

Research Paper on Islam No. 2



Das Photo auf dem Cover zielt auf das Phanomen sunnitisch-schiitischer Ehen, das im Text angesprochen wird.

©Rüdiger Lohlker

Islamischer Ökumenismus: Einige Überlegungen

Islamischer Ökumenismus: Einige Überlegungen

Research Paper on Islam No. 2

Rüdiger Lohlker (Universität Wien)

Dieser Text ist ein Gedankenexperiment. Es ist keine normative Aussage beabsichtigt. Es sind Reflexionen auf der Grundlage islamischer Geschichte(n). Es ist also kein islamwissenschaftlicher Text mit der immer anzutreffenden Neigung, zu bestimmen, was denn Islam ist – oder gar zu sein hat.

Was ich kann, ist einige Gedanken mit Ihnen teilen, die Sie – hoffentlich – überzeugend finden.¹ Ich werde versuchen, ein Fadenspiel² vorzuführen, das uns hilft uns aus der jetzigen Situation herauszudenken.

Im Bewusstsein, dass vielleicht die Kenntnis der vielen Kleinigkeiten und „der eigenen Stimme“ sunnitischer wie schiitischer Tonlage nicht so weit verbreitet ist, erlauben Sie mir, diese zum Klingen zu bringen. Dies ist vielleicht auch ein guter Verknüpfungspunkt mit dem Stiegleckerschen Gedanken in seinen Glaubenslehren des Islam.

Das Schiitentum finden wir allerdings wenig bei Stieglecker. Aber immerhin verweist er auf die gemeinsamen mu‘tazilitischen und schiitischen theologischen Positionen im Gegensatz zu denen asch‘aritischer und neoasch‘aritischer Art. Hier wäre ein erster Verknüpfungspunkt, der ‚ökumenisch‘ im weitesten Sinne sich deuten lässt.

Wenn ich in den folgenden Überlegungen immer wieder von ‚schiitisch‘ spreche, ist das Zwölferschiitentum gemeint. Die anderen schiitischen Richtungen kann ich hier nicht berücksichtigen.

Historische Anmerkung 1.0

Die Aufteilung in schiitischen und sunnitischen Islam wird bis heute immer wieder auf die Frühzeit des Islam zurückprojiziert. Hören wir genauer hin, werden wir unschwer feststellen, dass eine solche Spaltung so früh nicht zu bemerken ist.

¹ Dieser Text beruht auf einem Vortrag auf der Stieglecker-Tagung im Stift St. Florian 2018, die vom Forum für Weltreligionen organisiert wurde. Den Veranstaltern und Gastgebern sei für die Gelegenheit des Vortrages gedankt. Es wird versucht, den Vortragscharakter möglichst zu erhalten. Deshalb werden auch keine ausgedehnten Literaturverweise gegeben.

² Diese schöne Wendung verdanke ich dem Werk *Unruhig bleiben* von Donna Haraway.

Der Schwiegersohn des Propheten ʿAli b. abi Talib (gest. 661) hat zweifellos erst als letzter der vier ersten Nachfolger des Propheten sein Amt angetreten. Ob wir dies als Ergebnis längerer Streitigkeiten innerhalb der frühen islamischen Gemeinschaft deuten können oder als ersten Ausdruck einer fortdauernden Diskriminierung des Schiitentums, lässt sich für den Religionshistoriker recht einfach klären. Rezente Forschung zu den „ersten Muslimen“³ zeigt deutlich, dass wir vielmehr zwei Logiken in der Auseinandersetzung um die Anführerschaft in der neu entstandenen Gemeinschaft identifizieren können:

- a) die Bestimmung des Anführers aufgrund seines religiösen Verdienstes und
- b) die Bestimmung des Anführers aufgrund der Abstammung vom Propheten Muhammad, also vom Offenbarungsmittler.⁴

Betrachten wir die vier ersten Kalifen, sprich: Nachfolger des Propheten, lässt sich eine idealtypische Unterscheidung formulieren:

- 1) der erste Nachfolger und Schwiegervater des Propheten, Abu Bakr⁵, wird aufgrund seiner Verdienste und seines moderierenden Einflusses bestimmt,
- 2) der zweite Nachfolger, ʿUmar b. al-Khattab, wird eindeutig aufgrund seiner Verdienste als früher Gläubiger bestimmt,
- 3) ʿUthman b. Affan, der dritte Nachfolger, wird nach dem Tode ʿUmars ebenfalls aufgrund seiner Verdienste als früher Gläubiger bestimmt, geriet aber als Mitglied eines prominenten Clans der mekkanischen Quraisch in die Kritik aufgrund seiner Stellenbesetzungen, die als Nepotismus ausgelegt wurden, was schließlich zu seiner Tötung führte,
- 4) der vierte Nachfolger, ʿAli b. a. Talib, wurde ebenfalls ohne Zweifel aufgrund seiner Verdienste bestimmt, war aber nicht in der Lage, die

³ S. dazu Asma Afsaruddin, *The First Muslims: History and Memory*, Oxford: Oneworld, 2007.

⁴ Ich nehme hier den Begriff Gernot Wießners auf s. id., „Offenbarung I Religionsphanomenologie“ in *Theologische Realenzyklopädie Online* (via degruyter.com) (Zugriff 24. August 2020).

⁵ Ich benutze hier eine vereinfachte Umschrift, die sich an englische Transkriptionen anlehnt.

Spaltungen in der frühen islamischen Gemeinschaft zu überwinden. Ein Resultat war die erste fitna, der erste Bürgerkrieg, in dem ʿAli gegen diejenigen stand, die u. a. Rache für die Tötung ʿUthmans forderten, und auch gegen die Proto-Kharijiten, die erste islamische Parteiung – lange vor den Schiiten.

Wir können also ein eindeutige Präferenz für die Bestimmung der Anführerschaft der frühen islamischen Gemeinschaft (sollten wir vielleicht auch hier bereits von ‚Gemeinschaften‘ sprechen?) aufgrund des religiösen Verdienstes erkennen. Die Wendung zum dynastischen Prinzip, das ja auf der arabischen Halbinsel bereits lange existierte, stellte den ersten Bruch in der islamischen Geschichte dar.

Dieser Bruch setzt ein mit den Umajjadenkalifen in Damaskus, die das genealogische Prinzip mit der Errichtung ihrer Dynastie als Modell etablierten. Dies geschah nicht ohne Widerstand, auf den hier aber nicht eingehen können.

Ein erster Ansatz zur Begründung eines ökumenischen Denkens und Handelns jenseits der sunnitisch-schiitischen Spaltung lässt sich also in der Neubetrachtung der Geschichte der frühen islamischen Gemeinschaft(en) gewinnen. Von einer voll ausgeformten Spaltung sind wir doch weit entfernt.

Weiter in der Geschichte: Historische Anmerkung 2.0

Gehen wir von diesem Ansatz weiterhin aus, gestaltet sich das gängige historische Narrativ um. Die Frage, die zu stellen ist, ist nicht, was sind die Gründe für die Spaltung, die ein ökumenisches Denken erfordern und fordern. Vielmehr ist die Frage zu stellen, ob es nicht eher Hinweise auf eine Nicht-Spaltung gibt.

In seinem monumentalen Werk über die Theologie und Gesellschaft des 2. Jahrhunderts der Hidschra verweist Josef Van Ess über die verschiedenen schiitischen bzw. alidischen Positionen, die in dieser Periode, also

dem 2. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung, im Irak und in Ägypten bestanden und Teil der intellektuellen Diskussion waren.⁶

Van Ess schreibt auch in einem Werk über ʿAli b. Muhammad al-Jurjani treffend:

„Hieraus“, also aus dem regen intellektuellen Leben, „erwuchs im Iran ein ökumenischer Geist, der erst von den Safaviden wieder erstickt wurde.“⁷

Für den Iran heißt dies: im 16. Jahrhundert. Wie sah dies im Detail aus? Es gibt auch immer wieder Personen, die eine eher liminale Position einnehmen. Ein bekanntes Beispiel in seiner Zeit war der Korankommentator, Sufi und naturphilosophische Autor Nizam al-din al-Naisaburi (gest. 1330), der im „Verdacht“ schiitischer Neigungen stand. Betrachten wir ihn näher, stellen wir fest, dass sein Vertreten als schiitisch betrachtete Positionen eher eine Normalität des intellektuellen Lebens der Zeit war, das aus allen vorhandenen Quellen schöpfte. An ihm lässt sich gut zeigen, dass es zu seiner Zeit kein innerislamisches ‚ökumenisches‘ Denken und Handeln brauchte, da es keine dominante absolute sunnitisch-schiitische Trennung gab.⁸ Alles andere ist eine Konstruktion *a posteriori*.

Auch innerschiitisch gibt es übrigens eine solche Beweglichkeit. Das Beispiel *par excellence* dürfte Nasir al-din al-Tusi (gest. 1274) sein, der eine, folgen wir einmal der späteren Einteilung, sunnitisch-zwölferschiitische Ausbildung erhielt, sich später dann zur Ismailiyya bekannte, späterhin auch immer wieder zwölferschiitische Neigungen zeigte bzw. zwölferschiitische Werke verfasste. Dass er daneben ein Naturphilosoph, Mathematiker und Astronomie von Rang war, sei nur am Rande erwähnt. Bedenken wir, dass Nasir al-Din al-Tusi unter mongolischer Herrschaft lebte, unter der die religiöse Landschaft in stetem Wandel war, können

⁶ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidsbra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 2 und 3, Berlin/New York: De Gruyter, 1992.

⁷ Josef Van Ess, *Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des ʿAlī Muḥammad al-Ġurġānī (gest. 816/1413)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, S.89.

⁸ Was tendenziöses Denken einzelner Autoren nicht ausschließt.

wir sagen, dass dies die theologisch-theoretische Flexibilität begünstigte, um es zurückhaltend zu formulieren.

Einer der Kommentatoren von al-Tusi war der bereits genannte 'Ali al-Jurjani. Er wiederum war eindeutig ein sunnitische Gelehrter, der aber einen eindeutig schiitischen⁹ Autoren kommentierte und damit seiner Zeit Kenntnisse über diesen sunnitischen Autoren vermittelte. Das seine Werke später ihren Platz in osmanischen, safawidischen und Moghul-Curricula der Madrasen, der islamischen Hochschulen, gefunden haben, zeigt auch die praktische gelehrte Ökumene der islamischen Vormoderne. Dass es nebenbei die Kommentare al-Jurjanis zu den Werken eines Philosophen und Mystikers wie Shihab al-din al-Suhrawardi gab, der späterhin eine wichtige Rolle in der Entwicklung der zwölferschiitischen 'irfan-Mystik und Philosophie spielen sollte. Wahrhaft eine ökumenische Werk-Genealogie!

Ein weiteres Beispiel mag uns die Fluidität der religiösen Situation ebenfalls demonstrieren. Im 14. Jahrhundert dichtete der persische Sufi Mahmud-e Shabestari sein großartiges Werk *Golshan-e Raz*, in etwa: der Rosengarten des Geheimnisses, ein sufisches Werk mit einigen schiitischen Referenzen.¹⁰ Als aber ein eher enggläubiger Herrscher gegen Ende seines Lebens regierte, verfasste Shabestari ein konventionell gelehrtes, sunnitisch orientiertes Werk, nichts Sufisches mit welcher Neigung auch immer.

Dies bringt uns zum Sufismus, zur sogenannten islamischen Mystik, arab. *tasawwuf*. Nach dem Ende des Kalifates, trotz aller Opfer, die die mongolische Invasion forderte, nicht die Kulturkatastrophe, die die ältere Forschung immer wieder behauptet, haben die verschiedenen Formen des organisierten Sufismus enorm an Bedeutung gewonnen, wurden zum eigentlichen Symbol islamischer Identität. Die genealogische Herkunftskette dieses organisierten Sufismus (auch des sunnitischen) setzte häufig beim Urvater der Schia, also bei 'Ali b. a. Talib, dem vierten Nachfolger des Propheten, an oder bei seinem sechsten Nachfolger, dem sechsten

⁹ Welcher Richtung auch immer.

¹⁰ Mahmud-e Shabestari, *Golshan-e raz*, Ed. Muhammad Reza Barzegar Khaleqi, Teheran: Zowwar 1382 h. sh..

Imam, Ja‘far al-Sadiq (gest. 765) ein. Es „war auf diese Weise auch eine Brücke zur Ši‘a geschaffen.“¹¹

Diese Brücke ist auch von dem bereits genannten sunnitischen Gelehrten al-Jurjani (gest. 1413) begangen worden, wenn er Sufis der Naqshbandi-Richtung über den eben genannten sechsten schiitischen Imam Ja‘far al-Sadiq Kenntnisse vermittelte.

Gehen wir ein wenig nach Westen in das Osmanische Reich treffen wir auf ein Herrschaftsgebiet, das sich explizit der Förderung des Sunnitentums verschrieben hatte. Ein genauerer Blick lässt aber eine andere Art von Fadenwerk erkennen. Trotz aller Versuche, schiitische Tendenzen und Präsenzen zu unterdrücken, blieben auch auf der Ebene der Eliten Tendenzen bestehen, die nicht auf Versuche zur innermuslimischen Aussöhnung verzichten wollten. Der interreligiöse Dialog von 1743 gibt uns ein gutes Beispiel dafür, dass die *ex post*-Konstruktion der sunnitisch-schiitischen Spaltung in die Irre führt.¹²

Im osmanischen Ägypten, also seit dem 16. Jahrhundert wird argumentiert, dass manche sufische Autoren eine alidisch oder schiitisch geprägte Terminologie benutzten, um schiitische Ideen zu propagieren. Dies konnte zwar inzwischen in der Forschung widerlegt werden. Nichtsdestotrotz können wir die entsprechenden Textpassagen als Ausdruck einer Grauzone lesen, die auch in einem überwiegend sunnitischen Kontext es möglich macht, im weitesten Sinne alidisch zu schreiben.

Um auf unseren Gegenstand zurückzukommen: Gab es also ein Problem der Ökumene im Islam? Vielleicht sollten wir die Geistesgeschichte des Islams anders denken? Und uns nicht an den späteren Problematiken orientieren. Aber dazu gleich mehr!

Zwischen Ambiguität und Vielfältigkeit

Wie können wir also die Problematik neu formulieren? Zwei Ansätze erscheinen besonders fruchtbar:

¹¹ Van Ess: *Die Träume*, S.90.

¹² S. M. Sait Özervarlı, „Between tension and rapprochement: Sunni–Shi‘ite relations in the pre-modern Ottoman period, with a focus on the eighteenth century,“ in *Historical Research* 249 (2017), S.526-542.

Einmal möchte ich auf Thomas Bauers Ansatz der Kultur der Ambiguität der vormodernen arabisch-islamischen Welt verweisen. Er sagt:

„Im Grunde sind alle wichtigen Bereiche des klassischen Islams das Ergebnis eines Kompromisses zwischen einander widerstreitenden, einander zunächst feindlich gegenüberstehenden Diskursen. In einer zugegebenermaßen sehr stark vereinfachten Weise könnte man sagen, daß sich der Islam in seiner klassischen Form aus einer regelmäßigen Folge von Diskursintegrationen herausgebildet hat, angefangen von der Leistung von ash-Shafi‘i ... In all diesen Fällen haben die Kompromisslösungen aber nicht dazu geführt, daß die ursprünglichen Positionen vergessen wurden. Sie bilden lediglich den Mittelpunkt der Orientierung, um den herum sich weiterhin ein breites Spektrum von Positionen formiert, die einander nicht die Existenzberechtigung absprechen, sondern miteinander sowohl ringen als auch koexistieren.“¹³

Wir können also die höchst ökumenische Situation in der islamischen Welt der Vormoderne zwanglos als Ergebnis eines solchen Kompromisses, als eine Diskursintegration verstehen. Die durchaus vorhandenen Feindseligkeiten sind lediglich ein Aspekt dieser jetzt oft ignorierten Koexistenz. Deshalb seien sie hier auch nicht in den Vordergrund gestellt. Vielleicht noch besser lässt sich die Problematik mit Shahab Ahmed formulieren. Er schreibt in seinem Werk *What is Islam?*:

„Dieses Buch hat versucht, Islam in einer Weise zu konzeptualisieren, dass Unterschiede, einschließlich offener Widersprüche, können verstanden werden als direkt und strukturell entspringend aus und damit als in bedeutungsvoller Form kohärent mit dem Objekt Islam, mit dem diese Unterschiede von ihren Autoren und Protagonisten identifiziert werden. Es hat versucht, Islam zu konzeptualisieren – nicht mittels der Auslöschung von Unterschieden, aber mittels der Inklusion von Unterschieden. Bei dem Versuch, Islam in der Form von Begriffen zu konzept-

¹³ Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011, S.42f.

tualisieren, die gegründet sind auf die menschliche und historische Realität, in der Muslime geschrieben und gelebt haben mit dem Widerspruch als Islam, hat dieses Buch versucht die Logik der Differenz und des Widerspruchs als kohärent mit und als eingeschrieben in den Islam – d. h., eine kohärente Erzählung des Widerspruchs im und als Islam.“¹⁴

Können wir also tatsächlich den Widerspruch als Islam denken, fällt die Problematik der sunnitisch/schiitischen Spaltung in sich zusammen, und wir können im fröhlichem Widerspruch die scheinbare Lücke überschreiten, die sich mehr als kleiner Riss denn als Abgrund zu erkennen gibt. Wenden wir uns jetzt aber dem Feld des Gegensatzes *par excellence*, der Jurisprudenz zu!

Sunnitisches und schiitisches Recht

Nun ist – entgegen dem weit verbreiteten Irrtum – der Islam keine Gesetzesreligion. Trotzdem wollen wir hier noch einen Blick auf die rechtlichen Aspekte unseres Gegenstandes werfen.

Eine eher anekdotische Evidenz – oder sagen wir: Schätzung – lässt vermuten, dass ca. 70% der schiitischen Rechtsvorstellungen eher nahe an sunnitischen Vorstellungen sind. Praktisch gesehen, heißt dies, dass schiitisches Recht durchaus an iranischen Universitäten gelehrt wird, wegen er vielfältigen Überschneidungen mit dem zwölfschiitischen Recht. Also wieder Diskursintegration bzw. Integration von scheinbaren Widersprüchen.

Eine in Kairo in den 1960er Jahren begründete Enzyklopädie des islamischen Recht enthält neben den sunnitischen Rechts wie selbstverständlich auch Aussagen des zaiditsch-schiitischen Rechts wie auch solche des zwölfschiitischen Rechts. Wir können darin einen Ausdruck der Tendenz zur sunnitisch-schiitischen Annäherung, zum *taqrib*, erkennen, die vom nasseristisch inspirierten Ägypten mit betrieben wurde.

¹⁴ Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of being Islamic*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2016, S.542.

Ein deutlicher Ausdruck der Nähe von zwölferschiitischen und sunnitischen Rechtsvorstellungen ist ein wichtiges Element der Rechtsmethodik, der *usul al-fiqh*. Es handelt sich um die Analogiebildung¹⁵, den sogenannten *qiyas*. Es geht dabei um das Problem dass, wenn wir einerseits eine unendliche Menge menschlicher Handlungen haben und andererseits eine endliche Menge von religiösen Texten, die als Grundlage der religiösen Beurteilung der menschlichen Handlungen dienen können, eigentlich neue auftretende Phänomene nicht mehr beurteilt werden können. Um dies zu lösen, werden die neuen Fälle durch eine Analogiebildung zur Beurteilung älterer Fälle beurteilt.

Zwölferschiitische Rechtsgelehrte kritisierten nun an ihren sunnitischen Gelehrten, diese würden zu freizügig in ihrer Konstruktion von Analogien vorgehen. Nun wurde auch der Großteil des späteren zwölferschiitischen Rechts durch „Analogien“ weiterentwickelt. Aus polemischen Gründen wurde der Begriff des Vernunftgebrauchs (*'aql*) geprägt, der eine stärkere Kontrolle der Rechtsfortbildung ermöglichen sollte. Es ist also ein recht ähnliches methodisches Instrument geschaffen worden, das es den zwölferschiitischen Gelehrten erlaubte, dasselbe wie der *qiyas* zu leisten und gleich dem polemischen Grundsatz „nein zum *qiyas*“ zu huldigen.¹⁶

Dies mag uns als Beleg für den absoluten Widerspruch zwischen Schia und Sunna dienen, kann aber auch – und eher – einen Weg eröffnen, um diese Spaltung zu überwinden, wenn man die Polemik substrahiert. Diese Substraktion ist möglich, was sich aus dem weiterhin im Iran gelehrten sunnitischen Recht schafiitischen Richtung folgern lässt, die eher auf ein Aushalten von Widerspruch deutet.

Ein Faden der Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten verbindet Kairo und Qom. 1959 formuliert ein führender sunnitische Gelehrter in Ägypten, Mahmud Shaltut (gest. 1963) eine Fatwa, in der das zwölferschiitische Recht als fünfte Rechtsschule neben den vier sunnitischen Hauptrechtsschulen anerkannt wurde.¹⁷ Dies führte unter dem Titel *taqrib* zu einem Prozess des Dialogs mit zwölferschiitischen Gelehrten, der u. a.

¹⁵ Ich benutze bewußt nicht den gängigeren Begriff des Analogieschlusses, da dieser eher in die Irre führt.

¹⁶ Robert Gleave, *Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'ite Jurisprudence*, Leiden: Brill, 2000, S.103ff.

in Form eines Instituts für die Förderung dieser Annäherung feste Form annahm; heute wesentlich noch von der zwölferschiitischen Seite betrieben.

Dieser Faden wurde von Muhammad Husain Fadlallah (gest. 2010) aufgenommen, der versuchte, eine eigene Theologie der islamischen Einheit zu entwickeln, für die er schiitische und sunnitische Anhänger gewann.¹⁸

Die o. g. Annäherung ist also auch praktisch möglich. Diese Annäherung juridischer Art wird auch in der Gegenwart insbesondere von schiitischer Seite propagiert. Ganz zeitgemäß finden wir diese online unter dem dem Motto „Vielmehr als *takfir* ist *taqrib* der Weg, um die muslimische Einheit wiederherzustellen.“¹⁹

Zugleich demonstriert uns dieses Beispiel, das wir aus lediglich einer Disziplin islamischen Wissens und Handelns nicht auf andere Disziplinen schließen können. Knüpfen wir also den Faden des Handelns an unsere theoretischen Überlegungen!

Sunnitisches und schiitische Rituale und Praxen

Was mag es schiitischeres geben als die 'Aschura'- Prozessionen im Monat Muharram – diese stehen ja jetzt unmittelbar bevor (21.9.)²⁰ -, mit denen des Todes des Prophetenenkels Husain 680 gedacht wird? Wenden wir unseren Blick nach Nordindien im 19. Jahrhundert werden wir aber sunnitische Gelehrte finden, die Gedichte auf Husain verfasst haben, die auf schiitischen Prozessionen vorgetragen wurden, an denen überdies

¹⁷ Was auch die Aufnahme in die o. g. Enzyklopädie des islamischen Rechts ermöglichte.

¹⁸ Waged Jafer, Sunnis and Shiites in Iraq: From Hate Language to Reconciliation – A Framework for Reconciliation Based on the Works of Sayyed Mohammad Hussein Fadlallah and Shaikh Mohmood Shaloot on De-escalating Sectarian Tension (https://www.researchgate.net/publication/279662162_Sunnis_and_Shiites_in_Iraq_From_Hate_Language_to_Reconciliation_-_A_Framework_for_Reconciliation_Based_on_the_Works_of_Sayyed_Mohammad_Hussein_Fadlallah_and_Shaikh_Mohmood_Shaloot_on_De-escalating_Se) (letzter Zugriff 24. August 2020).

¹⁹ <http://ijtihadnet.com/taqrib-not-takfir-way-rediscover/> (letzter Zugriff 24. August 2020).

²⁰ Die Aussage bezieht sich auf den Termin der Konferenz.

durchaus sunnitische Gläubige teilnahmen. Die sunnitisch-schiitische Trennung ist also auch hier nicht so massiv wie der durch heutige Verhältnisse geprägte Blick erscheinen lässt.

Eine weitere kleine Anekdote mag unser Thema noch mehr verdeutlichen. Ein pakistanischer Student, ein Prediger und Gelehrter in einer österreichischen pakistanischen Gemeinde, sprach einmal mit mir über seine Verehrung der Prophetenfamilie, ein ganz normales Phänomen wie ich bereits dargelegt habe. Er sprach über seinen Wunsch auch die Gräber und Verehrungsstätten im Iran zu besuchen. Dies klingt alles sehr schiitisch. Aber dieser Prediger ist überzeugter Sunnit! Und Sufi, worüber ich schon gesprochen habe. Die Realität ist halt verstörend komplex und widersprüchlich...

Auch wenn das Frühstück nicht so lange vorbei ist, mag eine – zumindest scheinbar – kulinarische Bemerkung diesen Gedankenfaden vorläufig beenden: Es geht um „Sushi-Ehen“ im Irak. Um das Rätsel dieses Ausdrucks gleich aufzulösen: ‚Sushi‘ hat nichts mit Fisch zu tun – außer vielleicht bei der Hochzeitsfeier. 2012 gab es auch in europäischen Medien Berichte, dass die Zahl dieser „Sushi-Ehen“ im Ansteigen begriffen war. Ein Zitat:

„Tatsächlich sei es zu Saddams Zeiten ganz normal gewesen, eine Sushi-Ehe zu führen. Doch die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Konfessionen in den Jahren 2006/07 und 2008 ließen aus Freunden allmählich Feinde werden. „Der Bruch ging sogar durchs Ehebett. Das wollen wir jetzt reparieren!“, sagt Razul. Als der Terror nachließ, kam die Scham. Das Entsetzen darüber, was Iraker Irakern angetan hatten. „Es war wie ein brutaler Killerfilm, der Wirklichkeit wurde“, erinnert Karim sich. Heute teilt er sich mit Niran eine Pizza. Die beiden studieren Informatik, sind 25 Jahre alt und „bewusst gemischt“, wie sie stolz verkünden. Karim ist Kurde und Sunnit, Niran Araberin und Schiitin. Obwohl die meisten Kommilitonen die Zeit der Konfrontation noch ganz bewusst verdrängten, häuft sich ein Phänomen: Es gibt heute im Irak wieder mehr Sushi-Ehen. Die Formalitäten der Eheschließung kann man im Irak

entweder bei einem Standesbeamten am Gericht erledigen oder beim Imam in der Moschee.“²¹

Vorgeformt ist hier also die Benennung für diesen Faden sunnitisch-schiitischen Handelns im Rahmen des hier zu reflektierenden Phänomens: Sushi.

Und wir können einen weiteren Faden, diesmal nach Österreich, finden.²² Im Asylverfahren ist eine häufige Frage in Interviews die nach religiöser Zugehörigkeit. Für irakische Geflüchtete heißt dies im Interview die Frage danach, ob sie sunnitisch oder schiitisch sind. Ein Iraker gab zur Antwort: „Muslim“. Dies wurde nicht akzeptiert, und er mit der Ermahnung verabschiedet, er möge noch einmal wiederkommen und dann sagen, was er nun wirklich sei. Ist es wirklich die Aufgabe des österreichischen Asylverfahrens die Rekonfessionalisierung von Irakern und Irakerinnen zu betreiben? Keine Frage, die wir an dieser Stelle beantworten können. Für uns heißen dieser und die anderen genannten Fälle aber, es gibt in arabischen Gesellschaften der Gegenwart die Möglichkeit, ‚ökumenisch‘ zu leben.

Das ökumenische Denken und Handeln (ohne den Begriff) hat im Irak auch einen bzw. mehrere Orte. Einer sei genannt: Die Internetpräsenz „al-hiwar al-mutamaddin“ mischt auf verschiedenen Plattformen des Internet sunnitische, schiitische und auch ungläubige Stimmen aus dem Irak in einem tatsächlich „zivilisierten“ Dialog. Auch hier scheinen nur die im eigentlichen Sinne ökumenischen, sprich: religiösen, Stimmen jetzt etwas sprachgehemmt. Überspitzt formuliert: Ein Weg aus der Misere des zeitgenössischen Islams und der sunnitisch-schiitischen Spaltung könnte vielleicht eine Zuwendung zur Tradition mit ihren fruchtbaren Elementen und nicht eine besinnungslose Modernisierung sein. Aber dies ist nicht unser Gegenstand.

Resümieren wir: Unser Experiment beruht auf historischer Evidenz, die zeigt, dass eine schiitisch/sunnitische Ökumene möglich war, selbst in

²¹ <https://www.welt.de/politik/ausland/article111448530/Sushi-Ehen-liegen-in-Bagdad-wieder-im-Trend.html> (gepostet 23.11.2012) (letzter Zugriff 9.9.2018).

²² Auch hier geht es um eine anekdotische Evidenz, die allerdings signifikant erscheint.

Zeiten sunnitisch-schiitischer, sprich: osmanisch/safawidischer, kriegerischer Spannungen. Der scheinbar dominierende zeitgenössische Bruch zwischen Sunna und Schia ist ein modernes Phänomen, das modernen Problematiken geschuldet ist.

Das Zwölferschiitentum als distinktes religionsgeschichtliches Phänomen wird für uns greifbar unter der Herrschaft der schiitischen Buyiden (945-1055) im Irak des 10. Jahrhunderts, die zugleich sich einer iranischen Selbstdefinition zuwandten.²³ Auch dies sollte allerdings nicht als Vorspiel zum heutigen Konflikt gedeutet werden.

Wenden wir uns wieder zeitgenössischen Erscheinungen zu, darf Ayatollah Fadlallah aus dem Libanon (gest. 2001) nicht unerwähnt bleiben. Seine innerschiitische Tradition des *taqrib* lebt fort in einem Zentrum in Beirut, einem Verlagshaus, das sich insbesondere dem interkonfessionellen intellektuellen Austausch widmet.²⁴

Einen für unser Thema interessanten Faden spinnt auch der prominente sunnitische TV-Prediger Yusuf al-Qaradawi, der zwischen trennendem Disput (*tafarruq*) und Meinungsunterschied (*ikhtilaf*) unterscheidet, eine Unterscheidung, mit der er einen auf offener Rede basierten Dialog und damit eine Annäherung propagiert.²⁵

Weil es sicherlich erwartet wird, darf ich kurz erwähnen, dass dieser Bruch sowohl religiös-theologischer Art ist, denken wir an wahhabitisch-salafistisch-dschihadistische und in Reaktion extremistische zwölferschiitische Weltansichten, aber auch geopolitischer Art, denken wir an den saudisch-iranischen Gegensatz, überformt von globalen Interessen, und vieles mehr. Aber seien wir gewiss, Leben ist nur aus der Ökumene, aus der Gemeinschaft heraus möglich. Dies scheint mir ein sehr viel wichtigerer Gegenstand der Reflexion.

²³ Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S.56ff. und Christoph Marcinkowski, *Shi'ite Identities: Communities and Culture in changing Social Contexts*, Zürich/Berlin: LIT Verlag, 2010, S.69ff.

²⁴ Natalie Smolenski, *Intellectual Pan-Islamism and the New Islamic Civilization: The Reformist Vision of an Islamic Publisher in Beirut* (via osf.io) (letzter Zugriff 24. August 2020)

²⁵ Sagi Polka, „*Taqrib al-Madhabib* – Qaradawi's Declaration of Principles Regarding Sunni–Shi'i Ecumenism,“ in *Journal of Middle Eastern Studies* 49 (2013), S.414-429.

Jenseits der hier angeführten Verknüpfungspunkte sollten wir somit zuletzt festhalten, dass es unterhalb der sichtbaren Oberfläche eine Vielzahl von Versuchen gibt, islamische Ökumene zu denken und zu leben, die dadurch eine neue islamische Variantologie hervorbringen.

Eine mögliche Selbstneubewertung mag anknüpfen an folgende Gedanken aus einem Werk über schiitische Rituale:

„Man mag argumentieren, dass die sunnitischen und schiitischen Traditionen viel mehr in der Praxis als in der Theorie voneinander abweichen. Sie stimmen in den Grundlagen wie der göttlichen Einheit überein, aber die Ausarbeitung dieser Lehre ist beeinflusst worden durch menschliche Unvollkommenheit und menschliche Unfähigkeit, ohne Hilfe Begrenzungen überschreiten – deshalb der Ruf nach Vermittlung. Das Sunnitentum hat mit den Heiligen und den vermittelnden Sufimeistern geantwortet, das Schiitentum mit den „14 Sündlosen“ und den vermittelnden Gelehrten. Eiferer mögen donnern, dass diese Vermittler den Weg der Töchter Allahs gehen sollen, mehr zur Vergebung Geneigte mögen Heilige und Imame gleichermaßen als Ausdruck der göttlichen Qualität der Barmherzigkeit Gottes (*rahma*) sehen, die sich die Geschichte hindurch artikuliert.“²⁶

Das wirklich allerletzte Wort sei noch einmal Shahab Ahmed gegeben. Die Widmung zu seinem posthum herausgegebenen Werk lautet: „Für meine Eltern, die mich aufzogen ihres Kosmopolitanismus und im Kosmopolitanismus ihres Islam.“

²⁶ David Pinault, *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, New York: St. Martin's Press, 2019, S.19.