

# **Digitales Brandenburg**

**hosted by Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Vorlesungen über den Islam**

**Goldziher, Ignác**

**Heidelberg, 1925**

V. Das Sektenwesen.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7077**

## V.

## Das Sektenwesen.

Man pflegt der Sektenverzweigung des Islams eine viel größere Mannigfaltigkeit zuzueignen, als es die einer richtigen Schätzung der Tatsachen entsprechende Beurteilung der islamischen Verhältnisse gestattet.

Daran trägt vielfach die Theologie des Islams selbst die Schuld. Sie hat, infolge des Mißverständnisses einer Tradition, die zum Ruhme des Islams 73 Tugenden dieses Glaubens gegenüber 71 des Judentums und 72 des Christentums feststellt, aus diesen Tugenden 73 Verzweigungen gemacht<sup>1</sup>. Dies Mißverständnis legte den Grund zu der Aufzählung von ebensoviel Sekten, von denen alle der Hölle angehören bis auf eine, „die ent-rinnende“ (*al-fırka al-nädschija*), alleinseligmachende, d. i. die der Sunnaforderung entsprechende<sup>2</sup>. In nachsichtiger gesinnten Kreisen, in denen natürlich der Name des Gha-zālī nicht fehlen kann, hat man dieser Einschränkung (oder Ausschließung) eine der duldsamen Sinnesart entsprechende Wendung gegeben: „alle — jene Verzweigungen — kommen in das Paradies, nur eine kommt in die Hölle; das sind die Zindīke“.

Durch diese Mißdeutung der muhammedanischen Überlieferung von den 73 Tugenden und ihre Umwandlung zu „Verzweigungen“ waren nun auch zuweilen die abendländischen Anschauungen beeinflusst. Man spricht nicht nur von den ritualistischen Richtungen (z. B. der hanefitischen, mālikitischen usw.) als Sekten des Islams, sondern man betrachtet als solche auch die dogmatischen Verschiedenheiten, die Abweichungen von den Anschauungen der allgemeinen Rechtgläubigkeit, die aber nie und nimmer als Anlässe zu abweichender Kirchenbildung

dienen konnten. Es ist z. B. eine völlige Verkennung der inneren Geschichte des Islams, von einer mu'tazilitischen Sekte zu reden. Allerdings waren die Dogmatiker gegenseitig gern bereit, die Gegner ihrer Thesen mit dem Beinamen eines *kāfir*, Ungläubigen, zu belegen; sie haben zuweilen Ernst damit gemacht, einander die Zugehörigkeit zum Islam streitig zu machen und die praktischen Folgen dieser Anschauung in Wirksamkeit zu setzen (s. oben S. 184). Der rechtgläubige Sohn will nicht an der Erbschaft nach dem Vater teilhaben, der mit den Mu'taziliten sich zur Lehre von der Willensfreiheit bekennt, weil nach muhammedanischem Gesetz die *disparitas cultus* ein Erbhindernis ist<sup>3</sup>. Aber solche leidenschaftliche Übertreibung stimmt nicht zur herrschenden Gesinnung der islamischen Gemeinschaft. Zumal jene erbrechtliche Anwendung wird geradeheraus einem Verrückten zugeschrieben<sup>4</sup>.

Als wirkliche Sekten innerhalb des Islams können nur jene Gruppen betrachtet werden, deren Anhänger in Grundfragen, die für die Gesamtheit des Islams richtunggebende Bedeutung haben, sich von der Sunna, von der geschichtlich sanktionierten Gestaltung des Islams trennen und in ebensolchen Grundfragen sich dem Idschmā' widersetzen.

Spaltungen dieser Art, die noch in der gegenwärtigen Gliederung des Islams in Geltung sind, gehen in seine ältesten Zeiten zurück.

Im Vordergrund stehen dem Anscheine nach nicht Fragen der Religion, sondern solche der staatlichen Gestaltung. Freilich durchdringen in einem religiös begründeten Gemeinwesen unausbleiblich auch religiöse Gesichtspunkte die politischen Fragen; diese nehmen die Form von religiösen Belangen an, die dem politischen Streit ihre eigene Färbung verleihen.

Die Bedeutung der ältesten sektiererischen Bewegungen besteht eben darin, daß sich, inmitten des kriegerischen Grundzuges des alten Islams, in ihnen die religiösen Gesichtspunkte herausformen, die, bereichert noch durch von außen hineingetragene Elemente, der Spaltung sehr bald ein religiöses Gepräge aufdrücken.

Am Ausgangspunkt der Spaltung stehen jedoch zunächst die politischen Fragen; religiöse Belange mengen

sich als Gärstoffe dazu, um sehr bald bestimmenden Einfluß auf die Fortdauer jener Spaltung zu gewinnen.

Nach dem Hinscheiden Muhammeds, dessen Wille in bezug auf die Nachfolge in der Leitung der Gemeinde in beglaubigter Weise nicht bekannt ist, war die jeweilige Entscheidung über die Chalifenwürde die hervorragendste Sorge der islamischen Gemeinde. In der glücklichen Wahl des Chalifen (Nachfolgers) lag die Gewähr für die Fortdauer des Werkes des Propheten. Schon von Anfang an gab es unter den maßgebenden Islambekennern eine Partei, die, mit der Art, wie jene Würde ihren drei ersten Trägern, Abū Bekr, 'Omar und 'Othmān, ohne Rücksicht auf den Grad der Verwandtschaft zur Prophetenfamilie, verliehen wurde, nicht zufrieden, gerade aus dem letzteren Gesichtspunkt vorgezogen hätte, 'Alī, den Vetter des Propheten, seinen nächsten Blutsverwandten, der zumal mit des Propheten Tochter Fāṭima vermählt war, auf den Chalifenstuhl zu erheben. Zu lauter Kundgebung fand diese Partei erst dann Veranlassung, als in 'Othmān, dem dritten Chalifen, an die Spitze des Islams ein Angehöriger gerade jener Familie (der omajjadischen) gestellt wurde, deren Oberhaupt und Mitglieder hartnäckigen Widerstand gegen den entstehenden Islam betätigt hatten, wenn sie auch, dem Erfolge weichend, sich noch zu Lebzeiten Muhammeds dem Islam anschlossen. Das Übergewicht, das diese Familie während der Regierung ihres Angehörigen im Einfluß auf die Herrschaft und damit im Genusse der äußerlichen Vorteile des Staates erreichte, führte zu einer Auflehnung der Unzufriedenen und Zurückgedrängten und zuletzt zur Ermordung des Chalifen und zum offenen Ausbruch des Kampfes zwischen der Partei des 'Alī und den Anhängern des beseitigten Chalifen, die nun im arabischen Sinne als die Rächer des Blutes 'Othmāns auftraten und in dem Statthalter Syriens, dem Omajjaden Mu'āwija, ihren Thronwerber anerkannten.

Man könnte mit gutem Rechte nicht behaupten, daß 'Othmān, obwohl einer in religiösen Dingen nicht eben unduldsamen Familie angehörig, nicht eifriger Bekenner des Islams gewesen sei. Unter den Anklagen, die man gegen ihn erheben konnte, steht die auf religiöse Lauheit nicht im Vordergrund. Der Tod fand ihn inmitten

seiner Beschäftigung mit dem heiligen Buch, dessen endgültige Textgestaltung, die noch heute als der masoretische Text des Korans gilt, Gegenstand seiner Bemühung gewesen war. Freilich scheinen seine Gegner auch diese fromme Tätigkeit an der heiligen Schrift des Islams verächtigt zu haben.

Trotz der religiösen Haltung des betagten Herrschers trat während seiner Regierung neben den politisch Unzufriedenen auch eine in ihren Anfängen freilich schwache Bewegung von religiösen Wühlern hervor, die in 'Ali und nur in ihm eben den Vertreter des göttlichen Rechtes in der Einrichtung des Chalifates erblickten. Nicht diese Gruppe war es aber, die es ermöglichte, daß er für einige Zeit in die Reihe der Chalifen als vierter eintreten konnte, ohne für diese Würde die allgemeine Anerkennung zu erlangen. Er sollte sie sich gegen die Rächer 'Othmāns und ihr Oberhaupt, den Omajjaden Mu'āwija, erst erkämpfen. Durch einen schlaun Kniff, den August Müller „eine der unwürdigsten Komödien der Weltgeschichte“ nennt<sup>5</sup>, haben es diese dahin gebracht, inmitten eines Feldkampfes, der leicht zu ihren Ungunsten hätte endigen können, die Anrufung eines Schiedsgerichtes durchzusetzen. 'Ali war, politisch beurteilt, schwach genug, seine Zustimmung zu dieser anscheinend friedlichen Lösung der Streitfrage zu geben. Es stellte sich in der Folge heraus, daß er auf der ganzen Linie der Betrogene war. Sein Gegner behielt die Oberhand, und es bedarf nicht vielen Scharfsinns, um zu folgern, daß seine endliche Niederlage auch in dem Falle unvermeidlich gewesen wäre, wenn seinen Kämpfen nicht der Dolch des Meuchelmörders ein Ende bereitet hätte.

'Alis Einwilligung zu der Anrufung des Schiedsgerichtes war der erste Anlaß der Sektentrennung innerhalb des Islams. Im Lager des Chalifen gab es schwärmerische Leute, die sich darauf besannen, daß die Entscheidung der Streitfrage um die Erbfolge des Propheten nicht in menschliche Hände gelegt werden dürfe. Es müsse das blutige Gottesgericht des Krieges durchgeführt werden. Die Herrschaft komme von Gott, und nicht menschlichen Rücksichten könne die Entscheidung darüber anheimgestellt werden. Mit diesem Losungswort traten sie nun

aus den Scharen der Helfer 'Alis aus, und dieser Trennung wegen sind sie in der Geschichte des Islams als Chāridschiten (Ausziehende) bekannt. Sie verwarfen beide Thronbewerber als Gesetzesverächter, weil sie die Überzeugung gewonnen hatten, daß nicht der Sieg des „göttlichen Rechtes“<sup>6</sup>, sondern die weltlichen Bestrebungen der Macht und Herrschsucht die Triebfedern und Ziele ihrer Kämpfe seien<sup>7</sup>. Das Chalifat müsse durch die Gemeinde mittels freier Wahl mit dem Würdigsten besetzt werden. Sie ziehen die Folgen dieser Forderung der freien Wahl, indem sie diese nicht, wie es sich bei den bisherigen Chalifeneinsetzungen zeigte, auf bestimmte hervorragende Geschlechter beschränken, auch nicht auf das kurejschitische, aus dem der Prophet hervorgegangen war. Ein „äthiopischer Sklave“ besitze die gleiche Eignung zum Chalifen wie der Sprosse der edelsten Geschlechter. Hingegen fordern sie von diesem Oberhaupt des Islams die strengste Gottergebenheit und religiöse Gesetzerfüllung; entspricht sein Verhalten diesen Forderungen nicht, so möge er durch die Gemeinde beseitigt werden. Auch in bezug auf das Verhalten des gemeinen Mannes geben sie einer strengeren Beurteilung Raum, als die im allgemeinen herrschende Auffassung forderte. Im schärfsten Gegensatz stehen sie darin zu der Anschauung der Murdschi'ten (oben S. 79). Sie betrachten im Gegensatz zu diesen die Werke in dem Grade als wesentlichen Bestandteil in der Begriffsbestimmung des Glaubens, daß sie jeden, dem eine schwere Sünde zur Last fällt, nicht nur als Sünder, sondern als Ungläubigen betrachten<sup>8</sup>. Über die Frage, ob die Buße eines solchen Sünders angenommen werden könne, führt der Chāridschit 'Ubejda von den Banī Zuhajr noch 256/257 (870) in der Umgegend von Mossul einen förmlichen blutigen Krieg gegen seinen Glaubensgenossen Musāwir, der sich der strengen Auffassung des 'Ubejda nicht anschließen wollte<sup>9</sup>. Auf Grund der strengen Gesichtspunkte ihrer religiösen Ethik hat man die Chāridschiten nicht mit Unrecht die Puritaner des Islams genannt<sup>10</sup>.

Man darf zur Kennzeichnung ihrer ethischen Gesichtspunkte erwähnen, daß sie die strenge Gesetzlichkeit in höherem Maße mit sittlichen Forderungen zu durchdringen

streben, als sich dies in der landläufigen Rechtgläubigkeit betätigt. Als Beispiel kann folgende Einzelheit dienen. Das islamische Gesetz stellt genau diejenigen Umstände fest, durch die mit Rücksicht auf das Gebet der Stand der bisher geforderten rituellen Reinheit aufgehoben wird. Es sind ohne Ausnahme körperliche Eigenschaften. Das chāridschitische Gesetz, das diese Bestimmungen ausnahmslos gutheißt, vermehrt sie jedoch um einige Einschränkungen, die ich einem im Druck erschienenen Religionsbuch dieser Sekte<sup>11</sup> entnehme: „Ebenso wird der Zustand der Reinheit aufgehoben durch das, was aus dem Munde kommt von Lüge und übler Nachrede, durch die der Mitbruder zu Schaden kommen kann, oder was man sich scheuen würde, in seiner Anwesenheit zu erwähnen; ferner durch Zwischenträgerei, die Haß und Feindschaft zwischen die Leute bringt; ferner wenn jemand Schmähungen, Flüche oder häßliche Rede geführt hätte gegen Menschen oder Tiere, ohne daß sie es verdienen, so ist er aus dem Stande der Reinheit ausgetreten und muß, ehe er das Gebet verrichten kann, die rituelle Waschung vollziehen“. Das will sagen: unwahres, böses, unschickliches Reden, also sittliche Verfehlungen brechen den Stand persönlicher Reinheit nicht minder, als es physische Verunreinigung tut; also sittliche Reinheit wird als Vorbereitung zum Gebet gefordert<sup>12</sup>.

Es sind staatsrechtliche, dogmatische und ethische Grundsätze, die die Sonderstellung der Chāridschiten kennzeichnen. Auf diesem Grund setzten sie nach dem Sieg der Omajjaden ihren Kampf gegen diese von ihnen als sündhaft, widerrechtlich und gottlos verurteilte Dynastie fort und trugen die Auflehnung gegen sie in die entferntesten Teile des weiten Reiches. Sie bildeten keine feste geschlossene Gemeinschaft und scharten sich nicht um ein einheitliches Chalifat; unter verschiedenen Heerführern beunruhigten ihre über das Reich zerstreuten Banden die Inhaber der Macht und forderten die ganze Tatkraft der großen Heerführer heraus, deren Geschick und Kriegsglück die Festigung des omajjadischen Chalifates zu verdanken war. Gern schlossen sich den Chāridschiten die enterbten Gesellschaftsklassen an, deren Beifall ihre demokratischen Neigungen, ihr Einspruch gegen

die Ungerechtigkeit der Regierenden fanden. Ihr Aufruhr diente leicht als Rahmen für jeden antidynastischen Aufruhr. Er diente als Hülle und als Form für die Auflehnung der freiheitsliebenden Berbern in Nordafrika gegen die Statthalter der Omajjaden. Die islamischen Geschichtsschreiber haben den zähen nationalen Widerstand der Berbern nicht anders als unter dem Gesichtspunkt einer Chāridschitenbewegung auffassen können<sup>13</sup>. Hier hat sich auch das Chāridschitentum in geschlossenen Gruppen am längsten erhalten.

Nach der Unterdrückung ihrer Empörungen beschränkten sich die Chāridschiten auf die gedankliche Pflege ihrer staatsrechtlichen, ethischen und dogmatischen Sonderlehren und sie haben auch, nachdem sie aufhören mußten, die herrschenden Reichsverhältnisse mit dem Schwerte zu bekämpfen, eine sehr beträchtliche theologische Literatur hervorgebracht.

Wie die Chāridschiten zur Zeit ihrer Kämpfe sich in zerstreuten Gruppen darstellen, so weist auch die in solchen Gruppen sich entfaltende religiöse Lehrmeinung in den Einzelheiten voneinander abweichende Fassungen auf, die zumeist auf ihre alten Führer zurückgeleitet werden. Es kann nicht übersehen werden, daß sie in einigen Hauptfragen der Dogmatik den Mu'taziliten am nächsten stehen<sup>14</sup>.

Rationalistische Neigungen hatten sich bei ihren Theologen bereits in der Zeit hervorgetan, als ihr Bekenntnis sich noch nicht in einem feststehenden Gefüge darstellte, sondern erst noch im Flusse begriffen war und gegenüber der Rechtgläubigkeit zumeist die negativen Seiten betonte. Es gab innerhalb ihrer Stellung gegen die allgemeinen Glaubenslehren eine Partei, die ausschließlich den Koran als gesetzgebende Quelle in Frage zu stellen glaubte und alles, was darüber ist, als für die Regelung der religiösen Verhältnisse unzuständig ablehnte<sup>15</sup>. Eine ihrer Parteien verstieg sich sogar dazu, selbst an der Unantastbarkeit des Korans zu rühren. Die „Jūsuf Süre“ gehöre nicht zum Koran; sie sei lediglich eine weltliche Erzählung und es ließe sich nicht denken, daß diese sinnliche Geschichte einen ebenbürtigen Teil eines heiligen, von Gott geoffenbarten Buches bilde<sup>16</sup>. Dasselbe behaupten fromme Mu'taziliten

von jenen Teilen des Korans, in denen der Prophet Flüche gegen seine Gegner (z. B. Abū Lahab) ausstößt. Solche Stellen könnten unmöglich von Gott „eine erhabene Verkündigung auf wohlbewahrter Tafel“ genannt worden sein<sup>17</sup>.

Da die Gemeinschaft der Chāridschiten abseits vom gemeinsunnitischen Idschmā' sich entwickelte, ist es leicht erklärlich, daß sie in der äußeren Betätigung des Ritus und des Gesetzes von der Rechtgläubigkeit zuweilen verschieden ist<sup>18</sup>. Diese hat sie später, um ihren Widerspruch gegen den in den herrschenden vier rechtgläubigen Riten sich darstellenden Consensus zu kennzeichnen, von ihrem Gesichtspunkt aus als *al-chawāmis*, die „Fünfer“, d. h. die außerhalb der Vierergemeinschaft (der rechtgläubigen *ma-ḡāhib*) stehenden Sonderbündler bezeichnet.

Noch bis zum heutigen Tage gibt es islamische Gemeinwesen, die sich zum Chāridschitentum bekennen. Von den vielen Unterparteien, in die es — wie wir eben hervorgehoben haben — wegen einiger lehrmäßiger Verschiedenheiten gespalten war, hat sich eine Gruppe erhalten, die nach ihrem Stifter als die ibāḍitische (in Nordafrika gibt man der Aussprache abāḍitisch den Vorzug) benannt wird<sup>19</sup>. Die Ibāḍiten sind in zahlreichen Gemeinde-Gruppen heute meist noch in Nordafrika anzutreffen<sup>20</sup>, im Gebiete der Bēnē M'zab, im Bezirk des Dschebel Nefūsa (Tripolitaniens), ferner in Ostafrika (Zanzibar); das Mutterland der ostafrikanischen Ibāḍiten ist das arabische 'Omān, wo sie zu allererst, wie es scheint, im J. 442/1050 zu herrschender Geltung gelangt sind<sup>21</sup>. Man konnte beobachten, daß die vom Weltverkehr in entlegenen Winkeln abgeschieden lebenden, so viel wie vergessenen Chāridschiten in den letzten Jahren versucht haben, zu tätiger Entschlossenheit und bewußter Selbstbezeugung sich aufzuraffen. Sie haben, vielleicht erweckt durch die von ihnen nicht übersehene Anteilnahme der europäischen Wissenschaft an ihrem Schrifttum, in den letzten Jahren eine Anzahl ihrer theologischen Grundwerke durch die Druckerpresse gehen lassen; auch einen Versuch von herausfordernder Werbetätigkeit haben sie durch eine Zeitschrift betätigt, von der jedoch nur wenig Nummern erschienen sind<sup>22</sup>.

Die Sekte der Chāridschiten ist also der Zeitfolge nach als die älteste sektiererische Spaltung innerhalb

des Islams zu betrachten, deren Reste noch heutigen Tages als eine von der gewöhnlichen Sunna-Rechtgläubigkeit gesonderte Gruppe von Bekennern Muhammeds fortleben. Ihre Geschichte stellt zugleich in wenig verwickelter Form den Typ der islamischen Sektengestaltung dar, das Einfließen religiöser Gesichtspunkte in den staatlichen Streit.

Von größerer Bedeutung für die Geschichte des Islams ist die sektiererische Bewegung, die durch die Gegnerschaft der Schī'iten hervorgerufen wurde.

Es ist bis in die für Anfänger bestimmten Lehrbücher gedrungen, daß der Islam sich in zwei Formen darstellt: in der sunnitischen und der schī'itischen. Diese Spaltung knüpft, wie wir bereits oben gesehen haben, in ihrem Ursprung an die Frage der Herrschernachfolge an. Die Partei, die auch während der ersten drei Chalifate im stillen sich zu den Rechten der Familie des Propheten bekannte, ohne jedoch für dies Recht in offenem Kampfe einzutreten, setzt nach dem Falle ihres Thronbewerbers ihren Einspruch gegen die Herrschaftsansprüche der späteren, nicht-'alidischen Dynastien fort, zunächst gegen die Omajjaden, dann aber auch gegen alle nachfolgenden Dynastien, die nicht ihren Ansichten von Erbberechtigung entsprechen. Allen jenen Rechtsberaubungen stellen sie das göttliche Recht der Abkömmlinge des Propheten durch die Kinder des 'Alī und der Fāṭima entgegen, und so wie sie die dem 'Alī vorangehenden drei Chalifen als ruchlose Machtanmaßer und Vergewaltiger verurteilen, so lehnen sie sich in ihrem Innern oder, wenn sie hierzu Gelegenheit finden, in offenem Kampf gegen die aktuelle Gestaltung des islamischen Staates in aller Folgezeit auf.

Die Natur dieses Einspruches bringt es mit sich, daß er leicht eine Form annimmt, in der die religiösen Antriebe vorherrschen. An Stelle eines durch menschliche Einsetzung auf den Herrschersitz erhobenen Chalifen wird von ihnen als das allein berechnete weltliche und geistliche Oberhaupt des Islams der durch göttliche Anordnung und Bestimmung hierzu ausschließlich befugte Imam anerkannt; — diesen der religiösen Würde mehr entsprechenden Namen geben sie mit Vorliebe dem von ihnen jeweils anerkannten Oberhaupt aus der unmittelbaren Nachkommenschaft des Propheten.

Der erste Imam ist 'Alī. Auch den Sunniten gilt er ja, unbeschadet der Rechte seiner Vorgänger in der Regierung, als Mensch von außerordentlichen Tugenden und Kenntnissen. Ḥasan al-Baṣrī nennt ihn den „Gottesgelehrten dieser Gemeinde“ (*rabbānī ḥādīhi-l-ummati*)<sup>23</sup>. Die Schī'iten neben ihn auf noch höhere Stufen empor. Ihm habe der Prophet Erkenntnisse anvertraut, die er der großen Menge der dessen nicht würdigen „Genossen“ vorenthielt, und die sich in seiner Familie forterben (oben S. 158). Durch unmittelbare Verfügung habe ihn der Prophet zu seinem Nachfolger im Lehrberuf und in der Herrschaft erkoren und ausdrücklich dazu ernannt; er ist demnach *waṣī*, d. h. der durch Verfügung des Propheten Erkorene. Die Leugnung einer solchen Verfügung, zu wessen Gunsten immer, unterscheidet grundsätzlich die rechtgläubige Sunna von diesen ihren Gegnern<sup>24</sup>, nach deren Glauben dem 'Alī allein der Titel des *amīr al-mu'minīn*, „Herrscher der Rechtgläubigen“ zukommt<sup>25</sup>, ein Titel, den seit 'Omar die Chalifen aller Dynastien führen und den man in der abendländischen mittelalterlichen Literatur in den Formen Miramolīn, Miramolēlin, Miramolēlli verballhornt findet<sup>26</sup>. Des 'Alī berechnigte Nachfolger als Imame, die Erben seines Herrscheramtes und der ihm eigenen Erkenntnisse und geistigen Eigenschaften sind einzig und allein seine unmittelbaren Nachkommen durch seine Gattin Fāṭima, also zunächst des Propheten Enkel Ḥasan, dann Ḥusejn und wie die 'alidischen Imame dann aufeinanderfolgen. Jeder Nachfolger sei der *waṣī* seines Vorgängers, durch dessen, der göttlichen Anordnung entsprechende ausdrückliche Bestimmung zum rechtmäßigen Träger des göttlichen Amtes geweiht<sup>27</sup>. Diese Ordnung sei für alle Zeiten durch Gott vorherbestimmt und durch Muhammed als göttliche Einsetzung angeordnet worden<sup>28</sup>. Die schī'itische Koranauslegung, der Gipfel erklärender Willkür und Gewalttätigkeit<sup>29</sup>, findet selbst Sprüche, in denen diese Ordnung festgesetzt ist.

Jede andere Gestaltung des Chalifates sei Raub in weltlichem und Entziehung der allein maßgebenden religiösen Leitung der Gemeinde in geistlichem Sinne. Denn der Imam jedes Zeitalters allein ist durch göttliches Recht und die ihm durch Gott verliehene außerordentliche Eigen-

schaft der Unfehlbarkeit berechtigt und befähigt, die Gemeinde in allen ihren religiösen Angelegenheiten zu lehren und zu leiten. Demgemäß ist es eine notwendige Folge der göttlichen Gerechtigkeit, daß Gott kein Geschlecht dieser Leitung entbehren läßt. Das Vorhandensein eines Imāms ist in jedem Zeitalter unerläßlich; denn ohne eine solche erleuchtete Person wäre der Zweck der göttlichen Gesetzgebung und Leitung nicht erreichbar. Das Imāmat ist eine notwendige Einrichtung (*wādschib*) und erbt sich in ununterbrochener Reihenfolge durch die Mitglieder des berechtigten Prophetengeschlechts fort.

In diesem Sinne überragen im Schī'itentum bald die religiösen Gesichtspunkte die politischen. Hierzu finden seine Anhänger die nächste Veranlassung im frühesten Gegenstand ihres Einspruches, der Omajjadendynastie, deren Verhalten, ganz abgesehen von der Frage ihrer Rechtmäßigkeit, den frömmelnden Kreisen stets ein Stein des Anstoßes war, weil es — nach ihrer Betrachtungsweise — die weltlichen Gesichtspunkte der von den Frommen als Theokratie gedachten Islamherrschaft in den Vordergrund rückte.

Bald nach dem Emporkommen dieser Dynastie, unter dem zweiten Herrscher des Geschlechts, fand die Gemeinde der 'Aliden-Anhänger die sehr unvorsichtig gewählte Veranlassung, den Enkel des Propheten, Husejn, in den blutigen Kampf gegen den omajjadischen Unterdrücker zu senden. Das Schlachtfeld von Kerbelā (680) bot ihnen die große Zahl der Blutzengen, deren Betrauerung dem schī'itischen Bekenntnis bis heute einen rührseligen Zug verleiht. Bald nachher mißt sich der Schī'itismus unter der Fahne des Muchtār abermals erfolglos mit der siegreichen omajjadischen Macht. Dieser Muchtār hatte als 'alidischen Thronbewerber einen nicht fātimidischen Sohn des 'Alī vorgeschoben, Muhammed, den Sohn der Hānāfitin: ein frühes Zeichen für die innere Verzweigung des Schī'itismus.

So setzen denn die Schī'iten ihren Widerstand und Kampf gegen die vom Idschmā' des Islamstaates anerkannten Ordnungen auch nach ihren entscheidenden Niederlagen fort. Selten gelingt es ihnen, die Fahne ihres Imam-Prätendenten offen zu entrollen, und auch dann endet ihr

von Anfang an aussichtsloser Kampf mit unabwendbarer Niederlage. Sie müssen sich bescheiden, in Erhoffung einer durch Gott herbeizuführenden gerechten Wendung der öffentlichen Verhältnisse, neben äußerlicher Unterwerfung unter die Tatsachen, dem jeweiligen Imam ihres Zeitalters innerlich zu huldigen und seinen Sieg durch geheime Werbung zu ermöglichen und vorzubereiten.

Dadurch entstehen geheime Bünde, die unter Leitung eines an ihrer Spitze stehenden Missionshauptes, *da'ī*, ihre Meinungen den Massen einflößen. Sie werden natürlich von den jeweiligen Obrigkeiten überwacht und ausgeforscht; darum sind die 'Aliden-Verfolgungen eine unaufhörliche Sorge der Regierenden, die in jener ihnen nicht unbekanntem geheimen umstürzlerischen Werbetätigkeit eine Gefahr für die Ruhe des Staates erblicken müssen. Unter den 'Abbāsiden wußte man dies noch besser als unter den Omajjaden. War es ja eben die unter diesen arbeitende 'alidische Wühlarbeit, die es in der Mitte des VIII. Jahrhunderts den Nachkommen des 'Abbās möglich machte, den durch schī'itische Aufwieglung wohl vorbereiteten Sturz der Omajjaden zu vollführen und unter dem Vorwande, daß ihnen die Ansprüche des Enkels des Muhammed ibn al-Ḥanafijja rechtlich abgetreten wurden, für sich selbst nutzbar zu machen. Nachdem sie die Früchte der schī'itischen Hetze für sich eingeheimst hatten, mußten sie um so vorsichtiger sein gegen die fortgesetzte Wühlerei jener, die auch in ihnen nicht die rechtmäßigen Rechtsnachfolger des Propheten erblicken mochten. Sie bestrebten sich denn, das Volk dem 'Alī-Kult abwendig zu machen. Mutawakkil machte das Grab des Ḥusejn der Erde gleich: man sollte sich an dieser Weihestätte nicht erinnern können, daß nicht ein Abkömmling des 'Abbās, sondern ein Sohn des 'Alī für die Rechte des Prophetenhauses verblutete. Viele der angesehensten 'Aliden, auch solche, die der Reihe der Imame angehörten, wurden hart verfolgt, manche endeten während der Regierung der 'Abbāsiden ihr Leben im Kerker<sup>30</sup> oder am Richtplatz oder auch durch heimliches Gift. Zur Zeit des Chalifen al-Mahdī war ein in seiner 'Alitreue unentwegter Schī'ite genötigt, sich vor den Nachstellungen des Chalifen jahrelang bis an sein Lebensende verborgen zu halten; nur mit Lebensgefahr konnte er zum

Freitagsgottesdienst sich aus seinem Versteck herauswagen<sup>31</sup>. Solche Leute erschienen jetzt, da die Rechte der Prophetenfamilie im Sinne der 'Abbāsiden durch sie zu tatsächlichem Siege gelangt waren, den dynastischen Ansprüchen noch gefährlicher als in der vorhergehenden Zeit, deren Machthaber das dynastische Recht der „Familie“ grundsätzlich bestritten hatten. Dem 'Abbāsiden mußte es als vielfach unerträglich erscheinen, auf dem Boden des Erbfolgerechtes bekämpft zu werden<sup>32</sup>. Freilich fehlt es nicht an Beispielen für die Erscheinung, daß 'alīdische Empörer, um Schonung ihres Lebens und ihre Freiheit zu erlangen, später zu Schmeichlern des herrschenden Geschlechtes wurden. Da ist z. B. ein auch als feiner Dichter erwähnter Hasanide, namens Muḥammed b. Šāliḥ, der unter Mutwakkil einen Aufstand gegen das Fürstenhaus leitete und nach dem Fehlschlag dieser Umsturzunternehmung in den Kerker geworfen wurde. Er war feig genug, dem Chalifen ein von Schmeicheleien triefendes Gedicht zu widmen. Er nennt ihn darin den zehnten Imam, „den Nachfahren derer, die mit Ausschluß der Verwandten (d. i. 'Aliden) das Erbe Muhammeds erlangten; schon im heiligen Buch und in der Sunna des Propheten sei dieser ihr Anspruch gerechtfertigt“ usw., woran sich dann eine Lobpreisung des herrschenden Chalifen anschließt<sup>33</sup>.

Ein unerschöpflicher Stoff der schīitischen Literatur sind die „Heimsuchungen (*miḥan*) des Geschlechts des Propheten“. In Ḥadīthen läßt man diesen darüber weissagen, und in den überlieferten Reden des 'Alī ist immerfort von dem bösen Geschick die Rede, das seinen Nachkommen bevorstehe<sup>34</sup>. In einer dieser plumpen Erdichtungen wird erzählt, 'Alī habe Besucher, die ihm sein Pförtner Kanbar als seine Anhänger (*schī'a*) meldete, als solche nicht anerkannt, weil er an ihnen das Erkennungszeichen der Schī'a nicht bemerkt habe; richtige Angehörige dieser Gruppe erkenne man daran, daß ihre Körper durch Entbehrungen abgemagert, ihre Lippen vor Durst eingetrocknet und ihre Augen durch rastloses Weinen triefend seien<sup>35</sup>. Der richtige Schīit ist verfolgt und elend wie die Familie, für deren Recht er einsteht und leidet. Man betrachtete es bald als Beruf der Prophetenfamilie, Bedrängnis und Verfolgung zu erleiden und die Schläge des Schicksals mit

Ausdauer (*ṣabr*) zu ertragen<sup>36</sup>. Ein Sohn des Zejd b. 'Alī, Enkels des Husejn, hatte den Beinamen „der Tränenreiche“ (*du-l-dam'ati*)<sup>37</sup>. Es galt die Überlieferung, daß jeder echte Abkömmling des Prophetengeschlechts durch Prüfungen heimgesucht sein müsse, so daß das ungetrübte Leben eines solchen Menschen Verdacht gegen die Echtheit seiner Herkunft erregen könne<sup>38</sup>.

Seit dem Trauertag von Kerbelā ist die Geschichte dieses Geschlechts, wie sie von den Schī'iten nicht ohne die Absicht, zu erschüttern, dargestellt wird, eine fortgesetzte Folge von Leiden und Verfolgungen, deren Erzählung in Dichtung und Prosa in einer sehr reich gepflegten Literatur von Martyrologien (eine schī'itische Besonderheit) den Gegenstand ihrer Versammlungen im ersten Drittel des Muḥarram-Monats bilden, dessen zehnter Tag (*'āschūrā*) als der Jahrestag des Trauerspiels von Kerbelā gilt<sup>39</sup>. Die traurigen Ereignisse dieses Tages werden bei dieser Erinnerungsfeier auch in dramatischer Form vorgestellt (*ta'ziya*). „Unsere Gedenktage sind unsere Trauerversammlungen“, so schließt ein schī'itisch gesinnter Fürst ein Gedicht, in dem er der vielen *miḥan* der Prophetenfamilie gedenkt<sup>40</sup>. Weinen, Klagen und Trauern über die Mißgeschicke und Verfolgungen der 'alidischen Familie und das Märtyrertum in ihr — dies ist es, was der richtige Getreue dieser Sache nicht lassen kann. „Rührender als die schī'itische Träne“ ist geradezu ein arabisches Sprichwort geworden<sup>41</sup>. „Jedem Gläubigen — so heißt es in einer schī'itisch beglaubigten Überlieferung —, über dessen Wangen Tränen fließen, bereitet Gott im Paradiese ein Gemach, in dem er ungezählte Zeiten verweilen wird, und jedem Gläubigen, über dessen Wangen Tränen fließen wegen der Mißhandlung, die uns unsere Feinde in dieser Welt zufügten, bereitet Gott einen sicheren Aufenthalt im Paradiese; und von jedem Gläubigen, der um unseretwillen Mißhandlung erleidet, und der wegen der erduldeten Qual heiße Zähren vergießt, wendet Gott am Tage der Auferstehung alles Übel ab und er sichert ihm zu, daß ihn weder sein Zorn noch die Höllenstrafe ereilen werde“<sup>42</sup>.

Neuere, wissenschaftlich gebildete Schī'iten, die die verdammende Gesinnung gegen die Omajjaden nicht weniger im Herzen tragen als der naivgläubige 'Alī-Anhänger,

haben in dieser Trauerstimmung ihres Bekenntnisses große religiöse Werte gefunden. Sie finden darin ein Element des edlen Gefühls, ja auch des Humanismus gegenüber dem verknöchernenden Gesetz und seinen Übungen; das Wertvollste und Menschlichste, was dem Islam eigen ist<sup>43</sup>. „Um Husejn weinen“, sagt ein indischer Schi'ite, der auch Bücher über Philosophie und Mathematik in englischer Sprache geschrieben hat, „das ist der Preis unseres Lebens und unserer Seele; anders wären wir die undankbarsten der Geschöpfe. Wir werden noch im Paradies um Husejn trauern. Er ist die Bedingung des muslimischen Daseins“. „Die Trauer um Husejn ist das Wahrzeichen des Islams. Für einen Schi'iten ist es unmöglich, nicht zu weinen. Sein Herz ist ein lebendiges Grab, das wirkliche Grab für das Haupt des geköpften Blutzengen“<sup>44</sup>.

Durch die eben geschilderte Art der schi'itischen Arbeit und der mit ihrem Missionswesen verbundenen Gefahren ist es eine mehr wühlende als kämpfende Werbetätigkeit, die den Grundzug des Schi'itentums bestimmt. Sie hat eine gewisse Geheimniskrämerei und Leisetreteri zur Folge, die in Anbetracht der Gefahren, die ein Durchsickern ihres heiligen Geheimnisses für alle Beteiligten nach sich ziehen könnte, ein Gebot der Vorsicht sind. Nach dem Ausspruch eines schi'itischen Imams ziehen sich die beiden Engel, die den Menschen immerfort begleiten, um seine Worte und Taten aufzuzeichnen, zurück, sobald zwei Gläubige (d. h. schi'itische Parteigänger) einander zu einer Unterredung begegnen. Der Imam Dscha'far, der diese Belehrung erteilte, wurde auf den Widerspruch hingewiesen, der zwischen diesem Spruch und dem Koranwort (50 v. 17) obwaltet: „Er (der Mensch) spricht kein Wort aus, ohne daß ein bereiter Aufpasser bei ihm wäre“. Das ist ja der bewachende Engel, der seine Rede hört! Da holte der Imam einen tiefen Seufzer, Tränen netzten seinen Bart, und er sprach: „Jawohl, Gott hat aus Achtung vor den Gläubigen den Engeln befohlen, sie bei ihrem Stelldichein allein zu lassen; wenn es auch die Engel nicht aufschreiben, so weiß doch Gott alles Verborgene und Verhüllte“<sup>45</sup>.

Ferner hat die fortwährende Gefahr, in der sich der schi'itische Parteigänger befindet, gerade in ihrem Kreise

eine ethische Theorie gezüchtet und zur Ausbildung gebracht, die für ihren Geist in hohem Maße kennzeichnend ist und sich an die durch die Geheimnistuerei geschaffene Notwendigkeit enge anschließt. Diese Theorie, die zwar nicht in ihrem Kreis zuerst entstanden ist, sondern auch von den übrigen Muslimen mit Anlehnung an Koran 3 v. 27 als zurecht bestehend anerkannt wird und auch bei den Chāridschiten demselben Zwecke diene, ist im System der Schī'iten zu einer Grundlehre ausgebildet und ihre Befolgung wird jedem Mitglied ihres Kreises um des Gesamtwohles willen zur unerläßlichen Pflicht gemacht. Sie ist in dem Worte *takījja* begriffen, das „Vorsicht“ bedeutet. Der Schī'ite dürfe nicht bloß, sondern er müsse sein wirkliches Bekenntnis verheimlichen, er müsse in einem Gebiet, in dem die Gegner herrschen, sprechen und handeln, als gehöre er zu ihnen, um nicht Gefahr und Verfolgung der Genossen hervorzurufen<sup>46</sup>. Man kann sich nun leicht vorstellen, welche Schule der Zweideutigkeit und Verstellung diese Takījja-Erziehung in sich schließt, die eine Grundregel der schī'itischen Lehre ist. Die Unfähigkeit, mit dem wahren Bekenntnis frei hervorzutreten, ist aber zugleich eine Schule des verhaltenen inneren Grimmes gegen die mächtigen Gegner, der sich in dem Gefühle unbändigen Hasses und einer fanatischen Gesinnung verdichtet und ganz eigentümliche religiöse Lehren im Gefolge hat, derengleichen dem rechtgläubigen Islam völlig unangemessen sind. Man fragte einmal den Imām Dscha'far al-šādīk: „O, Enkel des Propheten, ich bin unfähig, eure Sache tätig zu unterstützen; was ich tun kann, ist nur die innere Lossagung (*al-barā'a*)<sup>47</sup> von euren Feinden, und daß ich sie verfluche; was bin ich nun wert?“ Da erwiderte ihm der Imam: 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 sie (die Engel) selig . . . und sie beten für ihn zu Gott: „O Gott, erbarme dich dieses deines Dieners, der alles tut, was zu tun er imstande ist; vermöchte er mehr zu tun, so täte er es gewiß“. Und von

Gott her ergeht der Ruf: „Ich habe eure Bitte erhört und bin gnädig seiner Seele, und sie wird bei mir aufgenommen unter den Seelen der Erwählten und Guten“<sup>48</sup>. Dies Verfluchen der Gegner ist schīʿitisches Religionsgesetz; es zu unterlassen ist Verfehlung gegen die Religion<sup>49</sup>; es ist unerläßlicher Bestandteil ihrer Gebetsformeln<sup>50</sup>. Auch diese Gesinnung hat der schīʿitischen Literatur ein eigentümliches Gepräge aufgedrückt.

Das schīʿitische System dreht sich demnach um seine Theorie vom Imamats und die rechtmäßige Aufeinanderfolge der zu dieser Würde von Gott erkorenen und bestimmten Männer aus der Nachkommenschaft des Propheten. Die Anerkennung des Imams der Zeit, ob er nun offen auftritt oder in geheimer Werbung, nur von wenigen Leuten persönlich gekannt, sein Recht beansprucht, ist im selben Grade Glaubensartikel, wie das Bekenntnis zu dem einen Allah und zum Propheten Muhammed; in viel gesteigerter Form, als jedes rechtgläubige Glaubenslehrbuch die Anerkennung des geschichtlichen Chalifates fordert.

Im Sinne der schīʿitischen Dogmatik ist die Anerkennung des Imams nicht ein Anhängsel der dogmatischen Richtigkeit, sondern ein unerläßlicher, von den höchsten Glaubenswahrheiten unzertrennlicher Bestandteil des Bekenntnisses. Ich führe einen schīʿitischen Dogmatiker an: „Die Erkenntnis Gottes schließt das als Wahrerkennen Gottes und seines Propheten ein, die innere Anhänglichkeit an ʿAlī, den ihm sowie den (ihm nachfolgenden) Imamen der Leitung zu leistenden Gehorsam, ferner die Lossagung von ihren Gegnern: so wird Gott erkannt . . .“ „Kein Mensch ist rechtgläubig, als bis er Gott, seinen Propheten und alle Imame und den Imam seiner eigenen Zeit erkennt, und bis er ihm alles anheimstellt und sich ihm völlig ergibt“<sup>51</sup>. Nach der schīʿitischen Lehre kommt zu den fünf „Grundpfeilern des Islambekenntnisses“ (oben S. 12) noch ein sechster hinzu: *al-walāja*, d. h. die Anhänglichkeit an die Imame, was auch die Lossagung (*al-barāʿa*) von ihren Feinden einschließt<sup>52</sup>. Diese Pflicht gilt im schīʿitischen Bekenntnis im Verhältnis zu allen anderen religiösen Pflichten als die Hauptsache. „Die Liebe für ʿAlī verzehrt alle Sünden,

so wie das Feuer das trockene Holz verzehrt“<sup>53</sup>. Diese Gesinnung bildet den Mittelpunkt des religiösen Grundzugs des Schiitentums. Der Chāridschite kann sie bezeichnen als „das fanatische Mitgefühl für eine arabische Sippe, so daß ihre Getreuen glauben, daß die ihr bezeugte bedingungslose Anhänglichkeit den Menschen aller guten Werke enthebt und von der Strafe für Missetaten befreit“<sup>54</sup>. In einem der maßlos überschwenglichen Hādīthe der Schiiten wird in der Tat erzählt, daß Adam auf Geheiß Gottes seine Augen zum Gottesthron erhob und daran die Inschrift erblickte: „Es ist keine Gottheit außer Allah, Muhammed ist der Prophet der Barmherzigkeit und ‘Alī ist der, der den Beweis feststellt (*muḳīm al-ḥud-dscha*); wer das Recht des ‘Alī anerkennt, ist erfolgreich und selig, wer es leugnet, ist verflucht und wird zuschanden. Ich beschwöre bei Meiner Majestät, daß Ich jeden ins Paradies eingehen lasse, der ihm gehorcht, wenn er auch gegen Mich (sonst) widerspenstig wäre, und daß Ich jeden ins Höllenfeuer sende, der gegen ihn widerspenstig ist, wenn er auch Mir Gehorsam erwiesen hat“<sup>55</sup>.

Zum Verständnis des schiitischen Imamglaubens ist es erforderlich, Gewicht zu legen auf den begrifflichen Unterschied zwischen der theokratischen Herrscherwürde des Chalifen im Sunnitismus und der des erbberechtigten Imams im Schiitentum.

Für den sunnitischen Islam ist der Chalife da, um die Betätigung der Aufgaben des Islams sicherzustellen, um in seiner Person die Pflichten der Islamgemeinde zu veranschaulichen und zu vereinigen. „An der Spitze der Muslime — ich bringe den Wortlaut eines islamischen Theologen — muß notwendig jemand stehen, der sorgt für die Durchführung ihrer Gesetze, für die Aufrechterhaltung ihrer Bestimmungen, für die Verteidigung ihrer Grenzen, für die Ausrüstung ihrer Heere, für die Einhebung ihrer pflichtmäßigen Abgaben, für die Unterdrückung der Gewalttätigen, der Diebe und Straßenräuber, für die Einrichtung der gottesdienstlichen Versammlungen, für die Verheiratung der (der Vormundschaft bedürftigen) Minderjährigen, für die gerechte Verteilung der Kriegsbeute und ähnliche gesetzliche Notwendigkeiten, die ein einzelner aus der Gemeinde nicht besorgen kann“<sup>56</sup>. Er

ist mit einem Wort Vergegenwärtiger der richterlichen, verwalterlichen und militärischen Staatsgewalt. Als Herrscher ist er nichts anderes als Nachfolger seines Vorgängers, zu einem solchen bestimmt durch menschliche Handlungen (Wahl oder Ernennung durch seinen Vorgänger), nicht durch die seiner Persönlichkeit innewohnenden Eigenschaften. Der Chalife der Sunniten ist vor allem keine Lehrautorität<sup>57</sup>.

Der Imam der Schiiten hingegen ist durch die von Gott in ihn gepflanzten persönlichen Gaben Führer und Lehrer des Islams, er ist Erbe des Prophetenamtes<sup>58</sup>. Er herrscht und lehrt im Namen Gottes. So wie Moses aus dem Dornbusch den Ruf hören konnte: „Ich bin Allah, der Herr der Welten“ (Sure 28 v. 30), so ist es auch die Verkündigung Gottes, die sich durch den Imam der Zeit kundgibt<sup>59</sup>. Es ist nicht allein der Charakter eines Vertreters der von Gott gebilligten Herrschermacht, die dem Imam innewohnt. Er ist durch übermenschliche Eigenschaften über die gewöhnliche Menschlichkeit erhoben, und zwar nicht bloß infolge einer Würde, die ihm nicht verliehen, sondern angeboren, anerschaffen ist, vielmehr auch infolge seiner Substanz.

Seit Schöpfung Adams geht eine göttliche Lichtsubstanz von einem auserwählten Nachkommen Adams in den anderen über, bis daß sie in die Lenden des gemeinsamen Großvaters des Muhammed und des 'Alī gelangte; hier spaltete sich dies göttliche Licht und gelangte teils zu 'Abdallāh, dem Vater des Propheten, teils zu dessen Bruder Abū Ṭālib, dem Vater des 'Alī. Von diesem ist dies göttliche Licht von Geschlecht zu Geschlecht auf den jeweiligen Imam übergegangen. Die Anwesenheit des präexistierenden göttlichen Lichtes in der Substanz seiner Seele macht ihn zum Imam seines Zeitalters und gibt ihm ganz außerordentliche, die Linie des Menschlichen weit überragende geistige Kräfte; seine Seelensubstanz ist reiner als die der gewöhnlichen Sterblichen, „frei von bösen Regungen und geschmückt mit heiligen Formen“. So ungefähr denkt auch der gemäßigte Schiitismus über das Wesen seiner Imame; — der übertreibende hat (wie wir noch sehen werden) 'Alī und die Imame in noch ganz anderer Weise in die Nähe der

göttlichen Sphäre, ja mitten in diese hinein erhoben. Zwar in fester, einheitlich-dogmatischer Formulierung erscheint diese traducianistische Theorie nicht, aber man kann sie als die allgemein anerkannte schī'itische Anschauung vom Charakter der Imame betrachten.

Damit sind noch andere Vorstellungen verknüpft. Wenn Gott den Engeln befahl, sich vor Adam anbetend niederzuwerfen, so galt diese Anbetung den in ihm eingeschlossenen Lichtsubstanzen der Imame. Nach dieser Anbetung hieß Gott den Adam seinen Blick zur Spitze des göttlichen Thrones erheben, und da erblickte er den Abglanz jener heiligen Lichtkörper, „so wie das Antlitz eines Menschen in einem reinen Spiegel im Bilde widerstrahlt“. Das himmlische Spiegelbild dieser heiligen Körper war also selbst bis zum göttlichen Thron erhoben<sup>60</sup>. Der volkstümliche Aberglaube hat sich mit solchen Vergöttlichungen nicht einmal begnügt; er hat die Wirkungen der göttlichen Eigenschaften, die dem Körper der Imame innewohnen, auch für ihr irdisches Dasein gesteigert: das schī'itische Volk glaubt z. B., daß der Körper der Imame keinen Schatten werfe<sup>61</sup>. Freilich konnten sich ähnliche Vorstellungen zu einer Zeit ausbilden, die über einen leibhaftig sichtbaren Imam nicht mehr verfügte. Zumal der Imām-Mahdī (s. weiter unten)<sup>62</sup> sei unverwundbar; dasselbe setzt das Volk zuweilen auch vom Propheten voraus<sup>63</sup>, und in den muslimischen Heiligenlegenden, besonders Nordafrikas, wird diese Eigenschaft auch vielen Marabuten zugemutet<sup>64</sup>.

Nicht nur der volkstümliche Glaube, sondern auch die theologische Anschauung hat sich bei der Ausbildung der Vorstellungen vom Charakter 'Alī's und der Imame in maßlose Höhen verstiegen. 'Alī ist auch dem gemäßigten Schī'iten ein Doppelgänger des Propheten. Er ist der „Pfeiler zwischen Himmel und Erde“; man läßt ihn die gleichen Wunder üben, die man vom Propheten erzählt<sup>65</sup>.

Es gibt innerhalb des Schī'itentums übertreibende Ansichten, die 'Alī und die Imame geradezu als Verkörperung der Gottheit betrachten; nicht nur als Teilhaber an göttlichen Eigenschaften und Kräften, durch die sie über die Welt des alltäglich Menschlichen erhoben

werden, sondern als Erscheinungsformen des göttlichen Wesens selbst, in denen die Körperlichkeit bloß vorübergehende, zufallsmäßige Bedeutung hat. In den Aufzählungen der schīitischen Sekten, die uns die polemische und religionsgeschichtliche Literatur des Islams (Ibn Ḥazm, Schahrastānī u. a.) bietet, begegnen uns die verschiedenen Spielarten dieser Glaubensform, deren Vertreter auch heute noch vielerseits vorkommen, z. B. in einer Sektengruppe, deren Gesamtname 'Alī-ilāhī, d. h. 'Alī-Gott-Bekenner, das Wesen ihres Bekenntnisses genügend kennzeichnet<sup>66</sup>. Sie verbindet die Vergötterung 'Alīs mit der Beseitigung wesentlicher Teile der islamischen Gesetzlichkeit. Die Erhebung 'Alīs führt in solchen Ketzereien (sofern die Göttlichkeit nicht auch auf Muhammed ausgedehnt wird) oft zur Herabsetzung der Würde des Propheten unter die des vergötterten 'Alī. Einige von ihnen fanden heraus, daß es durch Irrtum des Engels Gabriel geschehen konnte, daß er die Sendung Gottes dem Muhammed überbrachte, nicht dem 'Alī, für den sie bestimmt war. Eine andere, die 'Uljānijja, nannte man auch Dammijja, d. h. „die Tadelnde“, weil sie den Propheten darüber tadelt, die dem 'Alī zukommende Würde sich angemaßt zu haben<sup>67</sup>. In der Sekte der Nuṣajrī, mit der wir uns gegen Ende dieses Abschnittes noch zu beschäftigen haben, wird Muhammed neben dem göttlichen 'Alī zur untergeordneten Bedeutung des Schleiers (*hiāschāb*) herabgemindert.

Die Bekenner solcher Anschauungen werden von den Schīiten selbst *ghulāt*, d. h. „Übertreiber“ genannt. Ihre Ursprünge reichen in die alte Zeit des Islams zurück und treten bereits gleichzeitig mit dem Beginn der politischen Parteinahme für die 'alidische Familie hervor. In sehr alten Hadīthen, die auch in schīitischen Kreisen heimisch sind, läßt man 'Alī und die 'Aliden selbst Einspruch gegen solche Überschätzungen erheben, die nur dazu beitragen können, gegen das Geschlecht des 'Alī Widerwillen hervorzurufen<sup>68</sup>.

Es ist jedoch andererseits zu beachten, daß diese Übertreibungen nicht nur eine Erhöhung der Vorstellungen von 'Alī und seinen Nachkommen mit sich führen, sondern auch eine sehr bedenkliche Umformung des Gottesbegriffes selbst zur Folge haben. Die Lehre von der Ver-

körperung des göttlichen Wesens in den Personen der heiligen Familie der 'Aliden hat nämlich auch die Möglichkeit gefördert, daß in diesen Kreisen ganz grobsinnliche Vorstellungen von der Gottheit Platz greifen, völlig mythologische Anschauungen, die ihren Bekennern den letzten Rest der Berechtigung dazu entziehen, sich und ihr Bekenntnis dem Heidentum entgegenzusetzen.

Es würde zu weit führen, hier im einzelnen auf alle jene Systeme einzugehen, die unter den an die Namen ihrer Stifter anknüpfenden Sektennamen Bajjānijja, Muḡhīrijja usw. aus der schī'itischen Verkörperungslehre emporwucherten. Die Kenntnis ihrer Lehren ist jedermann in den Übersetzungen der hierauf bezüglichen Darstellungen in der islamischen Religionsliteratur zugänglich<sup>69</sup>, und darauf kann ich jene verweisen, die noch besondere Beweise für die Tatsache wünschen, daß gerade der Schī'ismus der Nährboden für Ungereimtheiten war, geeignet die Gotteslehre des Islams völlig zu zersetzen und aufzulösen.

Inmitten der Übertreibungen, zu denen die sachliche Betrachtung bereits die Imamtheorie der gemäßigten Schī'iten rechnen darf, hat sich in der festesten dogmatischen Gestalt die Lehre von der Sündlosigkeit und Unfehlbarkeit der Imame ausgeformt. Sie ist eine der Grundlehren des schī'itischen Islams.

Auch im rechtgläubigen Islam wird Gewicht gelegt auf die Frage: ob die Propheten kraft ihrer prophetischen Eigenschaft sündlos seien<sup>70</sup>; besonders, ob diese Sündenfreiheit von dem größten und letzten der Propheten gilt. Die bejahende Beantwortung dieser Frage ist allerdings ein verbindlicher Lehrsatz für jeden gläubigen Muslim<sup>71</sup>. Aber für die dehnbare Bedeutung dieses dogmatischen Lehrstückes ist schon die Tatsache bezeichnend, daß in seiner Formulierung seit alter Zeit unter den maßgebenden Lehrautoritäten die bunteste Mannigfaltigkeit herrscht. Sie sind z. B. nicht eines Sinnes darüber, ob sich der Charakter der Sündenlosigkeit auch auf die Zeit vor der prophetischen Berufung erstreckt, oder ob er erst mit dem Zeitpunkt einsetzt, da der betreffenden Person die göttliche Sendung zuteil wird<sup>72</sup>. Auch darin sind die rechtgläubigen Dogmatiker nicht gleichen Sinnes, ob die den

Propheten erteilte Sündlosigkeit sich nur auf die Hauptsünden erstreckt, oder ob sie jede Art von Verfehlung in sich begreift; manche mögen ihnen diesen Vorzug nur für die erste Klasse der Sünden zubilligen, während sie zugeben, daß die Propheten läßlichen Sünden, oder mindestens „Strauchelungen“ (*zalal*) ebenso ausgesetzt sind wie andere Sterbliche<sup>73</sup>; auch sie wählen zuweilen zwischen zwei möglichen Arten der Handlungen die minder vorzügliche. Eine Ausnahmestellung hat man merkwürdigerweise Johannes dem Täufer (im Koran *Jahjā* b. *Zakariija*) zuzuerkennen versucht — er habe niemals gesündigt, noch auch über einen Fehltritt gesonnen — in einem *Ḥadīth*, das jedoch wenig Anklang gefunden hat<sup>74</sup>.

Weniger Meinungsverschiedenheit gibt sich hinsichtlich des Sündlosigkeitsglaubens kund, sofern er auf Muhammed selbst bezogen wird. Aus seiner Lebensführung seien sowohl in der Zeit vor, als auch nach seiner Berufung große wie kleine Sünden ausgeschlossen. Ganz gewiß gegen die Absicht der ältesten Islambekenner, die dem Propheten Bekenntnisse der Sündhaftigkeit und des Bußbedürfnisses in den Mund geben: „Kehret zu Gott zurück (tuet Buße), denn auch ich kehre hundertmal im Tage zurück“<sup>75</sup>. „Mein Herz wird oft umflort und ich bitte Gott hundertmal des Tags um Verzeihung“<sup>76</sup>. Dazu stimmt die Voraussetzung, aus der man folgendes Gebet des Propheten überliefert: „Mein Herr! Nimm meine Bußfertigkeit an und erhöere meine Bitte und wasche ab meine Verschuldung (*ḥaubatz*) und bekräftige meinen Beweis und leite mein Herz und stärke meine Zunge und reiße alle Gehässigkeit aus meinem Herzen“<sup>77</sup>. Aus dem Bewußtsein der Sündlosigkeit würde man den Propheten so nicht sprechen und beten lassen, und aus einem solchen Bewußtsein hätte auch er selbst im Koran (48 v. 2) gerade im stolzen Vorgefühl seines bevorstehenden Sieges<sup>78</sup> sich nicht die Worte offenbaren lassen: „damit er ihm (dem Propheten) verzeihe seine Sünden allesamt, die früheren und die späteren“<sup>79</sup>. Er läßt sich ja von Gott auch sonst (47 v. 21) befehlen, um Vergebung für seine Sünden zu bitten. Von diesem Standpunkt aus ist es ganz unbedenklich, daß ein treuer Anhänger dem Propheten den Wunsch zuspricht, Gott

möge ihm seine Sünden nachlassen (*ghafara Allāhu laka*)<sup>80</sup>. Wird er doch am Tage des letzten Gerichtes ebenso wie andere Menschen, freilich als erster, zur Rechenschaft gezogen<sup>81</sup>. Und was die Unfehlbarkeit des Propheten anbetrifft, so hat das alte Geschlecht der Muslime so wenig an deren Voraussetzung gedacht, daß das Ḥadīth es nicht auffällig findet, daß ihn ein Mann aus der Gemeinde wegen einer rituellen Unterlassung zurechtweist und daß er die Berechtigung dieser Zurechtweisung anerkennt<sup>82</sup>.

Worauf es in dogmatischer Beziehung für den Zusammenhang, in dem wir uns befinden, vor allem ankommt, ist dies: unter den verschiedenen strenggläubigen Ansichten über die Sündlosigkeit der Propheten, einschließlich Muhammeds, gibt es keine einzige, die dieses ethische Vorrecht anders betrachtete als eine Gnade, die Gott dem Propheten gewährt (*lutf*); nicht aber als notwendiges Attribut, das der Substanz des Propheten von Geburt aus innewohnend ist. Und in keiner Weise wird innerhalb der sunnitischen Dogmatik auch die Frage der theoretischen Unfehlbarkeit in dieses Lehrstück einbezogen; vielmehr wird die menschliche Beschränktheit des Propheten stets mit solchem Nachdruck betont, daß ein übernatürliches Wissen aus sich selbst mit den Grundanschauungen von seinem Wesen ganz unvereinbar schiene. Wie seine Sündlosigkeit, so ist auch sein Überschuß an Wissen gegenüber anderen Menschen nicht eine seiner Person innewohnende allgemeine Tugend, sondern dies ist die Folge einer ihm von Fall zu Fall von Gott zugehenden Belehrung<sup>83</sup>. Man glaubt an seine Wahrhaftigkeit, um alles als göttliche Kunde anzuerkennen, was er als solche bringt. Und auf die Erwählung zum Dolmetsch des göttlichen Willens ist allein sein Prophetenamt gegründet, nicht auf persönliche Naturanlage. Er bringt ins Prophetentum nicht geistige Vorzüge mit, die ihn über die Höhe menschlichen Wissens emporheben. Im Koran gibt er dem ganz unzweideutigen Ausdruck, und darüber sind auch die in den Traditionen ausgeprägten Vorstellungen der Theologen der früheren Geschlechter nicht hinausgegangen. Seine Gegner wollen den Propheten in Verlegenheit setzen durch Fragen über Dinge, die er nicht kennt. „Wozu fragen sie mich über Dinge, die mir

nicht bekannt sein können? Ich bin nur Mensch und weiß nur, was mich mein Gott wissen läßt“<sup>84</sup>. Für den rechtgläubigen Standpunkt ist die Voraussetzung, daß jemand außer Gott die geheimen Dinge kennt, ungläubige Ketzerei, eine Auflehnung gegen das Koranwort (27 v. 66): „Niemand in den Himmeln und auf Erden kennt das Geheime außer Gott“. In diese Verneinung ist auch der Prophet selbst eingeschlossen<sup>85</sup>. Wie nun erst andere Personen!

Die Sunniten hegen große Hochachtung für die frommen und gelehrten Leute aus der Nachkommenschaft des Propheten; sie sind eben die Imame der Schīiten. Aber sie gewähren ihnen keine anderen persönlichen Eigenschaften als anderen Gelehrten und Frommen des Islams. Wenn z. B. ein sunnitische Theologe von Muhammed, genannt al-Bākir, im fünften Gliede Urenkel des Propheten, spricht, so anerkennt er seine tiefgründige Gelehrsamkeit, wegen der er den Beinamen „der Spalter“ (*al-bākir*) erhalten, rühmt seine musterhafte Frömmigkeit und Gottergebenheit. Was er zu seiner Kennzeichnung behauptet, ist aber nur dies: „Er war ein ausgezeichnete Mann aus dem Geschlechte der ‚Nachfolger‘ (*tābi‘ī*, die nach der Generation der ‚Genossen‘ kamen), ein hervorragender Imam (im Sinne eines ‚Gelehrten‘), über dessen Vorzüglichkeit allenthalben Übereinstimmung herrscht; man zählt ihn unter den Fuḳahā (Gesetzgelehrten) der Stadt Medīna“<sup>86</sup>. Wie ganz anders werden ihn die Schīiten charakterisieren, als deren fünfter Imam er anerkannt ist, nicht mehr schlichter Rechtsgelehrter von Medīna, sondern Teilhaber an der makellosen Lichtsubstanz des Prophetengeschlechts! Selbst der bereits hier angeführte neuzeitliche, englisch schreibende, von rationalistischen Gedanken durchdrungene Schīite bezeichnet z. B. Ḥusejn als „primordial cause of existence“ . . . „this essential connection between cause and effect“ . . . „the golden link between God and man“<sup>87</sup>.

Der rechtgläubige sunnitische Standpunkt in bezug auf die Schätzung des Propheten und seiner heiligen Nachkommenschaft wird nicht aufgehoben durch märchenhafte, kindische Vorstellungen, mit denen die Einbildungskraft den Propheten auszeichnet, die aber niemals einen Bestandteil des verbindlichen Glaubens gebildet haben. Der

Mystiker al-Scha'rānī hat deren ein ganzes Hauptstück zusammengeschrieben, worin dem Propheten u. a. folgende Vorzüge zugeeignet werden: „Er konnte nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts sehen; er besaß die Gabe des Sehens auch im Finstern; ging er neben einem Menschen, der von Natur höher gewachsen war als er selbst, erreichte er dessen Höhe, sitzend überragte seine Schulter die aller Mitsitzenden; sein Körper warf niemals einen Schatten, denn er war voller Licht“<sup>88</sup>. Aber man kann nicht bezweifeln, daß diese Vorstellungen unter dem Einfluß jener überschwenglichen Anschauungen stehen, die sich die Schī'iten von ihren Imamen gebildet haben, denen natürlich der Prophet nicht nachstehen sollte<sup>89</sup>; ein Beweis mehr für die bereits früher hier erwähnten schī'itischen Anknüpfungen des Šūfismus.

Ganz andere Bedeutung gewinnen nun alle diese Fragen im schī'itischen Islam. Die den Seelen der Imame zugeschriebenen Eigenschaften erheben sie insofern über das Maß der menschlichen Natur, als sie — wie wir schon sahen — „frei sind von bösen Regungen“. Sie sind der Sünde nicht zugänglich — freilich haben sie selbst dies Bewußtsein nicht —<sup>90</sup>; die göttliche Lichtsubstanz, die sie beherbergen, wäre mit sündhaften Neigungen nicht vereinbar. Sie verleiht aber auch den höchsten Grad sicheren Wissens, völlige Untrüglichkeit<sup>91</sup>. Die Schī'iten lehren, daß durch zuverlässige Überlieferungsträger auf die Imame zurückgeleitete Aussagen stärkere Beweiskraft haben als selbst die unmittelbare Sinneswahrnehmung; jene seien infolge der Untrüglichkeit ihrer Urheber geeignet, untrügliche Sicherheit zu bieten, während diese dem Schein und der Täuschung ausgesetzt sind<sup>92</sup>. „Fürwahr — so läßt man 'Alī selbst lehren — das Wissen, das Adam aus dem himmlischen Paradiese zur Erde brachte, und alle Kenntnis, durch die die Propheten bis zu ihrem Siegel (d. i. Muhammed) ausgezeichnet sind, ist bei der Nachkommenschaft des Siegels der Propheten“<sup>93</sup>. In diesem Sinne besitzen die Imame außer den allen Muslimen zugänglichen religiösen Kenntnissen ein in ihrer Reihenfolge sich fortpflanzendes geheimes Wissen, eine von Geschlecht zu Geschlecht in der heiligen Familie sich forterbende apokalyptische Über-

lieferung, die sich auf die Wahrheiten der Religion und auf alles weltliche Geschehen erstreckt. 'Alī kannte nicht nur den wirklichen, dem gemeinen Verständnis verborgenen Sinn des Korans, sondern auch alles, was bis zur Auferstehungszeit sich ereignen werde. Jede Umwälzung, die bis dahin „Hunderte irreleiten und Hunderte auf den rechten Weg bringen werde“, war ihm bekannt; er wußte, wer ihre Führer und Erreger sein werden<sup>94</sup>. Der Glaube an dieses geheime seherische Wissen des 'Alī hat seinen Anhängern Gelegenheit zur Erdichtung absonderlicher literarischer Erzeugnisse gegeben, die jene geheimnisvollen Offenbarungen enthalten sollen<sup>95</sup>.

Die Wissenschaft 'Alīs habe sich auf die ihm folgenden Imame als geheime Erbweisheit fortgepflanzt. Auch sie sind erleuchtet und können nichts als die Wahrheit künden. Darum sind sie die einzige und höchste Lehrgröße und als solche die rechtmäßigen Fortsetzer des Prophetenamtes. Nur ihre Sprüche und Entscheidungen können unbedingten Glauben und Gehorsam beanspruchen. Alle religiöse Belehrung muß demnach, um als maßgeblich gelten zu können, auf einen der Imame zurückgehen. Diese Form der Beglaubigung alles Lehrhaften ist in der schī'itischen Religionsliteratur herrschend. An der Spitze der Hadithsprüche steht nicht der „Genosse“, der sie aus des Propheten Munde gehört haben will, sondern der Imam, der die alleinige Quelle in der Verkündung und Erklärung (Deutung) des Willens Gottes und des Propheten ist. Es hat sich auch sehr früh<sup>96</sup> eine auf die Imame zurückgeführte ganz eigentümliche Koranauslegung ausgebildet, in der das Höchste sowie das Gleichgültigste im Sinne eines Zusammenhanges mit der Imamtheorie und den sonstigen schī'itischen Glaubensanschauungen bezogen wird; ein Schrifttum, dessen Kenntnis für eine abgerundete Einsicht in den Geist des Schī'itismus unerlässlich ist<sup>97</sup>.

Es kann aus alledem gefolgert werden, daß manche der Grundansichten, die die sunnitische Theologie für die Erschließung des in religiöser Beziehung Richtigen und Wahren anerkennt, vom schī'itischen Gesichtspunkt aus in ihrer Bedeutung als Quellen der Erkenntnis tief herabgesetzt werden. Selbst der Idschmā' sinkt hier zu bloßer Äußerlichkeit herab. Der Einfluß dieses Grund-

satzes auf die Entscheidung religiöser Fragen wird wohl lehrmäßig zugestanden, aber die Bedeutung des Consensus findet die schī'itische Theologie doch immer erst darin, daß er ohne Mitwirkung der Imame nicht zustande kommen kann. Im übrigen habe auch die geschichtliche Erfahrung den Idschmā' nicht eben als Prüfstein der Wahrheit erwiesen. Wenn die Sunniten in ihrer Anerkennung des geschichtlichen Chalifates sich auf den Consensus der Rechtgläubigen berufen, der nach dem Tode des Propheten die jeweilige Gestaltung der staatlichen Islamverhältnisse hervorgerufen und befestigt hat, so finden die Schī'iten eben darin ein Zeugnis dafür, daß der bloße Idschmā' sich nicht immer mit dem Grundsatz der Wahrheit und Gerechtigkeit deckt. In seiner im Sinne der Sunniten erfolgten Entscheidung der Frage des Chalifates habe er ja geradezu das Unrecht und die Vergewaltigung geheiligt. So wird nun diese gemeinschaftliche Autorität herabgesetzt oder auf die Übereinstimmung der Imame gedeutet. Einzig und allein die Lehre und der Wille des unfehlbaren Imams oder seiner befugten Bevollmächtigten bieten die sichere Gewähr der Wahrheit und des Rechtes. So wie in jedem Zeitalter der Imam allein das berechnete staatliche Oberhaupt der Islamgemeinschaft ist, so ist er auch in allen Fragen, die nicht schon vom Beginn durch das überlieferte Gesetz für alle Zeiten entschieden sind, und ebenso auch in der Erklärung und Anwendung des Gesetzes die allein maßgebende Behörde.

Wollen wir demnach in knapper Form umreißen, was den wesentlichen Unterschied zwischen Sunnitentum und dem schī'itischen Islam bildet, so können wir sagen: jenes sei eine Idschmā'-, dieser eine Autoritätskirche<sup>98</sup>.

Wir haben bereits angedeutet, daß hinsichtlich der Persönlichkeiten der Imame schon in der schī'itischen Gesamtheit der alten Zeiten, in denen die Anschauungen erst in Entwicklung begriffen waren, keine Einheitlichkeit herrschte. Eine der frühesten Betätigungen des schī'itischen Gedankens knüpfte sich, wie wir (S. 198) sehen konnten, an einen Imam, der nicht der fā'imidischen Nachkommenschaft des 'Alī angehörte. Und auch innerhalb dieser haben verschiedene Gruppen der 'Alī-Anhänger

voneinander verschiedene Imamreihen aufgestellt, wozu bei der großen Verzweigung jener Familie reichliche Gelegenheit geboten war. Nach dem Tode des Imam Abū Muhammed al-ʿAskarī waren die Schīʿiten bereits in vierzehnerlei Abarten gespalten<sup>99</sup>, je nachdem sie für die Imamfolge der einen oder anderen Linie der ʿalidischen Nachkommenschaft den Vorzug gaben oder die Imamreihe mit je einem andern abschließen lassen<sup>100</sup>. Die am meisten verbreitete, unter den Schīʿiten bis zum heutigen Tage anerkannte Imamreihe wird durch die Sekte der sogenannten „Zwölfer“ (oder Imamiten) dargestellt; sie läßt die Imamwürde von ʿAlī durch seine unmittelbaren Nachkommen bis zu einem elften sichtbaren Imam sich forterben, dessen Sohn und Nachfolger Muhammed Abuʿl-Kāsim (geboren in Baghdād 872), im kindlichen Alter von kaum acht Jahren der Erde entrückt, seither den Menschen unsichtbar im Verborgenen fortlebe, um am Ende der Zeiten als Imam Mahdī, als Welt-erlöser, zu erscheinen, die Welt von allem Unrecht zu befreien und das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufzurichten. Es ist dies der sogenannte „verborgene Imam“, der seit seinem Verschwinden weiterlebt, und dessen Wiedererscheinen der gläubige Schīʿite alle Tage erwartet<sup>101</sup>. Der Glaube an einen verborgenen Imam ist in allen Zweigen des Schīʿitismus verbreitet. Jede einzelne seiner Parteien glaubt an die Fortdauer und dereinstige Wiedererscheinung jenes Imams, der in der von ihr aufgestellten Imamreihe als der abschließende gilt.

Die verschiedenen Parteien begründen ihren Glauben an die lebende Fortdauer des Imams, den sie als letzten, dereinst wiedererscheinenden betrachten, durch maßgebende Aussprüche, die zur Stützung dieses Glaubens erfunden wurden. Eine Vorstellung von der Beschaffenheit solcher Beweise kann uns z. B. ein Ausspruch bieten, der die Partei, die die Imamreihe mit Mūsā al-Kāzim (st. 183/799), dem siebenten Imam der Zwölfer, abschließt und ihn als den verborgenen, dereinst wiederkehrenden Imam betrachtet, diesem in den Mund legt: „Wer dir von mir erzählen wird, daß er mich in meiner Krankheit gepflegt, mich als Toten gewaschen, gewürzt, in die Leichentücher gehüllt, mich ins Grab gesenkt, den Staub meines Grabes

von sich abgeschüttelt hat, — den kannst du als Lügner erklären. Wenn (nach meinem Verschwinden) nach mir gefragt wird, so antwortet man: er lebt, Gott sei es gedankt; verflucht sei jeder, der nach mir befragt wird und antwortet: er ist gestorben“<sup>102</sup>.

Die „Wiederkehr“ (*al-radsch'a*) ist also einer der entscheidenden Punkte der Imamauffassung aller Parteien der Schīiten. Nur in der Person und Reihenfolge des verborgenen und wiederkehrenden Imams gehen ihre Meinungen auseinander<sup>103</sup>.

Von allem Anfang an haben jene, die auf 'Alī und seine Nackommen ihre Hoffnung setzten, die feste Zuversicht gehegt, daß der entschwundene Imam dereinst wiederkehren werde<sup>104</sup>. Dieser Glaube knüpfte sich zu allererst an 'Alī selbst; eine ihn noch zu Lebzeiten als übermenschliches Wesen verehrende Gruppe von Anhängern, die ihre Belehrung von 'Abdallāh b. Sabā erhielten, glaubte (in doketistischer Weise) nicht an seinen Tod und hatte die Überzeugung von der dereinstigen Wiederkehr des entschwundenen 'Alī. Dies ist die älteste Bekundung der übertreibenden 'Alīverehrung und überhaupt die erste Betätigung schīitischer Sektiererei<sup>105</sup>. Der nächste Gegenstand des Glaubens an einen entschwundenen und wiederkehrenden Imam war 'Alīs Sohn, Muhammed ibn āl-Ḥanafijja, dessen Anhänger von seinem Weiterleben und seinem Wiedererscheinen überzeugt waren.

Die Vorstellung von der „Wiederkehr“ selbst ist nicht ihr origineller Gedanke. Dem Islam ist dieser Glaube wahrscheinlich aus jüdisch-christlicher Einwirkung zugeflossen<sup>106</sup>. Der ins Himmelreich versetzte und am Ende der Zeiten zur Wiederherstellung der Herrschaft des Rechtes wieder auf Erden erscheinende Prophet Elias ist wohl das Urbild der der Erde entrückten und unsichtbar lebenden „verborgenen Imame“, die dereinst als welt-erlösende Mahdīs wieder erscheinen werden.

Ähnliche Glaubensvorstellungen und die daran sich knüpfenden eschatologischen Hoffnungen sind auch in anderen Kreisen mannigfach zu finden. Die Sekte der Dositheaner glaubte nicht an den Tod ihres Stifters Dositheos, sie hegte die Überzeugung von seinem Fortleben<sup>107</sup>. Nach dem Glauben der indischen Vaisnavas wird am

Ende der jetzigen Weltperiode der als Kalkhi inkarnierte Vischnu erscheinen, um das Land der Arier von ihren Unterdrückern (damit sind die islamischen Eroberer gemeint) zu erlösen. Die abessinischen Christen harren der Wiederkehr ihres messianischen Königs Theodoros<sup>108</sup>. Im mongolischen Volk ist noch heute der Glaube verbreitet, daß Dschingizchän, an dessen Grabstätte Schlachtopfer dargebracht werden, vor seinem Tode verheißen habe, in acht oder zehn Jahrhunderten wieder auf Erden zu erscheinen und die Mongolen vom Fremdenjoch der Chinesen zu befreien<sup>109</sup>. Innerhalb des Islams entstandene Ketzereien knüpften nach dem Fehlschlagen der durch sie hervorgerufenen Bewegungen ähnliche Hoffnungen an das Wiedererscheinen ihrer Stifter. Anhänger des durch den 'abbāsiden Chalifen getöteten Abū Muslim glaubten, daß ihn der Tod nicht ereilt habe und daß er dereinst wiederkommen werde, „um die Welt mit Gerechtigkeit zu erfüllen“<sup>110</sup>, sowie die Gläubigen des Biḥārī, eines derjenigen, die zu Beginn der 'Abbāsidenzeit einen parsischen Gegenstoß gegen den Islam versuchten, glaubten nach dessen Hinrichtung, daß der in den Himmel emporgestiegene Stifter dereinst wieder auf Erden erscheinen werde, um Rache an seinen Feinden zu nehmen<sup>111</sup>. Dasselbe glaubten auch von al-Muḳanna' die Getreuen dieses als göttliche Inkarnation erschienenen „Verschleierten“, nachdem er selbst sich durch Feuertod vernichtet hatte<sup>112</sup>. Abū'l-'Alā al-Ma'arrī (st. 449/1057) erzählt, daß zu seiner Zeit Verehrer des mystischen Blutzeugen Ḥallāsch in Baghdād die Stelle zu besuchen pflegen, an der dieser hingerichtet wurde, und daß sie von dorthier seine Wiederkunft erwarten<sup>113</sup>.

Bis in verhältnismäßig neue Zeiten hat sich diese Glaubensvorstellung bei islamischen Völkerschaften auch in nichtschīitischen Zusammenhang als fruchtbar erwiesen. Die Muslimen im Kaukasus haben den Glauben an die dereinstige Wiederkehr ihres Freiheitshelden Elija Maṣṣūr, eines Vorläufers des Schāmīl (1791), der hundert Jahre nach Vertreibung der Moskowiten wieder unter ihnen sich zeigen werde<sup>114</sup>. In Samarkand glauben die Leute an die Wiedererscheinung der heiligen Personen Schah-zinde und Kāsīm b. 'Abbās<sup>115</sup> ebenso, wie unter den Kurden

wenigstens aus dem VIII. Jahrhundert d. H. der Glaube an die dereinstige Wiederkehr des hingerichteten Tādsch al-‘ārifīn (Hasan b. ‘Adī) bezeugt ist<sup>116</sup>. Die gewöhnlichen Anhänger der Senūsī-Genossenschaft in Nordafrika haben heute den Glauben, daß ihr gegen Ende 1901 in Guro unweit des Tschad-Sees vom Tod ereiltes Oberhaupt Sīdī al-Mahdī in Wirklichkeit nicht gestorben, sondern in einer Wolke zum Himmel emporgestiegen sei und daß er zwanzig Jahre später wieder auf Erden erscheinen werde, um seine Scharen in den heiligen Krieg zu führen<sup>117</sup>. Ebenso ist eine Partei der Gläubigen des 1676 gestorbenen jüdischen Pseudomessias Schabbathaj Zebī von seinem Fortleben und seinem dereinstigen Wiedererscheinen überzeugt<sup>118</sup>.

Unter allen ähnlichen, aus der Hoffnung auf politische oder religiöse Wiederaufrichtung erwachsenen Zukunftsvorstellungen östlicher und westlicher Völker — selbst bei amerikanischen Indianern sind sie vorhanden<sup>119</sup> — hat sich der Glaube der Schī‘iten an den verborgenen und wiederkehrenden Imam am kräftigsten ausgebildet. Die theologische Begründung und Verteidigung dieses Glaubens gegen die Bedenken der Zweifler<sup>120</sup> und den Spott der Gegner bildet einen hervorragenden Bestandteil ihrer religiösen Literatur. Noch in neuer Zeit ist in Persien ein Werk erschienen mit dem Zweck, den Glauben an das Vorhandensein des verborgenen „Imams des Zeitalters“ gegen die immer mehr überhandnehmende Zweifelsucht sicherzustellen.

So wie manche jüdische Theologen und Mystiker über die genaue Zeit des Erscheinens des Messias (zumeist auf Grund des Danielbuches) Berechnungen anstellten, so haben auf Grund kabbalistischer Verwendung von Koransprüchen und Buchstaben-Zahlenverbindungen şūfische und schī‘itische Grübler sich mit der Herausrechnung des Zeitpunktes abgegeben, in dem das Hervortreten des verborgenen Imams erfolgen werde. Abhandlungen, die solche Berechnungen zum Gegenstand haben, sind in den bibliographischen Nachweisen der älteren schī‘itischen Literatur verzeichnet. Jedoch auch ebenso wie im Judentum die „Berechner des Endes“ (*mechasschebhē kiššīn*) der schwerste Tadel traf<sup>121</sup>, haben auch die altgläubigen Ge-

währsmänner der gemäßigten Schī'a die „Zeitbestimmer“ (*al-waḳḳatūn*) von vornherein als Lügner gebrandmarkt und die Beschäftigung mit solchen Grübeleien in Sprüchen der Imame verpönen lassen<sup>122</sup>. Die Enttäuschung, die den Berechnungen die Tatsachen bereiteten, erklärt leicht die Verstimmung, die solche mit Bestimmtheit auftretende Verheißungen hervorriefen.

Wenn wir bisher den Glauben an das dereinstige Erscheinen einer messianischen Person als Lehrstück des schīitischen Islams in Betracht gezogen haben, so müssen wir dem als Ergänzung hinzufügen, daß auch die Bekenner der rechtgläubigen Sunna dem Glauben an einen am Ende der Zeiten in die Welt tretenden gottgesandten Weltverbesserer — auch sie nennen ihn den Imam Mahdī (den von Gott auf den Weg Geleiteten)<sup>123</sup> —, nicht fremd gegenüberstehen. Diese gläubige Hoffnung drängte sich in den frommen Kreisen des Islams wie ein Sehnsuchtsseufzer hervor inmitten einer staatlichen und gesellschaftlichen Gestaltung, gegen die ihr religiöses Bewußtsein sich immerfort auflehnte.

Das öffentliche Leben und seine Verhältnisse erschienen ihnen doch als Bruch mit den erhabenen Forderungen, die sie stellten, als fortgesetzte Versündigung gegen die Religion und die soziale Gerechtigkeit. Sie bekennen sich wohl zur Überzeugung, daß der gute Muslim um der Einheit der Gemeinde willen „den Stab nicht zerspalten“ dürfe, sondern zugunsten des Gemeinwohles sich in das herrschende Unrecht als in Gottes Fügung mit Ausdauer (*ṣabr*) schicken und den Bösen gegenüber geduldig ausharren müsse. Um so mehr strebte aber ihr Gefühl nach einer Ausgleichung des Bestehenden mit den Forderungen ihres gläubigen Sinnes. Diese Ausgleichung wurde ihnen durch die Sicherheit der Mahdīhoffnung geboten<sup>124</sup>. Es ist nachgewiesen worden, daß die erste Stufe dieser Hoffnung mit der Erwartung der Wiederkunft Jesus zusammenfiel, der die Herstellung der gerechten Ordnungen als Mahdī herbeiführen werde. Dem gesellten sich aber bald weitere Entwicklungsmomente bei, neben denen die eschatologische Wirksamkeit Jesu zur begleitenden Erscheinung wurde. Irdischer gerichtete Leute wähten zuweilen die Mahdīhoffnungen

der Erfüllung nahe gerückt durch einzelne Fürsten, von denen sie die Herstellung der Herrschaft der göttlichen Rechtsordnungen erwarteten. Viel hoffte man in dieser Beziehung nach dem Sturz der Omajjaden von einzelnen Herrschern aus der 'abbāsīdischen Dynastie. Doch erwachte man rechtzeitig aus dieser trügerischen Hoffnungslosigkeit. Die Welt blieb, nach Ansicht der Frommen, schlecht wie zuvor. Immer mehr gestaltete sich dann der Mahdīgedanke zum Mahdītraum, dessen Verwirklichung in eine nebelhafte Zukunft gerückt ward und die sich geeignet erwies, sich fortschreitend mit krassen eschatologischen Fabeln zu bereichern. Gott erweckt dereinst einen Mann aus dem Geschlecht des Propheten, der dessen zerstörtes Werk wiederherstellen, „die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen werde, wie sie mit Ungerechtigkeit erfüllt ist“. Den jüdisch-christlichen Stoffen, denen der Mahdīglaube seinen Ursprung verdankt, gesellten sich auch Züge des parsischen Saoschyañtbildes zu, und die unverantwortliche Phantasie müßiger Grübler tat das ihrige, mit der Zeit eine üppige Mahdīmythologie hervorzubringen. Das Hadīth bemächtigte sich auch dieses im Kreise der Gläubigen viel verhandelten Glaubensstoffes; man ließ bereits den Propheten eine genaue Personbeschreibung des durch ihn verheißenen Welterlösers entwerfen, die zwar in die strengen Sammlungen keinen Eingang fand, aber von den minder Bedenklichen nachgeholt wurde.

Im Verlaufe der Geschichte des Islams konnte dieser Glaube auch dazu dienen, politisch-religiösen Empörern in ihren auf den Sturz des Bestehenden gerichteten Bestrebungen als Rechtfertigung zu dienen, ihnen als Vertretern der Mahdīverheißung Volkstümlichkeit zu verschaffen und große Gebiete der Islamwelt in kriegerische Unruhe zu versetzen. Jeder erinnert sich an solche Erscheinungen aus der Islamgeschichte der jüngeren Vergangenheit, und auch noch in diesen Tagen sind Mahdī-Anwärter in verschiedenen Gebieten des Islams aufgetreten, zumeist um dem wachsenden Einfluß europäischer Staaten auf islamischen Gebieten entgegenzuwirken<sup>125</sup>. Aus lehrreichen Mitteilungen Martin Hartmanns über die Strömungen inmitten des modernen Türkentums erfahren wir, daß, wie schon in früheren Jahrhunderten<sup>126</sup>, nun

auch in jüngster Zeit in vielen Kreisen der Muslimen der Türkei die Zuversicht auf das baldige Hervortreten des wahren Mahdī (für das Jahr 1355/1936) genährt wird, „der die ganze Welt dem Islam unterwerfen wird, und unter dem das goldene Zeitalter hereinbricht“<sup>127</sup>.

Der Grundgedanke des Schī'tismus läßt erwarten, daß diese Richtung des Islams der eigentliche Nährboden für die Pflege der Mahdīhoffnungen sei. Sie ist ja von allem Anfang ein Einspruch gegen die durch die ganze Islamgeschichte laufende Vergewaltigung und Verdrängung des göttlichen Rechtes durch die Rechtsberaubung des zur Herrschaft allein befugten Geschlechtes der 'Aliden. Hier entfaltete sich der Mahdīglaube zu reicher Fülle als Lebensnerv des gesamten schī'tischen Lehrgebäudes.

Im sunnitischen Islam ist die fromme Mahdī-Erwartung trotz ihrer überlieferungsmäßigen Beglaubigung und theologischen Verhandlung<sup>128</sup> nicht zu dogmatischer Festsetzung gelangt, sondern sie erscheint immer nur als mythologische Ausschmückung eines Zukunftsideals, als Anhang zu dem Gebrauche rechtgläubiger Weltvorstellung<sup>129</sup>. Entschieden weist hingegen der sunnitische Islam die schī'tische Form dieses Glaubens zurück. Den langlebigen verborgenen Imam zieht er ins Lächerliche. Den der Zwölfer finden die Sunniten schon deswegen unsinnig, weil die sunnitische Überlieferung von dem Mahdī völlige Namensgleichheit mit dem Propheten fordert (M. b. 'Abd-allāh), während der Vater des Verborgenen, also der elfte sichtbare Imam, doch den Namen Ḥasan führte<sup>130</sup>. Überdies sei ja der dereinstige schī'tische Mahdī als junges Kind verschwunden, war demnach schon vermöge des unreifen Alters kanonisch nicht geeignet gewesen, die Imamwürde anzutreten, die nur einem Volljährigen (*bāligh*) zufallen könne. Andere stellen sogar das Vorhandensein eines überlebenden Sohnes jenes Ḥasan al-'Askarī überhaupt in Abrede.

Hingegen hat der Glaube an die dereinstige Erfüllung der Mahdīhoffnung eine dogmatische Hauptbedeutung im schī'tischen Islam. Er ist das Rückgrat des schī'tischen Systems und völlig einerlei mit der Rückkehr (*radsch'a*) des verborgenen Imams in die sichtbare Welt,

deren neuer Gesetzgeber er ist, in der er das Werk des Propheten wieder aufnimmt, das geraubte Recht seiner Familie wieder herstellt. Nur er sei imstande, „die Welt mit Recht und Gerechtigkeit zu erfüllen“. Ernste schīitische Gelehrte bemühen sich, die Möglichkeit seiner außergewöhnlichen Langlebigkeit gegenüber dem sunnitischen Spotte ganz ernstlich physiologisch und geschichtlich zu erweisen<sup>131</sup>.

Auch während seiner leiblichen Abwesenheit (*ghaj̄ba*) ist er, der wirkliche „Vorsteher der Zeit“ (*kā'im al-zamān*), nicht außerstande, seinen Willen den Gläubigen kundzugeben<sup>132</sup>. Er ist Gegenstand überschwenglicher Preisgedichte seiner Getreuen, die ihn nicht nur wie einen unter den Lebenden wandelnden Machthaber schmeichlerisch verherrlichen, sondern ihm auch die dem Imamglauben entsprechenden übermenschlichen Beinamen spenden; er überrage selbst die hohen Sphärenintellekte an geistiger Erhabenheit, er sei die Quelle alles Wissens und das Ziel aller Sehnsucht. Die schīitischen Dichter hegen die sichere Überzeugung, daß solche Ruhmeslieder an den verborgenen Thron jener erhabenen Person gelangen<sup>133</sup>.

Wie tief der Glaube an die tätige Teilnahme des verborgenen Imams an den Ereignissen der Welt die religiöse und politische Weltanschauung der Schīiten beherrscht und regelt, und wie unter schīitischen Bevölkerungen jede Einrichtung — wenn auch nur um der Form zu genügen — der Geltung jener unsichtbaren Macht unterstellt werden muß, um wirksam sein zu können, kann für unsere Zeit daraus ersichtlich werden, daß in der neuen Staatsverfassungsurkunde Persiens bei der Einführung der Volksvertretung auf „die Zustimmung und das Einverständnis des Imams der Zeit, möge Gott sein Erscheinen beschleunigen!“ Berufung geschah. Dergleichen heißt es in dem Aufruf, den die Umsturzpartei (Oktober 1908) nach dem gegen die Kammer gerichteten Staatsstreich des Schāhs Muḥammed 'Alī zugunsten der Wiederherstellung der parlamentarischen Verfassung veröffentlichte: „Ihr habt vielleicht nicht Kenntnis genommen von der Entscheidung der 'Ulemā der heiligen Stadt Nedschef, einer klaren und keine Zweideutigkeit zulassenden Entscheidung, wonach jeder, der sich der Verfassung

widersetzt, einem solchen gleicht, der das Schwert gegen den Imam des Zeitalters (d. i. den verborgenen Mahdī) erhebt — möge euch Allāh das Glück seiner Wiederkehr gewähren“!<sup>134</sup>

Hier hat der Imamgedanke eine fortwährend wirk-same Kraft; er hat sich zu grundlegender dogmatischer Bedeutung emporgeschwungen und ist ein tätig wirksamer, unerläßlicher Bestandteil des religiösen und staatlichen Gebäudes.

Nachdem wir die Lehre von der Imamwürde, ihrer Natur und Bedeutung, als die wichtigste Wurzel des schī-tischen Bekenntnisses, insofern es sich von dem des sunnitischen Islams unterscheidet, kennen gelernt haben, ist für die volle Erkenntnis des Schī'tismus eine weitere Frage in Erwägung zu ziehen.

Die Zugehörigkeit zum Islam gibt sich wohl nicht allein als Akt der Unterwürfigkeit unter eine bestimmte staatsrechtliche Form, ob nun in theoretischem oder aktuellem Sinne, kund; sie fordert vielmehr außerdem die Anerkennung einer bestimmten Summe von Glaubens-sätzen, über deren Fassung die Parteien streiten; sie gibt sich ferner kund in der Erfüllung einer fest umschriebenen Reihe von rituellen Handlungen und das Leben regelnden gesetzlichen Bestimmungen, deren Formen den Gegenstand der Verschiedenheiten in den nebeneinander bestehenden anerkannten Schulrichtungen bilden. Hat sich nun im Schī'tismus außer dem Imamglauben eine Besonderheit im dogmatischen Lehrbegriff oder im gesetzlichen Leben entwickelt, die diese Sekte auch in dieser Hinsicht in wesentlicher Weise vom sunnitischen Islam unterscheidet?

Darauf haben wir zu antworten: Die Kernlehre des schī'tischen Islams schließt vermöge ihres Grundzuges eine von der Sunna wesentlich verschiedene Gesinnung auch in bezug auf grundlegende Fragestücke der Dogmatik in sich. Ihre Vorstellung von der Natur der Imame mußte notwendig Einfluß haben auf die Gestaltung ihrer Gottesgedanken, auf ihre Gesetzeslehre und Prophetologie.

Es ist hierbei noch eines zu beachten. Innerhalb der verschiedenen Strömungen des vielverzweigten Schī'tismus sind in den Fragen der Dogmatik verschiedene Standpunkte zur Geltung gekommen; auch eine kraß an-

thropomorphistische Richtung hat sich in einigen seiner Schulen behauptet. Dabei kann jedoch festgestellt werden, daß die zu herrschender Geltung gelangte Richtung des Schī'itentums in den Fragen, deren Beantwortung nicht durch die Imamlehre beeinflußt ist, sich in der nächsten Nähe des Mu'tazilitismus hält<sup>135</sup>, den wir im dritten Abschnitt kennen gelernt haben. Seine Theologen haben es sogar — wie wir dies gleich an einem Beispiele sehen werden — verstanden, die mu'tazilitischen Gesichtspunkte in den Dienst ihrer eigenen Lehren zu stellen<sup>136</sup>. Sie nennen sich mit Vorliebe *al-'adlija* „die Bekenner der Gerechtigkeit“, wie wir erfahren haben (S. 98), die eine Hälfte der Bezeichnung, die sich die Mu'taziliten geben. Die Wahlverwandtschaft der Schī'a mit diesen äußert sich auch in ihrer Behauptung, daß 'Alī und die Imame die ersten Begründer der mu'tazilitischen Dogmatik seien, und daß die späteren Kalāmlaute nur Lehren entwickelt hätten, deren Grundlagen von den Imamen geschaffen waren<sup>137</sup>. In ihren theologischen Werken findet man deshalb oft die Erscheinung, daß in der Darstellung mu'tazilitischer Lehrsätze irgendein Imam als erster Urheber genannt wird.

Um ein anschauliches Beispiel hierfür zu bieten, erwähnen wir folgende im Namen des Imams Abū Dscha'far al-Bāqir verzeichnete Lehre, die in ihrem zweiten Teil an einen bekannten Ausspruch eines griechischen Philosophen erinnert:

„Gott wird ein Wissender und Vermögender genannt in dem Sinne, daß er dem Wissenden Wissen, dem Vermögenden Können verleiht. Was ihr in eurer Vorstellung als seine feinen Wesensbestimmungen unterscheidet, ist erschaffen und hervorgebracht und ist (insofern diese Attribute von seinem einheitlichen Wesen unterschieden werden) eure eigene (Gedanken)-Tat. Als ob die winzigen Ameisen sich vorstellten, daß Gott zwei Hörner habe; da doch solche zu ihrer eigenen Vollkommenheit gehören, und deren Abwesenheit, nach ihrer eigenen Vorstellung, ein Mangel wäre. Ganz ebenso ist es, wenn Vernunftwesen ihre eigenen Eigenschaften Gott beilegen“<sup>138</sup>.

Der Zusammenhang zwischen der herrschenden schī'itischen Dogmatik und den Lehren der Mu'tazila<sup>139</sup> ist bei der Betrachtung jener als erwiesene Tatsache festzuhalten. Sie kommt zu unzweideutiger Ausprägung in der Behauptung

tung der schiitischen Gewährsmänner, daß der verborgene Imam der Schulrichtung des *'adl* und *tauḥīd* (also der mu'tazilitischen Lehre) angehöre<sup>140</sup>. Im besonderen ist es ein Zweig der Schi'a, der zejditische, der noch mehr und folgerichtiger als der imamitische mit dem Mu'tazilitismus in den Einzelheiten verwandt ist.

Im schiitischen Schrifttum hat sich die Mu'tazila bis zum heutigen Tage erhalten. Es ist demnach sowohl in religions- als auch in literargeschichtlichem Sinne ein arger Irrtum, zu behaupten, daß es nach dem durchgreifenden Siege der asch'arischen Theologie eine wirksame Mu'tazila nicht mehr gegeben habe. Eine reiche, bis in die neuesten Zeiten gepflegte schiitisch-dogmatische Literatur ist da, um jene Behauptung zu widerlegen. Die dogmatischen Werke der Schiiten geben sich als mu'tazilitische Lehrbücher zu erkennen durch ihre Einteilung in die beiden Hauptstücke, deren eines die Abschnitte über Gotteseinheit und deren anderes die Abschnitte über Gerechtigkeit umfaßt (oben S. 98). Natürlich dürfen darin die Darlegungen über Imamtheorien und Unfehlbarkeit des Imams nicht fehlen. Es ist aber auch in diesem Punkte nicht nebensächlich, daß in bezug auf die zweite Frage einer der entschiedensten Mu'taziliten, al-Nazzām, in Übereinstimmung mit ihnen ist. Und ganz besonders bezeichnend ist es für die Richtung der schiitischen Theologie, daß sie die Beweise für ihre Ansicht vom Imamat vollends auf mu'tazilitische Grundlagen aufgebaut hat. Die Unerläßlichkeit der Anwesenheit eines Imams in jedem Zeitalter, der Unfehlbarkeitsstempel dieser Person werden mit der der Mu'tazila eigenen Voraussetzung von der im Sinne der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit unerläßlichen Leitung (*lutf wāschib*, S. 99) in Zusammenhang gebracht. Gott müsse der Menschheit in jedem Zeitalter einen dem Irrtum nicht ausgesetzten Führer erstehen lassen. So befestigt die schiitische Theologie ihre wichtigsten Grundlagen mit den Meinungen der mu'tazilitischen Dogmatik<sup>141</sup>.

Im rituellen und gesetzlichen Teile der Religionslehre sind es nur ganz kleinliche, selten an grundsätzliche Dinge streifende Förmlichkeiten, die einen Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten bemerken lassen.

Der rituelle und gesetzliche Brauch der Schī'iten unterscheidet sich von der Gesetzesübung innerhalb des übrigen Islams nicht anders, als wie im Rahmen der Rechtgläubigkeit das eine rituelle *madhab* vom anderen abweicht. Es sind immer nur kleinliche Formunterschiede; ganz ebenso, wie solche Abweichungen z. B. zwischen Hanefiten und Mālikiten usw. hervortreten<sup>142</sup>. Man hat beobachtet, daß der schī'itische Kirchenbrauch mit dem schāfi'itischen die meiste Verwandtschaft zeigt. Grundgesetze werden dadurch nicht berührt. Der Schī'ite gilt dem Sunniten als Andersglaubender nicht wegen der Eigentümlichkeiten seiner gesetzlichen Übung, auch nicht wegen der Richtung seiner Dogmatik, sondern hauptsächlich wegen seiner Abweichung vom übernommenen Staatsrecht der Sunna.

Um einzusehen, wie kleinlich die ritualistischen Verschiedenheiten der Schī'a in ihrem Verhältnis zur Übung der sunnitischen Gemeinde sind, ist es am zweckmäßigsten, die Verordnungen über jene Änderungen kennen zu lernen, die eine sunnitische Gesellschaft vornehmen muß, wenn sie infolge einer Eroberung sich in schī'itischer Weise einzurichten hat. Zu diesem Behufe heben wir aus einer sich uns anbietenden Beispielsammlung eine im Jahre 866 n. Chr. durch einen schī'itischen Eroberer erlassene Anweisung heraus, in der die Änderungen angeordnet werden, durch die in Tabaristān die öffentliche Ordnung in schī'itischem Sinne eingerichtet werden solle:

„Du mußt deine Untergebenen anhalten, das Buch Allahs und die Sunna seines Gesandten als Richtschnur zu betrachten, sowie auch alles, was vom Herrscher der Gläubigen 'Alī b. Abī Ṭālib zuverlässig überliefert ist, in den Grundlehren der Religion (*uṣūl*) und in den von diesen abgeleiteten Zweigen (*furū'*); ferner die Vorzüglichkeit des 'Alī über die gesamte rechtgläubige Gemeinschaft (*umma*) öffentlich zu bekennen. Du mußt ihnen auf das allerstrengste verbieten, an das unabänderliche Verhängnis (*dschabr*) und an anthropomorphistische Vorstellungen zu glauben und sich gegen das Bekenntnis zur Gotteseinheit und Gerechtigkeit aufzulehnen. Es muß ihnen verboten werden, Nachrichten weiterzugeben, in denen den Feinden Gottes und den Feinden des Herrn der Rechtgläubigen ('Alī) Vorzüge zugeeignet werden. Du mußt ihnen befehlen, die *Bismillāh*-Formel [der ersten Sure beim Beginn des Gebetes] laut herzusagen; die *Kunūt*-Bitte beim Frühgebet zu rezitieren<sup>143</sup>; beim Leichengebet die *Allāh-akbar*-Formel fünffach zu wieder-

holen; das Streichen der Fußbekleidung (an Stelle der Fußwaschung) vor dem Gebete zu unterlassen<sup>144</sup>; dem *Adān* (Aufruf zum Gebet) und der *Ikāma* (im Anschluß an jenen und in verkürzter Wiederholung seines Textes geschehende Ankündigung des Beginnens des Gebetritus) den Satz: ‚Herbei zum Besten der frommen Taten‘ hinzuzufügen<sup>145</sup>; die *Ikāma* doppelt herzusagen<sup>146</sup>.

Außer den dogmatischen Grundansichten handelt es sich demnach um ganz geringfügige rituelle Unterschiede, wie sie innerhalb der rechtgläubigen *madāhib* in großer Anzahl vorkommen<sup>147</sup>. Im ganzen sollen es 17 Einzelfragen sein, in denen das schīitische Gesetz eine Sonderstellung einnimmt und nicht mit einem oder dem anderen rechtgläubigen *madhab* in Übereinstimmung ist<sup>148</sup>.

Die ernsteste Unterscheidungslehre zwischen dem sunnitischen und dem schīitischen Gesetz ist auf dem Gebiete des Eherechtes zutage getreten. Sie fällt für unsere Betrachtung und Abschätzung des Schīitismus jedenfalls schwerer ins Gewicht als jene kleinlichen ritualistischen Unterschiede, die sich bei der Übung der religiösen Bräuche kundgeben.

Namentlich ist es eine Frage des Eherechtes, die es verdient, von diesem Gesichtspunkte aus unsere Aufmerksamkeit zu beanspruchen: die Gültigkeit oder Ungültigkeit des mit Begrenzung seiner Dauer geschlossenen Ehebündnisses, der Zeitehe<sup>149</sup>.

Auch im Staate des Plato nimmt unter Gesichtspunkten, die sich von den im islamischen Leben geltenden freilich grundsätzlich unterscheiden, die Zeitehe im Kreise der durch ihn als „Wächter“ bezeichneten Auslese der Gesellschaft eine berechtigte Stellung ein. Theodor Gomperz hat dafür Seitenstücke aus dem Kreise der gesellschaftlichen Bewegungen in Neu-England angeführt: die durch John Humphrey Noyes gegründete Sekte der „Perfectionisten“, die ein volles Menschenalter hindurch in Oneida ihren Hauptsitz hatte<sup>150</sup> und deren Eheanschauungen seither in der erzählenden Literatur (*trial marriage*) nachgebildet wurden.

Es waren natürlich andere Rücksichten, aus denen Muhammed am Beginn seiner gesetzgeberischen Laufbahn eine im heidnischen Arabertum übliche Form der Eheschließung (als solche ist sie durch Ammianus Marcellinus

bezeugt) duldet, deren Kunstausdruck (*mut'a*) wörtlich als Genußehe übersetzt wird, die wir aber besser Zeitehe nennen. Nach Ablauf der bei einer solchen Ehevereinbarung (*ṣiḡha*) bestimmten Frist hört die Gültigkeit der Ehe, im Sinne des Übereinkommens, ohne jede Scheidungsförmlichkeit *eo ipso* auf<sup>151</sup>. Die Gültigkeit dieser Form der Eheschließung wurde jedoch nach einigen Jahren beseitigt: die Berichte gehen darüber auseinander, ob durch die gleichlautenden Koransprüche 23 v. 5. 6; 70 v. 29—31<sup>152</sup> oder durch Verordnungen des Propheten, oder ob — was wahrscheinlicher ist — erst 'Omar eine solche Zeitehe als „die Schwester der Unzucht“ erklärt und sie den Rechtgläubigen verboten habe. Sie kam aber auch nach diesem Verbot in eingeschränktem Maße (z. B. gelegentlich der Pilgerreisen) vor. Da die Freiegebung der *mut'a*-Form der Eheschließung sich auf ein auf Ibn 'Abbās zurückgehendes Ḥadīth beruft, hat man sie spottweise „eine Ehe nach der Weise des Fetwā Ibn 'Abbās“ genannt<sup>153</sup>. Die Sunniten haben sich im Fortschritte der Festigung der islamischen Einrichtungen der Verpönung der Zeitehe gefügt, während die Schīiten mit Berufung auf Koran, Sure 4 v. 28<sup>154</sup> ein solches Ehebündnis noch heute als gültig betrachten<sup>155</sup>. Sie haben es leicht, die Berufung auf die angeblich abgeschafften Koransprüche rundweg abzulehnen; diese seien mekkanische Offenbarungen und könnten daher unmöglich ein späteres, der medinischen Zeit angehörendes Zugeständnis aufgehoben haben. Seine Aufhebung durch den Propheten sei nicht glaubwürdig bezeugt; die darauf bezüglichen Ḥadīth-Fassungen seien — und damit haben sie recht — verworren und voller Widersprüche<sup>156</sup>. Die Gültigkeit der *mut'a* sei — sagen sie — durch 'Omar in unzuständiger Weise abgeschafft worden<sup>157</sup>, einen Mann, den sie, wenn auch die Nachrichten über seine Verfügung glaubwürdig wären, als Autorität des Gesetzes nicht anerkennen. Gesetzgebende Zuständigkeit komme doch nur einem *ma'sūm* (Unfehlbaren, dem Propheten und den Imamen) zu; dafür halten den 'Omar selbst die Sunniten nicht.

Dies müssen wir wohl als die einschneidendste gesetzliche Streitfrage zwischen sunnitischem und schīitischem Islam betrachten.

In diesem Zusammenhange sind auch noch einige religiöse Sitten und Bräuche zu erwähnen, die in das Gebiet geschichtlicher Erinnerung gehören und mit dem Andenken der 'Aliden, der Trauer der Schī'iten um die Marterung der Mitglieder dieser heiligen Familie zusammenhängen. Die bujidischen Herrscher, unter deren Schutz die schī'itische Gesinnung sich freier ans Licht wagen durfte, richteten ein eigenes religiöses Fest ein (*'id al-ghadir*), zum Andenken an die beim Teiche Chumm erfolgte Feier der Einsetzung, durch die der Prophet den 'Alī zu seinem Nachfolger ernannte, ein Ereignis, auf das sich die 'Alī-Anhänger seit alter Zeit zum Ausweis ihres schī'itischen Glaubens berufen<sup>158</sup>. Älter ist die Begehung des 'Āschūrā (10. Muḥarram) als Buß- und Trauertag, zum Andenken an das Ereignis von Kerbelā, das die Überlieferung auf diesen Tag verlegt. Auch die Wallfahrten zu den durch 'alidische Erinnerungen geheiligten Stätten und Gräbern im 'Irāk<sup>159</sup> geben der Heiligen- und Gräberverehrung im Schī'itentum ein eigentümliches einzelpersönliches Gepräge, das ihn an innerer Bedeutung weit über den auch im Sunnitismus reich entfalteteten Heiligenkult emporhebt.

Ehe wir von der Darlegung der staatsrechtlichen, dogmatischen und gesetzlichen Besonderheiten dieser islamischen Sekte zu den religionsgeschichtlichen Verquickungen übergehen, die auf der Grundlage schī'itischer Meinungen in die Erscheinung getreten sind, ist es an diesem Punkte nicht unwichtig, auf einige irrtümliche Anschauungen hinzuweisen, die noch bis in die neueste Zeit über das Wesen des Schī'itentums allgemein verbreitet waren und noch heutzutage nicht als vollends beseitigt betrachtet werden können.

In aller Kürze seien drei dieser irrigen Anschauungen hervorgehoben, die im religionsgeschichtlichen Zusammenhang dieser Vorträge nicht mit Stillschweigen übergangen werden können:

a) Die falsche Ansicht, wonach der Unterschied zwischen sunnitischem und schī'itischem Islam hauptsächlich darin bestehe, daß jener neben dem Koran noch die Sunna des Propheten als Quelle des religiösen Glaubens und Lebens anerkennt, während die Schī'iten sich auf den Koran beschränken und die Sunna verwerfen<sup>160</sup>.

Dies ist ein das Wesen des Schīitismus völlig verkennender Grundirrtum, der wohl zumeist durch die Gegenüberstellung der Bezeichnungen „Sunna“ und „Schī'a“ hervorgerufen worden ist. Kein Schīite wird es dulden, als Gegner des Grundsatzes der Sunna betrachtet zu werden. Vielmehr sei er Vertreter der richtigen Sunna, der durch die Mitglieder der Prophetenfamilie vermittelten heiligen Überlieferung, während die Gegner ihre Sunna auf das Gewicht rechtraubender „Genossen“ gründen, deren Glaubwürdigkeit die Schīiten grundsätzlich verwerfen.

Es ist eine der häufigsten Erfahrungen auf diesem Gebiete, daß es eine unabsehbare Anzahl von Überlieferungen gibt, die beiden Gruppen gemeinsam sind: sie unterscheiden sich lediglich in den Quellen der Beglaubigung. Wenn die Ḥadīthe der Sunniten ihren Bestrebungen förderlich sind oder ihnen mindestens nicht im Wege stehen, berufen sich schīitische Theologen ohne Bedenken auf die kanonischen Traditionssammlungen der Gegner; man könnte sogar ein Beispiel dafür anführen, daß die Sammlungen des Buchārī, des Muslim sowie andere Ḥadīthwerke in den andächtigen Freitagnachtversammlungen als Gegenstand frommer Lektüre am Hofe eines fanatischen schīitischen Wesirs (Ṭalā'i b. Ruzzīk) gedient haben<sup>161</sup>.

Die Tradition ist also eine wesentliche Quelle des religiösen Lebens auch innerhalb der Schī'a. Wie kräftig das Bewußtsein davon in den Lehrern des schīitischen Islams lebt, kann die Tatsache lehren, daß die in unserem zweiten Abschnitte erwähnte Belehrung des 'Alī über Koran und Sunna (S. 37) einer von den Schīiten überlieferten Sammlung feierlicher Reden und Sprüche des 'Alī entnommen ist. Die Hochhaltung der Sunna ist sonach ein Erfordernis des Schīitismus, ebenso wie sie es im eigentlichen sunnitischen Islam ist. Dies zeigt auch die große Sunnaliteratur der Schīiten mit den an sie geknüpften Untersuchungen: der große Eifer, mit dem der 'alidischen Richtung anhängende Gelehrte Ḥadīthe erdichteten oder frühere Erdichtungen verbreiteten, die dem Ansehen des Schīitentums dienlich sein sollten<sup>162</sup>. Die schīitische Literaturgeschichte legt sogar Wert auf den

Nachweis, daß die Imam-Anhänger den Sunniten in der Sammlung der Hadithe weit überlegen seien, und sie führt zur Bekräftigung dieser Aufstellung bis auf die Genossen des 'Alī zurückreichende, bündereiche Sammlungen auf, die es der sunnitischen Tätigkeit auf diesem Gebiete zuvortun<sup>163</sup>. Der eine Abān b. Taghlil (st. 141/758) soll nicht weniger als dreißigtausend Hadith-Sprüche nur von dem einen Imam Dscha'far al-ṣādiq übernommen und weiter überliefert haben<sup>164</sup>.

Es ist also nichts mit der grundsätzlichen Sunnalogigkeit der Schīiten<sup>165</sup>. Nicht als Sunnaleugner stellen sie selbst sich den sunnatreuen Gegnern gegenüber, sondern als „Getreue der Prophetenfamilie“ und ihre Anhänger — dies ist der Sinn des Wortes „schī'a“ — oder als Auslese (*al-chāṣṣa*) gegenüber dem Troß der in Irrtum und Blindheit befangenen Allgemeinheit (*al-'amma*)<sup>166</sup>.

b) Die irrige Anschauung, als ob der Ursprung und die Entwicklung des Schīitentums den umformenden Einfluß der Vorstellungen der in den Islam durch Eroberung und Bekehrung einverleibten iranischen Völkerschaften darstellte. Die zum Islam übergetretenen Perser hätten — so hören wir noch in allerneuester Zeit — „ihr Indogermanentum dadurch gerächt, daß sie den Islam in ihrem Sinn umgestalteten und ein besonderes Bekenntnis, die Schī'a, gründeten und dabei Wege einschlugen, die den sonstigen Islamvölkern fremd waren“<sup>167</sup>.

Diese, in der soeben vorgeführten Stelle bis zur Unsinnigkeit gesteigerte weitverbreitete Ansicht ist auf ein Mißverständnis gegründet, das Julius Wellhausen in den „Religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam“ endgültig widerlegt hat. Die 'alidische Bewegung ist, wie man aus Snouck Hurgronje's Darstellung ihrer ältesten Entfaltung ansehen kann<sup>168</sup>, auf echt arabischem Boden entstanden; erst während des Aufstandes des Muchtār findet sie Verbreitung in den nichtsemitischen Kreisen des Islams<sup>169</sup>. Auch die Wurzeln des Imamglaubens, die theokratische Gegnerschaft gegen die weltliche Auffassung der Staatsgewalt, der Messianismus, in den die Imamtheorie ausläuft, und der Glaube von der Wiederkunft, in der er eine Form findet, sind, wie wir gesehen haben, auf jüdisch-christliche Einflüsse zurückzuführen. Selbst

die übertreibende Vergöttlichung des 'Alī war zuerst durch 'Abdallāh ibn Sabā ausgesprochen, noch ehe vom Einströmen solcher Gedanken aus arischen Kreisen die Rede sein konnte, und Araber schlossen sich in großen Massen dieser Bewegung an<sup>170</sup>. Auch die äußersten Folgerungen einer anthropomorphistischen Verkörperungslehre (oben S. 207 f.) haben zum Teil Leute von untrüglich arabischer Rassenabstammung zu Urhebern.

Das Schīitentum als Sektenlehre wurde von legitimistisch und theokratisch gestimmten Stammarabern ebenso eifrig ergriffen wie von Iraniern. Allerdings war diesen die schīitische Bekämpfungsform überaus willkommen, und sie haben sich dieser Gestaltung des Islamgedankens gern angeschlossen, auf deren weitere Entfaltung sie mit ihren alten ererbten Gedanken vom Gotteskönigtum auch Einfluß üben konnten. Aber die ersten Ursprünge dieser Vorstellungen innerhalb des Islams setzen solche Einflüsse nicht voraus. Das Schīitentum ist in seinen Wurzeln ebenso arabisch wie der Islam selbst.

c) Die irrige Meinung, daß der Schīitismus die Gegenbewegung der Geistesfreiheit gegen semitische Verknöcherung darstelle. Auch Goethe lobt vom Schīitentum im Gegensatz zum Sunnitismus „einen besonderen Freisinn in Religionssachen“ (Westöstl. Divan, Noten über Pietro della Valle).

In neuerer Zeit war es besonders Baron Carra de Vaux, der den Widerstreit des schīitischen gegen den sunnitischen Islam als „die Gegenwirkung des freien und weiten Gedankens gegen die enge und unbeugsame Rechtgläubigkeit“ betrachtet<sup>171</sup>.

Diese Anschauungsweise wird von keinem Kenner der schīitischen Gesetzlehren als richtig anerkannt werden können. Wohl konnten die Gegner mit Recht die Anklage erheben, daß der 'Alīkult so sehr im Mittelpunkte des schīitischen Glaubenslebens stehe, daß daneben die übrigen Elemente der Religion in den Hintergrund treten (oben S. 204 f.). Diese an der schīitischen Gesellschaft gemachte Erfahrung kann aber keineswegs zur Kennzeichnung der der sunnitischen Partei an Strenge in nichts nachstehenden Grundsätze der Gesetzlehre der Schīiten dienen. Auch das unter den schīitischen Muhammedanern in

Persien überhandnehmende leichtere Verfahren gegenüber manchen durch das Ritualgesetz gebotenen Beschränkungen<sup>172</sup> kann uns in der geschichtlichen Beurteilung der Grundsätze des Schīitismus nicht irreführen. In ältesten Zeiten, so scheint es, hat man beim Schīiten sogar eine strengere Beobachtung der rituellen Vorschriften vorausgesetzt als bei den Ausschreitungen gegenüber minder peinlichen Sunniten. Der Dichter Mansūr al-Namārī, der zur Zeit Hārūn al-raschīd's lebte, weigerte sich bei einem Trinkgelage dem Wein zuzusprechen. „Sicherlich — so bemerkten die Dichtergenossen — widerstrebt dir der Trunk, weil du Schīit (*rāfiqī*) bist!“<sup>173</sup> „Schon durch die Zurückdrängung aller in der Gesamtheit wirkenden Faktoren zugunsten unfehlbarer persönlicher Autoritäten weisen die Schīiten jene fakultativen Elemente des Liberalismus zurück, die in der sunnitischen Gestaltung des Islams sich kundgegeben hatten“<sup>174</sup>. Es ist vielmehr der Geist des Absolutismus, der die schīitische Religionsauffassung durchdringt.

Wenn wir ferner anerkennen, daß sich Weit- und Engherzigkeit der religiösen Gesichtspunkte vornehmlich an dem Grade der duldsamen Gesinnung abschätzen lassen, die Andersdenkenden gegenüber betätigt wird, so muß der Schīitismus bei Vergleichung mit der sunnitischen Ausbildung des Islams auf eine tiefere Rangstufe gestellt werden. Wir haben dabei natürlich nicht neuzeitliche Erscheinungsformen innerhalb schīitischer Völker im Auge, sondern lediglich die in den Zeugnissen seiner Lehre ausgeprägten religiösen und gesetzlichen Einrichtungen dieses Zweiges des Islams, die durch die tatsächlichen Lebenserfordernisse der allerneuesten Zeit allenthalben vielfach überwunden worden sind und im gesellschaftlichen Verkehr in ihrer ganzen Strenge nur noch bei weltentlegenen Schichten zur Geltung kommen können.

An ihren gesetzlichen Urkunden betrachtet, erscheint die interkonfessionelle Gesetzesauffassung des Schīitismus viel härter und roher als die der Sunniten. In seinem Gesetz tritt eine gesteigerte Unduldsamkeit gegen Andersgläubige hervor. Die schīitische Gesetzesauslegung machte keinen Gebrauch von den Erleichterungen, die die sunnitische Rechtgläubigkeit gegenüber mancher Engherzigkeit

der alten Anschauungen eingeführt hat. Während der Sunna-Islam die harte Bestimmung des Korans (9 v. 28), daß „die Ungläubigen unrein sind“, durch die zur Anerkennung erhobene Deutung so gut wie aufgehoben hatte, hält die schīitische Gesetzlichkeit an dem Wortlaut jener Verordnung fest, erklärt die körperliche Substanz des Ungläubigen in rituellem Sinne für unrein und ordnet seine Berührung unter die zehn Dinge ein, die in ritueller Beziehung Unreinheit (*nadschāsa*) hervorrufen<sup>175</sup>. Treu aus dem Leben gegriffen ist die Verwunderung von J. Morier's Hāddschī Baba (I. Buch, 16. Kap.), der es „als den außerordentlichsten Wesenszug des Engländers bezeichnet, daß sie auf keinen Menschen als auf etwas Unreines blicken. Sie berühren sowohl einen Israeliten als einen ihres Stammes“. Aus dem Gesichtspunkt des schīitischen Gesetzes ist eine solche Betrachtung von Glaubensfremden nicht eben selbstverständlich. Davon können wir manches Beispiel in den Werken von Europäern finden, die unter Schīiten verkehrt haben. Ich begnüge mich, nur einige Bemerkungen aus dem Werke eines zuverlässigen Beobachters des persischen Volksgeistes, Dr. J. E. Polak, der lange Jahre als Leibarzt des Schāh Nāšir ed-dīn im schīitischen Persien lebte, anzuführen. „Kommt zufällig ein Europäer bei Beginn des Mahls, so gerät der Perser in Verlegenheit, denn ihn abzuweisen verbietet der Anstand, ihn zuzulassen hat seine Schwierigkeit, weil die von einem Ungläubigen berührten Speisen für unrein gelten“<sup>176</sup>. „Die von Europäern liegen gelassenen Reste werden von den Dienern verschmätzt und den Hunden überlassen“. Von den in Persien unternommenen Reisen sprechend: „Der Europäer versäume ja nicht, ein Trinkgefäß bei sich zu tragen; er erhält nirgends eins geliefert, weil nach dem Glauben der Perser jedes Gefäß unrein wird, sobald es ein Ungläubiger benützt“<sup>177</sup>. Von dem zeitgenössischen Minister des Äußeren, Mīrzā Sajjid Khān, erzählt derselbe Kenner Persiens, daß er „beim Anblick eines Europäers sich die Augen wäscht, um sie vor Verunreinigung zu schützen“. Dieser Minister war ein sehr frommer Muslim, der sich nur sehr ungern aus Rücksichten der Gesundheit zum Genuß des Weines als Heilmittel entschließen konnte. Er fand aber schließlich doch solchen Gefallen an diesem Heilmittel, daß er „un-

beschadet seiner Frömmigkeit, niemals in nüchternem Zustand zu treffen war“<sup>178</sup>. Dieselbe Unduldsamkeit betätigen die Schīiten gegen die in ihrer Mitte lebenden Zoroastrier. Edward G. Browne erzählt davon manches Erlebnis, das er während seines Aufenthaltes in Jezd hatte. Ein Zoroastrier erhielt Stockhiebe, weil zufällig sein Kleid mit Obststücken in Berührung kam, die im Bazar zum Verkauf ausgestellt waren. Diese wurden durch die Berührung des Ungläubigen als unrein betrachtet und durften von keinem Rechtgläubigen (Schīiten) mehr genossen werden<sup>179</sup>.

Dieser Denkweise begegnet man vielfach unter ungebildeten schīitischen Völkerschaften außerhalb Persiens. Im südlichen Libanon, zwischen Baʿlbek und Şafed und östlich nach Coelesyrien und dem Antilibanon findet man unter den dorfbewohnenden Bauern Anhänger der Schīiten-sekte unter dem Namen Metāwile (Einz. Mitwāli = Mutawālī, d. h. „Getreue Anhänger“ der ʿAlī-Familie<sup>180</sup>), ein hier zur Sektenbezeichnung dienendes Merkmal der schīitischen Gesinnung. Sie mögen 50—60000 Seelen zählen<sup>181</sup>. Nach einer ganz unverbürgten Nachricht sollen sie von kurdischen Ansiedlern stammen, die zur Zeit Saladins aus dem Zweistromland nach Syrien verpflanzt wurden. In diesem Falle wären sie ihrem Ursprunge nach Iranier<sup>182</sup>, doch scheint dies eine völlig grundlose Annahme zu sein. Die Anwesenheit von Schīiten in Syrien bedarf dieser Begründung nicht. Sie waren in diesem islamischen Gebiet in früheren Zeiten viel mächtiger als die Sunniten. In Tyrus hatten sie im XI. Jahrhundert derart die Oberhand, daß ein sunnitische Gelehrter nur unter Schwierigkeiten öffentliche Vorträge halten konnte<sup>183</sup>. Ibn Dschubejr, der zur Zeit Saladins Syrien besuchte (580/1184), stellt fest, daß in diesem Lande die verschiedenen Schichten der Schīiten gegenüber den Sunniten die Mehrzahl bilden<sup>184</sup>. Dies Zahlenverhältnis ist nicht erst durch gleichzeitige Siedlung bewirkt worden. Die größten Gemeinden der Mutawālī sind gegenwärtig in Baʿlbek und den umliegenden Dörfern. Ihnen entstammte die Emīrenfamilie der Ḥarfūsch. Diese Bauern teilen mit sonstigen Schīiten das eben gekennzeichnete Gefühl gegen Andersgläubige. Trotzdem sie die Tugend der Gast-

freundschaft gegenüber jedermann bewähren, werden sie Gefäße, in denen sie Andersgläubigen Speise und Trank gereicht hatten, als verunreinigt betrachten. Darüber kann der amerikanische Forscher Selah Merrill, der im Auftrage der American Palestine Exploration Society 1875—77 viel in jenen Gegenden herumkam, berichten: „Sie glauben durch die Berührung von Christen verunreinigt zu werden. Selbst ein Gefäß, aus dem ein Christ getrunken, oder aus dem er gegessen hat oder auch nur während des Essens benutzt hat, wird von ihnen niemals mehr benutzt, sie zerstören es allsogleich“<sup>185</sup>.

Wenn wir auch die Annahme, als sei das Schīʿitentum in seiner Entstehung als Frucht der Einwirkung iranischer Einflüsse auf den arabischen Islam zu betrachten, als irrig zurückweisen mußten, so können wir dennoch die religiöse Härte gegen Andersgläubige für persische Einflüsse beanspruchen, die abhängig von der geschichtlichen Ausbildung der Ansichten des Schīʿitentums zur Geltung gekommen sind<sup>186</sup>. Das ebenerwähnte Verhalten des schīʿitischen Gesetzes gegen Andersgläubige bringt uns unwillkürlich die in persischen Religionsschriften festgelegten, bei den heutigen Zoroastriern wohl auch zumeist veralteten früheren Vorschriften in Erinnerung, als deren islamischen Nachklang wir sie betrachten können:

„Ein Zoroastrier muß sich mit Nirang reinigen, wenn er einen Nicht-Zoroastrier berührt hat“. „Ein Zoroastrier darf keine Nahrung gebrauchen, die ein Nicht-Zoroastrier zubereitet hat, auch keine Butter, auch keinen Honig, selbst auf Reisen nicht“<sup>187</sup>.

Und besonders die Übernahme der letzterwähnten persischen Gesetzbestimmung hat Anlaß zu einer rituellen Abweichung zwischen den beiden islamischen Richtungen gegeben. Trotz der im Koran 5 v. 7 ausdrücklich gegebenen Erlaubnis hält das Gesetz der Schīʿiten die von Juden und Christen zubereiteten Speisen für verbotene Nahrung; was von ihnen geschlachtet wird, dürfe der Muslim nicht genießen<sup>188</sup>. Die Sunniten befolgen auch darin die minder engherzige Übung, für die der Koran selbst die Handhabe bietet<sup>189</sup>. Sie gestatten den Genuß selbst solcher von „Schriftbesitzern“ zubereiteter Speisen, die für irgend eine religiöse Opferhandlung (*mā ḍubiha*

*li-'id al-kanā'is*) jener Andersgläubigen bestimmt sind und schließen diese nicht in die koranische Spruchordnung (2 v. 168) ein, nach der „worüber ein anderer als Allah angerufen wird“ zu den verbotenen Speisen gehört<sup>190</sup>.

Auch in einem anderen Hauptstück des Religionsgesetzes machen die Schī'iten keinen Gebrauch von der durch den Koran eingeräumten Freiheit, sondern ziehen vielmehr im Widerspruch mit ihrer heiligen Schrift die Folgen ihrer unduldsamsten Anschauungen. Der Koran gestattet dem Muslim die Ehe mit ehrbaren Frauen jüdischen und christlichen Glaubens. (Sure 5 v. 7.) Vor der Islamzeit scheint es ja in Medīna nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, daß edle Stamaraber mit Jüdinnen die Ehe eingingen. Ḥassān b. Thābit, im Islam der dichterische Verhimmeler des Propheten, heiratete ein Mädchen aus der Familie der Banū Māsika, die in ihrer Glaubensgemeinschaft eine hervorragende Stellung einnahm<sup>191</sup>. Von sunnitischem Standpunkt aus können auch nach der Auffassung des alten Islams solche Mischehen für unbedenklich gehalten werden<sup>192</sup>. Der Chalife 'Othmān vermählte sich mit der Christin Nā'ila<sup>193</sup> und es werden noch andere fromme Prophetengenossen erwähnt, die Jüdinnen oder Christinnen zu gesetzlichen Frauen hatten<sup>194</sup>. Es kann hierbei ein Gutachten (*fetwā*) des osmanischen Schejch al-islām aus dem Jahre 1723 angezogen werden, in dem die Eheschließung mit ungläubigen Frauen als gestattet bezeichnet wird, auch im Falle, daß sie bei ihrem Glauben verbleiben. Bezeichnend ist es freilich, daß die Verheiratung mit schī'itischen Frauen in diesem Fetwā solcher Duldung nicht teilhaftig wird. Man zog dabei die Folgerung des durch den eben abgelaufenen Krieg mit den Persern wieder entfachten Sektenfanatismus<sup>195</sup>. In Indien haben die Verhältnisse des Verkehrs bewirkt, daß selbst das Beilager mit Hindufrauen als unbedenkliche Eheverbindung des sunnitischen Muslim angesehen wird. Die strenggläubigsten Moghulfürsten schlossen solche Ehen und hatten Hindufrauen zu Müttern, die als Gattinen muslimischer Fürsten in ihrem Palaste weiter die Bräuche des Hindu-glaubens übten<sup>196</sup>. Die Schī'iten hingegen beurteilen Ehen selbst mit jüdischen und christlichen Frauen<sup>197</sup> mit einem Blick auf das Gesetz in Sure 2 v. 220, das die

Heirat mit Götzendienern (*muschrikāt*) verbietet. Der der Ehe mit monotheistischen Andersgläubigen günstige Koran-spruch wird durch Auslegung seinem ursprünglichen Sinne entzogen<sup>198</sup>.

Aber nicht nur auf Nichtmuslime, sondern auch auf den andersdenkenden Muslim erstreckt sich die engherzige Gesinnung der richtigen Schīiten. Damit ist ihre Literatur vollauf gesättigt. Die Stimmung der Schīa als einer von Anfang an mit den Schwierigkeiten einer *ecclesia pressa* gegen Verfolgung und Unterdrückung ankämpfenden Gemeinschaft, die ihre Gesinnung zumeist fern von der freien Bahn offenen Bekenntnisses nur in geheimem Einverständnis der Genossen betätigen kann, ist auf Ingrimm gegen die herrschenden Feinde gerichtet. Sie betrachtet die ihr aufgedrungene *takijja* als eine Pein, die ihrem Haß gegen die Ursachen dieses Zustandes nur immer neue Nahrung zuführt. Wir haben bereits gesehen, daß ihre Theologen es zustande gebracht haben, das Verfluchen der Feinde geradezu zu religiöser Pflicht zu erheben (oben S. 204). In der Lieblosigkeit gegen Andersgläubige geht mancher ihrer Theologen so weit, den Koranvers, der das Almosengeben anbefiehlt, mit der Einschränkung zu begleiten, Ungläubige und Gegner der 'alidischen Sache von allen Wohltaten auszuschließen. Der Prophet habe gesagt: „Wer unseren Feinden Almosen gibt, ist wie jemand, der die Heiligtümer Gottes bestiehlt“<sup>199</sup>, wobei die gleiche Auffassung der Zoroaster-Anhänger („einen Ungläubigen unterstützen ist soviel wie die Stärkung des Reiches des Bösen“) nicht übersehen werden darf<sup>200</sup>. Die Sunniten können sich für eine menschlichere Auffassung auf den Koran selbst, sowie auf den Chalifen 'Omar berufen, der bei seinem Einzug in Syrien den Befehl erteilte, aus den für die allgemeinen Zwecke der Islamgemeinschaft eingehobenen Steuern (*ṣadaqāt*) auch hilflose, kranke Christen zu unterstützen<sup>201</sup>. Die Traditionen der Schīiten sind gegen andersdenkende Muhammedaner fast feindlicher gesinnt als gegen Nichtmuslime. In einem ihrer Sprüche werden die Syrer (d. h. die sunnitischen Gegner) tiefer gestellt als die Christen, die Medīnenser (die sich bei dem Chalifat des Abū Bekr und 'Omar beruhigten) tiefer als die mekkanischen Hei-

den<sup>202</sup>. Hier ist kein Boden für duldsame Gesinnung, Verträglichkeit und Nachsicht gegen Andersdenkende<sup>203</sup>. Bis zu welchem unvernünftigen Grade ihre Verachtung der Gegner sich steigert, kann uns auch folgende Kleinigkeit zeigen. Eine ihrer maßgebenden Autoritäten lehrt, daß in zweifelhaften Fällen, in denen die Quellen des Religionsgesetzes keinen Anhaltspunkt für eine sichere Entscheidung an die Hand geben, der Grundsatz zu befolgen sei, das Gegenteil davon zu tun, was die Sunniten für richtig halten. „Was der *'amma* (der sunnitischen Anschauung) widerspricht, darin ist die Richtigkeit“<sup>204</sup>. Dies ist eine Theologie des Hasses und der Unduldsamkeit.

Von den vielen Verzweigungen des Schīitentums, die mit der Zeit vollends vom Schauplatz verschwunden sind, haben sich neben den Zwölfen besonders zwei Sekten zur Geltung gebracht: die Zejditen und die Ismā'īliten.

a) Die ersten schwenken in der Reihenfolge der Imame beim fünften Imam der Zwölf ab und haben ihren Namen von Zejd b. 'Alī, einem Urenkel des Husejn, der im Gegensatz zu seinem, von der allgemeinen Schī'a als berechtigten Erbibam anerkannten Neffen Dscha'far al-ṣādīq im Jahre 122/740 zu Kūfa als 'alidischer Thronwerber auftrat und im Kampfe gegen das omajjadische Chalifat den Untergang fand. Sein Sohn Jahjā setzte den Streit seines Vaters ebenso erfolglos fort; er fiel in Chorāsān 125/743. In der Folge pflanzt sich die Imamwürde in der Gruppe jener Schīiten, die, das Zwölfer-Imamat nicht anerkennend<sup>205</sup>, die Bestrebungen des Zejd als das Losungswort ihrer Spaltung betrachten, nicht mehr, wie bei den Zwölfen, in einer ausschließlich dazu berufenen Linie (nämlich der des Husejn b. 'Alī) in unmittelbarer Erbfolge von Vater auf Sohn fort. Die Zejditen anerkennen vielmehr, unbekümmert um die Abstammungslinie, jeden 'Aliden als ihren Imam, der, außer seinen geistigen Befugnissen zum religiösen Führer, für die heilige Sache kämpfend auftritt und als solcher die Huldigung der Gemeinde erlangt. Ihre Vorstellung ist das tätige Imamat, nicht das passive der Zwölfer-schīiten mit seinem Abschluß im verborgenen Mahdī. Auch die Fabeln vom übernatürlichen Wissen und den

gottähnlichen Eigenschaften der Imame werden von ihnen verworfen. An Stelle solcher Träumereien tritt der wirkliche Grundzug des Imams hervor als eines im Leben tätigen, offen kämpfenden Führers und Lehrers der rechtgläubigen Gemeinde. An die Auffassung ihres Stifters anknüpfend, zeigen sie sich nachsichtig in der Beurteilung des sunnitischen Chalifates der islamischen Frühzeit. Sie stimmen nicht ein in die gänzliche Verdammung des Abū Bekr und 'Omar und der Genossen des Propheten, die dem 'Alī die unmittelbare Nachfolge nicht zubilligten. Diese erkannten wohl die überragenden Vorzüge des 'Alī nicht; solche Kurzsichtigkeit stempelt sie aber nicht zu Missetätern, die Personen ihrer Wahl nicht zu Usurpatoren. In dieser Hinsicht bilden sie den Sunniten gegenüber den gemäßigten Flügel der Schī'itengruppen. Wie das Fürstenhaus der Idrīsiden in Nordwestafrika (791—926 n. Chr.) stammen zejditische Herrscherreihen vom ḥasanidischen Zweige der 'alidischen Nachkommenschaft; so gründeten namentlich die von Ḥasan b. 'Alī sich herleitende schī'itische Dynastie, der es gelang, 863—928 n. Chr. in Ṭabaristān zur Herrschaft zu gelangen, sowie die gleichfalls der Ḥasanfamilie angehörenden Imamate in Südarabien (seit dem IX. Jahrhundert) ihre Berechtigung auf zejditische Ansprüche. Dieser Zweig der Sekte der Schī'iten ist noch heutigentages in Südarabien verbreitet (volkstümlich *al-zujūd* genannt)<sup>206</sup>.

b) Die Ismā'īliten<sup>207</sup> haben ihren Namen daher, daß sie, zum Unterschiede von den „Zwölfen“, die Reihe ihrer sichtbaren Imame mit dem siebenten abschließen. Ihr von den „Zwölfen“ nicht anerkannter siebenter Imam ist Ismā'īl, Sohn des sechsten Imams Dscha'far (gest. 762 n. Chr.), der jedoch — die Ursache wird verschieden angegeben — die Imamwürde tatsächlich nicht antrat, sondern auf seinen Sohn Muhammed übergehen ließ, der also der wirkliche siebente Imam, als solcher die Stelle des Ismā'īl vertritt. Nach ihm folgen seine Nachkommen in ununterbrochener Abfolge als verborgene, der Öffentlichkeit sich entziehende Imame, bis als Ergebnis lange geübter geheimer ismā'ilitischer Wühlerei in 'Ubejdallāh, dem Begründer des Fāṭimidenreiches in Nordafrika (910 n. Chr.), der rechtmäßige Imam als Mahdī öffentlich auftritt.

Die Getreuen dieses Systems der Schī'a heißen demnach im Unterschiede von den gewöhnlichen Imamiten auch „Siebener“ (*sab'ijja*)<sup>208</sup>.

Diese Verschiedenheit würde wegen ihrer bloß formalen Bedeutung keinen Anspruch darauf haben, sie aus der Reihe der mannigfachen Verzweigungen des Schī'itismus hervorzuheben, wenn nicht die Werbetätigkeit der Ismā'iliten den Rahmen zu einer in der Religionsgeschichte des Islams sehr wichtigen Bewegung geboten hätte, und wenn es nicht eben ihrer geheimen Wühlerei gelungen wäre, in eine in der politischen Geschichte des Islams denkwürdige staatliche Gestaltung auszumünden.

Die Leute, die für die Anerkennung der ismā'ilitischen Form der Imamlehre warben, benutzten diese ihre Absicht zu einer Verschmelzung mit Auffassungen, die den überlieferten Islam, auch in seiner schī'itischen Form, in Frage stellten und zu seiner völligen Zersetzung führten.

Einer der mächtigsten Einflüsse, die auf die innere Entwicklung der Islamideen einwirkten, ist von der neuplatonischen Philosophie ausgegangen. Die Gedanken dieses philosophischen Systems haben die weitesten Kreise des Islams beeinflußt, und haben sogar Eingang in Schriftdenkmäler gefunden, in denen der unanfechtbar orthodoxe Glaubensinhalt des Islams zum Ausdruck kommt<sup>209</sup>. Im vierten Abschnitte konnten wir erfahren, daß die neuplatonischen Gedanken ihre folgerichtigste Anwendung auf den Islam im Sūfismus gefunden haben. Es hat auch im schī'itischen Kreise nicht an Versuchen gefehlt, die Imam- und Mahdītheorien mit den neuplatonischen Emanationsideen eng zu verflechten<sup>210</sup>.

Diese Beeinflussung bekundet sich hauptsächlich im Gebrauch, den die ismā'ilitische Werbetätigkeit von jenen Ansichten machte; mit dem Unterschiede allerdings, daß der Sūfismus bloß auf einen innerlichen Aufbau des religiösen Lebens abzielt, während die Wirkung neuplatonischer Ideen im Ismā'ilitismus den Beruf hatte, das ganze Gefüge des Islams zu ergreifen und zu verändern. Die Imamidee ist nur die Hülle, in die sich dies Zerstörungswerk kleidet, ein scheinbar islamischer Angriffspunkt, an dem diese Bewegung ihre Hebel ansetzen kann. Die Ismā'iliten gehen von der Emanationslehre der Neu-

platoniker aus, die von dem Bunde der sogenannten „Getreuen“ in Baṣra in einer systematischen Enzyklopädie zu einer religionsphilosophischen Konstruktion verarbeitet wurde, deren Folgerungen nun die Ismāʿīlijja bis zum äußersten zieht. Gleichsam als geschichtliche Spiegelung der kosmischen Emanationslehre jener Philosophie errichten sie ein System von periodenweise in Erscheinung tretenden Offenbarungen des Weltintellektes, deren mit Adam beginnende und sich in Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muhammed fortsetzende Folge mit dem auf den sechsten Imam der Schīʿiten folgenden Imam (Ismāʿīl und seinem Sohn Muḥammed b. Ismāʿīl) zu einer in sich geschlossenen Siebenerreihe von Sprechern (*nāṭik*) abschließt. Die Zeiträume zwischen den einzelnen dieser „Sprecher“ werden durch Siebenerreihen von Personen ausgefüllt, gleichfalls Emanationen überweltlicher Kräfte, die das Werk des Sprechers, dem sie folgen, befestigen und das des folgenden vorbereiten: eine festgeschlossene, künstlich aufgebaute Hierarchie, in deren Fortschritt seit Beginn der Welt der immer in vollkommenerer Weise sich kundgebende göttliche Geist sich der Menschheit offenbart. Die jeweils eintretende Offenbarung vervollkommnet das Werk ihrer Vorgängerin. Die göttliche Offenbarung ist nicht an einem zeitlich gegebenen Punkte der Weltgeschichte abgeschlossen. In gleicher kreisender Regelmäßigkeit folgt auf den siebenten *nāṭik* der Mahdī, mit dem Beruf, als noch vollkommenerer Bekundung des Weltgeistes das Werk seiner Vorgänger, auch das des Propheten Muhammed, zu überholen.

In dieser Wendung des Mahdībegriffs wird einer der grundlegenden Kerngedanken des Islams zerstört, an dem der gewöhnliche Schīʿitismus zu rütteln nicht gewagt hatte. Muhammed gilt dem Bekenner des Islams als „Siegel der Propheten“ — diese Bezeichnung hatte er sich, wohl in anderem Sinne, selbst beigelegt (Sure 33 v. 40) — und die muhammedanische Kirche, sowohl in ihrer sunnitischen, als auch in ihrer schīʿitischen Gestaltung, hat dem die dogmatische Deutung gegeben, daß Muhammed die Reihe der Propheten für immer abschließen, daß er für ewige Zeiten erfüllte, was seine Vorgänger vorbereitet, daß er der Überbringer der letzten Sendung Gottes an die

Menschheit sei. Der „erwartete Mahdī“ sei nur Wiederhersteller des durch Verderbnis der Menschheit vergeudeten Werkes des letzten Propheten, „in dessen Spuren er tritt“ und dessen Namen er trägt; nicht selbst Prophet, geschweige denn Lehrmeister einer über Muhammeds Verkündigung hinausschreitenden heilsgeschichtlichen Entwicklung<sup>211</sup>. In der emanatistischen Lehre der Ismāʿīliten verliert der prophetische Charakter Muhammeds und das Gesetz, das er im Namen Gottes brachte, die Bedeutung, die ihm im übrigen Islam, auch im schīʿitischen, zugeeignet wird.

In geheimer Werbarbeit wurden unter der Flagge der schīʿitischen Partei der Ismāʿīlijja — die jedoch nur als Vorwand diente — mit stufenweiser Einführung in die aufeinanderfolgenden Erkenntnisgrade die den Islam zersetzenden Lehren verbreitet. In den höheren Einweihungsstufen stellt sich die Glaubenszugehörigkeit zur Religion Muhammeds als leere Form heraus. An seinem Endpunkte ist der Ismāʿīlismus die Zerstörung alles Positiven. Aber bereits auch in den vorbereitenden Graden wird das Gesetz und das Herkommen des Islams sowie die heilige Geschichte des Korans in sinnbildlichem Sinne gefaßt, der Wortlaut als Hülle des wahren geistigen Wesens in den Hintergrund geschoben. „Gleichwie die neuplatonische Lehre die Abstreifung der körperlichen Hülle und die Einkehr in die himmlische Heimat der Weltseele anstrebe, so müsse der Wissende die körperlichen Hüllen des Gesetzes durch Erhebung zu immer höherer und reinerer Erkenntnis entfernen und sich zur Welt der reinen Geistigkeit emporschwingen. Das Gesetz sei nur pädagogisches Mittel von vorübergehendem relativem Werte für die Unreifen“<sup>212</sup>; Sinnbild, dessen wahre Bedeutung in dem durch das Sinnbild erstrebten geistigen Gut zu suchen ist. Sie gehen so weit, nur jene als Rechtgläubige anzuerkennen, die diesen zersetzenden Lehren folgen; die die Gesetze und Erzählungen des Korans nach ihrem Wortlaut auffassen, seien Ungläubige.

Die sinnbildliche Auffassung des Gesetzes und die Unverbindlichkeit seines wörtlichen Sinnes war ja in der Tatsache vorgebildet, daß Ismāʿīl, dessen Namen diese Sekte führt, von den gegnerischen Imamiten aus dem

Grunde verworfen wurde, weil er sich des Weingenusses schuldig und dadurch der Nachfolge als Imam unwürdig machte. Eine Person, der von Geburt aus die Weihe des dereinstigen Imams innewohnt, — sagen nun, die den Namen des Ismā'īl als Losung betrachten — kann nichts Sündiges geübt haben. Das Weinverbot hatte für Ismā'īl und daher auch für uns, seine Anhänger, nur bildlichen Sinn. Und ebenso die übrigen Gesetze: das Fasten, die Wallfahrt u. a. m. Ihre Gegner haben diese ihre Religionsauffassung auch auf die Abstreifung der Sittengesetze und die Zulassung aller Schändlichkeiten bezogen<sup>213</sup>. Wir können nicht glauben, daß gehässige Schilderungen dieser Art den Tatsachen entsprechen.

Weltkluge Berechnung hat dieses durch seine Aufnahmebräuche und die Abstufung seiner Erkenntnisgrade zu geheimnisvoller Werbung überaus geeignete System in geschickter Weise zur Erregung von Bewegungen benutzt, durch die die muhammedanische Welt in weiten Kreisen ergriffen wurde. Die Gründung des Fāṭimidenreiches in Nordafrika, später in Ägypten und den dazu gehörigen Gebieten (909—1171) erfolgte auf Grund ismā'īlitischer Wühlerei. Unentwegte Ismā'īliten mochten sich mit der zeitlich letzten Offenbarung des Weltintellektes im fāṭimidischen Imam nicht begnügen. Der Kreis sollte geschlossen werden. Im Jahre 1017 hielten sie die Zeit für gekommen, daß der Fāṭimidenchalife Ḥākim sich als Verkörperung Gottes selbst offenbare. Als er im Jahre 1021, vermutlich durch Meuchelmord, verschwand, mochten seine wenigen Getreuen an seinen wirklichen Tod nicht glauben; er lebe verborgen und werde wiederkehren (*radsch'a*, S. 217 f.). Noch heute lebt der Glaube an die göttliche Natur Ḥākims im Drusenvolk im Libanon fort. Auch die aus der Geschichte der Kreuzzüge unter dem Namen der Assassinen bekannte Gruppe ist ein Ausläufer der ismā'īlischen Bewegung.

Das Verhältnis dieser religiösen Umwälzung zum positiven Islam ist von ihrem eigentlichen Kernpunkte aus zu beurteilen: der sinnbildlichen Deutung der religiösen Tatsachen. Im inneren Sinn (*bāṭin*) ist die Wahrheit enthalten, der äußere (*zāhir*) ist wesenloser Schleier für die Uneingeweihten; im Maße ihrer Vorbereitung wird

er hinweggezogen, um den Blick ins Antlitz der unverhüllten Wahrheit zu gewähren. Daher die Benennung Bāṭinijja, mit der die Theologen die Anhänger dieser Meinungen bezeichnen, die übrigens die Ismā'iliten mit den Šūfis gemeinsam pflegen.

Auch im Šūfismus ist, von denselben neuplatonischen Grundlagen ausgehend, die Lehre vom „inneren Sinn“ zu ausschlaggebender Bedeutung gelangt<sup>214</sup>. Mit voller Berechtigung konnte ihnen Mas'ūdī (336/947) das Beiwort Bāṭinijja geben<sup>215</sup>. Ein ismā'ilitischer Bāṭinī könnte Wort für Wort den die wahre Absicht der sinnbildlichen Auffassung dolmetschenden Spruch des mystischen Dichters Dschelāl ed-dīn Rūmī verfaßt haben:

„Wisse, die Worte des Korans sind einfach; jedoch jenseits des äußerlichen bergen sie einen inneren, geheimen Sinn;  
Neben diesem geheimen Sinn ist noch ein dritter, der die feinste Vernunft verblüfft;  
Die vierte Bedeutung hat noch niemand erkannt als Gott, der Unvergleichliche und Allgenügende;  
So kann man bis zu sieben Bedeutungen vorwärtsschreiten, einer nach der anderen;  
So beschränke denn, mein Sohn, deine Betrachtung nicht auf den äußerlichen Sinn, sowie die Dämonen in Adam nur Ton sahen;  
Wie Adams Körper ist der äußerliche Sinn des Korans; denn nur seine Erscheinung ist sichtbar, aber seine Seele ist verborgen“<sup>216</sup>.

Diese fortschreitend immer feineren Stufen des geheimen, tiefen Sinnes, den die äußeren Hüllen des Schriftausdruckes bergen, erinnern daran, was die Ismā'ilijja *ta'wīl al-ta'wīl* nennt, d. h. die geheime Deutung der geheimen Deutung. Auf je einer höheren Stufe wird die Mystik und Symbolik der vorangehenden zur sinnlichen Unterlage für noch heiklere Deutungen<sup>217</sup>, bis zur völligen Verflüchtigung des islamischen Deutungsgegenstandes, der ursprünglich zugrunde lag.

Der Ismā'ilitismus hat mit seiner maßlosen Ausschweifung im *ta'wīl* manche in ihren Wirkungen minder bedeutende Ableger aus sich erzeugt, unter denen die von einem Faḍl-Allāh aus Astarābād im Jahre 800 d. H. (= 1397/98) gegründete Geheimlehre der sogenannten Ḥurūfī (Buchstabendeuter) die bedeutendste ist. Auch sie ist auf den Bau der Kreisentwicklung des Weltgeistes ge-

gründet, innerhalb deren Faḍl-Allāh selbst sich als Offenbarung der Gottheit, seine Verkündigung als die vollkommenste Kundgebung der Wahrheit ausgab; dafür mußte er durch Mirānšāh, Timurs Sohn, den Martertod erleiden. Er verknüpfte seine Lehre mit einer überaus spitzfindigen Symbolik der Buchstaben und ihrer Zahlenwerte, denen er Bedeutung für und Wirkungen auf das Weltall zueignete. Auf Grund dieser von seinen Anhängern immer weiter ausgebildeten kabbalistischen Lehrweise haben die Ḥurūfī-Leute einen *ta'wil* des Korans geübt, der kaum noch etwas von seiner ursprünglichen Absicht übrig läßt. Ihr Pantheismus bot sehr viel Berührungspunkte mit den Lehren der Šūfis, unter denen der Orden der Bektaschis sich dieses Systems angenommen hat<sup>218</sup>.

In den aus dem Ismā'ilitismus ausgehenden, an ihn sich anlehnenden Entwicklungen wird die rechnerische Seite des Imamsystems zur Nebensache. Sie vertragen sich ganz gut auch mit der Anerkennung der Zwölferreihe. Hauptsache ist ihnen die Ablehnung der buchstäblichen Deutung der islamischen Glaubenstatsachen und die übertriebene Verwendung der 'alidischen Überlieferungen als Träger ihrer gnostischen Geheimnisse über die fortschreitende Vervollkommnung der Offenbarung und ihr Sichtbarwerden in stets sich erneuenden Kundgebungen der Gottheit.

Der philosophierende Zug im Lehrgebäude der Ismā'iliten hat sie nicht befreit von den engen Anschauungen, die für die allgemeine Ši'a bezeichnend sind. Zunächst in zwei Richtungen.

Erstlich ist der mit der Imamtheorie zusammenhängende unbeschränkte Autoritätenglaube bei ihnen auf die Spitze getrieben. Der Ismā'ilitismus erhält auch deshalb den Namen *ta'līmijja*, „das Unterrichtetwerden“, d. h. die unbedingte Abhängigkeit von der lehrenden Autorität des Imams, im Gegensatz zu der Berechtigung der individuellen Forschung und dem gemeinsamen Zug des Idschmā'. Unter dem Namen *ta'līmijja* kämpft gegen sie Ghazālī in mehreren Schriften, unter anderen in Form eines platonischen Zwiegesprächs, den er mit einem Vertreter der *ta'līmijja* führt<sup>219</sup>. Innerhalb der sinnbildlichen Deutung der Gesetze des Korans finden sie in diesen bloß

die Formen, unter denen die Unterwerfung unter die Macht des Imams gefordert wird<sup>220</sup>. Mit diesem Autoritätenkult hängt auch die Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen die Oberen zusammen, die besonders bei den Assassinen, dieser Abzweigung der ismā'ilitischen Bewegung, in geradezu grauenerregenden Erscheinungsformen hervortritt<sup>221</sup>.

Ferner: die Ismā'ilijja teilt mit der allgemeinen Schī'a die gesteigerte Unduldsamkeit gegen Andersdenkende. Es genüge, statt vieler Belege nur eine kleine Stelle aus einem beachtenswerten ismā'ilitischen Buche über die Almosensteuer anzuführen, das wir in einer Leidener Handschrift lesen können: „Wer seinem Imam eine andere Autorität gleichstellt (zugesellt, *aschraka*) oder an ihm zweifelt, ist jenem gleich, der dem Propheten einen andern (zu gleicher Würde) zugesellt und an ihm zweifelt; dadurch wird er jenem gleich, der neben Allah einen andern Gott anerkennt. Wer nun (dem Imam) zugesellt, an ihm zweifelt oder ihn verleugnet, ist *nadschas* (unrein), nicht rein (*tāhir*); es ist verboten, Gebrauch von dem zu machen, was ein solcher erwirbt“<sup>222</sup>.

Die Ismā'iliten sind noch heute, auch außerhalb eines Zusammenhanges mit den Hākim-vergötternden Drusen, in Mittelsyrien<sup>223</sup> und auch sonst in weiten Teilen des Islamgebietes, besonders in Persien und Indien<sup>224</sup> unter der Benennung Chodschas<sup>225</sup>, zerstreut vorhanden. Sehr beträchtlich ist ihre Verbreitung auch in Ostafrika und Zanzibar, wo der Sitz ihrer obersten Behörde, das Shia Imami Ismailia Council sich befindet<sup>226</sup>. Vor nicht langer Zeit ist in Zanzibar ein ismā'ilitisches Versammlungshaus erbaut worden<sup>227</sup>. Diese Ismā'iliten von heute anerkennen als ihr Oberhaupt einen Mann mit dem Titel Agha Chān. Der derzeitige Inhaber dieser Würde ist al-Sultān Muḥammed Schāh. Dieser Würdenträger führt seinen Stammbaum auf einen Zweig der Fāṭimidendynastie (Nizār) zurück, als Abkömmling der Assassinenfürsten, die aus diesem Geschlecht zu stammen vorgaben<sup>228</sup>.

Seine Getreuen aus den entferntesten Gebieten ihrer Zerstreung<sup>229</sup> huldigen dem Agha Chān, der gegenwärtig seinen Sitz in Bombay und anderen Orten Indiens hat, durch *zakāt*-Abgaben und reiche Spenden. Er ist ein über

reiche Mittel verfügender, ziemlich weltlicher, von neuzeitlichen Bildungsgedanken beseelter Herr, der seine Reichtümer gern zu großen Reisen verwendet. Er ist in London, Paris, den Vereinigten Staaten und auch am Hofe von Tokio herumgekommen. Es ist an ihm kaum mehr etwas von den Grundsätzen der Lehre, die er zu vertreten hat, zu merken. Von seinem Reichtum spendet er freigebig zur Förderung der gegenwärtigen Kulturbewegungen im indischen Islam, die wir noch im Laufe unserer Darstellung kennen lernen werden, und an deren Schöpfungen er führenden Anteil hat<sup>230</sup>. Die All India Moslem League hat ihn schließlich zu ihrem Vorsitzenden erwählt<sup>231</sup>. Er ist ein überzeugter Anhänger der englischen Herrschaft in Indien, die er als Wohltat für die indischen Völker betrachtet. Inmitten der neuesten Swaradschi-Bewegungen hat er den Muslimen Indiens ein auch den Hindus geltendes Mahnwort zugerufen, worin er die Torheit und Unreife der Selbständigkeitsgelüste nachweist und die Notwendigkeit und Heilsamkeit der englischen Herrschaft als einigende und ausgleichende Kraft inmitten der ungleichartigen, in ihren Gesinnungen auseinanderstrebenden Völkerschaften des indischen Reiches vor Augen führt<sup>232</sup>. Und während des Weltkrieges hat er aus London eine Drahtung an die Muslime Indiens gerichtet, worin er sie für die englische Sache zu weitgehenden Opfern an Geld und Menschen aufforderte<sup>233</sup>.

Da die schīitische Glaubensrichtung den 'Alī und seine Nachkommenschaft mit übermenschlichen Eigenschaften ausrüstet, haben sich gerade diese Vorstellungen auch dazu geeignet, als Träger von Resten verkümmerter mythologischer Überlieferungen zu dienen. Was an Erzählungen über gottmenschliche Personen in den Überlieferungen der zum Islam bekehrten Völkerschaften vorhanden war, aber durch den Untergang der alten Religionen seinen Halt verloren hatte, konnte sich leicht in die 'alidischen Legenden flüchten und in umgedeuteter Form sein Leben weiter fristen. Die Personen der 'Alīfamilie übernehmen die Eigenschaften der mythologischen Gestalten, und diese Eigenschaften ordnen sich ohne Schwierigkeit in den schīitischen Gedankenkreis ein. Innerhalb dessen verursacht es wenig Bedenken, die Gegenstände

der Verehrung über den Kreis des Irdischen emporzuheben und sie zu Teilhabern übermenschlicher Kräfte zu machen.

Wie weit darin schon die gemäßigte schī'itische Anschauung geht, haben wir ja früher sehen können: die Lichtsubstanzen des 'Alī und seiner Familie sind in den Gottesthron eingeprägt. Nach einer Legende trugen Ḥasan und Ḥusejn Amulettgegenstände, die mit Flaumen der Flügel des Engels Gabriel ausgefüllt waren<sup>234</sup>. In diesem Kreise konnte sich also das Mythologische sehr leicht an die Gestalten der 'alidischen Familie heften. Da wird z. B. aus 'Alī ein Donnergott; 'Alī erscheint in den Wolken und verursacht Donner und Blitz; dieser ist die Rute, die er schwingt. So wie der Mythos von der Abendröte als dem Blut des vom Eber getöteten Adonis redet, so erscheint nach der schī'itischen Legende in der Abendröte das Blut des getöteten Ḥusejn: vor seinem Tod sei das Abendrot nicht vorhanden gewesen<sup>235</sup>. Der Reisende Abū Dulaf (X. Jhdt. n. Chr.) erzählt von dem Turkvolk der Baghradsch, daß es von einer Dynastie regiert wurde, die ihren Ursprung auf den 'Aliden Jahjā b. Zejd zurückführte. Sie bewahren ein vergoldetes Buch, auf dessen Außenseite ein Trauergedicht über den Tod des Zejd geschrieben ist, und erweisen diesem Buch religiöse Verehrung. Zejd nennen sie den „König der Araber“, 'Alī den „Gott der Araber“. Wenn sie gen Himmel blicken, öffnen sie ihren Mund und, den Blick unverwandt zum Himmel richtend, sagen sie: Da steigt der Gott der Araber hinauf und herab<sup>236</sup>.

Besonders die neuplatonischen und gnostischen Elemente, in die die ismā'ilitische Sektiererei die Glaubensvorstellungen des Islams kleidete, haben diese Erscheinungsform dazu befähigt, als Hülle zur Erhaltung alter heidnischer Religionstrümmer zu dienen. Da die Personen der heiligen Familie in die Welt der Göttlichkeit erhoben waren, konnten sie leicht als Unterstellungen dienen für alte Gottesbegriffe, die sich in islamisch gewendeten Benennungen verbargen.

In dieser Weise hat sich in den Tälern des Libanon in der Äußerlichkeit schī'itisch-islamischer Gestalt alt-syrisches Heidentum erhalten in der Sekte der Nuṣajrier

(zwischen Tripolis und Antiochia), in deren Zwölferkultus unverkennbar heidnische Vorstellungen vorherrschen. Man muß in Betracht ziehen, daß in den Gegenden, in denen diese schīitische Sekte vertreten ist, kurz vor dem Eindringen des Islams noch das alte Heidentum vorherrschte, und auch das Christentum nur sehr spät Fuß fassen konnte<sup>237</sup>. Um so begreiflicher ist es daher, daß auch die durch den Islam eingeführten Vorstellungen mit alten heidnischen Zügen verflochten erscheinen. Es ist nur scheinbarer Islam. Die Seele dieser Leute hat in Wirklichkeit die heidnischen Überlieferungen ihrer Vorfahren bewahrt und sie auf die neuen scheinbaren Gegenstände des Gottesdienstes ganz äußerlich übertragen. In der Verquickung von Heidentum, Gnostizismus und Islam ist der islamische Einschlag nichts mehr als eine den heidnische Naturkult ein wenig umgestaltende Form, die den heidnischen Religionsanschauungen bloß Namen liefert. 'Alī ist — wie sie in einem Gebete sagen — „ewig in seiner göttlichen Natur; unser Gott dem inneren Wesen nach, wenn auch äußerlich unser Imam“<sup>238</sup>. In ihren verschiedenen Sekten sind es verschiedene göttliche Naturkräfte, mit denen er wesengleich ist; der Mehrheit gilt er als der Mondgott, mit der Steigerung einer schīitischen Benennung als der „Emīr der Bienen“, d. h. der Gestirne. Wir haben bereits erwähnt, daß Muhammed selbst neben 'Alī zur untergeordneten Bedeutung des „Schleiers“ herabsinkt; mit 'Alī und Selmān dem Perser ergänzt er eine Götterdreiheit, die mit allem Zubehör an heidnischem Naturkultus haftet.

Im Kultus, der dem 'Alī und seiner Familie und den mit ihrer Legende verbundenen Personen sowie den Imamen gewidmet wird, erscheint in Wirklichkeit die Verehrung von Himmel, Sonne, Mond und anderen Naturkräften. Diese Übertragungen sind mit Hilfe der durch alle solche Reste des Heidentums ziehenden Gnostik mundgerecht gemacht. Ihr wahres Wesen wird den Aufgenommenen im Maße ihrer stufenweisen Einweihung erschlossen. Wenn das islamische Gesetz auch schon in den niederen Stufen — wie wir beim Ismā'ilitentum sahen, dem die Nuṣajrier übrigens feindlich gegenüberstehen — nur noch sinnbildliche Bedeutung hat, so wird

für den Eingeweihten alles tatsächlich Islamische vollends verflüchtigt. Der Koran selbst nimmt eine untergeordnete Stellung ein neben einem anderen heiligen Buche, das trotz der Geheimniskrämerei solcher Sektenbünde durch einen christlichen Neubekehrten aus ihrer Mitte bekannt geworden und in der europäischen und amerikanischen Literatur auf seine religionsgeschichtliche Bedeutung mehrfach behandelt worden ist<sup>239</sup>. Sie selbst stellen sich freilich den übrigen Muslimen als die wahren „Bekenner der Gotteseinheit“ (*ahl al-tauḥīd*) gegenüber, als die richtigen Ausleger des schīitischen Gedankens; die allgemeine Schī'a betrachten sie als *zāhirijja*, als Anhänger der äußerlichen Religionsauffassung, die in die Tiefen des richtigen Monotheismus nicht eingedrungen sind, als *muḩaṣṣira*, d. h. solche, die in ihrem 'Alīkultus hinter dem erfordernten Maß zurückbleiben<sup>240</sup>.

In neuester Zeit wurden von deutschen und russischen Gelehrten die ihren Grundlagen und Entstehungen nach bisher stark vernachlässigten volkstümlichen Sektengestaltungen, die unter der Oberfläche des herkömmlichen Islams eine von diesem abweichende religiöse Bildung betätigen, zumeist in die große Gruppe der im vorstehenden geschilderten schīitischen Gestaltungen gehören und vor allem in Persien sowie in Kleinasien verbreitet sind, auf ihre Ursprünge und Zusammenhänge untersucht<sup>241</sup>. Inwieweit hier tatsächlich, wie angenommen wurde, mittelasiatische Glaubensvorstellungen (Manichäismus usw.) und, soweit die anatolischen, seit der Seldschukenzeit nachweisbaren Sekten und Derwischbünde<sup>242</sup> in Frage kommen, osttürkische und ostpersische Einflüsse religiöser Art die Oberhand über den eigentlichen Islam gewannen, muß von weiteren Einzeluntersuchungen abgewartet werden.

In Wahrheit ist es nur Scheinislam, den diese Verkleidungen des altasiatischen Heidentums darstellen, die in ihrer Ausgestaltung auch manches christliche Bestandteil einverleibt haben, wie z. B. die Segnung der Speise und des Weines, eine Art des Abendmahles, die Feier von Festtagen, die dem Christentum eigentümlich sind. Die Erfahrungen der Religionsgeschichte zeigen sehr oft, daß gerade solche Sektenverkümmierungen sich für Glaubensmengerei empfänglich erweisen.

Wir haben hier jene abweichenden Gestaltungen betrachtet, die bis zur endgültigen Festlegung des rechtgläubigen Begriffes Einfluß auf die Entwicklung des Islams ausgeübt haben.

Die Geister sind aber auch nach diesem Zeitpunkt nicht in Ruhe geblieben. Wir haben nun noch auf spätere Bewegungen einzugehen, deren Wirkungen bis in die neueste Zeit hineinreichen.

---