

TRADITIONELLE FORMEN UND INSTITUTIONEN
SCHIITISCHER ERZIEHUNG IN DER GEGENWART AM BEISPIEL
DER STADT NADJAF/IRAQ

von Peter Heine*

Die moderne Geschichte des Iraq ist durch eine Vielzahl interner politischer Konflikte gekennzeichnet, von denen der zwischen sunnitischen und schiitischen Muslimen nicht der geringste ist. Diese Auseinandersetzungen haben teilweise zu zahlreichen, auch militärischen Aktivitäten geführt und auf schiitischer Seite die Gründung von Geheimorganisationen zur Folge gehabt, die durch verschiedene Aktionen für eine größere Beteiligung der schiitischen Bevölkerungsmehrheit an politischen Prozessen eintraten und eintreten.¹ Die Frage der Ursachen für die mangelnde Beteiligung schiitischer Akteure am politischen Geschehen im Iraq ist unterschiedlich zu beantworten. Eine Antwort kann in der unterschiedlichen Struktur der Ausbildung der sunnitischen und der schiitischen Eliten gesehen werden. Junge Schiiten erhielten erst nach dem 1. Weltkrieg die Möglichkeit, moderne Sekundar-Schulen und andere weiterführende Erziehungseinrichtungen zu besuchen. Die dort vermittelten Kenntnisse und Erfahrungen waren für eine politische Karriere in einem sich herausbildenden modernen Nationalstaat von großer Bedeutung. Erst nach und nach erhielten einzelne Angehörige der traditionellen Eliten die Möglichkeit zu einer modernen Ausbildung.² Die überlieferten Formen der Wissensvermittlung im schiitischen Milieu behaupteten jedoch weiterhin ihre führende Position im Ausbildungssystem. Es ist daher nicht ohne Interesse, diese traditionellen Formen schiitischer Erziehung im Iraq zu betrachten.

Die Entwicklung der schiitischen Schulen

Auch wenn es in der Folge der Islamischen Revolution im Iran den Anschein haben mag, daß die iranische Stadt Qum³ die einflußreichste Stätte traditioneller schiitischer Gelehrsamkeit sei, befinden sich die bedeutendsten

* Der vorliegende Aufsatz entstand im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts des Förderungsschwerpunktes „Entstehung militanter Konflikte in der Dritten Welt“. Zu danken habe ich den Mitarbeitern dieses Projekts I. MORSCH M. A. und Dipl.-Soz. R. STIPEK für ihre kritische Begleitung sowie Prof. Dr. W. ENDE, Freiburg, für zahlreiche Hinweise, Korrekturen und Verbesserungen dieses Textes.

¹ S. dazu: H. BATATU, *Iraq's Underground Shi'a Movements. Characteristics, Causes and Prospects*, in: *Middle East Journal* 35 (1981) 578-594; M. A. KHAN, *Iraq: a Sectarian Polity*, in: *Islam and the Modern Age* 31 (1972) 76-99; P. MARTIN, *Les chiïtes d'Iraq: une majorité dominée à la recherche des son destin*, in: *Peuples méditerranéens* 40 (1982) 127-169.

² TAUFIQ AL-SUWAIDĪ, *Mudhakkirātī*, Beirut 1960, 76f.

³ Zu dieser zentral-iranischen Stadt s. M. BAZIN, *Qom, ville de pèlerinage et centre régional*, in: *Revue Géographique de l'Est* 1973/1-2, 77-135; A. K. S. LAMBTON, *An Account of the*

Zentren schiitischen religiösen Denkens doch im Iraq in den heiligen Städten des schiitischen Islams, Kerbela⁴ und Nadjaf⁵, den 'Atabat.⁶ Sie entstanden in der Nähe der Grabmoscheen der großen Persönlichkeiten der schiitischen Religionsgeschichte, 'Alī⁷ und Ḥusain.⁸ Die Nähe der Heiligen hatte zu einem lebhaften Strom regelmäßiger Besucher und Pilger geführt, der durch die Tatsache verstärkt wurde, daß unter vielen Schiiten der Glaube verbreitet ist, daß diejenigen, die nach ihrem Tod in der Nähe der Gräber der Heiligen ihre letzte Ruhestätte finden, des Paradieses sicher sein können. Diese Hoffnung führte nicht nur zu einem lebhaften Transport von Toten aus allen Teilen der schiitischen Welt nach Kerbela und Nadjaf,⁹ sondern auch zur Ansiedlung vieler Schiiten in diesen beiden Städten. Der besondere Charakter von Kerbela und Nadjaf brachte es auch mit sich, daß sich hier zahlreiche Gelehrte des schiitischen Islams niederließen und die Ergebnisse ihrer Studien an ihre Schüler weitergaben. Hinzu kam auch, daß in der Zeit der osmanischen Herrschaft über den Iraq die Einwohner der 'Atabat vom Wehrdienst befreit waren, was vor allem Angehörige der Beduinenstämme der Umgebung veranlaßte, hier vor den türkischen Behörden Schutz zu suchen.¹⁰ Der erste bedeutende Gelehrte, der in Nadjaf seinen Wohnsitz nahm, hier eine Schule errichtete und für eine erste intellektuelle Blütezeit der Stadt verantwortlich war, soll der berühmte Abu Dja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī gewesen

Tarikhi Qumm, in: BSOAS 12 (1948) 586–596; zur Geschichte des Bildungswesens im Iran s. A. GOLSCĤANI, *Bildungs- und Erziehungswesen Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*, Hamburg 1969; zum Lehrbetrieb in Qum s. M. J. FISCHER, *Iran, from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge 1980, 61–103, und R. MOTTAHADEH, *Der Mantel des Propheten*, München 1987 passim.

⁴ A. NÖLDEKE, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbela*, Berlin 1909. Für eine in mancherlei Hinsicht zu flüchtige Darstellung von Karbala' und Nadjaf s. J. BERQUE, *Hier à Nagaf et Karbala'*, in: *Arabica* 9 (1962) 325–342. Zu den Vorzügen von Kerbela gehört, daß die dort begrabenen Toten nicht von den Todesengeln Munkar und Nakir befragt und gequält werden.

⁵ Glaubenspflichten, die in Nadjaf, das von 'Alī sehr geschätzt wurde, erfüllt werden, wiegen nach schiitischer Tradition bei Gott um ein Vielfaches mehr als deren Erfüllung an anderen Orten, s. DJA'FAR B. AL-SĤAYKH ĀL MAḤBUBA AL-NADJAFI, *Mādī al-Nadjaf wa-Hādīruhā*, Bd. 1, Saidā 1353/1934, 12f.

⁶ Vollständig *al-'atabāt al-'aliyya* (hohe Schwellen) oder *al-'atabāt al-muqaddasa* (heilige Schwellen) werden die vier schiitischen heiligen Städte im Iraq: Nadjaf, Kerbela, Kazimayn (oder Kazimiyya) und Samarra genannt, s. *EI*, Suppl. 94ff.

⁷ Über den Neffen und Schwiegersohn des Propheten Muhammad s. *EI* I, 381–386.

⁸ Über den Prophetenenkel s. *EI*, 603–615.

⁹ S. W. ENDE, *Eine schiitische Kontroverse über Naql al-Gana'iz*, in: ZDMG Suppl. IV (1980) 217–218; für wie wichtig Schiiten diesen Brauch halten, zeigt eine Erfahrung, die der osmanische Verwaltungschef von al-Suwaira im Südiraq kurz vor dem 1. Weltkrieg machen mußte. Sein Vorschlag, in dem Ort eine Straßenbeleuchtung einzurichten, wurde von der Bevölkerung mit der Begründung abgelehnt, man brauche das Geld für die Waschung und den Transport von Toten nach Nadjaf, s. 'ABD AL-AZĪZ AL-QAṢṢĀB, *Min Dhikrayātī*, Beirut 1962, 87.

¹⁰ MUḤSIN 'ABD AL-SĤĤIB AL-MUZAFFAR, *Madinat al-Nadjaf al-kubrā*, Bagdad 1982, 82.

sein, der im Jahre 448 H./1067 Chr. hierher übersiedelte.¹¹ Aus den privaten Gesprächszirkeln einzelner Gelehrter erwachsen regelrechte Schulen. Doch bis in die Gegenwart bilden die Privathäuser der Gelehrten die Basis der Einrichtungen, in denen die islamischen Wissenschaften gepflegt werden.¹² Nach dem Vorbild von al-Tūsī entstanden in den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Institutionen unterschiedlicher Größe und Bedeutung, in denen die prägendsten Gestalten der schiitischen Theologiegeschichte lebten, studierten und lehrten. Die Anzahl der verschiedenen Einrichtungen zum Erwerb traditionellen Wissens werden als so zahlreich und in allen Teilen der Stadt verbreitet beschrieben, daß ein Autor davon spricht, daß ganz Nadjaf eine einzige große Schule sei. Das gesamte öffentliche Leben sei von diesem Geist der Gelehrsamkeit durchdrungen. Von überall her höre man laute oder leise Stimmen, die ein theologisches oder rechtliches Problem diskutierten und man könne davon ausgehen, daß in Nadjaf zwei Personen, die in ein Gespräch vertieft seien, sich über wissenschaftliche Fragen unterhielten.¹³ Eine einzige moderne Schule wurde in Nadjaf im Rahmen türkischer Erziehungsreformen eingerichtet.¹⁴ Erst nach dem 1. Weltkrieg wurden weitere Schulen eines modernen Typs eingerichtet. Hinzu kamen moderne Privatschulen, die in vielen Fällen durch das iranische Erziehungsministerium kontrolliert und teilweise finanziert wurden.¹⁵ Neben den Schulen unterschiedlichster Form sind in Nadjaf bis heute auch zahlreiche Verlage und Druckereien ansässig, die mit ihren Einzelpublikationen und zahlreichen Periodika der wissenschaftlichen Diskussion ein vielfältiges Forum bieten.

Die große Bedeutung Nadjafs für die schiitische Gelehrsamkeit hat dazu geführt, daß die Stadt zu einem Anziehungspunkt von Studenten und Gelehrten aus allen Ländern wurde, in denen Schiiten leben. Das hat nach der Ansicht schiitischer Beobachter zu einer kosmopolitischen Atmosphäre beigetragen, in die die Angehörigen der unterschiedlichen ethnischen Gruppen und Nationen ihre besonderen Eigenheiten miteinbringen. So sei auch der Hori-

¹¹ MUHAMMAD MAHDĪ AL-ĀSAFĪ, *Madrasat n-Nadjaf wa taṭawwur al-ḥaraka al-islāhiyya fihā*, Nadjaf 1964, 4–7; über Muḥammad al-Tūsī († 1067) s. T. NAGEL, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen*, Band 1, Zürich 1981, 211f.

¹² Diese Entwicklung von Lehrinstitutionen aus privaten Initiativen ist nicht speziell schiitisch oder typisch für den Iraq. Sie findet sich auch in anderen Teilen der islamischen Welt, s. A. S. TRITTON, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957, 98ff.

¹³ ĀSAFĪ, 1964, 35; weniger enthusiastische Autoren wie MAḤBŪBA, 1934, 98f.; MUḤSIN 'ABD AL-ŠĀHĪB AL-MUẒAFFAR, 1982, 50f., nennen lediglich 20 Lehrinstitutionen von Bedeutung. Bei dieser Zahl ist jedoch nicht klar, ob sie auch die propädeutischen Formen des Unterrichts mit einschließt.

¹⁴ Sie wurde vor allem von den Kindern der türkischen sunnitischen Verwaltungsangehörigen besucht. Kennzeichnend für die Distanz traditioneller Kreise zu dieser Form der Erziehung ist die Tatsache, daß das Gründungsdatum dieser modernen Schule nicht bekannt ist oder nicht genannt wird.

¹⁵ MAḤBŪBA, 1934, 98f.; für Einzelheiten s. MUḤAMMAD AL-BARRĀK, *Al-madāris al-yahūdīyya wa-l-irāiyya fi-l-'Irāq*, 2. Aufl., Baghdad 1985, 93–106.

zont der Gelehrten und Studenten erweitert worden.¹⁶ Diese Darstellung muß jedoch wohl als Idealisierung betrachtet werden; berichten doch andere Quellen auch von Auseinandersetzungen zwischen Studenten unterschiedlicher nationaler und ethnischer Herkunft, die bis zu Prügeleien führen konnten.¹⁷

Traditionelle Schulen islamischer Gelehrsamkeit werden in der gesamten islamischen Welt als „*Madrassa*“¹⁸ oder als „*Djāmi'a*“¹⁹ bezeichnet. Eine deutliche Unterscheidung in der Verwendung der beiden Begriffe läßt sich in der hier ausgewerteten Literatur nicht feststellen. Die *Madrassa* (pl. *mādāris*) stellt eine Form der Erziehung dar, wie sie auch aus der westlichen Tradition bekannt ist,²⁰ lassen sich in ihr doch zahlreiche Parallelen zu der jüdischen *Yeshiwa* und dem Studium des katholischen Mittelalters feststellen. Alle drei Formen der Wissensvermittlung haben seit dem 13. oder 14. Jahrhundert einen Teil ihrer Dynamik und Kreativität verloren. Im christlichen Europa entwickelten sich aus der Reformation, den Bedürfnissen der preußischen Bürokratie und der industriellen Revolution moderne Universitäten, die in Halle oder Berlin entstanden und nicht aus den alten Universitäten Bologna, Paris oder Oxford

¹⁶ ASAFI, 1964, 38f.; diese übernationalen Verbindungen haben es mit sich gebracht, daß in Zeiten, in denen es zu Spannungen z. B. zwischen dem Staat Iraq und dem Iran kam, die Stadt von iraqischen Regierungsstellen als unzuverlässig angesehen wurde. Auch die Tatsache, daß aus allen Teilen der schiitischen Welt Geldspenden nach Nadjaf gelangten (s. z. B. J. R. I. COLE, *Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786–1850*, in: *Middle Eastern Studies* 22 [1986] 461–480), hat zu allen Zeiten den Verdacht der Sicherheitsbehörden hervorgerufen; als Dokumentation für die mißtrauische Haltung zentraler iraqischer Sicherheitsbehörden s. BARRĀK, 1985, 143–158.

¹⁷ MAHBŪBA, 1934, 93; auch die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Stadtvierteln von Nadjaf im 19. Jh., die 'ALI AL-WARDĪ, *Lamaḥāt al-idjtimā'iyya min tāriḫ al-'Irāq al-ḥadīth*, Bd. 1, Baghdad 1969, 224, analysiert, lassen an dem Bild der Gelehrten-Gemeinschaft zweifeln, s. dazu auch S. WIRTH, *Eine „fitna“ in Nagaf. Vorgeschiede und Folgen eines internen Konfliktes im 19. und 20. Jahrhundert*, M.A.-Arbeit, Hamburg 1985; für eine vergleichbare Situation in Kerbela s. J. COLE u. M. MOMEN, *Mafta, Mob and Shi'ism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Kerbela 1824–1843*, in: *Past and Present* 112 (1986) 112–143; Kritik an der Lehr- und Lernsituation in Nadjaf übte ein anonym iraqischer Autor, wahrscheinlich der Mitherausgeber der Zeitschrift *Lughat al-'Arab*, AL-DUDJAILĪ. Die arabische Version seines Artikels in: *Lughat al-'Arab* 2 (1912) 439–444, ist sehr viel vorsichtiger formuliert als der französische Text, in: *Revue du monde musulmane* 23 (1913) 268–279.

¹⁸ Gebildet von der Wurzel *drs* lehren; *Madrassa* ist der Ort, an dem gelehrt wird; generell s. Art. „*Madrassa*“, in: *EI*, Bd. 5, 1123–1154.

¹⁹ *Djāmi'a* bedeutet eine Institution, die verschiedene Menschen bindet oder zusammenbringt (von der Wurzel *djm'*, sammeln) und wird im modernen Arabisch für „Universität“ gebraucht; s. im übrigen den Art. *Djāmi'a* in: *EI*, II, 422–427.

²⁰ Vgl. in bezug auf das traditionelle europäische und islamische Geschichtsverständnis G. VON GRUNEBaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zürich 1969, 28.

hervorgingen.²¹ Auch die jüdische *Yeshiva* verlor mehr und mehr an Bedeutung für die jüdischen Gemeinden in der Diaspora, wenn sie auch weiter besteht.²² Noch 1980 meinte Michael M. J. Fisher, daß auch die islamische *Madrassa* einen ähnlichen Bedeutungsverlust erlitten habe.²³ Die neueste historische Entwicklung hat jedoch gezeigt, daß diese Ansicht zumindest für den Bereich des schiitischen Islams überprüft werden muß.²⁴

Die westliche, auch von muslimischen Reformern des 19. und 20. Jahrhunderts geteilte Auffassung vom geringen Wert der *Madrassa* für die gesellschaftliche Entwicklung beruhte darauf, daß man ihr jede Bereitschaft zu Innovationen absprach.²⁵ Ihre Aufgabe sei es, in erster Linie die überkommenen traditionellen Werte und das überlieferte Wissen der islamischen Welt an nachfolgende Generationen weiterzugeben, ohne dabei ein besonders kritisches Vermögen zu entwickeln. Richtig an dieser Beobachtung ist sicherlich die Feststellung, daß sich die *Madrassa* in ihrer Konzentration auf die Tradition von modernen Erziehungssystemen unterscheidet. Damit hängt auch eine viel stärkere Betonung der oralen Tradition (Mündlichkeit) gegenüber der schriftlichen Fixierung (Schriftlichkeit) von Lerninhalten zusammen. Noch in jüngster Zeit wurde in vielen traditionellen islamischen Gesellschaften die Bewahrung und der Erwerb von Wissen durch mündliche Vermittlung der Aneignung durch Bücher vorgezogen.²⁶ Daß zumindest die schiitische *Madrassa* auch die Fähigkeit zur Innovation besitzt, läßt sich an einer Vielzahl von theologisch-geschichtlichen Beispielen belegen. Hier sei nur an den *Akhbāri-Uṣūlī*-Streit²⁷

²¹ Zur Geschichte der traditionellen europäischen Gelehrsamkeit s. CH. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge 1927; H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1895.

²² C. GRADE, *The Yeshiva*, New York 1976; A. MENES, *Patterns of Jewish Scholarship in Eastern Europe*, in: L. FINKLESTEIN (Ed.), *The Jews*, New York 1960.

²³ MICHAEL M. J. FISHER, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass. 1980, 12.

²⁴ Es steht außer Zweifel, daß die traditionelle *Madrassa* zumindest im Iran nach der islamischen Revolution erhebliche Veränderungen in ihren Inhalten und Methoden erfahren hat. Durch diese Anpassung an geänderte Verhältnisse hat sie sich jedoch ihren Einfluß in islamischen Gesellschaften bewahren können. Für den Iraq liegen diesbezüglich noch keine Untersuchungen vor. Für den Iran beziehe ich mich auf entsprechende Mitteilungen von Prof. W. ENDE, Freiburg, und Prof. B. G. FRAGNER, Bamberg.

²⁵ Unter den Muslimen ist z. B. SIR SAYYID AHMED KHAN in Indien zu nennen; über ihn s. C. W. TROLL, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978; in bezug auf die Verhältnisse in Nadjaf noch zu Ende der 70er Jahre s. M. JAMALI, *The Theological Colleges of Najaf*, in: *Arabic and Islamic Garland. Historical, Educational and Literary Studies Presented to Abdul-Latif Tibawi by Colleagues, Friends and Students*, London 1977, 135–140, hier 139f.

²⁶ D. EICKELMAN, *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton 1985, 62f.

²⁷ Die *Uṣūlī*-Gruppe vertrat das Prinzip der Anwendung der Vernunft in der Rechtsfindung, die *Akhbāri*-Gruppe wollte demgegenüber ausschließlich die Überlieferung des Propheten und der ersten elf Imame gelten lassen. Dieser stets in schiitischen

innerhalb der Schia erinnert, vor allem aber an die politischen Theorien des Ayatollah Khomeini.²⁸ Kennzeichnend für derartige Innovationen ist, daß sie, im Gegensatz zu westlichen Entwicklungen, nicht mit den überlieferten Traditionen brechen, sondern aus ihnen heraus ihre Neuerungen entwickeln. Von einigen westlichen Autoren ist in diesem Zusammenhang von „*invented traditions*“ gesprochen worden.²⁹ Darunter wird verstanden, daß Quellen und Traditionen aus jüngerer Zeit auf die Frühzeit des Islams reprojiert werden, um ihnen so größere Autorität zu verleihen, oder daß reine Fiktionen als historische Fakten angesehen, tradiert und zur Legitimierung gesellschaftlicher Verhältnisse instrumentalisiert werden. Bei einigen zentralen Termini der gegenwärtigen islamischen Diskussion, z. B. bei dem bedeutsamen „*Islām dīn wa-daula*“ (Islam ist Religion und Staat zugleich), ist der begriffsgeschichtliche Nachweis für derartige Manipulationen auch gelungen.³⁰ Die „*invented tradition*“ muß jedoch als etische Kategorie³¹ bezeichnet werden. Zur Aufklärung der aktuellen gesellschaftlichen Realitäten kann ihre Verwendung kaum beitragen. Sie verschleiert im Gegenteil diese Realitäten, da sie diese mit „objektiven“ Kriterien wie dem der Historizität in Frage stellt. Die Vorstellung von der „erfundenen Tradition“ übersieht auch, daß sich in einer inner-islamischen Diskussion nur solche Positionen gesellschaftlich durchsetzen können, die von einer Mehrheit der Muslime akzeptiert werden, gleichgültig

Gelehrtenkreisen schwelende Konflikt kulminierte in Auseinandersetzungen des 18. Jahrhunderts, in denen sich die Vertreter der *Uṣūlī*-Gruppe weitgehend durchsetzten, s. B. FRAGNER, *Von den Staatstheologen zum Theologenstaat: Religiöse Führung und historischer Wandel im schiitischen Persien*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 75 (1983) 73–98, hier 90.

²⁸ Die Literatur zu dieser Persönlichkeit von zeitgeschichtlicher Bedeutung ist nicht mehr zu übersehen. Hier sei nur auf: K. GÖBEL, *Moderne schiitische Politik und Staatsidee*, Opladen 1984, 141–240, verwiesen.

²⁹ Der Begriff stammt ursprünglich von B. LEWIS, der in seinem Buch: *History remembered, Recovered, Invented*, Princeton 1975, im 3. Kapitel zahlreiche Beispiele für die „Erfindung“ von Traditionen aus den Bereichen der politischen und Wissenschaftsgeschichte beibringt; für die Anwendung des Begriffs in der neueren Geschichtswissenschaft s. E. HOBBSBAWN, *Introduction: Inventing Traditions*, in: E. HOBBSBAWN u. T. RANGER (Ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 1–14, hier 2–5.

³⁰ Prof. R. SCHULZE (Bochum, Bonn) arbeitet zur Zeit an dieser Thematik. Eine entsprechende Publikation in der Zeitschrift „*Die Welt des Islams*“ ist in nächster Zeit zu erwarten.

³¹ In der neueren Ethnologie wird von „etischen“ und „emischen“ Kategorien gesprochen. Die Begriffe sind abgeleitet von den linguistischen Termini „phonetisch“ und „phonemisch“. Als „etisch“ werden von der Ethnologie solche Beschreibungen und Erklärungen gesellschaftlicher Vorgänge bezeichnet, bei denen Kategorien, Modelle und Muster verwendet werden, die nicht aus der beschriebenen Kultur stammen, während „emisch“ all die Darstellungen und Interpretationen der Ethnologie sind, die sich auf die Erklärungsmuster der beschriebenen Kultur selbst stützen; zur inner-ethnologischen Diskussion um dieses Begriffspaar s. für emische Positionen W. H. GOODENOUGH, *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago 1968; ders.: *Culture, Language and Society*, Reading 1971; für etische Positionen s. R. M. und F. M. KEESING, *New Perspectives in Cultural Anthropology*, New York 1971.

wie alt oder historisch gesichert die Begründungen für derartige Neuerungen sind.

Einer der häufigsten Vorwürfe, die der traditionellen islamischen Gelehrsamkeit gemacht werden, ist der der unkritischen Weitergabe älteren Wissens.³² Auch diese Kritik geht am Selbstverständnis islamischer Gelehrter vorbei. Die Hinterfragung aller traditionellen wissenschaftlichen Positionen gehört zu der Grundhaltung, die die *'Ulama'* nach ihrer eigenen Einschätzung von jeher ausgezeichnet hat. Kritik ist an allen, auch hohen religiösen Autoritäten möglich. Ausgenommen ist selbstverständlich der Koran, der als unerschaffenes Wort Gottes außerhalb jeder Kritik, auch der Textkritik steht. Anders steht es schon mit den Propheten Traditionen (*Hadīth*). Hier haben sich deutliche Differenzen entwickelt. Sunniten erkennen eine Vielzahl von Traditionen nicht an, die von Schiiten als autoritativ angesehen werden und umgekehrt. Beispielsweise sind für Schiiten all die Hadithe nicht akzeptabel, in deren Überliefererkette die Lieblingsfrau des Propheten Muḥammad, Ā'isha, eine politische Gegnerin 'Alis, oder der Khalif 'Umar genannt werden.³³

Das Curriculum

Im folgenden soll versucht werden, anhand neuerer iraqischer Darstellungen einen Überblick über das Selbstverständnis traditioneller schiitischer Gelehrter und über ihre Sicht der Struktur der Institutionen, in denen sie tätig sind, zu geben. Die Historiker der schiitischen Lehrinstitute in Nadjaf unterteilen das traditionelle Studium in drei Phasen: eine propädeutische Phase (*dirāsāt al-muqaddama*), eine mittlere Phase (*dirāsāt al-suṭūḥ*) und eine Phase der höheren Studien (*dirāsāt al-khāridj*).³⁴ In der einleitenden Phase seines Studiums wurde der angehende Religionsgelehrte mit Grundbegriffen und wichtigen Schwerpunkten von Literatur (*adab*) und Logik (*mantiq*), mit arabischer Grammatik (*naḥw*), Rhetorik (*'ilm al-balāgha*) und Prosodie (*'arūda*) bekannt gemacht. In der zweiten Studienphase lernte er die Grundlagen des islamischen Rechts (*uṣūl al-fiqh*) und der Philosophie (*falsafa*) kennen. Man unterscheidet hier grundsätzlich zwischen zwei Arten von Lektüre, der in der Klasse und der privaten. Die didaktische Form, in der hier vorgegangen wurde, bestand darin, daß den Lernenden aufgegeben wurde, festgelegte autoritative Texte so lange zu memorieren, bis sie sie auswendig kannten. Eine inhaltliche Auseinandersetzung fand in dieser Phase nicht statt. Bei der Auswahl dieser Lektüre wurde Rücksicht auf die Herkunft der Studenten

³² Derartige Vorwürfe stammen auch von modernen Muslimen, die darin eine der Ursachen für das unterschiedliche Tempo gesellschaftlicher und technologischer Entwicklungen im Vergleich zu Europa sehen, s. z. B. G. VON GRUNEBaum, 1969, 229-272.

³³ Zu den schiitischen Hadith-Sammlungen s. H. LÖSCHNER, *Die dogmatischen Grundlagen des schiitischen Rechts* (Erlanger Juristische Abhandlungen 9) Köln 1971, 91-107.

³⁴ ASAḤĪ, 1964, 8.

genommen. Die Titel³⁵ für arabische Studenten unterschieden sich von denen der iranischen. Im grammatikalischen Bereich zählten zur Lektüre in der Klasse Werke sunnitischer Autoren wie das *Kitāb al-Adjurūmiyya*,³⁶ der *Sharḥ Qaṭr al-Nadā* von Ibn Hishām,³⁷ der *Sharḥ al-Khulāṣa* von Ibn Malik,³⁸ das *Kitāb al-Luma'* von Ibn Djinni.³⁹ Im Bereich der Logik wurde z. B. die *Hāshiyya* des Mullah Abdullah⁴⁰ genannt. Für die Fortgeschritteneren stand *al-Djauhar al-Nādī* von Ibn Muṭahhar al-Hillī⁴¹ zur Verfügung. Im Fiqh wurden verschiedene Autoren verwendet, von denen al-Taftazānī,⁴² und zahlreiche Werke des Murtaḍā al-Anṣārī zu nennen sind.⁴³ Vor allem aber vermittelten die Lehrer ihre eigenen Kommentare zu bedeutenden Werken des entsprechenden Themenbereichs. Das bedeutet, daß diese Werke nach deren Tod oft in Vergessenheit gerieten.⁴⁴

In dieser zweiten Phase wurde nach folgender didaktischer Methode vorgegangen. Lehrer (*Shaykh*, *Ustādh*) und Studenten (*Tālib*, pl. *Ṭullāb*) einigten sich auf ein Buch, nach dem vorgegangen werden sollte. Stück für Stück las der *Shaykh* dann diesen Text vor und erläuterte den Studenten die komplizierten oder unklaren Passagen. Diesen Erklärungen folgten kritische Anmerkungen des Lehrers zu diesem Buch und sein persönlicher Standpunkt zu den in dem Text angesprochenen Themen. Im Anschluß daran hatten die Studenten die Möglichkeit, ihre Gedanken dazu vorzutragen, die vom *Shaykh* ergänzt oder korrigiert werden konnten.⁴⁵ Diese Unterrichtspraxis hat bis auf den heutigen Tag kaum Veränderungen erfahren.

Nach dieser Studienphase folgte die abschließende externe Phase, in der der Student seine Studien nicht mehr nach vorgegebenen Stoffen organisierte, sondern sich selbst entscheiden konnte, mit welchem Fach er sich beschäftigen wollte und welche Quellen er seinen wissenschaftlichen Bemühungen

³⁵ Die Verwendung der im folgenden genannten Texte ist vielfach belegt; neben den Darstellungen von ASAFI, 1964, MAHBŪBA, 1934 und JAMALI, 1977 s. auch MUḤAMMAD 'ALĪ KAMĀL AL-DĪN, *Sa'd Ṣālih*, Bagdad 1949, 87f.; 'ALĪ AL-KHĀQĀNĪ, *Shu'arā'*, *al-ghāra*, Bd. 4, Nadjaf 1954, 125; 'ALĪ KĀSHIF AL-GHITĀ', *Sa'd Ṣālih fī mawāqifihi al-waṭaniyya*, Bagdad 1989, 34.

³⁶ C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur* (Abk. GAL), 2. den Supplementbänden angepaßte Auflage, Leiden 1943-49. Dazu Supplementbände 1-3, Leiden 1937-42, II 237, S II 186.

³⁷ GAL S II 446, 512f., 950.

³⁸ GAL I 299.

³⁹ F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Abk. GAS), Bd. IX, Leiden 1984, 173-182; s. a. U. HAARMANN, *Religiöses Recht und Grammatik im klassischen Islam*, in: ZDMG Supplement 2 (1974) 149-169.

⁴⁰ Dieses Buch wurde auch im iranischen Qumm zur Vermittlung der formalen Logik verwendet, s. MOTTAHADEH, 1987, 69.

⁴¹ GAL II 164, S I 982.

⁴² GAL II 215.

⁴³ GAL S II 832.

⁴⁴ Un Mesopotamien, *Le programme des études chez les Chiïtes et particulièrement chez eux de Nedjef*, in: *Revue du Monde Musulmane* 23 (1913) 263-279, hier 275.

⁴⁵ ASAFI, 1964, 9.

zugrunde legte. Wenn er sich mit der Primärliteratur des entsprechenden Fachs auseinandergesetzt hatte, wandte er sich dem zu, was verschiedene 'Ulama', zu seinem Thema gesagt bzw. geschrieben hatten, d. h. er erarbeitete sich die vorhandene Sekundärliteratur. Auf der Grundlage dieser Quellen versuchte der Student, sich eine eigene Meinung zu dem entsprechenden Thema zu bilden. So vorbereitet, wandte er sich dann an eine wissenschaftliche Autorität (*Ustādh*) für seine Thematik. Hier wurde er mit Positionen konfrontiert, die in vielen Fällen von den eigenen mehr oder weniger stark abwichen. Nach langen Diskussionen und kritischen Auseinandersetzungen setzten sich dann die Vorstellungen des Lehrers gegen die des Studenten durch, was von den schiitischen Beobachtern damit begründet wird, daß dieser in einem viel größeren Maße mit dem Stoff vertraut war, als es ein Student sein konnte. Um eine wissenschaftliche Autorität bildeten sich Gesprächs- und Diskussionszirkel, denen bis zu 1000 Studenten oder mehr angehören konnten. So wird berichtet, daß an den Kollegs von Akhund al-Khorasānī,⁴⁶ dem Verfasser von zahlreichen bedeutenden Werken zum schiitischen Recht, neben einer Vielzahl von Gelehrten mehr als 2000 Studenten teilgenommen hätten. Abhängig war die Größe der Anhängerschaft eines Gelehrten von seinem wissenschaftlichen Ruf, aber auch von seinen didaktischen Fähigkeiten. Im Verlauf dieses letzten Abschnitts seines Studiums arbeitete der Student die wichtigsten Werke zum islamischen Recht und zum Koran durch, bis er die Kenntnisse und Fähigkeiten des „*Idjtihād*“⁴⁷ erreicht hatte und einen eigenen Studienzirkel einrichten konnte, an dem vor allem Studierende der mittleren Phase teilnahmen. Bis zur Erlangung des *Idjtihād* können mehr als 25 Jahre vergehen. Im Verlauf dieser langen Zeit sollte der Student auch mit anderen wissenschaftlichen Fächern vertraut gemacht werden, wie z. B. Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Prosodie oder auch einer Fremdsprache. Da nur eine geringe Zahl von Studenten in der Lage war, ein derartig langes Studium zu finanzieren, lebten sie häufig in an eine *Madrasa* angeschlossenen Unterkünften, in denen sie auch verpflegt wurden. Die Kosten für diese Einrichtungen wurden von verschiedenen „Frommen

⁴⁶ Über ihn s. den Art. *Khurasānī*, in: *El V*, 61–62.

⁴⁷ *Idjtihad* ist die selbständige Entscheidung einer Rechtsfrage auf Grund der selbständigen und vernünftigen Interpretation der Quellen; vor allem der schiitische Islam betont die Notwendigkeit dieses rechtlichen Instituts; zum Begriff s. J. SCHACHT, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 99f., 116, 127f.; H. LÖSCHNER, 1971, 149–155; J. ELIASH, *The Ithna ashari-Shi'i Juristic Theory of political and Legal Authority*, in: *Studia Islamica* 29 (1969) 17–30; N. KEDDIE, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, in: *Studia Islamica* 29 (1969) 31–57; J.-P. CHARNAY, *Pluralisme normatif et ambiguïté dans le Fiqh*, in: *Studia Islamica* 19 (1963) 65–82; die Bedeutung des *Idjtihād* wird von schiitischen Gelehrten auch in der Gegenwart betont, s. *Deutsch-Iranisches Kolloquium – Religion und Gesellschaft, Wirtschaft und Politik; bilaterale Beziehungen*, Hamburg 28.–30. März 1988. Zusammenfassung von PETER HEINE. Hamburg 1989, 5f.

Stiftungen“ (*Auqāf*) übernommen, die auch für anderweitige lebensnotwendige Aufwendungen der Studenten aufkamen.⁴⁸

Die persönlichen und sachlichen Voraussetzungen

Auch schiitischen Beobachtern ist bewußt, daß die persönlichen Voraussetzungen für ein derartig langes und anspruchsvolles Studium eine Vielzahl von besonderen Fähigkeiten und charakterlichen Eigenschaften beinhalten. An erster Stelle wird hier Streben nach Unabhängigkeit (*istiqlāliyya*) genannt. Dies macht sich darin bemerkbar, daß der Student sich frei hält von der Verwicklung in Aktivitäten politischer Strömungen, gleichgültig, was deren Ziele oder Methoden sein mögen. Das bedeute jedoch nicht völlige politische Abstinenz; denn das persönliche Streben nach Unabhängigkeit sei eng verknüpft mit der politischen Unabhängigkeit der islamischen Welt. Die Gelehrten von Nadjaf haben daher für sich stets in Anspruch genommen, für diese Unabhängigkeit mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zu kämpfen. Auch ihre Feststellung, daß das islamische Recht Grundlage allen gesellschaftlichen Lebens sein müsse und daß eben dieses Recht in vielen staatlichen Bereichen kaum oder gar nicht angewandt werde, ist eine hochpolitische Äußerung, die deutlich macht, daß die „politische Enthaltensamkeit“ des Gelehrten allein eine parteipolitische Unabhängigkeit bedeutet.⁴⁹ Großen Wert legen die schiitischen Gelehrten auch auf die Unabhängigkeit ihrer pädagogischen Einrichtungen von staatlichem oder politischem Einfluß. Diese Unabhängigkeit kann dadurch gewährleistet werden, daß die Kosten der verschiedenen Schulen und Zirkel durch Spenden der Gläubigen bestritten werden. Sie gelangten aus der gesamten schiitischen Welt, also aus dem Iraq selbst, Libanon, Syrien, aus Iran, Afghanistan, der Golfregion, Indien, Ostafrika nach Nadjaf. Es handelte sich um ganz beträchtliche Summen von mehreren hunderttausend Dinar, die einkamen. König 'Abdallah von Jordanien soll beklagt haben, daß diese Spendeneinkommen höher seien als die Steueraufkommen mancher Staaten. Als der schiitische iraqische Politiker Šāliḥ Djabr⁵⁰ versuchte, diese Einnahmen der staatlichen Kontrolle zu unterwerfen, wie das schon mit den sunnitischen „Frommen Stiftungen“ im Iraq geschehen war, traf er auf den erbitterten

⁴⁸ In diesen Institutionen finden zusätzlich auch Armenspeisungen statt, s. ASAFĪ, 1964, 11f.; MAHBŪBA, 1934, 87f.

⁴⁹ ASAFĪ, 1964, 14f.; diese Ablehnung der Verwicklung in tagespolitische Angelegenheiten einerseits und die Sorge um die grundlegenden gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten der islamischen, vor allem aber der schiitischen Welt andererseits stellt in der Theorie die grundsätzliche politische Haltung der schiitischen Gelehrten dar. Allerdings finden sich schon früh Gelehrte, die in die Tagespolitik eingreifen und sich dazu die notwendigen Machtmittel verschaffen, s. FRAGNER, 1983, vor allem: 91ff.

⁵⁰ Über ihn s. MAḤMŪD SHABBĪB, *Wathba fi l-'Irāq wa-suqūt Šāliḥ Djabr*, Baghdad 1988.

Widerstand der schiitischen Gelehrten, die die materielle Unabhängigkeit Nadjafs für lebensnotwendig erachteten.⁵¹

Die Lehrenden wie die Lernenden in Nadjaf empfanden auch Studienverlaufspläne und Prüfungen als Eingriff in ihre wissenschaftliche Unabhängigkeit. Nach ihrer Meinung habe das Studium um des Studiums willen zu geschehen und nicht im Hinblick auf irgendeine Prüfung. Das Lernen und die Vorbereitung auf eine Prüfung führen nach dieser Ansicht nicht zu einem tiefen Eindringen in einen Stoff oder eine wissenschaftliche Thematik. Dem Studierenden in Nadjaf ging und geht es nach seinem Selbstverständnis nicht um einen durch ein Prüfungszeugnis belegten akademischen Abschluß, mit dessen Hilfe er den Zugang zu einem gut bezahlten, sicheren Arbeitsplatz in der staatlichen Bürokratie oder der Wirtschaft erhält, sondern um eine möglichst tiefe Kenntnis geistiger und wissenschaftlicher Zusammenhänge. Einziges Motiv für seine Studien sollte seine religiöse Sendung (*risāla dīniyya*) sein. Diese hat er vom ersten Moment seiner wissenschaftlichen Anstrengungen in der ersten Phase seines Studiums an vor Augen. Das Studium von Fächern wie Korankommentar, islamisches Recht oder Philosophie entziehe sich im übrigen auch jeder Art der Prüfung. Ergebnisse mathematischer oder naturwissenschaftlicher Studien lassen in der Regel keine Zweifel übrig. Diskussionen über ihre Ergebnisse sind weder üblich noch notwendig. Je mehr man sich jedoch vor allem in die Fächer der dritten Studienphase vertiefe, um so größer würden die Zweifel und Diskussionen der Studierenden über die Ergebnisse von Fächern wie Philosophie oder Korankommentar. Zu häufig trafen sie auf die unterschiedlichen Meinungen verschiedener Gelehrter zu einem Thema oder zu einer speziellen Fragestellung. Aber erst durch diese ständige kritische Auseinandersetzung könne der Student, nach al-Asafi, eine wirklich tiefgehende Kenntnis dieser Fächer erhalten. Angesichts der unterschiedlichen und widersprüchlichen Positionen der verschiedenen Gelehrten solle neben der persönlichen Unabhängigkeit geistige Freiheit ein Kennzeichen der Persönlichkeit des Studenten in Nadjaf sein. Wenn er sich mit Fragen des islamischen Rechts befasse, müsse er frei von persönlichen Verpflichtungen und Interessen sein. Diese Freiheit sei die Voraussetzung für seine große Autorität in religiösen und rechtlichen Fragen. Er betrachte die ihm vorgeleg-

⁵¹ Wenn man bedenkt, daß bei Erscheinen des Buches von AL-ASAFI ein iraqischer Grundschullehrer ca. 30 Dinar im Monat verdiente, kann man die Spendenfreudigkeit der Schiiten ermessen und die finanzielle Unabhängigkeit der verschiedenen schiitischen Institutionen abschätzen; über Höhe und Art der Zahlungen aus dem Indien des 18./19. Jh.s s. J. COLE, *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq. Religion and State in Awadh*, Berkeley 1988, 195ff.; daß die finanzielle Unabhängigkeit der schiitischen Hochschulen und pädagogischen Institutionen eine der Voraussetzungen für ihre geistige Unabhängigkeit ist, begründen schiitische Beobachter (ASAFI, 1964, 17) mit einem Blick auf die bedeutendste wissenschaftliche Institution des sunnitischen Islams, die Azhar-Hochschule in Kairo. Sie sehen hier eine starke Abhängigkeit der Religionsgelehrten von den herrschenden politischen Kräften, die durch die Kontrolle der Finanzmittel der Azhar durch staatliche Stellen herrührt, s. dazu: A. C. ECCEL, *Egypt, Islam and Social Change. Al-Azhar in Conflict and accomodation*, Berlin 1984, 167ff.

ten Probleme des täglichen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens im Licht des Korans und des Vorbildes des Propheten und der Imame, sollte jedoch zugleich vertraut sein mit den gesellschaftlichen Strömungen und politischen Entwicklungen, weil deren Konsequenzen in den Ergebnissen seiner Studien berücksichtigt werden müssen. Nur auf diese Weise könnten Elemente der Erneuerung in die islamische Gesetzgebung Eingang finden.⁵²

Freiheit der Meinung und der Auslegung von Texten hat, so Asafī weiter, vor allem in der dritten Phase des Studiums zu herrschen. Das wirkte sich auch auf die Form des Unterrichts in den verschiedenen Zirkeln aus. Auch ein Student hatte das Recht, seinen Lehrer im Vortrag zu unterbrechen und dessen Positionen in Frage zu stellen. Der Professor konnte sich auch nicht auf seinen wissenschaftlichen Ruf zurückziehen, wenn er seine Meinung verteidigen wollte. Er hatte die Ansicht des Studenten zu akzeptieren, wenn dieser die besseren Argumente auf seiner Seite hatte. Wenn Diskussionen zwischen Studenten und Professoren oder den Studenten untereinander mit Leidenschaft und Temperamentsausbrüchen geführt wurden und die für den Unterricht vorgesehenen Zeiten und geplanten Abläufe sich nicht aufrechterhalten ließen, mußte dies um der Freiheit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung willen in Kauf genommen werden. Nur in einer solchen freiheitlichen Atmosphäre könne ein erfolgreiches Studium absolviert werden.⁵³

Die Form des traditionellen Diskurses

Die Art der Unterrichtsveranstaltungen ist gekennzeichnet durch ihre offene Form. In der Regel handelte es sich um Diskussionen, denen ein bestimmter Text zugrunde lag. Wöchentlich wurden zu festgelegten Terminen mehrere Dutzend Seminare (*madjlis*) absolviert. Die Veranstaltungen wurden tagsüber, aber auch abends durchgeführt. Die beliebtesten Veranstaltungstage waren und sind der Donnerstag und der Freitag. Im Fastenmonat Ramadan werden täglich Seminare bis weit nach Mitternacht oder bis zum Morgengrauen gehalten. In den ersten zehn Tagen des Monats Muharram, in denen die Schiiten des Opfertodes ihrer Märtyrer gedenken, finden dagegen keine Unterrichtsveranstaltungen statt. An den Seminaren nehmen Teilnehmer mit unterschiedlichen Kenntnissen teil. Es fanden und finden sich solche mit ausgewiesenen Kenntnissen, aber auch solche, die sich noch am Beginn ihres wissenschaftlichen Weges befinden. Wenn sie zum ständigen Teilnehmerkreis

⁵² ASAFĪ, 1964, 24, fordert an dieser Stelle die sunnitischen Gelehrten auf, sich die schiitische Praxis des *Idjtihād* im Rahmen der als echt erkannten Rechtsquellen zum Vorbild zu nehmen. Das Fehlen jeder Art von Prüfungen bestätigt auch JAMALI, 1977, 137.

⁵³ ASAFĪ, 1964, 26; auch der iraqische Politiker MUHAMMAD FADHIL AL-JAMALI, 1977, 137 betont diese Freiheit: „... not even the German Universities which pride themselves on Freiheit (freedom), are comparable to the colleges of Najaf in the freedom and independence enjoyed by students in planning their own programmes of study and in self-management“.

eines Seminars gehören, haben sie an den Versammlungsorten feste Plätze, die sie stets einnehmen. Diese sind abhängig von der wissenschaftlichen Bedeutung und dem Ruf der entsprechenden Persönlichkeiten. Alle akzeptieren die ihnen zugewiesene Rangzuordnung.⁵⁴ Die Sitzungen haben etwa folgendes Verlaufsschema: In der Regel stellt einer der Teilnehmer des Seminars eine einleitende These auf, auf die ein anderer Teilnehmer antwortet. Aus Referat und Korreferat entwickelt sich eine Disputation, an der sich auch andere Teilnehmer der Versammlung beteiligen können. In einigen Fällen lösen sich die Seminare, die ja mehrere hundert Teilnehmer zählen können, in einzelne Arbeitsgruppen auf, die ausschließlich einen bestimmten Aspekt des angesprochenen Themenkomplexes behandeln. In dieser Atmosphäre von offener Diskussion, freimütiger Kritik und gegenseitiger Korrektur, bei der auch hin und wieder die Grenzen der Höflichkeit überschritten werden, entwickelt sich nach Ansicht der schiitischen Gelehrten in einem längeren Prozeß die richtige Antwort auf die jeweils gestellte Frage. Gerade die Offenheit und Direktheit der Diskussion bewirkt, daß sich jeder der Teilnehmer seine Äußerungen in ihrer Wirkung genau überlegt, um eine berechtigte Kritik zu vermeiden. Bei besonders kontroversen Themen können einvernehmliche Positionen teilweise erst nach mehreren Sitzungen erreicht werden. Derartige wissenschaftliche Auseinandersetzungen reichen dann auch über den Kreis des jeweiligen Seminars hinaus und werden auch in den Seminaren anderer Professoren besprochen. Häufig werden diese Diskussionen auch in schriftlicher Form in Zeitschriftenartikeln und Büchern weitergeführt und erreichen dadurch eine weitere wissenschaftliche Öffentlichkeit. So gelangt ein bestimmtes Problem auf eine qualitativ immer höhere Diskussions-ebene, an der sich die bedeutendsten und einflußreichsten Gelehrten beteiligen. Derartige Auseinandersetzungen können sich über mehrere Jahre erstrecken. Häufig wird in ihnen um neuartige Lösungen von Rechtsproblemen oder um bis dahin ungewöhnliche Anwendungen des „*Idjtihād*“ gestritten. Solche wissenschaftlichen Diskussionen zwischen den bedeutenden Vertretern schiitischer Gelehrsamkeit werden als Höhepunkte der Wissenschaftsgeschichte Nadjafs angesehen.⁵⁵

Nicht organisiert, aber doch üblich ist, daß sich einzelne Studenten vor ihren Seminaren über ihre jeweiligen Kenntnisse und Erkenntnisse austauschen, um sie einer ersten Kritik zu unterziehen, ehe dies durch ihre Lehrer geschieht. Auch nach Unterrichtsveranstaltungen besprechen sie miteinander deren Verlauf und repetieren den Stoff. Dieser individuelle wissenschaftliche Austausch findet auch zwischen den Professoren statt, die ihre Themen untereinander abstimmen, aber auch ihre wissenschaftlichen Arbeiten miteinander besprechen.⁵⁶

⁵⁴ ASAFĪ, 1964, 27f.; wer diese Rangfolge aufstellt, bleibt in den Quellen offen.

⁵⁵ ASAFĪ, 1964, 30, 34; die hier dargestellte Disputationspraxis hat eine lange Tradition auch im sunnitischen Islam, s. dazu J. VAN ESS, *Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze*, in: *Revue des études islamique* 44 (1976) 23–60.

⁵⁶ ASAFĪ, 1964, 32f.

Ein Ziel der Studien an den verschiedenen Lehrinstituten von Nadjaf, aber auch in allen anderen traditionellen Stätten islamischer Gelehrsamkeit war und ist es, die Studierenden in die Lage zu versetzen, auf die konkreten Fragen von gläubigen Muslimen hinsichtlich ihres religiösen Lebens und Sozialverhaltens Antworten zu geben, Gutachten (*Fatwa*) zu erstatten. Während die zuvor geschilderten Seminare und wissenschaftlichen Diskussionen häufig theoretischer Natur sind, finden jedoch auch Veranstaltungen statt, die man als „praktische Übungen“ bezeichnen könnte. Diese Art der Veranstaltungen wurde von dem bedeutenden Rechtsgelehrten Mirzā Muḥammad Ḥusain al-Nāʿinī⁵⁷ eingeführt. In einem Seminar, an dem fortgeschrittene Studenten, vor allem aber andere Gelehrte teilnehmen, werden bis heute konkrete Anfragen und Bitten um Rechtsauskunft, die an den als religiöse und juristische Autorität ausgewiesenen Leiter des Seminars gerichtet worden sind, besprochen und diskutiert. Unter Einbeziehung der Ergebnisse dieser Diskussionen faßt dann der Seminarleiter sein Rechtsgutachten ab, für das er jedoch alleine verantwortlich ist.⁵⁸ Auf diese Weise werden die Studenten konkret mit den Techniken der Erstattung von Rechtsgutachten vertraut gemacht.

Es liegt auf der Hand, daß die voraufgehende Beschreibung des wissenschaftlichen Betriebes in Nadjaf ein Idealbild zeichnet. Wir wissen auch von Eifersüchteleien, Intrigen und feindseligen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gelehrten, die auf persönlichen Antipathien und Schwächen beruhen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß schiitische Gelehrte sich nach ihrem eigenen Selbstverständnis in dem geschilderten positiven permanenten wissenschaftlichen Diskurs befinden. So ist ihr bemerkenswertes Selbstvertrauen und ihre Selbstsicherheit zu erklären. Hinzu kommt der bei ihnen häufig anzutreffende Optimismus, daß sich bei der Ansammlung von soviel Wissen und Sachverstand, wie er in Nadjaf festzustellen ist, im Endeffekt immer die richtige Antwort auf alle Fragen durchsetzen wird.

SUMMARY

The ways of traditional shi'ite learning in the shrine-city of Nadjaf in Iraq can be divided into three stages. There was a propaedeutic part, where the young students received basic training i. a. in literature, logic, and grammar. During the second phase they studied the principles of islamic law and philosophy. The method of studying during this period was marked by memorizing authoritative texts and interpretation of them by more or less famous teachers. Only during the final part of his studies a student had the chance to develop his own critical ways of thinking in taking part in discussions with his fellow students and in seminars held by the most important shi'ite teachers of Nadjaf.

⁵⁷ ÜBER AL-NĀʿINĪ s. A. HAIRI, *Shi'ism and Constitutionalism Iran. A Study in the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden 1977, 109–234.

⁵⁸ ASAḤĪ, 1964, 35.

There were no examinations at all during the whole curriculum of studying; so it could take up to 25 years until a student had reached the capacity of independent legal reasoning (idjtihād). The different institutions of learning at Nadjaf were independent of any government-institution to control the topics or the methods of their teaching. By the way of pious endowments (waqf, pl. quaāf) and money sent to them from all parts of the shi'ite world, they were able to look after the living of all who took part in teaching and learning. The concentration on religious and philosophical subjects during their studies proved to have negative results for the students, if they wished to participate in the political game of the country. So, perhaps, we find here one of the reasons for the small influence the shi'ite community has played in the political development of Iraq, although they are a majority.