

**Dr. Thomas Ogger**

**Aspekte des imamitischen Schiismus und seiner Auswirkungen in Geschichte und Gegenwart Irans<sup>\*</sup>, Teil 3**

*Fortsetzung von Heft 2 – 2013*

**Inhaltsübersicht**

Mystik und Esoterik im Schiismus

- a. Die Auffassung von Suhrawardī (gest. 1191)
- b. Gemeinsame Elemente von Sufismus und Schiismus
- c. Lehre und politische Haltung der persischen Ismā‘īliten (Assassinen)
- d. Die ‘Alī-Verehrung
- e. Die Imame als spirituelle Meister und die Begriffe der *Walāyat* und *Welāyat*
- f. Die Taqīya
- g. Politische Ausgestaltungen der Esoterik in neuerer Zeit

---

<sup>1</sup> - Magisterarbeit im Fach Iranistik der Freien Universität Berlin (1980).

Zusammenfassung

- a. Der imamitische Schiismus als geistige und politische Herausforderung
- b. Politik und Geistigkeit im (imamitischen) Schiismus

Epilog

## **Mystik und Esoterik im Schiismus**

Mystik und Esoterik spielen von Anfang an bei allen schiitischen Zweigen eine bestimmende Rolle, wobei sie bei Imamiten, Ismā‘īliten und den Ġulāt<sup>2</sup> in stärkerem Maße zu den tragenden Elementen der religiösen Praxis geworden sind, als beispielsweise bei den Zayditen, die sich in ihren Tendenzen zum Pragmatismus eher dem Sunnitentum, und dort wiederum der mu‘tazilitischen Lehre, nähern.

Wie schon bei den Herrschaftstheorien festzustellen war, bei denen die verschiedenen Verfasser trotz aller reellen Einschätzungen der politischen Wirklichkeit mehr oder weniger für einen Idealstaat plädiert hatten, wird dieser Gedanke bei den Mystikern weitergeführt, indem noch abstrakt erscheinende Begriffe, wie *Erleuchtung*, *Wahrheit* und *Liebe* zu den Fundamenten einer solchen Herrschaft miteinbezogen werden.

Politisch wirkt sich das so aus, dass dem (geistigen) Führer eine besondere Bedeutung zugemessen wird, wobei jegliche andere (weltliche) Macht, die sich nicht mit dem jeweiligen *Imam der Zeit* in Übereinstimmung befindet, infrage gestellt oder sogar ganz abgelehnt wird.

### **a. Die Auffassung von Suhrawardī (gest. 1191)**

Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī gilt in der Mystik (Sufismus) als »Meister des Išrāq (Illumination)«. Da im Išrāq die Lichtphilosophie Alt-Irans in neuplatonischer Form wieder auflebt, stellt diese Lehre neben dem imamitischen Schiismus einen der wichtigsten und charakteristischsten Aspekte im geistigen Leben des islamischen Persiens dar. Und so stellte Suhrawardī die prophetische Botschaft des vorislamischen Persiens über

---

<sup>2</sup> - *ġulāt*, pl. von *ġālī* = *Extremist*, *Übertreiber* – diejenigen, die ‘Alī in »übertriebener« Weise verehren

diese Lichtphilosophie in eine Linie zu den großen semitischen Propheten und integrierte sie dadurch in die islamische Tradition.

In seiner Schrift *Ḥikmatu'l-išrāq* (Die Weisheit der Erleuchtung) nimmt Suhrawardī einen Standpunkt ein, der weit über den des pragmatischeren Ġazālī hinausgeht. In Suhrawardīs Vorstellung vom Staat müsse die Welt durch Weisheit und Philosophie regiert werden. Der Ausführende dieser Regierung sei der Kalif, der herrschen werde, solange Himmel und Erde bestünden. Im Kalifen selbst hätten die verschiedenen Grade der Philosophie und des theosophischen Wissens die vollständige Meisterschaft erreicht.

In dem Falle, dass es keine entsprechende Person geben sollte, die jenem hohen Anspruch gerecht würde, gehöre diese Auszeichnung dem vollkommenen Theosophen.

Interessanterweise hat Suhrawardī seine philosophischen Ausführungen über das Kalifat in persischer Sprache niedergeschrieben, so dass seine Ansicht über das Imamats der iranischen Mystik einen besonderen Akzent verleiht, was den imamitischen Schiismus in diesem Sprachgebiet nicht unberührt gelassen haben dürfte.

## **b. Gemeinsame Elemente von Sufismus und Schiismus**

Im Sufismus<sup>3</sup> manifestiert sich die islamische Mystik in einer auf das Jenseits gerichteten, asketisch geprägten Philosophie der Weltverneinung, die bis in die vorislamische Zeit zurückreicht. Muḥammad selbst hatte bis zu seinem Tode die jenseitige Glückseligkeit verheißen; doch wurden diese Vorstellungen durch die Eroberungen und, damit verbunden, durch die erbeuteten und gesammelten Reichtümer in den Hintergrund gedrängt. Als Erinnerung an den Fluch des Propheten gegen die

---

<sup>3</sup> - Sufismus, arab. *at-taṣawwuf*, benannt nach den Wollgewändern (*ṣūf*) der Asketen.

Anhäufung von Gütern blieben jedoch Almosengabe und *Zakāt* (Gemeindeabgabe) ein Bestandteil der islamischen Religionsausübung.

Obwohl die überschwängliche Askese vom Propheten getadelt wurde, entwickelte sie sich mit der Zeit zum Gegenpol der übrigen zu Wohlstand gekommenen Muslimgesellschaft. Außerdem kamen infolge der Ausdehnung des Islams in christliche Gebiete weitere Anregungen aus dem dortigen Mönchtum. Besonders wichtig für die Entwicklung der islamischen Mystik war dabei das Eindringen neuplatonischer Ideen, die mit der Zeit deren theosophische Grundlage bildete.

Da der Asket alles Vergängliche, Irdische ablehnt, richtet sich seine Seele auf das Bleibende, Göttliche. Daraus entsteht die Suche nach Gott durch das Mittel der Liebe (*maḥabba*) und schließlich das Aufgehen in Gott, was mit dem Verlöschen der eigenen Existenz (*fanā'*) verbunden ist.

Obwohl sich nun der Sufismus als esoterische und gnostische Äußerung des Sunnismus herauskristallisiert hat, existieren große Parallelen zwischen ihm und dem Schiismus. Dies zeigt sich in der vergleichbaren geschichtlichen Entwicklung beider Denkrichtungen wie auch in geistigen Analogien, die zeitweise eine enge Verbindung eingegangen sind. Hierin mag auch einer der Gründe liegen, weshalb der Sufismus von den Sunniten seit jeher mit einer gewissen Skepsis betrachtet wurde, da jene Aspekte, wie die Esoterik sowie die Verehrung 'Alī's und der Imame, als verdächtige Parallelen zum Schiismus gesehen wurden, bis schließlich al-Ġazālī eine Brücke zwischen Sufismus und Sunnismus schlug. Die (offizielle) sunnitische Theologie hatte sich zu seiner Zeit in spitzfindige Auseinandersetzungen mit der Dogmatik verstiegen, so dass sich vor allem hier aus seiner Sicht Ansatzpunkte für eine theologische Argumentation ergaben, die aus der mystischen, nichtdogmatischen Denkweise des Sufismus schöpfen konnte.

Als hohe Autorität der Nizāmīya<sup>4</sup> zu Bagdad, der damals größten islamischen Hochschule, bekämpfte er in seinen Schriften die Kleinkarriertheit und das niedere, sich nur mit Äußerlichkeiten begnügende Niveau der Gesetzesgelehrten, die es nicht vermochten, zu wahrer Gotteserkenntnis zu gelangen. Er versuchte den Scholastikern klarzumachen, dass der Sufismus nicht Häresie sei, sondern den inneren Sinn (*bāṭin*) im Gegensatz zum dogmatischen Gewand (= Außerer – *ẓāhir*) der Religion darstelle.

Seine Schriften hatten in kurzer Zeit so großen Einfluss, dass er schließlich als »Vater« dieses neuen Religionsverständnisses betrachtet wurde, »der die endgültige Form der Šarī‘a festgelegt und ihre Aussagen als das universelle Glaubensbekenntnis des Islams etabliert hat«.

Doch auch trotz dieses Versuches einer Synthese zwischen Sufismus und Sunnismus blieben weiterhin große Unterschiede zwischen beiden Richtungen bestehen, wobei einer der Hauptgründe im religiösen Verhalten liegt.

Hier nähert sich der Sufismus dem Schiismus. Es liegt im Wesen der beiden Richtungen gemeinsamen Esoterik, dass sich ihre theologischen Denkweisen seit der Zeit des Imams Ğa‘far aš-Šādiq in vielfältiger Weise entsprechen:

Wo Ibn ‘Arabī (1164–1240), ein weiterer sufitischer Meister, von *al-insān al-kāmil*, »dem vollkommenen Menschen«, spricht, sprechen die Schiiten vom Imam als *quṭb al-kamāl*, dem »Pol des Universums« (= Pol der absoluten Vollkommenheit), der ebenfalls die Eigenschaften jenes »vollendeten Menschen« in sich birgt. Dabei entspricht der *Pol* der Schiiten durchaus dem des Sufismus, weil in beiden Geistesrichtungen der *Pol* als Quelle der Mohammedanischen Wahrheit (*al-ḥaqīqa al-*

---

<sup>4</sup> - Benannt nach ihrem Gründer, dem seldschukischen Wesir Nizām al-Mulk.

*muḥammadiya*) gilt, da seine Substanz das Mohammedanische Licht (*an-nūr al-muḥammadiya*) ist. Damit wird sowohl im Sufismus als auch im Schiismus dieser *Pol* (des Zeitalters) als jeweils höchste Autorität betrachtet. Und so spielen in beiden Zweigen die schiitischen Imame eine besondere Rolle, indem sich der Mensch in Beziehung zu einer esoterischen Kette (*as-silsila*) setzt, die durch den jeweiligen *Imam des Zeitalters* repräsentiert wird und auf den Propheten zurückgeht. Dieser ist der Ausgangspunkt für den Segen (*baraka*), welcher der Quelle der Offenbarung entspringt und sich auf das Wesen des Eingeweihten ergießt.

In der Lehre des Imams Ğa‘far aṣ-Ṣādiq verbindet sich der schiitische Gedanke des Mohammedanische Lichtes mit der sufistischen Auffassung der *Silsila*, da sie sich gegenseitig entsprechen und ihr gemeinsamer Ursprung auf dieselben esoterischen Lehren des Islams zurückgehen.

Mit dem Auftreten der Ṣafawiden als politischer Macht – zunächst als sufistischer Orden unter Šayḥ Ğunayd und später als Herrscherhaus unter Šāh Ismā‘īl – erfuhr diese schiitisch-sufistische Lehre ihren politisch bedeutsamen Höhepunkt, indem die Ṣafawiden ihre *Silsila* auf den siebten Imam Mūsā al-Kāzīm zurückführten und auf diese Weise ihren Anspruch, Verkörperung des Mohammedanischen Lichtes und somit göttlicher Substanz zu sein, begründeten.

Unter ‘Abbās I. ging die Auffassung vom Herrschertum so weit, dass er sich im selben Verhältnis zum Volk sah wie ein sufistischer Šayḥ zu seinen Ordensmitgliedern bzw. wie ein Meister zu seinen Jüngern<sup>5</sup>, aber auch wie ein *Pol* zu den Eingeweihten. Bei diesem politischen Verständnis erhielt ganz Persien gleichsam die Struktur eines Sufiordens, was bedeutete, dass andere, abweichende Auffassungen abgedrängt wurden. So wurden diejenigen Muğtahidūn, die sich als Vertreter des Verborgenen

---

<sup>5</sup> - pers. *pīr* = Meister, Oberhaupt (*Alter*); *morīd* = Anhänger eines geistlichen Lehrers

nen Imams (al-Mahdī) betrachteten, weitgehend entmachtet, da der Herrscher für sich selbst die Rolle des Imams des Zeitalters beanspruchte.

Diese sufitische Auffassung der Şafawiden und ihrem politischen Auswirkung stand jedoch in völligem Gegensatz zu derjenigen des Zwölfer-Schiismus. Und so begann allmählich eine Auseinandersetzung zwischen Herrscherhaus und imamitischer Bevölkerung, die von den 'Ulamā' vertreten wurde und mit zunehmendem Machtverfall einherging. Dieser Prozess, der ein Machtvakuum entstehen ließ, wurde durch die afghanische Invasion um 1722 abgeschlossen.

Ein weiterer Grund für den aufgebrochenen Gegensatz zwischen imamitisch-schiitischer Lehre und sufitischer Praxis liegt auch in dem Auseinanderstreben beider Zweige nach dem achten Imam 'Alī Rezā, der als letztes gemeinsames esoterisches Bindeglied wirkte, da der Schiismus danach eine aktivere Rolle spielte, wie etwa in der Auseinandersetzung mit der Mu'tazila, wohingegen sich der Sufismus zunächst jeglicher weltlich-politischer Aktivitäten enthielt.

Dennoch gab es weiterhin Anknüpfungspunkte zwischen Sufismus und Schiismus, darunter im frühen 10. Jahrhundert in der Person des Ḥusayn ibn Mansūr al-Ḥallāğ, der sich durch verschiedene Äußerungen und gewisse Beziehungen zum Ismā'īlismus verdächtig gemacht hatte. Auf seine aus der Esoterik herausgetretene und dadurch öffentlich gewordene Aussage »*Ich bin die Wahrheit* (= Gott)«<sup>6</sup> wurde er schließlich in Bagdad 922 grausam hingerichtet.

Seine Berühmtheit erlangte er, weil er auf diese Weise vor aller Welt die höchste Stufe des sufitischen Weges (*aṭ-ṭarīqa*) manifestierte: das vollkommene Aufgehen in Gott und die dadurch erfolgte endgültige Auslö-

---

<sup>6</sup> - *anā'l-ḥaqq*



schung seines Ich-Bewusstseins (*fanā'*). Vorausgegangen waren ekstatische Gedichte, in denen er seine Vereinigung mit Gott schildert:

*Dein Geist ist gemischt in meinem Geist, wie Wein vermischt ist mit reinem Wasser. Wenn Dich etwas berührt, berührt es mich. In jedem Fall bist Du ich.*

In einem anderen Gedicht geht er über sein Vermischtsein mit Gott hinaus, indem er bereits sein Wesen als weitgehend in Gott aufgegangen darstellt:

*Ich bin derjenige, den ich liebe, und derjenige, den ich liebe, ist ich: Wir sind zweimal Geist in einem Körper. Wenn du mich siehst, siehst du IHN, wenn du IHN siehst, siehst du uns beide.*

Diese Aussagen stehen alle in logischer Konsequenz zur Mystik neuplatonischer Prägung allgemein, die Gott in allem sieht – oder umgekehrt: Alles ist gleichermaßen Gott.

Nicht nur al-Ḥallāğ wird mit den vom sunnitischen Standpunkt aus heterodoxen Ideen der Ismā'īlīya in Verbindung gebracht, sondern auch ein anderer großer Sufi-Meister: Mawlānā Ġalāl ad-Dīn-e Rūmī (1207–1273). Sein dichterisches Werk, ein Höhepunkt der mystischen Weltliteratur, wurde kurz nach seinem Tode in der ganzen islamischen, vor allem persischsprachigen Welt bekannt. Für ihn selbst waren seine Gedichtswerke, wie sein *Maṣnawī* oder sein *Dīwān-e Šams-e Tabrīzī* nur ein Medium, um esoterische Wahrheiten auszudrücken.<sup>7</sup>

Seine Esoterik wird zum großen Teil auf die Begegnung und Freundschaft zu einem Derwisch namens Šams-e Tabrīzī zurückgeführt, über den kaum Weiteres bekannt ist als das, was sich in diesem großen, ihm

---

<sup>7</sup> - s. Rūmīs Ghaselen im Vorspann

gewidmeten *Dīwān* niederschlägt. Durch verschlüsselte Aussagen in den Gedichten, die starke Parallelen zu ismāʿilitischen Praktiken<sup>8</sup> aufweisen, werden bestimmte Querverbindungen zwischen Rūmīs Sufitum und dem streng esoterischen Assassinenorden vermutet, wobei der Person des Šams-e Tabrīz eine besondere Rolle zugestanden wird. So sei dieser ein Sohn des Assassinenoberhauptes Ğalāl ad-Dīn Ḥasan III. gewesen.

Der von Rūmī in der Residenz der Rūm-Seldschuken, Konya (*Qūnīya*), gegründete Mevlevi-Orden – bekannt auch unter dem Namen »Orden der tanzenden (wirbelnden) Derwische« – reiht sich im Laufe der Zeit ein unter die vielen Sufi-Orden in Kleinasien und West-Iran, die das wachsende politische und wirtschaftliche Chaos nach der Mongoleninvasion hervorbringt.

Es beginnt die Zeit, in der die Mystik gleichsam zur Massenzuflucht wird und sie mit dem imamitischen Schiismus eine enge Verbindung eingeht, was schließlich mit dem aus dieser Entwicklung hervorgehenden Auftreten der Šafawiden politische Dimensionen annimmt.

### **c. Lehre und politische Haltung der persischen Ismāʿīliten (Assassinen)**

Da die Ismāʿīliten zur Zeit ihrer politischen Bedeutung als »Assassinen« und auch später als wichtiger religiöser Zweig in Persien einen nicht zu übersehenden Einfluss hatten, ist es an dieser Stelle notwendig, in einigen Punkten auf sie einzugehen.

Nach ihrer Abspaltung von der Zwölfer-Šīʿa, der die Mehrheit der Schiiten verblieb, wurden sie zu einer Sekte, die lange Zeit im Geheimen tätig war und währenddessen eine Organisation herausbildete. Mit Hilfe herausragender Theologen wurde ein System religiöser Lehren von hohem

---

<sup>8</sup> - *taʿwīl* – sinnbildliche Deutung des Korans

philosophischem Niveau ausgearbeitet und eine bedeutende Literatur hervorgebracht.

Nach ihrem Lehrsystem ist der Imam der Zentralpunkt von Lehre, Organisation, Loyalität und Aktion.

Im Anschluss an die Schöpfung der Welt sei die Menschheitsgeschichte in eine Reihe von Zyklen eingeteilt, wobei zu Beginn eines jeden Zyklus ein als Sprecher fungierender Imam oder Prophet, gefolgt von »schweigenden« Imamen, erscheine. Bis jetzt habe es Zyklen von verborgenen und nach außen tretenden Imamen gegeben. Im gegenwärtigen Zyklus sind die Imame die Nachkommen des ‘Alī ibn Abī Ṭālib und seiner Gattin Fāṭima über Ismā‘īl ibn Ğa‘far, die die Eigenschaften göttlicher Eingebung und der Unfehlbarkeit besitzen. Dadurch sind sie in gewisser Weise selbst göttlich, da der Imam der Mikrokosmos, die Personifizierung der metaphysischen Seele des Universums, ist. Somit ist er die Quelle von Wissen und Autorität, aber auch die Quelle der esoterischen Wahrheiten, die vor dem Uneingeweihten verborgen bleiben. Daher sind seine Befehle in unbedingtem Gehorsam zu befolgen.

Der Eingeweihte nimmt an jenem esoterischen Wissen teil, indem mittels des *Ta’wīl al-bāṭin*, der esoterischen Interpretation, die Transzendenz des Korans durch den Imam offenbart und damit dem Eingeweihten vermittelt wird. Eine der Bezeichnungen der Ismā‘īliten, *al-bāṭinīya*, nimmt auf diese Praxis Bezug.

Die höchste religiöse Pflicht ist das Erkennen des »wahren Imams«. Zur Erreichung dieses Zieles, der Festigung der Organisation und der Verbreitung der ismā‘īlitischen Lehre dient die Institution der *Du‘āt*<sup>9</sup>, die durch ihre Tätigkeit den Boden zur Errichtung des Fāṭimidenkalifats in Nordafrika und Ägypten bereitet hatten.

---

<sup>9</sup> - pl. von *dā‘ī* = Missionar, Propagandist

Ein wichtiges Bindeglied zwischen den ägyptischen Fāṭimiden und dem iranischen Raum bestand in der Person des persischen Dichters und Philosophen Nāṣer-e Ḥosrow (gest. 1087), der während seines Aufenthaltes in Ägypten Ismāʿīlit geworden war und als *Dāʿī* in Persien großen Einfluss erlangte. Damit stellte er die Weichen für die Entwicklung der persischen Ismāʿīliten.

Ḥasan-e Ṣabbāḥ (gest. 1124) konnte auf diesem Fundament einen ordensähnlichen Staat mit dem Hauptzentrum auf der Burg Alamūt errichten. Der Zusammenhalt und die Ausbreitung seines Ordens wurde durch eine Intensivierung der *Dāʿī*-Tätigkeit gewährleistet, die sich über ganz Persien erstreckte und sich zu einer Opposition gegen die seldschukische Herrschaft entwickelte. Überall im Land wurden in unzugänglichen Gebieten Burgen als Stützpunkte der *Duʿāt* errichtet.

Der Assassinenorden glich unter Ḥasan-e Ṣabbāḥ und seinen direkten Nachfolgern aufgrund seiner Struktur gewöhnlichen Sufi-Orden, indem das Oberhaupt als *Šayḥ* oder *Pīr*<sup>10</sup> die absolute geistliche – und daher auch politische – Macht innehatte, wobei er jedoch im Assassinenorden als *Ḥuǧǧa* (»Beweis«) den verborgenen Imam vertrat, denn nur dieser konnte die Quelle der Führung sein.

Unter Šayḥ Ḥasan II., dem Enkel des von Ḥasan-e Ṣabbāḥ selbst eingesetzten Nachfolgers Bozorgomīd, trennte sich das Ismāʿīlitentum von allen anderen islamischen Denkrichtungen, indem Ḥasan II. im Jahre 1164 das »neue Millenium« proklamierte:

*Der Imam hat euch von der Bürde der Regeln des Heiligen Gesetzes entbunden.*

---

<sup>10</sup> - arab. *šayḥ*, pers. *pīr* = *alter Mann*, *Ältester*

Die Herrschaft des Gesetzes sei beendet, und der Imam habe die Gläubigen zu seinen Dienern auserkoren und sie damit von der Sünde befreit.

Indem er die Auferstehung (*al-qīyāma*) ausgerufen habe, seien sie vor dem Tode gerettet und können lebend in das geistige Paradies eingehen. Dies bedeute, dass sie das Wissen der Wahrheit und die Schau des göttlichen Wesens erlangt haben.

Mit der Ausrufung des »Zeitalters der Auferstehung« unterstrich Ḥasan II. seine Stellung als »Vikar des Verborgenen Imams« und als »Lebender Beweis« und festigte damit als Oberhaupt die ismāʿīlitische Gemeinschaft. Ferner ließ er inoffiziell verbreiten, er selbst sei in Wirklichkeit der Imam der Zeit, der Sohn des vorangegangenen Imams aus der Linie des Nizār, obwohl allgemein bekannt war, dass er der Enkel Bozorgomīds war. Doch argumentierten die ismāʿīlitischen Theologen, dass Ḥasan II., wenn nicht der physische, äußerliche, so doch der geistige, esoterische Nachkomme Nizārs sei. Diese Tradition blieb weiterhin unangefochten. Indem nun auf esoterische Weise die ismāʿīlitischen Gläubigen ihren Imam schauen konnten, gewann der Orden immer mehr Stärke und Macht, so dass er sich im allgemeinen muslimischen Umfeld nicht nur behaupten konnte, sondern sogar maßgeblichen Einfluss darauf nahm.

Die altüberlieferte Vorstellung von der Legitimität des Tyrannenmordes bildete die Grundlage für den assassinischen »Terror«, was bei ihnen neben dem Märtyrertum eine tragende Rolle spielte. Nach schiitischer Überzeugung waren es nämlich die sunnitischen Kalifen, die ihre Imame ermorden ließen. Daher wurde bei den Assassinen der Tyrannenmord zu einem Akt der Frömmigkeit, der rituellen Charakter mit beinahe sakramentaler Qualität annahm. Die Ausführenden jener Morde benutzten deshalb auch nur Dolche, nie jedoch Gift oder andere indirekte Mittel. Auf diese Weise traten sie ihrem Opfer von Angesicht zu Angesicht ge-

genüber und versuchten auch nie, bei ihrer Gefangennahme zu fliehen. Sie betrachteten sich selbst als das Opfer (*fidā'*), das sie ihrem Imam darbrachten. Deshalb lautete eine ihrer Selbstbezeichnungen auch *fidā'ī* (Opfergänger).

Der ismā'īlitische Einfluss erreichte indirekt auch den Sufismus und die Imāmīya. Als nämlich unter Ğalāl ad-Dīn Ḥasan III. »Naw-Mosalmān« (»der neu zum Islam Bekehrte« – gest. 1220) ein vorübergehender politischer Wandel eintrat, indem dieser sich offen zum Sunnismus bekannte, war die ismā'īlitische Esoterik für kurze Zeit aufgebrochen, und ihr Einfluss ist seitdem sogar in persischer und türkischer Mystik und Poesie spürbar.

Eine wichtige Verbindung zur ismā'īlitischen Lehre stellen auch die Schriften Naṣīr ad-Dīn-e Ṭūsīs dar. Er lebte eine Zeit lang auf Alamūt und verfasste dort Traktate, die heute noch bei den Ismā'īliten höchste Anerkennung finden. Jedoch kehrte er später zur Imāmīya zurück, indem er vorgab, sein Aufenthalt bei den Ismā'īliten sei zwangsweise erfolgt gewesen.

Er war es auch, der dem letzten Herrn von Alamūt, Rukn ad-Dīn (gest. 1258), den Rat gab, sich dem Eroberer Hulagu zu ergeben.

#### **d. Die 'Alī-Verehrung**

Die Verehrung des 'Alī ibn Abī Ṭālib umfasst in ein breites Spektrum. Ihre Ursprünge liegen noch in der Zeit 'Alīs, als der zum Islam übergetretene Jude 'Abdallāh ibn Saba' predigte, dass 'Alī der legitime Stellvertreter und Nachfolger des Propheten sei. Unter dem Einfluss der jüdischen Messiasidee predigte er nach 'Alīs Tod, dass dieser dereinst als Erlöser wiederkehren und als *Mahdī* (= der Rechtgeleitete/-leitende) die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde.

Die neugewonnenen Muslime im Irak begründeten daraufhin ‘Alīs Nachfolge mit seiner Eigenschaft als Gatte der Lieblingstochter des Propheten, womit seine Nachkommen die Nachkommen des Propheten seien. Dabei bezogen sie sich auf die von Saba’ neu zum Leben erweckten altasiatischen Vorstellungen von der Legitimität des Fürstentums und übertrugen sie auf die neuen islamischen Verhältnisse.

Ebenso dürften bestimmte mystische Aspekte der ‘Alī-Verehrung, die auf indo-iranische Vorstellungen von der Inkarnation zurückgehen, dem Einfluss von Saba’ zuzuschreiben sein. Demzufolge nahmen die persisch-asiatischen Schiiten an, dass der Geist Gottes in ‘Alī herabgestiegen und somit die Würde des Imams unmittelbar von Gott eingesetzt sei. Dies bedeute, dass der Imam eine kontinuierliche göttliche Offenbarung verkörpere und dass seine Seele nach seinem Tode in den Körper seines Nachfolgers übergehe. Auf dieser Grundlage reicht die Spannweite der Verehrung ‘Alīs unter schiitisch orientierten Gruppierungen von seiner Bevorzugung als Führer der muslimischen Gemeinde, wie bei den Zayditen, bis hin zur anbetungswürdigen Göttlichkeit, der sogar der Prophet selbst nur untergeordnet ist, wie etwa bei den Nuṣayriern, die zur Gruppe der *Ġulāt* zu rechnen sind.

Die Imamiten nehmen eine Position dazwischen ein: Einerseits grenzen sie sich vom Sunnismus ab, andererseits jedoch haben sie selbst die *Ġulāt* mit dieser Bezeichnung bedacht, um unter der Mehrheit der Muslime nicht selbst als *Kāfir* (Ungläubiger) zu gelten. Sie begründen ihre Auffassung, der Prophet habe ‘Alī selbst zu seinem Nachfolger eingesetzt, mit den imamitischen Ḥadīten und mit der entsprechenden Koran-auslegung, den *Ta’wīl*. Die imamitischen Ḥadīte gehen hauptsächlich auf den Imam Ġa‘far aṣ-Ṣādiq zurück, der sich folgendermaßen äußert:

*»Mein Ḥadīṭ ist der Ḥadīṭ meines Vaters, und der Ḥadīṭ meines Vaters ist der Ḥadīṭ meines Großvaters, und der Ḥadīṭ meines Großvaters ist der*

*Ḥadīṭ Ḥusayns ... und der Ḥadīṭ des Befehlshabers der Gläubigen*<sup>11</sup> (d. i. der Kalif ‘Alī) *ist der Ḥadīṭ des Gesandten Gottes, und der Ḥadīṭ des Gesandten Gottes ist das Wort Gottes.*«<sup>12</sup>

Diese Begründung für die Einsetzung ‘Alīs als Imam, gilt für alle Schiiten mit Ausnahme der Zayditen. So sagte der Prophet anlässlich der Investitur ‘Alīs am Tag des Ġadīr (*yawm al-ġadīr*) zu ihm:

*»Du stehst in der gleichen Beziehung zu mir wie Aaron zu Moses«, und weiter: »Du hast jeden früheren Propheten heimlich begleitet<sup>13</sup> – mich begleitest du offen.«*

Vor allem diese beiden Aussagetraditionen werden unermüdlich kommentiert und wiederholt, da sie das Fundament des Imamats im schiitischen Sinne bilden. Auf dieser Grundlage hat sich auch eine Philosophie entwickelt, die dieser Position ‘Alīs mystische Züge verleiht. Dabei spielt das Mohammedanische Licht eine bedeutende Rolle. Der Prophet selbst soll immer wieder gesagt haben:

*»Ich und ‘Alī sind aus demselben Licht.«*

Daher ist Schiismus wie Sufismus gemeinsam, dass ‘Alī die spirituelle und zeitliche Autorität nach dem Propheten zugeschrieben wird. Somit ist ‘Alī, jener Aussage des Propheten zufolge, ebenfalls die Verkörperung der Mohammedanischen Wahrheit.

---

<sup>11</sup> - *amīr al-mu‘minīn*

<sup>12</sup> - حدیثی حدیث ابی و حدیث ابی حدیث جدی و حدیث جدی حدیث الحسین و ... و حدیث امیر المؤمنین حدیث رسول الله و حدیث رسول الله قول الله

<sup>13</sup> - Hier könnte der heimliche Begleiter und Lehrmeister des Moses gemeint sein, wie er in Sure 18,65 ff. beschrieben wird. In den späteren Legenden, vor allem der Sufis, heißt dieser Lehrmeister *al-Ḥidr* (= der Grüne).



### **e. Die Imame als spirituelle Meister und die Begriffe der Walāyat und Welāyat**

Wie ‘Alī ibn Abī Ṭālib die Verkörperung der Mohammedanischen Wahrheit darstellt, so auch dementsprechend die ihm nachfolgenden elf Imame. Diese Lehrmeinung wird unter anderem von Ḥaydar-e Āmolī im 14. Jahrhundert sowie von Mollā Ṣadrā Ṣīrāzī im 17. Jahrhundert untermauert, die zwischen der rationalen Philosophie als der »griechischen Philosophie« (*al-falsafa al-yunānīya*) und der »mohammedanischen prophetischen Weisheit« (*al-ḥikma al-muḥammadīya an-nabawīya*) eine scharfe Trennungslinie ziehen, da Ratio und metaphysische Theosophie entgegengesetzte Denkweisen zum Inhalt hätten und der rationale Intellekt und die Dialektik (*‘aql-e fekrī*) dort ihre Grenzen erreichten, wo die esoterischen Geheimnisse der Religion (*asrār ad-dīn*) begännen.

Das »Gleichgewicht der Dialektik« (*mīzān al-fikr*) wird damit bedeutungslos. Es geht hier um die »Erkenntnis aus dem Herzen« (*al-ma‘rifā al-qalbīya*) und der daraus hervorgehenden Wahrnehmung der Mohammedanischen Wahrheit. Zu diesem Bereich gehört auch das Verständnis vom Imam, indem die innere Dialektik des Mohammedanischen Lichtes, verkörpert durch Prophet (*nabī*) und Imam, dargestellt durch exoterische (*ẓāhir*) und esoterische (*bāṭin*) Strömungen, erkannt wird. Außerdem gehört die Erkenntnis dazu, dass alle zwölf Imame *eines* Wesens seien.

Die Mohammedanische Wahrheit besteht in jedem Zeitalter. Daher gibt es auch in jedem Zeitalter ihre Verkörperung im *Imam der Zeit* (*imām az-zamān*), dem *Pol*, auf den sich der schiitische Gläubige bezieht. Dieser verkörpert auch den »Ausgangspunkt der Existenzen« (*mabda’ al-mawǧūdāt*), die »Quelle des Seins« (*‘ayn al-wuǧūd*) und das Schöpfer-tum (*mubdi’*). Schönheit (*ǧamāl*) und Erhabenheit (*ǧalāl*) sind ebenfalls

Teilprinzipien der Mohammedanischen Wahrheit, die auch als »Thron des Lichtes« (*‘arš an-nūr*) bezeichnet wird.

Somit ist der Imam der Zeit der Stellvertreter Gottes (*ḥalīfa*) auf Erden, den der Gläubige kennen muss.

Mollā Ṣadrā erklärt dazu:

*»Derjenige, der stirbt ohne seinen Imam zu (er)kennen, stirbt den Tod des Unwissenden.«*

Im spirituellen Sinne sei ein solcher Mensch ein Kadaver. Mollā Ṣadrā fährt fort:

*»Wer sich selbst kennt, kennt seinen Gott.«*

Es gibt Kommentare, die den Begriff »sich selbst« mit dem Begriff »seinen Imam« interpretieren.

Hier setzt nun die Bedeutung des mystischen Aspektes der Liebe an. ‘Alī und die Imame werden als »Freunde Gottes«<sup>14</sup> bezeichnet. Das daraus entstehende Nomen – arab. *walāya*, pers. *walāyat* – bedeutet *Freundschaft*, auch *Liebe*, was ein Attribut der schiitischen Religionsausübung ist – vergleichbar mit der mystischen Liebe (*al-maḥabba*) im Sufismus. Doch bedeutet das in arabischer Schrift gleich geschriebene Wort in einer etwas anderen Aussprache – arab. *wilāya*, pers. *welāyat* – auch *Herrschaft*, *Statthalterschaft*, womit nach schiitischer Auffassung die geistige Herrschaft (*salṭanat-e ma‘nawī*) als rein religiöses Kalifat (*al-ḥilāfa ad-dīnīya*) gemeint sein soll.

Ein weiterer Denker der Ṣafawidenzeit, Qāzī Sa‘īd Qommī, bezeichnet den Propheten und die Imame als »Diener Gottes« und keine politischen

---

<sup>14</sup> - *walī Allāh*, pl. *awlīyā’ Allāh*

Herrscher der Welt ... Dies entspricht einer anderen Interpretationsweise des Begriffs *walī Allāh*. Die Art der Macht von Herrschern der Welt und der Imame ist demzufolge nicht dieselbe, und der Zweck dieser beiden Herrschaftsarten ist grundsätzlich unterschiedlich ausgerichtet.

Der Verborgene Imam hat nie aufgehört, seine geistige Herrschaft auszuüben. Da der zwölfte Imam Muḥammad al-Mahdī nie gestorben, sondern auf mysteriöse Weise verschwunden ist, lebt er nun im Verborgenen fort. In dieser Eigenschaft trägt er verschiedene Titel, wie *al-Ġā'ib* (der Verborgene) oder *al-Qā'im* (der im Verborgenen Existierende).

Auf diesen Imam als »Imam der Zeit« oder auch »Herr der Zeit« (*ṣāhib az-zamān*) berufen sich die Schiiten bei allen politischen oder auch das einfache Leben betreffende Handlungen. Im politischen Bereich hat sich dies unter anderem in den entsprechenden Passagen des Iranischen Grundgesetzes von 1906 manifestiert.

#### **f. Die Taqīya**

Die Taqīya<sup>15</sup> stellt einen der Hauptwesenszüge in der Religionsausübung dar und wirkt sich somit auch auf die politische Haltung der Schiiten aus. Ihre Begründung leitet sich aus der Sure 16,106 her:

*Wer abtrünnig wird von Gott nach seinem Gläubigsein – nicht der, der gezwungen wird, während sein Herz im Glauben fest bleibt, sondern wer dem Unglauben seine Brust öffnet –, über solche wird Zorn von Gott kommen, und für sie wird eine schreckliche Strafe sein.*

Aber auch mehrere Ḥadīṭe bilden die theologische Grundlage für diese Verhaltensweise. In einem davon wird geschildert, wie einer der frühesten Muslime der Gewalt der Heiden ausgesetzt und dadurch ge-

---

<sup>15</sup> - eigentlich: *Frömmigkeit*, als *Verheimlichung der wahren Gesinnung* interpretiert

zwungen war, deren Götter zu preisen und Muḥammad zu schmähen. Er vertraute seine Gewissensnöte dem Propheten an, der sagte:

*»Wenn nur dein Herz beim Glauben ausharrt, so tue nur wieder dasselbe, wenn sie dich nochmals bedrohen sollten.«*

Aus dieser Deutung der Taqīya geht hervor, dass es Gott nicht wichtig ist, ob sich ein Gläubiger nur äußerlich bekennt, sondern wichtig ist die innere Einstellung zu Gott. Somit stellt die Taqīya ein esoterisches Moment der Religionsausübung dar.

Während im nicht-schiitischen Islam die Auffassung herrscht, dass die Taqīya nur für die Schwächeren erlaubt sei, wird sie im imamitischen Schiismus zur unerlässlichen Pflicht, die niemand aus Übereifer unterlassen dürfe. Hierbei beziehen sie sich auf einen weiteren (schiitischen) Hadīṭ, demzufolge der Prophet gesagt hat:

*»Ein Gläubiger, der die Taqīya nicht übt, ist wie ein Körper ohne Kopf. Hätte Gott gewollt, so hätte er auch die Taqīya verboten und euch befohlen, bei allem auszuharren, was euch von euren Feinden trifft, durch euer offenes Bekenntnis zur Wahrheit ...«*

Ferner beruft sich die Šī'a vor allem auf das Verhalten 'Alī während der ersten drei Kalifate, als er diese zum Schein anerkannte. 'Alī selbst predigte die Taqīya, und die Schiiten zitieren unter anderem das Gespräch 'Alī mit einem Philosophen, in dem 'Alī diesen mahnt, es sei ein Befehl, die Taqīya anzuwenden. Er könne sich bei Bedrohung durch Feindseligkeit mit der Zunge von den Gläubigen lossagen, doch bewahre er innerlich seine Treue, damit sein Leben gerettet werde und er seine Brüder und Getreuen schonen. Er solle dies so lange tun, bis die Bedrängnis und dieser kummervolle Zustand aufhöre. Zusätzlich zitiert 'Alī noch die Sure 3,28:

»... ob ihr verheimlicht, was in eurem Busen ist, oder ob ihr es kundtut, Gott weiß es ...«

Damit begründet er den politischen Nutzen der Taqīya, die den Zusammenhalt und das Überleben der unterdrückten Partei (d. i. die Šī'a) garantiert. Dabei wird das persönliche Interesse dem Interesse der Gemeinschaft untergeordnet. Und so verbinden sich die beiden Interessen auf das Nützlichste miteinander.

Als wichtigstes Beispiel in der Geschichte der Šī'a gilt die Katastrophe von Karbalā', als nur 'Alī Zayn al-'Ābidīn mit dem Leben davonkam. Daraufhin hielten sich Ḥusayns Nachkommen, die nachfolgenden Imame, politisch zurück. Sie gaben ihre Ansprüche zwar nie auf, doch trugen sie nach außen hin wenig dazu bei, ihren Ansprüchen Nachdruck zu verleihen. Der sechste Imam Ğa'far aṣ-Ṣādiq begründet diese Haltung mit einer Anweisung des Propheten:

*Mir hat mein Vater im Namen seines Vaters, dieser im Namen seines Vaters berichtet, der aus dem Munde des Propheten unmittelbar die Lehre hörte:*

*»Wer zu schwach ist, um uns, Leuten der Familie, zum Siege zu verhelfen, hingegen in seinem Kämmerlein gegen unsere Feinde Flüche schleudert, den preisen die Engel selig ...«*

Die imamitische Tradition interpretierte die Zurückhaltung der Imame als Ausdruck von Frömmigkeit und Transzendenz. So war die Verborgenheit (*ġayba*) notwendig, wenn der Imam mit seinen Ansprüchen nicht offen hervortreten konnte. Und so gilt auch das gegenwärtige Zeitalter nach dem Verschwinden des Imams al-Mahdī als ein ununterbrochener Akt der Taqīya, der aufgehoben sein wird, wenn Gott den Zeitpunkt seines offenen und erfolgreichen Hervortretens bestimmt.

Im ismāʿīlitischen Schiismus hingegen, vor allem zur Zeit der Assassinen, hatte die Taqīya die Funktion, den Fedāʿīs Sicherheit und Zusammenhalt zu verleihen. Als Eingeweihte, die ihren lebenden Imam erkannt haben, praktizierten die Fedāʿīs die Taqīya, um so der nicht-ismāʿīlitischen Umwelt entgegenzutreten.

Bei allen schiitischen Gruppierungen äußert sich die Taqīya als geheimbundähnliche, esoterische Geisteshaltung des Sich-Absonderns von der übrigen Umgebung, die zudem betont abgelehnt wird. Sie bildet die geistige Basis für eine wirkungsvolle politische Kraft, die es vermag, einer kleineren Gruppe innerhalb eines größeren politischen, ideologischen oder religiösen Gefüges geistigen und ethischen Zusammenhalt zu geben, damit sie sich behaupten und das gesellschaftliche Leben aktiv mitgestalten kann.

### **g. Politische Ausgestaltungen der Esoterik in neuerer Zeit**

Die folgenden esoterischen Ausgestaltungen weisen auf die bereits erwähnten religiös-mystischen Organisationsformen hin, da diese ihr historisches Rüstzeug bilden. Und auch hier kann der Taqīya eine hervorgehobene Bedeutung zugemessen werden.

Es handelt sich um die im späten 19. Jahrhundert entstandenen *Anğomanhā*<sup>16</sup>, Geheimbünde, in denen – versteckt vor den Augen und Ohren der Regierung – die Möglichkeiten der Befreiung von der Despotie und die Erringung von Freiheit, Gerechtigkeit und Bildung erörtert wurden.

Dabei könnten als Mittler zwischen jenen traditionellen Erscheinungen und dieser neuen Variante esoterischer Bewegungen Anhänger von

---

<sup>16</sup> - Pl. von *anğoman* = Versammlung, Vereinigung

Şobḥ-e Azal<sup>17</sup>, dem einen der beiden Nachfolger des Bāb, eine Rolle gespielt haben, denn sie stellten einen beträchtlichen Teil der revolutionären Führer zu jener Zeit, und bekanntermaßen entstammte der Bābismus selbst dem mystisch-esoterischen Umfeld des imamitischen Schiismus.

Viele ‘Ulamā’, die in den Anḡomanhā mitwirkten, trugen die revolutionären Ideen in die Moscheen und machten sie einem Großteil der Bevölkerung vertraut. Daraufhin bildeten sich im ganzen Land immer mehr Anḡomanhā, von denen einige an die traditionellen Gilden und Bruderschaften anknüpften.

Damit erhielt die Taqīya eine neue politische Brisanz, denn sie ermöglichte es der Bevölkerung Persiens, sich scheinbar an die jeweilige Regierungsform und die im islamischen Sinne illegitime Tyrannei anzupassen. Schien jedoch die Zeit für eine Änderung reif zu sein, konnte sie plötzlich aufbrechen und in Aufstände oder Revolutionen münden.

Blieben diese Aufstände aber erfolglos, kam die Verhaltensweise der Taqīya wieder zur Anwendung. So geschah es nach dem Sturz Moşaddeqs im Jahre 1953 und nach der Niederschlagung des Aufstandes der Jahre 1963/64, der unter maßgeblicher Beteiligung Ḥomeynīs stattgefunden hatte und mit seiner Verbannung endete.

Die Einhaltung der Taqīya mag einer der Gründe sein, warum beispielsweise in der Mitte der 1960er-Jahre kein Anzeichen einer revolutionären Bewegung mehr zu spüren war, ob islamisch oder laizistisch. Dieser Zustand hielt bis zum Ausbruch der Unruhen am Ende des Jahres 1977 an.

---

<sup>17</sup> - *Morgen der Ewigkeit*

## Zusammenfassung

### a. Der imamitische Schiismus als geistige und politische Herausforderung

Der Islam ist eine Weltanschauung, in der Politik und Religion untrennbar miteinander verbunden sind. Dies ist vor allem daran erkennbar, dass die scheinbar nur religiöse Frage eines Verwesers des Propheten zugleich das Problem der politischen Führung der Muslimgemeinde betrifft, da es der islamischen Logik entspricht, dass letztendlich Gott die Quelle allen Seins – und daher auch die Quelle der Macht – ist.

Er hat den Propheten gesandt, um den Menschen das Gesetz Gottes zu bringen. Daher ist es die Aufgabe der Theologen, diese politische Problematik zu lösen, weshalb sie auch als die *Gelehrten* (*‘ulamā’*) schlechthin gelten.

Somit waren es selbstverständlich ebenfalls Gelehrte, wie al-Māwardī, Nezāmī-e ‘Arūzī oder al-Ġazālī, die die theologisch begründeten, warum die Macht im Islamischen Reich zu ihrer Zeit bereits zweigeteilt war: der Sultan als Vertreter der weltlichen, der Kalif als Vertreter der geistlich-geistigen Macht, die der weltlichen Macht übergeordnet sei.

Dieses immer noch idealistische Konzept entsprach jedoch nicht der Wirklichkeit, was spätestens seit der Herrschaft der Būyiden offenkundig wurde.

Nach Ansicht der Schiiten setzte die Usurpation der legitimen Macht schon gleich nach dem Tode des Propheten ein, als nicht ‘Alī ibn Abī Ṭālib, den der Prophet doch zu seinem direkten Nachfolger auserkoren hatte, sondern Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān als Stellvertreter des Propheten von der Mehrheit der muslimischen Gemeinde gewählt wurden. Dies führte zu einer für die Schiiten typischen Haltung, die sich durch die



gesamte islamische Geschichte zieht, indem die Usurpatoren als »Tyrannen« betrachtet wurden, die es kompromisslos zu bekämpfen galt.

Der erste Kampf endete mit der Niederlage des Ḥusayn ibn ‘Alī bei Karbalā’. Dieses Ergebnis führte zur Entwicklung neuer Strategien. So schufen Märtyrertum und Taqīya die Grundlage für einen steten Kampf, der je nach Ausgangslage offen oder auch verborgen geführt wurde.

Ein weiterer Grund für die schiitische Kompromisslosigkeit lag im Scheitern einer Bündnispolitik mit den unterschiedlichen Gegnern der umayyadischen und ‘abbāsiden Herrscher.

Während die Zayditen anfangs noch offen als Aufständische in Erscheinung traten, erarbeiteten die imamitischen Schiiten ihr geistig-ethisches Fundament unter ihrem Imam Ġa‘far aṣ-Ṣādiq, was von theologischen Auseinandersetzungen mit anderen islamischen Strömungen, wie der Mu‘tazila, begleitet wurde. In diesem Rahmen ist auch der Kompromissversuch des ‘Abbāsidenkalifen Ma’mūn zu sehen, was jedoch an der ablehnenden Haltung seitens des Imams ‘Alī Rezā scheiterte.

Für die weitere Entwicklung des Schiismus in Iran wurde die Verlegung seines Zentrums vom Zweistromland nach Zentralpersien im 9. Jahrhundert bedeutsam, da ab diesem Zeitpunkt der Hauptteil der schiitischen Aktivitäten von dort ausging, abgesehen von zeitlich begrenzten anderweitigen schiitischen Aktivitäten, wie z. B. in Nordafrika (Fāṭimiden). In Qom, vom Zentrum des Islamischen Reiches in Bagdad geografisch entfernt, fand eine weitergehende Konsolidierung des Schiismus statt, die schließlich für die schiitischen Būyidenfürsten die notwendige theologische Grundlage bildete.

Danach griffen bis zur mongolischen Invasion die assassinischen Ismā‘īliten aktiv in das politische Geschehen der islamischen Welt – und sogar darüber hinaus – ein. Bei ihnen verbanden sich Märtyrertum und

Taqīya mit der Ideologie des Tyrannenmordes zu einer prägenden politischen Kraft. Grundlage hierfür bildete das esoterische Erkennen ihres Lebenden Imams, für den der Einzelne das Martyrium auf sich nahm, sowie das Verhalten der Taqīya in Bezug auf sie selbst (Bewahrung der Esoterik) und auf ihre Feinde (Verheimlichung der wirklichen Gesinnung).

Möglicherweise kann die Vernichtung sowohl der Assassinenmacht 1256 als auch des (sunnitischen) Kalifats 1258 durch die Mongolen als damaliger Höhepunkt der imamitisch-schiitischen Politik gelten, als in der Person des Naṣīr ad-Dīn-e Ṭūsī alle erwähnten Faktoren schiitischer Verhaltensweisen gebündelt ihre Schlagkraft bewiesen, indem er in seiner Eigenschaft als Berater Hulagus diesen selbst zu seinem Werkzeug im imamitischen Sinne gemacht hatte. Er verband strenge ismāʿīlitische Esoterik mit imamitischer Taqīya, die er offiziell sogar gegen die Ismāʿīliten verwandte, wobei er mittels Hulagus seinen (imamitischen) Idealstaat zu verwirklichen hoffte. Somit war es seinem Einfluss zuzuschreiben, dass die Mongolen sich mit allen nichtsunnitischen Gruppierungen verbündeten, allen voran mit der Imāmīya, indem der Il-Khan Ulğaytū Ḥodābande (»Sklave Gottes«) unter dem Einfluss von Ṭūsīs Nachfolger al-Ḥillī selbst Imamit wurde.

Diese Vorgänge leiteten eine Symbiose mit der Mystik sufitischer Prägung ein, die zu einer neuen, geistig-ethisch betonten Kraft wurde, der zufolge jegliche (weltliche) Macht, die nicht mit dem jeweiligen »Imam der Zeit« übereinstimme, abgelehnt wird. Damit war eine verstärkte Hinwendung zur Lehre von der idealen Herrschaft des Imams der Zeit verbunden, der dem sufitischen »Vollendeten Menschen« entspricht. Diese gegen das herrschende Staatssystem gerichtete idealistische Einstellung sufitischer Ausrichtung verstand sich schon von Beginn an als geistige und soziale Alternative hinsichtlich der reich gewordenen herrschenden Gesellschaftschicht der Muslime.

Das Zusammentreffen all dieser Strömungen bewirkte das Emporkommen der Şafawiden, deren Herrschaft aufgrund ihres Anspruchs, vom Imam Mūsā al-Kāzīm abzustammen, im iranischen Raum anfänglich unwiderrprochen hingenommen wurde. Doch wenig später bildete sich wieder eine Opposition in rein imamitischem Sinne, die die Herrschaft der Şafawiden zugunsten derjenigen des Verborgenen zwölften Imams al-Mahdī infrage stellte und damit zum Sturz der Dynastie beitrug.

In der Folgezeit übernahm die Geistlichkeit aufgrund dieser Auffassung von der Herrschaft des Verborgenen Imams der Zeit wieder die Verantwortung im Kampf gegen alle Usurpatoren und Fremdherrscher (= Tyrannen), die sowohl mit den Kadscharen und den Pahlawīs als auch mit den jeweiligen politischen, geistigen und wirtschaftlichen Eingriffen aus dem Ausland identifiziert wurden.

Ziel dieses Kampfes war zu jeder Zeit die Erringung von Gerechtigkeit und nationaler Unabhängigkeit.

### **b. Politik und Geistigkeit im (imamitischen) Schiismus**

Einer der Gründe für die Kompromisslosigkeit, die sich durch die gesamte Geschichte des Schiismus zieht, ist möglicherweise in einer hohen Auffassung von der Ethik und der damit verbundenen Spiritualität zu sehen. Damit verknüpft ist auch die Glaubwürdigkeit dieser Vorstellungen, für die eher der Märtyrertod auf sich genommen wird, als dem Gegner auch nur partiell zuzustimmen, denn Ethik ist nicht auf pragmatische Art und Weise abwägbar.

Kam es dennoch zu Kompromissen, endete dies im Allgemeinen mit der Niederlage der ursprünglichen ethischen Vorstellungen. Als Beispiele hierfür können das Ende der Şafawiden, das Ende der Zand-Periode und das Ende der Verfassung im Jahre 1908 gelten. Mit Hilfe der Taqīya konnten jene Ideen, verbunden mit einer Sehnsucht nach jener göttlichen

Gerechtigkeit, im Untergrund dann weiterexistieren, bis sie wieder zum Ausbruch kamen, wenn die Zeit dafür reif zu sein schien.

Diese Faktoren führten dazu, dass die Gelehrten (*'ulamā'*) nicht nur das geistige Rückgrat im Schiismus bildeten, sondern deshalb auch offensiv in die Politik eingriffen, um weder Glaubwürdigkeit noch Ansehen in der Bevölkerung einzubüßen.

Die Tyrannei und das materielle und geistige Elend gingen in Persien spätestens seit der Zeit Fath 'Alī Šāh's immer wieder Hand in Hand. Und unter den Pahlawīs kam noch die geistige und materielle Ausbeutung und Unterdrückung mit »modernen« Mitteln des 20. Jahrhunderts hinzu, dem die Bevölkerung zunächst einmal wehrlos gegenüberzustehen schien. Der ganze Komplex von Tyrannei, Not, Lüge, Menschenverachtung und vor allem die nach schiitischer Auffassung illegitime Herrschaft der Monarchie als Quelle all jenes geistigen und materiellen Elends mündete schließlich in eine einzige Kraft, die als Resultat die Aufhebung jener Zustände zum Inhalt hatte.

Wie schon um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert, so waren auch in den Jahren 1963/64 und 1978/79 die schiitischen 'Ulamā' die Träger von großen Volksbewegungen, indem sie als Vertreter der Gemeinschaft der (schiitischen) Gläubigen ihre Funktion als Vorkämpfer wahrnahmen.

## **Epilog**

Die Errichtung der Islamischen Republik Persien darf als der historische Höhepunkt der bisherigen Entwicklung aus imamitischer Sicht betrachtet werden. Wie jedoch die Zukunft dieser Herrschaftsform aussieht, kann zur Zeit der Niederschrift dieser Arbeit (1979) nur Objekt spekulativer Ermessungen sein.

Bezogen auf den imamitischen Schiismus hat die Annahme, dass sich seine kritische Haltung der Staatsmacht gegenüber – vor allem während und nach ihrer eventuellen Konsolidierung – kaum ändern wird, eine gewisse Berechtigung. Deshalb muss hier auch die Frage offen bleiben, was in der Zeit *nach* Homeynī, der zur Symbolfigur der neuen Republik geworden ist, geschehen wird.

Wird es jemals jene »gerechte Herrschaft« geben, von der er spricht? – Es darf nicht vergessen werden, dass die Interressenlage einzelner Gruppierungen innerhalb Persiens in der heutigen Zeit weit differenzierter und auch gegensätzlicher ausgeprägt ist, als es jemals zuvor der Fall war, da – verstärkt innerhalb der letzten Jahrzehnte – die geistige und materielle Verwestlichung einen Keil mitten in das Denken der Iraner getrieben hatte, was die geistigen Grundwerte, vor allem der Stadtbevölkerung und da wiederum besonders der wohlhabenderen Bevölkerung Nord-Teherans, bis in die Grundfesten zu erschüttern vermochte. Insbesondere die »gehobene« Klasse, die sich seit jeher im Norden Teherans konzentriert, konnte und wollte sich am wenigsten den materiellen und geistigen Einflüssen des Westens entziehen, was damals durch ihre letztendliche Abhängigkeit vom Hof begünstigt wurde. Damit kann behauptet werden, dass der Westen mittels der Schahherrschaft bei dieser Gesellschaftsschicht besonders erfolgreich das traditionelle geistige Fundament der iranischen Gesellschaft unterhöhlt hat. Dies ging so weit, dass viele gegen die Schahherrschaft gerichteten Bewegungen ihr revolutionäres Gedankengut und ihre Ideologien aus dem Westen ausliehen, wie beispielsweise die »marxistischen« Bewegungen zeigen, die hauptsächlich von Angehörigen jener Schicht getragen werden.

Die Kluft zwischen reich und arm, d. h. zwischen jener »oberen« Gesellschaftsschicht und dem Rest der Bevölkerung, dem immerhin die absolute Mehrheit zuzurechnen ist, ist mit der Zeit so groß geworden, dass ein

gegenseitiges soziales, kulturelles und historisches Verständnis kaum möglich erscheint.

Die »modernen« westlichen Begriffe *Demokratie*, *Sozialismus* oder *Kommunismus* existieren im persischen Sprachgebrauch nur als die aus dem Westen eingeführten Fremdwörter *demōkrāsī*, *sōsīyālīzm* und *komūnīzm*, mit denen die Mehrheit der iranischen Bevölkerung nicht viel anzufangen weiß. Und so wurde der Begriff *Demokratie* mit den Vereinigten Staaten und der Begriff *Kommunismus* mit der ebenfalls nicht hoch angesehenen Sowjetunion verknüpft – Staaten bzw. Herrschaftssysteme also, von denen Iran vollständige Unabhängigkeit erlangen wollte.<sup>18</sup>

Es bleibt nun der Zukunft überlassen, inwieweit die Stärke und Durchsetzungskraft der imamitischen Ideen im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich zum Erfolg führen wird und ob das Ziel einer neuen geistigen und kulturellen Identität erreicht werden kann.

---

<sup>18</sup> - Persönliche Erfahrung durch Gespräche während mehrerer Aufenthalte in Persien (1974–1976 und 1978).

**Verwendete Literatur:**

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

**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

**Corbin**, Henry: *En Islam iranien*, Éditions Gallimard, 1971

**Gardet**, Louis: *La mystique*, Presses universitaires de France, Paris 1970

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

**Goldziher**, I.: *Das Prinzip der Taḳīyya im Islam*, in: ZDMG, Bd. 60, Leipzig 1906

v. **Grunebaum**, Gustave Edmund: *Der Islam II – Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel* (Fischer-Weltgeschichte, Bd. 15), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 1971

**Irnberger**, Harald: *SAVAK oder Der Folterfreund des Westens*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek (Hamburg) 1977

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

v. **Kremer**, A.: *Culturgeschichte des Orients*, Wilhelm Braumüller, Wien 1875

**Kremer Lewis**, Bernard: *The Assassins*, Cox & Wyman Ltd., London 1967

**Mazzaoui**, Michel M.: *The Origins of the Šafawids*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1972

**Nicholson**, Reynold A.: *The Mystics of Islam*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1966

**Nicholson**, R. A.: *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge 1923

**Nirumand**, Bahman: *Persien, Modell eines Entwicklungslandes*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek (Hamburg) 1967

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

**Rice**, Cyprian: *The Persian Sufis*, George Allen & Unwin Ltd., London 1964

**Schimmel**, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975

**Shah**, Idries: *Die Sufis*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1976

**Tilgner**, Ulrich: *Umbruch im Iran*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1979