

David Haberlah, Student der Geographie (Diplom) im Hauptstudium
mit Nebenfach Islamwissenschaft (david@haberlah.com)

Religiöse Autorität der schiitischen Institution Marja' al-Taqlid - Erarbeitung empirischer Fragestellungen -



vorgelegt von **David Haberlah**

betreut durch **Prof. Dr. Gudrun Krämer**

Hausarbeit im Rahmen des Hauptseminars
"Religiöse Autorität im Islam: Mediävistische und moderne Perspektiven" (14 272)
geleitet von Prof. Dr. Gudrun Krämer und Prof. Dr. Sabine Schmidtke
FU-Berlin SoSe 2003

Inhalt:

1.	Einleitung	03
2.	Ijtihad und Taqlid	05
3.	Maraji', Muqallidun und Tullab	07
4.	Khums	15
5.	Religiöse und Politische Autorität	20
6.	Charisma und Institution	26
7.	Fazit	31
8.	Verwendete Literatur	33

Einleitung:

Im Laufe des Seminars "Religiöse Autorität im Islam: Mediävistische und moderne Perspektiven" wurden viele Facetten und Aspekte von religiöser Autorität in der geschichtlichen Entwicklung des Islams anhand eines umfangreichen Korpus an Sekundärliteratur untersucht. Immer wieder wurde versucht, den Begriff "religiöse Autorität" besser zu erfassen und klarer zu beschreiben. Am Abschluss stand ein Kolloquium zu dem gleichen Thema, auf welchem Beiträge aus der aktuellen Forschung vorgestellt und debattiert wurden. Eine allgemein anerkannte, umfassende und auf alle Bereiche der Islamwissenschaft anwendbare Definition von "Autorität" wurde nicht erreicht, wohl aber wurden die wichtigsten Aspekte die mit diesem Begriff in Verbindung stehen herausgearbeitet:

Autorität ist ein Zusammenwirken zwischen wenigen Personen, die einen Anspruch darauf formulieren in bestimmten Bereichen verbindliche Anweisungen zu formulieren und einer Mehrheit, die diesen Anspruch freiwillig anerkennt und in Denken und Handeln umsetzt. Autorität beansprucht immer bestimmte Bereiche für sich.

Die vorliegende Hausarbeit ist kein Versuch, nachträglich eine umfassende Definition von religiöser Autorität zu erarbeiten und zu formulieren. Auch ist es nicht das Ziel meiner Arbeit die Entwicklung des Verständnisses und der Kompetenzen religiöser Autoritäten über die geschichtliche Entwicklung der Zwölfer Schiiten vom Propheten über die Imame bis hin zur Marja'iyā aufzuzeigen.

Mein Anliegen in den folgenden dreißig Seiten ist es vielmehr die genannten, im Seminar erarbeiteten Aspekte religiöser Autorität aufzugreifen und auf die noch junge Konzeption der Marja'iyā zu übertragen.

Die Marajī' al-Taqlid sind hierfür ein besonders interessanter Forschungsgegenstand, da sie aktuell in lebendiger Entwicklung und Selbstdefinition begriffen sind und, unter Betrachtung der jüngsten Geschichte im Iran und Irak, noch nicht gesichert ist in welche Richtung sie sich weiterentwickeln werden. Bei der Marja'iyā handelt es sich um ein gegen Ende des 18. Jahrhunderts einsetzenden Prozess, religiöse Autorität zu hierarchisieren und in Person einer höchsten religiösen Autorität, dem Marja' al-Taqlid al-tamm (bzw. Marja' al-Taqlid al-mutlaq), zu zentralisieren. Auf weitgehend informellen Strukturen basierend wird versucht, eine wie auch immer geartete Institution aufzubauen und mit Aufgaben und einer finanziellen Basis auszustatten. Die zeitgenössischen Marajī' als Forschungsgegenstand ermöglichen die Selbstverständnisse und Erwartungen beider Seiten von Autorität – derjenigen, die sie ausüben und derjenigen, die sie annehmen – die Art und Qualität ihrer Interaktionen und die Räume in denen sie umgesetzt wird zu erforschen, anstatt sich auf das Selbstverständnis und die Legitimationsbegründungen der Autoritätsträger, wie sie aus geschichtlichen Quellen vorwiegend zu entnehmen sind, zu beschränken.

Religiöse Autorität hat den Anspruch Denken und Handeln zu beeinflussen und zu bestimmen. Hierfür bedarf es einer Interaktion zwischen Autoritätsträgern und der Masse an Rezipienten. Diese Rollenverteilung wird in den komplementären Konzepten von "Ijtihad" und "Taqlid", welche im zweiten Kapitel beschrieben werden, quasi idealtypisch theoretisch ausgearbeitet.

Aus der gesellschaftlichen Übertragung dieser Konzepte entsteht eine Rollenverteilung zwischen den "Maraji'", welche religiöse Autorität ausüben und den "Muqallidun", die sie annehmen und umsetzen.

Im dritten Kapitel beschreibe ich die Anforderungen an einen Marja', ihr Selbstverständnis und die Felder auf die sie Anspruch erheben Autorität auszuüben. Im Anschluss werden die Muqallidun, ihr Verhältnis zu den Maraji' und ihre Stellung in der Konzeption von Marja' al-Taqlid untersucht. Es folgt ein Exkurs über "A'lamiya", einer grundlegenden Theorie in der Hierarchisierung der religiösen Autorität, welche die Muqallidun zu bestätigen haben. Eine interessante Gruppe zwischen den Maraji' und den Muqallidun sind die "Tullab", Studenten der religiösen Akademien Najaf und Qum, die wichtige Aufgaben in der Bestimmung und Vermittlung der Autorität ihrer Maraji' übernehmen.

Nachdem die Akteure und ihre Beziehungen zueinander eingehend besprochen wurden, thematisiere ich im vierten Kapitel "Khums", eine freiwillig an die Maraji' zu entrichtende Steuer. Ein klar formulierter Anspruch auf regelmäßige freiwillige Zahlungen bieten sich an, um die Qualität und Belastbarkeit der Beziehungen zwischen Maraji' und Muqallidun kritisch zu evaluieren.

Im fünften Kapitel sollen die Bereiche, die von den Maraji' als religiös für sich beansprucht werden, am Beispiel der Grenzziehungen zwischen Religion und Politik untersucht werden. Dabei geht es auf der einen Seite um die gesellschaftliche Rolle, den Stellenwert und die Kompetenzen die religiöser Autorität seitens der Maraji' eingeräumt werden. Auf der anderen Seite steht die Frage, wie dieses Engagement seitens der Muqallidun aufgenommen wird.

Die Ausübungspraxis religiöser Autorität leitet über zum letzten Kapitel, in welchem Versuche, die Marja'iyah stärker zu formalisieren und institutionalisieren, untersucht werden. Bei der Bewertung dieser Vorhaben geht es auch um die Ansprüche und Vorstellungen an religiöse Autorität seitens derjenigen, die sie anerkennen.

Für die Hausarbeit habe ich die Form einer ausführlichen, kritischen, zu den besprochenen Themen zusammengetragenen und gegenübergestellten Literaturschau gewählt. Trotz der Aktualität des Forschungsgegenstandes konzentriert sich die verfügbare veröffentlichte Literatur zum Thema Marja' al-Taqlid fast ausschließlich auf die Träger von Autorität, den Maraji', ihrem Selbstverständnis, der geschichtlichen Entwicklung der Marja'iyah und den von ihnen entwickelten Theorien zur Legitimation ihrer Position. Grundlegende Fragen die sich aus einer kritischen Betrachtung dieser ergeben und die sich nur durch empirische Feldstudien beantworten lassen bleiben ungestellt oder zumindest unbeantwortet. Zu Ende eines jeden Kapitels habe ich es mir deswegen zur Aufgabe gemacht, genau diese Fragekomplexe, die sich für weitergehende empirische Forschung anbieten würden, zu bestimmen und zu formulieren.

Ijtihad und Taqlid:

Ijtihad:

Das Wort "Ijtihad" ist abgeleitet vom achten Stamm der Wurzel g-h-d (Igtahad) und bedeutet übersetzt *"sich um etwas bemühen, sich anstrengen, eine selbständige Entscheidung treffen"* (WEHR 1976;128).

Unter Ijtihad versteht man eine Methode, nach der mit eingeschränkten deduktiven Mitteln, unter Einsatz des Verstandes ('akl), aus verbindlichen religiösen Grundlagen praktikable juristische Ableitungen und Anwendungen erschlossen werden. Erst recht spät, vom bedeutenden Juristen 'Allama al-Hilli' [d. 1325] legitimiert (vgl. ARJOMAND, 1988:5), hat sich diese Methode unter den schiitischen 'Ulama' während der Herrschaft der Safawiden (1501-1786) durchgesetzt (vgl. AMANAT, 1988:98). Seit dieser verstehen und bezeichnen sich die schiitischen 'Ulama' als "Mujtahidun".

Um als Mujtahid zu gelten muss man drei Kriterien erfüllen; in der Rechtsprechung bewandert sein ('ilm), diese gerecht anwenden können ('adl) und fromm sein (vara') – *"... qualifications for acquiring the status of ijthihad ... were three ...: 'ilm (knowledge of law; more specifically usul {jurisprudence} and furu' {branches of actual body of law}, 'adl {justice in the practice of law}, and vara' (piety) or taqva (godliness)"* (AMANAT, 1988:98). Bei Ijtihad geht es nach TASKHIRI (2001:167) darum, alle "Zweige" der angewandten Rechtsprechung und Verhaltensnormen in Einklang mit der "Wurzel" verbindlichen religiösen Rechts (usul) zu bringen; *"We may define ijthihad as the process of doing the utmost one is able (istifragh al-wus) to infer (n. istinbat) from detailed legal proofs (adillah) either the legal rulings of the shari'ah, or actual duties ... process of referring the ancillary branches (furu') of the law to primary legislative roots (usul) sanctioned by the law. ... ijthihad is necessary for the continued application of the shari'ah ..."*. Die Verpflichtung Ijtihad zu betreiben betrifft nach TAKSHIRI (2001:167) nur ausgewählte Mitglieder der Gemeinschaft – die 'Ulama' – und nicht jeden Gläubigen; *"Ijtihad ... is an obligation "fulfilled by some members of the community (kifa'i)," rather than an "absolute obligation incumbent on every person ('ayni)".* Hierfür wird Vers (9:122) aus dem Qur'an angeführt: *"Und die Gläubigen können unmöglich geschlossen (zur Belehrung über religiöse Angelegenheiten nach Medina) ausrücken. Warum rückt dann (aber) nicht von jeder Abteilung von ihnen (wenigstens) eine Gruppe aus, damit sie sich in der Religion (des Islam) unterweisen lassen und ihre Leute (vor der Strafe Allahs) warnen, wenn sie zu ihnen zurückkommen? Vielleicht werden sie sich (dann) in acht nehmen (und Buße tun)"* (PARET, <http://www.nur-koran.de/korantext/abfrage.htm>).

In der Theorie von Ijtihad wird hieraus eine funktionale komplementäre Verbindung zwischen den "Mujtahidun", und allen anderen, den "Muqallidun", abgeleitet. Letztere werden aufgefordert den legalen Erklärungen der Mujtahidun nachzueifern, sie anzuwenden und umzusetzen (vgl. AMANAT, 1988:98).

Taqlid:

Das Wort "Taqlid" ist abgeleitet vom zweiten Stamm der Wurzel q-l-d (qallada) und bedeutet übersetzt "blindlings der Ansicht eines anderen folgen, nachahmen, imitieren" (WEHR 1976;700).

Das Wort "Taqlid" kommt weder im Qur'an noch in der Hadith-Literatur mit einer erweiterten semantischen Bedeutung vor und wird meistens mit einer negativen Konnotation im Sinne von "unvernünftig und gedankenlos folgen" verwendet; *"The word, with this semantic range, is not found in the Kur'an nor in hadith literature ... [and has a] predominantly negative meaning, implying unreasonable and thoughtless acceptance of authority"* (CALDER, 1991:137). Der Ash'ari Theologe al-Shirazi (gest. 1083) formulierte die unter den Schiiten weitgehend akzeptierte Definition *"Kabul kawl al-ghayr hudjdja"* (zitiert bei CALDER, 1991:137); was übersetzt so viel bedeutet wie "Akzeptanz einer unbewiesenen Meinung".

Technisch gesehen handelt es sich bei Taqlid um das Befolgen einer spekulativen Auffassung eines Mujtahids in Abwesenheit eines spezifischen Gesetzes (vgl. MOUSSAVI, 1994:280). TASKHIRI (2001:167-168) weist darauf hin, dass es im Gegensatz zu Muqallidun einem Mujtahid selber verboten ist Taqlid zu praktizieren; *"... permission for taqlid for those who are not capable of ijtihad, that is who are not mujtahids, is all but self-evident; "an innate, natural state". ... when a scholar attains to the rank of a mujtahid, he is not allowed to follow another mujtahid. This was clearly stated by Shaykh Ansari ..."*. Ferner besteht allgemeine Übereinkunft darin, dass Taqlid in den Glaubensgrundsätzen (usul a-din) nicht gestattet ist, da hier persönlicher intellektueller Einsatz gefordert wird. Taqlid sollte auch eher in Richtung von "Bekenntnis" und "Hingabe" anstelle von "Gleichgültigkeit" erfolgen; *"... [there is a] distinction between taklid as indifference (not permitted) and taklid as commitment (permitted) ..."* (CALDER, 1991:138).

Maraji', Muqallidun und Tullab:

Maraji':

Um ihre besondere Position und Verantwortung für religiöse Führung unter den Gläubigen in physischer Abwesenheit des Zwölften Imams zu rechtfertigen, wird von den schiitischen 'Ulama' gerne folgender, vom Sechsten Imam Ja'afar al-Sadiq überlieferter Hadith angeführt: *"The earth shall not remain without there always being a learned authority ('alim) from among us, who will distinguish the truth from falsehood"* (zitiert bei WALBRIDGE L.S; 2001:29). Explizit in ihrer Aufgabe und Position bestätigt werden die 'Ulama' ferner durch einen weiteren Hadith der vom Zwölften Imam überliefert wird: *"As for events that may occur (al-hawadith al-waqi'ah), refer to the transmitters (ruwat) of our tradition (or teaching), who are my proof (hujjah) over you, and I am the Proof of God (over you)"* (zitiert bei AZIZ, 2001(3):184).

Wie wird ein einfacher religiöser Gelehrter ('alim) zu einem Marja'? Ayatollah Baqir al-Sadr (gest. 1980) definiert einen Marja' als eine Person, die durch eigenständige Bemühungen und kontinuierliche Anstrengungen ein umfassendes, lebendiges Verständnis vom Islam und dessen Quellen erlangt hat. Dabei hat diese eine Stufe von Frömmigkeit erreicht, die sein Leben und Verhalten leitet; *"Sadr defines the marji' as "(h)e who has through his individual efforts and long forbearance achieved a continuous, comprehensive, and vibrant grasp of Islam and its sources. (The marji' is one who has) gained deep piety so that (Islam) controls his life and behavior"* (AZIZ, 2001(3):191).

Einer solchen rein innerlichen und geistlichen Definition müssen weitere Attribute hinzugefügt werden. Seine religiöse Autorität als Marja' al-Taqlid muss allgemein anerkannt werden. Dies erfolgt durch die Bestätigung seiner Person durch weitere Gelehrte und Maraji' und durch seine Annahme von zumindest Teilen der religiösen Gemeinschaft, die ihn und sein Netzwerk finanziell zu tragen hat; *"An 'alim is a marja by virtue of (a) being acknowledged by at least some of his colleagues and (b) being the recipient of the sahm al-Imam religious tax"* (WALBRIDGE L.S; 2001:5). Hierzu muss die öffentliche Meinung gewonnen werden, wofür seine Anhänger und Entourage verantwortlich sind; *"This competition is not played out in an open political debate among the maraji' themselves, since the Shi'a find this highly distasteful. Rather, their followers and representatives act to influence public opinion"* (WALBRIDGE L.S; 2001:5).

Ein potentieller Marja' muss weitere konkrete Anforderungen erfüllen und in sich vereinen, von denen CALMARD (1991:554) sechs als unverzichtbar anführt: Reife (bulugh), Verstand ('akl), fester Glaube (iman), Gerechtigkeit ('adalat), legitime Geburt (taharat-i mawlid) und männliches Geschlecht (dhukurat). Nach traditioneller Auffassung muss der Marja' noch leben, damit seine Aussagen und Fatawa Gültigkeit besitzen (vgl. ROSINY, 2003:unpubl.).

Implizit muss ein Marja' eine bestimmte Laufbahn an den Zentren der schiitischen Gelehrsamkeit (hawzah) in Najaf im Irak, oder seit 1920 auch Qum im Iran, (vgl. MOUSSAVI, 1994:293) durchlaufen; *"A jurist cannot rise through these ranks and cannot, traditionally, attain the rank of marja' taqlid outside the major centers of learning"* (STEWART, 2001:17). Dabei qualifiziert er sich als Mujtahid, erhält Zeugnisse von bedeutenden Lehrern und bereits anerkannten Maraji' und muss seine Fähigkeiten durch eigenen Unterricht und Veröffentlichungen beweisen.

Schließlich gilt es der theoretischen Grundanforderung der "Gelehrteste seiner Zeit" zu sein, zu entsprechen; "... *the future mardja' must be qualified to practice idjtihad, receive the idjaza from 'ulama' of repute and demonstrate his knowledge through his teaching, his sermons, his discussions, his writings, etc. The mardja' must be generally acknowledged as the most learned (a'lam) person of his time*" (CALMARD, 1991:554). Konkret wird von ihm, neben einzelnen juristischen Entscheidungen (Fatawa) ein Buch mit seiner Stellungnahme zu einer ganzen Bandbreite religiöser Gesetze, welche das Leben eines jeden Gläubigen betreffen, erwartet. (vgl. WALBRIDGE L.S; 2001:231). Die Ausarbeitung einer solchen "Risalah 'Amaliyah" wird als Anspruch auf den Titel eines Marja' verstanden; "*It is clear that at present the status of marji' al-taqlid is closely associated with publication of a risalah 'amaliyah and that this is recognized as the crucial step in tasaddi, "putting oneself forward" as a legal authority ...*" (STEWART, 2001:155). Diese Stellungnahme erfolgt in Form eines praktischen Handbuchs, häufig in einfacher Sprache oder auf Farsi geschrieben (vgl. MOUSSAVI, 1994:294), oder als Fußnote zu schon bestehenden Risalat (vgl. AZIZ, 2001(1):142).

Bei der Untersuchung des Selbstverständnisses und Durchsicht der Beschreibungen ihrer Aufgaben als Maraji' könnte man ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein auf die Liste der Anforderungen an einen Marja' hinzufügen. Nach dem zeitgenössischen iranischen Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri sind Juristen die "natürlichen Erben der Autorität des Propheten"; "*Jurists are therefore the "natural" inheritors of the authority of the Prophet because of their awareness of the teaching and commands of God*" (TASKHIRI, 2001:184). Ihre Führung ist nahe an der göttlichen Unfehlbarkeit, die den Imamen verliehen wurde; "... *the community understood that true leadership resided with the jurists, since their guidance was closest to that of the divinely-protected (ma'sumah) leadership (of the imams) in learning and conduct*" (TASKHIRI, 2001:163). Damit ist die Marja'iya zur einzigen "realen Autorität" der Gesellschaft geworden, "... *marji'iya became the only practical authority for society*" (TASKHIRI, 2001:164), und das wertvollste, was diese besitzt; "... *After all, when we speak of the marji'iya, we are speaking of religious leadership, and religion is the most precious thing we have*" (TASKHIRI, 2001:177).

Zu den Kernaufgaben der Marja'iya zählen für TASKHIRI (2001:160) die Verwaltung der religiösen Akademien (hawzat) und Khums- sowie Zakat-Zahlungen, die Bewahrung einer besonderen schiitischen Identität aber auch Eingriffe in Politik und soziale Dienstleistungen; "*In the past, executive authority has enabled the marji'iya to accomplish such tasks as reconciling political factions, organizing the collection of the fifth tax (khums) and alms (zakat), administering the religious academies (s. hawzah), providing important social services, and preserving a distinctive collective Shi'i personality*". Die Bewahrung der schiitischen Identität muss gegen Feinde von außen und unerwünschten Innovationen von innen geführt werden; "... *it [the office of the supreme authority] has played a brilliant role in the struggle against undesirable innovation (bida'), colonialism, and tyranny*" (TASKHIRI, 2001:164).

In dieser Deutlichkeit haben sich andere nicht ausgedrückt. Konsens besteht darin, dass ein großer Unterschied zwischen den Gelehrten und den einfachen religiösen Laien besteht (vgl. MOTAHARI, 1962:178/ COLE, 2001:88). Letztere müssen in ihrer Funktion als Muqallidun in allen Angelegenheiten religiöser Anwendung die den Alltag betreffen (furu' al-din) ihrem Marja' folgen, welcher die Gemeinschaft in Abwesenheit des Zwölften Imams leitet (vgl. CALMARD, 1991:554/ AZIZ, 2001(3):188); "... *members depend upon the mujtahid not only for religious prescriptions but for total guidance in realizing an ideal Islamic community in the*

absence of the Twelfth Imam" (SACHEDINA, <http://www.people.virginia.edu/~aas/article/article5.htm>). Bezüglich der Aufgabe der Marja'iyah die Gemeinschaft vor unerlaubten Neuerungen (*bida'*) zu schützen und damit die Reinheit des Glaubens zu bewahren, führt SACHEDINA (1988:32) einen Hadith des Propheten an, der in solchen Situationen gerne zitiert wird: *"When innovations will appear ... a learned authority (al-'alim) will expose them through his knowledge"*. SACHEDINA (1988:30-31) führt weiterhin aus, dass der Marja' al-Taqlid als "funktioneller Imam bis zur Wiederkehr des letzten Imams als Mahdi" dessen umfassende Autorität neben juristischen auch in sozialen und finanziellen Angelegenheiten übernehmen kann, mit dem Ziel einer idealen islamischen Gemeinschaft näher zu kommen; *"... these functional imams could be regarded as just rulers and could assume the comprehensive authority of the Imam"* (SACHEDINA, 1988:31). In diesem Sinne sind auch die Ansprüche an soziales und politisches Wissen zu verstehen, die TASKHIRI (2001:179) an potentielle Maraji' stellt; *"The marji' must possess an understanding of current social and political issues and be able to address them. Above all, he must be able to make clear basic Islamic positions"*.

Diesem Verständnis von der gesellschaftlichen Rolle der Maraji' stehen kritischere Stimmen gegenüber. Der aktuelle iranische Präsident und Reformler Ayatollah Muhammad Khatami diagnostiziert den Klerikern ein "theoretisches Vakuum" (vgl. BADRY, 2001:197 zitiert KOOROSHY, "Mohammad Khatami", p.13). AMANAT (1988:98) zitiert ein populäres Diktum aus Klerikerkreisen, wonach deren Ordnung in der Unordnung bestehe: *"The order of the clerical community (ruhaniyat) is in its disorder"* (zitiert aus: N. Amir Sadiqi Tihrani, *Ruhaniyat dar Shia'a*, 1970). AZIZ (2001(3):193-194) zitiert den prominenten schiitischen Juristen Muhammad Jawad Mughniyah aus dem Libanon, der zu bedenken gibt, dass Juristen eben nicht die besonderen Qualitäten unfehlbarer Individuen aufweisen und daraus folgert, dass ihre Autorität auf ihre eigentlichen Qualifikationen begrenzt bleiben muss; *"... jurists are clearly not possessed of the superior qualities one would expect of divinely-chosen individuals; therefore the scope of their authority must be limited to their stature or qualifications. ... They are fallible human beings who are subject to forgetting, pride, deception, and personal emotion, and who are influenced by their environment. They should not expect unquestioning obedience from the people"*. Selbst ihre Kernkompetenz der religiösen Führung durch die Probleme des Alltags wird, bedingt durch das eingegrenzte soziokulturelle Umfeld in welchem sich die meisten Maraji' bewegen, in Frage gestellt; *"Most of the marja' live in a limited and narrow social-cultural environment to grasp the critical need to understand the problems of modernity, and provide adequate guidance for maintaining faith"* (SACHEDINA, <http://www.people.virginia.edu/~aas/article/article5.htm>).

Außerhalb des Iran besitzen Maraji' als Instrumente ihrer Autorität nur moralischen Druck und bestenfalls Spendengelder, um ihren Fatawa Nachdruck zu verleihen; *"Most of them do not have any coercive means except of moral pressure and, best of all, the distribution of some benefits to gain acceptance for their legal rulings"* (ROSINY, 2003:unpubl.). Die Durchsetzungskompetenzen eines Marja' werden weiterhin dadurch begrenzt, dass sich die Muqallidun in der Regel ihren Marja' aussuchen können; *"He guides but he has no authority to dictate. The fact that the follower largely decides whom to follow mitigates against an authoritarian position"* (WALBRIDGE L.S; 2001:241). Die Zahl der zur Auswahl stehenden Maraji' nimmt seit dem Versterben von Ayatollah Ruhollah al-Khumayni (gest. 1989) und Ayatollah Abu al-Qasim al-Khu'i (gest. 1992) zu (vgl. ROSINY, 2003:unpubl.). Auch der direkte Vergleich zwischen den Fatawa verschiedener Maraji' zu einer gleichen

Fragestellung wird durch neue Medien wie dem Internet erleichtert, was zu einer verschärften Konkurrenzsituation führt (vgl. ROSINY, 2003:unpubl./ WALBRIDGE L.S; 2001:244). Maraji' aus der Peripherie, wie Ayatollah Muhammad Fadlallah aus dem Libanon, machen sich bewusst die modernen Kommunikationsmöglichkeiten zu Nutze, um ihren Einfluss auszudehnen (vgl. AZIZ, 2001(2):214). Unlängst hat dieser mit einem Fatwa den Gläubigen legitimiert zwischen Fatawa unterschiedlicher Maraji' auszuwählen; *"This practice of choosing between the fatawa of several Maraji' is called tab'id (sharing out), and it has been lately permitted by the already mentioned Lebanese Marja', Muhammad Husain Fadlallah ... and it may come close to practicing ijtihad"* (ROSINY, 2003:unpubl.).

Aber auch die finanzielle Basis der Maraji' ist nicht mehr so sicher, wie in der Theorie dargestellt. Immerhin hat der, seit den siebziger Jahren besonders unter arabischsprachigen Schiiten populäre (vgl. CALMARD, 1995:47) irakische Ayatollah Abu al-Qasim al-Khu'i in einer Fatwa bestimmt, dass die Gläubigen ihr Geld nicht mehr an ihn schicken müssen, sondern dieses direkt in ihrer Region sinnvoll investieren sollen; *"In 1981 Khu'i issued a fatwa saying that the people should not send money to him but should use it directly to benefit the people in their own area"* (WALBRIDGE L.S; 2001:239).

Eigenverantwortliches Handeln mündiger Muqallidun oder gar deren Mitbestimmungsrecht über die Marja'iyah ist mit dem Selbstverständnis vieler traditioneller Maraji' unvereinbar; *"The clerical establishment that depends on the populace (...) is unable to fight the ignorant beliefs and opinions of the people. ... [it is] infected by the plague of populism ('awamm-zadigi), [and] has no choice but to prefer silence to logic, immobility to mobility, and negation to proof, because the populace favors these"* (MOTAHARI, 1962:172-173).

Muqallidun:

Nach der Theorie ist es die Aufgabe jedes religiösen Laien sich mit zwei "vertrauenswürdigen" ('adil) Glaubensgenossen zu beraten oder einen Mujtahid, der selber keinen Anspruch auf das Amt eines Marja' erhebt, in der Frage zu konsultieren, wem er Taqlid leisten soll. In der Praxis wissen viele Muqallidun "einfach" durch das Vorgehen ihrer Mitmenschen oder den Ruhm eines Mujtahids wem sie folgen sollen (vgl. WALBRIDGE L.S; 2001:231). AMANAT (1988:100) merkt hierzu kritisch an, dass die Wahl eines Maraji' damit letztendlich vom Muqallid selber getroffen wird; *"... thus choosing one a'lam is entirely delegated to the individual emulator (muqallid)"*.

Der Muqallid darf Lehrmeinungen aus Büchern oder Ausführungen verstorbener Maraji' nicht als Alternative befolgen, womit garantiert wird, dass Ijtihad ein offener Prozess bleibt der sich Konsensentscheidungen entzieht; *"He [the muqallid] is not permitted to follow the legal doctrine of a book, however highly esteemed it may be in scholarship, or the opinions of a mujtahid who is no longer alive. ... Ijtihad thus must remain an open process until the return of the imam who alone can offer perfect truth and certainty. ... No question open to ijtihad can thus ever be settled conclusively through a consensus of the Shiite ulama ..."* (MADELUNG, 1982:169).

Es ist die Aufgabe eines Muqallid den Ausführungen seines Marja', wie sie in dessen Risalah 'Amaliyah aufgeführt sind, zu folgen und ihm die Khums-Zahlungen zu überantworten. Sollten sich religiöse Problemstellungen ergeben die nicht in der Risalah beantwortet werden, ist es sein Recht sich mit diesen, in der Regel vermittelt durch lokale Geistliche, an den Marja' zu wenden; *"Aside from paying the sahm al-*

imam to the marja', a person who is muqallid to the marja' is also supposed to follow his opinions as stated in the risala. If the risala does not directly answer the issue of concern to a person, then he is free to consult the marja' (most often indirectly through a lower-level cleric) for an opinion on that issue" (WALBRIDGE L.S; 2001:231).

Das Verhältnis von Muqallidun und Mujtahidun ist keinesfalls so einseitig wie man aus bisherigen Ausführungen schließen könnte. Der Muqallid bedarf der religiösen Führung eines Marja', welcher zudem als Symbol der Einheit der Gemeinschaft dient. Ohne die Anerkennung seiner Person und Khums-Zahlungen die an ihn geleitet werden kann ein Marja' allerdings nicht zu seiner Stellung aufsteigen; "... *the marja' needs the muqallid even more. Recognition on his station – the reverence shown to him, the khums paid to him – are his one true means of ascent to the role of supreme marja' of all the Shi'a*" (WALBRIDGE L.S; 2001:233). Das Nichtvorhandensein einer formalen institutionellen Struktur innerhalb der Marja'iya bringt die Muqallidun in die Position, dass sie mit ihrer Wahl die Stellung eines Marja' bestimmen; "*There are no institutional authorities, ... The ultimate arbiter, therefore, is the follower (muqallid) who would decide upon, and thus present his loyalty to, the mujtahid of his choice. This would allow the follower considerable room to maneuver; to shift from one maraji' to another as he pleases ... and to direct religious dues and other funds to the appropriate recipient. The maraji' is in effect the willing dependent of the muqallid*" (AMANAT, 1988:101). Für die Macht welche den Muqallidun damit eigen ist, können Beispiele angeführt werden. Amanat argumentiert, dass Ayatollah Mirza Shirazi (gest. 1895) durch die betroffenen Interessen von Händlern und Landbesitzern bei einer Implementierung der Tabakregiekonzession gezwungen wurde, seinen politischen Quietismus aufzugeben und sich gegen die Qajar Herrschaft mit einem Interdikt zu artikulieren. Diese vermögende Klasse an Muqallidun wiederum sah ihre Interessen durch ein zentrales Amt der Marja'iya besser vertreten als durch lokale Mujtahidun, und verlieh Shirazi das notwendige Prestige und die Finanzen um als unangefochtener Marja' al-Taqlid seiner Zeit darzustehen; "*The implementation of the Regie Concession was a direct threat to the prosperity and financial viability of this class [merchants and landowners]. ... [this situation] compelled Shirazi to cast off his customary prudence and to side with his constituency against the Qajar's sale of concession. ... It became increasingly in the merchants' interest to support a united riyasat rather than merely to back local mujtahids in their hometowns*" (AMANAT, 1988:117). Als aktuelles Beispiel für die Möglichkeiten der Muqallidun ihrer Position Nachdruck zu verleihen, kann die mehrheitliche Weigerung der Iraner angesehen werden, einen von offizieller Seite verordneten Marja' anzunehmen; "... *many Iranians have refused to recognize "an official marja'" and persist in selecting a marja' for themselves through more traditional means*" (WALBRIDGE L.S; 2001:242). Direkt nach dem Tod von Ayatollah Ruhollah al-Khumayni wurde eine Gesetzesabänderung beschlossen, welche die Marja'iya von der Aufgabe das politische Oberhaupt zu stellen wieder entband (vgl. MOUSSAVI, 1994:299/ AMANAT, 1988:124). SACHEDINA (1988:236) sieht den Unterschied zwischen der Herrschaft der Imame und der Juristen darin, dass erstere ihre Legitimität von Gott und letztere durch die Anerkennung der Gläubigen erhalten; "... *where the difference between the wilaya of the Imam and the jurist was explicitly seen in the acknowledgement afforded by believers. ...[the] former ...[is a] divinely ordained office, the latter [is] clearly depended on the acknowledgement by the Shi'a ...*".

Als Ayatollah Motahari 1962 die einfachen Gläubigen einer Reformunwilligkeit bezichtigte – *"... the majority of people are faithful believers; but they are also ignorant, decadent, and uninformed. As a result they oppose reforms"* (MOTAHARI, 1962:172) – war ihm nicht bewusst, dass von genau diesen ein Ruf nach Reformen ausgehen würde. In den Debatten um Ijtihad und Taqlid werden egalitäre Stimmen laut, die das Recht eines jeden Gläubigen Ijtihad zu praktizieren, fordern; *"... the popular call for a more open and democratic society, including the individual's right to independent interpretations of Islamic legal sources"* (BADRY, 2001:204). Selbst wenn diese Forderung eine Ausnahme bleiben sollte, das erwähnte, durch Ayatollah Muhammad Fadlallah legitimierte Recht der Muqallidun zwischen Fatawa unterschiedlicher Maraji' auszuwählen, kommt Ijtihad schon sehr nahe (vgl. ROSINY, 2003:unpubl.). Das Konzept von Taqlid selbst stieß wiederholt seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts – damals bei den Akhbari, Shaykhi und Babi, die auch Ijtihad ablehnten – auf Widerspruch (vgl. WALBRIDGE L.S; 2001:4/ ARJOMAND, 1988:16/ BADRY, 2001:5).

A'lamiya:

Wie angesprochen ist Wissen ('ilm) – im näheren Sinne juristisches Fachwissen – eine der drei Voraussetzungen um als Mujtahid zu gelten (vgl. AMANAT, 1988:98). Bei der theoretischen Konzeption der Marja'iyah im späten neunzehnten Jahrhundert gilt 'ilm als Maßstab für eine Hierarchisierung der Mujtahidun untereinander. Die höchste oder sogar umfassende Autorität sollte demnach dem Marja' al-Taqlid al-tamm innewohnen, welcher allen anderen in Gelehrtheit überlegen ist (a'lamiya); *"To compensate for this structural handicap, first the concept of marja'-i taqlid ... and then the notion of marja'iyat-i taqlid-i tamm (complete authority {of one mujtahid} over the community, the supreme exemplar) were proposed in the latter part of the nineteenth century. ... Thus a'lamiyat (superiority in learning) was held by most later jurists as the key prerequisite for marja'iyat-i tam ..."* (AMANAT, 1988:98-99).

"A'lamiya" wird von den 'Ulama' als die größte Fähigkeit verstanden, "präzise islamische Normen für alle Gegebenheiten im Leben abzuleiten"; *"... a'lamiyah ... the one who possess it has greater faculty (malakah) than his peers for inferring rulings. ... scholars defined malakah [as] ... the ability to infer precise Islamic norms for all matters encountered in life"* (TAKSHIRI, 2001:169). Nach dem Konzept von A'lamiya, ist es die Aufgabe des einfachen Gläubigen dem gelehrtesten Maraji' Taqlid zu erweisen; *"... [in the] concept of a'lamiya, [it is] the obligation of the layman to consult not just any qualified jurist but the most learned of those available"* (STEWART, 2001:140).

Die Frage ist nun, wie dieser theoretische Anspruch umgesetzt werden soll. Wie soll ein Laie wissen können, welcher Marja' der Gelehrteste ist? Nach der Theorie ist er mit dieser Frage nicht allein gelassen, sondern hat die Aufgabe sich mit jemanden zu beraten, der sich in dem Status der Maraji' auskennt; *"The layman is not on his own in the selection of a jurist to consult; he is expected to ask someone familiar with such matters"* (STEWART, 2001:146).

TAKSHIRI (2001:173-175) sieht die Forderung an die Muqallidun, sich nur an den gelehrtesten Marja' wenden zu dürfen, kritisch und führt unter dieser Forderung widersprechende Meinungen von dem erstmalig Ijtihad unter den Schiiten legitimierenden Juristen 'Allama al-Hilli (gest. 1325) und von dem ersten Marja' al-Taqlid al-tamm Muhammad Hasan Najafi (gest. 1850) an. Er folgert abschließend,

dass im Gegensatz zur Notwendigkeit von Taqlid das Prinzip von A'lamiya nicht verbindlich ist; *"Thus, while taqlid is certainly necessary, following the "most learned" is not"* (TAKSHIRI, 2001:176).

Tullab:

Außer der mit dem Marja' verwandten Personen gibt es wohl keine gesellschaftliche Gruppe, die in so zentraler Beziehung zu einem Marja' stehen wie seine Studenten an den religiösen Akademien (hawzat). Eine große Anhängerschaft von Studenten sind für einen Marja' unverzichtbar, denn es sind diese, die seinen Ruhm und seine Meinungen nach der Beendigung ihrer Studien verbreiten und das Netzwerk an Einfluss und Finanzen aufbauen; *"A large body of the religious students was considered an indispensable asset, since their diffusion after the completion of their studies broadened the mujtahids' network of patronage and influence, and boosted the mujtahids' public image"* (AMANAT, 1988:106). Aber schon bevor diese als Mujtahidun international wichtige Positionen einnehmen und ihrem Marja' Loyalität beweisen (vgl. AMANAT, 1988:117) sind es die Tullab, die alleine dafür verantwortlich sind welche Position ein Mujtahid an den Hawzat bekleidet und damit, ob er das Amt eines Marja' einnehmen kann; *"Until this very last stage [the marja'iyat], only the choice and preference of the seminarians determine the promotion of their teacher"* (MOTAHARI, 1962:168).

Für diesen Dienst werden die Tullab finanziell von ihren Maraji' unterstützt (vgl. AMANAT, 1988:106). Nach WALBRIDGE L.S. gehören sie neben den Söhnen und Schwiegersöhnen eines Marja' zu den Säulen seiner Macht und sind gleichzeitig die größten Nutznießer seiner Autorität; *"The marja' needs sons, sons in law, and students to spread his marja'iyya. ... [the] greater his prestige and following, the more khums he collects. Of course, his sons and students will be among the greatest beneficiaries"* (<http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>).

Interpretation und offene empirische Fragen:

In der Konstellation Maraji', Muqallidun und Tullab sind vor allem die Beziehungen von Muqallidun und Tullab zu den Maraji' nicht umfassend aus der angeführten Literatur zu entnehmen und in einigen Aussagen widersprüchlich.

Deutlich wird, die Diskrepanz zwischen dem theoretisch untermauerten Selbstverständnis der Maraji' und dem Verhalten der Muqallidun in der Realität. Die zentrale Frage nach der Relevanz der Maraji' in Fragen des (religiösen) Alltags der Muqallidun lässt sich nicht beantworten, ohne dass letztere explizit als Forschungsgegenstand wahrgenommen und interviewt werden. Die Frage der Relevanz ist gleichzeitig gekoppelt an die Frage nach der (religiösen) Autorität, welche die Maraji' verkörpern. Feststellungen, wie die von WALBRIDGE L.S. (2001:240), nach denen sich Anhänger auch sehr unterschiedlicher Maraji' wie Ayatollah Ruhollah al-Khumayni (gest. 1989) und Ayatollah Abu al-Qasim al-Khu'i (gest. 1992) von ihrem Auftreten und Benehmen nicht unterscheiden lassen, werfen diesbezüglich Fragen auf; *"... in reality, Shi'a following one marja' as opposed to another do not differ greatly in their religious and social behavior. Indeed, it was certainly impossible to determine from appearances or general conduct whether a person was a follower of Ayatollah Khu'i or Khomeini"*.

Auch die Frage, wie stark die Bindung zwischen einem Muqallid und seinem Marja' tatsächlich ist, bleibt unbeantwortet. Ist der Marja' nur ein abstraktes religiöses Symbol der Gemeinschaft oder eine praktische Lebenshilfe? Fragen, die sich im Alltag ergeben, können schließlich nicht direkt an einen Marja' sondern nur an lokale Mujtahidun als Mittelinstanz gerichtet werden. Stellen diese lokalen Geistlichen für den religiösen Laien nicht eine viel wichtigere, da unmittelbar ansprechbare und in der Gemeinde aktive, religiöse Autorität dar? In diesem Zusammenhang ist die Anmerkung von CALMARD (1995:47) interessant, dass viele mit Nähe zu Sufibruderschaften unter Marja' deren Oberhaupt verstehen; *"Those with Sufi affiliations would sometimes transfer the term to the leader of their Sufi order"*. Geht eine Bindung an eine religiöse Autorität für ein Individuum nicht natürlicher Weise über dessen Tod hinaus? Wenn ja, wie wird mit den finanziellen Verpflichtungen, den Khums-Zahlungen, umgegangen?

Es besteht auch noch viel Unklarheit über das Verfahren, wie die Verbindungen zwischen Muqallidun und Maraji' genau entstehen. Wie viel Entscheidungsfreiheit hat ein Muqallid tatsächlich seinen Marja' frei zu wählen? Wird eine Entscheidung nicht vorweg durch Beeinflussung seines sozialen und räumlichen Umfelds bestimmt? Liegt die Entscheidung vielleicht eher bei den lokalen Mujtahidun? Wenn ja, würde dies noch einmal die funktionale Bedeutung der Tullab unterstreichen die, neben den Söhnen des Marja', als dessen "Augen, Ohren und Hände" fungieren; *"They are the eyes, ears and hands of the marja'"* (WALBRIDGE L.S; <http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>). Die Tullab sind eine zentrale Säule der Marja'iyā. Sie sind einmal, wie beschrieben entscheidend im Qualifikationsprozess für das Amt involviert, ferner in der Umsetzung seiner Autorität und der finanziellen Basis unabkömmlich. Die gesellschaftliche Gruppe der Tullab würde sich, unter anderem auf Grund ihrer räumlichen Konzentration auf die beiden Städte Najaf und Qum, als empirischer Forschungsgegenstand noch vor der Befragung einfacher schiitischer Laien anbieten. Wie treffen diese ihre Wahl Ijzat bestimmter Maraji' zu erlangen? Sind ethnische und nationale Gemeinsamkeiten wichtiger als das Prinzip von A'lamiya? AMANAT (1988:113) weist diesbezüglich auf die Wichtigkeit dieses loyalitätsbildenden Faktors hin; *"The ethnic division – at times, rivalry – among the tullab as well as along the merchants, the notables, and the nomads often determined loyalties [to a certain marja']"*. CALMARD (1995:47) sieht in der Tatsache, dass Ayatollah Ruhollah al-Khumayni von der Mehrheit der Schiiten nicht als Marja' al-Taqlid al-tamm angesehen wurde weniger bedingt durch das Prinzip A'lamiya, dem Khumayni nicht gerecht wurde, als durch seine iranische Nationalität und Agenda, mit der sich die Mehrheit der arabischsprachigen Schiiten nicht anfreunden mochten; *"... Khomeini, did not achieve a truly international significance as marja'; he was perceived too much as Iranian"*.

Eine weitere offene Frage ist, ob am Ende vielleicht Geld eine wichtigere Rolle spielt, als man dies in religiösen Fragen ursächlich annehmen möchte? Wie wichtig sind die Stipendien für die Wahl der Tullab und wie stark binden diese? Welchen Einfluss nehmen später die prozentualen Rückzahlungen an Khums an die lokalen Mujtahidun ein?

Khums

Im Qur'an findet man nur eine Referenz zu "Khums" (8:41): *"Und ihr müßt wissen: Wenn ihr irgendwelche Beute macht, gehört der fünfte Teil davon Allah und dem Gesandten und den Verwandten, den Waisen, den Armen und dem, der unterwegs ist. ..."* (PARET: <http://www.nur-koran.de/korantext/abfrage.htm>).

Die Schiiten haben daraus ein erweitertes Verständnis von Khums entwickelt; sie betrachten Khums als eine Steuer die auf Gewinne und den Abbau von Rohstoffen anfällt; *"According to Tusi, [Jurist der Bagdader Schule unter den Buyiden (945-1055)] in addition to the spoils of war, al-khums applies to all that is acquired from hoarded treasures, from mines, or from the sea, regular earnings, and so on"* (SACHEDINA, 1988:237). Diese Formulierung wird von zeitgenössischen Juristen präzisiert, bleibt aber immer noch schwer quantifizierbar: *"... aya of khums (...) is one-fifth of the individual's income, collectable on booty, mined resources, net annual profits, and certain other things, minus personal expenses"* (MOTAHARI, 1962:170).

Khums als Steuer neben Zakat war eine wichtige Einnahmequelle für die Imame (vgl. SACHEDINA, 1988:53). Die Einnahmen durch Khums werden nach der Theorie in sechs gleich große Summen aufgeteilt; drei davon stehen dem Imam zu (sahm al-imam) und die andere Hälfte (sahm al-sadat) dem Stamm des Propheten; *"... the Imam received three shares, two as the rightful heir of the Prophet and one allotted to him on God's behalf; the remaining three shares belong to those among the Banu Hashim, the Prophet's clan, who are orphans, poor, or wayfarers"* (SACHEDINA, 1988:237). Nachdem der Zwölfte Imam in Entrückung gegangen ist, musste die Frage geklärt werden, wie mit dem Anteil der dem Imam zusteht (sahm al-imam) zu verfahren sei. Ist er überhaupt noch zu entrichten und wenn ja, wer übernimmt dessen Verwaltung? Diese Frage wurde am Anfang unter den Juristen der Bagdader Schule (Mufid, Sharif al-Murtada, Tusi u.a.) sehr kontrovers diskutiert. Alle Meinungen von freier Eigenverwaltung und dem Recht auf Investition, über die Auffassung, der Betrag müsse bis zur Wiederkehr des Mahdis vergraben oder über Generationen überantwortet werden, bis hin zur Pflicht alle sechs Anteile unter den Bedürftigen der Banu Hashim zu verteilen, wurden vertreten (vgl. SACHEDINA, 1988:239-241). Erst nach dem Zusammenbruch der sunnitischen Seldschuken-Herrschaft unter den Ilkhanen im 12. bis 14. Jahrhundert haben bedeutende Juristen wie Muhaqqiq al-Hilli bestimmt, dass Khums-Zahlungen durch Juristen als Stellvertreter (na'ib) des Imams verwaltet werden sollten. Unter den Qajar-Herrschern im 18. Jahrhundert wurde diese Ansicht unter den Mujtahidun Konsens. Die Einnahmen sollten dabei vom Mujtahid verwaltet und nach seinem Ermessen ausgegeben werden (vgl. SACHEDINA, 1988:241-243). Der Anteil der Hashemiten sollte dabei an diese weitergegeben werden; *"... the shares of the Hashemites should be given to them, as maintained by the majority of Imamite jurists"* (SACHEDINA, 1988:244).

Aus dieser Entwicklung lässt sich eine Verfestigung der gesellschaftlichen Position der Juristen ausmachen, die von ihrem Selbstverständnis her das Amt des Imams als Wächter über Gesellschaft und Gesetz (shari'a) bis zu seiner Wiedererscheinung als Mahdi übernommen haben (vgl. TAKSHIRI, 2001:164). Die Annahme der Aufgabe Khums-Steuern zu verwalten ist gleichzeitig der Anfang einer Zentralisierung und Hierarchisierung religiöser Autorität unter den Schiiten in der Vormoderne; *"The practice of giving the khums to the well-qualified jurist also led to centralization of*

Imamite religious authority in the institution of authoritative reference (marja' al-taqlid)" (SACHEDINA, 1988:245). Es wurde Wert darauf gelegt, dass nur der Gelehrteste (a'lam) und Gerechteste ('adil) aller Mujtahidun den Imam in diesen Aufgaben repräsentieren könne; "Muhsin al-Hakim (d. 1975), says that a mujtahid ... could act as the representative (wakil, na'ib) of the Imam and collect the khums on his behalf. The na'ib had to be the righteous ('adil) and the most learned (a'lam) jurist" (SACHEDINA, 1988:244-245). Eine informelle Übereinstimmung in diesem Punkt ermöglichte die Umsetzung der Marja'iya als höchste religiöse Autorität. (vgl. MOUSSAVI, 1994:299). Ayatollah Motahari (in Bahthi pp.180-181) sieht in dieser Übereinstimmung sogar die Begründung religiöser Führung unter den Schiiten; "The emergence of leadership and super powers (among Shi'is) was due to the concentration of the collection of the Imam's shares" (zitiert bei MOUSSAVI, 1994:289).

Muhammad Hasan Najafi (gest. 1850), der mit seinem Studenten Murtada al-Ansari (gest. 1864) als erster in der Position eines Marja' al-Taqlid gesehen und angesprochen wurde (vgl. STEWART, 2001:139), war dementsprechend auch der erste, der ein finanzielles Netzwerk basierend auf Khums-Zahlungen aufbaute. Die lokalen Mullahs sammelten weiterhin die Khums-Steuer ein, leiten sie nun aber an den Marja' al-Taqlid weiter. Für diesen Dienst erhalten sie bis heute in der Regel über die Delegierten des Marja' die Hälfte der Einnahmen zurück, gedacht als Stipendien für ihre Studenten (vgl. MOUSSAVI, 1994:289,298). Grundvoraussetzungen für ein solches Netzwerk sind moderne Kommunikations- und Transportmittel; *"Until a hundred years ago, (...) the people of the city, for the most part, gave their monetary donations to the clerics of their own city. These funds were then spent in their own localities. But, in the past century, due to modernized communication and transportation, it has become customary to pay sahm-i-imam to the marja' taqlid. Consequently, the sahm-i-imam became concentrated, creating a powerful group of elite leaders"* (MOTAHARI, 1962:171).

Aus der Beschreibung dieses Vorgehens wird nicht ersichtlich, ob der einfache Gläubige und Khums-Zahler wirklich in der Position ist, souverän darüber zu entscheiden, welcher Marja' über seinen Beitrag verfügen darf. Der Aussage, dass die Khums-Zahlungen über lokale Mullahs weitergeleitet werden und damit auch der Rang des Marja' entschieden wird – *"... the seniority of the marja' is acknowledged by other 'ulama' who refer the khums payers to their recognized marja' and receive back part of the sum as stipends for their students"* (MOUSSAVI, 1994:298) – widerspricht anderen Aussagen in der Literatur die darauf hinweisen, dass der einfache Gläubige durch Khums-Zahlungen direkten Einfluss auf die Hierarchie unter den Maraji' hat; *"If the people have a favorable opinion of an 'alim they will pay their sahm-i-imam to him. Should enough of the believers select him as the recipient of their religious tax, he will assume the position of leadership and authority"* (MOTAHARI, 1962:171).

Der Gläubige zahlt nach der Selbstdarstellung der Maraji' freiwillig seinen Khums-Beitrag an einen Gelehrten dem er vertraut und den er verehrt; *"... the faithful Muslim freely and happily, goes to those clerics whom he trusts and in whom he confides to pay his khums. The ulama do not have a designated organization for collecting this tax. (...) A person pays his khums to an 'alim whom he respects and admires"* (MOTAHARI, 1962:170). Diese lokalen Mujtahidun leiten das Geld weiter an ihren bevorzugten Marja', welcher am Ende des Jahres sich durch Rückzahlungen erkenntlich erweist; *"It has been the policy of most marji' to secure the favor of the*

local religious dignitaries by the annual distribution of parts of the Imam's shares amongst them via their delegated representatives" (MOUSSAVI, 1994:298).

Während aus der Literatur nicht ganz klar wird, wie groß der Einfluß eines Muqallids an der Bestimmung des Rezipienten seiner Khums-Zahlungen tatsächlich ist, sind Verwaltung und Ausgabe dieser Einnahmen mit Sicherheit außerhalb seines Einflusses. Alle Einnahmen werden vom Marja' zentral gesammelt und dann in seinem Namen von seinen Delegierten – häufig Familienangehörigen – verteilt. Neben der Entourage profitieren seine Studenten davon im besonderen Maße (vgl. WALBRIDGE L.S; <http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>). Der Marja' hält keine Rechenschaft und öffentliche Buchführung für die Verwaltung und Ausgaben (vgl. SACHEDINA, <http://www.people.virginia.edu/~aas/article/article5.htm>). Khums-Zahlungen sind neben der Macht und dem Prestige die sie dem Marja' vermitteln für dessen Unabhängigkeit von der jeweiligen weltlichen Autorität verantwortlich; *"... the revenue of the khums ... made it possible for the mujtahids to remain independent of any control by the contemporary de facto ruler, the sultan al-waqt" (SACHEDINA, 1988:245).*

Allgemein sollte Khums für die Verbreitung des Glaubens und damit verbundenen Aktivitäten ausgegeben werden (vgl. SACHEDINA, 1988:244-245). Auch MOTAHARI (1961:165) bleibt bezüglich der möglichen Ausgaben sehr vage *"... the purpose of which is the preservation, revival, and exaltation of Islam itself ..."*.

Neben den Khums- und Zakat-Zahlungen sind religiöse Spenden und die Verwaltungen von religiösen Stiftungen (awqaf) die weiteren finanziellen Standbeine der Marja'ia. Die Entwicklung der "Muharram Prozessionen und Pilgerfahrten zu religiösen Schreinen seit der späten Safawiden Herrschaft bevorzugte vor allem die finanzielle Stellung der Geistlichen in den drei Städten von 'Atabat und damit den Aufbau von Zentren der Gelehrsamkeit; *"... the 'Atabat 'ulama' were now in a better position to finance their teaching centers. ... in the position of taking direct charge of the financial necessities of a large number of students in the three shrine cities of 'Atabat" (MOUSSAVI, 1994:293-294).*

Interpretation und offene empirische Fragen:

Unabhängigkeit ist eine der Grundvoraussetzungen für Autorität. Finanzielle Unabhängigkeit würde der Marja'ia garantieren offen und frei agieren zu können und weder auf die Empfindlichkeiten von weltlichen Machthabern noch auf jene von religiösen Anhängern Rücksicht nehmen zu müssen. Letzteres wurde wiederholt von führenden Maraji' als größte Schwäche ihrer Institution kritisiert; *"... preachers might be able to resist governments occasionally, but not the ignorance of the people" (MOTAHARI, 1962:178).*

Es wird in der Literatur mehrfach darauf hingewiesen, dass die Konzentration von Khums in den Händen von einem oder wenigen Maraji' eine wichtige Voraussetzung für die Bildung höchster religiöser Autorität in Form der Marja'ia unter den Mujtahidun war. Wie genau dieser Zusammenfluss an Geldern allerdings abläuft, wer über die Verteilung der Geldflüsse und die Art der Ausgaben bestimmt, bleibt unklar. Übereinstimmung besteht in folgenden Punkten: Die einfachen Gläubigen zahlen einen nur theoretisch beschriebenen Anteil ihres Einkommens an einen lokalen Geistlichen ihren Vertrauens, welcher diesen wiederum an einen Marja' weiterleitet.

Dafür weist sich dieser mit etwa der Hälfte des Geldes als Rückzahlung erkenntlich. Das Geld dient dem Prestige des Marja', dem Aufbau einer folgsamen subventionierten Studentenschaft am Sitz des Marja' – bis 1920 Najaf, danach auch Qum (vgl. STEWART, 2001:217/ MOUSSAVI, 1994:293) – und der Bindung lokaler Geistlicher. Ansonsten wird das informelle Netzwerk bestehend aus der Entourage und der ausgedehnten polygamen Familie des Marja' finanziell unterhalten und der Islam verbreitet. Öffentliche Rechenschaft oder Aufführung der Finanzen finden nicht statt. Das Geld wird auch nicht gezielt für bestimmte Vorhaben gesammelt. Die Hälfte (sahm al-sadat) ist nach allgemeiner Übereinstimmung an Bedürftige unter den Hashemiten abzuführen.

Zukünftige empirische Forschung über die Institution Marja' al-Taqlid sollte mehr über die eigentliche Operationalisierung der Khums-Zahlungen in Erfahrungen bringen. Wie genau sehen die Berechnungsgrundlagen aus, auf welche Einkommen werden in welchen Abständen Khums-Steuern erhoben? Auch die einfachsten Steuerrechte müssen sich mit Fragen wie Grundstücksbesitz, Erbschaft, Netto- und Bruttoverdienst, Investitionsfreibeträgen etc. auseinandersetzen. Ohne verbindliche Ausführungen darüber sind regelmäßige freiwillige Steuerzahlungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft in diesem Umfang (immerhin 20% neben den Zakat-Steuern und staatlichen Steuern) unrealistisch. Es dürfte sich ansonsten wohl in der Praxis bei Khums eher um Spenden besonders gläubiger und wohlhabender Individuen handeln. Hierfür würde auch die Aussage von WALBRIDGE L.S. (<http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>) sprechen, nach der sich große Beträge an Khums-Zahlungen öffentlicher Darstellung erfreuen; *"People who pay large amounts of khums are recognized publicly by the ulama and given special treatment"*. Wenn die Situation tatsächlich so unklar ausdifferenziert ist, wie sie in der Literatur erscheint, stellt sich die Frage warum keine deutlichen Berechnungsgrundlagen erstellt werden? Fürchten sich die Maraji' vielleicht davor, einen konkreten Anspruch zu formulieren und diesen, da freiwillig, von den Muqallidun ignoriert zu sehen?

Neben dem Fragekomplex, wer tatsächlich in welchen zeitlichen Abständen wie viel Geld an die Maraji' al-Taqlid abführt, bestehen weitere Unklarheiten. Es wurde aufgezeigt, dass das Gebot der Khums-Zahlungen keineswegs seit der Entrückung des Zwölften Imams unumstritten war. Herrscht heutzutage wirklich weltweit Konsens unter den Gläubigen und Zahlern darin, dieser religiösen Verpflichtung nachkommen zu müssen? Und angenommen dies sei der Fall, sind die Gläubigen damit einverstanden, dass das Geld zu einem großen Teil aus ihrer Region und lokalen Gemeinschaft an die Maraji' abgeführt wird, welche dieses nach Gutdünken und ohne Rechenschaft ablegen zu müssen zum großen Teil dafür aufwenden, ihr Prestige auszubauen? Wofür genau wird der Rest dieser potentiell immensen Einnahmen ausgegeben? Worthülsen wie "Verbreitung des Glaubens" können heutzutage vom Aufbau religiöser Bildungsinstitutionen bis hin zur Unterstützung islamistischer Terrororganisationen verstanden werden. Auf eine Offenlegung solcher finanziellen Transaktionen, besonders unter Berücksichtigung der aktuellen politischen Situation in Ländern wie den Libanon oder Irak, dürften auch weltliche Autoritäten zukünftig großen Wert legen.

Immerhin die Hälfte aller Khums-Zahlungen, darin sind sich alle Quellen einig, sind an die Bedürftigen der Familie des Propheten abzuführen. Wer genau sind heutzutage die Empfänger dieser beachtlichen Almosen? Wie geht die Verteilung vor

sich? Ist dieses Konzept, wenn man die politischen Verhältnisse und die Beziehungen von Schiiten zu Sunniten in Ländern wie Saudi Arabien betrachtet, nicht einfach unpraktikabel und unrealistisch? Es ist auf jeden Fall erstaunlich, dass diese grundlegenden Fragen in keiner Weise in der Literatur angeschnitten werden, besonders wenn in kritischen Artikeln wie von SACHEDINA (<http://www.people.virginia.edu/~aas/article/article5.htm>) die Bedeutung von Khums als einzige verbliebene Verbindung zwischen dem einfachen Gläubigen und den Maraji' angesehen wird; *"The institution has run its course in history and has reached a point when it can be clearly observed that it has lost relevancy for the community's day to day life. ... The only organic connection with the believers appears to be the khums"*.

Von zentraler Wichtigkeit ist der Widerspruch zwischen den Aussagen, dass die Muqallidun quasi basisdemokratisch über die Wahl der Empfänger ihrer Khums-Abgaben die Hierarchie der Maraji' mitbestimmen und den Ausführungen, dass letztendlich die lokalen Mullahs als Mittelinstitution von den Maraji' mit gewaltigen finanziellen Aufwand (die Hälfte der Einnahmen) umworben werden. Bestimmt der einfache Muqallid mit der Wahl des Geistlichen, dem er seine Khums-Zahlungen überantwortet, wirklich an welchen Marja' diese weitergeleitet werden? Wird Khums außerhalb von Najaf und Qum auch direkt an die Maraji'i überwiesen? Besteht innerhalb einer religiösen lokalen Gemeinschaft oder Großfamilie überhaupt eine Wahlmöglichkeit? Solange diese Fragen nicht mit empirischen Befunden in unterschiedlichen schiitischen Gemeinden der Welt näher untersucht sind halte ich Aussagen, nachdem der einfache Gläubige und Khums-Zahler die Hierarchisierung unter den Maraji' (mit)bestimmt für wissenschaftlich ungesichert.

Neben den aufgezählten Unsicherheiten über "Sahm al-Imam" verbleibt die Grundfrage, inwiefern die finanzielle Situation eines Marja' überhaupt von Bedeutung für sein religiöses Ansehen und damit seine religiöse Autorität unter den Muqallidun ist?

Politische und religiöse Autorität

Autorität wird nicht nur über bestimmte Personengruppen sondern auch auf bestimmte thematische Räume beansprucht. Für die schiitischen 'Ulama' und die Marja'iya ist es die Lebensführung ihre Glaubensgemeinschaft. Nach dem Verständnis vieler gläubiger Muslime sind Glauben und Gesellschaftsordnung nicht klar voneinander zu trennen. Bei religiöser Autorität geht es dementsprechend auch immer um politische Mitsprache.

Eine Unterscheidung der beiden Bereiche weltlicher politischer Macht und religiöser Souveränität wurde unter den frühen Schiiten erst in der Amtszeit des Fünften und Sechsten Imams getroffen. Beide, Imam Muhammad al-Baqir (gest. 732) und sein Sohn Imam Ja'afar al-Sadiq (gest. 766) haben den schiitischen Glauben, mit vielen Doktrinen die auf sie zurückzuführen sind, stark geprägt (vgl. WALKER, 2001:83-84). Die Tatsache, dass sich die politische Macht über die muslimische Welt fest in den Händen von, als "unrechtmäßig" herrschend angesehenen, Kalifen befand und den schiitischen Revolten kein Erfolg beschieden war (vgl. SACHEDINA, 1988:90), veranlasste die Vorstellung von einer temporären weltlichen Sphäre, die unabhängig zur religiösen Sphäre stehe, und mit dieser erst in der Zukunft wiedervereint würde; *"Although early disciples of the Imams did not conceive the Shi'i Imamate in two spheres, temporal and religious, with the former being postponed for the future, this division gradually became obvious to them during the Imamate of the fifth and sixth Imams, al-Baqir and al-Sadiq"* (SACHEDINA, 1988:36). Nach der Entrückung des Zwölften Imams wurde die Notwendigkeit der Gestaltung einer temporären Sphäre in der Theorie auf dessen Wiederkehr als Mahdi verschoben; *"This belief [Islamic Messianism], in addition to the unfavorable historical circumstances faced by the community, became a moderating force among the Twelver Shi'a community. At least temporarily, it postponed any political action, pending the appearance of the Mahdi"* (SACHEDINA, 1988:55). Damit nahmen die Schiiten unter den Imamen einen politischen Quietismus an, das Imamamt wurde zu einer vorwiegend spirituellen Einrichtung; *"... with the reorientation of the Shi'ites towards a more politically quietistic posture, by postponing the establishment of true Islamic government to the future, the Imamate became more or less a spiritual office, sustaining the Shi'i aspiration for the creation of the ideal public order ..."* (SACHEDINA, 1988:36). Die Aktivitäten beschränkten sich auf religiöse Führung und Unterricht in islamischer Rechtsprechung; *"Although the politically powerless Imams never gave up their claim to political rule as the designated descendants of the Prophet, in practice, religious guidance and the teaching of the shari'a – activities covered by the notion of 'ilm – became their predominant function and the chief expression of their authority"* (ARJOMAND, 1988:4). In politischen Fragen wurde "Taqiyya" praktiziert, eine aus Vorsicht gebotene Verheimlichung der Meinung in der Öffentlichkeit; *"... precautionary dissimulation ..."* (SACHEDINA, 1988:90). WALKER (2001:89) folgert, dass der politische Quietismus, wie er seit Imam Muhammad al-Baqir von der schiitischen Glaubensgemeinschaft praktiziert wird, unter anderem für den Erfolg der schiitischen Glaubensrichtung verantwortlich ist; *"The long-range success and growth of Twelver Shi'ism has also been attributed to the political quietism of its imams, which was emulated by the community as a whole"*.

Wie sieht politische Enthaltung unter den Maraji' konkreter aus? Auf seine Person bezogen, sollte ein Marja' nicht zu weltbezogen erscheinen und materiellen Freuden entsagen; *"The person accepted as a marja' ... certainly can not be seen as worldly"*.

He must transcend the petty affairs of the world and shun materialism" (WALBRIDGE L.S; 2001:241). Ein gewisser Abstand zu weltlichen Angelegenheiten und eine asketische Ausstrahlung bedeuten allerdings nicht, dass man sich Maraji' in religiös begründeter gesellschaftlicher Isolation vorstellen darf. Alleine die Abhängigkeit vom Mandat der Muqallidun bedingt, dass sich die Maraji' aktiv mit gesellschaftlichen Problemen auseinandersetzen, eine Anhängerschaft an Tullab gewinnen und Khums-Zahlungen einwerben und verwalten müssen (vgl. AMANAT, 1988:102). Shaykh Murtada al-Ansari (gest. 1864), der Nachfolger des ersten Marja' al-Taqlid al-tamm Muhammad Hasan Najafi (gest. 1850), war im Gegensatz zu früheren Mujtahidun ein ausgesprochener Advokat von politischer Nichteinmischung und Entpolitisierung der klerikalen Gemeinschaft; "... his [Ansaris] effort toward depoliticizing the clerical community makes him an advocate of political acquiescence and non-intervention, often in sharp contrast to the entrepreneurial image of earlier mujtahids" (AMANAT, 1988:112). Trotzdem unterhielt er aktiven, nicht zuletzt finanziellen Kontakt zu unterschiedlichen gesellschaftlichen Klassen und baute das informelle Netzwerk von Muhammad Hasan Najafi weiter aus; "Despite his [Ansari's] refusal to become involved in politics, he maintained a variety of spiritual, juridical and financial connections with the different classes of his Shi'i followers and thereby expanded the system of delegation and finance practiced by Najafi" (MOUSSAVI, 1994:291).

Ein zeitnäheres Beispiel für einen als politischen Quietisten geltenden Marja al-Taqlid ist Ayatollah Abu al-Qasim al-Khu'i (gest. 1992). Auch er war gesellschaftlich involviert und baute ein internationales karitatives und bildungserzieherisches Netzwerk auf; "His [Ayatollah Khu'i] institutional legacy lies in an extraordinary international network of mosques, schools, libraries, and other charitable institutions ..." (CALMARD, 1995:48). Inwieweit solche Einrichtungen wirklich apolitisch sind ist besonders im Nahen Osten immer die Frage.

Maraji', die Politik als eines ihrer Aufgabenfelder verstehen, können auf einen Ausspruch von Imam Ja'afar al-Sadiq verweisen, nach dem ein 'Alim explizit die Aufgabe hat "unrechtmäßige Herrscher" (sultan ja'ir) zu konfrontieren; "Imam al-Sadiq ... [states] ... that the 'alim who does not reject or confront an unjust authority has failed to perform the central theologico-political obligation of "enjoining the good and forbidding the evil". ... The "most learned" 'alim could not remain indifferent to the unjust behaviour of the defacto governments" (SACHEDINA, 1988:34-35). In der jungen Geschichte der Marja'iya geschah dies erstmalig unter Muhammad Hasan al-Shirazi (gest. 1895), der 1891 erfolgreich gegen die Tabak Konzession der Qajar Dynastie (1794-1925) intervenierte und damit der Führung (riyasat) der Marja'iya und seiner eigenen Position als Marja' al-Taqlid al-tamm (vgl. CALMARD, 1995:47) nicht nur zu einer weiten Akzeptanz sondern auch zu einer politischen Dimension verhalf; "... the participation in the tobacco protest in 1891-92 sealed its [riyasat] unanimous acceptance. ... it also furnished the riyasat with a political dimension ..." (AMANAT, 1988:117). In der Folgezeit (Constitutional Period – 1896-1925) war politische Einmischung die Norm unter den Maraji', unter anderem um Studenten anzuziehen und Gelder einzuwerben; "... during the Constitutional period ... political participation rather than customary practice became the norm in the way funds were located and students were attracted. ... it was the contest for popularity and support of the laity that determined the political orientation of the 'ulama" (AMANAT, 1988:122). Ayatollah Muhsin al-Hakim, späterer Marja' al-Taqlid al-tamm in Najaf (1955-1970), nahm 1920 aktiv an der Revolte gegen die Briten im Irak teil WALBRIDGE L.S; 2001:5). Sein Sohn Muhammad Baqr al-Hakim gründete 1950 die irakische

islamistische Bewegung "Daawa" und führte 1986 den "Supreme Council of the Islamic Revolution in Iraq" an. Als er im Mai 2003 nach 23 Jahren Exil zurück in den Irak kehrte, galt er als einer der führenden Anwärter auf das Amt des Marja' al-Taqlid al-tamm, bis er drei Monate später durch eine Autobombe ums Leben kam (vgl. Institut Européen de Recherche sur la Coopération Méditerranéenne et Euro-Arabe, <http://www.medea.be/?doc=1484>). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass hierfür sein Gegner Ayatollah Muqtada al-Sadr verantwortlich ist. Muqtada al-Sadr ist der Sohn des bedeutendsten Marja' al-Taqlid der neunziger Jahre im Irak; Muhammad Sadiq al-Sadr. Dieser wurde 1999 von Saddams Regime umgebracht. Das gleiche Schicksal erlitt 1980 auch sein Onkel Ayatollah Muhammad Baqir al-Sadr (vgl. Sharon Otterman, Council on Foreign Relations, http://www.cfr.org/background/background_iraq_alsadr.php). Muhammad Baqir al-Sadr konkurrierte damals auch um das Amt des Marja' al-Taqlid al-tamm und war ein weiterer Mitbegründer der "Daawa" Bewegung, also ein politischer Aktivist (vgl. WALBRIDGE L.S; 2001:9). Momentan gilt für die Mehrheit der irakischen Schiiten der 74 jährige Ayatollah Ali al-Sistani als Marja' al-Taqlid al-tamm. Er teilt sich, nachdem er 1992 nach dem Tod von Ayatollah Abu al-Qasim al-Khu'i die Führung der Hawzah in Najaf übernommen hatte, das Marja'iyat im Irak kollektiv mit drei weiteren Maraji'; "*he operates within a collective leadership consisting of Bashir Al-Najafi (of Pakistani origin), Sheikh Ishaq Al-Fayadh (of Afghan origin), and Ayatollah Muhammad Sa'id Al-Hakim who recently survived an assassination attempt ...*" (Middle East Media Research Institute, http://www.memri.de/uebersetzungen_analysen/laender/persischer_golf/irak_memri10_03_10_03.html). Ali al-Sistani wird gerne in Tradition mit den politischen Quietisten genannt (vgl. WALBRIDGE L.S; 2001:5,242), doch hat auch er eine klare politische Agenda für den Nachkriegsirak; "*An aide said Grand Ayatollah Ali al-Sistani, Iraq's most revered Shi'ite cleric, could issue an edict banning Iraqis from backing a US-appointed interim cabinet if Washington did not hold elections for a sovereign Iraqi government*" (The Herald – Abdel Razzak Hamid in Basra, and Ian Bruce, January 16 2004, <http://www.theherald.co.uk/news/8106.html>). Ali al-Sistani wurde im April 2004 von der Miliz des jungen Muqtada al-Sadr belagert, der ihn aufforderte den Irak und damit Najaf zu verlassen. Er sah sich schließlich gezwungen die Hilfe von 1500 Stammesangehörigen einzufordern. Auch außerhalb des Iraks bestehen enge Verflechtungen zwischen Maraji' und politischen Parteien. So repräsentiert beispielsweise der Generalsekretär der libanesischen islamistischen Bewegung "Hisbollah" Hasan Nasrallah den iranischen Marja' Ayatollah 'Ali Khamene'i, und steht deswegen im Konflikt mit dem libanesischen Marja' Ayatollah Muhammad Fadlallah, welcher auch großen Einfluss auf die Anhänger der Hisbollah ausübt (vgl. ROSINY, 2001:11). ROSINY (2003:unpubl.) weist darauf hin, dass moderne Kommunikationsmedien die Möglichkeit bieten Anhänger schneller mobilisieren zu können und deswegen tagespolitische Interventionen möglich werden; "*The high-ranking Mujtahidun also became more involved in daily politics as they could intervene and mobilize their supporters on a short-term level ...*".

Es lässt sich festhalten, dass die Marja'iyat und ihre führenden Geistlichen durchaus politisch aktiv sind, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise. Muhammad Hasan al-Shirazi (gest. 1895) hatte vor allem eine gegen die Regierung gerichtete Linie opportunistischer Opposition vertreten, in dem er die Interessen seiner Klientel, vor allem Landbesitzer und Händler aus seiner Heimatregion Fars, verteidigt hat (vgl. AMANAT, 1988:116-124/ CALMARD, 1995:47).

Bei der Unterscheidung und Beurteilung der politischen Aktivitäten und Konzepte der unterschiedlichen Maraji' und der Entwicklung der Marja'iya können zwei Leitfragen formuliert werden:

1) Welche Bereiche der Rechtssprechung werden durch die Shari'a abgedeckt, welche durch bürgerliches Recht ('urf); *"Muhammad Jawad Mughniyah, a prominent Shi'i jurist and prolific writer from Lebanon ... [mentions that] most of the functions of the state concern administration and social affairs, matters which are not addressed by any religious texts or laws ... must be left for 'urf (common law) ..."* (AZIZ, 2001(3):193-195)?

2) Über welche Bereiche moderner Staatsordnung sollen Maraji' und Mujtahidun bestimmen? SACHEDINA (1988:33) führt aus, dass seit dem Fünften Imam die Betonung auf "Wilaya", das heißt einer Autorität die Gehorsam verlangt und nicht auf "Saltana", der Durchsetzung dieser Autorität liegt; *"... from the time of al-Baqir and his successor, al-Sadiq, the point of emphasis in the Imamite leadership was the wilaya (the authority that reserved the right to demand obedience), not the saltana (power that enforces obedience)".* Übersetzt auf das moderne Strukturprinzip von Gewaltenteilung würden die Imame sowohl gesetzgebende Gewalt als auch rechtsprechende Gewalt, nicht aber die vollziehende Gewalt für sich beanspruchen. Eine Trennung zwischen Judikative und Legislative gestaltet sich auch heute in der Theorie der Mujtahidun schwierig. Ayatollah Ruhollah al-Khumayni, der Urheber der modernen iranischen Staatstheorie "Wilayat al-Faqih", nach der die Juristen das Mandat zur Führung des Staates innehaben, lehnt generell eine Legislative ab, da Juristen im Gegensatz zu den "unfehlbaren Imamen" keine Gesetzesgeber sondern nur Gesetzesinterpreten sein können; *"The only distinction between the authority of infallible leaders ... and that of the jurists is that jurists are not lawgivers, but only interpreters of the law. ... For this reason Khomeini rejects the idea that the Islamic state should have a legislative body or a parliament. ... dissent of even other jurists must not be admitted, for the sake of the unity of the ummah ..."* (AZIZ, 2001(3):185-186). Khumayni hat das traditionelle Konzept der Vormundschaft von Juristen auf die Regierungsmacht übertragen und die Marja'iya, in Form seiner eigenen Person als Marja' al-Taqlid al-tamm, an die Spitze gestellt (vgl. WALBRIDGE L.S; 2001:234). Der legitime Anspruch der schiitischen 'Ulama' auf die Regierungsmacht wird zurückgeführt auf Vers (4:59) im Qur'an: *"Ihr Gläubigen! Gehorchet Allah und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben! Und wenn ihr über eine Sache streitet (und nicht einig werden könnt), dann bringt sie vor Allah und den Gesandten, wenn (anders) ihr an Allah und den jüngsten Tag glaubt! So ist es am besten (für euch) und nimmt am ehesten einen guten Ausgang"* (PARET, <http://www.nur-koran.de/korantext/abfrage.htm>). Die 'Ulama' um Ayatollah al-Khumayni verstehen sich als diejenigen, "die zu befehlen haben" (vgl. ARJOMAND, 1988:17). Sie können dabei nicht vom Volk gewählt werden, da eine solche Bestimmung in Gottes Hand liegt (vgl. AZIZ, 2001(3):183-184). Der zeitgenössische Ayatollah Kazim al-Ha'iri, der von dem jungen Ayatollah Muqtada al-Sadr als derjenige Marja' bestimmt wurde, in dessen Name er spreche (vgl. COLE, http://www.juancole.com/archives/2003_04_30_juancole_archive.html), meinte hierzu nur, dass einfache Gläubige nicht einmal ihre persönlichen Angelegenheiten zu regeln verstehen, wie sollten Muslime demnach eine demokratische Regierung oder auch nur eine Exekutive wählen können; *"There is no sense in placing legislative power or determination of the type of political system in the hands of people. They are ignorant about a great deal concerning even themselves, not to mention their profound ignorance of the world and its mysterious workings. ..."*

Therefore it is improper for a Muslim to believe in democracy or to practice it, even in order to elect the executive branch ..." (zitiert bei AZIZ, 2001(3):183).

Die konsequente Politisierung der Marja'iyā wie sie im Iran im vergangenen Vierteljahrhundert erfolgt ist, wird heutzutage keineswegs mehr von der Mehrheit der Schiiten, sowohl innerhalb als auch außerhalb des Irans, als Erfolgsgeschichte bewertet (vgl. WALBRIDGE L.S; 2001:11). Die Nachfolge von Ayatollah Ruhollah al-Khumayni im institutionalisierten Amt als Marja' al-Taqlid al-tamm trat nach dessen Tod Ayatollah Seyed Ali Khamene'i an, allerdings wurde er nur von einer kleinen Minderheit als solcher angenommen (vgl. WALBRIDGE L.S; 2001:245). Der iranische Gottesstaat erwies sich als Desaster und hat dazu geführt, dass viele Iraner ihren schiitischen Glauben abgelegt haben; *"Iran's attempt at utopian government has largely been a disaster and is leading to the mass exodus of Iranians from their Shi'i beliefs"* (WALBRIDGE L.S; <http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>). Anstatt das Amt des Marja' al-Taqlid al-tamm als Teil des Regierungsapparates zu institutionalisieren wurde es im Gegenteil durch die Figur und Regierungspraxis von Khumayni mit Charisma aufgeladen, was eine Ablösung und politische Kontinuität verkomplizierte (vgl. CALMARD, 1995:47/ CLARKE, 2001: 101).

Interpretation und offene empirische Fragen:

Wenn man die zeitgenössischen Maraji' im Iran, Irak oder Libanon untersucht, wird man feststellen, dass heutzutage Politik sehr wohl als Feld religiöser Autorität beansprucht wird. Khumaynis Konzeption von Wilayat al-Faqih hat die Marja'iyā gespalten, doch scheint sie unter der jungen Generation von schiitischen 'Ulama' auch im Irak in seinen Grundsätzen nicht verworfen zu werden; *"Khumayni's ... new situation has in fact led to another schism in the institution of mardja'iyyat; ... It seems however, that for the generation of Imami 'ulama', the doctrine of wilayat-i fakih has ultimately prevailed"* (CALMARD, 1991:553). Dabei scheint die Notwendigkeit einer theoretischen Begründung für den Anspruch auf eine solche Position durch das theokratische Vorbild Irans und durch die tagespolitischen Verstrickungen an Bedeutung zu verlieren. Ein allgemeiner Hinweis darauf, dass der Prophet schließlich auch einen "politischen Staat" angeführt hätte und dieses Mandat nun an die 'Ulama' weitergegeben wurde, scheinen für viele Akteure als theoretische Legitimationsbasis auszureichen; *"The Prophet of Islam founded and led a political state; ... the most knowledgeable should rule the community, ..."* (AZIZ, 2001(3):183-184).

Diesbezüglich sind natürlich einige theoretische sowie praktische Fragen zu stellen. Grundsätzlich stellt sich die Frage, inwiefern sich religiöse Anschauungen und politische Ansichten wirklich scharf voneinander trennen lassen. Welche Bereiche werden von einem Schiiten heutzutage als religiös, welche als rein politisch verstanden? Welche politischen Ziele werden einfach nur religiös formuliert? Welche Rolle wird Religion im Alltag, in der Bildung und in der Außen- und Innenpolitik zugemessen?

Unabhängig davon steht der Fragekomplex, welche konkrete Rolle religiöse Führer in den Augen der Muqallidun einnehmen sollten. Wird ein Marja' al-Taqlid in einer Spitzenposition in gesellschaftlichen und politischen Themen gewünscht und wenn,

sollte diese eher international oder national verankert sein? Oder würde man die Marja'iyā lieber auf den spirituellen, symbolischen Bereich beschränken? Sind vielleicht gerade die Isolation von Politik und eine gewisse Weltfremdheit Faktoren, die religiöse Autorität erhöhen? Vermehrt sich durch eine Verbindung religiöser Autorität mit dem Führungsanspruch im sozialen und politischen Bereich die Autorität eines Marja' oder kommt es zu einer Verschiebung von religiöser Autorität, hin zu politischer? Besonders interessant in Bezug auf die aktuellen stark gewaltgeladenen politischen Auseinandersetzungen der Maraji' im Irak untereinander und gegen die Koalitionstruppen ist die Frage, inwiefern militärischer und politischer Erfolg religiöse Autorität verleiht?

Abschließend vielleicht die wichtigste Frage; in was für ein staatliches System kann religiöse Autorität eingebunden werden? Können religiöse Autoritäten demokratisch an die Macht gewählt werden? Ein Weg, der traditionell durch die Rolle der Muqallidun bei der Wahl ihres Marja' bezogen auf die Khums-Zahlungen in der Theorie ein Vorbild hätte. Oder herrscht Übereinstimmung mit Ayatollah Kazim al-Ha'iri darin, dass, positiv formuliert, Gottes Souveränität nicht durch die Souveränität des Volkes wirken kann? Welche Aufgaben wird den Maraji' zugestanden; Opposition gegen eine als unrechtmäßig empfundene Regierung oder auch eigene Regierungsverantwortung? Bei einer Regierungspartizipation stellt sich die Frage, in welchen Bereichen Regierungsverantwortung übernommen werden sollte.

Charisma und Institution

Religiöse Autorität kann in einem institutionalisierten Amt verankert sein, wie dies in der katholischen Kirche das Amt des Papstes ist, oder aber direkt an eine bestimmte Person gebunden sein. Bei den Schiiten standen charismatische Personen in Form der Imame von Anfang an im Vordergrund religiöser Führung und Heilserwartungen; *"Shi'ism has been marked by a yearning for personal, charismatic authority. ... perfected [in the] theory of imam authority ..."* (CLARKE, 2001:94). In der Betonung charismatischer personenbezogener Autorität und Loyalität liegt einer der wichtigsten Unterschiede der Schiiten zu ihren sunnitischen Glaubensgenossen (vgl. CLARKE, 2001:94). Auch die Entwicklung der Marja'iya war immer mit bestimmten charismatischen Individuen verknüpft, die ihre eigene Infrastruktur an Kontakten mit sich brachten und auf informellen Wegen an ihre Führungsposition gelangten; *"That personal charisma plays a large role in the marja'iya is obvious. It is actually a rather elusive institution, and even to call it an institution is misleading. It is not at all like the papacy. There is no formal election procedure, no ordination, none of the bureaucracy found in the Vatican. The person who is up for consideration as a marja' is more like a Catholic saint than a pope"* (WALBRIDGE L.S; 2001:241). CLARKE (2001:96) sieht die Entwicklung der Marja'iya sogar als Konzentrationsprozess persönlicher Loyalitäten; *"... in the nineteenth century ... this loyalty began to accrue to fewer persons. ... [and led to the] highly concentrated personal authority of the marji' system ..."*.

Seit dem Tod von Ayatollah Seyed Burujirdi Anfang der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts, hat es unter führenden Maraji' wiederholt Diskussionen darüber gegeben, wie sich die Institution Marja' al-Taqlid reformieren ließe (vgl. CALMARD 1995:47). Interessanter Weise wird dabei an bestimmte Individuen gebundene Autorität als durchweg problematisch angesehen; *"... [the] question [is] of whether to rely for responsa on a council of jurists, or to rely solely on one jurist despite different temperaments among scholars, increasing diversity of life-styles, and complexity of social relations – not to mention the possibility of individual self-interest ..."* (TASKHIRI, 2001:165). Meistens werden weniger die Personen als das System kritisiert. Wichtige, die ganze Glaubensgemeinschaft betreffende Entscheidungen würden demnach bei einer auf eine Person fixierten Institution nicht in Beratungen mit anderen Juristen getroffen, sondern unter Verwandten und Bekannten; *"... the current system of the marja'iya has chronic shortcomings, (...) Decisions concerning the welfare of the whole community were made largely in consultation with relatives and close associates"* (AZIZ, 2001(1):145). Weniger der informelle Weg mit dem ein Marja' zu seiner Autorität gelangt als die informelle Basis seiner Amtsausübungen werden thematisiert; *"... they function through the ad hoc appointment of their wakils, sometimes their close family members, who surrogate the marja's authority as well as influence to enrich themselves and to arrogate the position of power-brokers between the marja' and the community leaders. In absence of any accountability ... the integrity of the marja'iyya has come under severe scrutiny ..."* (SACHEDINA, <http://www.people.virginia.edu/~aas/article/article5.htm>).

Als weiteres Problem erweist sich die Ablösung eines Marja' nach seinem Tod. Eine "Amtsübernahme" kann überhaupt nur mit dem Tod erfolgen, weswegen viel versprechende Kandidaten zu dessen Lebenszeiten gar nicht erst zum Zug kommen; *"It is sometimes said that what ultimately distinguishes one of them above all others (making him the grand marja') is not his merits or qualifications but, rather, the death*

of his peers" (AZIZ, 2001(1):140). TASKHIRI (2001:164) spricht zwar von einem "natürlichen, gottgewollten Übergang", kritisiert aber auch die Praktikabilität dieses Ansatzes; "... choosing of the top legal authority (marja'i). ... take[s] its natural course, in accordance with the dictum, "God knows best where He places His message"". Eine Amtsübergabe im näheren Sinne findet überhaupt nicht statt, da jeder Marja' ausschließlich auf sein eigenes personales Netzwerk zurückgreifen kann. Kontinuität ist damit auch in Verwaltungsaufgaben, wo sich Weiterführungen am meisten anbieten würden, ausgeschlossen; "... each marja' starts from "square one" to conduct the course of his business ..." (AZIZ, 2001(1):144). Das personale traditionelle Netzwerk ist zu einem guten Teil auf polygame familiäre Verbindungen gegründet und damit nur innerhalb der Familie übertragbar; "It is very much linked on traditional kinship networks and on the M.E. image of the grand patriarch ... Marriages are carefully arranged and so you find a network of ulama who are related through marriage" (WALBRIDGE L.S; <http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>).

Bei einer individualistischen Marja'iyā besteht außerdem die schon diskutierte unerwünschte Konkurrenz um Khums-Gelder und damit eine Abhängigkeitssituation von den Muqallidun (vgl. MOTAHARI, 1962:168-169).

Ferner wird die Frage aufgeworfen, ob ein einzelner Marja' in der Moderne überhaupt das ganze Spektrum an religiösen und gesellschaftlichen Problemen, vor dem die Gläubigen in den unterschiedlichsten Gesellschaften stehen, qualifiziert beantworten kann; "It may no longer be possible for any individual, isolated mujtahid to address all contemporary problems" (TASKHIRI, 2001:162).

Neben diesen angeführten konkreten Kritikpunkten wurden mehr oder weniger konkrete Vorschläge von führenden schiitischen 'Ulama' ausgearbeitet, wie eine stärker institutionalisierte Marja'iyā aussehen könnte. In dieser Diskussion haben sich besonders der 1980 von Saddams Regime ermordete Ayatollah Baqir al-Sadr und der 1979 ermordete Theoretiker der islamischen Revolution im Iran Ayatollah Morteza Motahari hervorgetan. Beide sahen die Reformation der Marja'iyā aus den angesprochenen Mängeln für erforderlich; "They, like Khomeini, saw a need for an institutional marja'iyā, emphasizing the need for an official office to ensure continuity, regularity of finances, independence of influence from both the governments and popular opinion" (WALBRIDGE L.S; 2001:230). Baqir al-Sadr wollte die "individualistische Marja'iyā" in eine "institutionelle Marja'iyā" mit einer ihr untergestellten geregelten Organisation umformen. Der Focus würde nicht mehr auf der Person des Marja' sondern auf seinem Amt liegen; "... he conceived the idea of marja'iyā madu'iyā (objective authority) that would replace, in the long run, the existing marja'iyā al-dhaliyā (individualistic authority). In other words al-Sadr believed that the focus would be on the "office" of the marja'iyā, rather than on the marja'" (AZIZ, 2001(1):145). Entscheidungen sollten durch Beratungsprozesse auf breiter Basis abgestimmt werden anstatt persönlich durch einen Marja' getroffen zu werden; "The whole religious establishment (...) becomes a full participant in the decision-making process of the marja' (...) such broad consultative process would protect the marja'iyā, (...) from adopting policies that might be influenced by personal feelings" (AZIZ, 2001(1):146). Experten in bestimmten funktionalen Bereichen sollen den Marja' beraten und seine Entscheidungen ausführen (vgl. AZIZ, 2001(3):192-193/BADRY, 2001:191). Ferner soll ein Rat mit regionalen Vertretern des Marja' und anderen regionalen Geistlichen eingerichtet werden; "Sadr's model provided for a non-specified council which would include the regional representatives of the marja', other Shiite 'ulama' ..." (BADRY, 2001:191). Baqir al-Sadr ging in seinen

Ausführungen so weit, den einfachen Gläubigen die Wahl des Marja' al-Taqlid zu überantworten, welcher vor jenen seine Fähigkeiten unter Beweis zu stellen hat; *"The jurist must demonstrate his intellectual and spiritual qualities to the public and it is the right of the people to elect their marji' from among various candidates"* (AZIZ, 2001(3):192-193).

Diesem Punkt würde Ayatollah Motahari, dem es gerade um die finanzielle Unabhängigkeit von den Muqallidun geht, vehement widersprechen. Für ihn hätte eine institutionalisierte Marja'iya vor allem die Aufgabe zentral Khums und Spenden zu verwalten; *"To correct these defects and problems, we must create a collective account and keep an exact tally of all transactions in the clerical centers so that no cleric can obtain his livelihood directly from the populace. Everyone would, in proportion to the service he renders, receive his income from this account, which would be controlled by the maraji' and the upper level ulama of the religious seminaries"* (MOTAHARI, 1962:176).

Für den zeitgenössischen iranischen Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri können Beratungen und Abstimmungen nur dem einen Ziel dienen; einheitliche Antworten zu finden und zu formulieren. Er hält hierfür die Einrichtung eines Fatwa Rates (dar al-ifta'), bestehend aus den prominentesten Juristen, für erstrebenswert (vgl. TASKHIRI, 2001:162). Als Marja' al-Taqlid und Führer der religiösen Gemeinschaft kann seiner Meinung nach aber nur eine einzige Person in Frage kommen. Er begründet dies mit der Einheit des Islams; *"It is absurd to think that there should be two leaders in one community or religious group – let alone that each and every jurist can have absolute authority over ... all the faithful in every part of the world. ... For the Islamic state is one, its law is one, and the guardian-jurist (wali al-amr) is supreme steward over everyone"* (TASKHIRI, 2001:163). Außerdem wird ein gesicherter Hadith (hadith sahihah) vom Sechsten Imam Ja'afar al-Sadiq angeführt, in welchem dieser die Notwendigkeit einer einheitlichen Führung verdeutlicht: *"I [Husayn ibn Abi al-'Ala] asked Abu 'Abd Allah (al-Sadiq), "Can the earth be without an imam?" "No," he answered. I asked "Can there be two imams at one time?" "No," he answered, "unless one of them is silent (samit)"*" (TASKHIRI, 2001:163).

Auch der zeitgenössische Marja' Muhammad Fadlallah wünscht sich eine einheitliche Stimme der Marja'iya. Allerdings sollte diese, im Unterschied zu Taskhiris Meinung, nicht aus einem staatlichen Oberhaupt sondern aus einer internationalen Führungspersönlichkeit bestehen; *"Rather he sees the person in this role as resembling the pope – that is, an international leader not tied to one nation"* (WALBRIDGE L.S; 2001:10-11).

Wie aus den doch sehr unterschiedlichen Zielsetzungen der Reformer deutlich wird sind Zweifel an ihrer Realisierung angebracht. Der wohl bedeutendste Reformer unter den Maraji' im letzten Jahrhundert war Ayatollah Ruhollah al-Khumayni. Er versuchte die Marja'iya in sein Konzept von Wilayat al-Faqih einzubinden und dabei gleichzeitig das Amt zu entpersonalisieren. Da er selber allerdings vor allem durch sein Charisma und seine persönliche Rolle in der iranischen Revolution zum Marja' al-Taqlid al-tamm wurde, und außerdem eine vorwiegend nationale Agenda vorantrieb, ist ihm eine Reform der Marja'iya nicht geglückt; *"... Khomeini actually weakened the institution. He taught that it was the office which was important, yet his life and the events following his death belied this notion"* (WALBRIDGE L.S; 2001:234). Sein wenig charismatischer Nachfolger Ayatollah Seyed Ali Khamene'i wurde dementsprechend auch nicht vom Volk als Marja' al-Taqlid al-tamm akzeptiert, worauf die iranische Regierung dazu überging, offiziell die Vielzahl an Maraji' zu preisen. Ein Schritt, der letztendlich die Institution weiter schwächte; *"Because the*

Iranian people at large did not fall in line behind Khamene'i, the Iranian government is now saying that it is perfectly all right to have many maraji', that it is a point of pride to have so many high-ranking, knowledgeable ulama. 236) ... the Iranian government's policy of encouraging the proliferation in the number of maraji' (thereby weakening the institution) is working" (WALBRIDGE L.S; 2001:238).

Die Marja'iyā bleibt bis zum heutigen Tag eine vor allem informelle charismatische Institution, die sich formalen Wahlen und Abstimmungen unter den Maraji' entzieht; *"... the marja'iyya was never the result of a formal electoral process" (BADRY, 2001:189). WALBRIDGE L.S. (2001:244) weist diesbezüglich auf einen interessanten Aspekt hin: Durch die charismatische informelle Basis der Marja'iyā wird die Meinungsfreiheit unter den Maraji' gesichert; "Given the charismatic basis of Shi'ism, there is nothing to prevent a marja' from disagreeing with the decisions of the majority and going his own way". Im Gegensatz zum autoritären Konzept von Wilayat al-Faqih können abweichende Meinungen und Ansichten, auch unter den Gläubigen, in einer informellen, auf Charisma basierenden Marja'iyā integriert werden; "There is a core that holds people together but much leeway for religious expression. ... there is no room for dissent from the authority of the jurist holding power of the wilayat al faqih. ... This system of authority clearly contradicts classical theory according to which all jurists are the rightful heirs of the imams and the leading jurist is only a first among equals" (WALBRIDGE L.S; <http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>). Der Stärke einer systemimmanenten Flexibilität stehen allerdings die Probleme einer informellen finanziellen Struktur gegenüber; "The marja's lack of formality and lack of institutionalization has made it ephemeral. It has lacked accountability and has lent itself to corruption. On the other hand, because it has relied on charisma, rather than formal powers, it has built in flexibility" (WALBRIDGE L.S; <http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>). Dabei ist die finanzielle Abhängigkeit von den Muqallidun zwar von Ayatollah Motahari als Hauptproblem dargestellt worden, für diese ergibt sich daraus aber die angenehme Situation, dass Juristen ihre Macht und religiöse Autorität nicht ohne ihre Anerkennung ausüben können; "The informal nature of the marja'iyā, and the absence of any institutions to embody its authority, made it difficult for a jurist simply to command; rather, he had to acquire and hold authority" (CALMARD, 1995:47).*

Interpretation und offene empirische Fragen:

Es ist festzustellen, dass Ideen zur stärkeren Institutionalisierung der Marja'iyā bisher nicht praktisch umgesetzt wurden. Auf der einen Seite sind gewachsene traditionelle Strukturen nicht einfach abzulegen; *"... traditional loyalties proved more important than academic discussion" (CALMARD, 1995:47), auf der anderen Seite hat die Politisierung der Institution durch Ayatollah Ruhollah al-Khumayni einen Prozess der nationalen Fraktionalisierung verstärkt, der die Möglichkeit einer zukünftigen internationale "Strukturreform" der Marja'iyā grundlegend in Frage stellt; "A dilemma is emerging which appears to be insurmountable due to the intensified factionalization and polarization of the clergy which has resulted from Khumayni's concept of wilayat-i faqih. We must ask, then, if the path for a collective marja'iyya or law committee has thus already been obstructed" (BADRY, 2001:196). Auch vor dem Hintergrund, dass im Gegensatz zur sunnitischen Welt bei den Schiiten der Weg von Beratung und Konsensbildung in der Gegenwart nicht eingeschlagen wurde, erscheinen Vorschläge, wie der von Baqir al-Sadr nach einer formalen Wahl des*

höchsten Marja' al-Taqlid unrealistisch; *"In contrast to the Sunnite world since the end of the 1960s, there has been no development in Shi'ite Islam to make the consultation principle a focal point of political conceptions of an Islamic system"* (BADRY, 2001:188).

Bei der Fragestellung, ob die Marja'iyah nicht besser zu institutionalisieren sei, geht es indirekt um die Fragen, wer über religiöse Autorität zu bestimmen hat und welche konkrete Macht ihr zugeschrieben werden soll. Sollte ein Marja' al-Taqlid unter den Juristen im elitären Kreis ausgemacht werden oder haben die einfachen Gläubigen ein Mitbestimmungsrecht? Sollte der Marja' al-Taqlid souverän qua göttlicher Legitimität herrschen oder sollte er in einem pluralistischen Gefüge für seine Autorität werben müssen und sich öffentlich der Konkurrenz stellen? Ist seine Aufgabe darauf beschränkt religiösen Rat zu erteilen und juristische Richtlinien zu formulieren oder sollte sein Wort direkt von der Exekutive umgesetzt werden? Diese Fragen wurden durchaus unterschiedlich unter den angeführten Maraji' diskutiert. Es wäre auch hier interessant Positionen der Muqallidun aus unterschiedlichem Umfeld zu hören.

Ein im juristischen Diskurs vernachlässigter Aspekt einer "charismatischen Marja'iyah" ist der, dass Charisma nicht mit Gelehrsamkeit gleichgesetzt werden kann. Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert hatte der berühmte Shaykh Ahmad al-Ahsa'i beispielsweise eine weitere Voraussetzung für das Amt eines Marja' al-Taqlid formuliert: Erleuchtung vom Zwölften Imam; *"... the jurist receives illumination (ishraq) from the Hidden Imam. ... To be a religious leader, according to Shaykh Ahmad, one must have great knowledge of jurisprudence (i.e; be trained in the Usuli school) but, in addition, he must have mystical insight"* (WALBRIDGE L.S; 2001:9). Inwieweit sind heutzutage neben rein juristischen Qualitäten und Gelehrsamkeit Faktoren wie eine besondere Ausstrahlung oder mystische Nähe zu Imamen noch von Bedeutung? Ist Charisma vielleicht sogar wichtiger als die viel beschworene Gelehrsamkeit (a'lamiya)? MOTAHARI (1962:165) bedauert in seinem Artikel den Stellenwert, den wohlklingende Titeln und große Gesten unter den Geistlichen zugemessen wird; *"Why are lofty titles, prestigious epithets, gestures, pomposity, and haughtiness so important to us ..."*. Liegt hierin vielleicht eine der Quellen religiösen Charismas; die Überhöhung und Verklärung einer menschlichen Person?

Wie wichtig ist den Gläubigen heutzutage die Bindung an einen bestimmten Marja'? Sind an Stelle von Konsens und Mehrheitsentscheidungen unter den Maraji' vielleicht die Auswahl zwischen Fatawa unterschiedlicher Gelehrter – beispielsweise aufgeführt in einer Onlinedatenbank – nicht attraktiver und praktikabler? Damit verbunden ist die Frage, ob Auswahl und eigene Entscheidungen, letztendlich eine Stufe von Ijtihad, von den Muqallidun überhaupt gewünscht wird.

Fazit:

Die Marja'ia als höchste religiöse Autorität unter den Zwölfer Schiiten ist eine relativ junge Einrichtung, die durch ihre gegenwärtige Vielzahl an Maraji' mit sehr unterschiedlicher Stimme spricht und vielfältige Ziele verfolgt. Ihre Entwicklung ist sehr lebendig und es ist keineswegs sicher, welche Form und welche Aufgaben die Marja'ia in Zukunft annehmen wird.

Im Verlauf der Hausarbeit wird deutlich, dass die Maraji' in ihrer Position als religiöse Autoritäten abhängig von der Zustimmung und finanziellen Unterstützung ihrer Anhänger, den Muqallidun sind. Deren Position und vor allem die Qualität der Beziehungen zu den Maraji' werden in der Literatur bisher nicht umfassend bearbeitet.

Die theoretischen Konzepte, die hinter der Rollenverteilung von Maraji' und Muqallidun stehen – Ijtihad, Taqlid, A'lamiya u.a. – werden auch in ihrer Übertragung durchaus kontrovers diskutiert. Letztendlich kann eine Evaluierung der Aussagen und Beschreibung der Situation in der angewandten Praxis aber nur auf empirischen Weg erfolgen. Die wenigen Beobachtungen, die diesbezüglich bisher in der Literatur aufgeführt wurden, lassen weitere Forschungsarbeit in diesem Bereich sinnvoll erscheinen. Die gesellschaftliche Gruppe der Tullab, die Studenten an den religiösen Akademien von Najaf und Qum, bieten sich meiner Meinung nach besonders hierfür an. Sie sind räumlich konzentriert aber gleichzeitig international und stehen in direkter Beziehung zu den Maraji'. Sie werden nicht nur von diesen finanziell unterstützt sondern bestimmen deren Position an den Hawzat. Nach Abschluss ihrer Studien vermitteln sie in der Regel als lokale Mujtahidun die Autorität ihres Marja' vor Ort und leiten die Khums-Zahlungen weiter.

Bezüglich der Khums-Steuer sind ganz grundlegende Funktionsweisen in ihrer konkreten Praxis bisher nicht untersucht worden. Quasi alle konkreten Fragen zur Operationalisierung und Ablauf der Khums-Steuer wurden bisher entweder noch nicht gestellt oder konnten nicht beantwortet werden. Steuern, auch wenn sie vermeintlich "freiwilliger" Art sind, sind auf Grund ihrer Sensibilität eines der schwierigsten empirischen Felder. Forschungsarbeiten, die sich dem Themenkomplex Khums empirisch annehmen sind allerdings nicht nur aus islamwissenschaftlicher Perspektive von großem Interesse. Besonders die Frage, wofür genau diese theoretisch gewaltigen Summen ausgegeben werden, ist auch eine politisch interessante Frage. In der Hausarbeit wurde dargestellt, dass die gegenwärtige Marja'ia keineswegs eine rein religiöse Einrichtung ist, sondern sich aktiv am politischen Geschehen beteiligt. Wie in den jüngsten Ereignissen im Irak deutlich wurde, scheinen bestimmte Maraji' auch vor Waffengewalt in Form von Milizen und Anschlägen nicht zurückzuschrecken, um ihren Einfluss auszudehnen. Die Frage, wie ein solcher Wandel von der Mehrheit der Schiiten wahrgenommen wird, ist besonders zum Anlass des 25. Jahrestages der islamischen Revolution im Iran von großem Interesse.

Letztendlich geht es auch darum, wie sich die Marja'ia weiterentwickeln wird. Nach der kritischen Betrachtung verschiedener Vorschläge und Versuche die Marja'ia stärker zu institutionalisieren, sieht es so aus, als verbleibe diese in absehbarer Zeit in den Händen charismatischer Führungspersonlichkeiten mit ihren jeweiligen informellen Netzwerken an Einflussnahme und Loyalitäten. In diesem Bereich wären weiterführende Untersuchungen zur Rolle und den Interessen der Muqallidun an der Weiterentwicklung der Marja'ia aufschlussreich.

In der Hausarbeit wurden eine Reihe von offenen empirischen Fragestellungen zum Thema "religiöse Autorität" der Marja' al-Taqlid aus der Literatur herausgearbeitet. In weitergehenden empirischen Untersuchungen müssen diese, in Abhängigkeit von Adressaten und der Fragesituation konkretisiert und ergänzt werden.

Verwendete Literatur:

Monographien:

- ARJOMAND, S.A. (1984): The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890. Chicago: 355
- ARJOMAND, S.A. (Hrsg.)(1988): Authority and Political Culture in Shi'ism. New York: 393
- CLARKE, L. (Hrsg.)(2001): Shi'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions. New York: 405
- WALBRIDGE, L.S. (Hrsg.)(2001): The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid. New York: 264
- SACHEDINA, A. (1988): The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence. New York: 282

Artikel:

- AMANAT, A. (1988): In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism. In: ARJOMAND, S.A. (1988), pp. 98-132
- AZIZ, T. (2001)(1): Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'iya. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp.
- AZIZ, T. (2001)(2): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp. 205-215
- AZIZ, T. (2001)(3): Popular Sovereignty in Contemporary Shi'i Political Thought. In: CLARKE, L. (2001), pp. 181-198
- BADRY, R. (2001): Marja'iyya and Shura. In: BRUNNER, R. & W. ENDE (2001), pp. 188-206
- CALDER, N. (1991): Taklid. In: The Encyclopedia of Islam. New Edition Vol. X, 1991, pp. 137-138
- CALMARD, J. (1995): Marja' Al-Taqlid. In: The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World Vol. III, 1995, pp. 45-48
- CALMARD, J. (1991): Mardja'-I Taklid. In: The Encyclopedia of Islam. New Edition Vol. VI, 1991, pp. 548-556

- COLE, J.R.I. (2001): Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp. 82-93
- HAMID, A.R. (2004): Cleric's rallying cry incites Iraqi protests. In: The Herald January 16 2004 (Web Issue)
- AI-KHOEI, Y. (2001): The Marja' and the Survival of a Community: The Shi'a of Medina. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp. 247-250
- LAMBTON, A.K.S. (1964): The Tobacco Regie: Prelude to Revolution. In: Studica Islamica XXII, 1965 Paris, pp.119-157
- MADELUNG, W. (1982): Authority in Twelver-Shi'ism in the Absence of the Imam. In: MAKDISI, G. (1982), pp. 163-173
- MAVANI, H. (2001): Analysis of Khomeini's Proofs for al-Wilaya al-Mutlaqa (Comprehensive Authority) of the Jurist. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp.183-202
- MOTAHARI, M. (1962): The Fundamental Problem in the Clerical Establishment. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp. 161-182
- MOUSSAVI, A.K. (1994): The Institutionalization of Marja'-I Taqlid in the Nineteenth Century Shi'ite Community. In: The Muslim World Vol. LXXXIII, No 3-4, pp. 279-299
- ROSINY, S. (2001): As-Sayyid Hasan Nasrallah: Geistlicher mit Machtinstinkt. In: Orient-Journal – Herbst 2001 (<http://www.duei.de/doi/de/content/onlinepublikation/en/orientjournal/journal101/Seite11.html>), (visited 01/2004)
- ROSINY, S. (2003): Internet and Marja'iyya. New Media and the Challenges for Religious Authority. (unpublished, Berlin) pp.17
- SACHEDINA, A. (1999): Taqlid: Blind Adherence or Rational Acceptance? (<http://www.people.virginia.edu/~aas/article/article5.htm>), (visited 01/2004)
- STEWART, D.J. (2001): The Portrayal of an Academic Rivalry: Najaf and Qum in the Writings and Speeches of Khomeini. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp. 216-229
- STEWART, D.J. (2001): Islamic Juridical Hierarchies and the Office of Marji' al-Taqlid. In: CLARKE, L. (2001), pp. 137-157

- TASKHIRI, M.A. (2001): Supreme Authority (Marji'iyah) in Shi'ism. In: CLARKE, L. (2001), pp. 160-179
- WALBRIDGE, L.S. (2001): The Counterreformation. Becoming a Marja' in the Modern World. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp. 230-246
- WALBRIDGE, L.S. (????): Reforming the Marja taqlid: The Baha'i Example. (<http://bahai-library.org/unpubl.articles/marja.taqlid.html>), (visited 01/2004)
- WALBRIDGE, J. (2001): Muhammad Baqir al-Sadr: The Search for New Foundations. In: WALBRIDGE, L.S. (2001), pp.131-148
- WALKER, P.E. (2001): The Resolotion of the Shi'a. In: CLARKE, L. (2001), pp. 75-90
- WEHR, H. (1976): Arabisches Wörterbuch. Arabisch – Deutsch. 4. Auflage, Librairie du Liban