

DIE ENTSTEHUNG DER SCHIA UND DER MUḤARRAM- RITUALE AUS SICHT FRÜHER ASERBAIDSCHANISCHER BOLSCHEWIKI (1920ER JAHRE)

VOLKER ADAM

(Halle an der Saale)

Die Zahl der Studien zum Islam in Aserbaidshan hat in den letzten Jahren kontinuierlich zugenommen. Das Hauptaugenmerk liegt dabei meist auf der postsowjetischen Epoche, was nicht zuletzt der Möglichkeit, seit 1991 vor Ort aktuelle Entwicklungen auf religiösem und gesellschaftlichem Gebiet erforschen zu können, geschuldet sein dürfte. Die vorausgegangenen sieben sowjetischen Jahrzehnte, die zumindest auch noch für das Verständnis der religiösen Situation in den 1990er Jahren von Bedeutung gewesen sind, wurden hingegen bislang noch nicht ausführlicher untersucht. Das in der Sowjetunion vor 1991 erschienene Schrifttum zum zeitgenössischen Islam in Aserbaidshan widmete sich zwar diesen Epochen, war aber naturgemäß ideologisch belastet, diente es doch der Stärkung des atheistischen Bewusstseins oder zumindest der Eindämmung von Formen nicht geduldeter islamischer Religiosität.¹ Für den heutigen Forscher besteht bei der Lektüre dieser sowjetischen Sekundärliteratur die Schwierigkeit, nicht genau zu erkennen, wann die korrekte Wiedergabe von Quellen endet und ihre ideologische Bewertung (und damit Klitterung) beginnt. Gleichwohl sind wir aufgrund der schwierigen Zugänglichkeit der Quellen, und das betrifft auch die gedruckten, immer noch gezwungen auf solche sowjetischen Vorarbeiten zurückzugreifen, und sei es nur um zu erfahren, was an relevanter Primärliteratur vor 1991 überhaupt publiziert wurde.

Einige der jüngeren Untersuchungen zum Islam im heutigen Aserbaidshan umfassen zwar auch die sowjetische Zeit, doch dienen die entsprechenden Ab-

¹ Siehe z.B. SƏTTAROV (1964), ABDULLAYEV (1967), ƏHƏDOV (1991).

schnitte lediglich als Vorgeschichte zur eigentlichen, d.h. postsowjetischen Fragestellung. Zudem steht bei der Beschäftigung mit dieser Thematik meist die Aufarbeitung der Ereignisgeschichte im Vordergrund, wohingegen der sowjetische Diskurs über den Islam, insbesondere aus der Feder einheimischer Autoren, noch kaum Beachtung gefunden hat. Bei dem Versuch, diese Forschungslücke zu schließen, wird es unumgänglich sein, über die russischsprachigen Quellen hinauszugehen und auch das Schrifttum in der Landessprache zu berücksichtigen. Da die überwiegende Mehrheit der Aserbaidsschaner in den 1920er Jahren des Russischen noch nicht mächtig war, mussten die einheimischen Bolschewiki die Botschaften der Sowjets ins Aserbaidsschanische übersetzen, und das betraf selbstverständlich auch die Haltung der Kommunisten zum Islam und zur islamisch geprägten Alltagskultur der Bevölkerung. Im Falle anderer muslimischer Nationen der Sowjetunion sind zu diesem Diskurs schon vereinzelt Studien vorgelegt worden, und diese widmen sich auch den ersten beiden Jahrzehnten bis zum Weltkrieg, also den 1920er und 1930er Jahren.² Der aserbaidsschanische Fall bleibt aber noch weitestgehend unbeschrieben, was zu einem guten Teil auch an der existierenden Fülle an zu bewältigenden Primärquellen in aserbaidsschanischer wie russischer Sprache liegen dürfte – und weniger an einem Mangel an diesen! Zudem, und darauf weisen viele Untersuchungen nachdrücklich hin,³ lässt sich die frühe sowjetaserbaidsschanische Diskussion um den Islam nicht von der späzaristischen trennen. Den Publikationen der frühen aserbaidsschanischen Bolschewiki ist deutlich anzumerken, dass sie sich mit dem Gedankengut der späten Zarenzeit, den weit über Aserbaidsschan hinausgehenden innermuslimischen Diskussionen um Religion und Moderne, die Nation, die Befreiung der Frau usw. auseinandersetzen. Wenn es auch vor 1917/1920 nur wenige überzeugte aserbaidsschanische Bolschewiki gegeben haben mag, so stellen doch viele der nach 1920 von den Sowjets propagierten Gedanken zum „modernen Leben“ und zur Rolle der Religion nicht gänzlich neue Themen dar.

² Siehe den Sonderband „A Muslim Interwar Soviet Union“ (hrsg. durch PAOLO SARTORI) der Zeitschrift *Die Welt des Islams* (Bd. 50: 3-4 von 2010) sowie KEMPER, MICHAEL [Hrsg.] (2011): *The heritage of Soviet Oriental studies*. New York. Für Usbekistan beispielhaft ist KHALID, ADEEB (2007): *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley u.a.: University of California Press, der detailliert auf den vorsowjetischen sowie sowjetischen Islam eingeht und dabei die nicht-russischen Akteure in den Mittelpunkt stellt.

³ Als Beispiel sei hier auf die Studien von SATTAROV (2010) und YUNUSOV (2004) verwiesen.

Die Ausdifferenzierung spezifisch sowjetischer Diskurse und die Abgrenzung derselben von moderaten modernistischen Strömungen geschah in den 1920er Jahren dabei zu einem Großteil in aserbaidtschanischer Sprache (... und arabischer Schrift!!). Die Geschichtswissenschaft täte gut daran, künftig vermehrt auch auf diese Quellen zu fokussieren.

Der folgende Beitrag widmet sich lediglich einem Detail der sowjetischen Islampolitik in Aserbaidtschan, nämlich der historisch begründeten Kritik an den im frühen 20. Jahrhundert sehr beliebten Muḥarram-Ritualen,⁴ und möchte auf eine Reihe interessanter Veröffentlichungen aus der Feder eines führenden antiislamischen Aktivisten, Məmməd Səid Ordubadi, aufmerksam machen. Diese in den 1920er Jahren entstandenen Schriften, die immerhin einen Textkorpus von ca. 300 Seiten ausmachen, möchte ich als unikalen lokalen Versuch werten, die Entstehung der Schia sowie der schiitischen Kultur des Trauerns um das Martyrium der Imame nach (noch nicht ganz verinnerlichten) materialistischen Gesichtspunkten zu interpretieren. Den aserbaidtschanischen Werktätigen sollte die historische „Wahrheit“ über die Ereignisse von Kerbela nahe gebracht werden, um sie somit zu einer Abkehr von den Trauer Ritualen zu bewegen. Um dies zu erreichen, sahen sich die Bolschewiki gezwungen, die Vor- und Frühgeschichte des Islams, insbesondere den Konflikt zwischen den Banū Hāšim und ihren Widersachern, neu, d.h. im Sinne des historischen Materialismus, zu schreiben. Dies geschah im Falle Ordubadis ohne einen bislang nachweisbaren direkten Austausch mit der sich zur selben Zeit in den Zentren der Sowjetunion entwickelnden akademischen Islamwissenschaft,⁵ repräsentiert also weitestgehend einen „peripheren“ sowjetischen Islamdiskurs. Eine eingehende Analyse dieser Publikationen verdeutlicht die schiitische Sonderstellung Aserbaidtschans innerhalb des sowjetischen Islams, denn viele der hier behandelten Themen waren für die antiislamischen Agitatoren unter Tataren oder Usbeken jener Jahre ohne Relevanz. Vor allem bilden diese Schriften aber auch ein einmaliges intel-

⁴ 680 n. Chr. war es im Monat Muḥarram zwischen einer Armee der Umayyaden-Dynastie und Ḥusain, dem Enkel des Propheten Muḥammad und dritten Imam der Schiiten, bei Kerbela im Irak zu einem Scharmützel gekommen, bei dem der Prophetenkel sowie zahlreiche seiner Getreuen fielen. Dieses Ereignis gibt seitdem Schiiten alljährlich Anlass zu Trauer während dieses Monats. Zum historischen und religionswissenschaftlichen Hintergrund siehe HALM (1988).

⁵ Umfassend zu dieser siehe KEMPER (2009).

lektuelles Zeitzeugnis, das in dieser Form weder in den Jahrzehnten vorher noch nachher vorstellbar gewesen wäre.

Aus Platzgründen kann hier weder auf die generelle sowjetische Islampolitik der Jahrzehnte zwischen den Weltkriegen eingegangen werden, noch speziell auf die administrativen Maßnahmen gegen die Muḥarram-Zeremonien.⁶ Ebenso wenig kann die Rezeptionsgeschichte dieser Thesen diskutiert werden. Hier soll es zunächst nur um die argumentativen Strategien der aserbajdschanischen Bolschewiki gehen, mit denen sie versuchten die Bevölkerung über das Wesen der schiitischen Passionsspiele aufzuklären. Die Zeremonien waren in Form und religiösem Inhalt mit dem Weltbild der Bolschewisten völlig unvereinbar,⁷ weswegen sie bereits zu einer Zeit, als sich die Sowjets in islamischen Angelegenheiten noch indifferent bis tolerant zeigten, von ihnen bekämpft wurden. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert hatten die *ta'ziya* genannten Passionsspiele zum Gedenken an das Martyrium des Prophetenenkels Ḥusain und seiner Getreuen nicht nur in Aserbaidschan, sondern auch in der übrigen schiitischen Welt einen Höhepunkt erreicht.⁸ Szenische Aufführungen, begleitet von tagelangen Trauerrezitationen und blutigen Selbstgeißelungen gehörten im Südkaukasus zu den markantesten Erscheinungsbildern schiitischen Lebens.⁹ So beliebt diese Zeremonien in der (schiitischen) Bevölkerung auch gewesen sein mögen, so zogen die alljährlichen Geißlerprozessionen und tagelange Passionsspiele seit Ende des 19. Jahrhunderts doch auch den Protest aufklärerischer Kreise, panislamischer

⁶ Einen historischen Überblick hierzu bieten ADAM (2001), S. 127-133; sowie BABEROWSKI (2003), S. 427-435.

⁷ Dies steht interessanterweise im Gegensatz zur späteren Überzeugung linksgerichteter türkischer Aleviten, die Ḥusains Opferbereitschaft bei Kerbela und die Entstehung der Schia/des Alevitentums als revolutionären Akt im Sinne des Sozialismus interpretierten; siehe KEHL-BODROGI, KRISZTINA (2008): *The role of Kerbela in the (re)construction of Alevism in Turkey*. In: Ildikó Bellér-Hann (Hrsg.): *The past as resource in the Turkic speaking world*. Würzburg, S. 43-57. Eine ähnliche Politisierung fand in Iran während der 1970er Jahre statt; siehe KIPPENBERG, H. G. (1981): „Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbela. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran.“ In: K. Greussing / J.-H. Grevemeyer (Hrsg.): *Religion und Politik im Iran*. Frankfurt a.M., S. 217-256.

⁸ Siehe AGHAIE (2004) sowie REZVANI (1962); des Weiteren CALMARD, J. (1989): 'Azādārī. In: *Encyclopædia Iranica* 3, S. 174-77; MÜLLER, HILDEGARD (1966): *Studien zum persischen Passionsspiel*. Freiburg i. Br.; CHELKOWSKI, PETER J. (1979) [Hrsg.]: *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*. New York.

⁹ Siehe hierzu die Beobachtungen und eindrucksvollen Zeichnungen von VERESCHAGUINE, BASILE (1869): *Voyage dans les provinces du Caucase*. In: *Le Tour du Monde. Nouveau Journal des Voyages* 19. Paris, S. 241-336; sowie LASSY, I. (1916): *The Muharram Mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia*. Helsingfors.

Ulema sowie schließlich der Bolschewiki auf sich. Für letztere symbolisierten sie Wildheit und die kulturelle Rückständigkeit der Provinz (auch und gerade gegenüber dem russischen Zentrum), dokumentierten aber auch nachdrücklich die noch vorhandene Macht religiöser Gefühle, die es um des eigenen Machterhalts willen schnellstmöglich zu bändigen galt. Der im europäischen Exil lebende Ceyhun Hacıbəyli behauptete 1959, der Kampf gegen die Muḥarram-Zeremonien habe von den Bolschewiki mehr Anstrengungen erfordert als gegen alle anderen religiösen Bräuche.¹⁰ Die öffentlichen Aufführungen und Geißelungen wurden im Verlauf der 1920er Jahre übrigens in den Nachbarländer, Iran und der Türkei, ebenso verboten, da sie auch den dortigen Vorstellungen von Moderne und Zivilisiertheit widersprachen.¹¹ In der Sowjetunion jedoch bildete die seit 1922 stattfindende Auseinandersetzung mit den Zeremonien erst den Auftakt zu einer immer rücksichtsloser geführten atheistischen Kampagne.

Die Vorgeschichte

Als sich die Bolschewiken ab 1922 entschlossen, in Wort und Tat gegen die von ihnen als Symbol der Rückständigkeit stigmatisierten Muḥarram-Bräuche zu Felde zu ziehen, da konnten diese Maßnahmen in Aserbaidschan bereits auf ein halbes Jahrhundert publizistischer Agitationen zurückblicken. Mögen den Polemiken vor 1922 auch Motivationen unterschiedlichster Art zugrunde gelegen haben, so beklagten doch alle Kritiker die blutigen Selbstgeißelungen und die als übertrieben empfundenen theatralischen Inszenierungen, die beide als im Kern unislamisch angesehen wurden, sowie die Kultur des Weinens, die sich um die *ta'ziya*-Veranstaltungen herum entwickelt hatte und häufig theologisch wenig geschulten Trauerrezitatoren (sog. *mərsiyəxan* oder *rövzəxan*) als Broterwerb diente.

Der ersten öffentlich geäußerten Kritik an den Ritualen begegnen wir 1877 in den Spalten der Zeitung *Əkinçi*. Sie wurde seinerzeit von Intellektuellen vorgebracht aber noch nicht von islamischen Gelehrten. Getrieben wurden diese

¹⁰ CHADŽIBEYLI (1959), S. 21.

¹¹ In Iran wurden 1928 die Schwertgeißelungen und 1935 die *ta'ziya*-Aufführungen gänzlich verboten, siehe HALM (1988), S. 183. Zu den Hintergründen siehe auch AGHAIE (2004), S. 47-58. In der Türkei wurden die Muḥarram-Feiern 1926 verboten; PISTOR-HATAM, ANJA (1998): *'Aşūrā* in Istanbul. Religiöse Feierlichkeiten als Ausdruck persisch-schiitischen Selbstverständnisses am Ende des 19. Jahrhunderts. In: Die Welt des Islams 38, S. 119.