

# Der schiitische Islam aus christlich-theologischer Sicht \*

Hans Zirker

Wie die allgemeine Öffentlichkeit hat auch die christliche Theologie zumeist undifferenziert „den“ Islam im Blick, wenn sie sich überhaupt zu ihm äußert. Seine vielfältigen Unterschiede – kulturell, politisch, theologisch, spirituell usw.<sup>1</sup> – scheinen dann eine rein innerislamische Angelegenheit zu sein, die für die christliche Sicht von geringer Bedeutung ist. Faktisch führt dies jedoch dazu, dass der sunnitische Islam mit seinem quantitativen Übergewicht das Gesamtbild weitgehend beherrscht, auch im wissenschaftlichen Bereich: „Da sich die Forschung auf den sunnitischen Islam konzentriert hat, muß viel getan werden, um diejenigen, die im Westen Religion studieren, mit dem Denken und der Frömmigkeit der Schia vertraut zu machen.“<sup>2</sup> Zwar hat die Aufmerksamkeit der Welt auf die Revolution in Iran unter Ayatollah Khomeini dazu geführt, dass auch umgekehrt spezifisch schiitische Momente für schlechthin islamisch gehalten werden; doch steht dies ebenso einer eigenständigen Würdigung der Schia entgegen. Der kleinere Teil des Islam scheint damit zugleich auch der weniger belangvolle zu sein: in seiner geschichtlichen Herkunft sekundär, in seiner religiösen und kulturellen Bedeutung peripher. Symptomatisch dafür ist die Notierung der Schia in einem katholischen „Kirchenlexikon“ vom Ende des letzten Jahrhunderts: „Schiiten, s. Sunniten“<sup>3</sup>. An dieser Unterordnung scheint sich bis heute (nicht nur theologisch) wenig geändert zu haben. Im „Lexikon für Theologie und Kirche“, das die Nachfolge des vorher genannten antrat, steht wenigstens: „Schīiten → Islam, → Mahdī“.<sup>4</sup> Indem aber der entsprechende Artikel „Islam“ die Schia unter den „Sekten“ bespricht<sup>5</sup>, behaftet er sie von vornherein mit dem Geruch der illegitimen Spaltung und sozialen Geringfügigkeit; denn der Begriff „Sekte“ trägt im christlichen Raum „eine negative Bedeutung“: Man denkt dabei an eine „kleine Gemeinschaft“, an „Neuerung“, „Abkehr von der ‚alten Lehre‘“, „Protestform“, „Anomalien“; jedenfalls hat die Sekte „sich von einem Stammgebilde abgesplittert“.<sup>6</sup> Eine ähnliche Abwertung der Schia wird auch dort nahegelegt, wo man islamwissenschaftlich die Begriffe „Sunnismus“ und „sunnitisch“ mit „Orthodoxie“ und „or-

---

\* Erstveröffentlichung in: Spektrum Iran 8, 1995, 6–30; für die Online-Publikation überarbeitet.

<sup>1</sup> Zu dem für Muslime vielleicht anstößigen oder missverständlichen Hinweis auf die innere Pluralität des Islam vgl. das folgende Kapitel und dabei bes. Anm. 8.

<sup>2</sup> *Mahmoud Ayoub*, *The Speaking Qurʾān. A Study of the Principles and Development of Imāmī Shīʿī tafsīr*, in: Andrew Rippin (Hg.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, Oxford 1988, 177, zit. bei Michael L. Fitzgerald, *Shīʿite Understanding of the Qurʾān*, in: Ludwig Hagemann / Ernst Pulsfort (Hg.), *„Ihr alle aber seid Brüder“*, Würzburg / Altenberge 1990, 153–166, hier 153 (übers.).

<sup>3</sup> Wetzler und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 10, Freiburg <sup>2</sup>1897, 1790.

<sup>4</sup> So in der 2. Aufl. (1964), Bd. 9, 402. Die 1. Aufl., Bd. 9 (1937), 251, verweist nur auf „Islam II u. VIII“ (= „Politische Entwicklung“ und „Sekten“).

<sup>5</sup> Bd. 5 (1960), 790–799 (*Raimund Köbert / Wilhelm Schatz*), hier 795f; vgl. 1. Aufl., Bd. 5 (1933), 630–639 (Joseph Lippl), hier 636f.

<sup>6</sup> Vgl. *Kurt Keinath*, *Sekte*, in: *Lexikon für Theol. u. Kirche*, 2. Aufl., Bd. 9 (1964), 613–615.

thodox“ in Verbindung bringt.<sup>7</sup> Solchen Betrachtungsweisen soll im Folgenden etwas entgegengewirkt werden.

Hinzu kommt eine weitere, grundsätzlichere Absicht: Sobald sich christliche Theologie konkret über andere Religionen äußert, gibt sie diesen die Möglichkeit, zu prüfen, wieweit sie sich dabei verstanden sehen können. Die wichtigsten Beiträge zum Dialog bestehen nicht darin, dass man die eigene Sache angemessen vorstellt, sondern dass man sich bemüht, das Selbstverständnis der anderen möglichst einfühlsam wiederzugeben und sich damit deren Zustimmung oder Widerspruch aussetzt.

### Die Wahrnehmung der islamischen Pluralität

Dass der Islam wie das Christentum keine einheitliche Größe darstellt, wird zumeist als sein Defizit verbucht – mit unterschiedlichen Bewertungen: aus der einen Sicht mit dem Bedauern darüber, dass die Muslime den Vorwurf des Koran, der eigentlich gegen Juden und Christen gerichtet ist, auch auf sich zurückbeziehen müssen: dass „die Parteien untereinander uneins geworden“ sind (Sure 43,65); aus der anderen Sicht mit der deutlichen Genugtuung, dass keine Seite von solchen Zerwürfnissen ausgenommen ist. In beiden Fällen aber besteht die Gefahr, dass man in der Vielfalt nur einen Mangel an Einheit erblickt und darüber hinaus in der Schia als der „Gefolgschaft ‘Alīs“ (šī‘at ‘Alī) nicht nur ein Beispiel für die innerislamischen Parteiungen sieht, sondern geradezu deren grundlegende Ursache.

Doch wenn man die Differenzen einer Religion ausschließlich negativ beurteilen wollte, übersähe man, dass in ihnen auch verschiedenartige Erfahrungen verarbeitet und unterschiedliche Anlagen entfaltet sind.<sup>8</sup> So streitbar sich die Gruppenvielfalt in bestimmten geschichtlichen Situationen auch geben mag, so kann sie doch nicht nur als Ergebnis destruktiver Entwicklungen bewertet werden. Sie belegt immer auch das Spektrum der Variabilität und Gestaltungskraft einer Religion.<sup>9</sup>

Dieser zwiespältigen Beurteilungsmöglichkeit entsprechend wurde ein Wort Muḥam-mads in bezeichnend gegensätzlicher Tendenz überliefert – zum einen und vorwiegend als Kritik am künftigen Zustand seiner Gemeinschaft, zum anderen aber auch als ein Lob ihrer Besonderheit: „Die Juden sind in einundsiebzig Gruppen geteilt und die Christen in

<sup>7</sup> Vgl. *Robert Caspar*, *Traité de Théologie Musulmane*, Rom 1987, 127: „Le Sunnisme, ou ‘Orthodoxie musulmane“; *W. Montgomery Watt / Michael Marmura*, *Der Islam. II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart 1985, XIXf, auch noch im Vorbehalt, dass eigentlich „das Wort ‘orthodox‘ in einem islamischen Kontext fehl am Platze ist“, „Sunnismus‘ und ‘sunnitisch‘“ dagegen „genauer“ seien. – Vgl. demgegenüber *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994, 223–238, in einem Kapitel über „Islamische Rechtgläubigkeit“: „Das Sunnitentum als Glaubensform der Mehrheit“ (223) und „Schiitische Rechtgläubigkeit“ (236).

<sup>8</sup> Gewiss kann es nur die Sache der Muslime selbst sein, darüber zu urteilen, was im Islam als „wahr“ oder „verkehrt“ (ḥaqq oder bāṭil) gelten soll. Aber wer immer angesichts der vielgestaltigen Realität einen ideal einheitlichen Islam postuliert, muss einräumen, dass auch dieser ideale selbst wiederum nicht in einem umfassenden muslimischen Konsens formuliert werden kann.

<sup>9</sup> Vgl. *Hans Zirker*, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf <sup>2</sup>1992, 120–127: Die Ausprägung kultureller Vielfalt – geschichtlich und regional; 128–132: Konfessionen, Sekten, Parteien. (Auch digital verfügbar über <duepublico.uni-duisburg-essen.de>, Dokument 10713, hier 107–111.)

zweiundsiebzig, aber meine Gemeinde wird in dreiundsiebzig geteilt sein.“<sup>10</sup> Von sich allein her lässt der Satz offen, mit welcher Bewertung er zu verstehen ist. Eine positive Beurteilung der innerislamischen Pluralität legt das andere Hadith nahe, nach dem der Prophet sagte: „Die Unterschiedlichkeit meiner Gemeinde ist [ein Zeichen der] Barmherzigkeit [Gottes].“<sup>11</sup>

Im Christentum tat sich gerade die katholische Theologie damit schwer, die religiöse Pluralität, besonders die Vielzahl von Kirchen, nicht nur als einen Ausdruck der Uneinigkeit, sondern auch als möglichen Reichtum zu sehen. Deshalb steht sie bei ihrer Wahrnehmung der anderen Religionen auf ihre eigene Weise vor der Frage, wieweit sie deren innere Differenzen und besonders den Status und die Wesensart von Minoritäten zu würdigen weiß. Dabei könnte sie sich im Blick auf die Schia nicht nur vordergründig von deren Einschätzung als „Sekte“ leiten lassen, sondern auch – zunächst freilich nicht weniger oberflächlich – von einigen auffälligen Gemeinsamkeiten mit dem eigenen konfessionsspezifischen Charakter: Anders als im sunnitischen Islam finden wir in der Schia einen klerikalen Stand und eine gewisse Hierarchie mit Lehr- und Leitungsautorität; die Verehrung von Heiligen, besonders der Märtyrer, ist intensiv ausgeprägt; große Bedeutung wird deren Fürbitte zugesprochen; der Besuch ihrer Gräber ist verdienstvoll; ihre Bilder werden verehrt; Wallfahrten, Prozessionen und Passionsspiele nehmen in der Frömmigkeit eine herausragende Stelle ein<sup>12</sup>; die Betonung der menschlichen Wahlfreiheit und des Jüngsten Gerichts nach den eigenverantwortlichen Werken gilt als Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem sunnitischen Bekenntnis der Vorherbestimmung Gottes (*qadar*)<sup>13</sup>. In etwas leichtfertiger Redeweise könnte man also sagen, dass die Schia die „katholische Variante“ des Islam darstelle. Theologisch solider und aufschlussreicher aber ist es, dem Charakter der Schia ohne derart voreilige Parallelisierungen nachzugehen.

Irreführend wäre es auch, wenn man in den schiitischen Besonderheiten immer grundlegende Gegensätze zum sunnitischen Islam sehen wollte. Im Einzelfall kann es sich um Momente handeln, die da und dort nur unterschiedlich stark ausgebildet sind, oder auch um verschiedene Versionen, die sich jeweils gleichermaßen auf den Koran zurückbeziehen können. Hinzu kommt, dass das Nebeneinander der beiden Richtungen innerisla-

<sup>10</sup> Vgl. *Ignaz Goldziher*, *Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Joseph Desomogyi, Bd. 5, Hildesheim 1970, 285–312, hier 295–298; aber auch *W. Montgomery Watt*, *The Great Community and the Sects*, in: *Gustave E. von Grunebaum* (Hg.), *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden 1971, 25–36. Die verschiedenen Fassungen sind belegt bei *Arent Jan Wensinck u.a.*, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Bd. 5, Leiden 1965, 136.

<sup>11</sup> In den kanonischen Sammlungen nicht belegt. Vgl. *I. Goldziher* (s. Anm. 10), 291f; *Tilman Nagel*, *Die Festung des Glaubens*, München 1988, 319f; aber auch *Rudi Paret*, *Innerislamischer Pluralismus*, in: *Ulrich Haarmann / Peter Bachmann* (Hg.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Beirut 1979, 523–529, über eine andere, möglicherweise ursprüngliche Bedeutung des Hadiths: Gott begegnet in seiner Gemeinde selbst dem Übel der Differenzen noch mit Barmherzigkeit.

<sup>12</sup> *Michael J. Fischer*, *Sacred Circles: Iranian (Zoroastrian and Shi'ite Muslim) Feasting and Pilgrimage Circuits*, in: *Jamie Scott / Paul Simpson-Housley* (Hg.), *Sacred Places and Profane Spaces. Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam*, London 1991, 131–144.

<sup>13</sup> Zu diesem letzten Punkt vgl. *Peter Antes*, *Religiöse Erziehung in Iran*, in: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit* (s. Anm. 11), 35–43, hier 41f.

misch selbst uneinheitlich beurteilt wird: Neben ausdrücklichen Verwerfungen der jeweils anderen Seite stehen „ökumenisch“ gesinnte Äußerungen, die vor allem die übergreifende islamische Zusammengehörigkeit betonen und sich etwa darum bemühen, die Schia als eine fünfte Rechtsschule den vier sunnitischen zur Seite zu stellen.<sup>14</sup> Diesen Beziehungen von schiitischem und sunnitischem Islam soll aber im Folgenden nur vereinzelt weiter nachgegangen werden.

Dennoch stellt sich von vornherein die grundsätzliche Frage, wieweit es überhaupt die Aufgabe christlicher Theologie sein kann, über die inneren Differenzierungen der anderen Religionen zu befinden; ob sie damit nicht die Grenzen ihrer eigenen Zuständigkeit überschreitet. Täte sie nicht besser, derartiges den distanzierteren Erhebungen und Beschreibungen der Religionswissenschaften zu überlassen? Doch wenn sie sich nicht darauf beschränken will, „die nichtchristlichen Religionen“ theologisch nur als einen kumulativen Block wahrzunehmen, ist sie auf jeden Fall genötigt, alle weiteren Unterscheidungen aus ihren eigenen Verständnisvoraussetzungen und Erkenntnisinteressen zu rechtfertigen. So brachte es die Entstehungsgeschichte und der Verkündigungsinhalt des Islam von vornherein mit sich, dass die christliche Theologie gerade diese Religion nicht ungeschieden als eine unter anderen verbuchen konnte.<sup>15</sup> Waren es dabei zunächst und über viele Jahrhunderte hinweg vor allem Gesichtspunkte der polemischen Abgrenzung, die den Blick bestimmten, so ist die Lage grundlegend anders für eine Theologie, die die verschiedenen Religionen wechselseitig aufeinander verwiesen sieht. Mit der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ hat das Zweite Vatikanische Konzil 1965 den Weg beschritten, die Religionen als einzelne zu würdigen. Dies ist jedoch nicht im bloßen Rückgriff auf die Tradition möglich, sondern verlangt die differenziertere Wahrnehmung unserer religiös pluralen Welt.

Ein solches Bemühen schließt aber auch weit mehr ein, als nur vorgegebene religionsgeschichtliche Verhältnisse zu registrieren; denn man legt dabei notwendigerweise auch die eigenen Verständnis- und Bewertungsmöglichkeiten offen. Das Zweite Vatikanische Konzil zeichnete sich dadurch aus, dass es erstaunlich aufgeschlossen die mit den anderen Religionen gemeinsamen Elemente hervorhob; doch gelang es ihm bei seiner verständigungsberedten Grundhaltung nur sehr begrenzt, auch die Differenzen zu würdigen.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Zu einer entsprechenden Fatwā des ehemaligen Rektors der Azhar-Universität *Maḥmūd Šaltūt* (1893–1963), der Gründung einer „Gesellschaft für die Annäherung zwischen den Rechtsschulen“ (*ǧamʿiyyat at-taqrīb bain al-maḏāhib al-islāmiyya*) in Kairo und zum zwiespältigen Echo, teilweise energischen Widerspruch von sunnitischer und schiitischer Seite vgl. *Werner Ende*, Die Azhar, Šaiḥ Šaltūt und die Schia, in: Werner Diem / Abdoljavad Falaturi (Hg.), XXIV. Deutscher Orientalistentag [...]. Ausgewählte Vorträge, Stuttgart 1990, 308–318; *ders.*, Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten: Muḥammad ibn Muḥammad Maḥdī al-Ḥālisī (1890–1963), in: Udo Tworuschka (Hg.), Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident, Köln / Wien 1991, 120–130; *Rainer Brunner*, Annäherung und Distanz: Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert, Berlin 1996. *Sayyid Abu-l-Aʿla Maudoodi*, Weltanschauung und Leben im Islam, Leicester 1978, 144, stellt die Schia wenigstens in einer Fußnote (Anm. 2) als „weitere Hauptschule oder Lehrrichtung des Islam“ neben die im Haupttext notierten vier sunnitischen.

<sup>15</sup> Vgl. *Norman Daniel*, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh 1960 (rev. ed. Oxford 1993).

<sup>16</sup> Vgl. *H. Zirker*, Christentum und Islam (s. Anm. 9), 38–54: Bedeutung und Grenzen der Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen [bes. den Islam].

Damit zeigte es noch in seinen Verlegenheiten, dass die theologische Wahrnehmung einer anderen Religion nicht durch eine religionswissenschaftliche, vermeintlich „objektivere“, zu ersetzen ist. Ihre Aufgabe ist gerade nicht die distanzierte Beschreibung religiöser Sachverhalte, sondern die Ermittlung wechselseitiger Perspektiven. Diese sind aber weder im Umfang noch im Grad der Aufmerksamkeit noch in der Blickrichtung so ausgemacht, dass sie einfach religionswissenschaftlich zu erheben wären.

Im Folgenden bleibt weitgehend außer Acht, dass der schiitische Islam seinerseits wieder in mehrere Richtungen aufgeteilt ist. Im Blick steht vor allem die sogenannte „Zwölfer-Schia“ (imāmiyya). Als größte und politisch bedeutsamste Gruppe erfährt sie in der Weltöffentlichkeit das meiste Interesse. Dies ist aber kein theologisches Kriterium. Die Beschränkung lässt sich nur pragmatisch rechtfertigen. Die Beachtung der Mehrheit darf die schiitische Pluralität nicht vergessen lassen. Auch in ihr zeigt sich die vielgestaltige Umsetzung der Botschaft des Propheten und die spannungsvolle Kreativität der islamischen Geschichte.

### Der Glaube aus der Erinnerung des Leidens

Nicht selten findet man die Annahme, „dass der Islam, da er nicht im Angesicht von Verfolgung und Martyrium geschmiedet worden sei, für das Geheimnis des Leidens, das im Christentum den Grund von Glaube, Hoffnung und Liebe bilde, keinen Platz habe“<sup>17</sup>. Vor Augen steht dabei zum einen, dass sich Muḥammad im Konflikt mit seinen mekkanischen Gegnern – anders als nach christlichem Glauben Jesus gegenüber den Widersachern aus seinem Volk – letztlich als Sieger erwies und machtvoll überlegen in Mekka einziehen konnte. Zum andern aber wirkt sich dabei die muslimische Überzeugung aus, dass Gott die Hinrichtung Jesu verhinderte, ihn dem tödlichen Zugriff seiner Gegner entzog und ihn, bevor es zur Kreuzigung kommen konnte, „zu sich erhob“ (Sure 4,157f<sup>18</sup>). Leicht übersieht man bei solchen Vergleichen jedoch, dass der Koran auch intensiv an die erinnert, die als Propheten getötet wurden<sup>19</sup>, zusammen mit all denjenigen, die getötet werden, weil sie „die Gerechtigkeit gebieten“ (3,21). Vor allem aber bleibt dabei völlig die schiitische Frömmigkeit außer Acht, die „eine wichtige Rolle spielt in der Sensibilisierung der Muslime für die Macht und die Tiefe menschlichen Leidens“<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Mahmoud M. Ayoub, *Towards an Islamic Christology, II: The Death of Jesus, Reality or Delusion (A Study of the Death of Jesus in Tafsīr Literature)*, in: *The Muslim World* 70, 1980, 91–121, hier 116 (übers.), bezogen auf die Behauptung christlicher Islamwissenschaftler. Vgl. die irreführend oberflächliche Feststellung bei Johan Bouman, *Der Glaube an den einen Gott im Christentum und im Islam*, Gießen 1983, 10: „Wenn wir eine Konkordanz des Koran aufschlagen, werden wir vergeblich nach dem Stichwort ‚Leid‘ oder ‚leiden‘ suchen.“

<sup>18</sup> Vgl. zur Interpretation dieser Stelle Hans Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 135–142 (auch digital verfügbar über <duepublico.uni-duisburg-essen.de>, Dokument 10935, hier 110–116).

<sup>19</sup> Sure 2,61.87.91; 3,21.112.181.183; 5,70. Vgl. die entsprechenden Vorwürfe des Prophetenmords im Neuen Testament: Mt 23,30f.37 (vgl. 5,12); Lk 13,34; Apg 7,52.

<sup>20</sup> M. M. Ayoub, *Towards an Islamic Christology* (s. Anm. 17), 116 (übers.).

Von Anfang an ist die schiitische Spiritualität durchtränkt von der Erinnerung an diejenigen, die im Einsatz für ihren Glauben getötet wurden. Die Geschichte ‘Alīs, des ersten legitimen Nachfolgers Muḥammads, und Ḥusains, des Sohnes ‘Alīs und Enkels Muḥammads, ist nicht ferne Vergangenheit, sondern im ständigen Gedenken des Leidens gegenwärtig. Ihre Begräbnisstätten in Nedschef und Kerbela sind Zentren schiitischer Gemeinschaft. Im Trauerritual zum Tod Ḥusains am 10. Muḥarram (dem ersten Monat des arabischen Mondjahres), am ‘Āšūrā<sup>21</sup>-Fest, findet die Schia einen wesentlichen Ausdruck ihres Glaubens.<sup>21</sup> Den Weg, auf dem die ersten Imame ihren Tod gefunden haben, sind nach schiitischer Überlieferung auch ihre Nachfolger gegangen: Mit Ausnahme des zwölften Imams (der von seinem Vater vor dem Zugriff des feindlichen Kalifs verborgen wurde und sich schließlich bis zu seiner endzeitlichen Wiederkehr in die völlige Abwesenheit zurückzog) starben sie auf unterschiedliche Weise eines gewaltsamen Todes und waren damit leidvolle Zeugen ihres Glaubens. Bezeichnenderweise heißt die einzige Stadt des Iran, in der ein Imam, ‘Alī Rezā, begraben liegt, einfach „Mašhad“, d. h. „Märtyrerstätte“. Sie ist der herausragende Wallfahrtsort des Landes. Der Tod ihrer Märtyrer bedeutet den Gläubigen zugleich Verheißung; denn in ihnen sehen sie die Zusicherungen des Koran bekräftigt: „Sagt nicht von denen, die auf dem Weg Gottes getötet werden, sie seien tot. Nein! Sie leben; aber ihr nehmt es nicht wahr“ (Sure 2,154) und: „Wenn ihr sterbt oder getötet werdet, werdet ihr zu Gott versammelt“ (3,158). So sind Trauer und Trost unablässig miteinander verbunden.

Alltäglich gegenwärtig kann man in den Städten Irans die Erinnerung an den Tod al-Qāsims, des Neffen Ḥusains und Urenkels des Propheten finden, der am Tag, bevor er die Tochter seines Onkels heiraten sollte, im Kampf fiel: Im bereits geschmückten Hochzeitszelt wurde seine Leiche aufgebahrt – und „*haḡle*“, „Brautgemach“, heißen heute noch die auf den Straßen aufgestellten, mit Lichtgirlanden und Blumen bunt geschmückten Schaukästen und Kastenwagen, in denen man den Tod eines unverheirateten jungen Mannes anzeigt. Sie bezeugen die Nähe von Leben und Sterben, von Freude und Leid, von Verbundenheit und Abschied.

Die als Märtyrer starben, brachten nicht nur für sich selbst vor Gott das Zeugnis ihres Glaubens, sondern sie opferten ihr Leben für ihre Gemeinschaft. Damit kommt ihnen im schiitischen Glauben über ihren Tod hinaus Bedeutung zu als Fürbitter und Vermittler von Gottes verzeihender Gnade. Gelegentlich sprach man deshalb sogar von einer „islami-schen Christologie“: „Die Nähe zwischen der schiitischen und der christlichen Sicht besteht vielleicht aufgrund der Tatsache, dass beide einen Mittler zwischen den Menschen und Gott annehmen, dessen Wesen und dessen Stelle in der Menschheitsgeschichte eine bestimmende Rolle im göttlichen Schöpfungs-, Offenbarungs- und Heilsplan spielen. ... In

---

<sup>21</sup> Vgl. Heinz Halm, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München 1994, 51–97: Die Sintflut des Weinens. Geißlerprozession und Passionsspiel; Hortense Reintjens-Anwari, „In der Gasse des Geliebten“. Die Trauerfeier bei der schiitischen seßhaften Bevölkerung Irans, in: *Una Sancta* 48, 1993, 201–208.

christlicher Frömmigkeit ist Christus der ewige Logos, das göttliche Wort, einerseits der Mittler der Schöpfung und andererseits das geschlachtete Lamm, das vor dem Thron der Majestät steht, um zu retten und zu richten. Auf ähnliche Weise sind die Imame gleichzeitig zum einen Angelpunkt der Schöpfung und Grund ihres Bestandes wie zum andern die Blutzengen, deren Tod ein Streitpunkt ist zwischen Gott und ihren Verfolgern.“<sup>22</sup> Die schiitischen und christlichen Passionsgeschichten können dabei einander wechselseitig beleuchten: „So wie Jesus nach Jerusalem zieht, um den Kreuzestod zu sterben, so zieht al-Husain nach Kerbelā, um die ihm von Anbeginn der Welt zugedachte Passion auf sich zu nehmen; schiitische Theologen versäumen es nicht, auf diese Ähnlichkeit zwischen Jesus und dem ‚Fürsten der Märtyrer‘ hinzuweisen.“<sup>23</sup> Dass nach dem Zeugnis des Koran Jesus letztlich die Kreuzigung nicht erleiden musste, sondern von Gott seinen Gegnern entrückt wurde (Sure 4,157f), tritt dabei hinter die Erinnerung an sein vorausgehendes Leiden und seine Todesbereitschaft zurück.

In beiden Fällen gründet darin die Hoffnung auf die Rettung der Glaubenden. Dies zeigt sich an einer fundamental gemeinsamen Metaphorik – schiitisch gebraucht im Blick auf die „Familie Muḥammads“, d. h. ‘Alī und seine Nachkommen, christlich im Blick auf die Kirche: „Meine Familie“, sagt Muḥammad, „ist in dieser Gemeinde wie die Arche Noahs auf hoher See: Wer sie besteigt, wird errettet; wer fernbleibt, ertrinkt.“<sup>24</sup> – Und Bischof Cyprian von Karthago lehrt im 3. Jahrhundert: „Wenn irgendeiner entrinnen konnte, der außerhalb der Arche Noahs war, dann entkommt auch einer, der draußen [außerhalb der Kirche] ist.“<sup>25</sup>

Freilich darf man bei solchem interreligiösen Vergleich von „Rettung“ und „Erlösung“ in beiden Religionen die bleibenden Unterschiede nicht übersehen<sup>26</sup>: Im schiitischen Glauben geht es darum, sich an die zu halten, die „auf dem Weg Gottes“ zugunsten der Gläubigen gelitten haben, und um die Wirksamkeit ihres Gebets für die vielen, die sich ihnen in Verehrung zuwenden, nicht um eine grundlegend neue Beziehung der Menschen zu Gott und zueinander, wie sie der christliche Glaube durch den Tod Jesu eröffnet sieht.<sup>27</sup> So betont ein zeitgenössisches iranisches Religionsbuch in einer bezeichnenden Würdigung Jesu: „Der Koran sagt: Das Glück und die Rettung jedes Menschen hängt von seinen Taten ab, und niemand trägt die Last der Sünde eines anderen auf seinen Schultern. Der Koran sagt: Jesus ist ein Retter [oder: Erlöser<sup>28</sup>] der Menschen, aber nicht aufgrund dieser abergläubischen Phantastereien [der Christen], sondern weil er ein großer Prophet Gottes und ein mitleidender Führer der Menschen war und jeder, der wirklich nach seinen befreienden

<sup>22</sup> Mahmoud M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi‘ism*, Den Haag 1978, 199 (übers.).

<sup>23</sup> H. Halm, *Der schiitische Islam* (s. Anm. 21), 44.

<sup>24</sup> T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie* (s. Anm. 7), 60.

<sup>25</sup> Cyprian, *De ecclesiae unitate* 6 (CSEL 3/1, 214), auf der biblischen Grundlage von 1 Petr 3,20f: „Sie waren einst ungehorsam, als Gott in den Tagen Noachs langmütig wartete, während die Arche gebaut wurde. In ihr wurden wenige ... durchs Wasser hindurch gerettet. Als dessen Gegenbild rettet euch jetzt die Taufe ...“

<sup>26</sup> Vgl. H. Zirker, *Islam* (s. Anm. 18), 92–121: *Wegleitung Gottes – keine »Erlösung«*.

<sup>27</sup> Vgl. Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988, 177f; *ders.*, *Der schiitische Islam* (s. Anm. 21), 45.

<sup>28</sup> Pers. nağāt-baḥš. Auch die neutestamentlichen griechischen Wörter sōtēr / sōtēria kann man deutsch mit „Retter / Rettung“ oder mit „Erlöser / Erlösung“ übersetzen.

Weisungen handelt, gerettet wird und die Barmherzigkeit und Vergebung des fürsorglichen Gottes erlangt.“<sup>29</sup>

Darüber hinaus zeigt sich eine Differenz von christlichem und muslimischem Glauben darin, dass sich Gott nach biblischem Verständnis für die Leidenden so weit verbergen kann, dass er sich von ihnen abzuwenden scheint und sie Gott ihre Gottverlassenheit klagen (nach dem Psalmvers, den auch Jesu am Kreuz betet: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ – Ps 22,2; Mt 27,46; Mk 15,34). In bestimmten christlich-theologischen Traditionen wird sogar Gott selbst als (Mit-)Leidender gedacht. Seine Zuwendung zu denen, die unterdrückt, verfolgt und hingerichtet werden, und seine Verbundenheit mit ihnen lassen ihren Schmerz auch zu seinem werden. Gott bleibt selbst bei der äußersten Bedrückung und Anfechtung des Menschen nicht außerhalb, sondern nimmt daran teil.<sup>30</sup>

Schließlich sieht der christliche Glaube in der Hinrichtung Jesu von Nazaret das menschliche Leiden in einzigartiger und unüberbietbarer Weise auf Hoffnung hin geöffnet. Dieser eine gekreuzigte Mensch wird zum herausragenden Zeichen des Lebens und der Gemeinschaft mit Gott. Er ist schlechthin die Mitte, auf die sich der christliche Glaube konzentriert und von der her er seinen Sinn gewinnt. Auch wenn in der schiitischen Frömmigkeit Ḥusain als das Urbild der Märtyrer verehrt wird, so steht er dabei doch grundsätzlich unter den vielen, die „auf dem Weg Gottes kämpfen“ und dabei „das diesseitige Leben gegen das jenseitige verkaufen“ (4,74). Von Anfang an wird er in seiner Leidensgeschichte zusammengesehen mit den Gefährten und denen seiner Familie, die mit ihm das Schicksal teilen.

Mit diesen Unterschieden sind im schiitischen Islam und im Christentum je eigene Grundformen des Glaubens realisiert. Doch müssen sie nicht als Gegensätze genommen werden, die einander ausschließen. Auf jeden Fall ist in schiitischer Frömmigkeit und Theologie der üblich vorausgesetzte Abstand zwischen christlicher und muslimischer Heilslehre deutlich gemindert.

Über die Grenzen der Schia hinaus, aber von ihr besonders geprägt, ist die Spiritualität des Leidens eindrucksvoll in der islamischen Mystik greifbar. Von al-Ḥallāğ (858 in der Provinz Fars im südlichen Iran geboren) wird überliefert, dass er vor seiner Hinrichtung (922) in seiner Abschiedsrede sagte: „Tötet mich, o meine Freunde! / Denn im Tod nur ist mein Leben. / Ja, im Leben ist mir Tod nur, / Und im Sterben liegt mein Leben!“<sup>31</sup> In solchem Geist der Selbsthingabe konnte al-Ḥallāğ sogar bekennen: „Mein Tod ist in der Religion des Kreuzes, / Ich will nicht mehr nach Mekka, nach Medina!“<sup>32</sup>, ohne dass er damit

<sup>29</sup> Farhang-e eslāmī wa-taʿīmāt-e dīnī. Sāl-e dowwom-e ... marḥale-ye dowwom ... (Islamische Kultur und religiöse Unterweisung, 2. Jahr der 2. Schulstufe), von Ibrāhīm Amīnī u. a., Teheran 1365 (= 1987), 56. Zum ersten Bezug auf den Koran s. Sure 6,164; für den zweiten lässt sich nicht gleichermaßen ein einzelner Vers anführen.

<sup>30</sup> Vgl. *Reinhard Leuze*, Christentum und Islam, Tübingen 1994, 93–104.

<sup>31</sup> *Al-Halladsch*, »O Leute, rettet mich vor Gott«. Worte verzehrender Gottesehnsucht. Ausgew., übers. u. einged. von Annemarie Schimmel, Freiburg 1985, 105.

<sup>32</sup> Ebd. 90.



eine Konversion zum Christentum ausgesprochen hätte.<sup>33</sup> Mit der Bejahung von „Kreuz“ oder „Galgen“ (pers. *dār*<sup>34</sup>) übernahm er vielmehr sein bevorstehendes gewaltsames Ende. Die Erinnerung an al-Ḥallāğ ging sogar – obwohl er kein Schiit war – in die Passionsspiele (*ta‘ziye*) zum Märtyrertod Ḥusains ein.<sup>35</sup>

Durch ihre Verbindung mit der Mystik ist die schiitische Leidens- und Todesverehrung weit über die Dimension des politischen Glaubenskampfes, von dem sie ursprünglich herkommt, hinausgelangt. Aber unübersehbar kann sie bis heute noch in den kriegerischen Konfrontationen eine erhebliche Rolle spielen, politisch instrumentalisiert werden und bei entsprechend aufgeheizter Atmosphäre auch zu aggressiver Todesbereitschaft beitragen. Wie keine andere Richtung im Islam bietet die schiitische Tradition „zahlreiche Muster und Modelle von Leiden, Auflehnung und Aufopferung, die sich leicht aktualisieren lassen“.<sup>36</sup> Auf Außenstehende können die Folgen davon gelegentlich befremdlich, manchmal sogar erschreckend wirken.

### Die Verbundenheit in Schuld und Buße

Die Erinnerung an den gewaltsamen Tod der ersten Märtyrer ‘Alī und Ḥusain bringt in schiitischer Frömmigkeit zugleich auch das Versagen derer zum Bewusstsein, die auf ihrer Seite gestanden hatten, sie aber im entscheidenden Augenblick der Gefahr im Stich ließen, weil sie nur ihr eigenes Leben retten wollten. So bezeugt die Geschichte von Anfang an auch Schuld.

Nach alter Überlieferung bildete sich schon bald nach dem Tod des Prophetenenkels Ḥusain eine Gruppe von Männern, die als „Büßer“ die Gewissenskrise verkörperten: Sie „ergingen sich in endlosen Selbstvorwürfen; sie bereuten ihr Versagen und suchten ihr Gewissen durch Buße zu erleichtern.“<sup>37</sup> Diese Erkenntnis eines fundamentalen Fehlverhaltens beeinflusste tiefgreifend die schiitische Spiritualität: Zur Trauer um die Getöteten kommen Selbstanklage und Buße. Nicht der Tod der Imame ist letztlich der Grund der Trauer – sind sie doch von Gott zum ewigen Leben gerettet –, sondern die eigene Unzuverlässigkeit: Jeder könnte einer von denen gewesen sein, die den Männern Gottes nicht beistanden, als sie es nötig gehabt hätten.

Auf diesem Hintergrund ist Sünde nie nur eine Sache der individuellen Lebensgeschichte, nie nur private Verfehlung, sondern immer auch einbezogen in die Schuld der Früheren. Aus dem Geschick von ‘Alī und Ḥusain ergibt sich das grundlegende Modell von Abfall und Verrat, nach dem sich auch die Gläubigen der späteren Zeiten begreifen. Alle Vergehen der Menschen haben einen sozialen und geschichtlichen Zusammenhang: Die vielen Sünden kann man konzentriert vorgestellt sehen in dem anfänglichen Unheil.

<sup>33</sup> Zu derartigen Vermutungen vgl. *Annemarie Schimmel*, *Mystische Dimensionen des Islam. Zur Geschichte des Sufismus*, Köln 1985, 100f.

<sup>34</sup> Im stark schiitisch beeinflussten Bektāšī-Orden heißt der Platz für die Initiation „Manşūrs [d.i. al-Ḥallāğs] Galgen“, pers. „*dār-e Manşūr*“ (s. ebd. 115).

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 115.

<sup>36</sup> *H. Halm*, *Der schiitische Islam* (s. Anm. 21), 177.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 30.

Für christliche Theologie liegt es nahe, dabei an die eigene Vorstellung eines übergreifenden Schuldverhängnisses zu denken. Gewiss sind die Unterschiede zu dem, was christlich mit dem missverständlichen Wort „Erbsünde“ (lat. *peccatum originale*: „Ursprungssünde“) bezeichnet wird, erheblich: Der Verrat an ʿAlī und der an Ḥusain sind innergeschichtliche Verfehlungen und kein urzeitlicher Abfall von Gottes Willen; das historische Ereignis rückt zwar die menschliche Unzuverlässigkeit und Sündhaftigkeit auf dramatische Weise in das Bewusstsein, aber es bringt nicht das Unheil in die Welt; hier wird nicht die gesamte Menschheit in eine verhängnisvolle Situation versetzt, aus der sie in einer neuen „Heilsgeschichte“ befreit werden müsste; es gibt hier nicht „Sünde“, die den einzelnen Menschen schon vor seinen eigenen Entscheidungen qualifizierte. Aber unübersehbar ist die vergangene Schuld, das Vergehen der Vorfahren dennoch eine Sache, von der sich die Späteren mitbetroffen sehen müssen; sie können sie nicht einfach von sich abhalten als etwas, das nur die früheren Täter angehe. Es bleibt die vergangene Geschichte von Mord und Verrat als eine belastende Erinnerung, die alle Späteren zur Umkehr (*tauba*) aufruft. Abkehren soll man sich dabei nicht nur von fremder Tat und fremden Übeltätern, sondern in erster Linie von der eigenen Verstrickung in das Böse.

Deshalb stehen in den schiitischen Passionsriten des Trauer-Monats Muḥarram neben der Bloßstellung des Kalifen Yazīd, des Mörders Ḥusains und seiner Angehörigen, im dramatischen Spiel<sup>38</sup> und neben den lauten Klagen um die Ermordeten<sup>39</sup> die markanten Umzüge derer, die sich geißeln und die Brust schlagen<sup>40</sup>. In der symbolischen Reue und Selbstbestrafung bekunden sie ihre Umkehr und stellen sich auf die Seite der Opfer. Solche drastischen Rituale sind nicht als gesonderte Phänomene zu sehen; sie sind vielmehr nur die auffälligsten Ausdrucksformen einer auch alltäglicher und diskreter gegenwärtigen religiösen Grundhaltung.

### Die Gemeinschaft der Gläubigen in fremdbestimmter Welt

Nach biblischer Überlieferung sagt Jesus seinem Richter, dem römischen Statthalter Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Joh 18,36). Der Staatsmacht gegenüber ist er der Unterlegene. Dieses Bewusstsein bestimmt auch die christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte – und auf weite Strecken die Geschichte der Zwölfer-Schiiten<sup>41</sup>. Während der sunnitische Islam über die Lebenszeit Muḥammads hinaus eine Epoche der „rechtgeleiteten Kalifen“ kennt, in der trotz aller Spannungen das muslimische Gemeinwesen ausgebaut und konsolidiert wurde, ist für die Schia dieses Gemeinwesen erst unter ʿAlī zu seiner Legitimität gelangt, zugleich freilich auch in die heftigsten kriegerischen Konfrontationen geraten und letztlich in die politische Katastrophe. Für eine verklärende Erinnerung an einen glorreichen Anfang, wie man sie im sunnitischen Geschichtsbild findet, ist

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 75–90: Das Passionsspiel.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 54f und 69–73: Die Elegie.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 90–97: Brustschläger und Geißler (mit Hinweisen auch auf die heutigen Vorsichtsmaßnahmen).

<sup>41</sup> Außer Acht bleibt hier also die Herrschaft der Fāṭimiden in Ägypten. Vgl. *Heinz Halm, Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden*, München 1991.

hier kein Platz. Dementsprechend erhält im schiitischen Denken der Ausblick auf die eschatologische Zukunft das eigentliche Gewicht.

Wenige Jahrhunderte nur stand die Schia nicht unter fremder, gar feindlicher Herrschaft: Allein die Şafawiden, die 1501–1722 die Regierung innehatten, waren eine schiitische Dynastie und erhoben ihr Bekenntnis zur Staatsreligion. Zuvor hatten freilich schon 945–1055 die schiitischen Būyiden das Amt des Oberbefehlshabers erlangt, dabei auch faktisch die Macht über den sunnitischen Kalifen gewonnen (obwohl dieser formal weiterregierte) und die schiitischen Gemeinden kräftig gefördert. Im übrigen fand sich die Schia notgedrungen und von ihren religiösen Voraussetzungen her bis in unsere Zeit damit ab, dass die Verfügungsgewalt vorwiegend bei anderen lag – vor allem in sunnitischen Händen. Nicht selten führte dies zu ausdrücklichen Repressionen und Verfolgungen.

Das herausragende Beispiel der Fremdbestimmung ist die Deportation des siebten Imams Mūsā al-Kāzīm durch den Kalifen Hārūn ar-Rašīd im Jahr 786. Dieser brachte den Imam von Medina, wo er wie seine Vorgänger bis dahin gelebt hatte, nach Basra und dann nach Bagdad. Hier lebte er unter ständiger Kontrolle, zur politischen Wirkungslosigkeit verurteilt. Dies war die Situation auch all seiner Nachfolger – bis zu ihrem jeweils für gewaltsam gehaltenen Tod. Schließlich entschwand mit der Entrückung des zwölften Imams im Jahr 873 für die Schiiten der letzte legitime Leiter der Glaubensgemeinschaft. In beschränktem Maß und auf wechselnde Weise sprach man den Gelehrten eine Stellvertretung zu. Jedenfalls gelang es diesen, „die schiitischen Gläubigen fester an sich zu binden, als dies den Gelehrten im Sunnitentum gelingen konnte.“<sup>42</sup> Dadurch aber vergrößerte sich noch die Distanz der schiitischen Gemeinden zur jeweiligen politischen Herrschaft; ihr Verhältnis zu den Regierenden schwankte zumeist zwischen Opposition und reservierter Mitarbeit.<sup>43</sup> Im Unterschied zum sunnitischen Islam bildete die Schia dabei so etwas wie eine „Kirche“ aus, religiös geleitet von einem eigenen Klerus<sup>44</sup> – wie in christlicher Sprechweise einem Stand von „Geistlichen“ (rūḥaniyyūn) –, der sich heute bis hin zur eigenen Kleidung deutlich von den übrigen Gläubigen abhebt. Dementsprechend kann man in den schiitischen Regionen des Islam – wie in den traditionell katholischen Ländern – als Gegenbewegung auch einen ausdrücklichen, weit in das allgemeine Bewusstsein hineinreichenden „Antiklerikalismus“ finden.<sup>45</sup> Dieser gibt sich hier wie dort meistens nicht als ei-

<sup>42</sup> Vgl. *T. Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie* (s. Anm. 7), 238.

<sup>43</sup> Zum Spektrum der Möglichkeiten vgl. *Ernest Gellner*, *Warten auf den Imam*, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Frankfurt 1987, 272–293, hier 281.

<sup>44</sup> Vgl. *Heinz Halm*, *Die »Regierung der Rechtsgelehrten«*. Die Schia an der Macht, in: Gernot Rotter (Hg.), *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, Frankfurt 1993, 60–66.

<sup>45</sup> Beispielhaft in seiner Entwicklung und Rolle ist dafür *Aḥmad Kasravi*, geb. 1890 in Täbris, nach einem abgebrochenen traditionellen Theologiestudium Journalist und Historiker: „ein wahrer Antikleriker, ein umgestülpter Mullah“; „ein lärmender Ungläubiger, ein Prediger, dessen Texte von Säkularismus, dem Triumph der Wissenschaft und der Überlegenheit der konstitutionellen Demokratie kündeten“, „ein großer Pamphletist“ (*Roy Mottahedeh*, *Der Mantel des Propheten oder Das Leben eines persischen Mullah zwischen Religion und Politik*, München 1987, 87–94, hier 92f); ein „Anti-Mullah“, denn er „büßte nichts von seinem dogmatischen Charakter ein“ (ebd. 295). Vgl. *H. Halm*, *Die Schia* (s. Anm. 27), die Verweise auf Aḥmad Kasravī im Register.

ne Aversion gegen Religiöses überhaupt, sondern in erster Linie als liberaler und aufgeklärter Widerstand gegen geistliche Bevormundung.

Über die Gegenwart hinaus ist die schiitische Glaubensgemeinschaft hoffnungsvoll ausgerichtet auf eine Endzeit, in der der jetzt entrückte Imam als Maḥdī, als der von Gott „Geleitete“, wieder erscheinen und seiner Gemeinschaft – aller Welt sichtbar – vorstehen wird. Damit ist in der Schia für die sunnitische Vorstellung, dass schon in gegenwärtiger Geschichte mit politischen Mitteln „das Haus des Islam“ (dār al-islām) als Herrschaftsbereich zu errichten und gegen „das Haus des Krieges“ (dār al-ḥarb) durchzusetzen wäre, kein Raum. „Schlagwortartig wird dem Staat bzw. der ‚Dynastie der Wahrheit‘ (daulat al-ḥaqq) der ‚Staat der Unwahrheit‘ (daulat al-bāṭil) entgegengesetzt.“<sup>46</sup> Die Wahrheit aber kann erst unter der Regierung des Imams wieder zu der ihr zustehenden Macht kommen. Jede vorhergehende politische Ordnung ist deshalb im besten Fall Provisorium und Notbehelf.

Ein vom Propheten überliefertes Wort, das auch in der sunnitischen Tradition gut bezeugt wird<sup>47</sup>, besagt: „Der Islam hat als Fremder (ġarīb) begonnen und wird einst als Fremder zurückkehren. Selig sind die Fremden!“ In der Welt nicht endgültig zu Hause zu sein ist ein Bewusstsein, das dem islamischen Glauben als ganzem entspricht, ihn mit dem biblischen verbindet und darüber hinaus vielen Religionen gemeinsam ist. Doch für die Schia ist das Leben im Exil (ġurba) eine existentielle Grundbefindlichkeit. In einigen extremen Strömungen führte dies sogar zu einem gnostischen Dualismus, für den die schlechte Welt als Raum der Entfremdung dem göttlichen Jenseits als der eigentlichen Heimat unversöhnlich gegenübersteht.<sup>48</sup> Dieses Denken wurde jedoch weithin als unislamisch bekämpft.

Der eschatologische Vorbehalt der Schia gegenüber den Verhältnissen und politischen Möglichkeiten der jetzigen Welt ist so kräftig ausgeprägt, dass sie gerade damit innerhalb des Islam eine unverwechselbar eigene Rolle spielt und auch in das christlich-islamische Gespräch ein eigenes Denken einbringen kann.

Allerdings ist die religiöse Distanz gegenüber der vorläufigen Welt in der Schia nicht die der neutestamentlichen Gemeinden. Anfänglich lebten diese in der dringlichen Erwartung des nahen Gerichts und der anbrechenden „Herrschaft Gottes in Macht“ (Mk 9,1), so dass die Frage eigener Machtausübung kaum einen Ansatzpunkt hatte.<sup>49</sup> Sie stellte sich aber auch nicht mit dem Schwinden dieser Naherwartung. Wenn der erste Petrusbrief (der zwar dem Apostel Petrus zugeschrieben wurde, doch erst aus dem zweiten Jahrhundert

<sup>46</sup> *Tilman Nagel*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 1, Zürich / München 1981, 215.

<sup>47</sup> Nach den Traditionariern *Ibn Māǧā*, *ad-Dārimī*, *Ibn Ḥanbal*; s. *Jan Wensinck u.a.*, Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, Bd. 4., Leiden 1962, 473. *T. Nagel*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. 1 (s. Anm. 46), 214 und 230, bezieht dieses Hadith auf die Traditionen der Imamiten und Ismailiten.

<sup>48</sup> Zu dieser „Übertreibung“ (ġulūw) und ihren Anhängern (ġulāt) vgl. *Heinz Halm*, Die islamische Gnosis, Zürich / München 1982; *ders.*, Die Schia (s. Anm. 29), 186–192; *T. Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (s. Anm. 7), 205–222.

<sup>49</sup> Dem schiitischen Denken gleichen am ehesten die bei bestimmten frühchristlichen Gruppen zu findenden und darüber hinaus wirksamen „chiliasmischen“ Erwartungen einer endzeitlich-innerweltlichen messianischen Herrschaft (vgl. die Artikel „Chiliasmus“ in den theologischen Lexika).

stammt) die Christen in Kleinasien als die „Fremden in der Zerstreung“ anspricht (1,1; vgl. 2,11), so sieht er sie als Minorität und in der Nachfolge Jesu prinzipiell fern jeder politischen Gewalt. Gewiss kann der Kommentar dazu rhetorisch fragen: „Hat die Kirche in ihrer Geschichte durch die Jahrhunderte dieses Bewußtsein immer festgehalten?“<sup>50</sup> Die Antwort erübrigt sich. Doch ist die urkirchliche Grundhaltung durch die Zeiten und die ganz anderen politischen Verhältnisse hindurch in Erinnerung geblieben und hat es den christlichen Kirchen schließlich trotz kräftiger innerer Widerstände erleichtert, sich mit der neuzeitlichen Differenz von Staat und Religion sowie der pluralistischen Gesellschaft insgesamt abzufinden.

Demgegenüber versteht die Schia die Überwältigung der Imame durch gewaltsame Herrscher und den Rückzug des letzten Imams in die Verborgenheit nicht als eine Aufhebung des Anspruchs politischer Macht, sondern nur als einen Verzicht auf deren unmittelbare Ausübung. Die Frage, wie der prinzipielle Anspruch dennoch in Erinnerung behalten werden kann, stand immer an, und der Gedanke einer Stellvertretung in aller Vorläufigkeit lag nahe. Deshalb ist die Behauptung zu grob, die in dieser Hinsicht einen radikalen innerislamischen Gegensatz feststellen will: „Der Sunnismus ist anomal, wenn die Muslime der politischen Macht beraubt werden; der Schi‘ismus wird anomal, wenn Schi‘iten Macht erlangen, weil sie sie dem Absoluten übergeben sollten.“<sup>51</sup> Derart scharf laufen die innerislamischen Grenzen nicht.

Freilich schuf die gegenwärtige iranische Verfassung mit Artikel 5 insofern eine historisch neue Situation, als sie eindeutig entschied: „Solange der erlauchte Herr des Zeitalters (ḥaẓrat-e walī-ye ‘aṣr: der Imam) verborgen ist – Gott, der Erhabene, möge die Frist beschleunigen – liegt in der Islamischen Republik Iran die Befehlsgewalt und die Führung der Nation (welāyat-e amr va emāmat-e ommat) in der Verantwortlichkeit des Gelehrten (faqīh), der gerecht ist, ehrfürchtig, mit den Problemen der Zeit vertraut, mutig und fähig zu regieren.“ Aus dieser Verbindung der eschatologischen Erwartung des Mahdī und seiner jetzigen politischen Stellvertretung ergeben sich nach nichtmuslimischer Sicht schwerwiegende Probleme. Schon theoretisch kann die Verbindung von religiösem Glauben und staatlicher Macht Außenstehenden Unbehagen bereiten, erst recht bei den konkreten Realisierungen, die immer einiges hinter den Idealen zurückbleiben. Andererseits wird hier eine Aufgabe angegangen, der sich grundsätzlich auch der christliche Glaube stellen muss: die Verhältnisse dieser Welt, auch die politischen, trotz ihrer Vorläufigkeit nicht aus der religiösen Verantwortung zu geben; an der Gestaltung dieser Welt mitzuwirken, obwohl die aus dem Glauben gewonnene Hoffnung nicht in menschlicher Verfügung steht. Christentum und Islam – und vornehmlich die Schia – gehen dabei heute in vielem recht verschiedene, auch unvereinbare Wege. Dennoch sind die Motive, die trotz aller Gegensätze gemeinsam bleiben, nicht zu übersehen.

<sup>50</sup> Karl Hermann Schelkle, *Die Petrusbriefe Der Judasbrief* (Herders theol. Kommentar XIII,2), Freiburg 1961, 20.

<sup>51</sup> E. Gellner (s. Anm. 43), 284.

## Die Institutionalisierung der verbindlichen Lehre

Die Tendenz, das Glaubensverständnis an die besondere Zuständigkeit der Theologen zu binden, zeigt die Schia bereits in ihrem Verhältnis zum Koran. Ihre klassischen Kommentare zeichnen sich dadurch aus, dass sie weit mehr als die des sunnitischen Islam mit einem vielfältigen, hintergründigen, allegorisch zu erschließenden Sinn des heiligen Textes rechnen und damit der späteren Auslegung eine maßgeblichere Rolle zukommen lassen. Dabei gehen sie in der Auslegung des offenbarten Wortes freilich oft so weit über das im Text naheliegende Gesagte hinaus, dass die historisch und philologisch arbeitende westliche Koranwissenschaft darin gelegentlich nur pure Willkür sehen konnte – bis hin zu dem Extrem von Missachtung und Unverständnis, für das die entsprechenden schiitischen Kommentare nur noch ein „elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten“ waren.<sup>52</sup> Doch verkennt ein solches Urteil, dass diese dem oberflächlichen Anschein nach manchmal eigenmächtige und abwegige Koraninterpretation nicht einfach beliebiger Phantasie entspringt, sondern das Wort Gottes anpassungsfähiger auf die wechselnden Bedürfnisse und Fragen hin auslegen und dadurch auch zu selbständigeren Antworten finden will.

Damit ist im schiitischen Islam auch weit kräftiger als im sunnitischen das Bewusstsein ausgebildet, dass sich der Koran in der Offenbarung des göttlichen Wortes nicht selbst genügt, sondern vermittelnder und absichernder Interpretationsinstanzen bedarf. Nach einem verbreiteten Hadith verweist darauf bereits Muḥammad mit dem Wort: „Ich bin die Stadt des Wissens, und ‘Alī ist ihr Tor. Wer das Wissen erlangen will, der komme durch dieses Tor.“<sup>53</sup> (Die erste Hälfte dieses Ausspruchs ist in der schiitischen Öffentlichkeit an zahlreichen Stellen, besonders an Moscheeportalen, als Ornament zu lesen: anā madīnatu l-‘ilmi wa-‘Aliyyun bābuhā.) Insgesamt gelten vierzehn Personen als unfehlbare Traditionsgaranten: der Prophet Muḥammad, seine Tochter Fāṭima, ‘Alīs Frau, und die zwölf Imame. An ihrer Autorität haben die Gelehrten Anteil, wenn auch im Einzelfall nicht ebenso zweifelsfrei. Der theologische Diskurs spielt eine erhebliche Rolle. Die schiitische Theologie räumt dem „selbständigen Bemühen“ (iğtihād) aus der Kraft des Verstandes entscheidende Bedeutung auch in religiösen Fragen ein; doch die Kompetenz dazu liegt bei den qualifizierten Experten (muğtahid). Zwar sieht man das rechte Verständnis des Koran prinzipiell im Konsens der Glaubenden (iğmā‘) begründet, aber diese Übereinstimmung kann es wiederum nicht geben ohne die Stimme der Imame und deren Repräsentation in der späteren theologischen Lehre.

Wie nahe dies dem Verständnis von Offenbarung, Tradition und Lehramt in der römisch-katholischen Kirche steht, kann man an einer zunächst missverständlichen und fragwürdigen Aussage verdeutlichen: „Der Schi‘ismus läßt sich im Grunde dadurch definieren, dass

<sup>52</sup> So der einflussreiche Koranwissenschaftler *Theodor Nöldeke* (gest. 1930), zit. von *Helmut Gätje*, *Koran und Koranexegeese*, Zürich / Stuttgart 1971, 60.

<sup>53</sup> Vgl. *T. Nagel*, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn 1975, 185f. und *ders.*, *Geschichte der islamischen Theologie* (s. Anm. 7), 59 (an beiden Stellen lautet die Übersetzung allerdings irrtümlich „eine Stadt des Wissens“). Zur schiitischen Betonung der Echtheit dieses Hadith und zur sunnitischen Bestreitung vgl. die Literatur bei *W. Ende*, *Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten* (s. Anm. 11), 127, Anm. 5.

er der heiligen Führung den Vorrang gewiß vor dem Konsensus und in einigen Fällen ... sogar vor der Schrift gibt.“<sup>54</sup> Wollte man diesem Satz eine Hierarchie der Wahrheits*be-*gründung entnehmen, wäre er falsch; denn dann würden die Imame und in deren (be- grenzter) Stellvertretung auch die Gelehrten über den Glauben der Gemeinschaft, gar über den Propheten und letztlich das Wort Gottes, den Koran, dominieren. (Nur in einigen ex- tremen schiitischen Gruppen wurde den Imamen eine Offenbarungsautorität zugespro- chen, die bis zur Revision einzelner Aussagen des Koran reichen konnte.) Der „Vorrang“, der hier „der heiligen Führung“ zukommt, betrifft nur die Wahrheits*findung*: Was der Koran offenbart (1.), ist dem Glauben der gesamten Gemeinschaft in der gültigen Tradition von Muḥammad und den Imamen her zu entnehmen (2.), wie er gegenwärtig von den zustän- digen Instanzen ermittelt und gelehrt wird (3.). Eine ähnliche Systematisierung von Glau- bensnormen kennt die katholische Theologie der Neuzeit: Die Bibel (1.) und die Überliefe- rung (2.) gelten als die „entferntere“ Norm (*regula fidei remota*), das kirchliche Lehramt als „nächste (*proxima*) und unmittelbare Glaubensregel“ (3.), da die in Schrift und Tradition bereits unverbrüchlich vorgegebenen Lehren „der Gewährleistung und Auslegung durch das kirchliche Lehramt bedürfen“.<sup>55</sup> (Dass diese Unterscheidung inzwischen in der katholi- schen Theologie als problematisch erörtert wird, sei hier dahingestellt.)

In beiden Fällen, in der Schia und der katholischen Kirche, ist also das Wort Gottes der Glaubensgemeinschaft so anvertraut, dass trotz der gemeinsamen Verantwortung be- stimmten Instanzen eine besondere Autorität und Verbindlichkeit zukommt. Dabei bilden die schiitische Gelehrtenschaft und das kirchliche Lehramt innerhalb ihrer jeweiligen Glau- bensgemeinschaft nicht nur einen eigenen geistlichen Stand, sondern sie sind darüber hinaus – wiederum gemeinsam – in sich noch hierarchisch gegliedert. Freilich haben sich die heutigen Stufen und Titelzuordnungen in der Schia erst vom 18. Jahrhundert an aus- geformt<sup>56</sup>; seit dem 19. Jahrhundert ist man bestrebt, eine hierarchische Spitze mit nur ei- nem, dem kundigsten Gelehrten zu besetzen, dem man den Titel des „Marḡa‘ at-taqlīd“, der „Traditionsinstanz“, vorbehalten will.<sup>57</sup> Aber – hier liegt ein formal erheblicher Unter- schied zur katholischen Hierarchie – sowohl die Abgrenzung und gestufte Ordnung der Ämter wie die Zugangsbedingungen zu ihnen sind nicht rechtlich fixiert, sondern einem freieren Kräftespiel überlassen. Entscheidend ist, in welchem Maß der Gelehrte im Kreis der Gelehrtenschaft, bei seinen Schülern und in der größeren Öffentlichkeit Anerkennung und Einfluss gewinnen kann. Damit behält der schiitische Klerus als Institution einen aus- geprägt charismatischen Charakterzug.

<sup>54</sup> E. Gellner (s. Anm. 43), 277.

<sup>55</sup> Johannes Quasten, *Regula fidei*, in: Lexikon f. Theol. u. Kirche, 2. Aufl. (1963), Bd. 8, 1102f, hier 1102.

<sup>56</sup> Doch enthält die Lehre des ‘Allāma al-Ḥillī (1250–1325 – er trug als erster den Titel „Āyatollāh“) „die ge- samte spätere Entwicklung ... bereits in nuce“ (H. Halm, *Die Schia* – s. Anm. 27 –, 89). – Zu diesem schiiti- schen Theologen vgl. in *Spektrum Iran* 2, 1994, H. 3/4, 10–35: Sabine Schmidtke, *Al-‘Allāma al-Ḥillī and Shi‘ite Mu‘tazilite Theology*.

<sup>57</sup> Vgl. H. Halm, *Die Schia* (s. Anm. 27), 132–135.

Die flexible Disposition des Klerus in der Schia zeigt sich auch darin, dass seine Lehre zwar als verbindlich, zugleich aber als prinzipiell fehlbar und vielstimmig, auch widersprüchlich verstanden wird („denn manchmal trifft er das Falsche, manchmal das Richtige“<sup>58</sup>). Unter dieser Voraussetzung ist es der religiösen Lehre leichter möglich, auf gesellschaftliche Pluralität und geschichtlichen Wandel zu reagieren. Besonders deutlich wird dies in dem Grundsatz „Tote haben nichts zu sagen“ (*lā qaula li-l-mayyit*), der vom 14. Jahrhundert an als Grundsatz des theologischen Diskurses gilt<sup>59</sup>: Da alle Rechtsauskünfte der Gelehrten, wenn auch gültig und für das geordnete Leben der schiitischen Gemeinschaft unabdingbar, nur vorläufig sind, hat der Entscheid eines lebenden Muğtahid das Übergewicht über den eines früheren; „der Konsens über eine Lehrmeinung kann nämlich nur zu Lebzeiten des Lehrenden, in lebendiger Rede und Gegenrede, ermittelt werden“<sup>60</sup>. Die Tradition ist demnach in schiitischer Sicht eng zusammenzusehen mit den jeweils gegenwärtig anstehenden Erörterungen. Von diesen her können Einsichten gewonnen werden, die sich nicht allein aus den vergangenen Lehren ableiten lassen.

Diese Auffassung hat freilich in der Schia selbst erst nach spannungsvollen theologischen Auseinandersetzungen im 18. Jahrhundert allgemeine Geltung erlangt (und wird in ihren Konsequenzen bis heute nicht einhellig beurteilt). Ihr entgegen stand zunächst das Prinzip, dass in theologischen Fragen allein der Koran und die Aussprüche der Imame als Richtschnur genommen werden dürften. Vertreten wurde diese Position von den sogenannten *Ağbārīs*, die sich ausschließlich auf die „Mitteilungen“ (*ağbār*) der Tradition stützten (über die allerdings jeder, nicht nur der gelehrte Theologe einsichtig verfügen könne). Demgegenüber beriefen sich die *Uşūlīs* auch auf die vernünftig einsehbaren „Prinzipien“ (*uşūl*) und stärkten damit die Kompetenz der Gelehrtenschaft.<sup>61</sup> Mit ihrem Sieg erhielt aber in religiösen Dingen zugleich das begründete Meinen, die vorläufige Annahme, der revidierbare Konsens ein bemerkenswertes Gewicht gegenüber dem verbreiteten Bedürfnis auf endgültige Gewissheit, dem die *Ağbārīs* entgegenkommen wollten. Diese hatten scheinbar den Grundsatz des Koran auf ihrer Seite: „In bezug auf die Wahrheit nützt das Vermuten nichts“ (10,36; 53,28). Doch diese Warnung galt denen, „die nur herumraten“ (43,20 u.ö.); die theologischen Gegner der traditionalistischen *Ağbārīs* dagegen setzten auf „die Vernunft“ und versuchten mit ihrer Hilfe wenigstens das herauszubekommen, was höchst wahrscheinlich ist; im strittigen Fall sollte das kompetente Argument entscheiden. Das Vertrauen auf das Urteil der Sachkundigen jedoch verlangt immer einerseits ein hinreichendes Maß an Beständigkeit, andererseits auch an Flexibilität und Korrekturbereitschaft. Wo genau jeweils die Grenze zwischen dem einen und dem anderen liegen soll,

<sup>58</sup> ‘Allāma al-Ḥillī (s. Anm. 56), nach *H. Halm*, *Die Schia* (s. Anm. 27), 86.

<sup>59</sup> Wiederum aufgestellt von ‘Allāma al-Ḥillī; vgl. *H. Halm*, *Die Schia* (s. Anm. 27), 89.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. 124–132: Der Sieg der *Uşūlī*-Schule (18. Jahrhundert), bes. 129ff; *Abdoldjavad Falaturi*, *Die Zwölfers-Schia aus der Sicht eines Schiiten*, in: Erwin Gräf (Hg.), *Festschrift Werner Caskel*, Leiden 1968, 62–95, hier 81–90.



bleibt hier dem Ermessensspielraum der Gelehrten anheimgestellt. Dementsprechend uneinheitlich kann im Einzelfall das Spektrum ihrer Positionen sein.<sup>62</sup>

Angesichts dieser Auseinandersetzungen und Entwicklungen wird deutlich, wie grob und unkundig die in der nichtmuslimischen Welt gängigen Klischees sind, nach denen die Schia angeblich in besonderer Weise den islamischen „Fundamentalismus“ repräsentiert. Was immer damit auch angeprangert werden soll und wie verständlich der Widerwille dabei im Einzelnen auch sein mag, auf jeden Fall passt der aus dem Christentum stammende Begriff „Fundamentalismus“, der ursprünglich eine rigorose Festlegung auf den Wortlaut der Heiligen Schrift und darüber hinaus eine starre Bindung an die Tradition meint, für die schiitische Theologie gerade nicht.

Die Probleme, denen die Schia sich im Verhältnis zu ihrer Tradition stellte, und die Wege, die sie dabei beschritt, sind vielmehr so bedeutsam, dass sie der katholischen Theologie angesichts ihrer Schwierigkeiten mit Tradition und kirchlichem Lehramt zu denken geben könnten. Doch ob eine solche interreligiöse Wahrnehmung und Anregung eine ernsthafte Chance hat, hängt unter anderem davon ab, wieweit die Flexibilität, die der schiitischen Theologie in ihren theoretischen Prinzipien zukommt, auch noch in den von ihr mitbestimmten sozialen und politischen Verhältnissen spürbar bleibt und ob die grundsätzliche Vorläufigkeit und Überholbarkeit der Entscheidungen auch noch den konkreten Urteilen zugestanden wird, die die Aufmerksamkeit, gar Erregung des öffentlichen Bewusstseins auf sich ziehen.<sup>63</sup>

### Die sinnenhafte Erfahrbarkeit von Gottes Gnade und menschlichem Glauben

In den verschiedenen bislang angesprochenen Aspekten des schiitischen Islam zeigt sich immer wieder als ein charakteristischer Grundzug sein Bedürfnis, die Ergriffenheit der Gläubigen von Gott, den Reichtum seiner Gnade, die Zuverlässigkeit der Lehre und die gemeinschaftliche Verbundenheit eindrucksvoll erfahrbar zu machen. Die religiöse Innerlichkeit und das Wesen des Glaubens sollen ihren kräftig sichtbaren Ausdruck finden – über die elementaren Riten hinaus in festlicher Feier und theatralischem Spiel, in dramatischer Klage und Prozessionszügen von Büßern, in Bildnissen und Architektur, schließlich auch in der geistlichen Hierarchie. Besonders auffällig ist – vor allem angesichts der großen Scheu des sunnitischen Islam – die unbefangene Darstellung von Propheten und Imamen, von Szenen aus dem Koran und der Überlieferung. Die Fülle volkstümlich frommer Illustrationen, die als Postkarten und Poster an Kiosken zum Kauf angeboten werden (vor allem mit der Abbildung der Dreiheit von ʿAlī, Ḥusain und Ḥasan), erinnert an die katholische Heiligenverehrung. So gehen die bildlichen Gestaltungen also nicht nur in der Buchmalerei und im herrschaftlichem Wandschmuck, sondern auch im Umfeld des religiö-

<sup>62</sup> Über die Auswirkungen bei der divergierenden Beurteilung des Volksglaubens vgl. A. Falaturi (s. Anm. 61), 71–78.

<sup>63</sup> Vgl. beispielsweise den Hinweis von H. Halm, *Der schiitische Islam* (s. Anm. 21), 165, auf die Tendenz, die Entscheidungen Khomeinis – vor allem im Blick auf den »Fall Rushdie« – für irreversibel zu halten und ihnen eine „Quasi-Unfehlbarkeit“ zuzusprechen.

sen Kultes über Ornamentik und Kalligraphie hinaus. Die Befürchtung, dass sich der Künstler dabei in eine verbotene Konkurrenz zur Schöpfermacht Gottes setzen könnte, kann hier offensichtlich leichter beiseitegeschoben werden als in der religiösen Kultur der Sunniten.<sup>64</sup>

Mit ihren prachtvollen Fassaden bezeugen viele schiitische Moscheen, Mausoleen und Medresen den mächtigen Glanz des Glaubens gegenüber einer Welt, die sich ihm verschließen oder ihn gar verdrängen will. Sie soll wahrnehmen, wie selbstbewusst ihr die religiöse Gemeinde gegenübersteht. In Iran erhielten die Außenseiten dieser Bauwerke ihre Leuchtkraft mit dem Machtantritt der schiitischen Šafawiden. Die Moschee ist nun nicht mehr allein Ort der Versammlung, der Verkündigung und des Gebets, sondern als prunkendes Heiligtum, den Palästen verwandt, zugleich die symbolische Repräsentation der Überlegenheit des schiitischen Glaubens und schließlich der Herrschermacht Gottes. Damit gewinnt sie gegenüber der profanen Umgebung eine besondere Sakralität: Sie bringt das Heilige in eine sichtbare Gestalt und hält es der Außenwelt entgegen – das göttlich Erhabene (ğalāl) im künstlerisch Schönen (ğamāl)<sup>65</sup>.

Insgesamt kann man die schiitische Religiosität – in christlicher Sprechweise – als eine betont sakramentale charakterisieren: Gottes Gnade soll nicht nur glaubend angenommen und innerlich erfahren werden, sondern auch in der Verwandlung der Dinge zeichenhaft gegenständlich zum Ausdruck kommen. Die Zuwendung Gottes gibt sich in sinnbildlicher Verkörperung kund und wird in Verhüllung offenbar.

In diesem Charakter der schiitischen Religiosität kommen der Volksglaube und das offiziell normative Glaubenssystem, die in keiner Hochreligion völlig deckungsgleich sind, besonders nahe zueinander.<sup>66</sup> Die strenge Betonung des Monotheismus und das konsequente Beharren auf der Transzendenz Gottes schließen die konkret wahrnehmbaren Vermittlungen der Gnade und die dinglichen Vergegenwärtigungen des Glaubens nicht aus. In einer Welt, in der die Gläubigen viel Düsternis erfahren, werden sie doch auch sinnenhaft kräftig gewahr, wo Gottes Barmherzigkeit wirksam war und ist – bei welchen Menschen, in welchem Geschehen, an welchen Stätten. In diesem Geist richten sich die Gläubigen beim Gebet nicht nur nach Mekka, sondern sie legen zugleich nach altem Brauch ihre Stirn auf eine Scheibe Lehm aus Kerbela, damit sie sich mit diesem Ort des Martyriums und der Gnade Gottes verbunden wissen.<sup>67</sup> Dorthin richtet sich die fromme Verehrung; dort findet der Glaube seinen Halt und seine Gewissheit; dort vereint sich das Gebet der Einzelnen mit den Fürbitten der Heiligen.

<sup>64</sup> Vgl. *Rudi Paret*, Das islamische Bilderverbot und die Schia, in: Ders., *Schriften zum Islam*, Stuttgart 1981, 227–237.

<sup>65</sup> Zu dieser Polarität in der Sprache der islamischen Mystik vgl. *Annemarie Schimmel*, Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers, Köln 1984, 79.

<sup>66</sup> Aber s. auch Anm. 62.

<sup>67</sup> Vgl. *Helga Venzlaff*, Mohr-e namāz. Das schiitische Gebetssiegel, in: *Die Welt des Islams* 35, 1995, Nr. 2, 250–275.

## Der bedachtsame Vergleich

Fremdes zu verstehen setzt immer voraus, dass man es bereits Bekanntem zuordnen, zu Vertrautem in Beziehung setzen kann. Wo dies nicht gelingt, findet man sich in keiner Weise zurecht und weiß nicht, was die fremde Sache bedeuten soll; sie wäre schlechthin rätselhaft. Aber andererseits käme man nie über den eigenen Horizont und die eigenen Voraussetzungen hinaus, wollte man nur nach den Entsprechungen Ausschau halten, damit man für das eine Phänomen hier eine treffende Parallele dort hätte; denn dann fände man im anderen immer nur das Eigene, würde ihm so aber gerade nicht gerecht.

In dieser zwiespältigen Situation befindet sich selbstverständlich auch jeder, der eine fremde Religion verstehen will. Er kann sich ihr immer nur von seinem eigenem Standort und seinen eigenen Verständnismöglichkeiten her nähern, ohne dass er sich im Einzelnen gewiss sein kann, was er (über die für jeden aufzählbaren Fakten hinaus) eigentlich begriffen hat. Selbst ein Vergleich im strengen Sinn des Wortes ist dabei verwehrt, denn dieser würde voraussetzen, dass man beide Seiten im selben Maß kennt. Es ist das Dilemma einer „vergleichenden Religionswissenschaft“, dass sie deutlich bestimmen können müsste, was jeweils als „gleich“ und was als „verschieden“ gelten soll; aber so lassen sich die religiösen Lebenswelten nicht auseinandernehmen. Gerade das scheinbar Vertraute ist in fremder Umgebung doch auch wieder in bestimmten Hinsichten „ganz anders“.

Deshalb ist es erst recht verwehrt, die anderen Religionen mit sicherem theologischen Maßstab nach ihrem Wahrheitsgehalt zu bestimmen. Gerade dort, wo sie dem eigenen Glauben zu widersprechen scheinen, könnten sie in ihrer fremden Gestalt dasselbe sagen; und wo sie übereinzustimmen scheinen, könnten die Entsprechungen doch nur auf der Oberfläche liegen. Diese Unsicherheit schließt nicht aus, dass man sich ein Urteil bildet – vor allem dort, wo praktische Konsequenzen des jeweiligen religiösen Glaubens absehbar sind –; aber auch da bleiben unsere Bewertungen vorläufig wie das Handeln, auf das sie sich beziehen.

So bedeutet das Verstehen einer fremden Religion immer ein offenes Experiment: sich selbst und anderen zu sagen, was man sieht und was man dabei zu erkennen meint. Allein schon dadurch, dass man dies in die eigene Sprache fasst, kann der Anschein entstehen, dass man jetzt genau wisse, woran man mit der Religion der anderen sei. In Wirklichkeit aber legt man nur seinen Versuch offen, sich ihr zu nähern. Wenn man sich dessen bewusst bleibt und dies auch ausdrücklich einräumt, kann der Respekt vor der fremden Glaubenswelt selbst dort noch gewahrt werden, wo man in einzelnen Hinsichten auch Unbehagen äußert und seinen inneren Widerstand zu erkennen gibt.