ und ›al-Hayat‹ hat diese vernunftverwurzelte Rechtsschule neue Impulse erhalten. Neben der Erklärung des ›schiitischen Islam‹ und dessen ›Erbe‹ geht es Delavar vor allem darum, auf die einflussreichen Werke dieser Rechtsschule in verschiedenen Epochen bezüglich

Einleitung

der religiösen und rationalen Wissenschaften hinzuweisen. Er ist bemüht, im Hinblick auf die schriftlichen Quellen die religiösen Wissenschaften der ›Schia‹ und deren Erbe zu präsentieren.

Seyed Ali Moujani befasst sich mit der Entstehungsgeschichte der ›ISIS-Bewegung‹, des sogenannten ›Islamischen Staates in Irak und Syrien‹, die inzwischen in der internationalen Terminologie zu ›IS‹, dem ›Islamischen Staat‹ verkürzt wurde, da ihr Einfluss inzwischen weit über die beiden Länder Irak und Syrien hinausreicht. Von Interesse ist dabei, neben der persönlichen Sicht des Autors als Angehöriger der schiitischen Glaubensgemeinschaft, die in besonderem Maße unter den Angriffen dieser Gruppierung zu leiden hat, seine Analyse historischer Ausgangspunkte neuerer Zeit, in denen er die Wurzeln dieses Phänomens sieht. Dabei weist Moujani auf die seit dem 19. Jahrhundert zunehmend herrschende Rolle des westlichen Imperialismus hin, dessen Auswirkungen vor allem seit dem Ersten Weltkrieg das Geschick der Region bestimmt haben.

Redaktionelle Anmerkungen

Mit der Einführung in das Wesen des schiitischen Islam wird unter anderem auch der Stellenwert von Vernunft, Liebe und Gerechtigkeit herausgearbeitet, welche ebenfalls die Grundlage des schiitischen Denkens bilden. Es ist zu hoffen, dass junge Forschende Mut beweisen und sich dieses Themas annehmen, um ein ausgewogenes Islambild in Europa und womöglich weit darüber hinaus einzuführen.

Es ist selbstverständlich, dass die Beiträge in ihrem Bemühen um Klärung und Analyse nicht immer der Meinung der Herausgeber entsprechen können. Unsere Hefte – und insbesondere dieses Heft – wollen auf vielfältige Weise Mut machen, sich intensiver mit grundlegenden Themen, wie mit interkonfessionellen Fragen, zu befassen, was für den intra- und interreligiösen Dialog unverzichtbar ist.

Hamid Reza Yousefi

Das Wesen des schiitischen Islam

Seyyed Hossein Nasr

Einleitende Gedanken

Im traditionellen Christentum gibt es die katholischen, die orthodoxen, die altorientalischen und die protestantischen Kirchen. Eine ähnliche Differenzierung gibt es auch im Islam: Sunna und Schia sind die zwei Hauptströmungen des Islams, die auf der islamischen Offenbarung beruhen. Sie sind wesentliche Elemente der islamischen Orthodoxie, die es von Anfang an gab. Die Schia ist weder heterodox noch ist sie eine Lehrmeinung. Weder Schia noch Sunna sind spätere Empörungen gegen die etablierte Orthodoxie und dürfen daher in keiner Weise mit Reformbewegungen im Christentum oder Judentum verglichen werden. Sunna und Schia gehören zur Gesamtorthodoxie des Islams und beeinträchtigen dessen Einheit in keiner Weise. Die Einheit einer Tradition wird nicht durch unterschiedliche Anwendungen dieser Tradition zerstört, sondern durch die Verletzung ihrer Grundsätze und Formen sowie ihrer Kontinuität. Als ›Religion der Einheit‹ weist der Islam mehr Homogenität und weniger religiöse Unterschiede auf als andere Weltreligionen.

Dimensionen der Sunna und Schia

Die Aussage, Sunna und Schia seien für unterschiedliche spirituelle Temperamente gedacht, darf nicht in einem streng rassischen oder ethnischen Sinne interpretiert werden. Es ist nicht so, dass ein bestimmtes Volk immer streng sunnitisch, ein anderes schiitisch war. Natürlich sind heute praktisch alle Perser Schiiten, während die meisten Araber und Türken Sunniten sind, und diese ethnische Gliederung steht durchaus im Zusammenhang mit der Verteilung von Sunna und Schia in der muslimischen Welt. Es ist aber auch daran zu erinnern, dass im 10. und 11. Jahrhundert die Hochburg der Schia das südliche Syrien und Nordafrika war, während Khorasan die Bastion der Sunna war. Wichtige Persönlichkeiten des sunnitischen Islam wie Abu Hamed Ghazali und Fakhr-ad-Din Razi waren Perser, während die asch'ari-

tische Theologie, welche oft die orthodoxe sunnitische Theologie genannt wird, weitgehend persische Väter hat.

Unter diesem Vorbehalt kann trotzdem unwidersprochen gesagt werden, dass die Perser grundsätzlich von Beginn an der Sache der Schia gewogen waren. In diesem Land gewann die Schia nach den Mongoleneinfällen allmählich die Oberhand, bis sie unter den Safawiden zur Staatsreligion wurde. Ohne die beträchtliche Anzahl arabischer und indisch-pakistansicher Schiiten zu vergessen, kann man hinzufügen, dass die Perser die größte schiitische Gruppe der Welt sind, und dass der schiitische Islam sehr eng mit der persischen Seele verbunden ist.

Bei der Betrachtung von Sunna und Schia im vorliegenden Beitrag werden wir uns mehr mit der Schia befassen und die Sunna als Norm und Hintergrund akzeptieren, dem die Schia gegenübergestellt wird. Der Grund für diese Vorgehensweise liegt darin, dass der sunnitische Islam weitaus bekannter ist als die Schia, da der Westen, historisch gesehen, mehr Kontakt mit der Sunna hatte. Praktisch alle Bücher über den Islam in europäischen Sprachen betrachten diesen anhand sunnitischer Quellen, wenn auch nicht ohne Verzerrungen und Vorurteile. Die Schia, insbesondere die Zwölfer-Schia, sind in der europäischen Literatur fast unbekannt, mit Ausnahme der Schriften einer sehr kleinen Zahl von Gelehrten, von denen insbesondere Henry Corbin zu nennen ist.

Um die sunnitische und die schiitische Perspektive verstehen zu können, müssen wir einen Blick auf die religiöse Geschichte des Islams sowie die Entwicklung dieser beiden Dimensionen aus ihrem gemeinsamen Ursprung und ihrer späteren Geschichte werfen. Äußerlich betrachtet, liegt der Unterschied zwischen Sunna und Schia im Problem der ›Nachfolge‹ des Propheten als Oberhaupt der Gemeinde nach seinem Tod. Man kann sagen, dass das getrennte Dasein der beiden Schulen begann, als der Prophet seinen irdischen Weg beendete, denn in diesem Augenblick begannen die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich seiner Nachfolge. Eine kleine Gruppe war der Meinung, diese Funktion müsse in der Familie des Propheten bleiben. Sie unterstützte Ali, der ihrer Auffassung nach durch Bestellung (ta'yin) und Testament (nass) für diese Rolle bestimmt war. Sie wurden seine ›Partei‹ (schia) genannt, während die Mehrheit der Auffassung war, der Prophet habe diesbezüglich keine Anweisung hinterlassen. Sie einigten sich auf Abu Bakr. Diese erhielten den Namen ›das Volk der Tradition und der gemeinsamen Meinung‹ (ahl as-sunna wa-l-djama'a). In einem allgemeine-

ren Sinne aber gab es die Schia Alis – also heißt diejenigen unter den Gefährten, die ihn unterstützten und ihm nachfolgten – schon zu Lebzeiten des Propheten, und mehrere Prophetenworte beziehen sich hierauf. Mit dem Tod des Propheten kristallisierten sie sich dann als eigenständige Gruppe gegenüber den Sunniten heraus.

Bei dieser Frage ging es auch um die Funktion desjenigen, der dem Propheten nachfolgen sollte, denn der Betreffende konnte freilich nicht ebenfalls mit prophetischen Gaben ausgestattet sein. Die Sunna betrachtete den ›Nachfolger‹ des Propheten als seinen Kalifen nur hinsichtlich seiner Amtsgewalt als Herrscher einer neugegründeten Gemeinde, während die Schiiten glaubten, der ›Nachfolger‹ sei auch ›Sachwalter‹ (wasi) von dessen esoterischen Wissens und müsse Interpret der religiösen Wissenschaften sein. Von daher ist der Unterschied zwischen Sunna und Schia nicht nur ein politischer, sondern auch ein theologischer. Es geht um die Frage der politischen Nachfolge wie der religiösen Autorität.

Dennoch versuchen einige neuere Werke von Orientalisten den Unterschied zwischen Sunna und Schia auf eine bloße politische Differenzierung hin zu reduzieren. Diese Auffassung ist zum Teil richtig, lässt aber die wichtigeren religiösen und theologischen Punkte außer Acht. Die Frage, wer dem Propheten als Oberhaupt der Gemeinde nachfolgen sollte, entstand durch unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Qualifikation des Nachfolgers und der Bedeutung der religiösen Autorität selbst. Der sunnitische Islam betrachtet den Kalifen als Hüter der Scharia in der Gemeinde, während die Schia in der ›Nachfolge‹ eine spirituelle Funktion sieht, welche die Interpretation der Offenbarung und das Erbe der Lehre des Propheten beinhaltet. Hiermit nahmen die beiden unterschiedlichen Auffassungen der einen göttlichen Botschaft ihren Ausgang: zwei Interpretationen, die trotzdem im Rahmen der Orthodoxie des Islams bleiben, sich in den Grundsätzen der Religion (usul ad-din) und den religiösen Riten gleichen, welche die Gnadenmittel sind, die den Menschen erlösen und ihn der Glückseligkeit im Jenseits vergewissern.

Die Idee des Kalifats

Die politische Theorie des Kalifats wurde jedoch erheblich ausgebaut, auch wenn sie damals noch nicht in vollem Umfang in die Praxis umgesetzt wurde. Bei ihrer Erörterung der Theorie des Kalifats bedienten sich die sunnitischen Theoretiker des Begriffs ›Imamat‹, womit sie das Amt desjeni-

gen bezeichneten, dessen Aufgabe es war, die Scharia zu pflegen und als Richter zu fungieren. Da dieser Begriff jedoch in besonderer Weise mit der Schia verknüpft ist, ist es zu Vermeidung von Verwechslungen besser, die sunnitische Institution als das Kalifat zu bezeichnen und im Zusammenhang mit der Schia den Begriff Imamats zu verwenden.

Die frühen sunnitischen Autoritäten fassten das Kalifat als legitime politische Institution der islamischen Gemeinde auf. Da es nur die eine Gemeinde, ›Umma‹, und das eine göttliche Gesetz, bzw. Scharia, gibt, wäre das Ideal ein einziger Kalif, der über die Gemeinde herrscht und dessen Aufgabe es ist, die Gemeinde zu schützen und die Scharia im Einklang mit den Auffassungen der ›Ulama‹ zu pflegen. Als das Kalifat später politisch geschwächt wurde und mächtige regionale Herrscher die muslimische Welt regierten, wurde diese Theorie abgewandelt, sodass es jetzt den Kalifen, den Sultan und das göttliche Gesetz gab. Der Kalif symbolisierte die Einheit der Gemeinde und das Supremat des göttlichen Gesetzes, während der Sultan die tatsächliche, weltliche, militärische und politische Macht innehatte, das Gesetz zu wahren und durchzusetzen sowie die Gemeinde zu schützen hatte. In ihren beiden Phasen ist daher die sunnitisch politische Theorie durch die Institution des Kalifats geprägt, dessen Aufgabe nicht die Interpretation des göttlichen Gesetzes und religiöser Angelegenheiten im Allgemeinen ist, sondern die Pflege des Gesetzes und die Wahrnehmung des Richteramtes gemäß diesem Gesetz.

Die Schia muss vor dem allgemeinen Hintergrund des Islams verstanden werden. Anhänger der Schia sind diejenigen, die glauben, das Recht der Nachfolge des Propheten liege ausschließlich bei seiner Familie und denjenigen, die der Prophetenfamilie (ahl al-bait) anhängen und sie als Quelle der Inspiration und Lehrer für das Verständnis der vom Propheten überbrachten Koran-Offenbarung betrachten. Die Mitglieder der Prophetenfamilie sind der Kanal, durch den die Lehre und die Segenskraft (Baraka) die Offenbarung die Schiiten erreicht. In einem gewissen Sinne kann man die Schia den ›Islam Alis‹ nennen, wie man in einem gewissen Sinne die Sunna auch den ›Islam Abu Bakrs‹ nennen kann.

Innerhalb dieses Teilbereichs der islamischen Gemeinde, der als Schia bezeichnet wird, gilt eine weitere Untergliederung entsprechend der Zahl der Imame, die nach dem Propheten akzeptiert werden. Den Hauptteil der Schia bildet sowohl quantitativ als auch hinsichtlich ihrer zentralen Stellung im traditionellen religiösen Spektrum die Zwölfer-Schia. Daneben gibt es

eine Siebener-Schia oder Isma'iliya (auch Ismailismus) und Fünfer-Schia oder Zaidiya (auch Zaidismus). Die Zwölfer-Schia ist die offizielle Religion Persiens und die Mehrheit der Bevölkerung gehört dieser Schule an. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung des Irak bekennt sich zu dieser Richtung, die auch in Indien, Pakistan, Afghanistan, im Libanon und einigen Ländern Ostafrikas eine zahlreiche Anhängerschaft hat. Die Isma'iliya ist geografisch breiter gestreut. Größere Gemeinden gibt es in Indien, Pakistan und Ostafrika, kleinere Gruppen in vielen anderen Ländern wie z.B. Iran, Syrien und Ägypten. Der Zaidismus besteht heute noch im Jemen, wo die Mehrheit der Bevölkerung Zaiditen sind. Daneben gibt es noch eine kleinere Gruppe wie die Alawiten Syriens sowie die Drusen in Syrien und im Libanon, die sich als heterodoxe Sekten vom Hauptstrom der Schia abgespalten haben. Die Schiiten machen etwa ein Fünftel der gesamten muslimischen Bevölkerung aus; allerdings ist der Einfluss auf das gesamte geistige und spirituelle Leben des Islams erheblich größer als es in dieser zahlenmäßigen Relation zum Ausdruck kommt.

Streit um das Kalifat

Nach dem Tode des Propheten stellte sich eine kleine Gruppe von Männern wie Salman, Abu Zarr und Mighdad auf die Seite Alis, während die Mehrheit der Mekkaner Abu Bakr die Treue schwor, der somit zum Kalifen gewählt wurde. Während seines Kalifats und noch während desjenigen von Umar und Uthman führten die Anhänger Alis ein stilles Dasein, während Ali selbst sich aus der Öffentlichkeit zurückzog und seine Zeit der Unterweisung und Ausbildung seiner Schüler widmete, deren Zahl immer mehr zunahm. Dann wurde er selbst Kalif, und für die kurze Zeit von fünf Jahren verwirklichten die Schiiten ihr Ideal, auf das sie immer noch zurückblicken, obwohl die Jahre von Alis Kalifat von großen Erschütterungen gekennzeichnet waren.

Mit dem Beginn der Umayyaden-Dynastie brach für die Schia die schwierigste Zeit ihrer Geschichte an, während der sie öffentlich und im Geheimen bekämpft und oft verfolgt wurde. Nur die Herrschaft von Umar ibn Abd al-Aziz bildet hier eine Ausnahme. Darüber hinaus wurde in dieser Zeit Husain, der Enkel des Propheten, in Kerbela ermordet. Diese Tragödie hatte Nachwirkungen auf die ganze spätere Geschichte des Islams und insbesondere der Schia. Während der Umayyadenzeit wurden mehrere schiiti-

sche Aufstände niedergeschlagen. Diese Politik schadete den Umayyaden allerdings sehr und spielte schließlich eine Hauptrolle für ihren Sturz.

Der Aufstand des Abu Muslim in Khorasan war weitgehend von schiitischen Emotionen getragen, und Abu Muslim forderte in der Tat von den Menschen Treue zum ›Haus des Propheten‹. Als jedoch die Abbasiden an die Macht kamen, war ihre Abneigung gegen die Schia kaum weniger rigoros als diejenige der Umayyaden. Erst zu Beginn des dritten islamischen Jahrhunderts und insbesondere während der Herrschaft von al-Ma'mun konnte sich die Schia relativ frei entfalten, was schließlich sogar dazu führte, dass der achte Imam Ali ar-Rida zum Nachfolger von al-Ma'mun gewählt wurde. Nachdem jedoch al-Ma'mun vergiftet wurde und später starb, wurde die Situation wieder schwieriger. Der neue Kalif gab Befehl, das Grab von Imam Husain in Kerbela zu zerstören und umzupflügen.

Im vierten Jahrhundert konnte die Schia erstmals zu einer wirklichen Blüte gelangen. Die schiitischen Buyiden beherrschten ganz Persien und hatten sogar in Bagdad die Macht. Die Fatimiden wiederum eroberten Ägypten und errichteten in Nordafrika ein isma'ilitisches Kalifat, das dem abbasidischen Kalifat kaum an Macht nachstand. Von da an stand die Schia weiter in Blüte, auch nach dem Auftreten der Ayyubiden und der Seldschuken, die beide starke Befürworter der Sunna waren.

Bei der Erörterung der Schia beginnt man aus naheliegenden Gründen mit der Schule der Zwölfer-Schia, weil sie zentral ist und in ihr die spirituellen Dimensionen der Offenbarung im Gleichgewicht sind. Das geistige Leben der Zwölfer-Schia kann in vier Perioden gegliedert werden, um die Betrachtung zu erleichtern; eine Gliederung, die auch Corbin vielen seiner Arbeiten über die Schia zugrunde gelegt hat.

Periode des Imamats

Die erste Periode ist diejenige des Propheten und der Imame, die von der Lebenszeit des Propheten bis zur ›großen Verborgenheit‹ (ghaibat al-kubra) des zwölften Imam oder Mahdi im Jahre 940 reicht. Während dieser Zeit, die in der Geschichte der Schia eine einzigartige Rolle spielt, lebten der Prophet und die Imame unter den Menschen. Sie unterwiesen sie in der Bedeutung des göttlichen Gesetzes und in den esoterischen Wissenschaften. Auf dem Wissen und der Erfahrung dieses Zeitraums beruht das gesamte spirituelle und religiöse Leben der Schia. Zu dieser Zeit wurde das göttliche

Gesetz durch den Propheten geoffenbart und seine Auslegung vom Propheten und den Imamen verkündet.

Für die zweite Periode kann man die Zeit ab dem Eingehen des Mahdi in die Verborgenheit bis zur Mongoleninvasion ansetzen; letztere nicht nur wegen der weitreichenden Veränderungen, die dieses Ereignis mit sich brachte, sondern auch deshalb, weil in diese Zeit das Wirken von Kh^wadja Nasir ad-Din at-Tusi fällt. Mit diesem bemerkenswerten Genius, einem hervorragender Mathematiker, Astronom und Philosoph, erreicht die schiitische Theologie ihren Höhepunkt. Man kann ihn in vielerlei Hinsicht als den größten schiitischen Theologen betrachten. In dieser Zeit erschienen die maßgeblichen Sammlungen des Hadith und die religiösen Lehren, die die Substanz des schiitischen religiösen Lebens ausmachen. Am Anfang steht Kulaini, der Verfasser des ›Usul al-kafi‹, der hervorragendsten Sammlung der Traditionen der schiitischen Imame. Dies ist auch die Zeit von Ibn Babuya, Scheich Mufid und Muhammad ibn Hasan at-Tusi, welche die Verfasser der wichtigsten Quellen der schiitischen religiösen Wissenschaften sind. Ebenfalls in dieser Zeit sammelte as-Sarif ar-Radi die Worte Alis im ›Nahdj al-balagha‹, das nach dem Koran und dem prophetischen Hadith das wichtigste Werk der Schia ist.

Die dritte Periode, die sich von der Mongoleninvasion bis zum Auftreten der Safawiden erstreckt, ist die am wenigsten bekannte, weil die Quellen dieser Zeit noch nicht gut erforscht sind. Da die politische und soziale Geschichte dieses Zeitraums wegen allgemeiner Wirren und der Existenz vieler lokaler Dynastien nur wenig bekannt ist, ist auch noch nichts über die Einzelheiten des religiösen Lebens der Schia in dieser Zeit bekannt. Jedoch wurde in dieser Zeit die Schule des Nasir ad-Din in Theologie und Philosophie fortgeführt, was etwa Gelehrte, wie diejenigen seiner Schüler Allama al-Hilli, einem der fruchtbarsten schiitischen Autoren, und von Qutb ad-Din asch-Schirazi belegen, dem bedeutenden Philosophen und Naturwissenschaftler. Außerdem vereinigte sich die Sufischule Zentralasiens, die vor allem mit dem Namen des Nagm ad-Din Kubra verbunden ist, mit der Schule des Ibn Arabi, oft im Schoße der Schia, wie an den Werken eines Gelehrten, wie Sa'd ad-Din Hamuya, abzulesen ist.

Ibn 'Arabi, der Sufimeister aus Andalusien, der sich in Damaskus niederließ und dort starb, hatte einen immensen Einfluss auf die schiitischen Gnostiker jener Zeit. Seine Lehre wurde von Männern, wie Sayyid Haidar Amuli, Ibn Abi Djumhur und Ibn Turka, in die Schia integriert. Selbst die

Sufimetaphysik beeinflusste die schiitische Theologie, ganz zu schweigen von der Theosophie (al-hikmat al-ilahiya), die zu dieser Zeit in Persien unter dem Einfluss der Philosophie der Erleuchtung (ischraq) des Suhrawardi gepflegt wurde.

Die vierte Periode, die von der Safawidenzeit bis heute reicht, begann mit der bemerkenswerten safawidischen Renaissance. Das schiitische Gesetz und die schiitische Theologie wurden wiederbelebt, was schließlich zur Abfassung der gewaltigen religiösen Enzyklopädie ›Bihar al-anwar‹ durch Muhammad Baghir Madjlisi führte. Die schiitischen religiösen und metaphysischen Lehren hatten ihre bedeutendsten Vertreter u. a. in Mir Damad, Baha ad-Din al-'Amili, einem der vielen Schiiten aus Gabal 'Amil im Libanon, die nach Persien gekommen waren, und in Sadr ad-Din Schirazi, meist als Mulla Sadra bekannt. Der Letztgenannte, der vielleicht der größte islamische Philosoph oder richtige Theosoph (hakim) ist, begründete eine neue intellektuelle Dimension im Islam, indem er die Lehren von Ibn Arabi, Suhrawardi, Ibn Sina und Nasir ad-Din auf der Grundlage der Schia zusammenfasste. Seither blühte die schiitische Gelehrsamkeit in Persien und im Irak sowie im Libanon und in einigen indischen Zentren. Die hervorragenden Denker der Safawidenzeit haben in späteren Jahrhunderten viele Schüler und Nachfolger gefunden – Männer, die deren religiöse und geistige Lehren bis auf den heutigen Tag lebendig gehalten haben.

Imamat im schiitischen Islam

Der Imam, der das Amt der ›Wilaya‹ wahrnimmt, ist der Wahrer des religiösen Gesetzes und der Garant dessen Fortbestandes. Ein Prophet bringt ein göttliches Gesetz und verlässt dann selbst die Welt. Es gibt Zeiten, in denen es in der Welt keinen Propheten gibt, der Imam hingegen ist immer gegenwärtig. Die Erde kann niemals ohne einen Imam sein, auch wenn er verborgen oder unbekannt ist. Sobald also der Prophet des Islams die Welt verlassen hat, bewahrt und pflegt der Imam durch seine beständige Gegenwart die Religion von einer Periode bis zur nächsten. Er ist der Wahrer und Ausleger der Offenbarung schlechthin und hat eine dreifache Aufgabe: Er herrscht über die Gemeinde der Muslime als Vertreter des Propheten, er legt den Menschen die religiösen Wissenschaften und das Gesetz aus, insbesondere dessen innere Bedeutung, und er leitet die Menschen im spirituellen Leben. Alle diese Aufgaben kann der Imam wegen der Präsenz des ›Lichts‹, das in ihm wohnt, erfüllen.

Wegen dieses Lichts besitzt der Imam auch die Eigenschaft der Unfehlbarkeit ('isma) in spirituellen und religiösen Angelegenheiten. Er ist seiner inneren Natur nach so rein wie der Prophet, die Quelle dieses Lichts, und wie seine Tochter Fatima, die durch Ali die Mutter der Imame ist. Deshalb werden der Prophet, Fatima und die zwölf Imame zusammen die ›vierzehn Reinen‹ genannt. Die 'Isma des Propheten und der Imame ist die logische Folge der Anwesenheit des ›muhammadanischen Lichts‹ in ihnen, denn dieses Licht ist die Quelle aller Offenbarung und letztlich aller Erkenntnis. Von diesem Licht geleitet zu werden, heißt gegen Irrtum gefeit zu sein. Nur eines der vielen Kinder eines jeden Imams wird selbst Imam, denn nur einer trägt das ›prophetische Licht‹ in sich. Die Beziehung zwischen den Imamen ist nicht nur eine leibliche Verwandtschaft, sondern vor allem eine spirituelle Verbindung aufgrund des Übergangs dieses ›Lichts‹ von einem Imam auf den anderen, kraft dessen ein jeder ›ma'sum‹ oder ›rein‹ wird und die Amtsgewalt als Wahrer und Ausleger des göttlichen Gesetzes gewinnt.

Die Imame sind auch Mittler zwischen Mensch und Gott. Im Leben um ihren Beistand zu bitten heißt, sich an die Brücke zu wenden, die Gott für den Menschen schlägt, damit er zu ihm zurückkehren kann. Sie sind in diesem Sinne die Fortführung der Persönlichkeit des Propheten. Ihre Gräber und diejenigen ihrer Abkömmlinge, der ›Imamzadeh‹ im Persischen, werden von Pilgern besucht und sind Zentren des religiösen Lebens. Schiiten aus der ganzen Welt wallfahren zum Grab 'Alis in Nadjaf, zu demjenigen Husains in Kerbela, denjenigen des siebten und neunten Imam in Kazimain, den letzten Imamen in Samarra, zu demjenigen des Imams Rida in Maschhad, seiner Schwester Hazrat Ma'suma in Qum, der Schwester von Imam Husain, Sayyida Zainab, seiner Tochter Sayyida Ruqiya in Damaskus und zu vielen anderen Orten. Dies sind die zwölf Imame der Schia:

- 1 Ali ibn Abi Talib, Vetter und Schwiegersohn des Propheten, der der Ursprung des Imamats und der Repräsentant der esoterischen Dimension des Islams ist. Der Schia zufolge wurde er in Ghadir Khumm vom Propheten zu seinem Bevollmächtigten (wasiy) und Nachfolger erwählt.
- 2 Alis ältester Sohn, Imam Hasan, der nach ihm kurze Zeit Kalif war und in Medina starb, nachdem er sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatte.
- 3 Sein jüngster Sohn Imam Husain, der gegen Yazid, den zweiten umayyadischen Kalifen, zu Felde zog und mit fast seiner ganzen

Familie bei Kerbela den Tod fand. Sein Martyrium am zehnten Muharram (61 A. H.) ist bis zum heutigen Tag der Höhepunkt des religiösen Kalenders, und sein tragischer Tod steht als Symbol für das Ethos der Schia.

- 4 Imam Ali, genannt Zain al-'Abidin und as-Saddjad, der einzige überlebende Sohn von Imam Husain. Seine Mutter war die Tochter des letzten Sassanidenkönigs Yazdigird. Er ist vor allem bekannt wegen seiner Gebete, dem ›Sahifa saddjadiya‹, das nach dem ›Nahdj al-balagha‹ Alis das vorzüglichste literarische Werk der Imame ist und einige der am meisten bewegenden Zeiten der religiösen Literatur im Arabischen enthält. Es wurde sogar der ›Psalm der Familie Muhammads‹ genannt.
- 5 Imam Muhammad al-Baqir, Sohn des vierten Imams, der wie sein Vater seinen Sitz in Medina hatte. Da zu seiner Zeit das umayyadische Kalifat mit inneren Unruhen zu kämpfen hatte, blieb der Schia mehr Freiraum für ihre religiösen Lehren. Viele Gelehrte reisten damals nach Medina, um beim fünften Imam zu studieren, und auf ihn gehen zahlreiche Traditionen zurück.
- 6 Imam Dja'far as-Sadiq, Sohn des Imams Muhammad al-Baqir, der die Ausbreitung der schiitischen Wissenschaften so stark förderte, dass das schiitische Gesetz nach ihm benannt wurde. Von ihm und dem fünften Imam sind mehr Traditionen überliefert als von allen anderen zusammen. Tausende strömten zu seinem religiösen Unterricht, u.a. bekannte schiitische Persönlichkeiten wie Hissam ibn Hakam und der Alchimist Djabir ibn Hayyan. Sogar Abu Hanifa, Begründer einer der vier sunnitischen Rechtsschulen, und mehrere andere bekannte sunnitische Gelehrte studierten bei ihm. In die Zeit des Imams Dja'far fällt auch die Abtrennung der Isma'iliya von der Zwölfer-Schia, nachdem die Nachfolge des sechsten Imams dadurch besonders erschwert wurde, dass der abbasidische Kalif al-Mansur in der Hoffnung, die schiitische Bewegung unterdrücken zu können, beschlossen hatte, jeden töten zu lassen, den der sechste Imam offiziell zu seinem Nachfolger erwählen würde.
- 7 Imam Musa al-Kazim, Sohn des Imams Dja'far, der wegen der neuerlichen feindseligen Haltung des Kalifats – diesmal der Abbasiden – gegenüber den Schiiten unter schwersten Verfolgungen zu leiden hatte. Er verbrachte die meiste Zeit seines Lebens in Medina, wo er sich verborgen halten musste, bis ihn Harun ar-

- Raschid gefangen nehmen und nach Bagdad bringen ließ. In der Nähe dieser Stadt starb er. Von da an lebten alle Imame in der Nähe des Kalifen und gaben Medina als ihren ständigen Sitz auf.
- 8 Imam Ali ar-Rida, Sohn des Imams Musa al-Kazim, den al-Ma'mun nach Merw in Khorasan rief, wo er zum Nachfolger des Kalifats erwählt wurde. Seine große Beliebtheit und die rasche Zunahme der Schia in diesem Gebiet ließen ihn jedoch die Gunst des Kalifen verlieren. Er wurde schließlich abgesetzt und in Tus bzw. der heutigen Stadt Maschhad begraben, die heute das bedeutendste religiöse Zentrum Persiens ist. Imam Rida nahm an vielen der gelehrten Versammlungen al-Ma'muns teil, und seine Dispute mit Theologen anderer Religionen sind in schiitischen Quellen aufgezeichnet. Von ihm leiten sich auch viele Sufi-Orden ab, und er wird auch der ›Imam der Initiation‹ genannt.
 - 9 Imam Muhammad at-Taqi, Sohn von Imam Rida, blieb in Medina, solange al-Ma'mun lebte, wiewohl dieser ihm seine eigene Tochter zur Frau gegeben hatte, um ihn in Bagdad zu halten. Nach al-Ma'muns Tod kehrte er nach Bagdad zurück, wo er starb.
 - 10 Imam Ali an-Naqi, Sohn des neunten Imam, der seinen Sitz in Medina hatte, bis al-Mutawakkil Kalif wurde und ihn nach Samarra einlud, dem Sitz des Kalifats. Dort ließ er den Imam jedoch seine generell Schia-feindliche Politik in aller Härte spüren. Der Imam ertrug die Widrigkeiten bis zum Tode des Kalifen, kehrte aber danach nicht nach Medina zurück. Er starb in Samarra, wo sein Grab und das seines Sohnes noch heute zu finden sind.
 - 11 Imam Hasan al-'Askari, Sohn von Imam Ali an-Naqi, der in äußerster Zurückgezogenheit in Samarra lebte und von Agenten des Kalifen streng bewacht wurde, weil die Auffassung der Schiiten bekannt war, dass sein Sohn der Mahdi sein würde. Er heiratete Nargis Khatun, die Tochter des byzantinischen Kaisers, die sich dem Islam zugewandt hatte und sich selbst in die Sklaverei verkaufte, um im Gebiet des Islams leben zu können. Aus dieser Ehe ging der zwölfte Imam hervor.
 - 12 Imam Muhammad al-Mahdi genannt Sahib az-Zaman (Herr der Zeit), der letzte schiitische Imam, ging nach dem Tod seines Vaters in die kleine Verborgenheit ein. Zwischen 260/873 und 329/940 hatte er vier Vertreter (na'ib), denen er von Zeit zu Zeit erschien und durch die er die schiitische Gemeinde betreute. Dieser Zeitraum heißt daher die ›kleine Verborgenheit‹ (al-ghaibat as-

sugra). Daran schließt sich die ›große Verborgenheit‹ (al-ghaibat al kubra), die noch heute fort dauert. Während dieser Zeit ist der Mahdi, der Schia zufolge, am Leben, aber unsichtbar. Er ist ›Axis mundi‹, der unsichtbare Herrscher des Universums. Vor dem Ende der Zeiten wird er auf der Erde wieder erscheinen, um Gleichheit und Gerechtigkeit zu bringen und die Erde mit Frieden zu erfüllen, nachdem sie von Krieg und Ungerechtigkeit zerrissen war. Der Mahdi ist ein ewig lebendes spirituelles Wesen, der diejenigen, die ihn bitten, auf dem spirituellen Weg leitet und um dessen Beistand alle Frommen in ihrem täglichen Gebet bitten. Wer spirituell qualifiziert ist, ist in innerem Kontakt mit dem Mahdi.

Die zwölf Imame stehen, wie die zwölf Tierkreiszeichen, am spirituellen Firmament. In ihrer Mitte ist der Prophet, die Sonne, die diese Zeichen bescheint. Die Imame sind nach schiitischer Auffassung Teil und Fortsetzung der spirituellen Wirklichkeit des Propheten. Zusammen mit ihm, der im metaphysischen und biologischen Sinne ihre Quelle und ihr Ursprung ist, bestimmen sie die Umrisse jenes spirituellen Universums, in dem die Schiiten leben.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Bezüglich der Unterschiede zwischen Sunna und Schia ist zu sagen, dass in Ersterer die ›Baraka‹ oder Segenskraft des Propheten in allen Gefährten des Propheten und seiner Familie empfunden und wahrgenommen wird, während sie in der Schia hauptsächlich in der Familie des Propheten, ›ahl al-bait‹, empfunden wird. Was die Gefährten ›sahaba‹ und die Familie ›ahl‹ dem Sunniten bedeutet, das bedeutet die Familie ›ahl‹ allein dem Schiiten. Dies drückt sich auch in den beiden Segensformeln über den Propheten aus, die in den beiden Gruppen üblich sind. Es ist nicht so, dass die Familie des Propheten keinen besonderen Platz in der Sunna hätte oder die Gefährten in der Schia unwichtig wären. Im einen Fall sieht man aber den Islam durch die ganze Gemeinde, die den Begründer umgab, im anderen durch eine bestimmte Elite, nämlich seine Familie und diejenige, die spirituell mit ihm verwandt gewesen sind, wie Salman al-Farsi, von dem der Prophet sagte: ›Salman ist ein Angehöriger meines Hauses.‹ Auch hier wiederum ist es eine Frage der Betonung und der unterschiedlichen Interpretation einer einzigen Wirklichkeit, kein absoluter Gegensatz.

Insgesamt gibt es zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen Sunna und Schia, welche die Unterschiede bei weitem aufwiegen und die beweisen, dass es sich um zwei Zweige desselben Baumes handelt. Sunnitischer und schiitischer Islam sind im Koran und im Propheten verbunden, dem Fundament des ganzen Islam. Sie haben die Grundlagen der Religion gemeinsam, nämlich die Grundlehren des ›Tauhid‹ (Einheit), der ›Nubuwwa‹ (Prophetentum) und der Eschatologie (*ma'ad*). Sie stimmen auch in der Auffassung überein, Allah müsse gerecht sein, auch wenn die eine den Aspekt der Freiheit, die andere denjenigen der Notwendigkeit betont. Die eine glaubt, alles was Allah tue, sei gerecht, während die andere hervorhebt, Gott könne nicht ungerecht sein. Die Übereinstimmung in den Grundsätzen der Religion stellt Sunna und Schia in die Gesamtorthodoxie des Islams und gewährleistet das Vorhandensein der Grundprinzipien der Lehre in den Aussagen beider Gruppen.

Auch auf der Ebene der religiösen Praxis sind Sunna und Schia praktisch gleich. Die alltägliche Praxis der Scharia ist in beiden Welten dieselbe. Mit Ausnahme weniger Punkte, wie zum Beispiel der Größe des Erbteils der Frau oder der Ehe auf Zeit, gelten in beiden Richtungen dieselben Regeln der Scharia. In der Praxis sind auch die Gebete, Waschungen, Fasten, Pilgerfahrten usw. bis auf kleine Unterschiede identisch, die in den Gebeten nichts weiter sind als die Unterschiede zwischen den vier sunnitischen Rechtsschulen. Die Schiiten fügen lediglich zwei weitere Sätze dem Gebetsruf hinzu, von denen einer die ›Wilaya‹ Alis bekräftigt, der andere die Wichtigkeit guter Werke. Weiterhin betonen die Schiiten wegen des Fehlens des Imams die Freitagsgebete nicht in demselben Maße wie die Sunniten, und diesem Gebet fehlt insbesondere die politische Bedeutung, die es in der sunnitischen Welt hat. Die Ähnlichkeiten in der täglichen Praxis auf der Grundlage der Scharia sind vom Verbot von Alkohol und Schweinefleisch bis hin zu den Vorschriften für die Opferung von Tieren so zahlreich, dass sie hier nicht aufgezählt werden können.

Die Ähnlichkeiten zwischen Sunna und Schia in der täglichen Praxis sind weitaus größer, als der Vergleich der theologischen Texte vermuten lassen würde. Wenn die Schia der ›Islam Alis‹ ist, so ist die ›Baraka Alis‹ durch die Anwesenheit der Sufi-Orden, deren ›Imam‹ er auch für die Sunniten ist, und durch die sozialen Verzweigungen dieser Orden in Gilden, Ritterorden usw. auch in der sunnitischen Welt verbreitet. Vergleicht man das Alltagsleben eines traditionellen Sunniten, das seine Grundlage in der Scha-

ria hat und von häufigen Besuchen an den Gräbern von Heiligen sowie dem Rezitieren von Gebeten und Litaneien unterbrochen ist, die meist von Sufi-Meistern wie Abd al-Ghadir al-Gilani und Abu'l-Hasan as-Sadili verfasst wurden, mit dem täglichen Leben der Schiiten, ist man erstaunt über die weitreichenden Ähnlichkeiten. Die Funktion der Imame und ihrer Nachfahren in der schiitischen Welt haben in der sunnitischen Welt die Heiligen übernommen, die in der Tat im metaphysischen Sinne die spirituellen Nachfahren des Propheten und der Imame sind. Die Namen vieler Imame erscheinen im geistigen Stammbaum eines jeden Sufi-Ordens. Diese wesentliche Identität kann ›existenziell‹ in der Gegenwart der ›Baraka‹ der Gräber von Sufi-Heiligen einerseits und derjenigen der Imame und ihrer Nachfahren andererseits erfahren werden, wiewohl natürlich jedes seinen eigenen Duft trägt.

Fazit

Zusammenfassend kann man sagen, dass Sunna und Schia zwei orthodoxe Dimensionen des Islams sind, die von der Vorsehung in diese Tradition gelegt wurden, damit Gemeinschaften unterschiedlichen psychologischen und spirituellen Temperaments sich in die islamischen Gemeinden integrieren konnten. Sie sind jeweils eine Bekräftigung der Lehre der Einheit und zerstören als solche nicht die tiefe Einheit des Islams, welche formelle Unterschiede es auch immer geben mag. Es gibt vielmehr zwei Möglichkeiten, die Wahrheit der ›Schahada‹ ›La ilaha illa'llah‹ zu bekräftigen. Sie sind zwei Bäche, entsprungen aus derselben Quelle, die ihr gemeinsamer Ursprung ist, nämlich die koranische Offenbarung. Schließlich ergießen sie sich in ein Meer, die göttliche Einheit, zu deren Verwirklichung beide die Mittel in sich haben. Wer eine von beiden gelebt hat, hat als Muslim gelebt und jene Wahrheit erkannt, um deren Offenbarung willen der Koran den Menschen durch den Propheten des Islams verkündet wurde.

Weiterführende Literatur des Autors:

Nasr, Seyed Hossein: *Die Erkenntnis und das Heilige*, München 1990.

—: *History of Islamic Philosophy*, 3 Volumes, London 2003.

Die Konsolidierung der Schia in der Safawidenzeit¹

Seyed Javad Varaei

Einleitende Gedanken

Das Schiitentum in Persien war die Rechtsschule einer Minderheit, bis sie in der Safawidenzeit offiziell anerkannt wurde. Diese Anerkennung ermöglichte die Ausweitung und Entwicklung der Schia. Normalerweise hatten die offiziellen Rechtsschulen aufgrund staatlicher Unterstützung keine Schwierigkeiten, sich auszuweiten. Die Schia war darin keine Ausnahme. Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, aufgrund welcher staatlicher Erfordernisse und in welchen Bereichen sich die Schia in der Safawidenzeit ausgeweitet hat. Um die Ursachen zu begreifen, müssen die gesellschaftlichen Voraussetzungen der Safawidenära, vor allem zur Zeit der Gründung der Safawidendynastie, sowie die Beweggründe ihrer Begründer berücksichtigt werden.

Politische Hintergründe zur Safawidenzeit

Im Persien des 13. Jahrhunderts und später lässt sich beobachten, dass die Sunniten generell eine moderate Herangehensweise bei der Ausweitung der islamischen Religion pflegten. Da zu Beginn der Safawidenzeit die Mehrheit der Iraner wie auch alle anderen Angehörigen des Islam in anderen Regionen Sunniten gewesen sind, war diese ›Herangehensweise der Sunniten‹ für die Ausweitung der Schia in jener historischen Periode eine wichtige Voraussetzung. Konkret pflegten sie ›ein tolerantes Verhalten den Anhängern anderer Religionen und Rechtsschulen gegenüber sowie ein friedliches Zusammenleben mit ihnen‹.

¹ Der vorliegende Beitrag wurde für diese Ausgabe von Spektrum Iran geschrieben und von Sedigheh Khansari Mousavi aus dem Persischen ins Deutsche übertragen.

Die Befreiung der Schiiten aus der Isolation sowie das Gefühl, in Freiheit und Sicherheit zu leben, sind Ergebnisse dieser Herangehensweise. Da die meisten Menschen den Gelehrten und Eliten jener Gesellschaft folgten, spielt das moderate Verhalten einiger sunnitischen Gelehrter sowie das hohe Ansehen der Schiiten bei ihnen in jener Zeit eine wesentliche Rolle. Einige sunnitische Gelehrte beschäftigten sich mit schiitischen Imamen oder sie verfassten eigene Werke, die sie den schiitischen Führern präsentierten. Diese Strömung begann in Bagdad. Mohammad Parsa (15. Jh.), Fazlullah Ruzbehani (16. Jh.), Hosein Karbalayi (16. Jh.) und Muhyi Lari (zweite Hälfte des 16. Jh.), um einige dieser Gelehrten zu nennen, setzten sich mit den Biographien schiitischer Imame auseinander.

Hamdollah Mostofi (gest. 1349), der Verfasser der ›*Tarikh-e Gozide*‹, verfasste die Biographie der zwölf schiitischen Imame und brachte seine wichtige Auffassung zum Ausdruck, »nur die unfehlbaren Imame konnten den Anspruch auf das Kalifat erheben.«² Einigen historischen Forschern der Safawidenzeit zufolge ist die moderate Herangehensweise der sunnitischen iranischen Gelehrten einer der Hauptgründe der Entstehung der Safawidendynastie gewesen. Viele Familien konvertierten aus diesem Grund zur Schia.³ Andere Gründe, welche zur Ausweitung der Schia in dieser historischen Periode beigetragen haben, sind, dass einige sunnitische Gelehrte Lobgedichte auf die schiitischen Imame verfassten⁴, und von sunnitischen Herrschern Münzen mit dem schiitischen Glaubensbekenntnis ›*Ali wali allah*‹ geprägt wurden.⁵ Außerdem veranstalteten sunnitische Herrscher in manchen Regionen Trauerfeiern zum Todestag des Imam Husain.⁶

Ein anderer Grund ist der Einfall der Mongolen in Persien und im Irak. Einerseits waren die Mongolen religiös tolerant, andererseits hatten sie im Kampf gegen das Kalifat in Bagdad großen Erfolg. Sie eroberten Bagdad und schwächten damit die Macht der Sunniten. Schiitische Gelehrte, wie Nasir ad-Din Tusi und Sayyid b. Tawus, nutzten diese Gelegenheit, um die

² Mostofi, Hamdollah: *Tarikh-e Gozide*. Ediert von: 'Abd al-Hosein Nawayi, Teheran 1983, S. 207.

³ Dja'fariyan, Rasul: *Tarikh-e Taschayyu' dar Iran ta tolu'-e dolat-e Safawi*. Teheran, 2011, S. 842.

⁴ Khadjuye Kermani: *Diwan-i Asch'ar*. Hg. Von: Ahmad Soheili, Teheran 1990, S. 571.

⁵ Vgl. Dja'fariyan, Rasul: *Tarikh-e Taschayyu' dar Iran ta tolu'-e dolat-e Safawi* S. 8844, zitiert von Tabataba'i, Seyyid Djmal Torabi: *Sekkeh hay-e Aq Qoyunlu*. In: Zeitschrift des Azarbayidjan Museums, Nr. 7, 1976, S. 15-17.

⁶ Vgl. Dja'fariyan, Rasul, S. 840-850.

Grundzüge der Schia zu etablieren. Trotz erfolgter Massaker an Muslimen hinderten einige Maßnahmen der Religionsgelehrten die Mongolen daran, noch mehr Menschen umzubringen. Die neuen Umstände trugen zur teilweisen Befreiung der Schiiten von der Unterdrückung des Kalifats und fanatischer Sunniten bei. In der Zeit der Ilkhane wurden die Schiiten mit den Sunniten gleichgesetzt. Man hält sogar den Kontakt der Schiiten mit dem Hof Arghuns (reg. 1284–1291) für maßgeblich zur Erlangung von Freiheit und politischem Fortschritt.⁷ Die Tatsache, dass Uldjaytu zur Schia konvertierte, den Namen Khodabande auswählte und Allama al-Hilli, dem namhaften schiitischen Gelehrten, mehr Freiheit schenkte, ebnete den Schiiten den Weg.⁸ Nach dem Tod des Sultans Khodabande und der Machtergreifung seines Nachfolgers Abu Said wurden die Schiiten allerdings wieder unterdrückt.⁹

Der Glaube der Sufis und Mystiker an schiitische Lehren, wie der Glaube an die Herrschaft des vollkommenen Menschen, hatte das Interesse der Safawiden an der Schia zur Folge. Der Glaube der Sufis und Mystiker an Ali b. Abi Talib als dem vollkommenen Menschen und die feste Überzeugung der Schiiten, Imam Ali sei aufgrund seines Wissens und seiner spirituellen Position der einzige Herrscher nach dem Propheten, war Anlass für die Annäherung der Sufis und Mystiker an die Schiiten und die Ausweitung der Schia in der Safawidenzeit. In dieser Überzeugung distanzieren sich die Mystiker von den Sunniten und näherten sich den Schiiten an. Besonders ist der Tatsache Beachtung zu schenken, dass die Sufis und Mystiker sich wenig mit dem islamischen Gesetz, der ›Schariat‹, auseinandersetzen, sondern mehr mit dem mystischen Pfad, der ›Tarighat‹, um Wahrheit zu erreichen. Aufgrund des Glaubens an ›Welayat‹ können sich die Sufis und Mystiker von einem Glauben distanzieren oder sich einem anderen Glauben annähern.¹⁰ Ihrer Meinung nach steht Wahrheit, welche darin besteht, ein vollkommener Mensch zu sein, mehr den Schiiten als den Sunniten nahe. Das Interesse der safawidischen Mystiker an den Schiiten basierte folglich auf einem religiösen Fundament, wobei sich die safawidischen Herrscher

⁷ Turkamani Azar, Parvin: *Tarikh-e siyasi schi'ayan-e isna 'aschari dar Iran*. Ghom 2011, S. 282.

⁸ Amin, Sayyid Muhsin: *A'yan asch-schi'a*. Bd. 5, Beirut 1985, S. 399.

⁹ Khwand Mir, Ghiyas ad-Din: *Tarikh-e habib as-saiyr*. Bd. 3, Teheran 2001, S. 202–217, 388.

¹⁰ Khwand Mir, Mahmud: *Tarikh-e Schah Isma'il wa Schah Tahmasb Safawi*. Ediert von: Mohammad Ali Djarahhi, Teheran 1991, S. 118.

zu Gunsten ihrer eigenen Herrschaft mehr den schiitischen Gelehrten annäherten.

Zusammenarbeit zwischen Herrschern und Religionsgelehrten

Ein wichtiger Grund der Entwicklung und Ausdehnung der Schia in der Safawidenzeit war die Zusammenarbeit zwischen den Herrschern und dem Klerus. Diese Kooperation basierte auf einem wechselseitigen Bedürfnis. Der Wunsch, schiitische Gelehrte zu kontaktieren, verstärkte sich, als die Safawiden mit ihrer Zuneigung zu der alidischen Familie an die Macht kamen. Die schiitischen Gelehrten begrüßten die Einladung der safawidischen Regierung, um ihre eigenen Ziele zu erreichen, aber es gibt weitere, im Folgenden dargestellte Gründe der gegenseitigen Sympathie.

A. Gründe für die Kooperation der Safawidenherrscher mit den schiitischen Gelehrten

Das Interesse der Safawidenherrscher an einer Zusammenarbeit mit den schiitischen Gelehrten hat folgende Gründe:

1. Suche nach einer Stütze der eigenen Macht

Jeder Staat stützt sich auf bestimmte Machtkomponenten. Eine der Hauptsäulen der Safawidenmacht waren die Kizilbasch, Anhänger eines Sufi-Ordens, die an den bedingungslosen Gehorsam dem safawidischen Herrscher als dem vollkommenen Fürsprecher gegenüber glaubten und eine besondere Position im Safawidenstaat besaßen. Mit der Niederlage Schah Isma‘ils in Tschaldiran zweifelten die Sufis an der Macht des vollkommenen Fürsprechers. Später gerieten die Kizilbasch in einem internen Machtkampf, statt miteinander zu kooperieren. Alle diese Faktoren führten zur Instabilität der Säulen des Staates.¹¹

Der Safawidenherrscher war bestrebt, eine Konstellation herbeizuführen, bei der ein anderes Machtzentrum mit den machtgierigen und unfolgsamen Kizilbasch kämpfen müsse, um sie zu kontrollieren. Die schiitischen Gelehrten waren auf Grund ihrer sozialen Position eine gute Wahl. Deshalb setzte sich Schah Isma‘il im Jahre 1508, nach der Eroberung Bagdads und einer Pilgerfahrt zu den Heiligen Stätten im Irak, mit dem Gedanken auseinan-

¹¹ Sykes, Sir Percy: *Tarikh-e Iran*. Bd. 2, übersetzt von Seyyed Mohammad Taghi Fakhr, Teheran 2001, S. 234 f.

der, die hervorragenden und namhaften schiitischen Gelehrten der religiösen Hochschule Nadjafs einzuladen, was er später auch realisierte.

2. Ansehen und Einfluss der schiitischen Gelehrten

Mit der Etablierung der Schia in Persien hatte der Safawidenstaat indes einige Faktoren zu berücksichtigen: Die Sunniten mussten mit den schiitischen Lehren vertraut gemacht und zur Konvertierung bewegt werden. Wegen dieser Faktoren war die Anwesenheit schiitischer Gelehrter in der iranischen Gesellschaft unvermeidbar. Die offizielle Rechtsschule Persiens zu ändern, war selbstverständlich mit dem Widerstand der sunnitischen Gelehrten und deren Anhänger verbunden.

Die schiitischen Gelehrten waren indes wissenschaftlich den sunnitischen Gelehrten überlegen und konnten von daher die Menschen beeinflussen. Sie waren in der Lage, die Menschen mit den schiitischen Lehren vertraut zu machen, sie religiös zu überzeugen und sie dazu bewegen, sich an Kriegen zur Verteidigung des Staates zu beteiligen. In der Tat bedurfte der Safawidenstaat ›des Einflusses der schiitischen Gelehrten auf die Perser, um seine Ziele zu erreichen‹. Außer den Kizilbasch, die den Herrscher als vollkommenen Fürsprecher anerkannt hatten und Gehorsam ihm gegenüber für nötig hielten, waren alle anderen Gruppierungen anderer Auffassung. Die meisten Menschen standen stark unter dem Einfluss der Religionsgelehrten. Sogar die Kizilbasch änderten im Laufe der Zeit ihre Einstellung und waren dem Herrscher gegenüber nicht mehr gehorsam.

3. Ungeeignetheit mystischer Lehren zur Staatsführung

Die Lebensferne der Mystik war ein weiterer Punkt, der den Safawidenstaat von den schiitischen Religionsgelehrten abhängig machte. Als die Safawidenherrscher an die Macht kamen und mit gesellschaftlichen Problemen konfrontiert wurden, bemerkten sie, dass sie einer angemessenen Rechtsschule bedurften. So luden sie die Religionsgelehrten ein, verschiedene Ämter zu übernehmen und als Richter, Minister, Scheich al-Islam und Vorbeter des Freitagsgebets Dienst zu tun.

Die Mystik ist zwar in der Lage, mit Hilfe ihrer Lehren vom ›vollkommenen Fürsprecher‹ in einem Kampf zu siegen, einen Staat zu überwinden und einen neuen Staat zu gründen. Sie vermag es aber nicht, eine Gesellschaft zu verwalten, sondern konzentriert sich auf ›die menschliche Beziehung zu Gott‹ als auf ›die Beziehungen der Menschen zueinander‹. Um

Vollkommenheit zu erreichen, ist aus der Sicht der Mystik lediglich die spirituelle Entwicklung von großer Bedeutung. Insofern legt sie wenig Wert auf das diesseitige Leben und beinhaltet kaum Lösungsmöglichkeiten zur effektiven Verwaltung einer Gesellschaft oder eines Landes. Auch berücksichtigt sie das islamische Recht ›Schariat‹ nicht, obwohl jeder Staat Regeln und Gesetze benötigt, um das gesellschaftliche Leben zu ordnen.

4. Staatliche Legitimation der Safawiden durch die Schia

Jeder Staat muss legitimiert werden, vor allem wenn er sich als religiöser und sakraler Staat versteht. Die Macht der Herrscher war seinerzeit nicht von der Stimme des Volkes abhängig – die Legitimation eines Staates auf Grund des Zuspruchs des Volkes kam in der damaligen Zeit nicht in Frage –, deshalb benötigten sie eine andere Quelle zur Legitimation. Um den neu gegründeten Staat zu legitimieren und das Volk von dieser Legitimation zu überzeugen, benötigten die Safawiden die Unterstützung von Religionsgelehrten. Da der Safawidenstaat sich von der sunnitischen Denkrichtung distanziert und die Schia als Staatsreligion etabliert hatte, war es nicht realistisch zu erwarten, dass er von den sunnitischen Gelehrten anerkannt würde. Die Kizilbasch hingegen erkannten zwar die Safawidenherrscher als die ›vollkommenen Fürsprecher‹ an, sie gehörten aber zur Minderheit. Deswegen benötigte man für die Legitimation und Anerkennung des Staates eine andere Glaubensrichtung.

Die Tatsache, dass die schiitischen Gelehrten und die meisten Schiiten an das ›Imamat‹ in der Anwesenheit des unfehlbaren Imams und an ›die Vertretung‹ des Imams durch die Gelehrten während der Zeit der Verborgenheit des Imams glaubten, war den Safawidenherrschern bekannt.¹² Deswegen luden sie die schiitischen Gelehrten als Vertreter des verborgenen Imams ein, um den Safawidenstaat zu legitimieren. Die Herrscher präsentierten sich als Vertreter der Religionsgelehrten für die Verwaltung des Staates, ohne allerdings den schiitischen Gelehrten die Macht überlassen zu wollen. Die bekannte Entscheidung Schah Tahmasbs und die Vorstellung Muhaqqiq Karakis, Vertreter des zwölften Imams zu sein, muss in diesem Zusammenhang gesehen werden.¹³

¹² Chardin, Jean: *Safarname*. Bd. 3, übersetzt von Ighbal Nimayi, Teheran 1995, S. 1145, und Kämpfer, Engelbert: *Safarname*, übersetzt von Keikawus Djahandari, Teheran, 1984, S. 125.

¹³ Hassun, Muhammad: *Hayat al-Muhaqqiq al-Karaki*. Bd. 1, Ghom 2002, S. 455-457.

B. Gründe für die Kooperation schiitischer Gelehrter mit den Safawiden

Für die schiitischen Gelehrten war die Kooperation mit den Safawidenherrschern eine einzigartige Gelegenheit, um die schiitischen Lehren zu verbreiten, wobei weitere Aspekte ebenfalls eine nicht unbedeutende Rolle spielten. Durch die Annahme dieses Angebots konnte die Schia als Staatsreligion in Persien anerkannt werden. Obwohl während dieser Periode kein angemessenes politisches System gegründet wurde, welches die Wünsche der Religionsgelehrten erfüllen konnte, waren die Schiiten in einem großen Land, wie Persien, in der Lage, politische Macht zu genießen und ihre Identität zu bewahren. Dieser Prozess bewahrte die Schiiten davor, sich anderen Rechtsschulen anpassen zu müssen.

1. Erlangen einer religiösen Heimat und Bewahrung von Wissen

Als die Umayyaden die Macht übernahmen, gerieten die Unfehlbaren Imame und die Anführer der Schia in politische Schwierigkeiten. Mit Ausnahme einiger Perioden, in denen die sunnitischen Herrscher und Gelehrten der Schia gegenüber tolerant waren, hielt man sie für gefährlich. Nur in einer kurzen Periode und mit dem Untergang der Umayyaden und am Anfang des abbasidischen Kalifats hatten Imam Muhammad Baghir und Imam Dja'far Sadiq die Gelegenheit, ihre wissenschaftlichen Lehren zu verbreiten und sie ihren Anhängern zu übermitteln. Als Imam Reza als Thronfolger gewählt wurde, wurde der Druck auf die Schiiten und auf die alidischen Familien geringer, jedoch letztlich wurden alle Imame von den jeweiligen Herrschern unterdrückt und erlitten schließlich den Märtyrertod. Oft konnten die Schiiten sich nicht an die Imame wenden, um Antworten auf ihre Fragen zu erhalten. Die schiitischen Gelehrten waren ebenfalls keine Quelle für die Öffentlichkeit, denn Menschen folgen meist der Politik, welche von den Regierungen dargestellt wird.

Die Schwierigkeiten des Lebens und die Angst vor Einschränkung und Entbehrung hindert Menschen oft daran, ihre eigene Meinung zu vertreten. Unter der Herrschaft der Umayyaden, Abbasiden usw. lebten die Schiiten in der Diaspora und in Zurückgezogenheit. Die schiitischen Gelehrten wurden vom Kalifat unterdrückt und sahen sich darüber hinaus mit großen Schwierigkeiten gegenüber sunnitischen Gelehrten konfrontiert, da man die Schiiten oft als eine potentielle Gefahr für die sunnitischen Herrschenden

ansah. Aus diesem Grund wurde ihre Tätigkeit von den Herrschern kontrolliert. Viele schiitische Gelehrte verbrachten ihr Leben entweder im Exil oder im Gefängnis oder opferten sich für ihre Überzeugung. Vor der Safawidenzeit und während der Herrschaft der Buyiden und Mongolen, die der Religion des Volkes gegenüber nicht empfänglich waren, konnten die Schiiten die Freiheit zum Teil genießen. Die Teilnahme einiger hervorragender Gelehrter wie Sayyid Murtaza Alam al-Huda, Allama al-Hilli und Kh^wadja Nasir ad-Din Tusi an der Herrschaft öffnete einen begrenzten Raum im Leben vieler Schiiten und verringerte zum Teil den Druck und die Ungerechtigkeit.

Der Safawidenstaat lud nach der Etablierung seiner Herrschaft die schiitischen Gelehrten ein, nach Persien zu reisen und mit dem safawidischen Staatswesen zusammenzuarbeiten. Muhaqqiq Karaki, der namhafte libanesische Gelehrte, der im Jahre 1503 nach Nadjaf emigrierte, nahm die Einladung an, um das schiitische Gedankengut ins Leben zu rufen. Ihm folgten viele Gelehrte aus Djabal 'Amil und reisten nach Persien. Ein Grund dieser Reise war die schwierige Situation der schiitischen Gelehrten im Osmanischen Reich.

Die radikale Herangehensweise der sunnitischen Herrscher und Gelehrten sowie die Misshandlung der Schiiten im Laufe der Zeit, das Fürtunggläubig-Erklären und die Ermordung namhafter Gelehrter der islamischen Welt hatten sie in große Schwierigkeiten gebracht.¹⁴ Der Mord an Muhammad Makki 'Amili, bekannt als der erste Märtyrer (ermordet 1384), und die Kreuzigung und Verbrennung seines Leichnams sowie der Mord an Zain ad-Din 'Amili, bekannt als der zweite Märtyrer (ermordet 1558), sind nur zwei bekannte Beispiele. Die hohe Anzahl emigrierter Gelehrter von Djabal 'Amil und Baqa' zu jener Zeit (mehr als 140) weist darauf hin, unter welch schwierigen Umständen die Schiiten seinerzeit lebten. Die Hälfte dieser Gelehrten wanderte nach Persien, ein Drittel nach Hidjaz, nach Indien, in den Jemen und in den Irak aus.¹⁵

¹⁴ 'Amili, Muhammad b. Makki: *Ad-durus asch-schar'iyya*. Bd. 1, Einleitung von: Mohammad Mahdi Asefi, Ghom 1996, S. 6.

¹⁵ Vgl. Hassun, Muhammad: *Hayat al-Muhaqqiq al-Karaki*. Bd. 1, S. 411.

2. Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften und Etablierung der Säulen der Schia

Zwei Beweggründe für die Einwanderung nach Persien waren ›die Wiederbelebung der schiitischen Wissenschaften‹ und ›die Verbreitung der Schia‹. Dieses Ziel wurde durch die Gründung der religiösen Hochschulen und die Annahme der religiösen Positionen durch die schiitischen Religionsgelehrten erreicht. Der Safawidenstaat ebnete den schiitischen Gelehrten den Weg für unterschiedliche Tätigkeiten. Während dieser Zeit kooperierten die schiitischen Gelehrten als Scheich al-Islam, Minister, Richter, Vorbeter des Freitagsgebets und Verwalter der religiösen Stiftungen mit dem Safawidenstaat. Auf Grund seiner Reise nach Persien und dank seiner Position als Scheich al-Islam gelang es Muhaqqiq Karaki den Gelehrten überall in Persien wichtige religiöse Ämter zu überlassen.

Der Wunsch der schiitischen Religionsgelehrten bestand darin, religiöse Gesetze und Vorschriften durchzuführen, die Rechte der Schiiten zu verteidigen, nach den richtigen Maßstäben zu urteilen, die Unterdrückung der Schiiten zu verhindern, auf die Staatskasse und auf die Stiftungen aufzupassen und sie zur Verbreitung der Religion und zugunsten des Volkes einsetzen zu können. Obwohl nach den Lehren der schiitischen Imame ihre Anhänger mit den ungerechten und usurpatorischen Staaten nicht kooperieren durften, war es unter einer Bedingung erlaubt: Die Kooperation mit dem Staat sollte die Verteidigung der Schiiten, die Durchführung der Gebote und das Verhindern des Verbotenen zur Folge haben. Diese Tatsache wurde von allen schiitischen Religionsgelehrten akzeptiert.¹⁶

3. Kontrolle der Herrscher und Verhindern von Ungerechtigkeiten

Eines der Ziele schiitischer Gelehrter für die Annahme der Einladung bestand darin, die Herrscher, die im Namen der Schia ihr Amt ausübten, zu kontrollieren. Sie hatten die Absicht, die Unterdrückung des Volkes und die Verbreitung verbotener Taten zu verhindern. Diese Angelegenheit lenkte von Anfang an die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich. Der Vorsatz, die Herrscher zum ›geraden Weg‹ zu führen, ist in den Schriften der Gelehrten zu erkennen. Der Herrscher sollte es vermeiden, sich Ungläubigen zu nähern. Eine seiner Aufgaben war das Auffordern zu lobenswerten und das Verbot von tadelswerter Taten. Die Religion des Volkes sollte von ihm geschützt werden. Um diese Ziele zu erreichen, musste der Herrscher mit den Gelehrten in Verbindung stehen, sie finan-

¹⁶ 'Amili, Sayyid Djawad: *Miftah al-karama fi sharh al-qawa'id*. Bd.12, Ghom 1998, S. 375.

ziell unterstützen und ihnen wichtige Entscheidungen überlassen.¹⁷ In dieser Hinsicht konnten die schiitischen Gelehrten auf manchen Herrscher Einfluss ausüben, z.B. konnten sie die Herrscher daran hindern, Wein zu trinken, oder sie konnten sie auffordern, gegen verbotene Angelegenheiten vorzugehen.¹⁸

Fazit

Die Anerkennung und Ausbreitung der Schia seit dem Persien der Safawidenzeit bis in die Gegenwart ist auf das tolerante Verhalten der iranischen Sunniten in der Safawidenepoche zurückzuführen, ferner auf die Kooperation zwischen den Safawidenherrschern und den schiitischen Religionsgelehrten. Diese Kooperation führte zu einer Stabilität und Kontinuität der Safawidendynastie über mehr als zwei Jahrhunderte. Mit Ausnahme eines begrenzten Zeitraums hat sich das Zusammenleben der Sunniten und Schiiten durch eine tolerante Praxis zu einem friedlichen Zusammenleben in diesem Land gestaltet.

Weiterführende Literatur des Autors:

Varaei, Seyed Javad: *Hokumat dar Islam*, in: Danischname-ye djahan-e Islam, Bd. 13, Teheran 2009.

—: *Faqihan-e 'asr-e maschrute wa masa'il-e djadid-e siyasi*, in: Madjaleh-ye 'ilmi, pažuheschi 'ulum-e siyasi, Nr. 49, Ghom 2010.

¹⁷ Sabsewari, Mohammad Baghir: *Rauza al-anwar 'Abbasi*. Ediert von: Isma'il Changizi, Teheran 2004, S. 447-470, 473-500.

¹⁸ Vgl. Dja'fariyan, Rasul: *Tarikh-e Taschayyu' dar Iran ta tolu'-e dolat-i Safawi*. Bd. 1, S. 370.

Gottesgerechtigkeit im schiitischen Denken

Sedigheh Khansari Mousavi

»Wenn einer mit einer guten Tat (vor den Richter) kommt, wird ihm zehnmal so viel (als Lohn) zuteil. Und wenn einer mit einer schlechten Tat kommt, wird ihm nur mit gleichviel vergolten. Und ihnen [...] wird (dabei) nicht Unrecht getan.«

(Sure 6:160)

Einleitende Gedanken

Wenn eine gläubige Schiitin oder ein gläubiger Schiit nach den Grundprinzipien ihrer oder seiner Religion gefragt wird, ist in der Regel von fünf Grundprinzipien des Islams die Rede. Bei diesen Prinzipien handelt es sich um drei, welche Sunniten und Schiiten gemeinsam sind und die als allgemeine Prinzipien der Religion ›usul ad-din‹ genannt werden. Dazu gesellen sich zwei Prinzipien, welche zur Schia gehören und als Prinzipien der Rechtsschule ›usul al-mazhab‹ bezeichnet werden. Der Glaube an die Einheit Gottes, der Glaube an den Propheten sowie der Glaube an die Auferstehung am Tag des Jüngsten Gerichts sind gemeinsame Prinzipien, von denen sowohl Sunniten als auch Schiiten überzeugt sind. Durch den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes und an das Imamatum unterscheiden sich die sunnitischen und schiitischen Überzeugungen voneinander.¹ Gottes Gerechtigkeit wird in diesem Beitrag aus vier Perspektiven betrachtet und diskutiert.

Die Handlungstheorie ist ein vielfach und zugleich kontrovers diskutiertes Thema in der islamischen Theologie. Schon im 8. Jahrhundert setzten sich muslimische Gelehrte mit dem Thema auseinander. Dies hatte die Ent-

¹ Vgl. Motahhari, Morteza: *ʿAdl-e ilahi*. Teheran 1993, S. 28, 34. Vgl. Djurdjani, Ziyaʿ ad-Din b. Sadid ad-Din: *Rasaʿil-e farsi Djurdjani*. Ediert von: Maʿsume Nurmohammadi, Teheran 1996, S. 181.

stehung der zwei zentralen Denkrichtungen, nämlich die der Traditionalisten sowie der Mu'taziliten zur Folge. Die wichtige Frage, ob die menschlichen Handlungen auf Gott oder auf Menschen zurückgehen, bildete den Kern der Diskussionen. In diesem Zusammenhang stellte sich die Frage nach dem Antrieb der menschlichen Handlungen.

Gehen sie auf den Menschen oder auf Gott zurück? Sollten menschliche Handlungen auf den Menschen zurückgehen, so muss man neben Gott an eine zweite Quelle glauben, die fähig ist, etwas gegen den göttlichen Willen zu unternehmen. Sollten menschliche Handlungen auf Gott zurückgehen, so wird der Mensch ungerecht für die Handlungen bestraft, bei deren Zustandekommen er keine Rolle gespielt hat. Wenn menschliche Handlungen auf den Menschen zurückgehen, so werden göttlicher Ratschluss und göttliche Vorbestimmung, welche mit dem göttlichen Wissen in Verbindung stehen, in Frage gestellt. Wenn ein Mensch von Gott erschaffen wird, weiß Gott im Voraus, wie sein Leben geführt wird. Diese Tatsache entspricht dem göttlichen Wissen. Lässt sie sich akzeptieren, ohne die berechtigte Frage zu stellen: Wie kann ich handeln, wenn alles dem göttlichen Wissen gemäß vorherbestimmt ist? Wird Gott bestimmen, dass aus einem Menschen ein Wohltäter oder ein Übeltäter wird? Kann ein Übeltäter versuchen, gut zu handeln? Wenn es ihm gelingen würde, dann ist etwas gegen göttliches Wissen zustande gekommen, und wenn nicht, dann ist er gezwungen, so zu handeln, wie es vorherbestimmt ist. In diesem Sinne wird Gottes Gerechtigkeit angezweifelt. Wie zuvor erwähnt, führten derartige Meinungsunterschiede zu heftigen Debatten unter den muslimischen Gelehrten um die Rolle des Menschen und Gottes Gerechtigkeit. Diese brachten neue Themen und damit verbundene Fragen im Bereich der islamischen Theologie hervor.

Gottes Gerechtigkeit

Als eines der Grundprinzipien des schiitischen Islam nimmt Gottes Gerechtigkeit eine besondere Stellung in der schiitischen Theologie sowie in der schiitischen Philosophie in Verbindung mit der Handlungstheorie ein. Gottes Gerechtigkeit wird in der Heiligen Schrift viel Beachtung geschenkt.² An etlichen Stellen im Koran begegnet man dieser Wahrheit, wie Gott seine

² Vgl. Motahhari, Morteza: *'Adl-e ilahi*. Teheran, 1993, S. 35–37. Vgl. 'Allama al-Hilli: *Istiqsa' an-Nazar*. Nadjaf 1935, S. 21.

Geschöpfe gerecht behandelt.³ Gottes Gerechtigkeit lässt sich aus vielen Blickwinkeln betrachten:

- Gott ist gerecht, weil er dem Menschen Handlungsfähigkeit ›qudra‹ und den Willen ›irada‹ geschenkt und ihn als Krone der Schöpfung bestimmt hat.
- Gott ist gerecht, weil er durch seine Gesandten die Menschen zum geraden Weg geführt hat, damit sie ihre Glückseligkeit im Diesseits und Jenseits erreichen.
- Gott ist gerecht, weil der Mensch auf Grund seiner Handlungsfähigkeit und seines Willens im Stande ist, selbst für sein eigenes Leben Entscheidungen zu treffen und sein Leben zu gestalten.
- Gott ist gerecht, weil er durch seine Gesetze und Vorschriften dem Menschen ermöglicht, den besten Weg auszuwählen und sich gerecht zu benehmen.
- Gott ist gerecht, weil seine Gnade und Emanation alle seine Geschöpfe umfassen.
- Gott ist gerecht, weil er die Menschen ihren eigenen Handlungen gemäß belohnt und bestraft.

Was ist der Maßstab der göttlichen Gerechtigkeit?

Mit dem Begriff ›Gottes Gerechtigkeit‹ wurde die Kluft zwischen den Traditionalisten, die hier als Hanbaliten und deren Nachfolger, nämlich Asch'ariten, zu verstehen sind, Mu'taziliten und Schiiten noch tiefer. Der asch'arischen Ansicht zufolge entspricht göttliches Handeln der absoluten Gerechtigkeit. »Was Gott macht, ist gerecht, und nicht alles, was gerecht ist, ist Seine Tat.« Das heißt: »Die Gerechtigkeit ist nicht der Maßstab des göttlichen Handelns, sondern das göttliche Handeln ist der Maßstab der Gerechtigkeit.«⁴

Diese Auffassung wurde von den Gegnern der asch'arischen Schule heftig kritisiert und abgelehnt. Nach Meinung der Mu'taziliten und Schiiten »ist die Gerechtigkeit eine Wahrheit. Gott ist weise und handelt auch dem Maßstab der Gerechtigkeit entsprechend gerecht.«⁵ Daraus ist zu erschließen, dass der Maßstab die Gerechtigkeit ist. Der Begriff ›Gerechtigkeit‹ lässt sich sowohl im Bereich der islamischen Theologie als auch Philosophie de-

³ Vgl. Asch-Schaikh as-Saduq: *al-I'tiqadat al-Imamiyya*, Beirut 1993, S. 69.

⁴ Vgl. Motahhari, Morteza: *'Adl-e ilahi*, S. 19, 50.

⁵ Ebenda, S. 19.

finieren: Die göttliche Emanation umfasst alle seine Geschöpfe, der Anteil jedes Geschöpfes entspricht dessen Disposition; deshalb gibt es Unterschiede zwischen den Geschöpfen, aber auf Grund der Unterschiede werden die Geschöpfe nicht diskriminiert.⁶ Das göttliche Licht erhellt alles, was gut oder schlecht ist. Den Menschen ist das Vermögen geschenkt, ihre Handlungsfähigkeit und ihren Willen zum Zustandekommen ihrer eigenen Handlungen in die Tat umzusetzen. Gute Taten werden von Gott belohnt und böse Taten bestraft. In dieser Hinsicht kann man eine bedeutende Frage stellen: Welchem Maßstab entsprechend ist eine Handlung gut und gerecht oder schlecht und ungerecht?

An dieser Stelle tritt ein neuer Ansatz ans Licht, nämlich ›Vernunft‹ als Maßstab des Urteils zu begreifen. Die Frage, was der Begriff ›Gerechtigkeit‹ bedeutet, muss mit dem Maßstab der Vernunft beantwortet werden. Für die Asch'ariten sind religiöse Gesetze und Vorschriften mit der Gerechtigkeit identisch, weil sie zum Islam gehören und von Gott bestimmt sind, während für die Schiiten und Mu'taziliten religiöse Gesetze und Vorschriften gerecht sind, weil sie vernünftig sind und mit dem Maßstab der Vernunft bewertet sind. Wie wir sehen, steht Gottes Gerechtigkeit nach der schiitischen Überzeugung direkt mit der Vernunft in Verbindung. Die Rolle der Vernunft ist ein bedeutender Aspekt, durch den die verschiedenen Denksrichtungen sich voneinander unterscheiden.⁷ Hier zeigt sich eine feste Verbindung zwischen den beiden Begriffen Gerechtigkeit und Vernunft. Die Entscheidung, ob eine Tat gerecht ist, trifft die Vernunft und nicht die Religion. In diesem Sinne wäre es auch einfacher, die ›Handlungstheorie‹ zu definieren.

Handlungstheorie und Gottes Gerechtigkeit

Die Frage, ob der Mensch für seine eigenen Handlungen verantwortlich ist oder ob die menschlichen Handlungen auf Gott zurückgehen, hat etliche islamische Gelehrte und Philosophen seit langer Zeit beschäftigt. Warum dieses Thema immer wieder zur Diskussion gestellt wird und infolgedessen immer wieder neue Traktate entstehen, lässt sich auf zweierlei Art und Weise äußern: Erstens ist die Frage nach der Quelle der menschlichen

⁶ Vgl. ebenda, S. 54–57 und 91–102.

⁷ 'Allama al-Hilli: *Istiqsa' an-nazar*, S. 17.

Handlungen immer ein aktuelles Thema, und zweitens sind die Argumente der Gelehrten aus der Sicht ihrer Nachfolger noch nicht ausreichend.

Die schiitischen Philosophen, wie es in einem Zeitraum zwischen dem 13. bis 17. Jahrhundert diskutiert wird, geben eine klare Stellungnahme ab. Über die Thematik der ›Erschaffung der Handlungen‹ kann dies zu einer Schlussfolgerung zum Thema ›Gottes Gerechtigkeit‹ führen.

A. Die Erschaffung der Handlungen anhand von vier Traktaten der schiitisch- iranischen Philosophen

Der erste Philosoph ist Nasir ad-Din Tusi (gest. 1274). Seine Bedeutung erlangte er darin, dass er nicht nur der zentrale Systematiker der schiitischen Theologie, ein Astronom und Mathematiker ist, sondern auch ein Kommentator der Philosophie Ibn Sinas (Avicenna). In seinem Werk ›Die Lösung der Probleme der Hinweise‹ verteidigt er die avicennische Philosophie. Seine Ansicht über die Handlungstheorie basiert auf einer philosophisch-psychologischen Ebene und präsentiert eine interdisziplinäre Denkweise.⁸ In zwei arabischen und persischen Traktaten setzt sich Tusi mit der Handlungstheorie auseinander. Das arabische Traktat unter dem Titel ›Risala djabr wa ikhtiyar‹ (Das Traktat über Determinismus und Willensfreiheit) oder ›Af'al al-'ibad bain al-djabr wa-l-tafwiz‹ (Menschliche Handlungen zwischen Determinismus und Verfügungsgewalt) ist ein kurzes Traktat.⁹

Tusi meint, dass die menschlichen Handlungen von Handlungsfähigkeit und Willen des Menschen abhängig sind.¹⁰ Bei genauer Betrachtung wird ersichtlich, dass die Ursachen der menschlichen Handlungsfähigkeit und des menschlichen Willens auf Gott zurückgehen, während die Handlungen auf Menschen zurückgehen.¹¹ Es ist bemerkenswert, dass Tusi betont, eine der Ursachen der menschlichen Handlung sei Handlungsfähigkeit. Die Ursache führt zur Wirkung und muss vor der Wirkung existieren. Diese Tatsache, dass die Handlungsfähigkeit vor der Handlung existiert, weist darauf hin, dass der Mensch nicht zu seiner Handlung gezwungen ist. Diese Ansicht wurde sowohl von den Mu'taziliten als auch von den Schiiten vertreten. »Wenn gemeint wird, dass die Handlungsfähigkeit mit der Hand-

⁸ Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*, S. XXX f. (aus einem nicht veröffentlichten Manuskript).

⁹ Mudarrisi (Zandjani), Mohammad: *Sargozascht wa 'aqayid-e falsafi-e Kh'adjah Našir ad-Din Tusi*, Teheran 1984, S. 180 f.

¹⁰ Ebenda, S. 180.

¹¹ Ebenda, S. 181.

lung zusammen ist, könnte es bedeuten, dass diese Fähigkeit mit dem Erwerb (kasb) der Handlung zustande kommt. Da die Handlungsfähigkeit mit der Tat zusammen ist, kann nicht bewiesen werden, ob der Mensch bei der Tat selber eine freie Entscheidung getroffen hat oder ob er gezwungen worden ist, so zu handeln.«¹² Der Erwerb als eine der wichtigsten Theorien der Asch'ariten besitzt einen besonderen Stellenwert im Hinblick auf den Determinismus. Alle Handlungen sind von Gott erschaffen und der Mensch erwirbt sie. Was die Asch'ariten in diesem Sinne zum Ausdruck gebracht hatten, erscheint wie eine Brücke zwischen den ersten Traditionalisten und deren Gegner, nämlich den Mu'taziliten zu sein.

Das zweite Traktat Tusi ist eine längere Schrift in persischer Sprache unter dem Titel ›Resale dar djabr wa ikhtiyar‹¹³ (Traktat über Determinismus und Willensfreiheit). In dieser spricht Tusi von zwei Ursachen, die zu einer Handlung führen. Wie diese Ursachen betrachtet werden, ist entscheidend. Hier handelt es sich um eine ›unmittelbare‹ sowie um eine ›mittelbare‹ Ursache. Eine unmittelbare Ursache führt direkt zur Handlung und eine mittelbare Ursache ist die Ursache einer anderen Ursache. Hier ist von der Kausalitätskette die Rede. Die erste Ursache ist Gott. Zwischen der ersten Ursache (Gott) und der menschlichen Handlung befindet sich eine Kette von Ursachen. Obwohl alle Handlungen auf die erste Ursache zurückgehen, kann man die Kette der Ursachen und deren Wirkungen nicht vernachlässigen. Das bedeutet, dass der Mensch frei und für seine eigene Handlung verantwortlich ist. Zu diesen Ursachen gehören ebenfalls zwei wichtige Faktoren, welche vorher erwähnt worden sind: Die Handlungsfähigkeit und der Wille.

Die Problematik des Determinismus und der Willensfreiheit bezüglich des Gottvertrauens ›tawakkul‹ wird ebenfalls in Tusi persischer Schrift mit dem Titel ›Ausaf al-aschraf‹¹⁴ behandelt. Der Text ist kurz und präzise. Gottvertrauen bedeutet, Gott seine Angelegenheiten zu überlassen. Gott alles zu überlassen, schließt jedoch die Wirkung der drei wichtigen Faktoren nicht aus. Diese Faktoren bezüglich des Menschen sind: sein Wissen,

¹² Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*, S. 6.

¹³ Dieser Traktat befindet sich in einer Sammlung namens *Bist Resale* oder *Rasa'il 'asch-rin*, bekannt als *Kalimat al-muhaqqiqin*. Die Sammlung umfasst Traktate prominenter Gelehrter. Sie wurde in der Regierungszeit Mozaffar ad-Din Schah Qadjar im Jahr 1315 A.H. gedruckt und basiert auf einer Handschrift.

¹⁴ Tusi, Kh'adja Nasir ad-Din Mohammad: *Ausaf al-aschraf*, hrsg. von Seyyid Mahdi Schams, Teheran 1990, S. 83–85.

seine Handlungsfähigkeit und sein Wille. Das heißt, der Mensch muss handeln und Gott das Ergebnis überlassen. An dieser Stelle kann man von zwei wichtigen Elementen sprechen:

Erstens ist Gott der Ursprung der Handlungen; aber ohne menschliche Handlungen kann für einen Menschen nichts zustande kommen. Zweitens müssen das Handeln sowie das Gottvertrauen parallel sein. Der Mensch, ob gläubig oder ungläubig, ist frei zu handeln; aber derjenige, der gläubig ist und handelt und Gott den Rest überlässt, wird nie enttäuscht. Dieser Vorgang bezeichnet Gottes Gerechtigkeit. Das bedeutet, dass alle Geschöpfe, darunter auch Menschen, einen Anteil am göttlichen Licht haben; und je näher der Mensch der Lichtquelle steht, desto mehr wird sein Anteil am Licht. Diese Tatsache motiviert vernünftige Menschen, ihr Leben nach den göttlichen Geboten und Verboten zu gestalten.

Tusi versucht in seinen Traktaten zu beweisen, dass Gott für menschliche Handlungen nicht verantwortlich ist, da Er dem Menschen zwei wichtige Instrumente, die Handlungsfähigkeit und den Willen, zur Verfügung stellt. Ob diese Instrumente zu guten oder zu bösen Handlungen verwendet werden, liegt am Menschen. Diesen Handlungen gemäß wird der Mensch von Gott bestraft oder belohnt. Diese Idee von menschlichen Handlungen, die mit der Willensfreiheit ›ikhtiyar‹ verbunden ist, ist ein deutlicher Beweis, wie Gottes Gerechtigkeit durch die Rolle des Menschen als des Handelnden definiert, gerechtfertigt und verteidigt wird. Den philosophischen Argumenten zufolge bringt Tusi in den oben erwähnten Schriften die bekannte Überlieferung des Imam Dja'far as-Sadiq zum Ausdruck, um seine Äußerungen zu befestigen und daraus eine rationale sowie religiöse Schlussfolgerung zu ziehen: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending.«¹⁵

Der zweite Philosoph, dessen Traktat hier zur Sprache kommt, ist Mir Mohammad Baqir Shams ad-Din Mohammad Hoseini Astarabadi, bekannt als Mir Damad (gest. 1630). Mir Damad ist ein einflussreicher Philosoph der Schule von Isfahan. Er ist ebenfalls der Begründer einer Art Theosophie, die er ›falsafe-ye yamani‹ nannte. Seine Yamani-Theosophie, die von der Philosophie Suhrawardis (gest. 1191) stark inspiriert ist, ist sowohl mit dem visi-

¹⁵ Diese Übersetzung stammt von Sabine Schmidtke: *Theologie, Philosophie und Mystik im Zwölferschiitischen Islam des 9.-15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abi Djumhur al-Ahsa'i*, Leiden 2000, S. 157.

onären Schauen als auch mit der griechischen Philosophie verbunden.¹⁶ Mir Damad ist nicht nur auf Grund seiner philosophischen Ansichten bekannt, sondern auch wegen seiner bedeutenden Rolle als Lehrer Molla Sadras.

In seinem Traktat ›al-Ighazat‹¹⁷ das aus einer Einleitung über die Erschaffung der Handlungen und sechs Kapiteln besteht, setzt er sich mit der Frage nach der Erschaffung der Handlungen auseinander. Von Anfang an zieht Mir Damad eine deutliche Grenze zwischen zwei Begriffen. Hier handelt es sich um den Handelnden ›fa'il‹ und um den vollständig Bewirkenden ›dja'il at-tamm‹. Der Unterschied zwischen den beiden Hauptbegriffen kommt auch zum Ausdruck. Der Handelnde ist derjenige, durch dessen Wahlfreiheit und Willen eine Handlung zustande kommt. Im Gegensatz zu ihm ist die Rolle des vollständig Bewirkenden ganz anders. Der vollständig Bewirkende hat dem Handelnden den Willen, die Wahlfreiheit, die Handlungsfähigkeit und die Existenz gegeben. Der Handelnde ist der Mensch, der unmittelbar zu seiner Handlung steht und als die vollständige Ursache bezeichnet wird. Der vollständig Bewirkende ist Gott.

Mir Damads Ansicht zufolge ist der Mensch für seine eigenen Handlungen verantwortlich. Das Zustandekommen einer Handlung benötigt eine Kette der Ursachen, die vollständig sein muss. In diesem Fall und bei den menschlichen Handlungen müssen die Handlungsfähigkeit, der Wille und das Verlangen eines Menschen zusammenkommen, damit die Handlung zustande kommen kann. Wenn man diese Kette der Ursachen betrachtet, sieht man, dass der Mensch zu seinen eigenen Handlungen nicht gezwungen ist. Hier wird die Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes deutlicher. Wie der Wille entsteht, bringt Mir Damad ebenfalls zum Ausdruck. Dieser von ihm beschriebene Vorgang ist Nasir ad-Din Tusis Auffassung sehr ähnlich. Die bekannte Überlieferung von Imam Dja'far as-Sadiq kommt ebenfalls in diesem Traktat zum Ausdruck. Mir Damad zitiert im vierten Kapitel seines Traktats mehr als neunzig Überlieferungen von schiitischen Imamen, um zu beweisen, dass die Verantwortlichkeit des Menschen eine zentrale Position in den schiitischen Lehren hat. Da der Mensch für seine eigenen Handlungen verantwortlich ist, ist die göttliche Strafe für die menschlichen Handlungen angemessen. Das bedeutet, dass die göttliche Strafe, vor der die

¹⁶ Nasr, Seyyid Hossein: *The school of Işpahan*, in: *A history of muslim philosophy*. Volume II., ed. by M. M. Sharif, S. 915.

¹⁷ Mir Damad: *Risala al-Ighazat fi khalq al-a'mal*. Ediert von Hamid Nadji Isfahani, Teheran 2012.

Menschen gewarnt sind, die Folge der menschlichen Handlungen ist. In diesem Sinne kann Gottes Gerechtigkeit nicht begründet bezweifelt werden.

Sadr ad-Din Schirazi (gest. 1640), bekannt als Molla Sadra, ist der namhafteste Vertreter der Schule von Isfahan.¹⁸ Molla Sadras Philosophie ist der Treffpunkt von vier Strömungen: Avicennische Philosophie, Suhrawardis Illuminationslehre, islamische Mystik sowie islamische Theologie. In seinem Traktat ›Khalq al-a'mal‹ (Erschaffung der Handlungen)¹⁹ und auch in seinem Monumentalwerk ›Asfar‹ hat er die Frage nach den Handlungen der Menschen angesprochen. Obwohl seine Schrift auf den Werken seiner Vorgänger basiert, hat Molla Sadra seine eigenen Methoden zur Lösung der Problematik dargestellt. Seine heftige Kritik an der asch'aritischen sowie mu'tazilitischen Schule kommt zum Ausdruck. Er übt scharfe Kritik an den Asch'ariten, weil sie Gott alle Handlungen des Menschen zuschreiben und die Kausalitätskette verleugnen. Was geschieht, kann nicht durch eine Reihenfolge untersucht werden. Die Verbindung zwischen einer Ursache und deren Wirkung kommt nicht in Frage. Die Vernunft und das Denken verlieren bei dieser Denkrichtung ihre Bedeutungen. Die Asch'ariten sind sogar der Meinung, dass Gott am Jüngsten Gericht die Propheten bestrafen kann und dass dies der Gerechtigkeit entspricht. Wie wir sehen, ist es gemäß der asch'aritischen Denkrichtung möglich, dass die Propheten von Gott bestraft werden. Obwohl das göttliche Handeln weder der Gerechtigkeit noch den vernünftigen Maßstäben entspricht, wird diese Meinung von Asch'ariten hervorgehoben. Die Kritik an den Mu'taziliten steht mit der Idee des Dualismus in Verbindung. Die mu'tazilitische Schule betont nachdrücklich die Gerechtigkeit Gottes. Sie vertreten die Meinung, dass das Gute auf Gott und das Böse auf Menschen zurückgehe. Diese Meinung kann den Anschein erwecken, dass es neben Gott als einzige Machtquelle eine zweite Macht gebe, welche für das Böse verantwortlich sei. Bei genauer Betrachtung kann durch die mu'tazilitische Stellungnahme nicht nur Gottes Allmacht, sondern auch Gottes Gerechtigkeit bezweifelt werden. Das bedeutet, dass, was das Böse betrifft, Gott keine Kontrolle ausüben kann.

Molla Sadras Ansicht zufolge sind die Lösungen verschiedener Denkrichtungen über die Erschaffung der Handlungen nicht makellos. Das

¹⁸ Vgl. Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2008, S. 101.

¹⁹ Molla Sadra: *Khalq al-a'mal*. In: *Madjmu'a rasa'il-e falsafi*. Bd. 2, Teheran 2010, S. 305–319.

Problem kann nur durch diejenigen behandelt und gelöst werden, die ›ein gründliches Wissen‹ besitzen.²⁰ Molla Sadra betont, dass die Besitzer des gründlichen Wissens die schiitischen Imame sind: diejenigen, die durch die richtige Auslegung der Koranverse imstande sind, die göttlichen Wahrheiten zu begreifen. Er beruft sich auf die bekannte Überlieferung des Imam Dja'far as-Sadiq und meint, dass der Mensch weder gezwungen ist noch ganz frei ist. Es handelt sich um ›ein Zwischending.‹

B. Das göttliche Wissen, dessen Einfluss auf menschliche Handlungen und Gottes Gerechtigkeit

Wenn man davon ausgeht, göttliches Wissen sei umfassend und umfasse alle Ereignisse in jeder Zeit, und göttliches Wissen gehöre zum göttlichen Wesen, und göttliches Wesen sei ewig, dann kann man an den Determinismus glauben. Der Glaube an den Determinismus veranlasst, dass der Mensch sich gezwungen sieht zu handeln, und zwar im Hinblick darauf, dass er bei seinem Handeln dem göttlichen Wissen nicht widersprechen kann.

Nasir ad-Din Tusi hat diese Problematik in seinen Traktaten angesprochen. Er vertritt die Meinung, dass das göttliche Wissen nicht nur die menschlichen Handlungen, sondern auch das göttliche Handeln umfasst. Aus diesem Grund muss Vorherbestimmung notwendig sein und das göttliche Handeln betreffen, was natürlich ausgeschlossen ist.²¹ Einen anderen Grund bringt Tusi an dieser Stelle zum Ausdruck. Das Wissen um ein Ding bedeutet nicht, dass das Ding notwendigerweise zustande kommen muss. Er nennt ein Beispiel: Das Wissen um den Sonnenaufgang hat mit dem Sonnenaufgang nichts zu tun.²²

Aus der Sicht Tuis ist die Kette der Ursachen und deren Wirkungen das Wichtigste, was bei der Erschaffung der Handlungen durch Menschen und die Rolle Gottes beachtet werden muss. Ohne die Kausalitätskette bezüglich der menschlichen Handlungen zu berücksichtigen, besteht die Gefahr, die Verantwortlichkeit des Menschen zu vernachlässigen. Wenn die Verant-

²⁰ Dieser Ausdruck befindet sich an zwei Stellen im Koran: Sure 3, Vers 7 und Sure 4, Vers 162.

²¹ Modarrisi (Zandjani), Mohammad: *Sarguzascht wa 'aghayed-e falsafi Kh'adjah Nasir ad-Din Tusi*, S. 181.

²² Ebenda. Vgl. Tusi, Nasir ad-Din: *Resale dar djabr wa ikhtiyar*. In: *Kalimat al-muhaqqiqin*, S. 234. Vgl. Dja'fari, Mohammad Taghi: *Djabr wa Ikhtiyar*. Teheran 2008, S. 249.

wortlichkeit des Menschen nicht beachtet wird, glaubt man an den Determinismus und hat Zweifel an Gottes Gerechtigkeit.

C. Steht das Böse in Kontrast zu Gottes Gerechtigkeit?

Der Dualismus gehört nicht zum Geist des Islams. Gott ist der einzige Schöpfer. Eine andere Quelle, die gegen Seine Macht gerichtet wäre, existiert nicht. Deswegen kann das Böse nicht als eine selbständige Quelle betrachtet werden, die das Gute negativ beeinflussen könnte. Wenn dies der Fall wäre, was für eine Rolle übernehme das Böse in der Schöpfung? Sowohl die muslimischen Theologen als auch Philosophen sind sich darin einig, dass die von Gott erschaffene Weltordnung die bestmögliche ist. Im Hinblick auf diese Tatsache lässt sich fragen: Was für eine Rolle spielen natürliche Katastrophen, wie Erdbeben, Hochwasser oder Krankheiten? Sind diese ebenfalls von Gott geschaffen? Auf die Frage, warum Gott überhaupt zulässt, dass das Böse zustande kommt, gibt es Meinungsunterschiede zwischen den schiitischen Philosophen. Mir Damad meint: »Das Böse existiert nicht auf Grund des Mangels an der göttlichen Emanation, oder weil es göttlichen Geiz gibt und es ein Hindernis ist, oder Gott unfähig ist. Die Auseinandersetzung mit den Urmaterien und die Mängel an Dispositionen und Würdigkeiten bilden den Ursprung des Bösen.«²³

Mir Damad vertritt die Meinung, das Böse existiere, aber es gehöre nicht zum Wesen der Dinge. Das Böse geschehe akzidentiell und begleite das Gute; es gehöre wesenhaft zur Essenz und sei in Bezug auf Schöpfer nur akzidentiell.²⁴ Molla Sadras Auffassung weicht von der Auffassung seines Lehrers ab. Im vierten Kapitel seines Traktats ›al-Qaza' wa-l-qadar‹ setzt sich Molla Sadra mit dem Thema auseinander. Die Existenz ist das absolute Gute und die Nichtexistenz das absolute Böse. Das Böse ist mit der Nichtexistenz identisch und gehört zur Essenz der Dinge.²⁵ Das bedeutet, dass die Existenz auf Gott zurückgeht. Gott ist der Schöpfer der Existenz und somit ist Existenz gut und schön.²⁶ Das Böse ist mit der Nichtexistenz identisch und nicht von Gott erschaffen worden. Das Böse bezeichnet Mangel

²³ Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*, S. 87. Vgl. Mir Damad: *Risala al-ighazat*, S. 15.

²⁴ Vgl. ebenda, S. 13.

²⁵ Molla Sadra: *al-Ghaza' wa-l-ghadar*, in: *Madjmu'a rasa'il-e falsafi*. Bd. 2, S. 382. Vgl. ebenda, S. 411 f.

²⁶ Vgl. Djordjani, Ziya' ad-Din b. Sadid ad-Din: *Rasa'il-e farsi Djurdjani*, S. 75, 184.

und Fehler. Das Böse als die Nichtexistenz gehört zur Essenz. Ein Beispiel ist das Feuer. Das Wesen des Feuers ist gut und nützlich. Schädliche Ereignisse, die durch das Feuer verursacht werden, gehen auf die Essenz des Feuers zurück und nicht auf dessen Existenz und Wesen.

D. Die Wirkung des Gebets und Gottes Gerechtigkeit

Kann der Mensch mit seinem Gebet und der Gotteserwähnung den göttlichen Ratschluss und die göttliche Vorherbestimmung beeinflussen?

Viele Menschen gehen davon aus, da der Mensch ein Geschöpf unter der göttlichen Herrschaft nicht imstande ist, mit seinem Gebet etwas zu bestimmen oder um etwas zu bitten, was von Gott vorherbestimmt ist. Die Stellungnahme Molla Sadras zu dieser Frage kommt im sechsten Kapitel seines Traktats ›al-Qaza' wa-l-qadar‹ zum Ausdruck. Er vertritt die Meinung, dass »das Gebet dem göttlichen Ratschluss gegenüber Widerstand leistet.«²⁷ »[...] man darf sich in diesem Fall nicht irren. Der Mensch ist nicht imstande, den göttlichen Ratschluss und die von Gott erschaffene Welt zu beeinflussen, weil er selber eine Wirkung ist und Wirkung auf die Ursache keinen Einfluss ausüben kann.«²⁸

Der Grund besteht darin, dass das Gebet ebenfalls zu den Ursachen gehört, welche eine Wirkung zur Folge haben. Molla Sadra ist der Meinung, dass neben der Handlungsfähigkeit, dem Wissen und dem Willen eines Menschen die Gebete ebenfalls zu den Ursachen einer Handlung gehören.²⁹ Dass die Wünsche der Menschen überhaupt von Gott erhört werden und in Erfüllung gehen können, hat Gott im Koran (Sure 40:60) betont. Die Rolle des Gebets und der oben genannte Vers im Koran heben die Tatsache hervor, dass das menschliche Leben nicht determiniert ist. Der Mensch ist nicht gezwungen, das vorherbestimmte Schicksal hinzunehmen. Alle Ereignisse in der Welt sind von einer Reihe der Ursachen und deren Wirkungen abhängig. Der Mensch ist fähig, in sein eigenes Schicksal einzugreifen. Nicht nur durch seine Handlungsfähigkeit, seinen Willen und sein Wissen, sondern auch durch seine Gebete.

Diese Tatsache beweist Gottes Gerechtigkeit. Man wendet sich an Gott und erhält eine angemessene Antwort. Die geöffnete Tür und der gegebnete

²⁷ Ebenda, S. 439.

²⁸ Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*, S. 199.

²⁹ Molla Sadra: *al-Ghaza' wa-l-ghadar*, S. 440. Vgl. Mir Damad: *Risala al-Ighazat*, S. 6 f.

Weg sind die von Gott bestimmten Möglichkeiten, durch die der Mensch sein Leben ändern kann. Diese Möglichkeit, etwas grundsätzlich zu ändern, um etwas Neues zu erreichen, sind gute Beweise für die Gerechtigkeit Gottes.

Weiterführende Literatur der Autorin:

Khansari Mousavi, Sedigheh: *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext* (noch nicht veröffentlichtes Manuskript).

›Imam‹ im schiitischen Denken

Eine mystische Interpretation des koranischen Wortes ›Imam‹

Mahdi Esfahani

1. Ziel der Abhandlung

Zu Beginn möchten wir darauf aufmerksam machen, dass das Wort ›Imam‹ zwölf Mal im gesamten Koran vorkommt; sieben Mal in der Singularform und fünf Mal im Plural, unter anderem im 124. Vers der zweiten Sure ›al-Baqarah‹ (die Kuh). In diesem wird beschrieben, wie der Prophet Abraham zum Imam ernannt wurde, nachdem er bereits zum Propheten erwählt worden war, und dass sein Rang als Imam seine Stufe als Prophet überragt.¹

Im Laufe der Geschichte der islamischen Zivilisation und des islamischen Denkens entstanden diverse Definitionen für den Begriff ›Imam‹, unter anderem Vorbeter in einer Moschee, hochrangiger Gelehrter, der viele Werke verfasst oder viel religiöses Wissen besitzt, Richter bei einem islamischen Gericht, Statthalter des Propheten, der von Gott und seinem Gesandten hierfür bestimmt wurde oder aber ein solcher, der rein von jeglicher Sünde ist und der einzig wahre Interpret des Korans ist.² Zahlreiche Forschungen über die Bedeutung dieses Wortes unter verschiedenen Religionsrichtungen und Denkschulen sowie Untersuchungen über die Entwicklung hinsichtlich der Bedeutung dieses Wortes sind und waren stets Gegenstand diverser Abhandlungen, Enzyklopädien, Artikel, Untersuchungen und Bücher und legen Zeugnis über die Wichtigkeit und die Tragweite dieser Thematik für den innerislamischen Diskurs ab.

Diese Abhandlung bezieht sich, zur Bewahrung ihrer Verbindung zu den Interpretationen und Traditionen der muslimischen Gelehrten, auf die Gedanken und Schriften des ‛Allamah Sayyid Muḥammad Ḥusayn

¹ Vgl. Q 2:124.

² Vgl. ›Imam‹ in: *Handwörterbuch des Islams*, Wensick/Kramers (Hg.), Leiden 1976, S. 206–208. Vgl. Madelung, W., ›Imam‹, in *EI³*, Bd. 3., Leiden 1979, S. 1163 ff.

Ṭabaṭaba'ī³, der in diesem Kontext einflussreiche Werke hinterließ.⁴ Aufgrund der auftauchenden Ambiguitäten des Wortes ›Mystik‹ oder der Eigenschaft ›mystisch‹ ist es notwendig, an dieser Stelle mein Verständnis einer ›mystischen Interpretation‹ und eines ›mystischen Verständnis‹ des Korans näher zu erläutern.

2. Tawhid

Unter mystischen Interpretationen des Korans verstehe ich Interpretationen, die die Unbegrenztheit Gottes als rationale Voraussetzung zum Verständnis koranischer Verse beherzigen. Gott ist unbegrenzt. Diese Unbegrenztheit ernst zu nehmen, hat wichtige Auswirkungen auf die Ontologie, Epistemologie, Sprachphilosophie und andere Zweige des rationalen Denkens über Gott, den Menschen und die Welt. Zu den wichtigsten ontologischen Auswirkungen der Unbegrenztheit Gottes gehört der Zweifel an der wahren Existenz anderer Seiender. Zumindest wird die Art und Weise ihrer Existenz stark hinterfragt. Trotz des Umstandes, dass wir allen Dingen, denen wir begegnen, die Eigenschaft zuschreiben nicht ›Nichts‹ – um genauer zu sein: ›Etwas‹ – zu sein, sollten sie in ihrem Sein Gott aufgrund seiner Unbegrenztheit keine Grenzen setzen. Dies bedeutet in Klartext, dass einerseits die Erde und der Himmel und alle Lebenden und nicht lebenden Seienden existieren und gleichzeitig Gott existiert, ohne dass die Existenz der Geschaffenen eine Grenze für die Existenz des Schöpfers darstellen würde.

Dies bedeutet, dass eine bestimmte und sehr spezifische Beziehung zwischen der Existenz Gottes und der Existenz der Dinge besteht, nämlich dass Gott in einer Art und Weise mit allen Realitäten und Dingen mitexistiert, dabei anwesend ist und ihre Existenzen umfasst. Gott ist dennoch viel mehr und nicht in ihren Existenzen begrenzt.

Wenn in dieser Abhandlung von einem mystischen Verständnis des Korans die Rede ist, so ist ein Verständnis gemeint, das die Unbegrenztheit

³ Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'ī war einer der einflussreichsten schiitischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts. Das einschlägigste Werk des Iraners ist der Korankommentar *al-Miṣan fi tafsīr al-Qurʿān* mit 20 Bänden. Vgl. Algar, Hamid, ›ʿAllama Sayyid Ḥusayn Muḥammad Ṭabaṭaba'ī: philosopher, exegete, and gnostic‹, in: *Journal of Islamic Studies Advance* (2006), S. 1–26.

⁴ Anm.: An dieser Stelle möchten wir betonen, dass die Gedanken ʿAllamah Ṭabaṭaba'is und die Klarstellung ihrer möglichen Ambiguitäten nicht im Fokus dieser Abhandlung stehen. Im weiteren Verlauf wird der Gegenstand der Abhandlung u. a. mit Hilfe seiner Gedanken untersucht und analysiert.

Gottes und ihre rationalen Ergebnisse als Grundlage zur Interpretation aller koranischen Verse nimmt. Auf dieser Grundlage betrachten wir z.B. die Bedeutung der Verse der Sure »al-Iḥlāṣ«⁵: Die Sure beginnt mit dem Befehl »Sprich: Er ist Gott, der (absolut) Eine« (Q 112:1). Die absolute Einheit, die hier zu verstehen ist, ist verflochten mit der Unbegrenztheit Gottes. Da Gott unbegrenzt ist, steht ihm nichts und niemand gegenüber, der in seiner Stufe mit ihm zählbar wäre, da die Grundlage des Zählens eine Form von Gleichsetzung und in »einer selben Stufe sein« bedeutet. Logisch betrachtet, kann unter der Voraussetzung, dass Unbegrenztheit existiert, diese nur als absolute Einheit existieren. »Šamadiyyah« (Bedürfnislosigkeit) ist ein Ergebnis dieser Einheit. »Šamad« (bedürfnislos) bedeutet wörtlich, etwas, das keinen Hohlraum (Leere) hat.⁶ Ferner lässt sich aus der Unbegrenztheit Gottes ableiten, dass jeglicher Besitz sein Eigentum ist, da jeglicher Besitz durch Gott und von Gott besessen wird und es somit nichts gibt, das Gott nicht besitzen würde. Metaphorisch betrachtet, hat Gott daher keinen Leerraum.

Darauf basierend, spricht der Koran Gott die Bedürfnislosigkeit mit den Worten »Allahu aṣ-šamad«⁷ zu. Da Gott aber, wie bereits erwähnt, die Unbegrenztheit als Eigenschaft innehat, ist weder etwas von ihm getrennt, noch ist er von irgendeiner Sache getrennt. Dies ist die Bedeutung des dritten Verses, da die »wiladah« (Geburt) aufgrund der Trennung zwischen dem Geborenen und der Gebärenden im Arabischen diese Bezeichnung erhielt und da dieses Wort im ursprünglichen Sinne jede Form der Trennung bezeichnet.⁸ Den mystischen Interpretationen liegt die Beachtung der Unbegrenztheit Gottes zugrunde; der Existierende vermag keine Begrenzung für die grenzenlose Anwesenheit und Existenz Gottes darzustellen. Somit ist Gott ganz nah, näher als die Schlagader, näher als alle anderen und letztendlich näher als wir es uns selbst sind. So heißt es auch: »Und wisset, dass Gott zwischen dem Menschen und seinem Herzen trennt« (Q 8:24). Diese Nähe gleicht nicht der Nähe zwischen zwei Dingen, deren Grenzen einander berühren, sondern ist das Ergebnis der allumfassenden Anwesenheit der Unbegrenztheit in allen Dimensionen und Aspekten des Begrenzten.

⁵ Anm.: dt. »die reine Absicht«; ein weiterer Name der Sure lautet »at-Tawḥīd« (die absolute Einheit Gottes).

⁶ Vgl. al-Farahidi, Ḥalil, *Kitāb al-ʿAin*, Qum 1409 h., Bd. 7, S. 104.

⁷ Allah der Bedürfnislose

⁸ Vgl. Aḥmad, al-Fiūmi, *al-Miṣbah al-Munir fī Ḡarib aṣ-Šarḥ al-kabir li ar-Rifaʿi*, Qum 1414 h., Bd. 2, S. 671.

Ein anderes Beispiel, welches das Ergebnis der mystischen Interpretation sehr gelungen veranschaulicht, ist folgender Vers der Sure ›al-Baqarah‹: »Gott ist der Osten und der Westen. Wohin ihr euch auch wenden möget, dort ist das Antlitz Gottes. Gott umfasst und weiß alles.« (Q 2:115). Eingangs richtet der Vers die Aufmerksamkeit darauf, dass Gott Eigentümer des Orients und Okzidents ist. Dieses Eigentümer-Sein gleicht nicht dem Eigentümer-Sein eines begrenzt Seienden über etwas anderes begrenzt Seiendes, sondern ist das Eigentümer-Sein der absoluten Unbegrenztheit über die Gesamtexistenz aller begrenzten Seienden. Daraus ergibt sich, dass wir, wohin wir uns auch immer wenden mögen, dem Antlitz Gottes gegenüberstehen. Gott ist überall anwesend.

Der Fokus auf das Eigentümer-Sein Gottes über den Orient und Okzident, wie eingangs im Vers erläutert, erleichtert das Verständnis dieser Thematik. Das, was als mystische Interpretation bezeichnet wird, hebt an dieser Stelle hervor, dass Gottes Eigentümer-Sein das wahre Eigentümer-Sein darstellt, welches die Folge einer existenziellen Verbindung zwischen seiner Unbegrenztheit und allem Begrenzten ist. 'Allamah Ṭabaṭaba'i schreibt in seinem ›al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an‹ diesbezüglich, dass Orient, Okzident und dergleichen im wahrsten Sinne des Wortes das Eigentum Gottes sind. Anders als das menschliche Eigentümer-Sein ist das wahre Eigentümer-Sein Gottes nicht wechsel- oder änderungsfähig.

Das Eigentümer-Sein Gottes ist das Eigentümer-Sein über das Wesen der Dinge, das aus seiner Allumfassenheit über das Wesen der Dinge resultiert. Das menschliche Eigentümer-Sein im Gegensatz hierzu beruht ausschließlich auf den Wirkungen und Ergebnissen der Dinge, ohne das Wesen der Dinge umschließen zu können. Aus 'Allamah Ṭabaṭaba'i's Sichtweise wird dadurch ersichtlich auf welche Art und Weise Gott Eigentümer aller Richtungen – z.B. Orient und Okzident – ist, wie er alles umfasst und warum man, ganz gleich, wohin man sich wendet, sich in Wahrheit, zu Gott hingewandt hat.⁹

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass wenn in dieser Abhandlung von einem mystischen Verständnis des Korans die Rede ist, ein Verständnis auf Basis der erwähnten Erläuterungen gemeint ist, das die absolute Unbegrenztheit Gottes als Grundlage für eine rationale Interpretation sämtlicher koranischer Verse nimmt.

⁹ Vgl. Ṭabaṭaba'i, Muḥammad Husain, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qum 1317 h, Bd. 1, S. 259.

3. Namen

Der Koran misst dem göttlichen Namen einen sehr hohen Wert bei. In vielen koranischen Versen sind wir mit einem Gedankenmuster konfrontiert, das sich uns mittels diverser semantischer Anspielungen auf die verschiedenen Namen Gottes offenbart. Der Koran betont, dass Gott Adam sämtliche Namen beibrachte¹⁰ und Adam anschließend einige dieser Namen den Engeln kundtat.¹¹ Somit skizziert er eine enge Verbindung zwischen dem Ursprung Adams und den Namen sowie dem Wissen über sie. Laut koranischem Verständnis ist die Geschichte der Menschheit in vielen Etappen stark mit Namen verbunden, so dass auch ein Bereich der prophetischen Beweisführungen ihren Völkern gegenüber dem Thema ›Namen‹ galt. Es handelte sich dabei um Namen, die vom Volke verschiedenen Dingen zugesprochen wurden.

Die Propheten betrachteten dies als ungültige Verfahrensweise. Der Koran bezeichnet jene Götzen, denen anstelle Gottes gedient wird, als reine Namen, die ausschließlich eine Erfindung der Völker seien, ohne dass Gott diesen Namen eine Ermächtigung zukommen ließ¹², und spricht an anderer Stelle von Menschen, die abwegig über Gottes Namen sprachen und somit in die Irre gingen, obwohl die schönen Namen einzig Gott gehören.¹³

Der koranische Umgang mit Namen beschränkt sich jedoch nicht hierauf. In vielen weiteren Versen werden ein oder mehrere Gottesnamen erwähnt. Es scheint, als würde zwischen dem Gegenstand eines jeden Verses eine innere Verbindung zu dem in ihr erwähnten Gottesnamen existieren, oder aber, dass der Vers den Leser dazu bringen möchte, Gott anhand dieser bestimmten Namen kennenlernen zu können, bzw. als ob Gott sich in diesen Versen auf eine bestimmte Art und Weise, die mit dem jeweiligen Vers zur Erscheinung kommt, manifestiert. Anhand der Etymologie des arabischen Wortes ›ayah‹ (Zeichen) erkennen wir, dass jedes Zeichen gleich einem Pfeil ein Hinweis ist, der uns von einem bestimmten Punkt der Welt der Vielfalt auf die Anwesenheit Gottes und seine Einheit aufmerksam macht. Auf dieser Grundlage helfen die göttlichen Namen im Koran dabei festzustellen, wie die Dinge als Namen auf Gott in seiner absoluten Unbegrenztheit und Einheit hinweisen. Nach diesem Denkmuster besitzen die

¹⁰ Vgl. Q 2:31.

¹¹ Vgl. Q 2:33.

¹² Vgl. Q 12:40 und Q 53:23.

¹³ Vgl. Q 7:180.

Dinge keine Identität außer dem ›Hinweisen auf Gott‹, eine Identität, die auf die Wirkung der göttlichen Hinweise zu sich selbst und des Kundtuns seines erhabenen Wesens beruht.

Das arabische Wort ›ism‹ (Name) kann von zwei Wurzeln abgeleitet sein. Entweder entstammt es der Wurzel ›s-m-w‹, was ›aufheben‹ oder ›eine hohe Position geben‹ bedeutet oder der Wurzel w-s-m, was das Brandmarken einer Sache, wie z.B. eines Tieres, bezeichnet, um dadurch den Eigentümer des gebrandmarkten Gegenstandes festzuhalten.¹⁴ Beide möglichen Wurzeln sind mit den vielfältigen Verwendungen im Koran vereinbar. Sowohl ausgesprochene Wörter (al-asma' al-lafziyyah) als auch jene Tatsachen, die als Namen verstanden werden (al-asma' al-ḥaqiqiyyah), sind mit beiden Wurzeln verständlich. Der Name einer jeden Person beschreibt sie und erteilt ihr eine bestimmte semantische Hervorhebung. Auf der anderen Seite bedeutet das Brandmarken eines Tieres eine Form des Hinweisens. Genau dieses Hinweisen bildet die Grundlage, warum sich das Wort ›ism‹ aus dieser Wurzel bilden lässt. Die Seienden sind mit den göttlichen Namen verbunden, da jeder Seiende mit seinem Wesen und Sein, wie etwas Gebrandmarktes, auf seinen Eigentümer hinweist. Daher ist das, was als Welt verstanden wird, erfüllt von der Anwesenheit Gottes und den verschiedenen Erscheinungen seiner Namen.

Die mystische Interpretation des Korans nimmt den Umgang mit den göttlichen Namen sehr ernst und behandelt diese als Paradigma, wodurch die Beziehung zwischen der absoluten göttlichen Einheit und der verstandenen Vielfalt des Seienden nachvollzogen werden soll und als semantischer Apparat die Unbegrenztheit Gottes mit dem Verstehen der Vielfalt in Beziehung setzt. Die Existenz der Vielfalt widerspricht nicht der Unbegrenztheit Gottes, da die Vielfalt nicht unabhängig ist und nicht mehr als das Strahlen des göttlichen Hinweises auf sich selbst darstellt. Gott ist Licht, das Licht der Himmel und der Erde.¹⁵ Licht ist etwas, das durch sich selbst und seine Strahlen wahrgenommen (verstanden) wird und mittels seiner Strahlen anderen verständlich wird. In solch einem Denkmodell der Beziehung zwischen den Geschöpfen und Gott ist die Identität des Seienden nichts weiter als das Hinweisen auf Gott – eine Identität, die selbst eine Wirkung des Lichtseins Gottes ist.

¹⁴ Vgl. al-Fuiūmi, Aḥmad, *al-Miṣbah al-Munir*, Qum 1414 h., Bd. 2, S. 660.

¹⁵ Vgl. Q 24:35.

4. Insan (der Mensch)

Die erwähnte Betrachtungsweise versucht zu veranschaulichen, wie in der mystischen Interpretation des Korans alle Geschöpfe als Namen und ihre Manifestation betrachtet werden können, und sieht hierin einen Ausweg für die Beschreibung der komplizierten Beziehung zwischen der Unbegrenztheit Gottes und der Existenz des Seienden. Die Existenz des Seienden ist kein Widerspruch zur Unbegrenztheit Gottes, da das Seiende lediglich seine Namen und ihre Manifestationen widerspiegelt. Seine gesamte Existenz ist nichts außer der Reflexion der göttlichen Lichtstrahlen und das In-Erscheinung-Treten des Namens ›Licht‹ (an-Nūr). Die Erscheinung der Unbegrenztheit schadet der Unbegrenztheit in dieser ihrer Eigenschaft nicht. Dies ist so, da die Strahlungen von sich aus nichts besitzen und es letztendlich die Unbegrenztheit ist, die sich zeigt.

Es bleibt weiterhin eine offene Frage, die nach einer Antwort verlangt. Die Grundlage dieses Verständnisses der Namen ist das In-Erscheinung-Treten Gottes und sein Licht-Sein. Das In-Erscheinung-Treten oder Sich-Zeigen gilt immer Jemandem oder Etwas, und das Hinweisen richtet sich immer von einem Jemand zu einem Anderen. Die Frage an dieser Stelle lautet, wem sich Gott in dieser absoluten Einheit zeigt, bzw. wenn wir von einer absoluten Einheit ausgehen, was überhaupt das In-Erscheinung-Treten bedeutet, wenn da niemand ist, der gegenüber Gott als in Erscheinung Tretender steht und für wen letztendlich die Namen auf Gott hinweisen. Es leuchtet ein, dass Gott bei sich selbst anwesend ist und es daher keinen Sinn ergibt, zu sagen, dass Gott sich für sich selbst manifestiert oder die Namen Gottes für Gott auf Gott selbst hinweisen. Das In-Erscheinung-Treten und Hinweisen gelten stets jemand Anderem. Auch Gott zeigt sich Anderen und weist sie mit seinen Namen auf sich selbst hin.

In der mystischen Interpretation des Korans wird der Mensch als das Auge, für das diese Manifestation stattfindet, betrachtet. Unter anderem wird die Geschichte Adams zu Beginn der zweiten Sure des Korans in diesem Kontext als Beweis hinzugezogen. Laut dieser Interpretation ist das Lehren der Namen für Adam eigentlich die Verwirklichung einer bestimmten existenziellen Hoheit für das Verstehen der göttlichen Namen. Das Lehren der Namen für Adam ist nicht gleich dem Lehren einiger Stimmen oder einer bestimmten Art des Sprechens, sondern die Prägung einer bestimmten Qualität in seiner Existenz – eine Qualität, durch die er imstande ist, die Vielfalt des Seienden als Namen zu verstehen und in allem Seienden einen

Hinweis auf Gott zu entdecken. Das bedeutet, dass Adam gelehrt wurde, wie die Tatsachen als Namen auf Gott hinweisen können. Aufgrund dieser existenziellen Vollkommenheit befindet sich der Mensch auf einer höheren Stufe als die Engel, und den Engeln wurde aufgetragen sich vor Adam niederzuwerfen.

Der Ursprung dieser Überlegenheit – was auch immer es ist – sollte definitiv im Zusammenhang zur Leibhaftigkeit der Menschen verstanden werden, da laut islamischer Quellen einer der wichtigsten Unterschiede zwischen den Engeln und Menschen darin liegt, dass die Engel nicht imstande sind, die Bedürfnisse, die der Mensch aufgrund seiner Leibhaftigkeit erlebt, zu verstehen. Ihn die Namen zu lehren bedeutet, dass der Mensch dazu in der Lage ist, jedes Mal, wenn er bedürftig und arm einem Aspekt seiner Not gegenübersteht, Gott als jenen zu verstehen, der seine Bedürfnisse beseitigt und durch seinen Reichtum seine Armut bezwingt. Da die Engel keinen Leib besitzen, waren sie existenziell nicht in der Lage, die Namen gelehrt zu bekommen. Deshalb weist der Koran im weiteren Verlauf der Geschichte darauf hin, dass Gott im Anschluss den Engeln bestimmte Formen des Seienden präsentierte¹⁶ und den Engeln auftrag, die Namen dieser Formen des Seienden zu verkünden. Da sie hierzu nicht imstande waren, antworteten sie: »Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast.« (Q 2:32).

Interessanter ist vielleicht die Tatsache, dass Gott Adam befahl die Namen dieser Formen des Seienden den Engeln zu verkünden. Es heißt nicht, dass Adam ihnen die Namen lehren (ta‘lim) sollte, sondern dass er sie ihnen verkünden (inba‘) solle. Mit anderen Worten wurde im Kontext dieser Namen das arabische Wort ›ta‘lim‹ ausschließlich Adam zugesprochen. Die Kapazität der Engel reicht indessen nur aus, um von einer anderen Sache, die ›inba‘ genannt wurde, einen Nutzen zu ziehen. Dies ist ein weiteres Anzeichen in der mystischen Interpretation des Korans dafür, dass das Lehren der Namen bedeutet, dass der Mensch in einer bestimmten Stufe der

¹⁶ Anm.: Das Pronomen *hum* in ›‘araḍahum ‘ala al-mala’ikah‹ (er führte sie den Engeln vor) zeigt, dass Gott den Engeln Verstand besitzende Formen des Seienden vorführte und die Engel die Namen dieser Verstand Besitzenden (ḍawī al-‘uqūl) ankündigen sollten. Als Grundlage für diese Interpretation dient die in der Grammatik bekannte Regel, dass das Pronomen *hum* in der arabischen Sprache ausschließlich Anwendung in Bezug auf Verstand besitzende Formen des Seienden findet und niemals etwas meint, das keinen Verstand besitzt.

Vollkommenheit erschaffen wurde, die wesentlich höher als die der Engel ist.

Die wörtliche Bedeutung des Wort ›insan‹ in der arabischen Sprache weist auf einige dieser Punkte hin. Auf der einen Seite kann ›insan‹ die Pupille des Auges sein.¹⁷ Diese Bezeichnung betont vor allem in einer hervorragenden Art und Weise das Sehen bzw. das ›Verstehen‹, welches eine bestimmte Charakteristik des menschlichen Wesens ist. Für Mystiker darf das Sein, in der Annahme der absoluten Einheit Gottes, nur Gott zugeschrieben werden. Die anderen Formen des Seienden zeigen nur auf sein Sein hin; jede existierende Form ist nur eine Strahlung desjenigen, der sich das ›Licht der Himmel und Erde‹ genannt hat.¹⁸

In diesem Kontext ist die wichtigste Bestimmung des menschlichen Wesens das Sehen bzw. das Verstehen. Das Zeigen und Gesehen-Werden in der gesamten Struktur der Wahrheit ist verknüpft mit dem Wesen des Menschen und es findet im Menschen, durch den Menschen und für den Menschen statt. Sehen, Verstehen oder Wahrnehmen selbst ist Manifestation Gottes. Das arabische Wort ›‘alam‹, welches in der deutschen Sprache meistens mit ›Welt‹ übersetzt wird, ist in der arabischen Sprache verbunden mit dem Wort ›‘ilm‹ und bedeutet so viel wie Wissen oder Zeichen (‘alamah). So ist die Welt (‘alam) die Summa summarum allen Wissens, welches zu einem Zeichen werden kann. In diesem Sinne besitzt das Auge, welches ›Mensch‹ ist, die Fähigkeit die gesamte Welt zu begreifen.

Auf der anderen Seite kann das Wort ›insan‹ von einer anderen Wurzel stammen, nämlich ›a-n-s‹.¹⁹ Diese Wurzel ist eng verbunden mit der Bedeutung ›mu‘anasa‹, d. h. vertraut sein bzw. Vertrautheit. Dadurch kommen die Mystiker zum Ergebnis, dass das menschliche Wesen in der Lage ist, eine tiefe existenzielle Beziehung mit allen Formen des Seienden durch die gegenseitige Vertrautheit bzw. durch das Vertrautsein aufzubauen. Dies kommt deshalb zustande, weil gemäß der koranischen Namenslehre Gott dem Menschen eine wesentliche Umfassendheit gegeben hat, die er gegenüber allen Formen des Seienden besitzt. Dadurch kann der Mensch jede Form des Seienden vom Sein her als einen Namen verstehen, wodurch er in der Lage ist (durch jede dieser Formen) einen neuen Weg zu Gott zu finden. Dies bedeutet, in der Lage zu sein, das Mysterium, das Geheimnis oder die

¹⁷ Vgl. al-Farahidi, *Kitab al-‘Ain*, Bd. 7, S. 304.

¹⁸ Vgl. Q 24:35.

¹⁹ Vgl. al-Farahidi, *Kitab al-‘Ain*, Bd. 7, S. 309.

Bedeutung von jeder Form des Seienden zu begreifen. Auch bedeutet dies zu verstehen, wie diese besondere Form des Seienden in ihrer Individualität und Besonderheit als ein Zeichen, welches auf Gott zeigt, zu verstehen ist.

Von einer anderen Seite her kann das Wort ›insan‹ mit der Wurzel ›n-s-i‹ verbunden sein, und zwar mit der Bedeutung ›vergessen‹ oder ›liegen lassen‹.²⁰ In diesem Sinne ist der Mensch derjenige, der in der Lage ist – trotz existenzieller Umfassendheit gegenüber allen anderen Formen des Seienden – ihre Schönheit und Anziehungskraft nicht zu beachten, sondern sich nur in Gottes Anschauung zu befreien und jedes/jeden außer Gott zu vergessen.

5. Imam

In der schiitischen Tradition ist das gesamte oben geschilderte Bild nichts anderes als eine zusammengefasste Schilderung einiger existenzieller Möglichkeiten des menschlichen Daseins. Die wahre Charakteristik des Menschen, die den Menschen von anderen Formen des Seienden unterscheidet und ihm eine besondere Stellung gibt, ist die Möglichkeit, dass er in der Lage ist, in sich selbst die Wahrheit aller anderen Formen des Seienden festzustellen und mit ihnen vertraut zu werden, jede einzelne Form als Namen oder Zeichen Gottes zu verstehen, sich gänzlich an Gott zu wenden, alles andere nicht zu beachten und alles außer Ihm zu vergessen. Dies alles sind besondere Bestimmungen des Menschen und seiner existenziellen Möglichkeiten, die ihn von allen anderen Formen des Seienden, ob Steine, Bäume, Tiere, Dschinnen oder Engel, unterscheidet. In diesem Kontext sind die vier inneren existenziellen Reisen vorstellbar, die unter anderem von Mulla Sadra (1572–1640) behandelt worden sind.²¹

Die erste Reise beginnt mit der Hinwendung und inneren Aufmerksamkeit in Richtung der Geschöpfe und das Verweilen unter ihnen, die sich in absolute Hinwendung zu Gott in seiner reinen Schau verwandelt, so dass am Ende dieser Reise der Wanderer nichts außer Gott sieht. Nicht weil Gott existiert und die Anderen existieren, wendet man sich Gott zu, sondern weil alles, was existiert, durch sein Sein existiert. In diesem Sinne sieht der Wanderer nach einer epistemologischen Wandlung nur diese herrschende, sich in Vielfalt zeigende Wahrheit und schenkt den gezeigten Weisheiten, die

²⁰ Vgl. Ibn Mandūr, Muḥammad, *Lisan al-‘Arab*, Beirut 1414h., Bd. 14, S. 322.

²¹ Vgl. Šadr al-Muta‘allihin (Mulla Sadra), *Al-Ḥikma al-Muta‘aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, Beirut 1981.

von der Wahrheit verstanden werden, keine Beachtung. Die zweite Reise ist eine unendliche Reise in die Unbegrenztheit Gottes in seiner unbeschränkten Vollkommenheit. Diese Reise ist endlos und bringt durch die verdeckten Geheimnisse des göttlichen Wesens immer mehr neue Erfahrung mit sich.

Da diese Geheimnisse und das, was erlebt wird, ein Erlebnis und Begreifen innerhalb besonderer verdeckter göttlicher Geheimnisse sind, nennt man sie manchmal das Verweilen in der ›ġannah‹, da dieses Wort von der Wurzel ›ġ-n-n‹ stammt und auf etwas, was verdeckt ist, hinweist. Die dritte Reise, die nur für einige Wanderer möglich wird, besteht aus neuen Entdeckungen des Wesens der manifestierten Dinge und der Art und Weise, wie sie von Gott gezeigt werden. Innerhalb dieser Reise stellt der Wanderer die Geheimnisse der göttlichen Bestimmung fest und erlernt die sogenannte Wissenschaft der Namen (‘ilm al-asma’). Dadurch stellt er fest, in welcher Relation jede Manifestation mit Gott steht und wie diese auf Gott hinweisen kann. Die vierte Reise findet für eine sogar noch kleinere ausgewählte Gruppe statt. In dieser Reise steht der Wanderer, der alle drei gewaltigen vorherigen Reisen existenziell erlebt hat, anhand seines Wissens über die Namen allen anderen Manifestationen, insbesondere der des Menschen, bei und nimmt sie in sich selbst auf, um in ihm zu Gott zurückzukehren und Gott in seiner absoluten Einheit in Ekstase zu erleben.

Der oben erwähnte Zustand, d. h. das freiwillige Zum-Erscheinen-Bringen aller Vollkommenheit, die im Wesen jedes Menschen versteckt ist, ist ein offener Weg dem Menschen gegenüber, sein wahres Ziel oder was beabsichtigt werden soll. In der arabischen Sprache wird dieses Ziel und die Absicht manchmal aus der Wurzel ›a-m-m‹ hergeleitet und als Partizip Passiv (ism al-maf‘ūl) mit dem Wort Imam verwendet.²²

So bedeutet ›Imam‹ das Ziel, welches der Mensch beabsichtigt und der »deutliche Horizont«²³, zu dem die gesamten Formen des Seienden in Bewegung sind. Dieser Ansicht zufolge hat jeder Mensch die Vollkommenheit des Imam zum Ziel und folgt und erlebt, von Anfang seiner Existenz bis zu seiner Entwerdung in seiner Vollkommenheit, die Existenz des Imam. Dieser Zustand (des Imam) – oder diese Stufe der Manifestation – fasst alle Vollkommenheiten ein, die auf der Seite der Geschöpfe in Erscheinung getreten sind, in Erscheinung treten und in Zukunft in Erscheinung treten

²² Vgl. al-Farahidi, *Kitab al-‘Ain*, Bd. 8, S. 468.

²³ al-Kulaini, Muḥammad, *al-Kaḥfi*, Qum 1429h., Bd. 1, S. 492.

werden. Der Koran weist in einer kurzen und dichten Formulierung auf die Tatsache hin, dass Gott alle Dinge in einem Imam – was als Ziel beabsichtigt wird – gesammelt hat und betont, dass dieses Ziel deutlich und deutlich ist.

Der koranische Vers ist folgender: »Und alle Dinge haben wir in einem deutlichen Imam gesammelt« (Q 36:12). Das Wort *ihṣa'*, welches hier mit »sammeln« übersetzt wurde, weist in der arabischen Sprache auf das Sammeln von sehr kleinen Dingen, wie beispielsweise kleinen Steinen, aber auch gleichzeitig auf das Zählen dieser Dinge hin.²⁴ Das heißt, mit diesem Wort wird sowohl das Sammeln als auch eine Form von Herrschaft, die durch die Kenntnis von etwas zustande gekommen ist, ausgedrückt. Dies zeigt, wie der Zustand der »Imamah« die höchstmögliche Rangstufe unter allen göttlichen Manifestationen im Koran ist und warum, wie am Anfang dieses Artikels erwähnt, in der Geschichte von Abraham dieser erst, nachdem er viele schwerwiegende Prüfungen bestanden hat und nach vielen Jahren, die er als Prophet und Gesandter gelebt hat, zu diesem neuen Zustand der »Imamah« emporgehoben wurde.²⁵

Das Hauptziel dieses Artikels ist nun fast erreicht, weil ich zeigen wollte, dass die »Imamah« im Koran als ein Ziel der höchsten Stufe der Manifestation und als deutlicher Horizont für den Menschen als solchen steht. Durch entsprechende kurze Erläuterungen in diesem Artikel sollte einigermaßen klar geworden sein, dass in den mystischen Traditionen der schiitischen Koraninterpretation diese Stufe nicht nur eine Erscheinung der Wahrheit, sondern die höchste Erscheinung der Wahrheit ist und sein wird, solange wir von Erscheinung sprechen und darüber nachdenken können. Der Imam ist sowohl das Auge, das alle göttlichen Erscheinungen wahrnimmt, als auch der Mensch, der mit anderen Erscheinungen vertraut wird und in dieser Vertrautheit das Wesen jeder Erscheinung als Namen und als Zeichen begreift und dadurch versteht, wie diese Formen des Seienden bzw. diese Erscheinungen von ein und derselben unbegrenzten Wahrheit in Erscheinung treten.

Der Imam ist derjenige, der auf der einen Seite alle göttlichen Namen und Eigenschaften in sich selbst verwirklicht und auf der anderen Seite dadurch selbst zum kraftvollsten Namen, Zeichen und Hinweis auf Gott wird, aber auch gleichzeitig in der Lage ist, alle Formen des Seienden in

²⁴ Vgl. al-Fuīūmi, *al-Miṣbaḥ al-Munir*, Bd. 2, S. 140.

²⁵ Vgl. Q 2:124.

ihrer Vollkommenheit, nach absoluter Entfernung, zur Gottes Erkenntnis zu leiten. Die Fragen nach der Bestimmung der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung des Imam und in welcher Epoche diese höchste Stufe der Erscheinungsformen in der durch die Sinnesorgane wahrnehmbaren Welt manifestiert ist, sind nicht Gegenstand dieses kurzen Artikels und sollten in anderen Abhandlungen, die sich mit der Geschichte, Koraninterpretation, Mystik und Philosophie und anderen Fächern beschäftigen, thematisiert werden.

Weiterführende Literatur des Autors:

- Esfahani, Mahdi: *Über haqiqi und i'tibari in der islamischen Philosophie*. Übersetzung und Kommentar zur ›Abhandlung über die Vollkommenheit‹ von Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai, Teil 1, in: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamische-iranische Kultur, 26. Jg., 1. Heft, 2013.
- : *Die Sprache von i'tibar in der islamischen Philosophie*. Übersetzung und Kommentar zu der ›Abhandlung über die Vollkommenheit‹ von Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai, Teil 2, in: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamische-iranische Kultur, 26. Jg., 2. Heft, 2013.

Der schiitische Islam in der Gegenwart¹

Mohammad Ghorbanpour Delavar

1. Die Erklärung der Grundprinzipien der schiitischen Rechtsschule

Die religiösen Grundlagen des schiitischen Islam basieren auf dem Koran und den Überlieferungen des Propheten. Diese Aufgliederung ist aus zwei Gründen zentral: Erstens wird bewiesen, dass die Schia zum Wesen des Islams gehört und deren Anhänger im Koran sowie in den Überlieferungen verwurzelt sind. Diese Rechtsschule geht im Hinblick auf den Glauben auf die Zeit des Propheten und nicht auf die Ereignisse sowie die historischen Entwicklungen nach dem Tod des Propheten zurück. Der Glaube, das islamische Recht, die Ethik sowie die Haupt- und Nebenprinzipien der Schia sind in den Anfängen des Islams und in der Zeit des Propheten verwurzelt. Als Strömung bezieht sich die Schia unmittelbar auf den Propheten und seine Zeit. Zahlreiche Schriften bestätigen diese Ansicht: »Die Einladung der Schia hat an jenem Tag begonnen, an dem der große Erretter der Menschen ›la ilaha ila'llah‹ zum Ausdruck brachte.«²

In den historischen Quellen der Schiiten und Sunniten wird erwähnt, dass das Wort ›Schia‹ vom Propheten verwendet wurde und damit Imam Ali und dessen Anhänger gemeint sind. Die folgende Überlieferung ist ein Beispiel, als der Prophet sprach: »O Ali, du und deine Schiiten seid am Tag des Jüngsten Gericht die besten Geschöpfe.«³ In einem Brief erklärte Imam Ali den ›Ursprung des schiitischen Islam‹ in aller Präzision. Scheich Kolaini Razi beruft sich im Buch ›ar-Rasayil‹ auf Ali b. Ibrahim und erzählt, dass Imam Ali den Befehl gab, jede Woche am Freitag den Leuten einen Brief vorzulesen, mit dem folgenden Inhalt: »Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes. Das ist ein Brief von Gottes Diener, Ali, dem Emir der

¹ Der vorliegende Beitrag wurde für diese Ausgabe von Spektrum Iran geschrieben und von Sedigheh Khansari Mousavi aus dem Persischen ins Deutsche übertragen.

² Mozaffar, Mohammad Hosein: *Tarikh asch-schia*, Beirut 1986, S.8 f.

³ Tabari, Mohammad b. Djarir: *Tafsir-e Tabari*. Bd. 16, Teheran 1989, S. 171.

Gläubigen, an die Gläubigen und Muslime. Dieser Begriff (Schia) ist ein Wort, das Gott im Koran verehrt und auf das Er Wert gelegt hat. So sprach Gott im Koran: ›Abraham zählte zu den Anhängern und der Partei (Schia) Noahs.«⁴ Sie gehören ebenfalls zu der Partei (Schia) des Propheten. Schia ist kein besonderes Wort und keine Erneuerung und Friede sei mit euch.⁵

Dass nach Scheich Kolaini diese Überlieferung von Sayyid b. Tawus, ‘Allame Madjlesi und anderen Gelehrten zitiert wird, verweist auf die Gültigkeit dieser Überlieferung. Darüber hinaus ist das Wort ›Schia‹ dreimal im Koran bezüglich der Gefolgschaft der Propheten zum Ausdruck gekommen. In Sure 28, Vers 15, wird zweimal und in Sure 37, Vers 83, einmal auf das Wort hingewiesen. Die Religionsgelehrten definierten den Begriff darüber hinaus auf unterschiedliche Weise. ‘Allame Tabatabayi meint: »Die Schiiten sind diejenigen, welche die Stellvertreterschaft des Propheten für ein Recht halten, welches seiner Familie angehört. Bezüglich der religiösen Erkenntnisse folgen sie der Familie des Propheten.«⁶ In sunnitischen Quellen hat man darauf hingewiesen, dass das Wort ›Schia‹ nur auf die Anhänger ‘Alis zutrifft. In diesem Zusammenhang schreibt Ibn Khaldun: »Wisse, dass Schia wörtlich Freunde und Anhänger bedeutet und als Fachbegriff unter Gelehrten und Dialektikern, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart die Anhänger und Kinder ‘Alis betrifft.«⁷ Die soziale Funktion des schiitischen Islam, die mit der Verteidigung des Imamats in Verbindung steht, entfaltete sich nach dem Tod des Propheten und bei den Ereignissen in Saqifa.

2. Das schriftliche Erbe der Schia

Die Maßnahme des Propheten für die Aufbewahrung des religiösen Erbes

Die Überlieferungen des Propheten bezeichnen einen Teil des göttlichen Wissens, welches dem Propheten gelehrt wurde. Um es aufzubewahren und späteren Generationen zur Verfügung zu stellen, veranlasste der Prophet die Niederschrift der Überlieferungen und religiösen Kenntnisse. Auf

⁴ Sure Saffat, Vers 83.

⁵ Madjlesi, Mohammad Baghir: *Bihar al-anwar*. Bd. 30, Beirut 1992, S. 8.

⁶ Tabatabayi, Mohammad Hosein: *Schia dar Islam*, Ghom 2009, S. 4.

⁷ Khaldun, ‘Abd ar-Rahman: *Tarikh-e ibn-e Khaldun*. Übersetzt von Ahmad Ayati, Teheran 1983, S. 138.

diese Weise wurden viele Überlieferungen in Form von Büchern sowie einzelnen Textfragmenten gesammelt.⁸ Obwohl das Aufschreiben der Überlieferungen vom Propheten immer betont wurde, wurde diese Arbeit nach seinem Tod nicht mehr richtig fortgesetzt.

Die Rolle der schiitischen Imame bei der Aufbewahrung des schiitischen Gedankengutes

Jedoch bemühten sich seine Nachfolger, die prophetischen Aussprüche und Überlieferungen in eine schriftliche, geordnete Form zu bringen. Sie regten ihre Anhänger an, einander zu besuchen, sich über die Überlieferungen zu unterhalten, diese aufzuschreiben und zu bewahren, damit die prophetischen Überlieferungen nicht verloren gehen.⁹ Das Aufschreiben der Überlieferungen und das Verfassen der Bücher erreichten zu Lebzeiten der Imame Mohammad Baqir und Dja'far as-Sadiq ihren Höhepunkt, so dass nach deren Tod den Schiiten alles, was sie im Zusammenhang mit ihren religiösen Angelegenheiten benötigten, schriftlich zur Verfügung stand.¹⁰ Die zu Lebzeiten der Imame verfassten schiitischen Quellen sind wissenschaftlich und kulturell sehr reichhaltig. Die Maßnahmen der Imame sowie das Verfassen zahlreicher Bücher sind ein wichtiger Grund dafür, dass diese hervorragenden Kulturzeugnisse erhalten geblieben sind. Scheich Hurr 'Amili erzählt: »Zu Lebzeiten der Imame wurden mehr als 6600 Bücher verfasst, in denen Überlieferungen gesammelt wurden.«¹¹ Auf Grund der hohen Anzahl der verfassten Quellen beschäftigten sich einige schiitische Gelehrte damit, Bibliographien zu schreiben.

3. Das Erbe der Religionswissenschaften des schiitischen Islam

Laut Koran sind Überlieferungen und religiöse Wissenschaften von großer Bedeutung und zugleich die größten Quellen islamischer Erkenntnisse. Der Prophet und die Imame ermutigten die Muslime, religiöse Erkenntnisse zu erwerben, zu verstehen, zu befolgen, aufzubewahren und zu verbreiten. Zweifellos haben ehrgeizige schiitische Überlieferer ein großes kulturelles Erbe hinterlassen. Die schiitische Rechtsschule hat im ersten Jahrhundert

⁸ Morteza 'Ameli, Dja'far: *sire-ye sahih-e payambar-e a'zam*. Bd. 1, Teheran 2012, S. 104.

⁹ Madjlesi, Mohammad Baqer: *Bihar al-anwar*. Bd. 2, S. 152.

¹⁰ Koleini Razi, Mohammad b. Ya'qub: *al-Kafi*. Bd. 1, Teheran 1986, S. 57.

¹¹ Scheich Hurr 'Amili, Mohammad b. Hasan b. Ali: *Wasa'il asch-Schia*. Bd. 3, Ghom 1981, S. 165.

nach der Hidschra den Imamen, dem Fleiß der Eliten, wie Zurara, Hischam b. Hakam, Mohammad b. Muslim und vielen großen Überlieferern das wissenschaftliche Erbe zu verdanken.

Der Vorrang des schiitischen Islam bezüglich der Aufbewahrung des mündlich überlieferten Erbes

Auf diese Art und Weise konnten die Gelehrten und Überlieferer ihre Werke vor der Verfälschung schützen. Viele Bücher und wissenschaftliche Diskurse wurden den Überlieferungen gewidmet. Im Laufe der Zeit entstanden weitere wissenschaftliche Zweige, die in Verbindung mit den Überlieferungen standen. Die Sammlung der religiösen Wissenschaften, welche sich durch das mündlich überlieferte Erbe entwickelte, zählt zu den wichtigsten und umfangreichsten Teilen wissenschaftlichen Denkens innerhalb des gesamten Islam. Hier zeigt der Islam seinen Vorzug anderen Religionen gegenüber, da man solchen Verfahren bei anderen Religionen in dieser Form und zu dieser Zeit nicht begegnet. In diesem Zusammenhang hat der schiitische Islam bedeutende Entwicklungen vollzogen. Dank der schiitischen Imame und des Glaubens an ihre Unfehlbarkeit konnten die schiitischen Gelehrten mehr Überlieferungen sammeln und zur Verfügung stellen als die Sunniten. Die schiitischen Quellen zeigen, dass die schiitischen Gelehrten sich sehr darum bemühten, die Überlieferungen aufzubewahren, sie aufzuschreiben, sie zu lehren, zu kommentieren und zu übersetzen. Gegen alle Hindernisse konnten wertvolle Bücher, wie das Buch von Imam Ali, Mushaf von Fatima, Sahifa al-Saddjadiyya, der Kommentar des Imam Baqir, der Kommentar des Imam 'Askari und viele andere Kommentarbücher, zustande kommen.

Die Geschichte des schiitischen Islam während der Zeit des Propheten und der Imame ist vollständig und lückenlos überliefert. Deshalb bilden die ersten niedergeschriebenen Überlieferungen die erste historische Periode der schiitischen Überlieferungen. Diese Periode ist eng mit der Zeit des Propheten verbunden, während die ersten niedergeschriebenen Überlieferungen im sunnitischen Islam frühestens mit einem zeitlichen Abstand von hundert Jahren zustande gekommen sind.¹²

¹² Mehrizi, Mahdi: *Miras-e hadisi schia*. Bd. 1, Ghom 2001, S. 50

Die Entwicklungsverfahren des mündlich überlieferten Erbes der Schia

Die Entstehungsphase: Sie bezeichnet die Epoche zur Zeit des Propheten, der Imame und ihrer Anhänger. Während dieser Zeit wurden die religiösen Lehren schriftlich fixiert. Diese Epoche dauerte bis zur Großen Verborgenheit des zwölften Imams (940) an. Im Jahr 940 verstarb der große schiitische Überlieferer Koleini Razi der tausende Überlieferungen und deren Quellen sammelte. Diese Überlieferungen bilden die älteste und geordnetste Sammlung namens ›al-Kafi‹. Muhaqqiq Bahrani schreibt: »Die ersten imamitischen Gefährten zur Zeit der Imame sammelten in einem Zeitraum von 300 Jahren bis in die Zeit von Scheich Kolaini, Scheich Saduq und Scheich Tusi alle Überlieferungen und schrieben sie nieder. Was sie von den Imamen hörten, schrieben sie sehr schnell auf, damit diese nicht in Vergessenheit geraten sollten.«¹³

Durch die großen Bemühungen der schiitischen Imame wurden die ersten verfassten Texte von ihren Schülern zusammengestellt, die man »Vierhundert Grundprinzipien« nennt.¹⁴ Diese vierhundert Grundprinzipien wurden in der Zeit der Imame, vor allen zur Zeit der Imame Baqir und Sadiq zusammengestellt. Diese Werke wurden unglücklicherweise aufgrund historischer Ereignisse, wie die Brandstiftung der Tusi-Bibliothek zu Bagdad als Folge von Konflikten unter den verschiedenen Sekten, vernichtet und es blieben nur sechzehn Werke erhalten.

Die Etablierungsphase: Im Zeitraum zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert arbeiteten die schiitischen Überlieferer an den ersten Werken zur Sammlung der Überlieferungen. Diese Werke sind: ›Kafi, Man la yahzuruhu al-faqih, Tahzib al-ahkam und Istibsar‹. Diese Epoche ist von namhaften schiitischen Gelehrten geprägt. Zu jener Zeit lebten und wirkten beispielsweise Scheich Saduq, der mehr als 300 Bücher verfasst hat, Scheich Mufid, Qutb ad-Din Rawandi, Sayyid Scharif Razi, der ›Nahdj al-Balagha‹ zusammengetragen hat, Sayyid Murtaza ›Alam al-Huda, ›Allama Tabarsi, Verfasser der bekannten Koranexegese ›al-Bayan‹, Ibn Schahr Aschub, Sayyid Tawus, ›Allama al-Hilli und viele andere Gelehrte, die ebenfalls bedeutende Werke hinterlassen haben.

Die Entwicklungsphase: In den folgenden Jahrhunderten ergänzten die anderen Überlieferer die Arbeit ihrer Vorgänger, und auf diesem Weg kam das zweite Erbe der schiitischen Überlieferungen zustande. Während dieser Zeit ist von großen Namen, wie Faiz Kaschani, Scheich Hurr ›Amili, ›Allame Madjlesi,

¹³ Bahrani, Yusef: *Hada'iq al-nazira*. Bd. 1, Ghom 1996, S. 9.

¹⁴ Modarresi, Sayyid Hosein: *Miras-e maktub-e schia*. Übersetzt von Sayyid Ali Ghara'i und Rasul Dja'fariyan, Ghom 2004, S. 12.

Mirzaye Nuri, aber auch von großen Werken, wie ›al-Wafi‹, ›Wasa'il asch-Schia‹, ›al-Burhan‹, ›Bihar al-anwar‹, ›Mustadrak al-wasayil‹, ›'Awalim al-'ulum‹ und ›Djami' al-ma'arif wa-l-ahkam‹ die Rede. Die genannten Werke gehören zu dem wertvollen Erbe der mündlich überlieferten schiitischen Wissenschaften. Ein gutes Beispiel ist das Werk ›Bihar al-anwar‹, verfasst von Mohammad Baqir Madjlesi, das aus 110 Bänden besteht und mehr als 85000 Überlieferungen umfasst. Dieses Werk umfasst eine der größten schiitischen Sammlungen an Überlieferungen.

Die Epoche der Vollkommenheit: In der gegenwärtigen Zeit werden die Ergänzung und die Zusammenstellung der Überlieferungswerke ständig fortgesetzt.¹⁵ Einige der wichtigen Werke sind: ›Djami' ahadith asch-schia‹, ›Mizan al-hikma‹, ›al-Hayat‹, ›A'yan asch-schia‹, ›al-Ghadir‹, und ›al-Mizan‹. ›Djami' al-ahadith asch-Schia‹ von Ayatullah Burudjirdi besteht aus 31 Bänden und mehr als 48000 Überlieferungen. ›Al-Hayat‹ wurde von Mohammad Reza Hakimi in 14 Bänden niedergeschrieben. ›Mizan al-hikma‹ von Mohammad Mohammadi Rey Schahri umfasst mehr als 23000 Überlieferungen. ›Al-Zar'ia ila tasnif asch-Schia‹ ist eine Bibliographie in 29 Bänden und präsentiert 55000 schiitische Werke. ›A'yan asch-Schia‹ ist ein großes Gelehrten-Lexikon, verfasst von Sayyid Muhsin Amin in 11 Bänden, ›al-Ghadir‹ über die Berechtigung des Imamats Imam 'Alis wurde von 'Allame Amini in 20 Bänden niedergeschrieben, ›al-Mizan‹, eine schiitische Koranexegese in 20 Bänden von 'Allame Tabatabayi verfasst.

Die Rolle des schiitischen Islams bei der Entstehung des rationalen Denkens

Unter den zahlreichen Werken der Gefährten des Propheten ist kaum ein Werk im Bereich der rationalen Wissenschaften vorhanden. Die tiefgründigsten Gedanken und das rationale Denken sind nur in den Schriften und Reden der Imame Ali, Sadiq und Reza sowie in den Werken einiger ihrer Schüler zu sehen. Zu Lebzeiten des Imams Sadiq und gleichzeitig mit der Verbreitung der islamischen Wissenschaften verbreiteten sich rationale Wissenschaften ebenfalls. In den schiitischen Werken, wie in ›al-Kafi‹, kam das Thema ›Kitab al-'aql wa-l-djahl‹ zum Ausdruck.

Das Zeitalter der Imame war für die Schia im Hinblick auf das Fundament ihrer religiösen Grundprinzipien von großer Bedeutung, und viele Überlieferungen, die uns zur Verfügung stehen, sind die Ergebnisse langer Debatten

¹⁵ Nasiri, Ali: *Miras-e hadisi-ye schia*, Ghom 2009, S. 25.

zwischen ihren Schülern und Gegnern. Derartige Debatten ebneten logischen Schlussfolgerungen den Weg. Im 10. und 11. Jahrhundert wurden rationale Wissenschaften durch Scheich Tusi und Abu Nasr Farabi ins Leben gerufen und durch die Arbeiten Ibn Sinas weiterentwickelt. Im 12. Jahrhundert entstand in der islamischen Philosophie mit der Illuminationslehre Suhrawardis eine neue Strömung. Aufgrund des Wirkens der Isfahaner Schule sowie namhafter Philosophen, wie Mir Damad, Molla Sadra und deren Schüler, stand die Philosophie in einer engen Verbindung mit der Offenbarung und der Mystik.¹⁶

Die schiitischen Gelehrten gründeten dank der koranischen und imamitischen Überlieferungen eine fortschrittliche Denkschule, die einzigartig war. Das religiöse Fundament dieser Denkschule war so stabil, dass sie nicht nur bis in unsere Zeit erhalten wurde, sondern sich entwickelte und dabei Fortschritte machte. Dadurch konnten etliche Fragen beantwortet und viele gesellschaftliche Probleme gelöst werden. Einerseits anerkannte man die Gerechtigkeit als eine der Hauptsäulen der Religion, andererseits versuchte man die Vernunft als Maßstab für die religiösen Vorschriften zu verstehen und zu verwenden. Im Gegensatz zu den Sunniten öffneten die schiitischen Gelehrten die Tür des ›Idjtihad‹, der »selbständigen Rechtsfindung aufgrund rationaler Erwägungen«.¹⁷ Die Vernunft wurde zum Maßstab des Glaubens und der Praxis. Henry Corbin meint: »In der islamischen Welt gelang es nur der schiitischen Rechtschule, auf Grund der Vereinbarung zwischen Vernunft und Offenbarung einen Mittelweg zu finden, welcher der Weg der prophetischen Philosophie ist.«¹⁸

Die Position der Vernunft im schiitischen Islam

Aus Sicht der großen schiitischen Gelehrten nehmen das rationale Denken und die rationale Argumentation einen besonderen Stellenwert im islamischen Denken ein. Die schiitischen Quellen sind gute Beispiele, die diesen Standpunkt bestätigen. Auf die Vernunft wird so viel Wert gelegt, dass den Überlieferungen gemäß der Wert der Gebete der Menschen ihrer Vernunft gleich ist. Man bewunderte das Gebet eines Menschen vor Imam Sadiq, und der Imam fragte: »Wie ist seine Vernunft? Der Wert der Gebete ist gleich der Vernunft jedes Menschen.«¹⁹ Die großen sunnitischen Gelehrten haben selbst zugegeben, dass die unfehlbaren Imame der rationalen Denkweise folgten. Abu Hanifa sagte:

¹⁶ Tabatabayi, Mohammad Hosein: *Schia dar Islam*, Ghom 2009, S. 98.

¹⁷ Halm, Heinz: *Die Schiiten*. München 2005, S. 68. (Anmerkung der Übersetzerin).

¹⁸ Corbin, Henry: *Tarikh-e falsafe-ye Islami*. Übersetzt von Asadullah Mobaschcheri, Teheran 1992, S. 232.

¹⁹ *Al-Kafi*. Bd. 1, S. 42.

»Einen besseren und scharfsinnigeren Gelehrten als Dja'far Sadiq habe ich noch nie kennen gelernt.«²⁰

Die rationale Denkweise der Schia kann aus unterschiedlichen Sichtweisen untersucht werden. Die Vernunft nahm von Anbeginn einen besonderen Standpunkt in den religiösen Theorien und in dem schiitischen Recht ein. Ayatollah Djawadi Amoli meint: »Die Vernunft begreift die Gründe und die Weisheit der religiösen Vorschriften. Dank der Vernunft kann man viele geheime Vorteile der Vorschriften entdecken.«²¹ Die Vernunft ist eines der vier Grundprinzipien der schiitischen Rechtswissenschaft.

Im schiitischen Islam ist die Vernunft neben dem Koran sowie der Lebensweise des Propheten und dem Konsens eine der vier Quellen, welche zum besseren Verständnis der islamischen Rechtswissenschaft besonders beiträgt. Die Vernunft spielt auch beim Glauben eine besondere Rolle. In der Schia darf ein Gläubiger nicht durch Nachahmung an die fünf Hauptsäulen des Islams glauben. Die Überzeugung muss allein durch die Vernunft zustande kommen. Mit dem Prinzip der Unfehlbarkeit der Imame neben der engen Verbindung zwischen der Vernunft und der Religion zeigt der schiitische Islam einen geraden und sicheren Weg, wohingegen in den anderen Rechtsschulen aufgrund des Fehlens der Imame die Gefahr besteht, seit dem Tod des Propheten falschen Interpretationen und Auffassungen ausgesetzt zu sein.

Zusammengefasst ist mein Ziel, die Grundprinzipien des schiitischen Islams zu erklären und auf dessen Entstehung zur Zeit des Propheten hinzuweisen und die herausragenden Merkmale dieser Rechtsschule und deren Rolle bei der Aufbewahrung ihres Erbes, welches die religiösen und rationalen Wissenschaften sind, zu betonen. Innerhalb der islamischen Theologie- und Denkschule sind dabei mehrere Traditionslinien hervorgehoben, deren Anspruch es ist, die ursprünglichen Wege der Deutung der Lehre des Propheten in ihrer unverfälschten Ursprünglichkeit zu bewahren.

Weiterführende Literatur des Autors:

Delavar, Mohammad Ghorbanpour: *Sinnstruktur der Freiheit im Islam*, in: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur, Jg., 29, Nr. 3. 2016 (45-55).

²⁰ Sadeghi, Mohammad: *Djaygah-e 'aghl dar mazhab-e taschayyo'*, Ghom 2011, S. 69.

²¹ Djawadi Amoli, 'Abdullah: *Schokufayi-ye 'aghl*, Ghom 2011, S. 131.

Hermeneutik des islamischen Kalifats¹

Ergründung einer Theorie der Gewalt

Seyed Ali Moujani

Heutiger Zustand der Region und seine Ursprünge

Westasien befindet sich gegenwärtig im Zustand der Geburt neuer Staaten, in deren Folge sich eine neue politisch-geografische Lage herausbilden wird. Iran hatte vor knapp über hundert Jahren fünf Nachbarn zu Wasser und zu Lande, aber inzwischen sind es fünfzehn unmittelbare Nachbarn. Es handelt sich dabei um Länder, die zu ihrer Stabilisierung, aber auch zur Erhaltung ihrer nationalen Identität im Wettbewerb miteinander ein ›Geschichtsbild‹ erstellen müssen, um ihre jeweilige Vergangenheit mit ihren schweren konfessionellen, sozialen, ethnischen, kulturellen und religiösen Krisen aufzuarbeiten. Dies betrifft auch ihr jeweils geschichtliches und kulturelles Erbe, das sie mit Iran schon von alters her verbindet.

Dieser Prozess befindet sich noch in der Anfangsphase. Die Geschichtserfahrung der vergangenen hundert Jahre hinterlässt unmittelbare Spuren in der Verwaltungsstruktur Irans. Wenn diese nicht im Bewusstsein jener historischen Erfahrung analysiert werden, wird dies zu unwiderruflichen negativen Folgen führen. Zunächst ist das Problem der vielen unterschiedlichen Interpretationen innerhalb der islamischen Religion von größter Bedeutung, was sich tiefgreifend auf die Art und Weise der Beziehungen innerhalb der Region ausgewirkt hat.

Zahlreiche islamische Verzweigungen und weitere Bewegungen gingen dabei so weit, dass sie keinerlei Bezug mehr zur eigentlichen Religion, deren Ethik und Humanität aufweisen. Vor allem das Aufeinandertreffen der beiden Kategorien Kalifat und Imamats in den ersten Jahren des Islams nach der Auswanderung des Propheten trugen grundlegend zu den Unterschieden bei. Abgesehen von der Einigkeit als grundlegendem Aspekt vor unter-

¹ Der vorliegende Beitrag wurde für dieses Heft von Spektrum Iran geschrieben und von Thomas Ogger aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt.

schiedlichem Hintergrund, unterscheiden sich die Überzeugungen bei Muslimen dennoch gewaltig. Damit stellt sich ihr Schicksal seit vierzehn Jahrhunderten trotz aller scheinbaren Kontinuität zerstückelt dar. Mit dem Eindringen äußerer Elemente, darunter der Landnahme der Mongolen und dem europäischen Kolonialismus, kam es zu jeweils neuen Gründungen von Reichen, die in Rivalität zueinander standen und sich gegenseitig mit Krieg überzogen, wobei in den meisten Fällen der Bezug zur Religion als Vorwand diente. Ferner unterschied sich Iran ethnisch von einem großen Teil der arabischsprachigen islamischen Welt, und in jenen Jahrhunderten begann die allmähliche Eigenentwicklung der arabischen Welt, ohne dabei den Islam außer Acht zu lassen.

Neue Elemente, wie Turkvölker und Mongolen, ja sogar Hindus, wurden Teil der islamischen Welt, was mit sehr unterschiedlichen Regierungssystemen einherging. Damals entwickelten sich vor allem zur Zeit der Abbasiden in bestimmten Teilen des Kalifenreiches Machtstrukturen, die zeitweise die Macht des Kalifen beschnitten. Wie bei den Buyiden, aber auch allgemein, gab es keine geordneten Beziehungen zwischen diesen Teilreichen und dem Gesamt-Kalifat; und dieser Zustand führte zu den Entzündungsherden und Spannungen der neueren Zeit.

Die gründliche Untersuchung der politischen Rivalitäten und ihre Aufgliederung nach religiösen sowie ethnischen Gesichtspunkten gestalten sich sehr komplex und sie müssen nach wissenschaftlichen Kriterien erfasst werden. Dieses Thema wurde zu keiner Zeit bei modernen Staatsführungen, aber auch bei den Regierungsformen der letzten 200 Jahre in der Region ernsthaft berücksichtigt. Die westliche Orientalistik und Religionswissenschaft, die sich beide zeitweise aus dem Kolonialismus herleiteten, waren für die damalige Öffentlichkeit Neuland. Seit etwas mehr als hundert Jahren nahm das Interesse der überregionalen Mächte an Wirtschaftsbeziehungen zu der Region wegen der dort vorhandenen Naturschätze und damit auch ihr Einfluss auf die dortigen Völker zu. Aufgrund dieser Tatsache entwickelten sich der Mittlere Osten und das Kerngebiet der islamischen Welt zum Schauplatz von Konflikten zwischen den miteinander konkurrierenden Kolonialmächten. Andererseits wirkte sich die Hinwendung zu westlichen Denkschulen sowie zu deren politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Theorien hinsichtlich der Region auf das Denken der dortigen Eliten, aber auch der Masse des Volkes verhängnisvoll aus.

Das Erbe der Völker dieser Region aus der Geschichte einer Zivilisation, die in islamischem Gewand einen Hochpunkt erreicht hatte, fiel unter diesen Bedingungen einer Ausplünderung zum Opfer, die kaum Beachtung fand. Die industrielle Revolution sowie die Revolution der Telekommunikation der letzten Jahrzehnte mit ihren neuen technologischen Werkzeugen verschärfte die ihrem Wesen nach qualitative und quantitative Komplexität der Situation in dieser Region zusätzlich. Dieser Prozess wirkte sich dementsprechend auch auf die dortige soziale und kulturelle Stabilität und Sicherheit aus. Allerdings lag ein weiterer Grund auch im völligen Darniederliegen des allgemeinen Wissensstandes der dortigen Völker. Dieser Zustand führte diese Region schließlich an den Rand schwerer Krisen.

Seit vielen Jahrzehnten vergrößert sich der Niveau-Unterschied von Wohlstand und sozialer Sicherheit dieser Länder im Vergleich zur größer gewordenen Welt, vor allem im Vergleich zum Westen. Damit einher geht der zunehmende überhebliche Umgang des Westens mit diesen Gesellschaften, die eine strahlende Vergangenheit der Menschheitszivilisation aufzuweisen haben. In dieser Situation begann der Erste Weltkrieg, der für die damalige Zeit hinsichtlich der Anwendung fortgeschrittener Waffen und der am Krieg beteiligten Länder die weitere Geschichte der Menschheit prägte. Dieser Krieg warf seine verheerenden Schatten auf die Verhältnisse in der Region, die es nun ermöglichten, trotz der in der islamischen Religion vorhandenen sozialen und kulturellen Verbundenheit und Solidarität, was in dem berühmten Begriff der ›einen Umma‹ seinen Ausdruck findet, neue geografische Grenzen zu ziehen, die ein neues Selbstbild und eine damit verbundene neue Rolle entstehen ließen.

Diese Grenzen stimmten oft weder mit den historischen noch den natürlich zusammenhängenden Landschaften überein. Grundlegende Schriften zur Schaffung neuer Strukturen wurden übergangen und stattdessen in stillschweigendem Übereinkommen zwischen den Agenten der überregionalen Mächte nach Traditionen und Statuten von Verwaltung und Staatsbildung in der Region gesucht. Parallel dazu entstanden Abhängigkeiten der menschlichen und religiösen Werte von politischen Ereignissen sowie ethnischen und religiösen Konflikten. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Ordnung neu ausgerichtet, und die Erwartung auf einen Entwicklungsprozess schwand, aus Vereinbarungen nach Gesprächen innerhalb der Region stabile und sichere politische Einheiten in diesem geografischen Raum zu formen. Die raschen weltweiten Veränderungen, insbesondere im Wes-

ten, ließen es nicht mehr zu, eine derartige Gelegenheit für entsprechende erforderliche Maßnahmen zu ergreifen: darunter seit 1945 der Beginn und seit 1991 der Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung.

Infolgedessen kam das Gleichgewicht bei der Erweiterung der traditionellen Rahmenbedingungen der Welt abhanden. Der unerwartete Reichtum etlicher Länder an unterirdischen Reserven und die aus der Unterentwicklung hervorgehende Armut anderer Länder der Region vergrößerten die Kluft zwischen ihnen und ließ neue Risse entstehen. Oft blieben die Auswirkungen dieses einschneidenden Prozesses unbeachtet. Die wichtigste Veränderung der politischen Landkarte der Region war indes die Besetzung islamisch geprägter Landstriche in Palästina und die Schaffung einer auf dem Zionismus basierenden Struktur mit Namen ›Israel‹. Dieses Ereignis setzte eine Welle von militärischen und sozialen Krisen frei und hinterließ eine tiefgreifende Wirkung auf die geopolitische Lage in der Region. Auf den Aufstieg der nicht legitimierten Existenz Israels, das sich nach der Besetzung Palästinas selbst zum Staat ausrief, reagierten etliche Länder umgehend mit dessen politischer Anerkennung. Dementsprechend folgten auf die multilaterale militärische, politische und wirtschaftliche Unterstützung Israels grundsätzliche Probleme beim Gleichgewicht der Kräfte in der Region. Und das allgemeine Denken in der islamischen Welt, das sich mit den Aktivitäten der neu entstandenen Mächte seit dem Ersten Weltkrieg schlecht abfinden konnte, zeigte sich über ihre Schritte zur Unterstützung des Regimes, das die Heilige Stadt Jerusalem besetzt hielt, ziemlich enttäuscht.

Die Kriege der Araber gegen diese Form des Zionismus hatten keine Auswirkungen im Hinblick auf eine Rückkehr zu den historischen Verhältnissen in der Region. Auf dem Weg zur Identitätsfindung ihrer Länder gelten diese Kämpfe und ihre Niederlagen sogar als Ursache für die in letzter Zeit aufgekommenen inneren Zusammenstöße, die die arabische Welt erschütterten. In den arabischen Ländern des Mittleren Ostens, deren Staatswesen historischen und geografischen Überlieferungen kaum entsprachen, kamen schließlich die zahlreichen Risse zum Vorschein, die der Zionismus bewirkte. Es kam zu Bündnissen; aber mit der Niederlage gegen Israel entstand eine Welle von Misstrauen, Neid und Abneigung unter denjenigen, die zuvor noch miteinander verbündet waren.

Das Rätsel um die Existenz Israels führte zu einer zunehmenden Instabilität und Spannung innerhalb der Region. In dieser Situation veränderte

sich die Solidarität innerhalb der arabischen Welt im Hinblick auf unterschiedliche Weltanschauungen – darunter die der Baath-Strömung und weiterer nationalistischer Strömungen sowie islamischer Bewegungen – grundlegend. Zur selben Zeit begann in den arabischen Ländern eine Art Wettbewerb darin, eine neue Beziehung zwischen Staat und Nation aufzubauen und dabei die geschichtliche Vergangenheit zu nutzen; doch gestaltete es sich schwierig, eine Beziehung zwischen der Geschichte der noch vorhandenen alten Völker in diesen Ländern und den arabischen Beduinenvölkern herzustellen, nachdem diese nach dem Auftreten des Islams in diese Länder eingedrungen waren.

Von Ägypten abgesehen, war dieses Dilemma überall in den arabischen Ländern zu spüren. Beispielsweise gestaltete sich in Syrien die Herstellung einer Verbindung zwischen den alteingesessenen Nachkommen der Phönizier mit den arabischen Herrschern schwierig. Vergleichbare Bedingungen herrschten aber überall im Mittleren Osten. Eine Rivalität, die aus der ›Geschichte der Region‹ herrührt, kam wieder in neuer Form zum Vorschein und belastete neben unterschiedlichen Strukturen der arabischen Gesellschaften vor allem auch allgemeinere Beziehungen auf regionaler Ebene. Die arabische Welt war Vorreiterin der Abspaltung von der iranischen Welt und dem turksprachigen Raum und bediente sich zweier sich ergänzender Elemente der islamischen Identität: die Rückbesinnung auf die eigene zivilisatorische Vergangenheit und die Hoffnung auf eine ›Europäisierung‹, indem sie sich vom asiatischen Kontinent entfernte. Auf diese Weise wurde all das, was die gemeinsame islamische Kultur und Identität in der Region reich gemacht hatte, Stück für Stück zerstört. In einem solchen Umfeld von Misstrauen und gegenseitiger Abschottung entwickeln sich neue Missverständnisse gleichsam von selbst.

Somit wird deutlich, wo die Ursache vieler Krisen der Region infolge der Spaltung der muslimischen Nationen und Länder lag. Die imperialistische Politik des 19. Jahrhunderts, die mit der Betonung der ›ethnischen Frage‹ begonnen hatte, schuf unter diesen Verhältnissen in der Folge zweier Weltkriege mit der Stärkung des Nationalismus unter dem Motto ›Schaffung von Nationen‹ eine neue Form. Für die mit jeweils eigener Regierungsform ausgestatteten Nationen der Region bedeutete dies das Ende der Rückbesinnung zum geschichtlichen Hintergrund und des Bezuges zu den traditionellen Beziehungen untereinander, die nun zur Entstehung von politischen und sicherheitspolitischen Ordnungen führte. Demzufolge eröffnete

solch ein neues Denken eine den gesamten Mittleren Osten erfassende Wegrichtung mit neuen Herausforderungen. In dieser Situation und im Gegensatz zu den Staatsführungen sehnten sich wichtige Schichten der Gesellschaften der Region noch immer voller Wehmut nach Verhältnissen, deren Wurzeln und Verknüpfungen neu bestimmt worden waren.

Im Hinblick auf die große Masse in den Gesellschaften der Region jedoch hatten sich die althergebrachte Identität und die traditionellen Beziehungen nach wie vor weniger verändert. Sie blieb von den durchweg ideologisch erarbeiteten Kultur- und Sozialkonzepten der Staatsführungen unberührt, ob sie nun baathistisch oder nationalistisch orientiert waren oder ob sie nun weiterhin ihre traditionellen dynastischen Systeme beibehielten. Dann kam es zu dem Punkt, dass die Politik der ›Schaffung von Nationen‹ mit der tatsächlichen Identität innerhalb der Region unvereinbar war. So war es unvermeidlich, eine neue Form zu finden: die Arabische Liga.

Diese hatte die Aufgabe übernommen, dem Gebiet aller arabischen Länder trotz ihrer Unterschiedlichkeit die Aura der Einheitlichkeit zu verleihen, und zwar trotz unterschiedlicher Staatskonzepte einzelner Mitglieder. Zum Beispiel berief sich der Irak auf die alten Zivilisationen der Sumerer, der Akkader, der Assyrer sowie der Babylonier und bei der islamischen Geschichte auf das blühende Zeitalter der Abbasiden und die Pracht des Zweistromlandes. Das alte Syrien, auch ›Schâm‹ genannt, vertrat die Nachkommen der Phönizier und deren Identität. Aber auch für die islamische Geschichte beanspruchte es für sich zwei machtvollen, jedoch voneinander getrennten Epochen als grundlegende Kriterien, und zwar die der Umayyaden und der Ayyubiden.

Die Türkei brach nach dem Untergang des Osmanischen Reiches die Beziehungen zur islamischen Welt ab und errichtete ein ›Kemalismus‹ genanntes laizistisches System. Damit trennte sich schicksalhaft ein wichtiger Teil der islamischen Welt von ihrem Umfeld. Die Jungtürken und die anschließende Ordnung Atatürks verhalfen der Türkei zu einer neuen Identität, die fortan keine historische Verbindung zwischen Anatolien und den anderen Teilen der islamischen Welt widerspiegeln sollte.

Iran war im Großen und Ganzen der gleichen Situation ausgesetzt. Aufgrund der Einflussnahme der imperialistischen Mächte konnte Iran seine Unabhängigkeit und staatliche Integrität kaum bewahren. Es war den Völkern Irans auf dem Fundament der alten Kultur und der Sprache, aber auch ihrem dynamischen Denken zu verdanken, dass die Integrität des Landes

bewahrt blieb. Im Ersten Weltkrieg verhielt sich Iran neutral; aber die Großmächte und Nachbarn missachteten die Integrität Irans, so dass die schweren Folgen des Ersten Weltkrieges noch lange nachwirkten.

Grundsätzlich ist zu betonen, dass die Bedeutung der iranischen Identität bis zum Ersten Weltkrieg in den Beziehungen zu den umliegenden Gebieten lag: Iran hatte einen Königsweg eingeschlagen, der den kulturellen Austausch mit ihnen förderte, was für die Beteiligten positiv auswirkte. Das starke Nationalgefühl im Sinne von Reza Schah hingegen sonderte das Land von der Region ab. Zwar wurden die Grenzen Irans zu jener Zeit gezogen und blieben aufgrund von rechtlichen Vereinbarungen seit der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg verhältnismäßig stabil, aber mit der Beschränkung auf die Grenzen wurden auch die Möglichkeiten der kulturellen Verbindungen eingeengt. In der Kadscharenzeit waren die Beziehungen Irans mit seiner Umgebung viel umfassender als unter den Pahlavis. Rege politische und gesellschaftliche Repräsentanten Irans, die in den erwähnten Ländern ihren Sitz hatten, wie zum Beispiel im Irak, hatten tiefgreifende Beziehungen zwischen Iran und diesen Ländern geschaffen. Iran zog daraus Nutzen, da es in dieser Nachbarschaft entschiedener handeln und eine verantwortlichere Rolle übernehmen konnte als später, zur Zeit der Pahlavi-Regenten.

Damals stand Iran bei seinen Nachbarländern in höherem Ansehen als unter den Pahlavis, so dass sich die diplomatischen Möglichkeiten Irans in der Region unter den späteren Bedingungen vielfältiger entwickeln konnten. Allerdings ließ es die geringe Macht des mittellosen, sich in einer tiefen gesellschaftlichen und kulturellen Krise befindlichen Staates zur Zeit der Kadscharen nicht zu, eine bestimmte regionale Verantwortung zu übernehmen. Und so darf sich solch ein Experiment unter den gegenwärtigen Umständen kein weiteres Mal wiederholen! Die weltweiten Verhältnisse nach dem Zweiten Weltkrieg haben Iran aus seiner geografischen Position vollständig abgetrennt und ebenso dessen traditionelles und geschichtliches Bewusstsein im Zusammenleben mit den Nachbarn immer mehr in Vergessenheit geraten lassen. Damit machte sich in Iran Unwissen um die Region breit und vernachlässigte sie dementsprechend. Auf diese Weise begriff das Land die Möglichkeit nicht mehr, genauso wenig wie die Verantwortung dafür, dass es eine fortschrittliche Gesellschaft besaß, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus eigener Kraft zum ersten Mal in Westasien eine Verfassung auf den Weg bringen konnte.

Zur Zeit des zweiten Pahlavi-Herrschers war die iranische Außenpolitik trotz aller Mühen um Ausgleich zwischen Ost und West wegen massiver ausländischer Einmischung gescheitert. Zwar gehörte Iran zu den Ländern der freien Welt, doch war es hinsichtlich Wirtschaft und Schwerindustrie auch stark an Beziehungen zu den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang interessiert. Jedoch blieb bei derlei Diplomatie außerhalb der Gebiete der Satelliten um die beiden politischen Pole der damaligen Welt der Erfolg aus. Es gab auch keine geordneten Beziehungen mit den umgebenden Nachbarländern, sondern eher Spannungen, und es wurden auch Empfindlichkeiten geschürt.

Die Ursachen lagen zu einem beträchtlichen Teil daran, dass es keinen Ansatz für einen erfolgreichen Schulterschluss der iranischen Gesellschaft mit den anderen Gesellschaften der Region gab. Iran befand sich auf einem niederen Niveau im Hinblick auf Industrie und Landwirtschaft; aber andererseits hatte Iran hinsichtlich seines wissenschaftlichen und universitären Niveaus seit jeher ein Kapital in der Hand. Dennoch wurde dort kaum nach einheimischen Errungenschaften gefragt, da die eigene Kapazität nicht gefragt war. Aus diesem Grunde gestaltete sich der Ausbau unausgewogen und die Entwicklung der Gesellschaft kam nur stockend voran. Zum einen war es die Arroganz, zum anderen zeitweiliges Abstand-Halten zu einer Umgebung, in der Irans Wiege steht und in der die Iraner leben. All dies warf einen dunklen Schatten auf den heutigen Schicksalsweg Irans.

Die iranische Monarchie war bei den grundlegenden Veränderungen, die den internationalen Machtausgleich betrafen, oft nicht fähig, die Initiative zu ergreifen. Die Islamische Revolution von 1979 traf das Land gleich einem Erdbeben, und in deren Folge veränderten sich Regierungsstruktur, Werte und gesellschaftliche Überzeugungen. Die Menschen, die nun auf der politischen und gesellschaftlichen Bühne aktiv wurden, hatten keinerlei praktische Erfahrung in Sachen auswärtige Politik. Außerdem bewirkten teils gewaltige ideologische Unterschiede zwischen ihnen, dass alte Wunden trotz des machtvollen islamischen Geistes der Revolution nicht vernarben. So kamen die schwache Kampfkraft und das mangelnde Wissen der Iraner einer perfiden Konzeption der überregionalen Mächte gelegen, was neue Befürchtungen auslöste. Von daher witterten Elemente wie Saddam Hussein ihre Chance, die sie auch nutzten. Der Krieg der irakischen Baath-Partei gegen Iran nach der Islamischen Revolution stellte eine Reaktion auf überregionale Faktoren und lang anhaltende unterschwellige Span-

nungen der Vergangenheit dar und spiegelte Strömungen innerhalb der arabischen Welt und teilweise auch die traditionelle Rivalität zwischen dem Irak und Syrien.

Die Vorfälle im Zusammenhang mit diesem Iran aufgezwungenen Krieg sowie die sich daraus ergebenden Wunden, die der islamischen Welt zugefügt wurden, verstärkten die Vormachtstellung des Iraks innerhalb des arabischen Umfeldes, verschärften aber auch das Ausmaß und die Folgen der strukturellen Krisen und minderten die Chancen der Islamischen Revolution, Risse aus der Vergangenheit in den Beziehungen zu anderen Teilen der islamischen, insbesondere der arabischen Welt, zu kitten. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion im Jahr 1991 fanden die beiden Länder Iran und Türkei als Regionalmächte aufgrund von Kultur, Identität, Sprache und Religion einen gemeinsamen Weg der Solidarität. Beispielsweise knüpften Tadschikistan und Aserbaidschan mit Iran neue Verbindungen und Vergleichbares geschah in den turksprachigen Gebieten Transoxaniens mit der Türkei.

In jene Zeit fiel der Beginn meiner persönlichen diplomatischen Laufbahn, und bald wurde ich beauftragt, Reisen in jene Regionen zu unternehmen. Viele Fragen bezüglich der zu erwartenden sozialen und kulturellen Umfeldes beschäftigten mich; doch lag dies eher an meiner Unerfahrenheit und mangelnden Kenntnis diesen Ländern gegenüber. Ungenügende Kenntnisse aus Mangel an diesbezüglicher Forschung waren mit ein Grund, warum iranische Funktionäre und Agenten trotz lauterer Absichten im bei Türken und Iranern gemeinsamen Feld der Kultur und Zivilisation nicht allzu erfolgreich waren. Ebenso behinderten mangelhafte Gesetze und Zollbestimmungen sämtliche Handelsbeziehungen. Diese Hindernisse sind aufgrund des verengten, auf die eigene politische Geografie statt auf das gesamte Spektrum der Kultur gerichteten iranischen Blickes noch immer vorhanden. Dennoch besitzt Iran in seinen intellektuellen und kreativen Eliten nutzbare Kapazitäten, mit deren Hilfe der Schulterschluss mit seinen Nachbarn gelingen kann. Das Tor nach Transoxanien und zum Kaukasus, das sehr schnell geöffnet worden war, wurde genauso schnell aus Gründen des internationalen Machtgefüges zumindest vorläufig auch wieder geschlossen.

Der 11. September 2001 war ein für alle Menschen einschneidender Vorfall. Ich selbst war damals Verantwortungsträger im Zentrum für politische Dokumentation und Geschichte des iranischen Außenministeriums. Kurz

nach diesem Ereignis wurde die unterschwellige Gewalt dieses Ereignisses, vor allem seine phänomenologische Wesensart in einem Briefwechsel des iranischen Außenministers Dr. Seyyed Kamal Kharazi thematisiert, indem er auf eine regelmäßig stattfindende Sondersitzung drängte, die sich diesem Thema widmen sollte. Allerdings wurde diese Anordnung nicht umgesetzt, keine entsprechenden Reisen unternommen, keine Verhandlungen geführt und kein weiteres Interesse des diplomatischen Apparates für reguläre Gespräche mit Experten geweckt. Immerhin wurden in jenen Jahren zwei grundsätzliche Vorschläge ausgearbeitet: der eine in Form des internationalen Forums über ›Iran und Turan‹, wohingegen der andere mit dem Thema ›Der Fall Bagdads und seine Auswirkungen im Osten und Westen der islamischen Welt‹ an mächtigen Widerständen scheiterte.

Nach dem Sturz Saddam Husseins wurde der sicherheitspolitisch begründete Versuch unternommen, im Irak eine neue Regierungsform zu entwerfen, und zwar mit Zustimmung der öffentlichen Beteiligung bei der Festlegung des Weges, den der Irak einschlagen sollte. Dieser Vorgang bewirkte ein gewaltiges Erdbeben und forderte die meisten früheren Ordnungsfaktoren heraus, ob Monarchie oder Militärrepublik. In dieser Situation kam ein Widerstand auf, der sich gegen die schiitische Bevölkerung im Irak wandte. Terroristische Aktivitäten, wie Bombenanschläge, behinderten das gerade wieder auf die Beine gekommene Land auf dem Weg zur Demokratie. Die schwersten Schläge galten dem irakischen Volk, um die frühere Ordnung wiederherzustellen und die ›Wahlen auf der Grundlage des individuellen Stimmrechts‹ ungültig zu machen.

In dieser Situation fiel Iran innerhalb der schiitischen Gemeinschaften der Iraker, der Jemeniten und auch der schiitischen Mehrheit in Bahrain eine strategische Rolle zu. Dementsprechend versuchte die iranische Seite, gegenseitige Beziehungen herzustellen mit dem Ziel der Erhaltung einer innerislamischen Solidarität und einem damit verknüpften friedfertigen Zusammenleben. Aber dieses Ansinnen wurde bisher von denjenigen, die an den Traditionen der Vergangenheit festhielten, zurückgewiesen. Doch auch in Iran selbst gingen Kenntnisse über gesellschaftliche Ereignisse in den Nachbarländern seit der Pahlavi-Zeit verloren. Verschiedene Taktiken und Absichten der überregionalen Mächte, aber auch störende Aktivitäten, wie die des zionistischen Regimes, spielen als Multiplikatoren von Unstimmigkeiten ebenfalls eine Rolle. Als Höhepunkt dieser Gemengelage kam es zu der Revolution in der arabischen Welt, die 2011 in Tunesien ihren

Ausgang nahm. Die Erforschung dieser Bewegung und ihrer unterschiedlichen Auswirkungen in Tunesien, Ägypten oder Libyen ist absolut notwendig, weil in jedem Land eine eigene Methode entwickelt und ein eigener Kontext berücksichtigt wurde. Jedenfalls verstärkte dieser so genannte ›Arabische Frühling‹ die Instabilität der Region und verursachte Verhaltensformen, die sich der Kontrolle einiger Länder und Regierungen entzogen.

Die Entstehung des sogenannten ›Islamischen Staates‹

In einem solchen Milieu übernahm der ›IS‹ die Idee des ›Kalifats‹. Israel war an der Instabilität der Region interessiert und fürchtete bei einer Identitätsfindung der islamischen Welt ernsthaft um seinen Bestand. Die Großmächte waren der ständigen politischen Krisen in der Region überdrüssig und es wurden Vorhaben entwickelt, einen ›neuen Mittleren Osten‹ zu schaffen. Die traditionellen Verwaltungen fürchteten die Ausweitung des Nachrichteninstrumentariums und die Ineffizienz ihres eigenen Systems. Außerdem hatten sie ihren eigenen Anteil zu den neuen Entwicklungen beigetragen. Und so wirkte die Verfügbarkeit über die Öl-Dollars und die Idee des Extremismus im Kern dieser traditionellen Gesellschaften unausweichlich auf sie selbst zurück. Als weiterer Faktor gilt auch die ›post-osmanische‹ Idee in der Türkei. Die tiefgreifende Umgestaltung des irakischen Staates, die sich auf die Mehrheit der Stimmen stützt, den Präsidenten aus der kurdischen Minderheit stellt und eine der schiitischen Mehrheit entsprechende Regierungsstruktur für das Zusammenleben mit dem sunnitischen Umfeld erproben konnte, weckte auch Befürchtungen der anderen. Und so ergab sich eine Lösung der Mitte für sämtliche Kräfte: Eine neue Ordnung aus unterschiedlichen Bestandteilen sollte allen Beteiligten ein Mindestmaß an Vorteilen bringen. Somit scheint die Geburt des ›IS‹ das Ergebnis solcher Rahmenbedingungen zu sein.

Der sich auf die Idee des ›Kalifats‹ stützende ›IS‹ ist die zurzeit am meisten verbreitete extremistische Strömung der letzten Jahrzehnte. Sufistische Zweige, arabische Regionalisten und sogar der Moderne zugewandte junge Kräfte, die sich während der achtzehntägigen Revolution in Ägypten als Teil der salafistischen und wahhabitischen Geistesströmung gesehen haben, konnten nun in einer Bewegung, die sich den Namen ›Kalifat‹ zulegte, ihr Heil suchen. Sogar traditionelle Sippen und Stämme der arabischen Länder konnten sich über sie solidarisieren, da der ›IS‹ nun ihren eigenen Zielen

entsprach. Aus diesem Grund ist der ›IS‹ eine heterogene Gemeinschaft, die sich nicht nur aus Arabern zusammensetzt. Seine Leute stammen teilweise aus weit entlegenen Teilen innerhalb, ja sogar außerhalb der islamischen Welt, und sie sind auch teilweise ohne jegliche Nationalität oder gar Religionszugehörigkeit.

Trotz Bedenken der Sicherheitsdienste und der Regionalmächte unterstützten die reichen Scheichs und die traditionellen Herrscherfamilien der Region diese Bewegung. Die Attraktivität der Idee von einem Kalifat wurde zum Anlass für die überregionalen Mächte, an dem Geschehen Anteil zu nehmen. Und so kam es dann auch zu einer harmonischen Interessengemeinschaft des zionistischen Regimes mit den konservativen Staaten der Region, insbesondere nachdem diese sich im Konflikt mit den neuen Realitäten um die eigenen Sicherheitsvorkehrungen betrogen fühlten und sich ihrer Rückständigkeit bewusst wurden. Sie alle spielten bei der Inszenierung der Macht des ›IS‹ ihre Rolle. Doch inzwischen können sie den ›IS‹ nicht mehr lenken, denn dieser betreibt sein eigenes Spiel. Dies erinnert an die Baath-Partei, die an der großen Weltbörse die Rolle der Geschäftsführung gespielt hatte. Die Idee des Kalifats ist auch für Muslime in fernen Ländern attraktiv: Ob in ihren eigenen Ländern der Gefahr der Ungerechtigkeit und Willkür ausgesetzt oder ob als Minderheiten inmitten von nicht-muslimischen Gesellschaften, wo sie sich als Minderheit nicht geachtet fühlen, so blicken sie nun mit großer Genugtuung auf den ›IS‹, der gegen sämtliche regionale und internationale Kräfte kämpft.

Die Waffe des ›IS‹: Hardware und Software

Die Gewalttaten des ›IS‹ in ihrer Brutalität übertreffen diejenigen von al-Qaida bei weitem, so dass sogar die irakische Armee bei der Einnahme Mossuls oder der Stadt Ramadi die Flucht ergriff. Der ›IS‹ verhält sich in hohem Maße strukturgefährdend und entzieht sich jeglicher Berechenbarkeit. Schnelligkeit und Beweglichkeit konnten den ›IS‹ dank der Digitalisierung bisher begünstigen. Dabei helfen frühere Offiziere der Baath, die sich mit den geografischen Besonderheiten des Geländes auskennen. Außerdem verhilft die Software dem ›IS‹ zu einer starken virtuellen Präsenz in der Welt, aber auch zur Produktion von konformem Schrifttum mit Hilfe medialer Techniken erster Güte. Auf diese Weise werden Menschen außerhalb dieses geografischen Raumes vom ›IS‹ magisch angezogen. Wie es dazu kam, dass der ›IS‹ die Vorteile der Software für sich so gut nutzen kann, ist

schwer zu erklären. Die Software-Entwickler des ›IS‹ rekrutierten sich definitiv nicht aus dem ›gemeinen Volk‹ Syriens oder des Iraks. Sie hatten sich augenscheinlich bereits auf einem anderen medialen Gebiet erprobt. Waren es vielleicht Nachrichtendienste, die den Nachwuchs der arabischen Welt unterwiesen, die Software zu nutzen und über sie Aufklärung über die Bedeutung des ›Kalifats‹ für sämtliche arabische und nichtarabische Muslime zu betreiben?

Die Beantwortung dieser Frage ist schwierig. Fast sämtliche Personen, mit denen ich sprach, hatten ebenfalls keine Antwort zur Hand. Aus dieser Zeit konnte mir nur ein ägyptischer Professor, der 2011 seinen Sohn bei der Revolution dort verloren hatte, Hinweise liefern. Dieser Sohn hatte zusammen mit anderen jungen Studierenden Ägyptens über die digitalen Netzwerke die Besetzung des Tahrir-Platzes mit organisiert und damit zum Sturz Mubaraks beigetragen. Es war die erste Gruppe innerhalb der islamischen Welt, die den virtuellen Raum und sein Instrumentarium nutzte und auf diese Weise die Nachrichten- und Sicherheitsdienste Ägyptens unterlaufen konnte. Es gelang ihnen innerhalb von achtzehn Tagen, die Öffentlichkeit des Landes, aber auch großer Teile der islamischen Welt auf ihre Seite zu ziehen. Aber die Revolution nahm für sie kein gutes Ende, denn viele junge Menschen, die mithilfe jener Medien den Verlauf der Geschichte Ägyptens beeinflusst hatten, verfielen den Muslimbrüdern und Salafisten.

Nach Meinung des Professors wurde die Revolution für jene jungen Leute sogar bedrohlich. Die neue, von den Muslimbrüdern getragene Regierung Ägyptens verdrängte die jungen Leute und schloss sie aus dem neuen Parlament vollständig aus! Doch die 18-tägige Revolution mithilfe der Software ließ sie und andere glauben, dass derlei Software bei künftigen Bewegungen eine ebensolche entscheidende Rolle spielen könnte. Und so betrachteten Teile der gedemütigten jungen Leute schließlich den ›IS‹ als ihren Trumpf auf dem Feld der Software. In Wirklichkeit wurden ihre Fähigkeiten dann entweder von den ›Verwaltern des Projekts Kalifat‹ ausgenutzt oder aber sie selbst stellten ihre Fähigkeiten nach all ihren Enttäuschungen dem Projekt ›Kalifat‹ zur Verfügung.

Nach Aussage des Professors (Frühjahr 2015) sehe sich der ›IS‹ gegenwärtig in der Lage, jene Technik mit Unterstützung großer Teile jener jungen Leute auf dem Feld des medialen und sozialen Krieges zu nutzen. Aus diesem Blickwinkel heraus zählen neben der aus Unerfahrenheit herrührenden Tatenlosigkeit gegenüber dessen Terrorismus Hardware und Soft-

ware, so wie sie der ›IS‹ gegenwärtig für sich nutzt, zu dessen Stärken und bilden die Grundlage seines Erfolgs. Bei Prüfung sämtlicher Faktoren sowie der Vorlaufzeiten, die diese Tendenzen in der islamischen Welt zwischen all diesen baathistischen, stammesorientierten, sufistischen und nomadischen Strömungen benötigten, wären viele vorbeugende Maßnahmen möglich gewesen, um die Bündelung solcher Kräfte zu verhindern. Aber im Mittleren Osten existiert traditionell die Vorstellung, dass jede Gegebenheit in unterschiedlicher Gestalt mit der Einflussnahme ausländischer Geheimdienste in Verbindung gebracht wird, ohne näher auf die Glaubwürdigkeit einer solchen Sichtweise einzugehen. Es scheint sogar so weit zu gehen, dass der Eindruck vermittelt wird, die Familienstreitigkeiten und der geopolitische Konkurrenzkampf zwischen den mittelöstlichen Ländern würden die wirklichen Verhältnisse überdecken.

Was diese anbelangt, so bemühte man sich unter Einbeziehung sämtlicher Vermutungen und Eventualitäten, die sogar das Planungskonzept überregionaler Mächte oder die Einmischung geheimdienstlicher Apparate betrafen, so viel Licht wie möglich auf die Entstehung des ›IS‹ selbst zu lenken. Meiner persönlichen Einschätzung nach ist der ›IS‹ eine Bewegung, die es geschafft hat, unterschiedlichste Elemente zusammenzubringen und diese in die Wiederaufnahme der Idee vom Kalifat einzubinden. Doch bleibt diese auf dem bisher beschrittenen Weg im Strudel des ›IS‹ verhaftet und marschiert in Richtung Verwüstung und Vernichtung der zivilisatorischen und kulturellen Errungenschaften der islamischen Welt und nicht zuletzt der nationalen Geschichtsschreibungen der mittelöstlichen Länder.

Meine Forschungsarbeit begann zunächst mit dem Studium der irakischen Gesellschaft des vergangenen Jahrzehnts. Im Verlaufe meiner Untersuchungen fanden sich Augenzeugen und es zeigten sich Parameter, die aus staatlicher Sicht oder aus Sicht von Analytikern der Region wegen der herrschenden traditionellen Rahmenbedingungen zwar ins Visier genommen, dann aber, ohne die Ursprünge der gesellschaftlichen Probleme in ihrem geografischen Umfeld zu berücksichtigen, als bedeutungslos erachtet wurden. Erste Gespräche und Artikelveröffentlichungen, in denen auf bestimmte Art und Weise auf solcherlei Spuren hingewiesen wurde, erregten in den letzten Jahren in Iran kaum Aufmerksamkeit. Doch war dies in den meisten Fällen auf die Distanz und die tiefe Kluft zwischen Iran und seiner Umgebung zurückzuführen. Und auch aus anderen Blickwinkeln heraus zeigten Korrespondenten, die dort in jener Zeit entweder mit den Betroffe-

nen in persönlichem Gespräch oder in schriftlichem Austausch standen, nicht allzu viel Resonanz, es sei denn, es handelte sich um herausgehobene Fälle. Doch gab es auch einige Personen, die aus Neugier und Leidenschaft den Bewertungen und Einschätzungen dieser Spuren folgten. Zweifellos ist das Kapitel der Erforschung des Phänomens ›Kalifat‹, gestützt durch historische Untersuchungen in der Region, längst noch nicht abgeschlossen, wobei wie in einem Schaufenster die Situation abgebildet ist, damit künftig an dem Thema interessierte Menschen aus Iran und aus der Region weitere Meinungen hinzufügen oder neue Ideen dazu einbringen können.

Weiterführende Literatur des Autors:

- Moujani, Seyed Ali: *Atabat-e Aliyat arsch-e daradjat* (Große Pilgerstätte), Qum 2001.
- : (Hrsg.): *Akhbar-e Nadjaf* (Die Nachrichten aus Nadjaf), in Zusammenarbeit mit Seyed Mohammad Sadegh Kharrazi, Seyed Emad ad-Din Khatami und Nasim Mogharab, Teheran 2013.

Notizen des Schriftleiters

Worte vermitteln eine eigendynamische Semantik, die destruktiv oder konstruktiv sein kann. Wir alle wissen, dass diese Semantik einen unmittelbaren Einfluss auf die Psyche des Menschen ausübt. Sie umfasst die gesamte emotionale Welt und Denkart des Menschen. Sie kann ihn zu bestimmten Sichtweisen animieren und zu bestimmten Handlungen nötigen.

Wegen ihrer Bedeutung für das zwischenmenschliche Miteinander sind Begriffe nicht nur philologisch zu erforschen, sondern auch kulturwissenschaftlich zu betrachten. Absichten und Bedeutungen sind in ihren Kontexten offenzulegen. Wenn wir uns wahrhaftig für eine offene und kritisch orientierte Verständigung der Kulturen, der Religionen und Wissenschaften einsetzen wollen, so müssen wir die Psychologie des Wortes auch in seiner Verwendung in Medien und internationaler Politik in Augenschein nehmen und Bedeutungen stets einer strengen Analyse unterziehen. Nicht nur Politiker und Journalisten, sondern auch Wissenschaftler wissen:

Worte sind mehr als Schall und Rauch
Worte offenbaren Gedanken

♦ ♦ ♦

Worte können feurige Pfeile sein
Worte können wie Balsam wirken

♦ ♦ ♦

Worte bilden Bewusstsein
Worte stiften Identität

♦ ♦ ♦

Worte schaffen Kulturen
Worte werden zu Ideologien

♦ ♦ ♦

Worte trennen
Worte lösen Kriege aus

♦ ♦ ♦

Worte verbinden
Worte stiften Frieden

♦♦♦

Worte erzeugen Hass
Worte rufen Liebe hervor

♦♦♦

Worte sind Werkzeuge des Dialogs
Worte erfordern Kompetenz

Eine Analyse der Psychologie des Wortes im Zusammenspiel mit der Art und Weise des Verstehens zeigt, wo Missverständnisse und Verständigungsschwierigkeiten liegen und wo bestimmte Akzente zu setzen sind. Daher ist es in unserer Verantwortung, den lebendigen Wirkungskreis des Wortes gerade mit dem Werkzeug ›Wort‹ kompetent zu beleuchten und bewusst zu machen: Das will ›Spektrum Iran‹ als ein Forum des interkulturellen und interreligiösen Dialogs.

Persische Zusammenfassungen der Beiträge (چکیده فارسی مقالات)

سید حسین نصر Seyed Hossein Nasr به زبانی ساده و همزمان در قالبی فلسفی و دقیق به ماهیت اصلی شیعه در اسلام می پردازد. به منظور پرهیز از هر گونه سوء تفاهمی بر این نکته تأکید می شود، که در این بحث نه موضوع راجع به مقایسه نقش مذهب و گرایش سنی است و نه راجع به توضیح و تشریح اصول اصلی و تعالیم شیعی در اسلام است. هدف نویسنده این است که یک تصویر کامل از شیعه در اسلام ارائه نماید. نصر نشان می دهد، که افتراق و تفاوت بین شیعه و سنی نه تنها سیاسی، بلکه از دیدگاه فقهی و بینش دینی نیز هست. مطلب نامبرده بیش از هر چیز به تعالیم مکتب شیعی دوازده امامی و زندگی معنوی آن می پردازد، که به چهار دوره اصلی تقسیم شده است.

زمینه های گسترش تشیع در عصر صفوی، و علل و عوامل آن مرکز نگاه سید جواد ورعی Seyed Javad Varai را تشکیل می دهد. دولت صفویه اثرش را در میراث بجا مانده از عالمان سنی آن قرار داده است؛ "پاره ای از آموزه های شیعی مانند ولایت انسان کامل؛ سرودن اشعار در فضائل و مناقب آنان؛ نگارش زندگی پیشوایان دوازده گانه شیعه؛ و زمینه های گسترش تشیع و رسمیت یافتن آن در دوره صفویان است." علاقه خاندان صفوی به علویان نیز چنان که نیاز متقابل پادشان و مجتهدان به یکدیگر از عوامل همکاری و در نتیجه عامل دیگر گسترش تشیع پیدایش اندیشه جایگزینی کانون قدرتی به جای قزلباشان گرفتار جنگ قدرت در شاهان بشمار می رود. ناکافی بودن آموزه های تصوف برای اداره جامعه، نفوذ بیان عالمان دینی در بین مردم؛ نیازشان به کسب مشروعیت دینی و احساس نیاز به مکتبی فقهی و صفوی؛ دعوت عالمان دینی به همکاری؛ و متقابلاً احیای معارف مذهبی و تقویت پایه های تشیع با تأسیس حوزه های علوم دینی، و اقامه شعائر و اجتماعی از عوامل پذیرش نظارت و کنترل صاحبان قدرت و جلوگیری از ترویج منکرات و ستم به مردم و شیعی این دعوت بوده است.

صدیقه خوانساری موسوی Sedigheh Khansari Mousavi به بررسی موضوع عدالت در فلسفه شیعی می پردازد. یکی از اصول اصلی مکتب شیعه در اسلام موضوع "عدل" است. عدالت خداوند یک مفهوم بسیار مهم است، که دیدگاه مذهب سنی و شیعه در مورد آن بطور اصولی متفاوت است.

نویسنده موضوع عدالت خداوند را با توجه به ذخایر فکری و معنوی شیعه از چهار دیدگاه و نگرش بررسی و تفسیر می نماید. در مرحله نخست به خلق و بروز اعمال، در مرحله دوم به دانایی خداوند، در مرحله سوم به موضوع خیر و شر، و در مرحله چهارم به تأثیر دعا و عبادت می پردازد. در این مقاله با توجه به نظرات فلاسفه مهم شیعی-ایرانی همچون خواجه نصیر الدین طوسی، میرداماد و ملاصدرا موارد چهارگانه فوق توضیح و تشریح می شوند.

مهدی اصفهانی Mahdi Esfahani به تحلیل ابعاد و تفاسیر مختلف موضوع و واژه "امام" در قرآن کریم و از دیدگاه فیلسوف معروف ایرانی، علامه سید محمد حسین طباطبائی، می پردازد. ایشان با توجه به نقطه نظرات هرمنوتیک به این نکته اشاره دارد، که اصولاً نوعی برداشت عرفانی از قرآن قابل تصور است، بخصوص با توجه به این واقعیت تاریخی، که بسیاری از تفاسیر و برداشتهای اینگونه از قرآن وجود دارند و از برداشتهای عرفانی از قرآن ناشی شده اند. هدف نویسنده توضیح و بررسی این نکته است، که نقش و جایگاه "امام" را در برخی آیات نشان دهد، که در راستای این موضوع قرار دارند و در تصویر و برداشت کلی فهم عرفانی از قرآن دخیل هستند.

مکتب "تشیع" از نظر محمد قربانپور دلاور Mohammad Ghorbanpour Delavar، تاریخی اثرگذار در میان ادوار مختلف و مذاهب گوناگون اسلامی دارد. این مکتب ریشه در عصر- رسول خدا (ص) داشته و در عقائد، فقه، حدیث و سایر علوم، دیدگاه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را بر دیگران مقدم می دارد. "میراث فکری تشیع"، ابعاد گوناگونی از جمله: حدیث، فقه، کلام و تاریخ دارد که هر کدام، تحولات و سیر تطور خاص خود را تاکنون دنبال نموده است. "علمان شیعه" در طول تاریخ، کوششهای فراوانی جهت حفظ "میراث تشیع" و تدوین علوم اسلامی متحمل شده اند. در عصر حاضر نیز عالمان بزرگ و فرهیخته ای به معرفی ظرفیتهای علمی مذهب تشیع و دفاع از آن پرداخته اند و در اثر همین تلاش ها، کتابهای ارزشمندی همچون الغدير، اعيان الشیعه، المیزان، المراجعات و الحیات و بسیاری دیگر، تألیف و تدوین گردید. در این نوشتار، ضمن تبیین اصول کلی مکتب "تشیع"، به "میراث" گرانبهای آن، خصوصاً آثار ارزشمند و برجسته ای این آیین، در ادوار گوناگون پیرامون علوم نقلی و عقلی اسلامی، اشاره گردید و سعی شده است با بهره مندی از روش توصیف و تحلیل داده ها با رویکرد کیفی و مبتنی بر منابع کتابخانه ای، درصدد معرفی ظرفیتهای علوم اسلامی مکتب "تشیع" و میراث آن برآید.

سید علی موجانی Seyed Ali Moujani به تحقیق، بررسی و تشریح "جنبش داعش" در منطقه قلمرو اسلامی عراق و سوریه می پردازد، که در این فاصله در واژگان سیاسی خاص بین المللی به "حکومت اسلامی" معروف شده، چون تأثیرات آن فراتر از مرزهای این دو کشور نیز کشیده شده است. در این راستا در کنار اهمیت دیدگاه و نظر شخص نویسنده بعنوان یک فرد برخاسته از متن جامعه شیعه، که بطور ویژه در سراسر جهان تحت حملات، هجوم و قتل عام های مختلف توسط چنین

گروههایی در رنج مستمر و فراونی بسر می برند، تحلیل نویسنده از دیدگاه تاریخی و علل بروز آن در این عصر بسیار مهم است. آقای موجانی در ادامه به تبیین نقش مهم استکبار غربی در این موضوع می پردازد، که تأثیرات آن از زمان جنگ جهانی اول تا کنون سرنوشت این منطقه را تعیین نموده است.

مترجم: دکتر علی رجائی، دانشگاه اراک

Englische Zusammenfassungen der Beiträge (چکیده انگلیسی مقالات)

Using a pellucid language style and as it were meticulously philological, **Seyed Hossein Nasr** introduces the entity of the Shiite Islam. To avoid misunderstanding, he neither means a comparison with Sunnite influences nor the analytical representation of the founding principles of Shiite doctrines. Aim of the author is to present a solid Shiite concept of Islam. Nasr reveals the difference between Sunna and Shia as not only being political but also theological. His work deals with the school of the Twelvers and their spiritual life, which is divided into four periods.

Seyed Javad Varaei discusses the question for causes of the spreading of the Shia during the Safavid period and the reasons for their interaction with the Safavid state. According to Varaei, the attachment to the Safavid dynasty from sides of the Aladic family, i.e. from the children of Ali b. Abi Talib, is one of the reasons that have led to the spreading of the Shia and their acknowledgement during the Safavid period. Another reason for the spreading is the mutual collaboration between the Shahs and the scholars. The search for a power center, which could replace the Qizilbash, who were involved in a power struggle, the need for the influence of the scholars towards the public, the incompleteness of the mystical teachings to the administration of the society, the need for an Islamic practice of law in the administration and the acquisition of the religious legitimization, belong, according to Varaei, to the reasons why the religious scholars did not participate in the discourse.

Sedigheh Khansari Mousavi analyzes the question of God's justice in the Shiite philosophy. The five basic principles of Shiite Islam also include God's justice 'Adl. God's justice is one of the main terms that differentiates the main principles of the Sunnite from the Shiite. Mousavi considers and interprets God's justice regarding the Shiite way of thinking from four different perspectives. Firstly is mentioned the creation of the actions, secondly God's knowledge, thirdly the evil and the good and fourth the power of prayers. In this article the above mentioned aspects are outlined in reference

to the three Shiite-Iranian philosophers which are Nasir ad-Din Tusi, Mir Damad and Molla Sadra.

Mahdi Esfahani addresses and scrutinizes possible interpretations of the word ›Imam‹ in the Holy Qu'ran by following the interpretations of the Iranian philosopher Allameh Seyed Mohammad Hossein abatabai. From a hermeneutic viewpoint, he shows that a certain mystical understanding is given upon the Qu'ran especially regarding the historical fact that many of these interpretations of Quranic verses are available and apply to a feasible mystical interpretation of the Qu'ran. Esfahanis aim is to show the position of the Imam and certain verses in reference to the term and to elucidate it within the overall picture of this mystical viewpoint.

According to **Mohammad Ghorbanpour Delavar** the roots of the Shiite school of law trace back to the period of the prophete. In the course of time the Shiite scholars attempted to preserve the legacy of the Shia and to outline the religious science. Thanks to valuable Shiite studies, like ›al-Ghadir‹, ›A'yan asch-Schia‹, ›al-Mizan‹, ›al-Muradji'at‹ and ›al-Hayat‹ the reason-rooted school of law gained new impetus. Alongside the description of the ›Shiite Islam‹ and their valuable ›heritage‹, Delavar specially seeks to emphasize the influential works of this school of law and is attempted to present the ›Shia‹ and their heritage upon scriptural sources and religious science.

Seyed Ali Moujani delves into the developmental history of the ›ISIS-movement‹, of the so-called ›Islamic State in Iraq and Syria‹, which has meanwhile been shortened to ›IS‹, the ›Islamic State‹ among international terminology since its influence by far exceeds both countries. Of great interest is thereby not only the personal viewpoint of the author, who is a personal member of the Shiite religious movement that worldwide extremely suffers under attacks and massacres of this group, but he also regards the historical starting points of the newer age by identifying the roots of this phenomena. Thereby Moujani hints at the increasingly commanding role of western imperialism which started in the 19th century, whose impact has most intently been influencing the habits of the region since the First World War.

Herausgeber und Autoren

Delavar, Mohammad Ghorbanpour, ist M. A. des internationalen Rechtes an der Universität Payam-e Nur in Teheran. Seine Spezialgebiete sind unter anderem die grundlegenden Fragen der islamischen Geisteswissenschaften, Hermeneutik, Exegese und interkulturelle Rechtsfragen.

Esfahani, Mahdi, ist Assistenz-Professor für Philosophie. Gegenwärtig arbeitet er an seinem Habilitationsprojekt über mystisch-philosophische Grundlagen der Islamischen Ethik im Koran.

Khansari Mousavi, Sedigheh, ist Doktor im Fach Islamwissenschaften mit dem Schwerpunkt »islamische Philosophie« an der Universität Tübingen. Ihre Arbeitsbereiche sind unter anderem Handlungstheorie, Grundfragen der Gerechtigkeit und persische Sprache und Literatur.

Moujani, Seyed Ali, ist Leiter der Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin. Seine Arbeitsbereiche sind Integration, Minderheitsfragen und die Analyse islamischer Strömungen.

Nasr, Seyed Hossein, ist emeritierter Professor für islamische Studien an der George-Washington-University in den USA. Seine Forschungsschwerpunkte sind vor allem »Geschichte des Denkens im Islam«, »Geschichte der Mystik«, »Hermeneutik«. Weitere seiner Arbeitsbereiche sind die Frage nach dem Heiligen sowie Kritik der Tradition und Moderne.

Varaei, Seyed Javad, ist Professor für Systematische Theologie an der religiösen Hochschule von Ghom sowie Dozent des Forschungsinstituts der religiösen Hochschule in Ghom. Seine Spezialgebiete sind schiitisch-politische Rechtswissenschaft, allgemeines Recht und Menschenrecht.

Yousefi, Hamid Reza, ist Professor für Philosophie und Geschichte der Philosophie. Zudem ist er Gründungspräsident des Instituts zur Förderung der Interkulturalität e.V. in Trier. Seine Forschungsbereiche sind, neben den Schwerpunkten soziale Anamnese und gesellschaftliche Psychopathologie, auch Kulturwissenschaft, moderne Theorien der Toleranz, Ethik und Hermeneutik sowie angewandte Konzepte der Religionswissenschaft und diskurshistorische Kommunikationsforschung.