WERNER ENDE

Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert

WERNER ENDE

Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert

Sonderdruck aus SAECULUM XXXVI, Heft 2–3 (1985)
Verlag Karl Alber Freiburg/München

Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert

Von
WERNER ENDE
Freiburg i. Br.

Zu den bemerkenswertesten Erscheinungen im religiös-politischen Leben der islamischen Länder während der letzten zehn bis fünfzehn Jahre gehört, was man als das „politische Erwachen“ der Schiiten bezeichnen kann, genauer: ihre wachsende Mobilisierung in (oder Beteiligung an) Bewegungen mit sozialrevolutionärer Tendenz. Die Revolution in Iran ist nur das spektakulärste der Ereignisse, die diesen Prozeß sichtbar gemacht haben: Schon einige Jahre vorher hatte sich in der ersten Phase des libanesischen Bürgerkriegs (bzw. in der Phase der Destabilisierung der Staatsmacht, die ihm vorausging) die Zwölferschia als politischer Faktor von unerwarteter Wirkung erwiesen¹. In jüngster Zeit ist das Gewicht der Zwölferschiiiten im libanesischen Kräftespiel noch gewachsen.

Hinsichtlich der Türkei haben uns in den späten siebziger Jahren die blutigen Zwischenfälle von Kahraman Maraş daran erinnert, daß auch in diesem Lande, vier Jahrhunderte nach der Niederwerfung der Qızılbaş, ein Schiiten-Problem besteht².

In Pakistan hat vor wenigen Jahren eine neue Politik der Zakāt-Eintreibung durch die (sunnitisch dominierte) Regierung zu heftigen Protesten der Schiiten geführt. 1984 kam es dort im Zusammenhang mit den Muharram-Feierlichkeiten zu Zwischenfällen. In einigen Städten und Regionen der Republik Indien bestehen alte konfessionelle Spannungen, die nahezu in jedem Jahr zu mehr oder weniger ernsthaften Auseinandersetzungen führen³.

Im Irak war die traditionell vorhandene Spannung zwischen schiitischer Geistlichkeit und überwiegend sunnitischer Regierung nicht zuletzt durch die Verhaftung und „Liquidierung“ (im April 1980) des führenden schiitischen Gelehrten Muḥammad Baqir aṣ-Ṣadr und seiner Schwester Āmina, genannt Bint al-Hudā, schon verschärft worden, bevor es zum Krieg mit der Islamischen (schiitischen) Republik Iran kam⁴.

¹ Thom Sicking u. Shereen Khairallah, *The Shi'a Awakening in Lebanon*, in: CEMAM Reports 2 (1974) 97–130, und Jean Aucagne, *L'Imam Moussa Sadr et la communauté chiite*, in: Travaux et Jours (Beirut) 53 (1974) 31–51. Zur gesamten Problematik s. die noch nicht gedruckte Diss. phil. (Universität Heidelberg 1984) von Monika Pohl-Schöberlein, *Die schiitische Religionsgemeinschaft im Süd-Libanon (Ġabal 'Āmil) innerhalb des libanesischen konfessionellen Systems*.

² Jean-François Bayart, *La question Alevi dans la Turquie moderne*, in: Olivier Carré (Hrsg.), *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui* (Paris 1982) 109–120.

³ Zur Situation in Pakistan s. Durán Khálid, *Pakistan und Bangladesh*, in: Werner Ende u. Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart* (München 1984) 274–307, dort bes. 283–287, und M. Ju. Morozova, *Problema šiitskoj obščiny v Pakistane*, in: Ju. V. Gankovskij (Hrsg.), *Islam v stranach Bližnego i Srednego Vostoka* (Moskau 1982) 144–157. Zur Situation in der Republik Indien s. etwa die Fallstudie von Imtiaz Ahmad, *The Shia-Sunni Dispute in Lucknow, 1905–1980*, in: Milton Israel u. N. K. Wagle (Hrsg.), *Islamic Society and Change. Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad* (New Delhi 1983) 335–350.

⁴ Hanna Batatu, *Iraq's Underground Shi'a Movements. Characteristics, Causes and Prospects*, in: *Middle East Journal* 35 (1981) 578–594; Ofra Bengio, *Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq*, in: *Middle Eastern Studies* 21 (1985) 1–14. Gegen vereinfachende Darstellungen des Sachverhalts wendet sich Nikolaos van Dam, *Middle Eastern Political Clichés: „Takriti“ and „Sunni rule“ in Iraq; „Alawi rule“ in Syria. A critical appraisal*, in: *Orient* 21 (1980) 42–57. Zur Vorgeschichte s. Abbas Kelidar, *The Shii Imami Community and Politics in the Arab East*, in: *Middle Eastern Studies* 19 (1983) 3–16; vgl. Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte* (Beirut u. Wiesbaden 1977) 132–153.

Nach der Besetzung der Großen Moschee von Mekka im November 1979 – die allerdings nicht, wie mancher zunächst annahm, das Werk von Schiiten war – gilt dem Verhalten der alteingesessenen schiitischen Minderheit in der Ostprovinz Saudi-Arabiens, also dem Zentrum der Erdöl-Produktion dieses Landes, die besondere Aufmerksamkeit der saudischen Behörden: Ein hoher Prozentsatz der *einheimischen* Arbeiter und Angestellten der ARAMCO ist schiitischer Konfession⁵.

Die genannten Beispiele legen die Frage nahe, ob die sogenannte Re-Islamisierung, von der seit einigen Jahren so viel die Rede ist, nicht auch mit Notwendigkeit eine Belebung des konfessionellen Streits unter den Muslimen zur Folge haben muß. Wenn nämlich, wie die gängige Definition lautet, Re-Islamisierung die verstärkte Rückbesinnung auf die eigenen religiös-kulturellen Wurzeln bedeutet, dann dürfte sich bald zeigen, daß zwischen Sunniten und Schiiten keine, oder jedenfalls keine *vollständige* Einigkeit darüber besteht, welches diese Wurzeln sind, wo sie liegen und was ihre heutige Funktion zu sein hat. Natürlich sind auch Sunniten untereinander – wie auch Schiiten untereinander – nicht über diese Dinge einig, aber es bleibt eine Tatsache, daß es eine klar erkennbare Trennung von Sunniten und Schiiten hinsichtlich ihres Bildes von der islamischen Geschichte, und besonders der frühislamischen Geschichte, gibt⁶.

Angesichts der eingangs erwähnten innenpolitischen Krisen, an denen Schiiten beteiligt sind, mag es erstaunlich erscheinen, daß interkonfessionelle Polemik gegenwärtig nicht – oder *noch* nicht – die Verbreitung und Lautstärke angenommen hat, die in vergleichbaren Situationen in der Vergangenheit üblich waren. Einige kürzlich erschienene Traktate der Muslim-Bruderschaft, in denen in offensichtlichem Zusammenhang mit dem Kampf der syrischen Muslimbrüder gegen das von Alawiten – also Schiiten – dominierte Regime in Damaskus jahrhundertalte Beschuldigungen der sunnitischen Polemik gegen die extreme Schia ausgesprochen und mit Ergebnissen der westlichen Islamkunde gemischt werden, könnten sich allerdings als bedrohliche Anzeichen für eine Änderung erweisen⁷. Das Gutachten des in Europa als „Großmufti“ von Jerusalem bekannt gewordenen Ḥaǧǧ Amin al-Ḥusainī aus dem Jahre 1936, in dem dieser die Zugehörigkeit der Alawiten zum Islam bestätigt hatte, gilt Autoren wie denen jener Traktate heute nichts mehr: Dieses Gutachten ist in einer ganz anderen politischen Konstellation entstanden, nämlich unter den Bedingungen einer Minderheitenpolitik der französischen Mandatsmacht, die das Ziel hatte, die Ressentiments der Alawiten (angesichts jahrhundertelanger, oft bedrückender Vorherrschaft sunnitischer Machthaber in Syrien) gegen den hauptsächlich von Sunniten getragenen arabischen Nationalismus zu wenden. Auf diese Weise sollte eine Sezession der überwiegend von Alawiten bewohnten Region Syriens gefördert werden. Das Gutachten des Muftis sollte dem entgegenwirken⁸.

Auf die jeweilige politische Konstellation kommt es in der Tat an, wenn man verstehen will, warum gewisse inter-konfessionelle Krisen relativ schnell gelöst werden können und andere zu langandauernden, schweren Auseinandersetzungen führen. Daß soziale und ökonomische Faktoren für die Auslösung und den Verlauf solcher Streitigkeiten eine Rolle spielen, ist ohnehin klar, und das war auch in früheren Jahrhunderten schon der Fall – etwa bei den blutigen

⁵ J(oe) S(tork), *The Shi'is of Saudi Arabia*, in: MERIP Reports 91 (1980) 21.

⁶ Ende (wie Anm. 4) 113–169, und Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin/Texas 1982) 18–51, vgl. 160–194.

⁷ Zum Hintergrund s. Nikolaos van Dam, *The Struggle for Power in Syria* (London 1981) 104–123, und Appendix A u. B, 124–133; vgl. die noch nicht gedruckte Dissertation (Universität Hamburg 1985) von Gregor Voss, *‘Alawīya oder Nuṣairīya? Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik*.

⁸ Paul Boneschi, *Une fatwà du Grand Mufti de Jérusalem (...)*, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 122 (1940) 42–54 u. 134–152, sowie Voss (wie Anm. 7) Kap. II.

Keilereien zwischen (häufig wohlhabenden) Schiiten und sozial eher benachteiligten Sunniten (besonders Hanbaliten) im Bagdad des 11. Jahrhunderts⁹.

Ganz allgemein kann man sagen: Wo die Bruchzone der Verteilung von Wohlstand und Armut in einer Gesellschaft mehr oder weniger mit einer konfessionellen Grenze zusammenfällt, da liefern, jedenfalls in vor-industriellen Gesellschaften, die Meinungsverschiedenheiten der Theologen über Details der Glaubenslehre oder des religiösen Rechts, die andernfalls nur wenige Gemüter bewegt hätten, die Schlachtrufe der streitenden Parteien. Auch die Geschichte von Byzanz oder des Abendlands liefert dafür Beispiele genug.

Wenn im folgenden vom Verhältnis von Sunniten und Schiiten zueinander im 20. Jahrhundert die Rede sein soll, so ist von zweierlei zu sprechen: Von den *Gegenständen* der Meinungsverschiedenheit einerseits und von den unterschiedlichen *Arten* der *Behandlung* dieser Meinungsverschiedenheiten andererseits, und zwar im Zusammenhang mit den politischen und sozio-kulturellen Rahmenbedingungen, unter denen man sich streitet oder in einen Dialog einzutreten versucht, hier und da auch eine Annäherung erreicht und dann doch immer wieder einmal in Polemik zurückfällt.

Ein Überblick über die Geschichte der konfessionellen Spaltungen des Islams kann im Rahmen dieses Beitrags nicht gegeben werden¹⁰. Ausgangspunkt des Schismas ist der Streit um die rechtmäßige, d. h. gottgewollte Nachfolge in der Leitung der Gemeinde (= des Staats) nach dem Tode des Propheten Muḥammad (632).

Wenn im folgenden von der Schia und den Schiiten die Rede ist, so sind stets, falls nicht anders angegeben, nur die sogenannten *Zwölferschiiten* gemeint. Diese bilden bei weitem die Mehrheit der heutigen Schiiten, die in ihrer *Gesamtheit*, also einschließlich der Zaiditen, Ismāʿiliten usw., ca. 10 Prozent der muslimischen Weltbevölkerung ausmachen. Den Angaben schiitischer Autoren zufolge müßte dieser Prozentsatz freilich viel höher liegen – und damit berühren wir bereits einen der *Gegenstände* der Meinungsverschiedenheit: Seit Jahrhunderten haben nämlich sunnitische Polemiker darauf hingewiesen, daß ihre eigene Gemeinschaft die bei weitem überwiegende Mehrheit der Muslime bilde. Die Schiiten widersprechen dieser Feststellung nicht unbedingt, ja in ihrer Selbstbezeichnung *al-ḥāṣṣa* (etwa: die Besonderen, Privilegierten) gegenüber der *ʿamma* (der Masse, d. h. den Sunniten) liegt eine betonte Anerkennung dieses Sachverhalts. Es komme, so sagen schiitische Apologeten, nicht auf die *Masse* der Anhänger an, sondern auf die Richtigkeit dessen, was man lehrt. Dennoch haben schiitische Autoren in der Vergangenheit, und mehr noch unter den Bedingungen von Nationalstaaten in der Gegenwart, Wert auf die Feststellung gelegt, daß ihre Zahl weit höher sei als von Sunniten (bzw. sunnitisch dominierten Regierungen) angegeben – weit höher im allgemeinen und in bestimmten Ländern im besonderen. Mit diesem Argument begründen sie im 20. Jahrhundert ihren Anspruch auf stärkere Vertretung in Regierung und Verwaltung. Ein aktuelles Beispiel dafür ist der ständige Streit um die Zahl und die Art der von Schiiten zu besetzenden Ministerposten in der libanesischen Regierung.

Nun aber zu den Streitpunkten, die im *engeren* Sinne Gegenstände des religiösen Dissens zwischen Sunniten und Schiiten darstellen. Natürlich kann hier nicht jede Einzelfrage genannt werden, aber die folgende Aufzählung der *Themenbereiche*, um die es geht, dürfte einigermaßen vollständig sein:

1) Das Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*): Die Sunniten bestreiten nicht rundheraus, daß die Schiiten an den *einen* Gott glauben, sehen aber in deren exaltierter Verehrung der Imame Elemente des Polytheismus.

⁹ Erika Glassen, *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit* (Wiesbaden 1981) 104–109 u. passim.

¹⁰ Siehe dazu Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Paris 1965).

2) Der *Anblick Gottes*: Nach der überwiegenden schiitischen Auffassung ist er den einfachen Gläubigen weder im Diesseits noch im Jenseits vergönnt, nach sunnitischer Auffassung aber durchaus im Jenseits (Koran 75:22–23: „An jenem Tag [des Gerichts] wird es strahlende Gesichter geben, die auf ihren Herrn schauen“).

3) Der *Koran* und seine *Auslegung*: Erst in einem jahrhundertelangen Prozeß ist die Schia zu dem inneren Konsens gelangt, daß der unter dem Kalifen ʿUtmān (reg. 644–656) kodifizierte Text des Korans das vollständige Gotteswort darstellt, daß also die in der frühen Schia verbreitete Auffassung, dieser Text sei in schia-feindlicher Absicht manipuliert worden, nicht aufrechterhalten werde. Aber noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat der iranische schiitische Theologe Ḥusain ibn Muḥammad Taqī an-Nūrī at-Ṭabarsī (gest. 1902) die Fälschung des Korantextes durch Feinde der Schia behauptet¹¹.

Das Verständnis des Koran-Textes, seine *Auslegung* stützt sich bei den Schiiten in hohem Maße auf Äußerungen der *Imame*, die insofern gleichwertig neben dem Propheten-Ḥadīth stehen, für Sunniten in den meisten Fällen aber nicht akzeptabel sind. Damit sind wir

4) beim Ḥadīth, den normativen Äußerungen des Propheten und (nach schiitischer Auffassung) der Imame. Daß in den Propheten-Ḥadīth, die wesentlichste Quelle für Glaubenslehre und Recht neben dem Koran, zahlreiche Fälschungen eingefügt wurden, bestreiten weder Sunniten noch Schiiten. Fälscher sind aber für beide Seiten entweder irgendwelche Anhänger der jeweils anderen Partei gewesen oder aber korrupte Elemente bzw. Extremisten aus den eigenen Reihen, von denen man sich längst distanziert hat. Beide Seiten behaupten, über Methoden zu verfügen, wie man das Richtige vom Falschen unterscheiden kann, doch kann man sich über diese Methode selbst nicht einigen. Es geht hier letztlich um die Glaubwürdigkeit der frühen Überlieferer des Ḥadīth – und deren Charakterbild ist in der Geschichtsschreibung der beiden Konfessionen so parteiisch gezeichnet, daß eine Annäherung nur schwer möglich ist. Davon soll gleich noch die Rede sein.

Ferner ist es für die Sunniten nicht akzeptabel, daß die Äußerungen der Imame bei den Schiiten zwar terminologisch von denen des Propheten geschieden sind (*ḥadīth nabawī*: *ḥadīth walawī*), daß sie aber in den klassischen schiitischen Ḥadīth-Werken neben dem Propheten-Ḥadīth stehen, für dessen Beglaubigung unerläßlich und im populären Verständnis de facto mit ihm gleichrangig sind. Dies alles hängt mit einem Streitpunkt zusammen, der zu den beiden gravierendsten im Meinungsstreit zwischen Sunniten und Schiiten zählt, nämlich

5) der Beurteilung der Religiosität und des praktischen Verhaltens der *ṣaḥāba*, der Propheten-gefährten. Nach schiitischer Überzeugung hat sich die überwiegende Mehrheit der *ṣaḥāba* dadurch, daß sie nicht ʿAlis Anspruch auf die Leitung der Gemeinde unterstützten, ja sich offen gegen ihn stellten, schwer gegen den Islam versündigt. Im Grunde sind sie, jedenfalls der extremen schiitischen Auffassung zufolge, vom wahren Islam abgefallen, und manche sind schon zu Lebzeiten des Propheten keine *echten* Muslime gewesen. Nach sunnitischer Auffassung hingegen sind die *ṣaḥāba* in ihrer Gesamtheit die entscheidenden Gewährsleute für die Kodifizierung des Korans und für den Propheten-Ḥadīth (und damit für die richtige *Auslegung* des Korans). Daher können die Sunniten die schiitische Auffassung von den schweren Verfehlungen der meisten *ṣaḥāba*, darunter der drei ersten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUtmān sowie der Prophetenwitwe ʿĀʾiṣa, unmöglich akzeptieren. *Andere* Garanten für die Echtheit

¹¹ Etan Kohlberg, Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qurʾān, in: S. M. Stern, A. Hourani u. V. Brown (Hrsg.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Festschrift for Richard Walzer (London 1972) 209–224.

von Koran und Hadīṭ und deren richtige Auslegungen haben sie ja – im Unterschied zu den Schiiten mit ihren Imamen – *nicht*. Schon die Unterstellung selbstsüchtiger Motive für den Streit der Prophetengefährtten nach dem Tode Muḥammads – einen Streit, den die Sunniten nicht leugnen können – gilt im sunnitischen Bereich als bedenklich bzw. verboten, und ihre *Verfluchung* (die bei den Schiiten bis heute vorkommt, und zwar nicht zuletzt bei den Trauerfeiern und Prozessionen im Monat Muḥarram, s. unten), erscheint den Sunniten als schweres Vergehen¹².

6) Die *Imame*: ‘Alī und eine bestimmte Reihe der Nachkommen aus seiner Ehe mit der Prophetentochter Fāṭima, d. h. die zwölf Imame, gelten den Schiiten als sündlos und unfehlbar, *ma‘ṣūm*¹³. Sie sind die Garanten des wahren Glaubens. Viele Sunniten bestreiten die Eigenschaft der Sündlosigkeit, *‘iṣma*, allen Menschen außer dem Propheten. Andere, nämlich nicht wenige sunnitische Mystiker und deren Anhänger, sprechen sie bestimmten Ordens-Gründern und anderen Heiligen zu. Im übrigen lehnen die Sunniten die Lehre vom verborgenen 12. Imam, dem „erwarteten Mahdī“, ab.

Durch die Tatsache, daß die Zwölferschiiten ihrerseits die allzu übersteigerte, bei manchen Sondergruppen bis zur Vergöttlichung reichende Verehrung ‘Alis und anderer Imame ablehnen, wird der Dissens zwischen Schiiten und Sunniten nicht aufgehoben.

7) *Kenntnis des Verborgenen*: Nach schiitischer Auffassung haben die Imame zumindest potentiell Kenntnis aller verborgenen Dinge – auch der Zukunft –, während nach sunnitischer Auffassung lediglich Muḥammad und die früheren Propheten *partiell* Kenntnis des Verborgenen haben.

8) Die Familie des Propheten (*āl al-bait*): Für die Schiiten sind dies nur ‘Alī und seine Familie und deren Nachkommen. Die sunnitische Definition ist nicht ganz eindeutig, aber jedenfalls weit weniger eng und nicht auf Blutsverwandschaft beschränkt.

9) Recht und Rechtswissenschaft (*ṣarī‘a* und *fiqh*): Hier lassen sich eine Vielzahl von Streitpunkten nennen, die sich sowohl auf Fragen der Methode der Rechtsfindung als auch auf solche des Inhalts beziehen. Es sei daran erinnert, daß das islamische Recht sowohl das Verhältnis des Menschen zu Gott (*al-‘ibādāt*) als auch die Beziehungen der Menschen untereinander (*al-mu‘āmalāt*) zu regeln sucht, daß also sowohl Fragen des Kultus und Ritus (z. B. Gebetsruf und Gebetszeiten, Fasten und Fastenbrechen, Pilgerfahrt und Totenbegräbnis) als auch Ehe- und Erbrecht behandelt werden. Hier reicht die Meinungsverschiedenheit von Details, die eher nebensächlich erscheinen, bis hin zu gewichtigen Regelungen im Bereich des Familienrechts.

Wenn wir sagen „nebensächlich“ und „gewichtig“, so müssen wir hinzufügen, daß dies Wertungen von Außenstehenden sind. Die Heftigkeit, mit der z. B. bis in die Gegenwart über den *mash‘alā l-ḥuffain* gestritten wird, und die Fülle der Schriften, die es dazu gibt, zeigt eines ganz klar: Was dem Bürger einer weitgehend säkularisierten westlichen Industriegesellschaft als nebensächlich erscheint, ist – da es die Gültigkeit des Gebets berührt – von erheblicher Bedeutung für die Orthodoxen sowohl der Schia als auch der Sunna. Es handelt sich beim *mash‘alā l-ḥuffain* um die Frage, ob *unter bestimmten Umständen* bei der rituellen Waschung vor dem Gebet das bloße Reinigen der Fußbekleidung (die man anbehält) anstelle der Füße selbst

¹² Ende (wie Anm. 4) 53–55, 92–94, 129; E. Kohlberg, Some Imāmī Shī‘ī Views on the *ṣaḥāba*, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 5 (1984) 143–175.

¹³ Zur Imam-Lehre der Zwölferschiiten s. W. Ende, Der schiitische Islam, in: Ende u. Steinbach (wie Anm. 3) 70–90, bes. 74–78, und Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam (London 1981) 219–241.

erlaubt sei oder nicht. Die Sunniten bejahen dies (mit Meinungsverschiedenheiten im Detail), die Schiiten lehnen dies ab¹⁴.

Im Vergleich dazu scheint eine Regelung des schiitischen Erbrechts, die auch im 20. Jh. einige Sunniten bewogen hat, sich der Schia anzuschließen, viel seltener Gegenstand der Polemik geworden zu sein – nämlich die Regelung, unter bestimmten Umständen die männlichen Erben zugunsten der weiblichen vollständig vom Erbe ausschließen zu dürfen. Ganz anders verhält es sich wiederum mit der Frage der schiitischen Zeitehe, der *mut'a*: hier blüht bis in die Gegenwart die Polemik¹⁵. Die Untersuchung dieser Polemik um die *mut'a* zeigt, daß solche Detailfragen des Rechts mit einer ganzen Reihe von anderen, fundamentalen Streitpunkten verbunden sind, nämlich der Geschichte des Koran-Textes, der Koran-Interpretation, der Ḥadīṭ-Kritik und der frühislamischen politischen Geschichte. Daher ist auch in solchen Detailfragen nur schwer Einigkeit zu erzielen.

10) *Imamat und politische Herrschaft*: Die legitime Herrschaft seit dem Tode des Propheten steht nach schiitischer Auffassung letzten Endes nur den Imamen zu. Alle andere Machtausübung in der bisherigen Geschichte seit dem Jahre 632 n. Chr. war demnach entweder reine Anmaßung oder jedenfalls nur bedingt legitim. Inwiefern sie akzeptiert werden kann, hängt vom Urteil der schiitischen Theologen ab, die die Stellvertreter des seit 874 n. Chr. verborgenen, durch ein göttliches Wunder noch immer lebenden 12. Imams sind, der eines Tages als Erlöser zurückkehren wird. Die Kalifats-Theorien der Sunniten sind somit nichtig. Aus der Sicht Ḥumainīs und seiner Anhänger hat die iranische Revolution von 1978–1979 und die Errichtung einer „Islamischen Republik“ eine Wende von welthistorischer Bedeutung eingeleitet¹⁶.

11) *Taqīya*, Verleugnung der eigenen Glaubensüberzeugung: Nach schiitischer Lehre ist es erlaubt, ja u. U. dringend geboten, zum Schutze der eigenen Person und Familie bzw. der gesamten Gemeinde die eigene (schiitische) Überzeugung zu verbergen und eine andere zu bekennen¹⁷. Für die sunnitischen Polemiker bedeutet dies, daß allen Äußerungen von Schiiten gegenüber Sunniten, und zwar nicht nur in Glaubensfragen, grundsätzlich mißtraut werden muß. Unter diesem Gesichtspunkt kann auch der Sinn und das Ergebnis eines jeden Dialogs zwischen Sunniten und Schiiten in Zweifel gezogen werden: Wenn Schiiten z. B. erklären, ihre Gemeinschaft bestreite keineswegs die Vollständigkeit und Echtheit des unter der Aufsicht ʿUtmāns kodifizierten Koran-Textes, dann versehen sunnitische Polemiker diese Äußerung gern mit dem Kommentar, daß man solchen Worten aufgrund des *taqīya*-Prinzips grundsätzlich nicht trauen könne. Im Grunde können so *alle* Bemühungen um eine Annäherung zwischen beiden Konfessionen als absurd hingestellt werden. Es gehört zum festen Repertoire der unversöhnlichen Feinde der Schia unter den Sunniten, ihre für Dialog und Annäherung eintretenden Glaubensgenossen als naiv – sozusagen als „nützliche Idioten“ (nämlich der Schia) – abzukanzeln und sie über Sinn und Zweck der *taqīya* zu belehren.

¹⁴ Rudolf Strothmann, *Kultus der Zaiditen* (Straßburg 1912) 21–46 (auch über Zwölferschiiten).

¹⁵ W. Ende, *Ehe auf Zeit (mut'a)* in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart, in: *Die Welt des Islams* 20 (1980) 1–43.

¹⁶ Ende (wie Anm. 13) 85–87, und Tilman Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime* Bd. II (Zürich u. München 1981) 266–329; vgl. Karl-Heinrich Göbel, *Moderne schiitische Politik und Staatsidee* (Opladen 1984) bes. 206–219.

¹⁷ Etan Kohlberg, *Some Imāmi Shīʿi Views on Taqīya*, in: *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975) 395–402, und Egbert Meyer, *Anlaß und Anwendungsbereich der taqīya*, in: *Der Islam* 57 (1980) 246–280.

12) Elemente des schiitischen Glaubenslebens, besonders der *Volksfrömmigkeit*: Vieles von dem, was für die Masse der schiitischen Gläubigen in den Mittelpunkt ihres religiösen Erlebens gehört, so vor allem die Muḥarram-Feierlichkeiten, erscheint sunnitischen Betrachtern teils als übertrieben, teils als ketzerische Neuerung mit eindeutig anti-sunnitischer Tendenz. In besonderem Maße gilt dies für die Selbstgeißelung mit Ketten, Messern und Schwertern im Monat Muḥarram, durch die nicht wenige Schiiten ihrer unendlichen Trauer um den Märtyrertod ihrer Imame, und besonders des Prophetenenkels Ḥusain (680 n. Chr. bei Kerbela), Ausdruck geben. Vorstöße einzelner schiitischer Reformer, diese Praktiken als „unerlaubte Neuerungen“ (*bidaʿ*) zu verurteilen und sie mit diesem Argument (nicht zuletzt unter Verweis auf ihre negative Wirkung auf die Sunniten) zu unterbinden, sind erfolglos geblieben. Vielmehr scheint es, daß diese Praktiken – gefördert durch politisierende schiitische Theologen, die hier unvergleichliche Möglichkeiten der Massenmobilisierung erkannt haben – seit einigen Jahren an Verbreitung, Intensität und offener Militanz eher noch zunehmen¹⁸.

Kommen wir nun zur *Art der Behandlung* der bestehenden Meinungsverschiedenheiten: Viele Muslime sind der Meinung, man müsse nur ruhig und vernünftig miteinander reden, dann würden sich die meisten Streitfragen beilegen lassen bzw. als Mißverständnisse erweisen. Angesichts der Bedrohung der islamischen Welt seit dem 19. Jahrhundert durch den Imperialismus nichtislamischer Mächte erscheint der Masse der Muslime ein Zusammenrücken, ja eine Aktionseinheit in Wort und Tat dringend geboten. Panislamische *Kongresse* erscheinen als geeignete Foren des Dialogs, der Annäherung und der Vorbereitung politischer Zusammenarbeit. Kawākibis fiktives Protokoll eines angeblichen Geheimkongresses in Mekka (*Umm al-qurā*) kurz vor 1900 ist Ausdruck solcher Erwägungen¹⁹. Auch Theologen, die die Möglichkeiten einer Annäherung nicht so simpel sehen, gehen unter dem Druck der öffentlichen Erwartungen auf Dialog-Angebote ein, beteiligen sich an entsprechenden Kongressen usw. Eine Lösung der Streitfragen wird so nicht erreicht, aber angesichts der drohenden Gefahren wird immer wieder beschlossen, die schwierigen Probleme „auszuklammern“. Öffentlicher Streit soll vermieden werden, und zwar schon deshalb, weil nach gemeinsamer Überzeugung von Sunniten und Schiiten die Imperialisten diesen Streit für ihre Zwecke ausnutzen. Das bedeutet natürlich: Bricht *doch* ein Streit aus, so ist jede der beiden Seiten schnell mit der Beschuldigung bei der Hand, gewisse Vertreter der Gegenpartei stünden im Solde dieser oder jener imperialistischen Macht. Das kann z. B. auch die Sowjetunion sein: Bei manchen Sunniten ist das böse Wortspiel *šīʿī* (=) *šuyūʿī* / Schiit (=) Kommunist recht beliebt.

Die Vorstellung von der Notwendigkeit einer Annäherung der islamischen Konfessionsgemeinschaften zum Zwecke der Abwehr des Imperialismus ist ein wesentliches Element des sogenannten *Panislamismus*. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war es die Türkei, die den Panislamismus zu einem Instrument ihrer Innen- und Außenpolitik gemacht hat, in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat Saudi-Arabien ähnliches versucht. In beiden Fällen zeigt sich, wie schwierig und „störanfällig“ eine derartige Politik in der Praxis ist. Das Osmanische Reich suchte diese seine Politik durch die Inanspruchnahme des universalen Kalifats, also der Oberhoheit über alle Muslime, nach innen und außen zu rechtfertigen. Das

¹⁸ W. Ende, The Flagellations of Muḥarram and the Shiʿite *ʿUlamāʾ*, in: Der Islam 55 (1978) 19–36. Zur Bedeutung der Muḥarram-Prozessionen (etc.) und ihrer Symbolik in den Massendemonstrationen in Iran (1978 ff.) s. Hans G. Kippenberg, Jeder Tag ʿAshura, jedes Grab Kerbela (...), in: Religion und Politik im Iran. Mardom nameh, Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients (Frankfurt a. M. 1981) 217–256, bes. 243–248.

¹⁹ Siehe S. Haim, „al-Kawākibī“ in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition Bd. IV (Leiden 1978) 775 f. Zur weiteren Entwicklung des Kongreß-Gedankens und der panislamischen Bestrebungen s. Johannes Reissner, Internationale islamische Organisationen, in: Ende u. Steinbach (wie Anm. 3) 539–547.

Kalifat, dessen Erben zu sein die Osmanen-Sultane behaupteten, war nun freilich ein sunnitisch. Angesichts des erbitterten religiös-politischen Gegensatzes zwischen dem Osmanen-Reich und dem seit dem 16. Jahrhundert schiitischen Iran, der in zahlreichen polemischen Schriften seinen Niederschlag gefunden hatte, mochte der panislamische Appell der Osmanen, was die Schiiten Irans betrifft, manchen zeitgenössischen Betrachtern nahezu aussichtslos erscheinen. Man muß es als beachtlichen Erfolg werten, daß von 1908/1909 an persische schiitische Theologen (im Irak) sich bereit fanden, in ihren *Ġihād*-Aufrufen den osmanischen Sultan als *Kalifen* zu bezeichnen²⁰. Derartige Erklärungen hat es auch am Beginn des Ersten Weltkrieges, d. h. beim Kriegseintritt der Türkei, gegeben²¹. In der osmanischen Propaganda, die von iranischen Nationalisten unterstützt wurde, spielt übrigens auch die Erinnerung an den Versuch Nādir Schahs (erste Hälfte des 18. Jahrhunderts) eine Rolle, von den Osmanen die Anerkennung der Zwölferschia (so wie er sie verstand) als fünfte gültige Rechtsschule neben den vier sunnitischen zu erreichen²².

Die Geschichte der partiellen religionspolitischen Zusammenarbeit eines Teils der persischen Theologen (besonders derer, die im Irak residierten) mit der osmanischen Regierung am Anfang des 20. Jahrhunderts ist noch nicht ausreichend erforscht, aber *ein* wesentlicher Faktor liegt auf der Hand: Jene Theologen waren Anhänger bzw. Verbündete der konstitutionellen Bewegung in Iran, standen also im Gegensatz zur Qāğären-Dynastie²³. Sie genossen bei den Machthabern des Osmanischen Reichs, den seit 1908–1909 herrschenden Jungtürken, erhebliche Sympathie: Schließlich hatten diese selber den Sultan ‘Abdülhamīd II. zur Wiederinkraftsetzung der Verfassung gezwungen und ihn 1909 sogar abgesetzt. Von einer *theologischen* Annäherung im eigentlichen Sinne kann in dieser Zeit allerdings kaum die Rede sein. Ansätze, etwa in der schiitischen Reform-Zeitschrift *al-‘Ilm* Hibataddin Šahrastānīs im Irak (1911–1912), hat es zwar gegeben, doch sind diese Dinge nicht zur Reife gelangt. Die forcierte panislamische Propaganda der Jungtürken erschien – mit Recht – vielen Schiiten nicht glaubwürdig. Schon unter ‘Abdülhamīd, und nun erst recht, erwies es sich z. B. als nachteilig, daß für die panislamische Propaganda unter den Schiiten von osmanischer Seite auch Agitatoren iranischer Herkunft eingesetzt wurden, deren Religiosität im allgemeinen und deren schiitisches Bekenntnis im besonderen nicht über jeden Zweifel erhaben war²⁴.

Nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs bzw. der Liquidierung des türkischen Kalifatsanspruchs im Jahre 1924 hat es eine Reihe von panislamischen Kongressen gegeben, auf denen neben der Frage einer Re-Etablierung des Kalifats auch die Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten im Vordergrund stand. Von besonderem Interesse hinsichtlich des letztgenannten Problems ist der Kongreß von Jerusalem im Jahre 1931, zu dessen herausragen-

²⁰ Abdul-Hadi Hairi, *Shī‘ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics* (Leiden 1977) 88–90, 125, 242f. Zum historischen Hintergrund s. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften* (Freiburg i. Br. 1970) mit ausf. Bibliographie, und Colin H. Imber, *The Persecution of the Ottoman Shī‘ites* (...), in: *Der Islam* 56 (1979) 245–273.

²¹ W. Ende, *Iraq in World War I: The Turks, the Germans and the Shī‘ite Muġtahids’ Call for Jihād*, in: *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, hrsg. von Rudolph Peters (Leiden 1981) 57–71.

²² Hamid Algar, *Shī‘ism and Iran in the Eighteenth Century*, in: Thomas Naff u. Roger Owen (Hrsg.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (London u. Amsterdam 1977) 288–302. Ein Beispiel für die Versuche, den Verweis auf die Religionspolitik Nādir Schahs für die türkische (und deutsche) panislamische Propaganda im Ersten Weltkrieg zu nutzen, ist der Artikel von „Muajed“ (Pseudonym), *Vers l’Union Turco-Persane*, in: *Der Neue Orient* 3 (1918) 73–75.

²³ Hairi (wie Anm. 20) 88–90, 175f.

²⁴ Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afghānī“. A Political Biography* (Berkeley [etc.] 1972) bes. 380–382.

den Ereignissen es gehört, daß es dem prominenten schiitischen Theologen Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā', einem Iraker, vergönnt war, als Vorbeter das Freitagsgebet der Kongreßteilnehmer zu leiten²⁵. Ein Sunnit, der hinter einem Schiiten betet, erkennt diesen ja als Muslim voll an. Jene Episode erregte deshalb so viel Aufsehen, weil in den Jahren zuvor eine der heftigsten literarisch-publizistischen Fehden, die es jemals zwischen Sunniten und Schiiten gegeben hat, die Gemüter bewegt hatte. Hauptursache war die Vertreibung der Haschimiten aus dem Hedschas (1924–1926) und die Machtübernahme der Wahhabiten-Dynastie der Āl Sā'ūd in dieser Region²⁶. Damit waren die wichtigsten der Heiligen Stätten des Islams, Mekka und Medina, in die Hände einer extrem anti-schiitischen religiös-politischen Bewegung gefallen, deren unversöhnliche Feindschaft besonders die Schiiten des Irak schon seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts zu spüren bekommen hatten – man denke an die Plünderung von Kerbela und das Massaker unter der dortigen Bevölkerung im Jahre 1802. Für die Schiiten stellte sich nun, seit 1924/1926, die Frage, ob nach der Machtübernahme der Wahhabiten im Hedschas die Pilgerfahrt überhaupt noch *möglich* sei (immerhin hatten die Wahhabiten bei ihrem Vorrücken selbst unter den sunnitischen Einwohnern des Landes, nämlich in Ṭā'if, Blut vergossen), bzw. ob, selbst wenn schiitische Pilger ihres Lebens sicher sein könnten, der Vollzug der *bağğ*-Riten unter der Aufsicht der Wahhabiten religiös erlaubt und gültig sei²⁷. Man muß sich vor Augen halten, daß im Verständnis der Masse der Schiiten die Wahhabiten hinsichtlich ihres Verhaltens mit den Hāriġiten des frühen Islams gleichzusetzen, daß sie also Abtrünnige sind. Es kam hinzu, daß die Wahhabiten, die bekanntlich den Gräberkult generell ablehnen, auch vor den Ruhestätten der in Medina begrabenen Imame Ḥasan, 'Alī Zain al-'Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir und Ġa'far aṣ-Ṣādiq sowie anderer Angehöriger der *āl al-bait* (nicht zuletzt: Fāṭima) nicht haltgemacht hatten, als sie darangingen, Grabkuppeln und anderes Zierwerk, das ihnen als unislamische Neuerung erschien, rigoros abzureißen.

Übrigens hat für das Maß der Erbitterung der Schiiten auch die Tatsache eine Rolle gespielt, daß mit den Haschimiten eine Dynastie hatte vor den Wahhabiten weichen müssen, die durch die Herkunft vom Propheten – ungeachtet ihres sunnitischen Bekenntnisses – ein höheres Ansehen genießt als andere muslimische Dynastien. Allerdings darf man die Bedeutung dieses Gesichtspunktes nicht zu hoch einschätzen. Nach dem Sturz der Haschimiten im Irak 1958 gab es in der Presse der islamischen Länder Spekulationen über das künftige Verhalten der irakischen Schiiten, die darauf hinausliefen, jene würden dem Regime 'Abd al-Karīm Qāsims mit unversöhnlicher Rachsucht begegnen. Dies war, wie sich zeigen sollte, keineswegs der Fall.

Auch im sunnitischen Milieu hatten die Wahhabiten lange Zeit als Ketzer gegolten, und auch dort war ihre Machtübernahme im Hedschas mit Sorge, ja Schrecken beobachtet worden. Freilich hatte es in Bagdad und Damaskus, in Fes und Lahore usw. schon seit langer Zeit Zirkel von Theologen gegeben, in denen wahhabitische Tendenzen gepflegt wurden, und diese Kreise gingen nun in den zwanziger Jahren daran, die Wahhabiten zu rehabilitieren und deren Besetzung des Hedschas theologisch und historisch-politisch zu rechtfertigen. Dies geschah etwa mit dem Hinweis auf die notwendige Verteidigung der Heiligen Stätten gegen die Briten, deren Marionetten die Haschimiten seien. Haupt-Sprachrohr dieser Richtung wurde die Zeitschrift „al-Manār“ in Kairo. Auf schiitischer Seite bildete der in Ṣaidā (Libanon) erscheinende „Irfān“ das wichtigste Organ der Auseinandersetzung²⁸. Manche der Streitschriften beider

²⁵ Ende (wie Anm. 4) 117, und Uri M. Kupferschmidt, The General Muslim Congress of 1931 in Jerusalem, in: Asian and African Studies 12 (1978) 123–157, dort bes. 134, 148.

²⁶ P. R. Baker, King Husain and the Kingdom of Hejaz (Cambridge/England u. New York 1979).

²⁷ Zum traditionellen Bild der Wahhabiten bei Sunniten und Schiiten s. W. Ende, Religion, Politik und Literatur in Saudi Arabien (...) I, in: Orient 22 (1981) 377–390, bes. 381 ff.

²⁸ Henri Laoust, Le réformisme orthodoxe des „Salafiya“ (...), in: Revue des Etudes Islamiques 6 (1932) 175–224, dort 217–219; vgl. Ende (wie Anm. 15) 31 f.

Seiten, die im Zusammenhang mit der Fehde zwischen dem „Irfān“ und dem „Manār“ in den Jahren von 1925 bis 1930 entstanden sind, werden bis heute nachgedruckt, zitiert und in andere Sprachen übersetzt. Auch wahhabitische Gelehrte haben damals und in der Folgezeit mit anti-schiitischen Schriften zu dieser Auseinandersetzung beigetragen. Eine der schärfsten Polemiken aus diesem Lager, ‘Abdallāh al-Qaṣīmīs Buch „aṣ-ṣirā’ baina l-islām wa-l-waṭaniya“ (Der Kampf zwischen Islam und Heidentum) ist allerdings in diesen Kreisen nicht mehr angesehen und nahezu verschollen, seit der Autor sich von der Wāhhābiya abgewandt hat²⁹. Bemerkenswert bleibt schon der Titel dieses Buches: Mit *waṭaniya* (Heidentum) ist die Schia gemeint.

Die Geschichte des politischen Erfolgs der Wāhhābiya ist untrennbar mit der Dynastie Sa‘ūd verbunden: Daher kann diese Dynastie, kann ihr Staat Saudi-Arabien nicht auf die Sympathie der Schiiten rechnen. Die Art ihrer Verwaltung der Heiligen Stätten und ihre Schirmherrschaft über die Pilgerfahrt werden im schiitischen Milieu mit besonderer Skepsis betrachtet. Klagen über angebliche oder tatsächliche Belästigungen schiitischer Mekka-Pilger, über die Vernachlässigung der Gräber der Imame, über die Verbreitung anti-schiitischer Literatur unter den Pilgern usw. tauchen immer wieder einmal in der schiitischen Presse oder in veröffentlichten Reisetagebüchern auf. Der Ablauf der Pilgerfahrt kann geradezu als Barometer des sunnitisch-schiitischen Verhältnisses gelten. Seit dem Sieg der Revolution in Iran gibt es Anzeichen für erhöhte Spannungen in dieser Hinsicht, etwa Nachrichten über die Beschlagnahme und Vernichtung von Humaini-Porträts durch die Behörden und über die Verhaftung und Abschiebung iranischer Pilger wegen politischer Agitation etc.³⁰.

Sunnitische Politiker, Journalisten und Theologen in anderen islamischen Ländern, die enge Beziehungen zu Saudi-Arabien unterhalten, tragen gelegentlich durch anti-schiitische Reden und Schriften dazu bei, daß Saudi-Arabien bei den Schiiten weiterhin als Zentrum der Schia-Feindschaft und damit als Hindernis für Dialog und Annäherung erscheint. Unter diesen Umständen ist es bemerkenswert, in welchem Maße es König Faiṣal zwischen 1965 und 1975 gelungen war, im Rahmen seiner Politik einer panislamischen Blockbildung den konfessionellen Gegensatz zu überdecken und die Fanatiker im eigenen Lager unter Kontrolle zu halten. Dies war insofern schwierig – aber auch notwendig –, als der Hauptgegner Saudi-Arabiens in der arabischen Welt der sechziger Jahre, das Ägypten Ġamāl ‘Abd an-Nāṣirs, zeitweilig eine Politik der religionspolitischen Annäherung gegenüber den Schiiten betrieb.

Vieles, was damals in Ägypten, in Saudi-Arabien und anderswo zum Thema des Dialogs geschrieben wurde, kann man nur im Zusammenhang mit dem damaligen komplizierten Verhältnis zwischen Ägypten, Saudi-Arabien, Irak und Iran verstehen. Das kann hier nicht dargestellt werden³¹. Unter den Belastungen, die da auftraten und auch das schiitisch-sunnitische Verhältnis berührten, seien als Beispiele nur die Anerkennung Israels durch Iran genannt und die Tatsache, daß der seit 1960 von Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir propagierte „Arabische Sozialismus“ das politische System Saudi-Arabiens bedrohte. Der „Arabische Sozialismus“ wurde von den Ideologen des Nasserismus u. a. durch eine Interpretation der frühislamischen Geschichte gerechtfertigt, die in wesentlichen Punkten der schiitischen Perspektive sehr nahe kommt. Die Umayyaden, die die erbliche Monarchie im Islam eingeführt haben, erscheinen manchen dieser Ideologen als Vertreter der „Rechten“, ‘Alī und seine Gefährten als die der „Linken“ (und damit zugleich des *wahren* Islams), und ‘Alis Anhänger Abū Ḍarr als aufrechter Verfechter der

²⁹ Ders., Religion, Politik (wie Anm. 27) III, in: Orient 23 (1982) 21–35, dort 29–35.

³⁰ Martin Kramer, The Muslim Consensus Undone, in: Middle East Contemporary Survey, ed. Colin Legum u. a., VI: 1981–1982 (New York u. London 1984) 283–307, und ders., The Divided House of Islam, ebd. VII: 1982–1983 (1985) 235–255.

³¹ Allgemein dazu Malcolm Kerr, The Arab Cold War, 1958–1967. A Study of Ideology in Politics (London 1967).

sozialistischen Prinzipien des Islams. Jahrhundertelange Streitfragen zwischen Sunniten und Schiiten über das richtige Verständnis des Korans und der frühislamischen Geschichte wurden nun – in terminologisch zum Teil neuem Gewande – zum Gegenstand einer Kontroverse, die im wesentlichen zwischen *sunnitischen* Autoren geführt wurde: nämlich den Anhängern des arabischen Sozialismus einerseits und den Anhängern des pro-monarchistischen oder jedenfalls antisozialistischen Flügels andererseits³². Diese Kontroverse hat ihre Nachwirkungen bis in die Gegenwart. Vor einigen Jahren bildete sie – für die meisten Betrachter nicht erkennbar – einen Teil des Hintergrunds im Streit um Muṣṭafā ‘Aqqāds „Muḥammad“-Film, dessen Aufführung auch in der Bundesrepublik von Protesten begleitet war: Es ging hier nicht *nur* um die Frage, ob (und gegebenenfalls wie) man den Propheten und die Prophetengefährten im Film darstellen dürfe oder nicht, sondern auch um die arabisch-sozialistische und damit (in den Augen der Gegner) zugleich schiitisierende Tendenz des Films. Es war eben kein Zufall, daß das Drehbuch des Films vom Obersten Rat der Schia Libanons genehmigt, aber von der sunnitischen theologischen Hochschule al-Azhar in Kairo (unter dem Druck der saudisch dominierten Islamischen Weltliga) abgelehnt worden war³³.

Das Beispiel des „Muḥammad“-Films zeigt, wie schwer es in der Praxis ist, Streitfragen „auszuklammern“. In der Dialog-Literatur (wie man die Schriften der Gutwilligen beider Seiten nennen kann) wird immer wieder die Forderung erhoben, daß bei Sunniten und Schiiten der Druck und die Verbreitung polemischer Literatur – möglichst in einer Art „freiwilliger Selbstkontrolle“ – unterbunden werden müsse. Bei konsequenter Anwendung richtet sich dieses Prinzip natürlich auch gegen die Edition klassischer Schriften wie die des Schiiten al-‘Allāma al-Hillī (gest. 1325 oder 1326) oder des Sunniten Ibn Taimīya (gest. 1328). Die wachsende Verbreitung des Buchdrucks und des Pressewesens, moderne Verkehrsverbindungen, religiöse Sendungen in Film und Fernsehen wirken nun freilich derartigen Bestrebungen (sofern es sie überhaupt gibt) entgegen: In Regionen bzw. in sozialen Schichten, in denen man früher die Lehrmeinungen der anderen Seite nur vom Hörensagen kannte, ist heute auch „Laïen“ das Schrifttum der anderen Konfession zugänglich. Dabei kann es sich *auch* um Material polemischer Art handeln. Für das religiöse Selbstverständnis speziell Saudi-Arabiens sind z. B. Schriften mittelalterlicher Autoren wie Ibn Taimīya oder moderner wie Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (s. unten) maßgebend, also Schriften von Autoren, deren Geschichtsbild und Position in Fragen der Glaubenslehre und Glaubenspraxis von tiefer Abneigung gegen die Schia gekennzeichnet sind³⁴. Die saudische Regierung kann – so sehr sie bemüht sein mag, die eigene schiitische Minderheit, die schiitischen Mekka-Pilger aus aller Welt sowie andere schiitische Besucher des Landes nicht zu provozieren – derartige Schriften nicht verbieten. Ebenso wenig läßt sich vermeiden, daß Schiiten – nicht zuletzt in den Nachbarländern wie z. B. Kuwait – religiöse Sendungen des saudischen Rundfunks und Fernsehens hören bzw. sehen, in denen implizit oder ganz offen ein anti-schiitisches Religionsverständnis zutage tritt. Hinzu kommt die Verbreitung wahhabitischen oder wahhabitisch beeinflussten Schrifttums im Rahmen der kultur- und religionspolitischen Aktivitäten Saudi-Arabiens in vielen Ländern der islamischen Welt sowie in den muslimischen Gemeinden der europäischen, amerikanischen, afrikanischen

³² Ende (wie Anm. 4) 107–110 u. 210–221, sowie Ulrich Haarmann, Abū Dharr – Muḥammad’s Revolutionary Companion, in: Muslim World 68 (1978) 285–289.

³³ W. Ende, Muṣṭafā ‘Aqqāds „Muḥammad“-Film und seine Kritiker, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler, hrsg. von Hans Robert Roemer u. Albrecht Noth (Leiden 1981) 32–52, bes. 48ff.

³⁴ Ende (wie Anm. 4) 91–110, 113–132 und die dort genannte Literatur; vgl. Enayat (wie Anm. 6) 30–51. Zur älteren polemischen Literatur zwischen Schiiten und Sunniten auf dem indischen Subkontinent s. Saiyid Athar Abbas Rizvi, Shāh ‘Abd al-‘Azīz. Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad (Canberra 1982) bes. Kap. V, 245–355 und VI, 356–470.

und asiatischen Diaspora. Auch Sunniten, die der wahhabitischen Religionsauffassung fern stehen, sehen sich nicht selten durch derartige Literatur herausgefordert. Noch stärker gilt dies jedoch für Schiiten.

Übrigens haben manche anti-schiitischen Autoren der Gegenwart sich geradezu darauf spezialisiert, klassische Werke der sunnitischen Polemik herauszugeben und mit Einleitungen und Fußnoten zu versehen, in denen der Streit unter Bezugnahme auf zeitgenössische Gegner fortgesetzt wird. Gegenüber Kritikern dieses Verfahrens erklären sie, es handle sich um Editionen des Kulturerbes, es gehe um Wissenschaft usw. Ähnliche Erscheinungen gibt es auch auf schiitischer Seite. Aber selbst Werke, die ohne jede polemische Absicht geschrieben sind, entgehen nicht kritischen Einwänden aus den Reihen der jeweils anderen Partei: Man sehe sich die persischen Übersetzungen von Werken moderner ägyptischer (sunnitischer) Autoren wie Tahā Husain oder 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād an, und da besonders die Vorworte und Anmerkungen der Übersetzer.

Die Reaktion auf die Veröffentlichung von ausgesprochen *polemischen* Werken der klassischen oder modernen Literatur führt bei der jeweils anderen Seite zu Stellungnahmen, die nahezu stereotyp folgendermaßen lauten: *Wir* sind ja für Dialog und Annäherung, aber so lange *dort* (folgt Druckort, also z. B. Kairo oder Nağaf, Lahore oder Lucknow) so etwas Böses mit Billigung der Theologen gedruckt werden kann, müssen wir an der Aufrichtigkeit gewisser Bekenntnisse zur Einheit der Muslime zweifeln, ja müssen wir uns wehren. Wie können die Azhar (oder die Muğtahids von Nağaf oder Qom), ja wie können die Regierungen bzw. deren Religionsministerien so etwas zulassen? Wo bleiben die Arabische Liga, die Islamische Weltliga, das ständige Sekretariat der Islamischen Konferenz? Beliebte sind auch „offene Briefe“ an Regierungschefs, Präsidenten und Könige.

Mit dem Hinweis auf alte und neue Publikationen polemischer Art im Bereich der jeweils anderen Seite ist vor allem die Arbeit der *Ġam'iyat at-taqrib baina l-madāhib al-islāmīya* (Gesellschaft für die Annäherung zwischen den islamischen Konfessionen) von Gegnern der Annäherung in Frage gestellt worden. Es handelt sich um eine Vereinigung von Sunniten und Schiiten, die auf Initiative des iranischen schiitischen Theologen Muḥammad Taqī Qummī 1948 in Kairo gegründet worden ist. Sie hatte u. a. die Unterstützung der ehemaligen Oberhäupter der Azhar, Muṣṭafā 'Abd ar-Rāziq und 'Abd al-Mağīd Salīm sowie Maḥmūd Ṣaltūs, der 1958 Šaiḥ al-Azhar wurde³⁵. Aber auch Nicht-Theologen wie der ägyptische Rechtsanwalt und Politiker Muḥammad 'Allūba Paša haben sich aktiv für die *Ġam'iyat at-taqrib* eingesetzt und z. B. Beiträge für deren Zeitschrift „Risālat al-Islām“ geliefert. Geradezu aufsehenerregend war die Teilnahme des Gründers und Führers der Muslim-Bruderschaft, Ḥasan al-Bannā, an den ersten Zusammenkünften der *Ġam'iyat at-taqrib*³⁶. Damals, etwa ein Jahr vor der Ermordung Bannās (1949), war die Bruderschaft eine bedeutende Kraft im politischen Leben Ägyptens und genoß erhebliches Ansehen in vielen Ländern der islamischen Welt. Es war wohl nicht zuletzt die Haltung Bannās, die einen seiner religiös-politischen Ziehväter, den Verleger und Publizisten Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb³⁷, der über diese Entwicklung erbittert war, zu einem publizistischen Feldzug gegen die *Ġam'iyat at-taqrib* veranlaßte. Die Vereinigung wurde sogar gericht-

³⁵ Pierre Rondot, Les chiites et l'unité de l'Islam, in: Orient (Paris) 3 (1959) 61–70; F. R. C. Bagley, The Azhar and Shi'ism, in: Muslim World 50 (1960) 122–129; Wolf-Dieter Lemke, Maḥmūd Ṣaltūt (1893–1963) und die Reform der Azhar (Frankfurt a. M. 1980) 236f.; Enayat (wie Anm. 6) 49f.

³⁶ Ein Foto, das ihn zusammen mit al-Ḥāğğ Amin al-Husainī (s. oben Anm. 8) und anderen religiösen Führern im Hause der Taqrib-Gesellschaft zeigt, findet sich z. B. in dem Sammelband al-waḥda al-islāmīya au at-taqrib bain al-madāhib al-islāmīya ([engl. Nebentitel:] Islamic Unity or The Mutual Approach among Muslims Sects, by Distinguished Muslim Scholars), hrsg. von 'Abd al-Karīm Bi-Āzār aš-Širāzī (Beirut 1975) 17.

³⁷ Über diesen s. Ende (wie Anm. 4) 91–110.

lich verklagt, nicht der Annäherung dienen, sondern lediglich Sunniten zum Übertritt zur Schia bewegen zu wollen. Die Klage wurde abgewiesen. In seiner Zeitschrift „al-Faḥḥ“ mokierte sich Ḥaṭīb über den schmucken jungen Mann aus Iran, der nach Kairo gekommen war, um „für unsere ‘*ulamā*’ und Paschas“ so eine merkwürdige Vereinigung zu gründen, die Ḥaṭīb – mit einem primitiven Wortspiel – *Ġam‘īyat „at-taḥrīb“* (Zerstörung) statt „*taqrib*“ (Annäherung) nennt³⁸. In seinen polemischen Schriften gegen diese Vereinigung hat sich Ḥaṭīb nicht gescheut, die Schia als eigene, außerhalb des Islams stehende Religion (*dīn*) hinzustellen. Entsprechend scharf sind die Entgegnungen ausgefallen, die ihm von schiitischer Seite zuteil geworden sind, doch unterscheiden sich diese von denen Ḥaṭībs nicht zuletzt dadurch, daß sie jenen als fanatischen, böswilligen *Außenseiter* im sunnitischen Lager, also gerade *nicht* als Repräsentanten der Mehrheit der Sunniten darstellen.

Ḥaṭīb ist allerdings nicht der einzige Gegner der Taqrib-Vereinigung in Ägypten gewesen. Für die *Innenpolitik* dieses Landes hatte die Agitation jener Gruppe von Feinden der Annäherung keine große Bedeutung, da es in Ägypten keine nennenswerte schiitische Gemeinde gibt. Wohl aber hatte sie eine gewisse Wirkung auf die religionspolitische Komponente der *auswärtigen* Beziehungen Ägyptens, und zwar besonders für das Verhältnis zu Iran, Irak, Libanon und Saudi-Arabien.

In der *Innenpolitik* eines Landes mit teils schiitischer, teils sunnitischer Bevölkerung wie etwa des Irak haben Polemiker vom Schlage eines Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb hingegen eine erheblich größere Resonanz. So haben dort in den fünfziger Jahren die publizistischen Angriffe des Sunniten Maḥmūd al-Mallāḥ gegen Dialog und Annäherung zu innenpolitischen Spannungen geführt, die das Eingreifen der Regierung, u. a. durch das Verbot der Zeitung „as-Sigill“, in der Mallāḥ schrieb, erforderlich machte. Mallāḥs Polemik richtete sich hauptsächlich gegen Gesten der Annäherung, die von dem auch im schiitischen Milieu stark umstrittenen Theologen Muḥammad Maḥdī al-Ḥālīsī ausgingen – etwa dessen Appell an die Schiiten, im Gebetsruf (*ādān*) alle spezifisch schiitischen Zusätze wegzulassen³⁹.

Mallāḥ zeigt eine verhältnismäßig gute Kenntnis des schiitischen Schrifttums. Das ist ungewöhnlich bei Sunniten, und zwar auch im Irak, wo die schiitische Literatur an sich leichter zugänglich ist und wo Gespräche mit Schiiten über religiöse Fragen leichter möglich waren und sind als z. B. in Ägypten. Die irakischen Sunniten haben diese Möglichkeit aber selten genutzt. Es hat historische Gründe, daß andererseits – auch und gerade in der Gegenwart – schiitische Theologen ein erstaunliches Maß an Belesenheit in den klassischen und modernen Werken der Sunniten erkennen lassen. Diese Theologen weisen immer wieder – halb bedauernd, halb triumphierend – darauf hin, daß ihren sunnitischen Standesgenossen schiitisches Schrifttum kaum zugänglich und folglich kaum bekannt sei. In der Tat finden sich in den Bibliotheken der traditionellen schiitischen Hochschulen im Irak und in Iran, aber auch in den theologischen und juristischen Fakultäten der Universitäten Irans recht beachtliche Sammlungen sunnitischer Literatur. Vergleichbares, d. h. schiitisches Material, gibt es im sunnitischen Bereich kaum. Freilich ist die Aufforderung an die Sunniten, doch die klassischen schiitischen Werke zu studieren, nicht unproblematisch: Selbst der Annäherung zugeneigte sunnitische Leser werden bei den mittelalterlichen „Kirchenvätern“ der Schia vieles finden, was ihnen gänzlich unakzeptabel erscheint, und Polemiker wie Ḥaṭīb und Mallāḥ suchen ohnehin nur nach Details, die ihre vorgefaßte Meinung stützen und geeignet sind, ihre sunnitische Leserschaft in heiligen Zorn zu

³⁸ al-Faḥḥ Jg. 18, Nr. 862 (Oktober 1948) 3–6.

³⁹ Weder in der westlichen noch in der arabischen bzw. persischen Literatur existiert m. W. bisher eine Untersuchung über diese Polemik. Zu den Schriften Mallāḥs s. Gürgis ‘Awwād, Muḥam al-mu‘allifin al-‘irāqīyīn [= Lexikon der irakischen Autoren] Bd. III (Bagdad 1969) 283 f., zu denen seines hauptsächlich schiitischen Gegners, al-Ḥālīsī, s. ebd. 235–239.

versetzen – etwa Äußerungen, wonach der Besuch der Gräber der Imame weit verdienstvoller sei als die Pilgerfahrt nach Mekka⁴⁰.

Die *Ġam'iyat at-taqrib* in Kairo hat versucht, durch Literaturaustausch, durch die Einladung schiitischer Gelehrter zu Kongressen und durch den Druck schiitischer Werke in Kairo die Voraussetzungen für theologische Annäherung zu fördern. Ein 1960 von Muḥammad Taqī Qummī und Maḥmūd Šaltūt beschlossenes Projekt zur Herstellung einer Sammlung von Ḥadīthen, die bei Sunniten und Schiiten gleichermaßen als echt gelten, scheint allerdings nicht über das Stadium der Planung hinausgelangt zu sein. Als ihren größten Erfolg konnte die *Ġam'iyat at-taqrib* im Sommer 1958 ein Fetwa Maḥmūd Šaltūts feiern, in dem die Befolgung des zwölferschiitischen *madḥab* als neben den vier sunnitischen Schulen gleichermaßen *gültig* erklärt wird⁴¹. Die von Šaltūt ebenfalls betriebene Etablierung einer Professur für schiitisches Recht an der Azhar scheint über verheißungsvolle Anfänge nicht hinausgelangt zu sein.

Der Tod Šaltūts im Jahre 1963 bedeutete für die *Ġam'iyat at-taqrib* den Verlust ihres eifrigsten Förderers auf ägyptischer Seite. Der verstärkte religionspolitische Einfluß Saudi-Arabiens im Ägypten der siebziger Jahre hat die Vereinigung dann noch stärker ins Abseits geraten lassen, aber sie bestand weiter. Es scheint, daß die Revolution in Iran ihrer Tätigkeit in Ägypten, ja vielleicht ihrer Existenz überhaupt ein Ende gesetzt hat.

Der Gedanke des Dialogs und der Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten ist damit sicher nicht tot. Seinen Anhängern dürfte jedoch eine schwierige Wegstrecke bevorstehen. Es ist zu befürchten, daß der sogenannten Re-Islamisierung, der Konfrontation der schiitisch dominierten Republik Iran mit ihren von Sunniten regierten Nachbarstaaten⁴² sowie den innenpolitischen Konflikten im Libanon und anderswo, an denen Schiiten beteiligt sind, manches von dem zum Opfer fallen könnte, was in den ersten drei Vierteln des 20. Jahrhunderts auf dem Wege der (wenn auch nur oberflächlichen) Annäherung erreicht worden ist.

⁴⁰ Ein Beispiel für viele – mit Bezug auf Kerbela – nennt Ignaz Goldziher in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 64 (1910) 531 Anm. 4.

⁴¹ Arabischer Text – in Faksimile – bei Širāzī (wie Anm. 36) 22; vgl. Maḡallat al-Azhar [= Zeitschrift der Azhar-Universität] 31 (1959) 239–244, 256. Engl. Text des Fetwa in Dar Al-Taqrīb, Two Historical Documents, Cairo 1383 h (1963–1964), und (mit zum Teil abweichendem Wortlaut) in: The Islamic Review Vol. 50, No. 7–9 (1962) 3f.; vgl. Rondot, Bagley, Lemke und Enayat (wie Anm. 35).

⁴² Zum Echo in der sunnitischen Welt s. etwa Göbel (wie Anm. 16) 234–240; Frauke Heard-Bey, Die arabischen Golfstaaten im Zeichen der islamischen Revolution (Bonn 1983) passim; Fritz Steppat, Islamisch-fundamentalistische Kritik an der Staatskonzeption der islamischen Revolution in Iran, in: Festschrift Spuler (wie Anm. 33) 443–452; ders., Schi'a und Sunna. Religiöse Konfliktlinien und politische Brisanz, in: F. Scholz (Hrsg.), Die Golfstaaten (Braunschweig 1985) 36–51, und W. Ende, Die iranische Revolution. Ursachen, Intention und Auswirkungen auf die Arabische Halbinsel, in: ebd. 145–157.