

Dr. Thomas Ogger

Aspekte des imamitischen Schiismus und seiner Auswirkungen in Geschichte und Gegenwart Irans^{*}, Teil 2

Fortsetzung von Heft 1 – 2013

Inhaltsübersicht

B. Der imamitische Schiismus in der Auseinandersetzung mit anderen islamischen Herrschaftstheorien und Geistesströmungen

- Die Begriffe Sunnismus (at-tasannun) und Schiismus (at-tašayyu‘)
- Kalifats- und Imamats-theorien
- Einige Anmerkungen zum Gebrauch von Kalifat und Imamats
- Die sunnitische Auffassung
- Die charidschitische Auffassung
- Die schiitische Auffassung unter besonderer Berücksichtigung der Imāmīya
- Der imamitische Schiismus und die mu‘tazilitische Lehre
- Ansichten verschiedener Autoren über die islamische Herrschaft

1 Magisterarbeit im Fach Iranistik der Freien Universität Berlin (1980).

- Al-Bāqillānī (11. Jahrhundert) über das Imamāt
- Der Standpunkt von al-Māwardī (11. Jahrh.)
- Der Standpunkt von Neẓāmī-e ‘Arūẓī (11./12. Jh.)
- Die Theorie al-Ġazālīs (gest. 1111)
- Die Ansicht von Ibn Ḥaldūn
- Ansichten weiterer Autoren
- Die Schrift Welāyat-e faqīh – ḥokūmat-e eslāmī (Die Statthalterschaft des Rechtsgelehrten – die islamische Herrschaft) von Rūḥollāh al-Mūsawī al-Ḥomeynī

Der imamitische Schiismus in der Auseinandersetzung mit anderen islamischen Herrschaftstheorien und Geistesströmungen

Die Begriffe *Sunnismus* (*at-tasannun*) und Schiismus (*at-tašayyu‘*)

Auf die geschichtlichen Ursprünge des Schiismus wurde bereits hingewiesen. Diesen Begriff in Analogie zum Sunnismus zu setzen, birgt gewisse Missverständnisse in sich.

Der Begriff *Sunnismus* leitet sich von *as-sunna*² ab, was bedeutet, dass sich die Anhänger dieser islamischen Ausrichtung als diejenigen betrachten, die sich nach der Überlieferung des Propheten richten. Doch erheben die Schiiten ebenfalls diesen Anspruch, indem sie noch weitergehen und argumentieren, dass sie als Anhänger der Familie des ‘Alī ibn Abī Tālib, somit der Familie des Propheten Muḥammad, eher einer *Sunna* entsprächen als die Sunniten, da sich diese nach dem Schiedsgericht zwischen ‘Alī und dem Umayyaden Mu‘āwīya für Letzteren entschieden hätten. Somit gelten die Schiiten durchaus als die »islamischen Legitimisten«.

Der Begriff *sunna* wird somit von beiden Gruppierungen gleichermaßen in Anspruch genommen, weil er sowohl im Koran als auch in den *Ḥadīten*³, auf die sich die Gesamtheit der Muslime bezieht, in Gebrauch ist. Beispielsweise bedeutet in der Sure 33,38 *sunnat Allāh* die Vorrechte, die Gott den früheren, vor Muḥammad existierenden Propheten zuerkannt hat.⁴ Dagegen wird in den *Ḥadīten* unter *sunna* hauptsächlich die

2 *as-sunna*, pl. *as-sunan* = Überlieferung, Brauch, Tradition

3 *ḥadīṭ*, pl. *aḥādīṭ* = überlieferte Aussagen des Propheten und der ersten Kalifen

4 Weitere Belegstellen für *sunna* im Koran s. Handwörterbuch des Islam, S. 704.

Sunna Muḥammads verstanden, indem Gott durch das Buch, Muḥammad durch die Sunna mit der Gemeinde verbunden seien.⁵

Zu einer politischen Aussage wird der Begriff *sunna* mit dem Ausdruck *ahl as-sunna wa'l- ġamā'a* (die Leute der Sunna und der Gemeinschaft), indem er auf diejenigen angewandt wird, die sich von dogmatischen und politischen Abweichungen fernhalten. Diese Aussage wendet sich insbesondere gegen die Šī'a. Und das Gegenteil von *sunna* im Sinne der durch Muḥammads Beispiel oder Tradition geheiligten Theorie oder Praxis sei *al-bid'a* (Ketzerei).

Die Begriffe *sunna* und *ḥadīṭ* unterscheiden sich zwar, überlappen sich jedoch häufig, denn einige Ḥadīṭsammlungen tragen den Titel *sunan*. Die Bedeutung der *Sunna* liegt darin, dass ihr Ansehen dem des Koran gleicht.

Die Begriffe *Schiismus* und *Sunnismus* sind während der gesamten islamischen Geschichte für die politische Auseinandersetzung in Bezug auf die Nachfolge Muḥammads nach dessen Tod gebräuchlich. Dabei spielt die unterschiedliche Art und Weise der Koraninterpretation eine wesentliche Rolle: der *Tafsīr* (Auslegung, Deutung im wörtlichen Sinne) und der *Ta'wīl* (Auslegung, Deutung im übertragenen Sinne im Hinblick auf die Urzusammenhänge). Vor allem die Schiiten greifen in ihrer Argumentation auf den *Ta'wīl* zurück. Als ein Beispiel hierfür gilt der Beginn der Sure 91⁶, wo Muḥammad der Sonne, 'Alī dem Mond, Ḥasan und Ḥusayn dem Tag und die Umayyaden der Nacht gleichgesetzt werden. Der Prophet selbst soll nach einer Überlieferung (*ḥadīṭ*) seine Offenbarung in dieser Weise gedeutet haben.

5 Nach Muslim, Īmān («... das Buch Allāhs und die Sunna eures Propheten») – s. *Handwörterbuch d. Islam*, S. 704.

6 »(Ich schwöre) bei der Sonne und ihrem Glanz, und dem Mond, wenn er ihr Licht erborgt, und bei dem Tag, wenn er sie zum Vorschein bringt, und bei der Nacht, die sie einhüllt, und bei dem Himmel – und wie hat ER ihn gebaut!«

Kalifats- und Imamats-theorien

Das Problem der Führung der muslimischen Gemeinde prägte insbesondere die frühe Geschichte des Islam, was dazu führte, dass er sich der Islam heute in viele Gruppierungen und Sekten spaltet.

Ob Charidschiten, die sich von der muslimischen Mehrheit trennten, oder Schiiten – in erster Linie ging es um die richtige Auffassung vom Herrschertum in der Nachfolge des Propheten. Dabei reichte das Spektrum dieser Theorien vom sunnitischen Pragmatismus über die schiitische Ideelherrschaft eines Imams der Zeit bis hin zur mystischen Herrschaft der Liebe Gottes im Sufismus. Die Übergänge dabei waren und sind fließend, und es fällt vielen Muslimen aller Gruppierungen schwer, Ansichten der jeweils anderen Gruppierungen überhaupt noch als »islamisch« zu akzeptieren.

Bei den beiden Hauptrichtungen Sunnismus und Schiismus spielt die konkrete Art und Weise der Führerschaft bzw. Herrschaftsausübung eines Kalifen bzw. Imams die entscheidende Rolle. Hinzu kommt der Diskurs der verschiedenen Denker und Lehrschulen vor allem auch über die Persönlichkeit, die dieses Amt ausführen soll.

Einige Anmerkungen zum Gebrauch von *Kalifat* und *Imamat*

Das Wort *Kalif* (arab. *ḫalīfa*, pl. *ḫulafāʾ*) bedeutet *Stellvertreter*, *Nachfolger*. Im islamischen Sinne ist damit der Stellvertreter des Propheten als das regierende Oberhaupt der Gemeinde (*umma*) gemeint. Im Grunde deckt sich diese Funktion mit derjenigen des *Imams* (*imām*, pl. *aʾimma*), was *Anführer*, *Vorbeter*, *Richtschnur* bedeutet.⁷ Dabei wird *ḫalīfa* mehr im politischen, *imām* mehr im religiösen Sinne gebraucht, wobei in der

⁷ Dieser Begriff hängt etymologisch mit *umma* zusammen und bedeutet deshalb auch *Leiter der Gemeinde*.

idealen Herrschaft im Islam der politische auch zugleich der religiöse Führer ist.

Im heutigen sunnitischen Islam ist der *Imam* der Vorsteher der Moschee, der das kollektive Freitagsgebet, einen der Grundriten der muslimischen Religionsausübung, leitet.

Der Begriff *ḫalīfa* war ebenfalls im Laufe der islamischen Geschichte einem Bedeutungswandel unterworfen. Im Koran, Sure 2,30⁸, wird schon Adam in seiner Eigenschaft als Nachfolger der Engel, die vor ihm auf der Erde lebten, oder als Statthalter Gottes auf Erden *ḫalīfa* genannt. Ebenso wird David in der Sure 38,26⁹ »Statthalter auf Erden« genannt.

Es muss hinzugefügt werden, dass der Begriff *ḫalīfa* im Koran nicht die Stellvertreter des Propheten bezeichnet. Aber muslimischen Geschichtsschreibern zufolge wurde der Titel *ḫalīfa ar-rasūl Allāh* (Stellvertreter des Gesandten Gottes) bereits unter dem ersten Nachfolger Muḫammads, Abū Bakr, benutzt.

Im späteren Islam, vor allem seit der Eroberung Baghdads durch die Mongolen, bezeichnete *ḫalīfa* sogar den *Statthalter* oder *Stellvertreter* eines muslimischen Fürsten.

Im heutigen (persischen) Sprachgebrauch wird dieser Titel auch für christliche Bischöfe verwendet.¹⁰

Die sunnitische Auffassung

Die sunnitische Staatsauffassung bildete bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts, dem Beginn der Ṣafawidenherrschaft, im gesamten islamischen

8 »... Ich bin dabei, einen Statthalter auf Erden einzusetzen ...«

9 »... O David, Wir haben dich zu einem Statthalter auf Erden gemacht ...«

10 Persönliche Erfahrung durch die Bekanntschaft mit dem Bischof der Diözese von Iran und Indien der armenisch-gregorianischen Kirche.

Raum die Grundlage der Regierungsgewalt. Die bisherigen, auf regionale Bereiche begrenzten nichtsunnitischen Staatsgebilde, wie dasjenige des Fāṭimidenkalifats in Nordafrika, hatten nicht nur im iranischen Raum wenig Einfluss, zumal sie nicht von Dauer waren.

Selbst imamitisch-schiitische Herrscherhäuser, wie die Būyiden, tasteten die Stellung des inzwischen zu einer rein religiösen Institution gewordenen ‘Abbāsidenkalifats in Bagdad nicht an. Doch auch deren Herrschaft war zeitlich begrenzt.

Dennoch fanden während der gesamten islamischen Geschichte immer wieder Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Strömungen statt, wobei sich der Sunnismus immer wieder neu behaupten musste. Seine Hauptargumente liefert die *Sunna* mit den damit verbundenen Ḥadīten. Demgemäß muss der Kalif Angehöriger des Stammes Qurayš sein, und nach seiner Wahl schulden ihm die Gläubigen absoluten Gehorsam. Der entsprechende Ḥadīṭ dazu lautet folgendermaßen:

Der Gesandte Gottes hat gesagt: Wer mir gehorcht, gehorcht Gott; wer gegen mich ist, ist gegen Gott. Und wer dem Herrscher gehorcht, gehorcht mir ...

Doch wird diese Machtfülle durch eine andere Aussage des Ḥadīṭ wieder abgemildert:

... Sie müssen euch gut regieren. Tun sie das nicht, werden sie bestraft und abgesetzt, denn sie sind für euch verantwortlich. Ihr tragt keine Verantwortung ...

Zusätzlich muss sich der Kalif dem göttlichen Gesetz der Šarī‘a unterordnen. Ansonsten hat der Kalif keine geistliche Funktion – abgesehen von seiner Eigenschaft als Vorbeter des Kollektivgebetes. Für Auslegung

und Einhaltung von Ḥadīṭ und Tradition (= Religion) sind die Gelehrten (*'ulamā'*) zuständig.

War also ein Kalif nicht rechtschaffen und regierte er nicht gerecht, so konnten ihm die *'Ulamā'* Widerstand entgegensetzen. Auf diese Weise kontrollierten sie die Macht des Kalifen.

Ein weiterer Punkt, der die beschränkte Machtfülle eines Kalifen aufzeigt, liegt in der Art und Weise seiner Ernennung. Laut sunnitischer Auffassung hatte der Prophet keinen Nachfolger direkt bestimmt, weil er sich möglicherweise auf die Tradition der arabischen Stammeszugehörigkeit beziehen konnte, der zufolge der Stammesführer durch Wahl bestimmt wurde. Dies bedeutet, dass der Anwärter durch besondere Qualitäten und großen Einfluss ausgezeichnet sein soll.

Doch konnte sich dieses Prinzip in seinen Grundtendenzen nur bis zum Tode *'Alīs* halten, weshalb die Kalifen, die nach diesem Prinzip gewählt wurden, auch heute noch als die vier »rechtgeleiteten (rechtmäßigen) Kalifen« (*al-ḥulafā' ar-rāšidūn*) gelten.

Darauf folgte die Zeit der (Kalifen-) Dynastien, die sich im Grunde von gewöhnlichen Monarchien nicht mehr unterschieden. Dass die sunnitische Mehrheit diesen Zustand weitgehend akzeptierte, liegt in einem anderen Ḥadīṭ begründet, der lautet:

Der Prophet hat gesagt: Nach mir wird das Kalifat dreißig Jahre dauern, dann wird ein König herrschen.

Der Historiker Maqrīzī (gest. 1441) bezieht sich auf diesen Ausspruch, wenn er sagt, dass nach dem Tode *'Alīs* das Kalifat zu einer Monarchie der Umayyaden geworden sei, die den Charakter von Gewalt und Tyrannei (*zulm*) angenommen habe.

Doch wurden auch zu Zeiten der Umayyaden und ‘Abbāsiden äußere Formen der Kalifenwahl beibehalten. Hierzu gehörte, dass es keine geregelte Thronfolge gab. Ein Kalif bestimmte seinen Nachfolger nach subjektiven Kriterien selbst bzw. ließ ihn wählen. Dabei konnte dies einer seiner Brüder oder auch sein Lieblingssohn sein.

Ein weiteres wichtiges Ritual bei der Ernennung des Kalifen war die Erweisung der *Bay‘a* (Huldigung, Abmachung). Diese beruhte auf einer arabischen Tradition, wonach die Stammesführer aus der freien Wahl aller Stammesmitglieder hervorgingen. Der Wahlmodus bestand darin, dass demjenigen, den man anerkannte, die *Bay‘a* erwiesen wurde.

Und so bildeten sich bald nach dem Tode des Propheten Parteien oder Interessenbündnisse von Wählern. Wer nun von den Anwärtern am meisten Stimmen auf sich vereinigen konnte, nahm die *Bay‘a* der Mehrheit entgegen und trat das Kalifenamt mit seinen Verpflichtungen den Gläubigen gegenüber an. Die unterlegene Minderheit fügte sich zunächst notgedrungen den Ergebnissen jener Wahlen, bis es schließlich zur offenen Auseinandersetzung (*fitna*) kam.

Als jedoch mit der Ausrufung Mu‘āwīyas die Herrschaft der Kalifendynastien der Umayyaden und später der ‘Abbāsiden begann, trug die *Bay‘a* nur noch symbolischen Charakter, damit der äußere Anschein der Kalifenwahl gewahrt wurde. Faktisch ließ jedoch der regierende Kalif damit seine Nachfolge sanktionieren.

Zu etwas späterer Zeit nahm die *Bay‘a* Formen an, wie sie schon am Sāsānidenhof üblich waren: Küssen des Bodens vor dem Herrscher, Küssen der Hand oder des Fußes des Herrschers.

Damit kann von einer pragmatischen Herrschaftsauffassung im Sunnismus gesprochen werden, die sich der jeweiligen politischen Gegebenheit entsprechend interpretieren lässt. Allerdings blieb diese Auffassung wäh-

rend der gesamten islamischen Geschichte nicht unwidersprochen bzw. unreflektiert, wie weiter unten ausgeführt wird.

Die charidschitische Auffassung

Im Gegensatz zur sunnitischen Herrschaftstheorie könnte diejenige der Charidschiten (*al-ḥawāriġ*) mit »radikal-demokratisch« beschrieben werden.

Nachdem sie sich vom Kalifen ‘Alī nach dessen Anerkennung des Schiedsgerichts losgesagt hatten, entwickelten sie ihre eigenen Theorien. Sowohl Mu‘āwīya als auch ‘Alī wurde der Gehorsam verweigert mit der Begründung, als Staatsoberhaupt das religiöse Gesetz verletzt zu haben und daher unrechtmäßig gewesen zu sein. Zusätzlich verwerfen sie den grundsätzlichen Anspruch der Qurayšiten als alleinige Anwärter auf das Kalifenamt. Der charidschitischen Auffassung zufolge gibt es keine Familie bzw. keinen Stamm, der bei diesem Amt ein Recht auf Bevorzugung genieße. Vielmehr sei *jeder* Gläubige für dieses Amt wählbar, und zwar unabhängig von seiner Volkszugehörigkeit oder seinem Stand, da er sowohl Nichtaraber als auch Sklave sein könne.

Doch sei die Existenz eines Imams vom religiösen Standpunkt her nicht obligatorisch, da ja das göttliche Gesetz (*šarī‘a*) vorhanden sei und die Gemeinde der Gläubigen ihre Aufgaben in Politik und Verwaltung aus jenem Gesetz heraus wahrnehmen könne.

Müsse allerdings unter außergewöhnlichen Umständen ein Imam gewählt werden, müsse er auch seinen hohen Verpflichtungen nachkommen. Sei dies jedoch nur ungenügend der Fall, könne er wieder abgesetzt oder sogar zum Tode verurteilt werden.

Die schiitische Auffassung unter besonderer Berücksichtigung der Imāmiya

Die schiitische Imamatsauffassung kann mit gewisser Berechtigung als Antithese zum charidschitischen Standpunkt betrachtet werden. Während im Sunnismus ‘Alī als der vierte der »rechtgeleiteten Kalifen« gilt und ihm außerordentliche Tugenden und Kenntnisse zugesprochen werden – Ḥasan al-Baṣrī nannte ihn »Gottesgelehrter dieser Gemeinde« –, so betrachten ihn die Schiiten als den eigentlichen, unmittelbaren Nachfolger des Propheten, als den ersten Imam.

Sie lehnen das Prinzip der Wahl ab, denn ‘Alī sei vom Propheten selbst zu seinem Nachfolger bestimmt worden, indem der Prophet ihm Erkenntnisse anvertraut habe, die er selbst seinen sonstigen engeren Gefährten nicht habe anvertrauen können. Daher habe er ihn ausdrücklich zu seinem Nachfolger im geistlichen Amt (Imamat) und in der Herrschaft (Kalifat) bestimmt. ‘Alīs Fähigkeiten und die Erkenntnisse, die ihm der Prophet in esoterischer Weise vermittelt habe, würden an seine Nachkommen weitergegeben.

Die Schiiten gründen ihre Theorie auf ihre Art der Koranauslegung, den *Ta’wīl*. Hierzu zählt auch die Ansicht, dass die Nachfolger als *waṣī*¹¹ ihrer Vorgänger wegen der vom Vater auf den Sohn übertragenen Eigenschaften und Erkenntnisse in der Familie ‘Alīs verbleiben müssten. Dies sei göttliches Recht.

Da im imamitischen Schiismus die Reihe mit dem zwölften Imam Muḥammad al-Mahdī abschließt und dieser seit seinem Verschwinden im Jahre 873 im Verborgenen existiert, leitet er die Gemeinde der Gläubigen

11 *waṣī*, pl. *awṣiyā*’ = *Bevollmächtigter, Beauftragter, Testamentsvollstrecker*; bei Goldziher (*Vorlesungen*): »der durch Verfügung des Propheten Erkorene«

so lange unsichtbar, bis Gott ihn wieder sichtbar werden lässt. Seine legalen Vertreter in dieser Zeit sind die Muğtahidūn.

Damit wird deutlich, dass die schiitisch-imamitische Auffassung ein starkes esoterisch-mystisches Moment aufzuweisen hat, was im Laufe insbesondere der schiitischen Geschichte geistige, moralische und daher auch politische Auswirkungen haben sollte.

Der imamitische Schiismus und die mu‘tazilitische Lehre

Ein wichtiges Fundament, und damit ebenfalls richtungweisend für die Weiterentwicklung der Imāmīya nach dem sechsten Imam Ĝa‘far aṣ-Ṣādiq (gest. 765), war die Auseinandersetzung mit der mu‘tazilitischen Lehre.

Trotz der Berührungspunkte zwischen beiden Richtungen liegen die grundsätzlichen Unterschiede in der Art und Weise des Verständnisses der Religionsausübung, mit der die Auffassung vom Herrschertum verknüpft ist. Während die Mu‘tazila ihren Standpunkt aus der Vernunft (*‘aql*) heraus begründet, stellt für die Imāmīya das offenbarte Gesetz den Ausgangspunkt dar.

In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts gab es einige Mu‘taziliten, die das Imamats zwar im imamitischen Sinne verstanden, theologisch sonst jedoch Mu‘taziliten blieben. Die bekanntesten Vertreter dieser Haltung entstammten den schiitischen Banū Nawbaḥt, die vor allem in Bagdad wirkten.

So gründeten Abū Sahl Ismā‘īl (gest. 923) und sein Neffe al-Ḥasan ibn Mūsā (gest. zwischen 912 und 922) die erste Schule, in der mu‘tazilitische Theologie und imamitische Lehre miteinander in Übereinstimmung gebracht werden sollten.

Ihre Lehre vom Imamat entsprach völlig der imamitischen Auffassung, wenngleich sie auch die mögliche Wundertätigkeit der Imame ablehnten. Demgegenüber sollten sowohl die Sündlosigkeit und Unfehlbarkeit der Imame als auch deren vollkommene Kenntnis aller Wissenschaften (*funūn*) und aller Sprachen auf der Grundlage der Vernunft bewiesen werden. In weiterer Übereinstimmung mit der allgemeinen imamitischen Lehre lehnten sie auch die mu'tazilitische Doktrin ab, der zufolge Gott den muslimischen Sünder unbedingt bestrafe. Hierbei vertraten sie den gegen die Mu'tazila gerichteten Standpunkt, dass der Prophet und die Imame grundsätzlich für die schweren Sünder Fürbitte einlegen und sie damit vor der ewigen Strafe retten würden. Sie verbanden diese Aussagen mit der Ansicht, dass die Bezeichnung »Gläubiger« (*mu'min*) ohne Einschränkung auch für den Sünder gelte, solange dieser fortfahre, seine Gotteskenntnis zu bewahren und zu bejahen.

Der Versuch eines Kompromisses zwischen Mu'tazila und Imāmīya scheiterte schließlich an der Unvereinbarkeit beider Standpunkte. Hierzu gehört seitens der Mu'taziliten die Verabsolutierung Gottes und seine Befreiung von menschlich erscheinenden Eigenschaften, die zu einem Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes Anlass geben könnten. Daher wird alles, was nicht jener absoluten Einheit (Einzigkeit) Gottes (*at-tawḥīd*) entspricht, in Zweifel gezogen.

Während für die sunnitischen wie auch schiitischen Gläubigen der Koran als »Wort Gottes« (*qawl Allāh*) nicht als geschaffen, sondern als ewig gilt, gilt dies für die Mu'taziliten nicht, da dies ihrer Logik zuwiderliefe. Sie erklären, dass das Wort Gottes *ewig*, der Koran jedoch *erschaffen* (*mahlūq*) sei.

Diese Ansicht wird von der Baṣraner Schule vertreten, während die Baghdader Schule in modifizierter Weise den Koran als *hervorgebracht, ins Leben gerufen* (*muhḍaṭ*) betrachtet.

Da die Baghdader Schule der Mu‘taziliten eine größere Kompromissbereitschaft als die Schule in Baṣra zugunsten der übrigen muslimischen Anschauungen an den Tag legte, fand diese Auseinandersetzung mit den Banū Nawbaḥt auch nur in Bagdad statt.

Die imamitischen Traditionalisten, die hingegen jegliche Art einer auf der Ratio beruhenden Scholastik (*kalām*) ablehnten, fanden ihren wichtigsten Vertreter in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in der Person des Abū Ğa‘far ibn Bābūyeh¹² aus Qom.

Ibn Bābūyeh bezieht sich in seiner Argumentation auf die zahlreichen Ḥadīṭe, die sich gegen die Auseinandersetzungen um Gott und um die Vorbestimmung wenden, doch ebenso zitiert er den Imam Ğa‘far aṣ-Ṣādiq, wenn es ihm um die allgemeine Verdammung der *Kalām*-Leute geht. Im Ganzen versucht Ibn Bābūyeh die überlieferten Darstellungen von den Imamen mit den mu‘tazilitischen Auffassungen über Einheit und Gerechtigkeit Gottes in Übereinstimmung zu bringen oder die Unterschiede zumindest zu mildern.

Die Auseinandersetzungen zwischen Imāmīya und Mu‘tazila unter Ibn Bābūyeh sind theologischer Natur, wobei die Beweisführung für dieselben Themen aus den verschiedenen Standpunkten jener beiden Denkrichtungen hergeleitet wird.

Während die Mu‘taziliten bei ihrem Gottesbegriff nur die reine Vernunft gelten lassen, wobei auch sie auf eine Art des *Ta‘wīls* zurückgreifen, der ihnen eine Interpretation aus ihrer Ratio heraus erlaubt, argumentiert Ibn Bābūyeh mit Hilfe des imamitischen *Ta‘wīls* des Korans und der Ḥadīṭe. Dabei kommt er zu den gleichen Ergebnissen wie die Mu‘taziliten, indem er beispielsweise an den Ḥadīṭdeutungen imamitischer Scholastiker auf folgende Art und Weise Kritik übt:

12 pers. *bābūyeh*; arab. auch *bābawayh*

»... sie führen unwissende Menschen zu der Einbildung, Gott sei seinen Geschöpfen vergleichbar ...«

Man müsse diese Ḥadīṭe, entsprechend gewisser Passagen im Koran, sinnbildlich deuten.

Mu‘tazila und Imāmīya befinden sich jedoch in völligem ideologischen Gegensatz, wenn es um die Auffassung der Führung der muslimischen Gemeinde geht. Danach ist der Imam aus mu‘tazilitischer Sicht der würdigste Bewerber, gleichgültig, welchem Zweig der Familie des Propheten er auch angehöre.

Das Imamatum bedeutet demnach nichts weiter als die legitime politische Funktion des Führertums über die muslimische Gemeinde.

Für die Imāmīya dagegen ist diese Frage eines der Fundamente des Glaubens und der Theologie überhaupt, indem »*der Imam der Fürsprecher der Gemeinde ist. Es ist für sie undenkbar, dass jemand, der ihm (dem Imam) folge, zu immerwährender und unbedingter Strafe verdammt sein solle, oder dass er seinen Status als Gläubiger verlieren könne, wie immer er auch gesündigt haben mag*«.

Diese Auffassung steht nicht nur in Widerspruch zu dem, was die Mu‘taziliten lehren, sondern die Imamiten gehen noch weiter, indem sie ihrem Standpunkt Nachdruck verleihen, die Welt könne keinen Augenblick lang Bestand haben ohne einen sünden- und fehlerlosen Imam, der die Menschheit führe und leite.

Gäbe die Imāmīya zu irgendeiner Zeit diesen Anspruch auf, würde sie sich ihrer eigenen Basis betreffs des *Imams der Zeit* berauben und somit selbst ad absurdum führen.

Ansichten verschiedener Autoren über die islamische Herrschaft

a. Al-Bāqillānī (11. Jahrhundert) über das Imamāt

Al-Bāqillānī gilt als Vertreter eines »reinen« Sunnismus. Er ist Aš‘arit¹³, und daher erwähnt er in seinen Schriften nichts über die geistigen und mystischen Aspekte des Imamats. Für ihn entspricht das Imamāt völlig dem Kalifat. Deshalb schreibt er auch in seinem Buch *Manāqib al-a'imma* (Verdienste der Imame) von den »rechtgeleiteten« Imamen (*ar-rāšidūn*).

Er setzt sich darin in polemischer Weise mit dem Imamatsanspruch der Schiiten auseinander, der die Investitur der Imame durch den Propheten selbst zum Inhalt hat. Die Schiiten beziehen sich dabei auf den *Naṣṣ*, eine dem Propheten zugeschriebene Anordnung, dessen Existenz er mit folgendem Argument in Frage stellt:

Hätte der Prophet einen Imam ernannt, müsste er auch den ihm gebührenden Gehorsam vorgeschrieben haben, wobei es Zeugen gegeben haben müsste, die diese Vorschriften weitertradiert hätten, wie es beispielsweise beim Gebetsritus der Fall sei. Auch Abū Bakr und sogar ‘Abbās haben sich auf einen Naṣṣ berufen.

Die Frage nach der Würdigkeit und Befähigung zum Imamāt wird von al-Bāqillānī folgendermaßen beantwortet:

Nach der Šarī‘a muss der Imam Qurayšit sein, genügend Weisheit haben, um zwischen den Muslimen zu richten, und eine gute Kriegsführung besitzen.

13 Benannt nach Abū'l-Ḥasan al-Aš‘arī (874–935). Die Aš‘ariten stehen fest in sunnitischer Tradition, indem für sie nicht die Vernunft der Grund der Gotteserkenntnis ist, sondern »weil es geschrieben steht«.

Weiterhin muss der Imam geistig und körperlich überragend sein. Wird er gebrechlich, schwachsinnig oder senil, darf er rechtmäßig abgesetzt werden. Er darf ebenfalls durch einen anderen Würdigen ersetzt werden, wenn er sich in den Händen von Feinden befindet, ohne dass Hoffnung auf Befreiung besteht.

b. Der Standpunkt von al-Māwardī (11. Jahrhundert)

‘Alī ibn Muḥammad al-Māwardī lebte zur Zeit der Būyiden, als dem ‘abbāsiden Kalifen seitens der schiitischen Machthaber nicht einmal mehr religiöse Ehrerbietung zuteil wurde. Dies geschah unter anderem durch schiitische Zeremonien und die Verbreitung von schiitischen Lehrsätzen. Doch auch sunnitische Regionalherrscher entzogen dem Kalifat zu Bagdad den politische Einfluss weitgehend.

Al-Māwardī beschäftigt sich in seiner Schrift *Al-aḥkām as-sultānīya* (Die Gesetze der Herrschaft) mit den real existierenden Machtstrukturen, plädiert aber für ein starkes und einflussreiches Kalifat. Das einzig legitime Kalifat bildet für ihn das Kalifat der ‘Abbāsiden in Bagdad, wobei er dessen unteilbaren Charakter betont:

... zur selben Zeit kann nicht mehr als ein Imam sein ...

Es sei erwähnt, dass zu al-Māwardīs Zeit noch das Kalifat der Fāṭimiden in Nordafrika und das der Umayyaden in Spanien existierten.

Doch nimmt er auch dem Kalifat der ‘Abbāsiden gegenüber eine kritische Haltung ein, indem er unterstreicht, dass das Kalifat bzw. Imamats durch Wahl erfolge. Die Wähler müssen männlichen Geschlechts und volljährig sein, einen guten Ruf haben und ein sittliches Leben führen.

Der Anwärter auf das Kalifenamt muss dementsprechend ebenfalls männlichen Geschlechts und volljährig sein und darüber hinaus dem

Stamme Qurayš angehören. Weiterhin muss er einen fleckenlosen Charakter sowie physische und psychische Unversehrtheit besitzen. Als Kalif muss er fähig sein, administrative, juristische und militärische Funktionen wahrzunehmen.

Hierbei geht al-Māwardī bis ins Detail, indem er zu den Pflichten des Kalifen die Verteidigung und Stärkung der Religion durch den *Ġihād*, den Schutz des muslimischen Territoriums durch Bereitstellung von Truppen zur Bewachung der Grenzen, Entscheidungen in Rechtsfragen und die damit verbundene Bestrafung der unrecht Handelnden zählt. Ebenfalls gehört zu den Aufgaben des Kalifen die Organisation des Steuerwesens, die Bezahlung der Gehälter im Verwaltungsapparat, die Verwaltung des öffentlichen Kapitals und die Ernennung kompetenter Beamter. Und nicht zuletzt muss die Regierung von ihm persönlich überwacht werden.

Zum Schluss fasst al-Māwardī die Verpflichtungen des idealen Kalifen in zwei Prinzipien zusammen:

... die Verteidigung der Religion und die Verwaltung des Staates ...

Der politischen Realität entsprechend, bezeichnet er die Herrscher seiner Zeit, darunter die Būyiden und die Ġaznawiden, als »Emire der Macht (Gewalt)«. Diese könnten zwar längerfristig die Herrschaft ausüben, doch liege es im Wesen der Würde des Imams bzw. Kalifen, als religiöses Oberhaupt und somit als Quelle der religiösen Ordnung zu handeln.

Bezogen auf die Wirklichkeit, in der das Kalifat ohne reale Macht sei, so führt al-Māwardī aus, müsse der Kalif dem jeweiligen Emir die Verwaltung und sonstige damit verbundene Pflichten und Aufgaben anvertrauen. Damit sei es auch möglich, dass ein ursprünglich illegales und nicht ver-

fassungsmäßiges Emirat legale und verfassungsmäßige Gültigkeit erlangen könne, wenn der Kalif ihm seine Sanktion erteile.

Als Gegenleistung dazu müsse ein solcher Usurpator den Kalifen als oberstes Haupt der gesamten muslimischen Gemeinschaft anerkennen, ihm in religiösen Angelegenheiten zur Seite stehen und ihm öffentlich den seiner Würde gemäßen Respekt erweisen.

Al-Māwardī versucht in seinen Theorien, Wirklichkeit und Idealzustand der islamischen Herrschaft in eine gewisse Übereinstimmung zu bringen, was ihn als pragmatischen Sunniten ausweist.

c. Der Standpunkt des Neẓāmī-e ‘Arūzī (11./12. Jahrhundert)

Neẓāmī-e ‘Arūzī nähert sich in seiner Schrift *Čahār maqāle* (Vier Abhandlungen) der Ansicht al-Māwardīs. Doch steht er den zeitgenössischen Inhabern der realen Macht positiver und differenzierter gegenüber als jener.

Über das Verhältnis Königtum und Kalifat lässt er sich folgendermaßen aus:

Solange solch ein Mann (d. i. der Prophet Muḥammad) lebt, wird er im Auftrag Gottes – gepriesen sei Sein Name –, mit Hilfe von Engeln, sein Volk in Wohlergehen in beiden Welten führen. Doch, wenn seine Natur es verlangt, dass er sein Antlitz zur jenseitigen Welt wende, hinterlässt er als seinen Stellvertreter ein Gesetzbuch (Kodex), das er von den Zeichen der Allmächtigkeit Gottes herleitet, und seine eigenen Aussagen. Und er benötigt einen Statthalter, um das Gesetz und die Überlieferung zu behaupten, einen Statthalter, welcher der hervorragendste jener Gemeinde und das vollendetste Produkt seines Zeitalters ist, damit dieser jenes Gesetz behaupten und dem Gesetzbuch Nachdruck verleihen möge. Solch ein Statthalter wird Imam genannt. Aber dieser Imam kann nicht die Ho-

rizonte im Osten, Westen, Norden und Süden erreichen, so dass die Auswirkungen seiner Bemühung den entferntesten und den nächsten Punkt berühren und seine Befehle und Verbote gleichzeitig den Wissenden und Unwissenden zuteil werden. Hierfür benötigt er Stellvertreter¹⁴, die an seiner statt in den entferntesten Teilen der Welt handeln. Doch nicht jeder von ihnen wird so viel Macht haben, dass die gesamte Menschheit gezwungen sein würde, diesen Zustand anzuerkennen. Daher muss es einen Verwalter und Machthaber geben, der Monarch, d. h. König, genannt wird, und seine Vikarsfunktion (an-nīyāba) bedeutet Souveränität.

Der König ist daher der Leutnant (nā'ib) des Imams, der Imam derjenige des Propheten und der Prophet derjenige Gottes – mächtig und siegreich ist Er.

d. Die Theorie al-Ġazālīs (gest. 1111)

Abū Hāmid Muḥammad al-Ġazālī bleibt, was seine Staatstheorie angeht, zwar weitgehend auf dem von ihm akzeptierten traditionellen sunnitischen Boden, doch fügt er Aspekte ein, die sufitisch geprägt sind.

Al-Ġazālī, selbst Mystiker, überwand die Trennung von Sufismus und Sunnismus, indem er Rituale, Rationalität, Dogma und Mystik miteinander verband. Dadurch machte er innerhalb des orthodoxen Islams den Weg für neue Denkstrukturen frei.

Seine Argumente beziehen sich darauf, dass der Wille des Propheten die Quelle der Einigkeit innerhalb der muslimischen Gemeinschaft (*iğmā'*) sei und der Prophet nur die formale Errichtung der islamischen Religion beabsichtigt habe. Der Konsens der muslimischen Gemeinschaft sei eine historische Praxis, allerdings kein legislativer Prozess, sondern in seiner

14 nā'ib, pl. nuwwāb = Vikar, Sekretär, Statthalter

Bedeutung als Rücksichtnahme und Bezugnahme auf die Gemeinschaft bereits von der Šarī'a vorgesehen.

Davon ausgehend, leite sich also die Institution des Kalifats von der Gemeinschaft der Muslime ab. Diese Gemeinschaft sei von der Gnade Gottes mit einem besonderen Charakter ausgestattet worden, indem der Prophet nämlich gesagt habe, dass seine Gemeinschaft niemals in einem Irrtum Übereinstimmung finden würde. Daher sei der Konsens der Gemeinschaft eine der Quellen der Šarī'a. Die Šarī'a sei nach Auffassung der sunnitischen Juristen die Quelle jeglicher, auch der politischen Autorität. Doch die letztendliche Quelle der Autorität sei Gott selbst.

Zur Notwendigkeit des Kalifats – oder Imamats – führt al-Ġazālī an, dass dieses für die Verwirklichung der Ziele des Propheten eintrete. Deshalb sei ohne die Existenz des Kalifen kein Gerichtsurteil, kein Vertrag, kein Testament etc. gültig. Dies bedeute, dass sich alle Macht der Richter¹⁵ und der Regierungsbeamten vom Kalifen herleite.

Die Abwesenheit des Kalifats verändere jede normale menschliche Beziehung zur Sünde und führe zur Unordnung. Deshalb beschreibt er die Aufgaben und die Gesetzmäßigkeit des Kalifats folgendermaßen:

1. Das Kalifat besitzt die nötige Macht, um die Ordnung aufrechtzuerhalten.
2. Es repräsentiert die Einigkeit der muslimischen Gemeinschaft und seine historische Kontinuität.
3. Es stellt die einzig legitime Herrschaftsform im Islam dar, da sich seine funktionale und institutionelle Autorität aus der Šarī'a herleitet.

15 *qāḍī*, pl. *quḍāt*

Al-Ġazālīs Gegner, die den Machtverfall des Kalifats und das Fehlen einer starken Persönlichkeit in diesem Amt beobachten, ziehen folgende Schlüsse:

»Es gibt keinen Kalifen, also ist kein Kalif notwendig – daher gibt es keine Verpflichtung, einen Kalifen zu ernennen.«

Dem entgegnet al-Ġazālī: *»Da es einen Kalifen geben soll, muss es einen Kalifen geben – und somit gibt es einen Kalifen.«*

Was die Person des Kalifen selbst anbelangt, so entspricht al-Ġazālīs Vorstellung derjenigen al-Māwardīs. Doch fügt er noch hinzu, dass der Kalif ‘Abbāsīde sein müsse, was automatisch einschließt, dass er Qurayšit ist. Hier zeigt al-Ġazālī einen den realen Gegebenheiten entsprechenden Pragmatismus sunnitischer Prägung, denn zu seiner Zeit hatte das ‘Abbāsidenkalifat schon seit über mehr als dreihundert Jahren Bestand, und es war somit zu einem Faktor der Repräsentanz der Einheit und der historischen Kontinuität der muslimischen Gemeinschaft geworden.

Was die realen Machtverhältnisse seiner Zeit anbetrifft, so begründet er sie folgendermaßen: Die Notwendigkeit eines Imamats sei so groß, dass sie sogar eine Änderung gewisser Investiturstadien erzwingen, falls sich keine andere Lösung ergebe.

Al-Ġazālī zufolge gibt es drei Möglichkeiten der Wahl eines Anwärters:

1. seine Designation durch den Propheten,
2. seine Designation durch den regierenden Kalifen,
3. seine Designation durch den jeweiligen, gegenwärtigen Machthaber.

Von diesen drei Möglichkeiten komme während seiner eigenen Epoche letztere zur Anwendung, und die *Bay'a* werde von »großen Männern« (= Machthaber ?) und »Leuten, die lösen und binden« (= 'Ulamā' ?) erwiesen. In seinem Pragmatismus geht al-Ġazālī so weit zu behaupten, dass es für die Gültigkeit und Autorisierung der Sultansregierung genüge, wenn der Sultan¹⁶ den Kalifen nur anerkenne. Es sei daher sogar legitim, wenn der Sultan daraufhin einige Vorschriften der Šarī'a ignoriere.

Doch, um keine Despotie entstehen zu lassen, müssten die 'Ulamā' unabhängig sein. Damit überträgt al-Ġazālī ihnen die Verantwortung der Regierungskontrolle.

In gewisser Weise bleibt al-Ġazālī als Theoretiker der sunnitischen Tradition verbunden, wobei er die aktuellen politischen Verhältnisse seiner Zeit in Übereinstimmung zum sunnitischen Dogma zu bringen versucht. Doch scheinen weitere Quellen seiner Kalifatstheorie – und dem damit verbundenen Idealstaat – in seinem frühen Interesse an hellenistischem Gedankengut zu liegen.¹⁷

e. Die Ansicht von Ibn Ḥaldūn (1332–1406)

Ibn Ḥaldūn stammte aus Tunis und war später in Kairo als Oberqāḍī tätig. Seine Ansicht ist deshalb von gewissem Interesse, weil er einerseits in der sunnitischen Tradition verharret, andererseits jedoch den geänderten politischen und religiösen Verhältnissen nach dem Auslöschung des Kalifats zu Baghdad im Jahre 1258 Rechnung trägt.

Für ihn ist das Fundament eines Reiches die Religion, da der Mensch in die Welt gesetzt worden sei, um sich auf sein zukünftiges Leben vorzubereiten. Um das göttliche Gesetz kennenzulernen, müsse er von einem Propheten oder dessen Stellvertreter, dem Kalifen, geführt werden. Wäh-

16 *sultān*, pl. *salāṭīn* = (weltlicher) Herrscher, Inhaber der (weltlichen) Macht

17 vgl. Platon: *Politeia*

rend das gewöhnliche Königtum eine von Menschen geschaffene Institution sei und die Vernunft das Fundament der königlichen Gesetze zum Wohle der Menschen auf Erden bilde, leite der Kalif die Menschen in Einklang mit dem Diktat des religiösen Gesetzes (*šar‘*).

Zugleich begründet Ibn Ḥaldūn die Notwendigkeit eines Imams oder Kalifen mit dem religiösen, offenbarten Gesetz, indem der Kalif aufgrund göttlicher Ernennung existiere und Gott ihn zu seinem Statthalter (Vikar) mache, um die Menschen zum Guten zu führen und vom Bösen wegzubringen. Dabei lehnt er die Ansicht von Philosophen ab, die vom Standpunkt der Vernunft her eben jene Notwendigkeit damit begründen, dass die Menschen einen Führer benötigten, weil zivilisiertes Leben nur in einer geordneten Gesellschaft möglich sei.

In gleicher Weise greift er das schiitische Dogma an, dem zufolge das Imamamt einer der Pfeiler des Glaubens ist. Im Imamamt sieht er hingegen vor allem eine nützliche Institution für das allgemeine Wohlergehen.

Er verteidigt das traditionelle Prinzip, dass der Kalif dem Stamm der Qurayš angehören müsse, da dieser Stamm durch Gott in der Person des Propheten gesegnet worden sei und diesem Stamm fähige Personen angehörten, das Amt des Kalifen auszuüben. Er fügt dann noch hinzu, dass dieser Stamm der mächtigste und respektierteste unter den arabischen Stämmen sei.

Ibn Ḥaldūns Auffassung vom Kalifat unterscheidet sich nicht grundlegend von derjenigen al-Māwardīs, doch versucht er die ihm gegenwärtigen Gegebenheiten mit al-Māwardīs Vorstellungen in Übereinstimmung zu bringen, da zu dessen Zeit das Kalifat immerhin noch eine bestimmte religiöse Autorität besaß. Und nimmt bei Ibn Ḥaldūn das Kalifat idealistischere Züge an, denn es handelt sich hier in der Tat um reine Theorie, die mit der Wirklichkeit seiner Zeit längst nicht mehr übereinstimmt.

f. Ansichten weiterer Autoren

Grundsätzlich entsprachen alle weiteren Ansichten gängigen islamischen Staatsvorstellungen.

So widmete der Großwesir Nizām al-Mulk seinem Herrscher Malikšāh eine Schrift, in der er dessen Regierungslegitimation damit begründet, dass Gott in jedem Zeitalter einen Menschen mit königlichen Begabungen erwähle, dem er Wohlfahrt und Frieden seiner Diener anvertraue. Demgegenüber erarbeitete der Denker al-Fārābī (gest. 950) seine Thesen zur Errichtung eines Idealstaates, der nur von Philosophen regiert würde. Unter platonischem Einfluss¹⁸ gelangte er zu der Erkenntnis, dass nur ein solcher Staat eine Harmonie zwischen göttlicher Autorität und den Menschen gewährleiste. Ein solcher Philosophenkalif wisse um die wahre Glückseligkeit.

Dagegen orientierte sich Naṣīr ad-Dīn-e Ṭūsī an den historischen Vorgängen, die sich unter seinem eigenen maßgeblichen Einfluss abspielten. Das Kalifat im sunnitischen Sinne lehnte er als Schiit grundsätzlich ab. Für ihn entsprach das Imamatum dem Idealherrschartum, wie dies schon von Platon (*Aflāṭūn*) und Aristoteles (*Aristāṭālīs*) beschrieben worden war. Als unter seiner Mithilfe der letzte (sunnitische) ‘Abbāsidenkalif zu Bagdad, al-Musta‘šim, von den Mongolen hingerichtet wurde, lieferte unter anderem die daraufhin ausbleibende Katastrophe die Begründung für seine Haltung in Bezug auf das sunnitische Kalifat.

18 vgl. Platon: *Politeia*

Die Schrift *Welāyat-e faqīh – ḥokūmat-e eslāmī* (Die Statthalterschaft des Rechtsgelehrten – die islamische Herrschaft) von Rūḥollāh al-Mūsawī al-Ḥomeynī (ca. 1902–1989)

Der in neuerer Zeit am meisten hervorgetretene Autor islamischer Staatstheorien ist der *Muḡtahid* und *Āyatullāh al-‘uzmā* Rūḥollāh al-Mūsawī al-Ḥomeynī. Seine Schrift fasst als Resultat die historische Entwicklung des Islams im Allgemeinen und des imamitischen Schiismus im Besonderen zusammen und zieht praktische Konsequenzen in Bezug auf die heutige Zeit mit ihren politischen, wirtschaftlichen und religiösen Verhältnissen.

Aus diesem Grunde kann diese Schrift auch als eine der Hauptquellen der Islamischen Revolution in Persien und der darauf erfolgten Errichtung der Islamischen Republik Persien zu Anfang des Jahres 1979 betrachtet werden. Sie wurde von Ḥomeynī während der Zeit seines Exils im Irak in arabischer Sprache verfasst und liegt in authentischer Übersetzung im Persischen vor.

Welāyat-e faqīh kann interpretatorisch in zwei Hauptaussagen eingeteilt werden:

1. Kampf der (gläubigen) Muslime gegen Tyrannei und Fremdherrschaft (Imperialismus)¹⁹,
2. die Ausführung der Herrschaft des göttlichen Gesetzes (šarī‘a) durch dessen Interpretatoren, die Fuqahā²⁰.

19 *este ‘mār* = Kolonialismus; *Kolonialismus* und *Imperialismus* werden hier nicht unterschieden

20 *faqīh*, pl. *fuqahā*’ = Rechtsgelehrter des islamischen Gesetzes

a. Die islamische Herrschaft

Ḥomeynī bezieht seine Argumente sowohl aus den imamitischen Hadīten, als auch aus anderen imamitischen Schriften und bringt sie in Zusammenhang zu revolutionären Aktivitäten, die von den ‘Ulamā’ getragen sein sollen.

Er scheidet dabei die »gerechten ‘Ulamā’« (*‘olamā-ye ‘ādel*) von den »Hofgeistlichen« (*āḥūndhā-ye darbārī*), die als »Agenten der Tyrannen« (*‘omāl-e zālame*) den Islam »zum Lob der Herrscher« (*dar ta’rīf-e salāṭīn*) verfälschen. Auch unterscheidet er die Bezeichnungen *faqīh* und *qāḍī*²¹, wobei der Faqīh grundsätzlich gerecht sei. Sollte er dies nämlich nicht sein, unterscheide er sich ja nicht vom (gewöhnlichen) Qāḍī, der Fehlurteile²² fällen könne, wobei er die Überlieferung (mangels besseren Wissens) *gegen* den Islam verfälsche.

Somit sind die Fuqahā’ die »Stellvertreter des Gesandten Gottes« (*ḥalīfe-ye rasūlo’llāh*), die die göttlichen Gesetze verbreiten und die islamische Lehre dem Volk vermitteln. Diese Stellvertreterschaft der Fuqahā’ hat ihren Grund in der Abwesenheit des Imams al-Mahdī (*ḡaybat*), da die religiösen Gesetze (*šar’*) weiterbestehen und daher die Gerechtigkeit in Form der Gesetzeswissenschaft (*‘elm be-qānūn*) durch unzählige Gesetzesgelehrte der jeweiligen Zeit (*foqahā-ye ‘ašr*) gewährleistet wird. Verbinden sich diese Gelehrten, so errichten sie die Herrschaft der allgemeinen Gerechtigkeit in der Welt, jene Herrschaft, die dem Willen des Propheten gemäß ist.

Funktion und Fähigkeit der Fuqahā’ entsprechen der schiitischen Herrschaftstheorie über die Ausübung der islamische Herrschaft und ihres Verantwortungsträgers (*ḥokūmat wa ‘ohde-dār-e ān*). Danach muss der

21 gewöhnlicher Richter, der nach dem islamischen Gesetz richtet

22 *qaḍā’* = Urteil, Verhängnis

Imam hervorragend, in Recht und Gesetz gebildet und bei deren Ausführung gerecht sein.

Diese schiitische Theorie hat ihren Ursprung in der Zeit des Propheten und der Imame, als das Thema der Diskussion den Herrscher bzw. Kalifen betraf, der

1. das islamische Recht/Gesetz kennen muss,
2. von der Gerechtigkeit aus innerster Überzeugung und – damit verbunden – ethischer Vollkommenheit Gebrauch machen muss.

Dazu benötigt er die Vernunft (*'aql*), um zu erkennen, dass die islamische Herrschaft die Herrschaft des Gesetzes ist und nicht diejenige einzelner Personen über das Volk.

Nun ist es aber nicht nötig, dass alle Staatsbeamten Gesetzesgelehrte (*fuqahā'*) sein müssen. Von ihnen wird nur verlangt, dass sie diejenigen Gesetze kennen sollen, die ihren Tätigkeitsbereich betreffen. So sei es auch schon zur Zeit des Propheten und des *Amīr al-mu'minīn*²³ gewesen.

Die Einsetzung der Stellvertreter erfolgt auf Gottes Geheiß durch den Mund des Propheten. Daher ist der Kalif »Gottes Stellvertreter auf Erden« (*ḥalīfatu'llāh fī'l-ard*). So wird dementsprechend auch das Kalifat 'Alīs angesehen: Er sei nicht vom Propheten eingesetzt worden, weil er der Schwiegersohn, sondern weil er der Ausführende des Willens Gottes war.

Grundsätzlich ist ein derartiges Kalifat nicht in der Weise anzusehen, dass ein Kalif in seiner Eigenschaft als Gottes Stellvertreter auf Erden der (weltliche) Präsident (*ra'īs*) der Muslime sei. Der Kalif/Imam ist als *walī*

23 Dieser Titel, der von den Sunniten allen regierenden Kalifen beigelegt wird, wird von den Schiiten nur dem Kalifen 'Alī zugestanden.

*al-amr*²⁴ der Garant für die Herrschaft des islamischen Gesetzes. Aus diesem Grunde benötigt solch eine Herrschaft auch keine repräsentativen Gebäude, Paläste oder spezielle Einrichtungen und Büros, wie beispielsweise ein Sekretariat für den Thronfolger, die das Budget des Landes aufzehren.

Der islamische Staat kennt keine Königherrschaft und somit auch keine Thronfolge. Er ist weder despotisch noch absolutistisch, sondern konstitutionell, wobei die Verfassung nicht von der Stimme von Personen oder einer Mehrheit abhängig wäre, da sie ja das Gesetz Gottes ist. Die unislamische Konzeption der Monarchie hat ihre Ursprünge in der Herrschaft der Umayyaden und ‘Abbāsiden, und sie hielt bis jetzt an.

Die Ausübenden der Macht haben sich strikt an die Richtlinien des Korans und der Tradition des Propheten, der Sunna (*sonnat-e rasūl-e akram*), zu halten.

Der Unterschied zur konstitutionellen Monarchie oder zur Republik besteht also darin, dass die islamische Herrschaft diejenige des göttlichen Gesetzes über die Menschen ist, was bedeutet, dass der wirkliche Herrscher das Gesetz Gottes ist. Zur Legitimation dieser Herrschaftsauffassung führt Ḥomeynī weitere Ḥadīṭe und Schriften an, wie diejenigen von Šayḥ Ṣadūq mit den Titeln *Ġāmi‘ al-aḥbār*²⁵, *‘Uyūn aḥbār ar-riḍā*²⁶ und *Mağālis*²⁷.

Eine Begründung für das Kalifat von ‘Alī bildet die Überlieferung, wonach der Prophet gesagt hat:

24 *Schutzherr des Befehls*, bedeutet »unumschränkter Herrscher«

25 *Gesammelte Überlieferungen* (aḥbār)

26 *Aḥbār-Quellen* von (dem Imam) Reżā

27 *Versammlungen*

»‘Alī ist mein Erbe (‘alī wārītī)«, und Šayḥ Sadūq lässt den *Amīr al-mu‘minīn* selber sagen:

»Der Gesandte Gottes hat gesagt: „O Gott, segne meine Stellvertreter.“ – Und diese Worte wiederholte er dreimal. Als er daraufhin gefragt wurde, wer seine Stellvertreter seien, antwortete er: „Diejenigen, die nach mir kommen, überliefern meinen Ḥadīṭ und meine Sunna, und sie lehren nach mir das Volk.“«

Stellung und Rang der Fuqahā’ sind nach Ḥadīṭen des Imams Rezā (*ḥadīṣ-e razawī*) dieselben wie diejenigen der Propheten der Israeliten (*meṣl-e maqām-e payāambarān-e banī esrā’īl*). Daraus folgert Homeynī bezüglich des Ranges der Fuqahā’, dass Moses (*Ḥaẓrat-e Mūsā*) einer der israelitischen Propheten sei, und alles, was für den Gesandten Gottes (d. i. Muḥammad) gelte, habe auch für Moses gegolten. Laut Šayḥ Sadūqs Schrift *Ĝāmi‘ al-aḥbār* hat der Prophet Muḥammad gesagt:

»... und die Gelehrten meiner Gemeinde sind wie die vergangenen Propheten.«²⁸ Somit seien diese die Herrscher über das Volk²⁹, da sie – wie Imam Rezā sagt – zugleich die Vertrauten der Gottesgesandten (*umanā’ rusul*) seien. Das heißt mehr oder weniger, dass sie – wie jene – die Führer der islamischen Religionsgemeinschaft (*ra’īs-e mellat*) sein sollen.

Doch bleibt der Imam, nach dem Ḥadīṭ von Ĝa‘far aṣ-Šādiq als *Walī al-amr* der unumschränkte Herrscher über ‘Ulamā’, Fuqahā’ und das Volk der Welt, der für die Zeit seines Lebens und seines Todes einen Herrscher (*ḥākīm*) und einen Richter (*qāḍī*) bestimmt. Das Herrschertum des *Walī al-amr* ist dementsprechend übertragbar auf den Abwesenden Imam der Zeit (al-Mahdī), der daher als der wirkliche Herrscher betrachtet wird und dem alle ‘Ulamā’, Fuqahā’ etc. verantwortlich sind.

28 و علماء امتی کسایر انبیاء قبلی

29 العلماء حکام علی الناس

Damit kommt hier wieder ein Ḥadīṭ zur Geltung, der besagt, sobald ein Faqīh »in die Schlammgrube der Verweltlichung«³⁰ trete, indem er zum Beispiel in korrupter Weise an das Sammeln irdischer Güter denke, sei er nicht gerecht, besitze daher nicht das Vertrauen des Propheten und könne aus diesen Gründen den Islam auch nicht vertreten. Ebenso wie Gott den Propheten zum Beauftragten (*ma'mūr*) des Islams und zum Führer der Muslime bestellt hat, verhalte es sich auch bei den Gerechten Fuqahā' (*foqahā-ye 'ādel*). Diese haben die selbstverständliche Pflicht, sowohl den Islam als auch die Überlieferungen, die die Imame behutsam im Schutze der *Taqīya* weitergegeben haben, von unechten Gesetzen zu säubern.

b. Der Kampf um die Errichtung der islamischen Herrschaft

Um all diese Ziele zu erreichen, muss ein kompromissloser Kampf geführt werden. Das Grundgesetz von 1906 zeigt, dass die Kompromissbereitschaft der 'Ulamā' zu weit ging. Dadurch, dass sie selbst die islamischen Werte als veraltet und daher nicht als vollwertig angesehen hatten, ließen sie zu, dass verderbliche und tyrannische nichtislamische Gesetze (aus dem Westen) eingeführt wurden und die Position der Fuqahā' (= Muḡtahidūn) dahingehend eingeschränkt wurde, dass sie die (islamischen) Gesetze nur noch erläutern sollten, um vertrauenswürdig zu sein.

Ḥomeynī kritisiert hier vor allem, dass bei diesen Einschränkungen die entsprechende praktische Sicherheit nicht gewährleistet werden konnte. Doch sieht er die Ursachen dieser kompromisslerischen Verfassung in dem starken Einfluss der Imperialisten (*este'mārgarān*), die es darauf angelegt haben, die islamischen Gesetze zu zerstören, indem sie die Anschauung verbreiteten, Religion und Politik seien getrennt voneinander.

30 ما لم يدخلوا في الدنيا – Interpretation nach d. arab. تا هنگامی که به منجلا ب دنیا طلبی در نیامده اند

Im Islam, zu Zeiten des Propheten und der rechtmäßigen oder unrechtmäßigen Kalifen (*ḥolafā-ye ḥaqq yā nā-ḥaqq*), gab es ebenfalls nie eine Trennung zwischen Geistlichkeit und Politikern. Und indem im Islam die Allgemeinheit betreffende Prinzipien herrschen, wie das gemeinsame Gebet oder die gemeinsame Pilgerfahrt nach Mekka, bedeute dies zusätzlich, dass der Islam eine politische Angelegenheit sei.

Doch kam es dagegen den Imperialisten darauf an, mittels der Zerstörung des Islams über das Volk zu herrschen und über seine Reichtümer zu verfügen.

Da der Islam eine Religion glaubenskämpferischer Menschen (*muğāhid*) ist, die nach Recht und Gerechtigkeit streben, Freiheit und Unabhängigkeit wollen, besteht die Aufgabe der 'Ulamā' und der Gläubigen im Kampf gegen die Imperialisten, die die Reichtümer plündern. Es ist allgemein ihre Pflicht, für das Glück und Wohlergehen (*sa'ādat*) von hundert Millionen Muslimen zu kämpfen. Ebenso ist das Ausführen eines »inneren heiligen Krieges« (*ğehād-e dāḥelī*) eine Pflicht, wenn eine tyrannische Regierung bekämpft werden muss.

Der Verfechter dieser Ansicht ist [Ḥažrat] Sayyed aš-Šohadā im zweiten Teil seines Referats (*nutq*) über *die Statthalterschaft des Gesetzesgelehrten* (*welāyat-e faqīh*).

Jene Pflicht hat ihre Wurzel in der geschichtlichen Tatsache, dass die (schiitischen) 'Ulamā' unter den Umayyaden gegen deren tyrannische und unterdrückende Herrschaft gekämpft hatten. Daher hat die Geistlichkeit in dem Kampf mehr Pflichten als das Volk, weil die 'Ulamā' fromme Gottesleute (*bi'llāh*)³¹ seien, die wüssten, was im Islam erlaubt (*ḥalāl*) oder verboten (*ḥarām*) sei. Deshalb sind sie es, die durch Bewusstseinsbildung die Bevölkerung auf den Kampf vorbereiten müssen,

31 wörtl. »Leute in Gott«

denn in den islamischen Ländern ist vor allem die Jugend einer üblen Propaganda ausgesetzt, die sie von den Werten des Islams fernhalten soll.

Jedoch sind es nicht Juden oder Christen, sondern gottlose und verderbliche Einflüsse, die den Imperialisten dazu genügten, um die Jugend zu korrumpieren.

Ḥomeynī führt jedoch auch an, dass mitten in Teheran üble Propagandazentren kirchlicher, zionistischer und bahā'istischer Natur bestünden, die bestrebt seien, das Volk vom rechten Weg abzubringen. Der ethische Einfluss, der von Städten wie Nağaf, das nicht einmal in iranischer Hand sei, und Qom ausgehe, sei nicht genug.

Die Aufgabe der Gläubigen besteht darin, für die Bewahrung der Gesetze Gottes zu sorgen. In dieser Beziehung habe die Vernichtung der herkömmlichen kolonialistischen Erziehungsinstanzen eine besondere Bedeutung, da sie mit Hilfe der Imperialisten seit Jahrhunderten einen üblen und verderblichen (*fāsīd*) Einfluss auf das Volk hatten.

Was die monarchische Staatsform anbetrifft, so wurde 1906 das Grundgesetz geschaffen als eine Imitation des belgischen Grundgesetzes, versehen mit Elementen der französischen und englischen Verfassung. Um jedoch das Volk zu betrügen, habe man noch einige islamische Gesetze beigefügt. Doch war diese ganze Verfassung auf die Monarchie ausgerichtet, die bekanntermaßen im Gegensatz zum Islam steht.

Im Übrigen wollten die Engländer damals (im 19. Jahrhundert) nicht nur den russisch-zaristischen Einfluss aus Persien zurückdrängen, sondern sie wollten das Land juristisch dem Imperialismus ausliefern. Bis heute herrscht deshalb in den Gerichten Verwirrung.

Der Islam ist gekommen, um die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ordnen. Das Imamat hat die Funktion der Ausübung der Herrschaft, um die

Belange der Gesellschaft (*omūr-e ġāme‘e*) zu regeln. Daher muss im Gehorsam dem Propheten gegenüber, was dem Gehorsam Gott gegenüber gleichgestellt ist, und, verbunden mit dem Gehorsam seinen Jüngern und Nachfolgern (*peyrowān*) gegenüber, für die Gesetze des Islams gekämpft werden.

Dass der Kampf für den Islam innerhalb *und* außerhalb Persiens geführt werden müsse, liege in der Natur der Sache. Als beispielsweise die Al-Aqṣā-Moschee (in Jerusalem) von Frevlern zur Hälfte niedergebrannt worden war, ließ der Schah Geld sammeln, das er dann jedoch für sich selbst einbehielt. Im Gleichen gilt es, Palästina, das Heimatland des Islams, zu befreien.

Dieser Kampf muss stetig und auf mehreren Ebenen geführt werden, denn die Geschichte hat gezeigt, dass sich der Schiismus durch immerwährende Propaganda und trotz der gegen ihn gerichteten Kämpfe seiner Feinde schließlich immer mehr ausbreiten konnte.

Zur moralischen Aufrüstung zitiert Ḥomeynī Ḥasan ibn ‘Alī ibn Šu‘ba Ḥarrānī, wonach Gott gesagt hat:

- *»Fürchtet nicht die Menschen, sondern fürchtet nur mich«, und weiter:*
- *»Die liebevollen (dūst-dār) gläubigen Männer, der Führer und der Verantwortungsträger (‘ohde-dār) sind einander gleich ...«*

Ferner versucht Ḥomeynī, die innere Haltung des Kämpfers des Islams zu stärken, indem er sagt, dass derjenige, der von der Moschee zum Kriegsschauplatz zieht, sich nur vor Gott fürchtet, und er ruft den Kämpfenden zu:

*»Habt keine Angst! Wenn sie euch auch ins Gefängnis werfen, heraus-
holen und töten, so seid bereit, denn auch die Awlīyā'32 haben für den
Islam ihr Leben gegeben!«*

Das Ziel ist die Herrschaft des Islams, der die sozialen Probleme lösen kann, indem er sich für die Armen einsetzt, und der – vertreten durch den Faqīh – die nationale Freiheit und Unabhängigkeit garantiert, wobei er weder nach »links« noch nach »rechts« weichen wird.

Fortsetzung folgt in Spektrum Iran Nr. 3-2013

32 Pl. von *walī* – gemeint sind die Märtyrer, wie Imam Ḥusayn ibn ‘Alī.

Verwendete Literatur:

Arnold, Thomas W.: *The Caliphate*, Routledge & Kegan Paul, London 1967

Binder, Leonard: *Al-Ghazālī and Islamic Government*, in: *The Muslim World*, vol. XIV, 1955

Cahen, Claude: *Der Islam I – Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches* (Fischer-Weltgeschichte, Bd. 14), Fischer Bücherei, Frankfurt a. M. 1968

Colloque de Strasbourg: *Le Shī‘isme imāmite*, Presses universitaires de France, Paris 1970

Goldziher, Ignaz: *Vorlesungen über den Islam*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963

Ḥomeynī, Ruḥollāh al-Mūsawī: *Welāyat-e faqīh – ḥokūmat-e eslāmī*, Amīr Kabīr, Teheran 1357 (1978)

v. **Kremer**, Alfred: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (1. Auflage, Leipzig 1868), 2. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961

Platon: *Sämtliche Werke (3) – Phaidon, Politeia*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1958

Siddiqi, A. H.: *Caliphate and Kingship in Mediaeval Persia*,

in: *Islamic Culture*, vol. IX, Hyderabad/Deccan 1935

vol. X, ebd. 1936

vol. XI, ebd. 1937

Wensinck, A. J./**Kramers**, J. H.: *Handwörterbuch des Islams*, Leiden 1941