

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 Aserbaidtschaner in den 1920er Jahren des Russischen noch nicht mächtig war, mussten die einheimischen Bolschewiki die Botschaften der Sowjets ins Aserbaidtschanische 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 aserbaidtschanische Fall bleibt aber noch weitestgehend unbeschrieben, was zu einem guten Teil auch an der existierenden Fülle an zu bewältigenden Primärquellen in aserbaidtschanischer 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 sowjetaserbaidtschanische Diskussion um den Islam nicht von der späzaristischen trennen. Den Publikationen der frühen aserbaidtschanischen Bolschewiki ist deutlich anzumerken, dass sie sich mit dem Gedankengut der späten Zarenzeit, den weit über Aserbaidtschan hinausgehenden innermuslimischen Diskussionen um Religion und Moderne, die Nation, die Befreiung der Frau usw. auseinandersetzen. Wenn es auch vor 1917/1920 nur wenige überzeugte aserbaidtschanische 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 Trauerritualen 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.

Intellektuellen dabei von der Sorge, dass die Trauerfeiern in ihrer bestehenden Form den bereits existierenden konfessionellen Graben in der islamischen Welt noch vergrößern könnten, wo doch angesichts wachsender kolonialer Bedrohung Eintracht unter den Muslimen vonnöten gewesen wäre.¹² Daneben finden wir aber auch schon Argumente wie:

- Wenn ein Fremder (ein Nichtmuslim) diese Rituale beobachtet, hält er die Muslime für verrückt.
- An den Selbstgeißelungen nehmen notorische Kriminelle teil.
- Islamische Gelehrte tolerieren mit ihrem bisherigen Schweigen diese offensichtlichen Formen von *bid'a* („verbotenen Neuerungen“).

Eine zweite öffentliche Debatte entwickelte sich ab 1905, an der sich diesmal auch islamische Gelehrte beteiligten. Es lassen sich dabei drei unterschiedliche ideologische Lager unterscheiden, die in ihrer Kritik aber kooperieren konnten und deren Argumente wir zu einem guten Teil auch in den bolschewistischen Polemiken der 1920er Jahre wieder finden können:

a) Die größte Ablehnung schlug den Muḥarram-Bräuchen aus den Reihen einer gesellschaftskritischen Bewegung entgegen, deren bekanntestes Organ die 1906 gegründete satirische Zeitschrift *Molla Nəsrəddin* wurde. Etliche Mitstreiter dieser Richtung, darunter auch M. S. Ordubadi und Cəlil Məmmədquluzadə, schlossen sich nach 1917 den Bolschewiki an und beteiligten sich an deren anti-islamischen Kampagnen. Ihre bevorzugten Instrumente waren die literarische Satire, die Karikatur und das Gesellschaftstheater. Zwischen 1906 und 1920 lauteten ihre Hauptthesen zum Muḥarram:

- Für das gesamte Ausland (womit alle Nichtmuslime gemeint waren) sehen diese Rituale lächerlich aus.
- Die Ulema ermutigen die Geißler, nehmen selbst aber Abstand von den Geißelungen. Sind diese Handlungen also religionsrechtlich verwerflich oder empfehlenswert?

¹² Zu den Bemühungen einzelner Intellektueller aber auch theologisch geschulter Personen den schiitisch-sunnitischen Gegensatz zu überwinden, was häufig mit einer Kritik an der schiitischen Haltung einherging, siehe SATTAROV (2009), S. 33-41.

- Anstatt das wilde Treiben der *Kərbəlayi*, *Nəcəfi* und *Məşhədi* zu verurteilen,¹³ ergötzen sich die bürgerlichen Intellektuellen daran.
- Diejenigen, die sich am ‘*Āšūrā*’-Tag am heftigsten geißeln, sind sonst die größten Sünder.
- Das einzige Ziel der Trauerrezitatoren und Organisatoren dieser Veranstaltungen besteht darin Geld zu verdienen. Deswegen dehnen sie die Trauerveranstaltungen über das ganze Jahr hin aus.

Müstəqil Ağayev hat jüngst in einer Studie zur Religion im gesellschaftlichen und philosophischen Denken Aserbajdschans zurecht auf die politische Bedeutung hingewiesen, die dieser Art vorsozialistischen Literatur zu Sowjetzeiten zugekommen ist: Jahraus jahrein wurden die gesellschafts- aber auch islamkritischen Bühnenstücke aus der Feder von Autoren wie Məmmədquluzadə, Haqverdiyev, Vəzirov oder Nərimanov aufgeführt und halfen somit, das atheistische Bewusstsein der Komsomolzen zu formen.¹⁴ Dank solcher Stücke verinnerlichte die Parteijugend das sowjetische Zerrbild von der “alten Gesellschaft” und der noch verbliebenen religiösen Relikte, die es weiter zu bekämpfen galt. Die neue sowjetische Literatur griff nach 1920 ganz bewusst die Motive solcher nun als „demokratisch“ oder zumindest „aufklärerisch“ (*maarifçi*) bezeichneten vorsozialistischen Schriftsteller auf, ja sie stellte sich unter Umständen in die Tradition der Sozial- und Islamkritik von vor 1920. So kam es zu zahlreichen Neuauflagen vorrevolutionärer sozialkritischer Werke, in denen die Schattenseiten der „alten Gesellschaft“ plastisch beschrieben worden waren. *Molla Nəsrəddin* veröffentlichte in den 1920ern gerade auch zu islamischen Themen immer wieder Karikaturen, die als Anspielung auf die Bilder der klassischen Epoche von 1906-1913 gewertet werden dürfen, wobei die Botschaft lautete: *Erinnert ihr euch? Schon damals haben wir diese Missstände angepran-*

¹³ Gemeint sind Personen, die nach einer Pilgerfahrt zu den Heiligen Stätten der Schiiten einen entsprechenden Ehrentitel tragen dürfen. In der damaligen gesellschaftskritischen Literatur werden damit Vertreter der muslimischen Mittelschicht bezeichnet, an deren wirklicher Frömmigkeit häufig aber Zweifel geäußert werden. In *Molla Nəsrəddin* symbolisieren solche *Kərbəlayi*, *Nəcəfi* oder *Məşədi* Bigotterie und Ausbeutung (von Frauen, Kindern, Schutzbefohlenen usw.).

¹⁴ Siehe AĞAYEV, MÜSTƏQİL (2008): XX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrində din problemi. [*Das Problem der Religion im gesellschaftlichen und philosophischen Denken Aserbajdschans des 20. Jh.*] Baku, S. 98.

gert. Jetzt mit der Etablierung der Sowjetherrschaft ist endlich die Zeit gekommen sie zu überwinden.

Hier ging es jedoch auch um eine weitere wichtige Aussage: All die von uns im Zusammenhang mit dem „neuen Leben“, der „Zivilisiertheit“ und der Abwendung von der Religion gepredigten Gedanken sind keine europäisch-russischen Importe, die darauf abzielen, unsere Identität als „Muslime“ zu bedrohen, sondern entstammen unserem eigenen Aufklärungsdiskurs, der seine Wurzeln im 19. Jahrhundert hat. Unsere Kritik an der traditionellen muslimischen Gesellschaft und ihrer Kultur ist keine neue Erfindung des (europäischen) Kommunismus, kein von außen an die aserbajdschanische Gesellschaft herangetrager Kulturkampf, sondern entspricht den Ansichten unserer eigenen Aufklärer, ja im Grunde auch den Grundprinzipien eines richtig verstandenen Islams.

Ideologische Parteipropaganda, Literaturwissenschaft und Literaturproduktion gingen zu Sowjetzeiten Hand in Hand, ja wir kennen nicht wenige Literaten, die neben ihrer schriftstellerischen Tätigkeit auch literaturgeschichtliche Forschung betrieben und aktive Parteimitglieder waren. Immer dann, wenn sich ihre Forschungen auf die Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bezog, war in höchstem Maße Politik mit im Spiel, galt es doch in der aserbajdschanischen Geistesgeschichte jener Epoche möglichst viele intellektuelle Vorläufer der Sowjets aufzuspüren, um damit der sowjetaserbajdschanischen Kultur historische Legitimität zu verschaffen. Es darf behauptet werden, dass der Literaturwissenschaft eine bedeutende Rolle bei der Festigung eines aserbajdschanischen Nationalbewusstseins im sowjetischen Sinne zugekommen ist, sorgte sie doch in weit größerem Maße als die Geschichtswissenschaft oder Ethnologie dafür, dass die Aserbajdschaner Stereotypen und Klischees über ihre traditionelle Kultur oder „typisch aserbajdschanische“ Verhaltensweisen verinnerlichten, wie sie in der Literatur des frühen 20. Jahrhundert ausführlich porträtiert worden waren. Vorrevolutionäre Werke, in denen die sowjetischen Literaturwissenschaftler verwertbare Beschreibungen der „alten Gesellschaft“ fanden, wurden ausführlich interpretiert und in großer Auflage neu herausgegeben. Das Werk des Dramaturgen und Journalisten Nəcəf bəy Vəzirov (1854-1926) eignete sich hier in besonderem Maße, wurde von ihm doch behauptet,

dass er lange vor 1920 die „peinlichen Vertreter der alten Welt“ (*köhnə dünyanın eybəcər nümayəndələri*) realistisch vorgeführt habe.¹⁵ Mit beißender Satire habe Vəzirov die „Geld anbetenden Händler, verräterischen bürgerlichen Gebildeten, bürgerlichen Nationalisten, korrupten zaristischen Beamte, *blutrünstigen qoçu*, Aberglaube verbreitenden Mollas, Wunderheiler, *Trauerrezitatoren*, Schlangenbeschwörenden Derwische und andere Schmarotzer“ geißelt.¹⁶ Er habe sie als die grausamsten Feinde der „Menschlichkeit und Zivilisation“ (*insanlıq və mədəniyyət*) angesehen, ohne deren Ausmerzung die Nation keinen Fortschritt realisieren könne. Während wir all den anderen hier erwähnten Vertretern der „alten Welt“ auch in Mittelasien oder bei den Tataren begegnen, so bilden zwei Personengruppen doch typische aserbajdschanische Erscheinungen, und beide sind mit den Muḥarram-Bräuchen eng verbunden: die Trauerrezitatoren und die *qoçu*.

Der *qoçu* (etwa: Raufbold/Schlagetot)¹⁷ war eine Art Gangster mit eigenem Ehrenkodex, Habitus und Soziolekt. Vom *qoçu* hieß es, er sei jederzeit bereit zur Waffe zu greifen, um seine Ziele durchzusetzen. Er darf als soziales Phänomen des sich Ende des 19. Jahrhundert in und um Baku rasant entwickelnden Kapitalismus angesehen werden, das sein Ende mit der Errichtung der Sowjet-herrschaft fand. In der gesellschaftskritischen Literatur jener Jahre symbolisiert er die aus kultureller Rückständigkeit erwachsene Gewalttätigkeit der mit dem einbrechenden Kapitalismus konfrontierten aserbajdschanischen Gesellschaft. Die Kritiker der Muḥarram-Zeremonien sehen die *qoçu* mitverantwortlich für die exzessiven Selbstgeißelungen am ‘*Āšūrā*’-Tag sowie die Bildung rivalisierender, ja verfeindeter „Trauerzüge“ (*dəstə*).¹⁸ Der Vorwurf wurde an sie gerichtet, *dəstəbazlıq* zu betreiben, d.h. die Muslime in sich mitunter blutig befehdende Gruppen zu spalten und somit aus gänzlich irrationalen Gründen die

¹⁵ Zu Vəzirov siehe ausführlich QASIMZADƏ, FEYZULLA (1966): XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. [Die Geschichte der aserbajdschanischen Literatur des 19. Jh.] Baku, S. 447-482.

¹⁶ Qəpiyə səcdə edən tacirlər, satqın burjua ziyalılar, burjua millətçilər, rüşvətxor çar hakimlər, *insan qanı tökən qoçular*, mövhumat yayan mollalar, cadugərlər, *mərsiyəxanlar*, ilanoyndan dərvişlər və başqa tüfeylilər.

¹⁷ Verballhornung von *qolugüclü* (wörtlich: „mit starkem, gewalttätigem Arm“).

¹⁸ Zum Phänomen der *dəstə* siehe REZVANI (1962), S. 90-95.

ohnehin durch mangelnde Eintracht geplagte muslimische Gesellschaft weiter zu atomisieren.

Die Hauptzielscheibe der Kritik war aber natürlich auch schon vor 1920 der Trauerrezitator, der uns in den untersuchten Texten unter der Bezeichnung *mərsiyəxan*, *rövzəxan* aber auch schlicht „Derwisch“ entgegentritt. Er lebt nicht nur von „der Kultur des Weinens“, sondern hegt und pflegt sie und dies auf Kosten einer Aufklärung der Bevölkerung. *Mərsiyə* wird von den Autoren in Opposition zu *maarif* („Bildung“) aber auch *mədəniyyət* („Zivilisiertheit“) gesetzt. Ein Zusammenhang zwischen *mərsiyəxan* und *qoçu* wird insofern konstruiert, als den Rezitatoren (und konservativen Mollahs) vorgehalten wird, dem blutigen Treiben der *qoçu* während des Muḥarrams ein religiöses Fundament zu verleihen, ja es theologisch zu sanktionieren.

b) Ein zweites Lager der Kritik bildeten schiitische Gelehrte, die die Idee einer „Einheit der Muslime“ (*ittihad-i islam*) verfochten und in den existierenden Trauer Ritualen nicht zu tolerierende, letztlich unislamische Auswüchse des Volksislams erkannten.¹⁹ Ihre Hauptinstrumente waren die religiöse Expertise (z.B. Fetwas) sowie die Autorität glaubwürdiger Texte, die sie den populären (aus ihrer Sicht übertriebenen) Erzählungen der Trauerrezitatoren entgegenhielten. Ab 1905 nutzten sie die neuen Pressefreiheiten, um ihre Ansichten in gedruckter Form einem größeren Leserkreis zukommen zu lassen.

Besonders engagiert zeigte sich die 1904 in Baku gegründete Hidayət-Gesellschaft, deren Mitglieder überwiegend Angehörige des Klerus waren.²⁰ Qılman İlkin zufolge hatten sie es sich zum Ziel gesetzt, von der Kanzel herab den täglichen Terror der *qoçu* in Baku und Umgebung zu bekämpfen und hierfür auch mit den Behörden zu kooperieren. 1907 traten sie aber auch öffentlich gegen die bestehenden Formen der Muḥarram-Bräuche auf, die sie in einem Rechtsgutachten als *bid'a* verurteilten. Die Kritik traf auch Amtskollegen, d.h. Mollahs, denen sie vorhielten, die Bevölkerung mit Legenden voller Übertrei-

¹⁹ Auch in anderen Teilen der schiitischen Welt stießen die Passionsspiele und Geißelungen bei Theologen auf Skepsis und Ablehnung; siehe ENDE (2005), S. 81-82; sowie FALATURI, ABDOLJAVAD (1968): Die Zwölferschia aus Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung. In: Erwin Gräf (Hrsg.): Festschrift Werner Caskel. Leiden, S. 71-78.

²⁰ Zur schiitischen Geistlichkeit Bakus im frühen 20. Jahrhundert sowie der Hidayət-Gesellschaft siehe İLKİN (1998), S. 302-316.

bungen über die Ereignisse von Kerbela zu füttern und sie die Trauer über den Tod der Märtyrer in unangemessener Form ausführen zu lassen. Hingegen sprach sich die Gesellschaft für eine Stärkung der islamischen Einheit aus. Eines ihrer prominentesten Mitglieder, Axund Hacı Molla Ruhollah Məmmədzadə (1850-1912), bezahlte für sein Engagement mit seinem Leben: Während er eine Predigt leitete, wurde er von einem *qoçu*, dessen Taten er zuvor verurteilt hatte, in der Moschee erschossen, woraufhin dieser selbstherrlich und unbehelligt den Tatort verlassen haben soll. Der Beisetzung des Axunds wohnten Tausende bei, leidenschaftliche Reden wurden gehalten, so dass die Trauerveranstaltung zu einer öffentlichen Demonstration gegen Rückständigkeit und Bildungsmangel geriet.

Schaut man sich übrigens die Zusammensetzung der Hidayət-Gesellschaft an, so begegnen uns interessanterweise einige Namen, die wir auch später unter den Sowjets wieder finden können, was eine gewisse Kontinuität zwischen dem reformbereiten Klerus der späten Zarenzeit und dem offiziellen sowjetischen Klerus dokumentiert.²¹

c) Die sich ab 1905 lebhaft entwickelnde aserbajdschanische Presselandschaft diente auch nationalistischen Intellektuellen, die eine kulturelle und religiöse Annäherung der lokalen Muslime an das Osmanische Reich anstrebten, als Plattform, um die ihrer Ansicht nach „richtige“ Darstellung über die Ereignisse von Kerbela und die „angemessene“ Form der Trauer um den Tod von Ḥusain propagieren zu können. In der Bakuer Hidayət-Gesellschaft kooperierten Religionsgelehrte und bürgerliche Nationalisten in diesem Punkte auch zusammen. So wurden, um nur einige Beispiele zu nennen, ab 1907 neben religiösen Gutachten kurz vor Beginn sowie während des Muḥarrams relevante Passagen aus den Werken von at-Ṭabarī oder osmanischen Enzyklopädien publiziert, die als vertrauenswürdig angesehen wurden. 1911 übersetzte der Kadi von Baku Mirməhəmməd Kərim Mircəfərzadə einen historischen Roman des christlich-arabischen Schriftstellers Ğurġī Zaidān über die Ereignisse von Kerbela ins

²¹ So sprach sich das Hidayət-Mitglied und Bakuer Kadi, Axund Mirməhəmməd Kərim Mircəfərzadə (1853-1938), 1922/1923 mehrfach gegen die Muḥarram-Zeremonien aus. Axund Molla Ağa Əlizadə (1870-1954) war der Sohn eines weiteren Mitglieds (Axund Şəyx Məhəmməd Cavad) und wurde 1941, als die antiislamischen Maßnahmen der Sowjets zu einem vorläufigen Ende kamen, zum Şeyxülislam ernannt, der den offiziellen Islam im schiitischen Transkaukasus zu verwalten hatte.

Aserbaidsschanische.²² Wenig später veröffentlichte der schiitische Gelehrte Axund Yusif Talibzadə ein bemerkenswertes Schulbuch über die Entstehung des Islams, in dem er sich bemühte, die konfessionell so umstrittene Frühgeschichte des Islams mit all ihren innerislamischen Tragödien in einer für schiitische wie sunnitische Schüler gleichermaßen erträglichen Weise zu schildern.²³

Auffallend ist bei all diesen Darstellungen des zweiten und dritten Lagers die Entschlossenheit, eine korrekte Interpretation der islamischen Frühgeschichte zu geben, ohne auf Werke europäischer Orientalisten zurückgreifen zu müssen. Sogar sunnitische Autoren oder gar ein christlicher Araber erscheinen vertrauenswürdiger als das damals in Russland verbreitete europäische Schrifttum zum Islam, mit dem zur selben Zeit muslimische Schüler auf den staatlichen Schulen ja in Kontakt kamen. Das schiitische Aserbaidsschan zeigt hier Parallelen zu Inner-russland auf, wo zur selben Zeit tatarische Intellektuelle und Gelehrte dazu aufriefen, schnellstmöglich eigene „moderne“ Darstellungen der islamischen Ursprünge (wie etwa des Lebens des Propheten) zu verfassen. Ansonsten, so befürchteten sie, würden sehr bald muslimische Schüler auf den russischen Schulen nur noch europäische Darstellungen über den Islam lesen und verinnerlichen.²⁴ Die alten Schilderungen, seien es die *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (Prophetenlegenden) der mittelasiatischen Sunniten oder die *Raudat aš-šuhādā'* (Rosengärten der Märtyrer) der aserbaidsschanischen Schiiten, wurden von diesen modernistischen Kreisen als gänzlich ungeeignet angesehen, eine junge und kritische Generation von Muslimen mit den Grundlagen der eigenen Religion vertraut zu machen. Sie erkannten daher dringenden publizistischen Handlungsbedarf, um sowohl dem veröffentlichten russischen Schrifttum zum Islam als auch den im Volk immer noch zirkulierenden Heiligenlegenden etwas entgegenstellen zu können.²⁵

²² Die Übersetzung erschien unter dem Titel „Kərbəla yanğısı“ (*Die Feuersbrunst von Kerbela*).

²³ TALIBZADƏ, AXUND YUSİF (1330/1912): Müxtəsər tarix-i islam. İkinci hissə. Əimmə-i əsna-əşər, xüləfa-yi rəşidin və xüləfa-yi bəni-ümeyyanın əhvalatına müştəmdir. (*Kurze Geschichte des Islams. Zweiter Teil. Umfasst die Geschicke der Imame der Zwölferschia, der rechtgeleiteten Kalifen und der umayyadischen Kalifen*) Baku.

²⁴ Der Skandal um die Prophetenbiographie *İsabət*, die 1910 unter den Wolgatataren für Aufsehen sorgte, mag hier als Beispiel dienen; siehe ADAM (2002), S. 315-318. Interessanterweise wurde der Verfasser dieser seinerzeit zu modernistischen Muḥammad-Biographie, Galiäsgar Čygtaj, in den 1920er zu einem Wortführer der tatarischen Antiislam-Bewegung.

²⁵ Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, dass in den Jahren vor der Machtergreifung der Sowjets auch vermehrt traditionelle Schilderungen der Kerbela-Ereignisse im Druck erschienen; zu den Hintergrün-

Gleichzeitig mit diesem Bemühen, die islamische Geschichte aus muslimischer Perspektive neu zu schreiben, begannen Intellektuelle wie Əhməd bəy Ağayev und Əlibəy Hüseynzadə ihre säkularen und nationalistischen Ansichten zur Geschichte des Islams und der Türken zu verbreiten, wobei sie deutlich weniger Berührungängste im Umgang mit wissenschaftlichen Publikationen aus Europa hatten. In ihren Beiträgen warfen sie immer wieder die Frage nach den Gründen für die konfessionelle Spaltung der islamischen Welt und für den von ihnen konstatierten Niedergang derselben auf.²⁶ In diesem Schrifttum begegnen uns bereits offen nationalistische Argumentationsmuster, wenn etwa die konfessionelle und darauf folgende politische Spaltung der islamischen *umma* mit dem Stammesdenken der Araber in Verbindung gebracht wird. Schrankenlose Tyrannei sowie religiöser Fanatismus sind wiederum nationale Stereotypen, die uns bei der Beschreibung Irans und seiner politischen Schwäche gegenüber den Kolonialmächten begegnen. In solchen Beiträgen erhielt die Schia die Konnotationen „sektiererisch“, „fortschrittsfeindlich“, „weltfremd“ sowie „fatalistisch“ und wurde zu einer Gefahr für das Überleben der islamischen Welt stilisiert.²⁷ Vor diesem Hintergrund artikulierten solche Autoren in zunehmendem Maße Stolz auf ihre türkische Abstammung, da sie alleine den Türken Fortschrittlichkeit und Reformbereitschaft zugestanden. Eine ganze Reihe dieser nationalistisch zu nennenden Positionen zu Arabern und Persern finden sich interessanterweise in dem weiter unten analysierten Schrifttum der aserbajdschanischen Bolschewiki wieder, waren aber in den 1920ern auch in der Türkei Mustafa Kemals verbreitet, die sich damals ebenso anschickte, das „orientalische“ sprich arabisch-persische Erbe hinter sich zu lassen und zu den „zivilisierten“ Nationen zu gehören.²⁸

den siehe ƏLİZADƏ, AXUND HACI KƏRBƏLAYI SOLTAN (1995): *Azərbaycan dərvişləri və rövşəxanları*. [Die Derwische und Trauerrezitatoren Aserbajdschans] Baku, S. 41.

²⁶ Zur ideologischen Auseinandersetzung der Sowjets mit diesen Strömungen siehe die Studie von MUSTAFAYEV, QƏDİM (1973): *XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi*. [Die islamische Ideologie und ihre Kritik zu Beginn des 20. Jahrhunderts. in Aserbajdschan] Baku.

²⁷ Beispielhaft für diese Form panislamischer Propaganda ist das Bakuer Blatt *Haqq yolu*, das 1912-13 erschien. Siehe auch ALTSTADT-MIRHADI, AUDREY (1986): *The Forgotten Factor: The Shi'i Mullahs of Pre-Revolutionary Baku*. In: CH. Lemerrier-Quellejey (Hrsg.): *Passé turco-tatar présent soviétique*. Études offertes à Alexandre Bennigsen. Paris, S. 356-361.

²⁸ Siehe hierzu LAUT, JENS PETER (2000): *Zur Sicht des Islam in der Türkischen Republik bis zum Tode Atatürks*. In: WOLFGANG SCHLUCHTER (Hrsg.): *Kolloquien des Max Weber Kollegs VI-XIV*. Erfurt: Max Weber-Kolleg, S. 59-75.

Məmməd Said Ordubadi – Porträt eines islamkundigen Atheisten

Da die Mehrzahl der hier untersuchten Schriften zur Entstehung der Schia und der Muḥarram-Bräuche aus der Feder von M. S. Ordubadi stammt, soll dieser für die Geschichte der frühen sowjetaserbaischanischen Literatur so wichtige Autor etwas eingehender vorgestellt werden. An seinem Werdegang lässt sich exemplarisch nachvollziehen, wie die aufklärerischen Positionen muslimischer Modernisten aus der späten Zarenzeit schrittweise materialistischen Argumentationen Platz machten. Der literarisch und journalistisch überaus produktive Ordubadi, dessen Wirken noch längst nicht erschöpfend erforscht worden ist,²⁹ gehörte zu den wenigen Intellektuellen der damaligen Zeit, denen ihre aus Sicht der späteren Bolschewiki „widersprüchlichen“ Gedankengänge früher Schaffensepochen in den 1930er Jahre nicht zum Verhängnis wurden und die sich stattdessen ohne Unterbrechung seit der späten Zarenzeit weiterentwickeln konnten. Ordubadis persönliche Nähe zur Familie des Vorsitzenden der Aserbaischanischen KP Mir Cəfər Bağırov mag ihn sicherlich vor so manchem Unbill bewahrt haben,³⁰ denn es wäre 1937/38 für potentielle Widersacher ein Leichtes gewesen, in seinen frühen Schriften „unbolschewistische“ Gedankengänge zu finden und gegen ihn zu verwenden. Im Gegensatz zu vielen seiner Mitstreiter im antiislamischen Kampf der 1920er Jahre überlebte Ordubadi aber den Terror der Stalinjahre und starb 1950 friedlich und hoch verehrt³¹

Der 1872 an der russisch-persischen Grenzstadt Ordubad in einer Literatenfamilie zur Welt gekommene Məmməd Səid sollte im Verlaufe seines Lebens zu einem Mitbegründer der sowjetaserbaischanischen Literatur avancieren und den Bolschewiki jahrzehntelang ein treues intellektuelles Sprachrohr bleiben. Zeit seines Lebens war er aber auch immer dem politischen und gesellschaftlichen Schicksal Irans verbunden. In seinen Memoiren schildert er, wie stark die theologischen Debatten und politischen Ereignisse in Iran das ganze 19. Jahrhundert hindurch und darüber hinaus die Bevölkerung seiner Heimat

²⁹ Die für unsere Fragestellung beste Studie bildet RÜSTƏMOV (1981), die vor allem Ordubadis journalistische Tätigkeit in den Mittelpunkt rückt.

³⁰ Siehe die Erinnerungen von Qabil İmamverdiyev (1926-2007) in XƏYAL, SONA (2008) [Hrsg.]: Qabil, Qabilsiz günlər. Bakı: Şirvanəşr, S. 168-170.

³¹ Man denke hier nur an prominente Opfer des Terrors wie Ruhulla Axundov (1897-1938), Həbib Cəbiyev (1899-1938), Əliheydər Qarayev (1896-1938) oder Vəli Xulufu (1894-1938).

beeinflussten.³² Er selbst hatte (aus seiner späteren Sicht) das Glück, als Kind eine der wenigen „neumethodischen“ (*usul-i cədidə*) Schulen der Region besuchen zu dürfen, auf der er in einem muslimischen (also „nationalen“) Umfeld neben religiösen auch weltliche Fächer durchlief und mit dem Russischen in Kontakt kam. Durch den frühen Tod seines Vaters sah er sich genötigt, noch als Jugendlicher Arbeit in einer der lokalen Seidenfabriken zu suchen, und erhielt somit Einblick in die damaligen Arbeitsbedingungen. Bereits in den 1890er begann er Gedichte zu schreiben und wir finden ihn 1903 unter den Autoren von *Şərq-i rus*, der ersten muttersprachlichen Zeitung der Aserbajdschaner nach langen Jahren ohne nationale Presse. Während seiner ersten Schaffensepoche von 1903 bis 1914, die er in seiner Heimatregion Nachitschewan verbrachte, schrieb er vorwiegend Lyrik und Zeitungsartikel aber auch erste Prosastücke und Dramen zu damals unter Modernisten sehr beliebten Themen wie z. B. dem nationalen Erwachen der Muslime (auch Irans), wobei er bisweilen durchaus nationalistische, ja panislamische Argumentationen anklingen ließ.³³ Wir finden leidenschaftliche Aufrufe gegen (nationale wie kulturelle) Apathie und Ignoranz (*xab-i gəflət, cəhalət* etc.) unter den Muslimen und ein Eintreten für eine Verbesserung der Lage der Frauen. Schon in seinen ersten Schriften rief er die Bevölkerung dazu auf, den Legenden und Märchen (personifiziert in den Erzählungen der Derwische) nicht länger Gehör zu schenken, sondern nach „Wissenschaft zu streben“ (*elmi olmaq*). Einen starken ideologischen Rückhalt erhielt er dabei durch die Zeitschrift *Molla Nəsrəddin*, für die er regelmäßig publiziert (unter später berühmt gewordenen Pseudonymen wie *Hərdəmxəyal*) und dank derer er über Nachitschewan hinaus einen Bekanntheitsgrad im gesamten Südkaukasus erlangte.

³² Seine in den 1930er niedergeschriebenen Memoiren umfassen nur den Zeitraum bis 1920; siehe ORDUBADÍ (1996).

³³ Bedenkt man sein späteres vehementes Eintreten gegen die Muḥarram-Bräuche, ist es schon erstaunlich, dass Ordubadi in seinen ersten Publikationen mehrfach die Namensform Kərbəlayı Məhəmməd Hacı Ağazadə benutzte. In den sowjetzeitlichen Biographien zu ihm lässt sich kein Hinweis darauf finden, ob er wirklich jemals selbst nach Kərbela gepilgert ist, noch wird diskutiert, ob es sich im Falle Ordubadis bei dem Namenszusatz Kərbəlayı („der Kərbəlapilger“) vielleicht um eine fingierte Ehrenbezeichnung handelte.

Seine erste Buchveröffentlichung, die 1904 verfasste Gedichtsammlung *Qəflət*,³⁴ brachte ihm den Zorn des örtlichen schiitischen Klerus ein, da er auch hier europäischen Fortschritt kontrastiv muslimischer Rückständigkeit gegenüber stellte und für letztere eindeutig die Religion verantwortlich machte. Und als er es während des Muḥarrams 1906 dann auch noch wagte, frisch rasiert an einer Trauerveranstaltung in einer Moschee teilzunehmen, machte man ihm unmissverständlich klar, dass er unter den Gläubigen nichts mehr zu suchen habe. In seinen Memoiren, in denen er Anfang der 1930er Jahren dieses Ereignis festhielt, stellt er es so dar, als sei dieser Vorfall der erste Anstoß zu seinem Bruch mit der Religion gewesen.³⁵

Seine ersten Kurzerzählungen erschienen 1908 und 1909 und widmen sich vor dem Hintergrund der in Iran stattfindenden Umwälzungen (Verfassungsrevolution) „iranischen Themen“, wobei berücksichtigt werden muss, dass im aserbajdschanischen Schrifttum vor Etablierung der Sowjetherrschaft „iranische Themen“ immer auch eigene „muslimische Themen“ waren. Eine der Sorgen, die ihn dabei antrieben, war die Befürchtung, dass die muslimische Heimat, der Orient (*Şərq*), auch in Zukunft keine Wege aus der Knechtung und Ausplünderung durch fremde Mächte finden werde, solange die Geistlichen als traditionelle Führungselite keine Bereitschaft zu nationalem Engagement aufzeigten.³⁶ Es waren vor 1914 also weniger sozialistische Themen als vielmehr der Wunsch, die muslimischen Völker im nationalen Befreiungskampf gegen die Kolonialherren zu unterstützen, der das Schrifttum Ordubadis dominierte. Dabei machte er allerdings zunehmend die Geistlichkeit als Haupthindernis in diesem Kampf aus, der er damals schon vorhielt, die Bevölkerung absichtlich in Unwissenheit und Kulturlosigkeit zu halten.

³⁴ Məhəmməd Hacı Ağazadə mütəxəllis bə Səid Ordubadi: *Qəflət*. [*Ignoranz*] Tiflis: Qeyrət Mətbəəsi 1906.

³⁵ ORDUBADÍ (1996), S. 28-29. Es wäre interessant einmal zu untersuchen, ob es sich bei dem Umstand, dass ORDUBADÍ seinen Abfall vom Glauben zeitlich in einen Muḥarram verlegte, um ein Topos handelt, dem wir auch in den Lebensschilderungen anderer „schiitischer Atheisten“ finden, sei es auf dem Gebiet der Sowjetunion oder anderswo im Nahen Osten.

³⁶ Exemplarisch ist hierfür seine Schrift *Vətən və hürriyyət* aus dem Jahre 1907, dessen Inhalt, da zu Sowjetzeiten als nationalistisch kritisiert, leider bis heute nicht mehr veröffentlicht wurde: Kərbəlayı Məhəmməd Hacı Ağazadə mütəxəllis Səid Ordubadi: *Vətən və hürriyyət*. [*Vaterland und Freiheit*] Tiflis: Qeyrət Mətbəəsi 1907.

Es waren solche nationalistischen Gedanken, die 1915 nach Ausbruch des Weltkrieges dazu führten, dass die zaristischen Behörden ihn als missliebige Person nach Zarizyn (dem heutigen Wolgograd) verbannten, wo er sich schrittweise den Bolschewiki näherte, denen er 1919 offiziell beitrug. Aus Baku erreichten ihn 1916 Briefe mit der dringenden Bitte, unter Pseudonymen an der aserbaidischen Presse wieder teilzunehmen. Nach Ausbruch der Oktoberrevolution und seinem Parteieintritt wurde er 1919 Leiter der muslimischen Propagandasektion der Politischen Abteilung der 10. Roten Armee. Von nun an schickte er wieder regelmäßig unter seinem Namen Briefe an die Bakuer Presse und wurde 1919 Leiter der literarischen Sektion der Zeitung *Hümmət*, die in Astrachan unter den muslimischen Soldaten der Roten Armee sowie lokalen Muslimen verteilt wurde. Als Leitartikelserie erschien dort sein Werk *Bolşevizm və müsəlmanlıq* („Der Bolchewismus und der Islam“), das in Buchform kurz darauf in Baku in der für seine Zeit sehr großen Auflage von 15000 Exemplaren erschien.³⁷ Ordubadi war also einer der ersten Aserbaidischen, der mit dem Mittel der Literatur seine muslimischen Landsleute über die Ziele der Bolschewiki informieren und die Vereinbarkeit von bolschewistischer Weltsicht mit den Erfordernissen der islamischen Welt propagieren sollte.

Nach der Eroberung Aserbaidischens durch die Rote Armee kam Ordubadi 1920 zum ersten Mal in seinem Leben überhaupt nach Baku, wo er in den folgenden Jahren an der Gründung und Leitung wichtiger kommunistischer Periodika wie *Kommunist*, *Yeni yol*, *Şərq qadını*, *Maarif işçisi* u. a. beteiligt war. In den 1920ern erleben wir ihn ununterbrochen publizieren, seien es Zeitungsartikel, Pamphlete, Abhandlungen, Gedichte, Kurzdramen, die alle dem Ziel gewidmet waren, dem „neuen Leben“, wie die bolschewistischen Kulturrevolutionären es anstrebten, zum Sieg zu verhelfen. So stammt das 1920 entstandene Libretto zur ersten sowjetaserbaidischen Oper *Nərgiz* von Ordubadi,³⁸ er verfasste kurz nach der Machtübernahme der Bolschewiken in Baku das bis dahin literarisch anspruchsvollste Gedicht zu Ehren Lenins in aserbaidischer Sprache und schrieb das erste professionelle Lied für die Massen, das von

³⁷ Auch diese Schrift, die für unser Verständnis des damaligen „muslimischen Kommunismus“ eine so wichtige Quelle bilden könnte, ist unseres Wissens später nicht noch einmal aufgelegt worden; jedenfalls fand sie in den 1960ern keinen Eingang in die sechsbändigen „Ausgewählten Werke“ Ordubadis.

³⁸ Ebenso wie das der späteren, berühmten Opern *Koroğlu* und *Nizami*.

Üzeyir Hacıbəyov vertonte Stück *Qızıl əsgər* („Der Rotarmist“). So nimmt es nicht wunder, dass er aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen sowie seiner schriftstellerischen Begabung auch an vorderster literarischer Front zu finden war, als die Bolschewiki sich in den 1920er Jahre entschlossen, dem Islam als Hindernis für das „neue Leben“ den Kampf anzusagen. Uns sollen im Folgenden seine vom historischen Materialismus inspirierten Gedanken zur Entstehung und Ausbreitung des Islams ausführlicher interessieren, mit denen er sich von 1924 bis 1931 in mehreren Abhandlungen beschäftigte.³⁹

Die Anti-Muḥarram Publikationen der 20er Jahre

Həsi Abdullayev verdanken wir mit seiner Studie „die Muharram-Feierlichkeiten im Islam“ aus dem Jahre 1967 den umfassendsten Beitrag zum sowjetischen Umgang mit den Passionsspielen.⁴⁰ Er geht dabei insbesondere auf die Situation der frühen 1920er Jahre ein und druckt im Anhang zahlreiche Stellungnahmen ab, die zwischen 1922 und 1924 in der aserbaidischen Presse hierzu erschienen sind. Zahlreiche Gedanken Abdullayevs sind den Werken Ordubadis entnommen, die somit in den 1960er zu einer späten Würdigung kamen. Abdullayev macht deutlich, dass die Bolschewiken schon kurz nach ihrer Machtübernahme in Aserbaidschan die alljährlichen Feiern als antisowjetische Demonstrationen bewerteten, an denen zu ihrem Entsetzen nicht selten auch Parteimitglieder teilnahmen. Mit dem August 1922 begannen sie eine Pressekampagne, die durch Agitation in den Betrieben, öffentliche Vorträge und durch szenische Aufführungen islamkritischen Inhalts flankiert waren.⁴¹ Bewusst bemühte man sich die Verurteilung dieser Bräuche in einer satirischen Sprache zu vermitteln, die im Stil an einen Sabir oder andere beliebte Autoren von *Molla Nəsrəddin* erinnerte.⁴² Die literarische Qualität der Propaganda war also ein wichtiger Aspekt. Daneben ging es den Bolschewiki aber auch um theologisch und religionsgeschichtlich stichfeste Beweise dafür, dass die vorliegende Form

³⁹ Siehe Literaturliste: ORDUBADÍ (1924, 1925, 1927, 1929, 1930, 1931). ORDUBADÍ'S Bedeutung ab den 1930er Jahren als Verfasser der ersten aserbaidischen historischen Romane ist an anderem Ort ausführlich behandelt worden; siehe MƏFTUN (1987) sowie SULTANLI (1957).

⁴⁰ ABDULLAYEV (1967). Daneben siehe auch ƏHƏDOV (1995), S. 96-105.

⁴¹ Ab Juli 1923 kann man dann von einem ausgearbeiteten Plan der aserbaidischen Bolschewiki sprechen, mit dem der Islam bekämpft werden sollte; SATTAROV (2009), S. 47.

⁴² Siehe hierzu auch CHADŽIBEJLI (1959), S. 27.

der Trauer um Ḥusain völlig unangemessen war. Hierzu gewannen sie die Unterstützung reformbereiter schiitischer Ulema, die sich 1923 mehrfach an die Öffentlichkeit wandten, um aus theologischer Sicht die Geißelungen und Passionsspiel zu verbieten.⁴³ Dabei ging es den Gelehrten um die Form der Trauer, nicht aber um das Trauern selbst. Letzteres war aber für die Bolschewiki die eigentliche Grundlage für die von ihnen konstatierten „wilden“ Exzesse und musste daher auch bekämpft werden. Um dies zu tun, sahen sie es als nötig an, die historische Wahrheit über die Ereignisse von Kerbela 680 n. Chr. und über ihre Instrumentalisierung durch spätere Generationen herauszubekommen und diese Erkenntnisse der Bevölkerung zu vermitteln. Dies wiederum machte es unumgänglich der Frage nachzugehen, wie die Schia entstanden war, wofür man bis in die vorislamische Epoche des Hedschas zurückschauen musste. Das im Schrifttum der 1920er allgegenwärtige bolschewistische Interesse an der Frühgeschichte des Islams muss keineswegs überraschen, wenn man sich vor Augen führt, dass es bei dem schiitisch-sunnitischen Gegensatz im Kern ja um sich widersprechende Interpretationen historischer Ereignisse geht. Geschichte spielt für das Selbstverständnis der Schia eine immens wichtige Rolle, und genau hier setzten die Bolschewiki ihre Waffen ein: der Blick auf die Geschichte des Frühislams sollte verändert werden, die Schia als Sonderentwicklung wahrgenommen werden, deren Entstehen politische Ursachen zugrunde lagen und keine heilsgeschichtlichen. Eine Annäherung an sunnitische Positionen störte die aserbajdschanischen Bolschewiki, deren Agitatoren nicht selten einem konservativen schiitischen Umfeld entsprungen waren, dabei wenig, solange schiitisches Bewusstsein dadurch unterhöhlt werden konnte. Um mehr über diesen Prozess zu erfahren,⁴⁴ wäre es nötig, das vorhandene Schrifttum umfassender als bisher aufzuarbeiten – alleine 1923 erschienen in der Zeitung *Kommunist* mehr als 270 Beiträge zum Thema Islam, natürlich nicht nur die Passionsspiele oder die Schia betreffend. Vor dem eigentlichen Beginn der Kulturrevolution 1927/28 und dem Generalangriff auf den Islam in der Sowjetunion finden wir

⁴³ Zur damaligen Kooperation von Teilen der Geistlichkeit siehe ABDULLAYEV (1967), S. 91-100. In den 1920er Jahren kam es auch in der arabischen Welt zu einer theologischen Auseinandersetzung um die Rechtmäßigkeit der Rituale; siehe ENDE, WERNER (1978): *The Flagellations of Muḥarram and the Shī'ite 'Ulamā'*. In: *Der Islam* 55, S. 19-36.

⁴⁴ Auch ein Vergleich mit schiakritischen Stimmen aus dem Umfeld iranischer Nationalisten der frühen Pahlawi-Ära wäre ein Desiderat; siehe hierzu AGHAIE (2004), S. 25-26, 57-58.

also bereits ein umfangreiches Schrifttum zur sowjetischen Islampolitik, das einer eingehenden Analyse noch harret.

Zwei Aspekte sollen noch hervorgehoben werden, bevor wir uns den Werken Ordubadis intensiver zuwenden:

Den frühen sowjetischen Veröffentlichungen religionsgeschichtlichen Inhalts merkt man gelegentlich in der Darstellung der Ereignisgeschichte eine Nähe zu panislamischen Positionen an, was durch den Mangel an eigenen sowjetischen Thesen zu diesem Thema erklärt werden könnte. Es wäre hier zu untersuchen, inwieweit die Bolschewiki Werke wie das erwähnte *Müxtəsər tarix-i islam* von Axund Yusif Talibzadə zurate gezogen haben,⁴⁵ um die Geschehnisse des 7. Jahrhunderts darzustellen, bevor eigene Geschichtsthese ausgearbeitet oder solche sowjetrussischer Orientalisten übernommen werden konnten.

Zum zweiten wird Iran sehr früh als Ursprungsland der Trauerrezitatoren und Passionsspiele benannt und attackiert, was den sowjetischen Außenminister Čičerin 1923 sogar um die diplomatischen Beziehungen sorgen ließ.⁴⁶ Als Beispiel für eine solche Argumentationslinie sei hier die Broschüre von Əliheydər Qarayev *Wem nutzt die Trauer?* näher vorgestellt, die 1923 von der Aserbaid-schanischen KP herausgegeben wurde.⁴⁷ Sie umfasst einen historiographischen sowie einen religionssoziologischen Teil. Im ersteren wird zunächst kurz die Entwicklung vom Tode des Kalifen ‘Alī bis zur Schlacht von Kerbela geschildert, wobei hier noch eine umayyadenkritische Einstellung sowie Sympathie für die Haltung Ḥusains festzustellen ist, die späteren Publikationen dieser Art fremd ist. Dem Begründer der Umayyadendynastie Mu‘āwiya wird vorgehalten, das Prinzip der „Wahl“ (*seçki üzərə intixab*) durch die Bevölkerung bei der Berufung eines neuen Herrschers abgeschafft zu haben, wie es bei den ersten Kalifen üblich gewesen sei, und stattdessen die Grundlage für eine „Autokratie“ (*istibdad*) gelegt zu haben. Sein durch das üppige Palastleben geprägter Sohn Yazīd sei nicht durch „Beratung“ (*şura*) und „Beratschlagung“ (*məsləhət*) seitens der Untertanen gewählt, sondern vom Vater als Erbe eingesetzt worden. Sein Vater habe ihn vor allem vor dem Prophetenenkel Ḥusain gewarnt, den er

⁴⁵ Siehe Fußnote 23. So weist die Broschüre „Thesen zum Muḥarram“ Ähnlichkeiten zum Werk Talibzadəs auf; Məhərrəm münasibətiylə tezislər [sic!]. Bakı: Bakı İşçisi Kooperatif Nəşriyyatı 1926.

⁴⁶ CHADŽIBEJLI (1959), S. 28.

⁴⁷ QARAYEV (1923).

nach seiner Thronbesteigung auch zu einem Loyalitätseid gedrängt habe. Diese Geste habe Ḥusain aber mit dem Hinweis darauf verweigert, dass Yazīd nicht vom Volk gewählt worden sei und einen unmoralischen Lebenswandel führe. Die Umayyaden hätten daraufhin einen Plan geschmiedet, wie sie Ḥusain in die Falle locken konnten, was bei Kerbela schließlich aufgegangen sei, wo Ḥusain und seine Getreuen ein letztes Mal die Forderung nach einem Treueid abgelehnt hätten und danach umgebracht worden seien. Ḥusain tritt uns in dieser Schilderung als aufrechter Kämpfer gegen die sich anbahnende Autokratie entgegen, der schließlich für seine Haltung mit dem Leben bezahlen muss. Nur wenige Zeit später werden die sowjetischen Autoren, wie weiter unten zu zeigen sein wird, aber die Konfrontation im Lichte des historischen Materialismus anders bewerten und den Haschemiten wesentlich kritischer gegenüberstehen.

Jahrhunderte lang, so argumentiert Qarayev weiter, hätten die Ereignisse von Kerbela niemanden dazu veranlasst, so wie es heute üblich sei, sich selbst zu geißeln oder Legenden voller Aberglauben für wahr zu halten. Dies sei erst mit den Safawiden im 16. Jahrhundert aufgekommen. Um 1500 hätten sowohl der osmanische Sultan Selim als auch der iranische Şah İsmail die Alleinherrschaft über die islamische Welt angestrebt, was sie notwendigerweise in einen Konflikt gebracht habe. Beide Seiten hätten ihre Absicht, den anderen mit Krieg zu überziehen, vor ihrer Bevölkerung religiös begründen müssen, wobei İsmail auf Anraten der *muğtahid* („schiitischen Gelehrten“) Irans hin eine geeignete ideologische Waffe gefunden habe: die Osmanen wurden zu Anhängern ‘Umars erklärt und somit zu Feinden ‘Alīs. Es sei beschlossen worden, ‘Umar und andere Prophetengenossen (*şahāba*), die den Sunniten heilig sind, rituell zu „verfluchen“ (*sabb etmak*) und die Trauer um Ḥusain zu institutionalisieren. So habe man Trauerrezitatoren beauftragt zu propagieren, dass die Anhänger Sultan Selims (also die Osmanen) mit den Mördern Ḥusains identisch seien.⁴⁸ Mit dieser List habe Şah İsmail in der islamischen Welt für eine tiefe Spaltung gesorgt und die beiden großen muslimischen Völker gegeneinander aufgebracht. Nadir Şah habe zwar versucht, diesen Zwietracht zu überwinden und mit den Sunniten

⁴⁸ Zur Gleichsetzung von osmanischen Türken mit den Mördern Ḥusains siehe auch THAISS, GUSTAV (1962): Unity and Discord: The Symbol of Husayn in Iran. In: Ch. J. Adams (Hrsg.): Iranian Civilization and Culture. Essays in honour of the 2,500th Anniversary of the Founding of the Persian Empire. Montreal, S. 111-19.

in einen Dialog zu treten, in dem er z.B. das Verfluchen der (sunnitischen) Prophetengenossen verboten habe, aber seine Ermordung habe diese Anstrengungen zunichte werden lassen. Ihm sei mit den Kadscharen eine grausame und despotische Dynastie auf den iranischen Thron gefolgt, die aus Eigeninteresse die Trauerfeiern in ihrer extremsten Form angeheizt habe. Solange sich die Bevölkerung mit dem Weinen um Ḥusain beschäftige, fühlten die Kadscharen ihre autoritäre Herrschaft nicht in Frage gestellt. Diese Form von *bid'a* („unerlaubter islamischer Neuerung“), die weder mit der Scharia noch der Religion etwas zu tun habe, stelle für die Kadscharen den besten Garanten für ihren Machterhalt dar.

Im zweiten Teil der Publikation beschreibt Qarayev die aus seiner Sicht verheerenden Konsequenzen dieser safawidischen und kadscharischen, also iranischen Religionspolitik für die Bevölkerung Aserbaidschans.⁴⁹ Die Trauerri-tuale zementierten aus Sicht der Bolschewiki eine Gesellschaftsordnung, in der Religion letztlich dazu verkommen war, gewalttätigen Unterdrückern (von der Spitze des Staates bis zum einfachen Familienoberhaupt) Legitimation zu verleihen und ihre Grausamkeiten zu sanktionieren.⁵⁰ Dabei suggerierten die Bolschewiki in der ersten Hälfte der 1920er Jahre durchaus noch, es gebe im Prinzip einen vernünftigen, richtigen Islam, dessen aufrechte Vertreter bislang aber gegen die Macht der real existierenden Verhältnisse insbesondere in Iran und den iranisch geprägten Gesellschaften nichts auszurichten vermocht hätten.⁵¹ Ja sie förderten muslimische Stimmen, die im Aufbau einer als gerecht empfundenen sowjetischen Ordnung eine Chance für einen islamischen Neube-

⁴⁹ In der aserbaidshanischen Geschichtsschreibung der 1920er Jahre wurde Şah İsmail noch durchweg als iranischer Herrscher dargestellt und die Safawiden als fremde Eroberer im Südkaukasus angesehen. Erst die spätere sowjetische Geschichtsschreibung machte aus Şah İsmail einen ethnischen Aserbaidshaner und erklärte das Safawidenreich zu einer aserbaidshanischen Staatsgründung.

⁵⁰ So seien die Trauerfeierlichkeiten überall eine hervorragende Plattform für die Selbstinszenierung der lokalen *qoçu*, *hampa* und *qolu çomaqlı*, die sich ein paar Tage gläubig gäben, um die Bevölkerung danach wieder zu terrorisieren; QARAYEV (1923), S. 7. Der *qolu çomaqlı* bzw. *qolçomaq* (wörtlich: „einen Knüppel in Händen Haltender“) entspricht dem russischen Begriff Kulak („Großbauer“, wörtlich aber: „Faust“). In vorsowjetischen Texten treten uns die *qolçomaq* aber auch die *hampa* (wörtlich: „Gefährte“) als wohlhabende Personen der ländlichen Gesellschaft entgegen, die zur Verteidigung oder gar Besserung ihrer wirtschaftlichen Position jederzeit Gewalt einzusetzen bereit sind; „Dorftyrann“ träfe im Deutschen wohl die Bedeutung dieser leider noch zu wenig erforschten sozialen Termini.

⁵¹ In der Satirezeitschrift *Molla Nəsrəddin* lassen sich in den Jahren 1922 bis 1925 zahlreiche Beispiele für diese Position finden, die aber bislang von der Forschung noch nicht ausreichend zur Kenntnis genommen wurden.

ginn sahen. Dieses Zusammenwirken ist auch in dem ersten ausführlicheren Werk Ordubadis zum Thema Muḥarram zu spüren, das im Folgenden näher analysiert werden soll.

Der Trauerrezitator und seine Legenden als Angriffsziel der Bolschewiki

Die Broschüre *Die Trauerfeiern im Muḥarram und die Trauerrezitatoren* wurde 1924 von der Zeitung *Kommunist* in einer Auflage von 10.000 Exemplaren verlegt und darf als direkte Fortsetzung der 1922/23 gestarteten Kampagne gegen den *mərsiyəxa/rövzəxan* angesehen werden. Den Ausführungen Ordubadis wurde ein langes Vorwort Həbib Cəbiyevs, des damaligen Chefredakteurs von *Kommunist*, vorangestellt. Im Anschluss druckte man zudem eine Reihe von Stellungnahmen sowie Rechtsgutachten (Fetwas) von Mitgliedern der aserbaid-schanischen Ulema zu den Muḥarram-Bräuchen ab, die 1923 bereits in *Kommunist* erschienen waren.⁵²

In seiner erwähnten Einleitung stellte Cəbiyev kurze Thesen zu den Ursprüngen des Islams und der Entstehung der Trauerrituale vor, denen wir ausführlich in den späteren Schriften Ordubadis wieder begegnen werden und von denen wir annehmen dürfen, dass sie im Zeitraum 1923/24 von den Bolschewiki in nuce schon aufgestellt worden waren, aber einer literarischen Ausformulierung und damit Popularisierung noch harren. Aus den einleitenden Worten Cəbiyevs geht deutlich hervor, dass Ordubadi von seinen kommunistischen Mitstreitern gebeten worden war, sich in die Schriften „unparteiischer“ (*münsifanə davranan*) muslimischer Gelehrter einzuarbeiten, die sich selbst dieser „hässlichen Kunst“ nicht hingeben hätten, und seine Argumentation auf deren Schriften zu gründen. Diese Gelehrten, so Cəbiyev, hellten die historischen Hintergründe der Ereignisse von Kərbela auf, deren Kenntnis bei den Arbeitern noch sehr gering ausgeprägt sei. Daher werde dieses Buch alleine nicht viel bewirken, weswegen Cəbiyev alle Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler aufrief, bei der Bekämpfung dieser Unsitten mitzuwirken. Dank für seine Unterstützung bei der Entstehung und Veröffentlichung dieser Streitschrift sprach Cəbiyev auch Ruhulla Axundov aus, dem damaligen Volkskommissar für Bildung.

⁵² Eine kurze Analyse der hier geäußerten theologischen Positionen bietet ADAM (2001), S. 128-130.

In seiner Einleitung betonte Ordubadi ausdrücklich, dass er dieses Buch nicht als Kommunist oder Bolschewik, sondern als echter Muslim geschrieben habe. Es sei die Zeit gekommen, in der die Muslime allem Aberglauben, der sie am Voranschreiten hindere und zum heutigen Leben nicht passe, abschwören müssten. Jetzt endlich sei es überhaupt möglich geworden, den Massen die Wahrheit zu verkünden, die sich in einem Zeitalter des Fortschritts und des ökonomischen Denkens immer noch mit lächerlichen Dingen beschäftigten. Sein Hauptaugenmerk richtete Ordubadi in dieser Schrift auf den Trauerrezitator: Wie hatte es geschehen können, dass die traditionellen *maqṭalnamā*, in welchen die tragischen Ereignisse von Kerbela erzählt worden waren, durch Beschreibungen voller hässlicher Übertreibungen ersetzt wurden? Ein wesentlicher Grund habe darin gelegen, dass die klassische Sprache der Gelehrten zu kompliziert gewesen sei, um damit die Bevölkerung emotional zu erreichen. Trauerrezitatoren und Derwische hätten hier als Mittler gedient und die Geschichten in den Volkssprachen vorgetragen, woraus sie rasch einen Broterwerb gemacht hätten. Dies sei aber von Anfang an von allen großen *muğtahid* kritisiert worden, und man könne mit Recht behaupten, dass keine der Geschichten, die heutzutage unter dem Begriff *rauḍa* im Umlauf seien, in den [seriösen] Schriften eine Grundlage finde.

In seinen Ausführungen stützte sich Ordubadi insbesondere auf die Veröffentlichungen des iranischen Gelehrten Mulla Ḥusain Nūrī Tabarsī (gest. 1902),⁵³ der zeit seines Lebens die im 19. Jahrhundert stetig populärer werdende *rauḍa*-Literatur bekämpft hatte, wobei er seine Kritik auf die Argumente klassischer schiitischer Gelehrter und auf die Berichte glaubwürdiger Geschichtsschreiber stützte. Er nahm vor allem das damals (auch in Aserbaidschan) sehr beliebte Werk von Fazil Dərbəndi, *Asrār aš-šuhadā*,⁵⁴ aufs Korn und analysierte es minutiös auf Übertreibungen, Verzerrungen oder gar schlicht unsinnige Darstellungen hin. Ordubadi folgte im Wesentlichen seinen Bemerkungen und

⁵³ Zu Mirzā Ḥusain Nūrī Tabarsī (1839–1902) siehe MACEOIN, D. (1998): Tabrisī (Tabarsī) Hādjdj Mīrzā Husayn b. Muhammad Tagī Nūrī. In: *The Encyclopaedia of Islam*. NE 10. S. 41.

⁵⁴ Das Buch war auch unter dem Titel *Iksīr al-‘ibādāt* bekannt. Zu dem Autor Mūllā Āqā b. ‘Ābid b. Ramadān b. Zāhid aš-Šīrvānī ad-Darbandī (ca. 1785–1869) siehe *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası* 3. Baku 1979, S. 419.

zitierte dabei auch die von Tabarsī aufgeführten muslimischen Gelehrten, so als habe er sich selbst mit deren Schrifttum auseinandergesetzt.⁵⁵

Es waren die folgenden offensichtlichen Unstimmigkeiten und vor allem weltfremden Behauptungen im Werke Fazil Dərbəndis, die Ordubadi hervorhob und kommentierte, wobei er diese als im Kern typisch für das ganze Wesen der Trauerrituale darzustellen sich bemühte:

1) Die Trauerrezitatoren gehören im Gegensatz zu den wirklichen Gelehrten zu den niederen, ungebildeten Bevölkerungsschichten – warum sollte man also auf deren Worte hören?

2) Dərbəndi übertreibe auf groteske Weise bei der Darstellung der Schlacht – ihm gehe es also nicht um die historische Wahrheit, sondern darum die Zuhörer zum Weinen zu bringen.

3) Dərbəndi behaupte fälschlicherweise, dass jemandem, der während des Muḥarrams weine, alle Sünden vergeben würden, sogar Mord und Hurerei, und er ins Paradies komme – eine solche Behauptung finde sich in keinem Werk der islamischen Theologie.

4) Dərbəndi sage, dass, wer am *‘Āšūrā*-Tag arbeite, in die Hölle komme – wo doch der *mārsiyəxan* am *‘Āšūrā*-Tag selbst gutes Geld verdiene.

5) Dərbəndi behaupte, dass es verdienstvoll sei, sich mit einem Schwert zu geißeln. Wer immer sein Blut vergösse, betrete das Paradies – wegen solcher Aussagen benähmen sich die Schiiten heute wilder als die Wilden in Afrika oder die Schwarzen in Indien.

6) Dərbəndi rufe dazu auf, jedes Jahr nach Kerbela zu pilgern, ohne an den wirtschaftlichen Schaden zu denken, den solche Aufrufe verursachten.

7) Er rate dazu *mārsiyə* zu lesen, wenn die Pest ausbreche – während Gelehrte anderer Länder die Bevölkerung dazu aufrufen, auf ihre Gesundheit und Fitness zu achten, und darauf hofften, dass sie sich an Zahl vermehre, rieten uns, so Ordubadi, unsere Rezitatoren krank zu bleiben. So werde unsere Bevölkerung nie wachsen.

⁵⁵ So begegnen uns in dieser 1924 von der Zeitung *Kommunist* veröffentlichten Streitschrift Namen von berühmten schiitischen Theologen wie Muḥammad Ibn Idrīs al-Ḥillī (gest. 1201), Mullā Muḥammad Bāqir Māzandarānī (1627/28-1699), Šaiḫ Kulainī (gest. 941) oder Šaiḫ Šadūq (gest. 991). Wenige Jahre später sollte dies schwer vorstellbar werden.

8) Die theatralischen Aufführungen, die von allen seriösen *muğtahid* als unpassend abgelehnt würden, seien unmodern sowie hässlich und sollten verboten werden.

9) Dərbəndi behauptete, dass Ausländer [d.h. Nichtmuslime], die den Trauerrezitatoren zuhörten, automatisch Muslime würden – Hier wird Ordubadi besonders sarkastisch: Alle Nationen schauten heute nach vorne, während wir noch mit der Vergangenheit beschäftigt seien. Wenn sie uns wirklich zuhörten, würden sie sich über uns lustig machen und verspotten. Wenn sie uns Muslime während des Muḥarrams beobachteten mit einem schwarzen Tuch um unseren Kopf gewickelt wie arabische Frauen, mit einem Schwert in der Hand herum schreitend, dann würden sie uns für vorgeschichtliche Afrikaner halten und zu lachen anfangen. Und dann wage es DƏRBƏNDI auch noch zu behaupten, dass ein Fremder, der uns beobachte, anfangen würde, sich genauso verrückt aufzuführen wie wir, d.h. ein Schiit werde.

Die historischen Hintergründe der Muḥarram-Traditionen

Während Həbib Cəbiyev 1924 diese in seiner Einleitung nur zusammenfassend dargestellt hatte, leuchtete Ordubadi sie in seiner Broschüre von 1925 ausführlich aus und konzentrierte sich auch in den kommenden Jahren auf den Aspekt der Entstehungsgeschichte, wobei er dabei immer wieder tagesaktuell bedingt neue Aspekte in seine Argumentation einfließen ließ.⁵⁶

1925 ging es im Wesentlichen um die Frage, was hinter den Ereignissen von Kerbela 680 n. Chr. steckte, wie es zu ihnen gekommen war und wer später aus welchen Gründen einen ideologischen Nutzen aus ihnen zu ziehen vermochte. Zentrales Ziel war es dabei, die Leserschaft davon zu überzeugen, dass diesem Ereignis keinerlei heilsgeschichtliche Bedeutung zukam und somit von keiner göttlichen Vorsehung die Rede sein konnte. Diese Interpretation, so hoffte Ordubadi und mit ihm die Bolschewiki, würde nicht nur die bestehenden Formen, in denen die Trauerfeiern jährlich aufwendig begangen wurden, als überflüssig und absurd erscheinen lassen, sondern dem gesamten schiitischen Glaubensgebäude einen tödlichen Stoß versetzen, konzentrierte sich doch seit Alters her schiitische Identität um das Martyrium Ḥusains.

⁵⁶ ORDUBADÍ (1925).

Was gläubigen Schiiten bis heute als eine heilsgeschichtlich unausweichliche Tragödie gilt, bewertete Ordubadi bereits einleitend als einen der „wildesten und hässlichsten Aspekt der Geschichte des Orients“ (*Şərq tarixinin ən müdhiş və iğrənc cəhəti*), dessen Entstehungsort aber weder in Kerbela selbst noch in Syrien (woher die Widersacher Ḥusains kamen) zu suchen sei, sondern im Hedschas. Mit der Schlacht von Kerbela sei letztlich nur ein seit langer Zeit anhaltender Kampf um die ökonomische und politische Kontrolle über Mekka und seine heiligen Plätze zu Ende gegangen. Um zu verstehen, ob den Kerbela-Ereignissen irgendeine religiöse Dimension zukomme, sei zuerst mehr über die politische und wirtschaftliche Geschichte der Hedschasaraber in Erfahrung zu bringen, argumentiert Ordubadi.

Nur diejenigen nördlichen und südlichen Ränder der arabischen Halbinsel, an denen die Stämme in Kontakt zu „zivilisierten“ (*mədəni*) Länder gestanden hätten, hätten das Glück gehabt sich kulturell etwas zu entwickeln. Der Rest, insbesondere die Bewohner des Hedschas selbst, sei von solchen Chancen ausgeschlossen geblieben. Fehlender Kontakt zur Welt um sie herum und eine unterentwickelte heimische Wirtschaft hätten sie von jedem Fortschritt ausgeschlossen. Da der Hedschas verkehrstechnisch kaum erschlossen gewesen sei, seien ausländische Eroberer auch nicht an einer dauerhaften Kontrolle dieser Region interessiert gewesen, was eine weitere Isolation bewirkt habe. Links liegengelassen durch die großen Imperien ihrer Zeit hätten sich die Bewohner auch nie genötigt gesehen, irgendwelche Formen dauerhafter Herrschaft zu entwickeln, um sich gegen benachbarte Reiche verteidigen zu können. So seien sie über das Stadium des Nomadentums oder wie zum Teil im Jemen und dem Nadschd über das patriarchalische Organisationsformen nie hinausgekommen, sondern hätten weiterhin jeder gegen jeden gekämpft. Im politischen und ökonomischen Leben der Hedschasbevölkerung habe es damals zahlreiche hässliche Vorfälle vergleichbar den Ereignissen von Kerbela gegeben. Etliche Stämme seien im Verlaufe solcher Kriege samt Frauen und Kinder ausgelöscht worden. Gegenseitiges Ermorden, Plündern und Beutemachen hätten zum Lebensstil der

Hedschasaraber gehört.⁵⁷ Ja es sei auch bei Muḥammad gang und gäbe gewesen, Beute zu machen und diese unter den Stammesmitgliedern aufzuteilen.

Eine Zivilisierung des Hedschas habe erst eingesetzt, als Juden nach der Zerstörung Jerusalems vor der Tyrannei Roms fliehend in den Jemen und andere Ort eingewandert seien. Auf diese Weise sei auch ein wenig Kultur an Orte wie Mekka, Taif und insbesondere Medina, wo seit alters her jüdische Stämme gelebt hätten, gekommen. Erst auf diesem Wege habe an diesen Orten eine städtische Entwicklung eingesetzt, so dass sich der Hedschas hernach in eine beduinische und eine urbane Zone habe teilen lassen. Es sei dabei das Ziel zahlreicher Stämme geworden, Mekka als Handelszentrum in die Hand zu bekommen. Die Vorgeschichte zu den Auseinandersetzungen zwischen Umayyaden und Haschemiten, die zu den Ereignissen von Kerbela geführt hätten, sei im Grunde also bis in das zweite Jahrhundert n. Chr. zurückzuverfolgen.

Der im 6. Jahrhundert offen zu Tage getretene Zwist zwischen den Haschemiten und den Vorfahren der Umayyaden um die Herrschaft über die Heiligen Stätten in Mekka und somit über die Stadt selbst hätte die Araber insgesamt geschwächt, während die Region einer ernsthaften Bedrohung durch ausländische Mächte wie Äthiopien und Byzanz ausgesetzt gewesen sei. Muḥammads Geburt sei in eine Zeit gefallen, in der unter den Arabern schließlich ein tragfester „völkischer Gedanke“ (*kavmiyyat fikri*) erwacht sei, wobei die Initiative hierfür von den Hedschasarabern ausgegangen sei, was sich in vielen Gedichten widerspiegeln, die zur „Einheit“ (*ittihad*) aufriefen. Zudem habe man damals auch begonnen, ältere Glaubensvorstellungen und Traditionen aufzugeben. Muḥammad habe die Situation analysierend danach zu sinnen begonnen, wie die Herrschaft wieder an den Clan der Haschemiten zurückfallen könne. In der Religion habe er das geeignete Mittel entdeckt, den Hedschas zu einigen und die Umayyaden zu verjagen. Religion sei als Rache gegen die Umayyaden zum Einsatz gekommen: Der Islam war Ordubadi zufolge also in erster Linie eine ideologische Waffe im Kampf gegen Abū Sufyān und seine Sippe. Strategisch habe Muḥammad aber nach Medina ausweichen müssen und habe deren Bewohner in den Krieg getrieben, in dem er die Mekkaner durch Angriffe auf ihre

⁵⁷ In einer späteren Broschüre ging ORDUBADÍ sogar so weit zu behaupten, dass es unter Arabern völlig normal sei, jemanden heute wie einen Heiligen zu behandeln, aber ihn am nächsten Tag auf die scheußlichste Weise abzuschlachten; ORDUBADÍ (1927), S. 20.

Karawanen provoziert habe. Die Schlachten bei Badr oder Uḥud zwischen den Haschemiten [also Anhängern Muḥammads] und den Umayyaden [also Mekkanern] seien dabei an Abscheulichkeiten der von Kerbela gleich gewesen, hält Ordubadi fest.

Der Konflikt zwischen den beiden Lagern ging, soweit folgt Ordubadi der bekannten Geschichtsschreibung zum frühen Islam, mit wechselnden Gewinnern weiter, bis er in der Schlacht von Kerbela 680 n. Chr. zu einem Ende kam. Dabei sei es schließlich nicht mehr nur um Mekka gegangen, sondern um das neu entstandene arabisch-islamische Imperium und seine Ressourcen. In Kerbela hätten sich allerdings im Unterschied zu den früheren Auseinandersetzungen der beiden Clans zwei grundverschiedene Gegner gegenübergestellt: Auf der einen (umayyadischen) Seite hätte die arabisierte Kultur von Byzanz gestanden und auf Seiten Ḥusains die patriarchalische und beduinische Kultur der arabischen Wüste.

Die Schlacht selbst, und das war Ordubadi sehr wichtig zu betonen, habe nichts Außergewöhnliches dargestellt, sondern sei ein damals ganz alltägliches Scharmützel gewesen. Ḥusain sei im Kampf um seine Herrschaft gefallen und, so mag man ergänzen, nicht aufgrund einer zu Beginn der Schöpfung schon feststehenden göttlichen Vorsehung.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen geht Ordubadi daraufhin der Frage nach, welche Kräfte ein Interesse gehabt haben könnten, aus einer gewöhnlichen Schlacht ein heilsgeschichtlich bedeutsames Ereignis werden zu lassen, das seit Jahrhunderten den Jahresrhythmus der Schiiten bestimmte:

a) Schnell hätten sich „Legenden“ (dedi-qodu) um die Schlacht gebildet getragen von all jenen Kreisen, die zur Herrschaft Yazīds und zum entstehenden islamischen Kalifat in Opposition gestanden seien. Solidarität mit den Haschemiten und Rache für den Prophetenenkel seien angefangen mit der Revolte von Ibn az-Zubair zu einem Argument aller möglichen Gegner der Umayyaden geworden. Der Tod Ḥusains habe dabei im Verlauf der Zeit eine religiöse Dimension erhalten.

b) Der zivilisierte Staat, den Mu‘āwiya und sein Sohn Yazīd hervorgebracht hätten, habe im Widerspruch zu den patriarchalischen Stammesstrukturen des Hedschas gestanden, die die Haschemiten weiterführen wollten. Um einen

„zentralistischen islamischen Staat“ (*mərkəzləşmiş bir islam dövləti*) zu errichten, hätten die Umayyaden die Rechte etlicher Stämme und Kleinfürsten beschneiden müssen. Um ihre alte Traditionen zu bewahren, hätten diese Wüstenstämme daher einen Kult um die Ereignisse von Kerbela ins Leben gerufen: Nicht aus Liebe zu Ḥusain, unterstreicht Ordubadi, hätten sie dies getan, sondern weil sie die byzantinische Kultur, die Yazīd übernommen habe und die die alte Zivilisation ihrer Vorfahren zu zerstören drohte, ablehnten.

c) Der Iran, der von den Arabern überrannt, seiner alten Religion und Zivilisation beraubt und unter dem Schwert zum Islam bekehrt worden sei, habe diese Ereignisse als Argument gegen die neue Araberherrschaft zu benutzen versucht, wodurch Hoffnungen auf eine „nationale Befreiung“ (*milli azadlıq*) genährt worden seien. Um die arabische Herrschaft abzuschütteln, hätten die Iraner der Schlacht von Kerbela eine religiöse Färbung gegeben, wobei sie, wie Ordubadi festhielt, die Ereignisse übertrieben dargestellt hätten.⁵⁸

Der Konflikt habe die Zeiten überdauert und sei später in den Auseinandersetzungen zwischen Abbasiden und Aliden sowie zwischen Türken und Iranern immer wieder aufgeflammt.

In seiner zwei Jahre später entstandenen Schrift „Warum weinen sie? Historische Informationen zu den Ereignissen von Kerbela“⁵⁹ richtete Ordubadi sein Augenmerk mehr auf den Aspekt der Trauerkultur, deren geschichtliche Ursprünge er aufzuhellen sich vornahm: Wie war es dazu gekommen, dass ausgerechnet Aserbaidschan und Iran Jahr für Jahr wochen- und monatelang fest in den Griff einer Armee von Trauerrezitatoren geraten waren? Das Phänomen der *mərsiyə*, das es aus sowjetischer Sicht vordringlich zu bekämpfen galt, beschränkte sich also keineswegs auf den Monat Muḥarram, sondern umfasste das gesamte Jahr.

Die schiitische Welt, so argumentiert Ordubadi, bestehe zu 98% aus Analphabeten, den Rest bildeten Mollahs, die von solchen „heiligen Geschichten“ lebten, und die Aristokratie. Es dürfe nicht wundern, dass bislang niemand über

⁵⁸ So argumentiert er auch in seinem historiographischem Vorwort zu dem antireligiösen Gedichtband *Məhərrəm və mərsiyəxanlar* (1925), S. 6-7.

⁵⁹ ORDUBADÍ (1927). 1926 hatte Ordubadi zudem einen umfangreichen Artikel in der aserbajdschischsprachigen Zeitung *Bolşevik* (Nr. 3 und 4) unter dem Titel „Məhərrəmlik hadisələri nədir və nə üçün böyümüşdür?“ (*Was bedeuten die Ereignisse vom Muḥarram und warum wurden sie aufgebaut?*); siehe UBEYDULÍN (1930), S. 15-16.

die wahren Ursprünge der Ereignisse von Kerbela geschrieben habe, denn die Trauerfeiern böten Schmarotzern und Parasiten einen idealen Nährboden. Dabei würden Mollahs und Herrschende Hand in Hand arbeiten und zu allen nur erdenklichen Anlässen *mərsiyə* lesen lassen. Die Idee, dass jeder Tag ‘*Āšūrā*’ und jeder Ort Kerbela sei, sei von ihnen in die Welt gesetzt worden.

Jede Konfession und Religion kenne tragische Ereignisse in ihrer Geschichte, aber warum spiele Kerbela bei den Schiiten eine solch überragende Rolle, fragt Ordubadi weiter? Die Schlacht selber sei ein damals alltägliches Vorkommnis gewesen, bei dem es nicht um „Religion“ (*din, məzhəb*), sondern um „Herrschaft“ (*riyasət, aǧalıq, hökmdarlıq*) gegangen sei. Dies hätten unparteiische Historiker überzeugend dargestellt. Im Kampf gegen die Muḥarram-Bräuche sei es daher wichtig:

a) die historischen Ereignisse korrekt darzustellen und

b) die Gründe zu erhellen, weswegen diesen eine religiöse Dimension beigelegt wurde, insbesondere die Hintergedanken iranischer Herrscher wie der Safawiden zu aufzuzeigen.

Detailliert geht Ordubadi zunächst erneut auf die islamische Frühgeschichte ein, wobei er in einer Fußnote, und dies ist für das Jahr 1927, kurz vor Beginn der sowjetischen Kulturrevolution und dem offiziellen „Angriff“ (*hücum*) auf den Islam, bemerkenswert, erneut unterstreicht, dass sich alle Informationen dieses Abschnitts ausschließlich auf muslimische Autoren wie aṭ-Ṭabarī oder Ibn-Ḥaldūn stützten und kein nichtmuslimischer Autor hinzugezogen worden sei.⁶⁰ Nur wenige Zeit später wäre eine solche „Rücksichtnahme“ auf muslimische Empfindlichkeiten nicht mehr vorstellbar gewesen. Auch wenn bereits die folgenden Gedankengänge für gläubige Schiiten schwer zu ertragen gewesen sein mögen und natürlich nichts anderes als offenen Atheismus darstellen, so bemühte sich ORDUBADI durch diesen Einschub doch auch 1927 noch den Verdacht zu vermeiden, seine Neuinterpretation der islamischen Geschichte basiere auf europäischem und damit „ohnehin“ islamkritischem Schrifttum. Nach 1928 wurde es für einen sowjetischen Autor allerdings unmöglich, sich in einem Punkt nur

⁶⁰ Erwähnung findet auch der türkischer Historiker Ahmed Refik [Altınay] (1881-1937). Zum 1928 einsetzenden „Feldzug gegen die islamische Religion“ siehe ausführlich BABEROWSKI (2003), S. 599-608.

deswegen auf muslimische Quellen zu stützen, weil diese den aserbaidshani-schen Lesern glaubwürdiger erscheinen mochten.

Ordubadi's Geschichtsexkurs lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der alte Streit zwischen Haschemiten und Umayyaden entbrannte kurz nach dem Tode Muḥammads, der keinen Nachfolger ernannt hatte,⁶¹ erneut. Das Volk wählte Abū Bakr aufgrund seiner Verdienste zum Kalifen, der wie sein Nachfolger 'Umar den Haschemiten Respekt zollte und 'Alī verehrte. Die Haschemiten hatten den Glauben an die eigene Herrschaft bereits aufgegeben und waren nur noch an einer Vergrößerung ihrer Einkünfte (aus der Staatskasse) interessiert. Aus diesen Einkünften erhielten die Prophetenkel Ḥasan und Ḥusain sogar mehr als 'Umar's eigener Sohn. Aus Liebe zu 'Alī wollte 'Umar diesen zum Nachfolger ernennen, wurde aber ermordet. Damit flammte der alte Streit neu auf. Der neue Kalif 'Uṭmān unterstütze seine Verwandtschaft⁶² nach Kräften, die alles taten um ihre Position zu stärken. Sie gingen sogar so weit, den Koran zu ihren Gunsten zu verfälschen, der damals erstmalig schriftlich festgehalten wurde. Auf den Aspekt einer Fälschung des Korans geht Ordubadi ausführlicher ein, was mit der damaligen bolschewistischen Strategie zusammen hängen dürfte, Zweifel an der Authentizität des 'Uṭmān'schen Koran aufkommen zu lassen - Zweifel, die in einem schiitischen Umfeld über die Jahrhunderte ja nie zur Gänze zum Schweigen gebracht worden waren.⁶³ In jedem Fall tritt uns der heute existierende Koran in dieser Schrift Ordubadi's als ein zutiefst von Menschenhand geprägtes (und manipuliertes) Buch entgegen.

Die Auseinandersetzungen, die schließlich zur Schlacht von Kerbela führten, werden als Händel zwischen zwei Lagern dargestellt, denen es beiden letztlich nur um die Schaffung einer „Despotie“ (*siq̄ bir mütləqiyyət*) in Händen einer Dynastie gegangen sei. Die Iraner hätten dabei sofort die Chance gewittert, durch die Unterstützung der unterlegenen Haschemiten den Zoroastrismus wieder aufleben zu lassen. Wenn man sich, so Ordubadi, die Art anschauet, wie die iranischen Schiiten den Mahdi herbeisehnten, sei es offensichtlich, dass sie im-

⁶¹ Auch diese Aussage stellt eine für Schiiten nicht hinzunehmende Verfälschung ihres Geschichtsbildes dar.

⁶² Die als Gegner der Haschemiten gelten und von Ordubadi mit den Umayyaden gleichgesetzt werden.

⁶³ Siehe hierzu ausführlich BRUNNER, RAINER (2001): Die Schia und die Koranfälschung. Würzburg.

mer noch den „verkommenen“ (*çürük*) Vorstellungen des Zoroastrismus Folge leisteten.

Wie schon bei seiner Schilderung der Entstehung des Konfliktes vermittelt Ordubadi auch in den späteren Abschnitten, die sich mit der osmanisch-safawidischen Konfrontation beschäftigen, den Eindruck, als halte er die Schiiten für die eigentlichen Unruhestifter. Tatsächlich suggeriert er mehrfach, dass sich die Osmanen eher gegen iranisch-schiitische Intrigen verteidigen mussten, als selbst den Streit gesucht zu haben. Zudem bewertet er die von Ḥusain, den ‘Alīden oder später Şah Ismail angestrebte Herrschaftsform als Theokratie, die ihrem Wesen nach rückständiger gewesen sei als die Herrschaft der Umayyaden, Abbasiden oder auch der Osmanen.

In der Folge der von Şah Ismail provozierten Schlacht von Çaldıran 1514 sei der schiitisch-sunnitische Antagonismus von safawidischer wie auch von osmanischer Seite gezielt angefacht worden. Doch seien es die Iraner gewesen, die ein besonderes staatliches Budget eingerichtet hätten, mit dem Tausende von Trauerrezitatoren und Derwische finanziert worden seien, um konfessionelle Propaganda zu betreiben. Durch diesen Schritt seien Iran und der Kaukasus in eine Epoche des Schmarotzertums eingetreten. Nadir Şah habe zwar im 18. Jahrhundert die staatlichen Sonderzuwendungen für Propagandisten eingestellt, doch habe dies den negativen Effekt gehabt, dass die Trauerrezitatoren von nun an auf Kosten der Bevölkerung gelebt hätten. Die Muḥarram-Bräuche hätten sich zu einem regelrechten Gewerbe entwickelt: In so mancher iranischer und kaukasischer Stadt seien extra Schulen hierfür eingerichtet worden. Die Faulpelze und Nichtsnutze der Nation seien dorthin gepilgert, um zu lernen, wie sie ihren Lebensunterhalt hiermit bestreiten konnten. Durch erfundene Geschichten lernten sie dort, die Bevölkerung in Emotionen zu versetzen. Da Dichter zu ihnen gehört hätten, sei auch die islamische Literatur unter den Einfluss der Trauerelegie geraten. Stück für Stück seien die kulturellen und gesellschaftlichen Empfindungen des Volkes abgestumpft, jedes noch vorhandene Gefühl für „materielle Angelegenheiten“ (*maddiyætçilik*) sei erstickt worden. Da alle Sphären des islamischen Lebens unter ihren Einfluss geraten seien, sei die Nation auch unfähig gewesen gegen den Druck aus der zivilisierten Welt standzuhalten.

In den Kaukasus, unterstrich Ordubadi, sei die Kultur, jahraus jahrein zu klagen, aber auch der Selbstgeißelungen am 'Āšūrā'-Tag aus Iran eingewandert. Es sei nun an der Zeit, dass sich der türkische Arbeiter durch den Kommunismus befreit auf einer neuen Schule über die historischen Hintergründe der Muḥarram-Bräuche aufklären lasse. Er müsse künftig den Tod Ḥusains als historisches Ereignis betrachten und verstehen, dass es in der Geschichte unzählige solcher Vorkommnisse gegeben habe, die alle keinerlei religiösen oder heiligen Charakter besäßen.

Wieder zwei Jahre später konzentrierte sich Ordubadi 1929 in seiner Schrift „Der Muḥarram und die Kulturrevolution“ auf wirtschaftliche Ursachen, die hinter der Entstehung des Islams und dem innerislamischen Konflikt lagen. Erstmals lässt sich hier auch vermehrt eine bolschewistische Terminologie nachweisen, die Sprache wirkt deutlich polemischer und verletzende Bemerkungen gegenüber Personen, die gläubigen Muslime als heilig gelten, nehmen zu.⁶⁴

Die verschiedenen Stadien des historischen Materialismus werden am Beispiel der Geschichte des Hedschas und der Mekkaner demonstriert, wie z.B. die Quraiš eine Art von Aristokratie zu bilden beginnen und schwächere Stämme versklaven. Der Islam habe schließlich zur nationalen Einheit der Araber beigetragen, was eine wichtige Voraussetzung für die Weiterentwicklung der Gesellschaft gebildet habe. Nach dem Tode des Propheten hätten verschiedene Gruppen mit unterschiedlichen Konzepten von Herrschaft miteinander gerungen:

- a) Eine Mehrheit habe den „Konsensus“ (*iğmā'*) unterstützt; aus diesen hätten sich die Sunniten entwickelt.
- b) Eine Minderheit, die Schiiten, habe eine sakrale Führung auf der Grundlage von „Erbe und Adel“ (*irs və zadəganlıq*) angestrebt.

⁶⁴ So beschreibt ORDUBADI, wie Muḥammad die wohlhabenden Juden Medinas, um an ihr wirtschaftliches Potential zu kommen, ausplündern und umbringen lässt. Sein Enkel Ḥasan, der zweite Imam der Schiiten, schließt nur deshalb Frieden mit den Umayyaden, damit er sich seinem Harem zuwenden kann usw.

In der Wüste von Kerbela hätten letztlich Anhänger des Fortschritts und der Zivilisation gegen Anhänger des Konservativismus gefochten.⁶⁵ An dem Sieg der Mehrheit und der neuen Kultur sei nicht zu zweifeln gewesen. Die darauf folgende Schilderung der Ursachen für die Sakralisierung der Kerbela-Ereignisse und die Charakterisierung der Klagekultur bietet zwar einige neue Details und ist im Ton schärfer als in früheren Jahren, folgt aber im wesentlichen bereits bekannten Mustern. Die Schiiten, so argumentiert Ordubadi jedenfalls mehrfach, hätten sich vom Konsensus und somit vom Rest der Muslime abgewandt. Im Grunde seien sie damit aus der islamischen Gemeinschaft ausgeschieden.

1931 geht Ordubadi in der Broschüre „Der Muḥarram-Aberglaube und sein Klassencharakter“ sogar noch einen Schritt weiter in der Verurteilung der Schia: Der Tod Ḥusains sei im Grunde von den Arabern herbeigewünscht worden, die es nicht hätten hinnehmen können, dass sich Ḥusain durch seine persische Hochzeit mit den Iranern gegen die Umayyaden verbündet habe. Die Schia degeneriert in dieser Darstellung zum Verrat am Arabertum. Die Muḥarram-Feiern stellt Ordubadi hier als eine iranische Erfindung mit antiarabischem Charakter dar. Umso verwunderlicher, ja geradezu lächerlich sei es, schreibt er sarkastisch, dass die Perser im Grunde um einen Araber weinten. Dass aber auch die [aserbaidshianischen] Türken dasselbe täten, sei ebenso seltsam.

Vorläufiges Fazit

Wenngleich ABDULLAYEV auch behauptete, die vielen Publikationen Ordubadi's zum Muḥarram seien inhaltlich im Wesentlichen alle gleich gewesen, so überraschen sie doch mit einer recht großen Bandbreite an Erklärungsansätzen zur Entstehungsgeschichte der Schia. Dies hat seine Ursachen unter anderem in der innenpolitischen Entwicklung der UdSSR, auf die Agitatoren in jenen Jahren immer wieder einzugehen hatten. Mag die primäre Intention von Ordubadi und anderen Autoren zunächst darin gelegen haben, islamisches Bewusstsein im Allgemeinen und schiitisches Selbstverständnis im Besonderen auf jede nur erdenkliche Art zu schwächen, so schrieben sie doch auch in der Absicht,

⁶⁵ 1932 mahnte auch Vəli Xuluflu, dass Ḥusain letztlich nur eine Theokratie, eine Herrschaft der Geistlichen, angestrebt habe, die weitaus despotischer, grausamer und fortschrittsfeindlicher gewesen wäre, als das Regiment der Umayyaden; XULUFLU (1932), S. 16-18.

erstmalig in der Geschichte die Entstehung des Islams auf der Basis der Gedanken von Marx und Engels nach materialistischen Gesichtspunkten wissenschaftlich zu analysieren. Dieses Bemühen wurde ihnen von späteren Wissenschaftlern zugute gehalten, wobei ihnen bereits in den 1930er Jahren, als sich in der sowjetischen Geschichtswissenschaft und Orientalistik langsam professionelle Strukturen zu etablieren begannen, methodische Mängel angelastet wurden.⁶⁶ Als Folge dieser Professionalisierung in der Wissenschaft gewannen die orientalistischen Institute in Moskau und Leningrad, die sich in den Zentren der sowjetischen Macht befanden, bald die Deutungshoheit über alle islamrelevanten Fragen und sie behielten diese bis 1991. Es waren seit den 1930er Jahren im Wesentlichen sowjetrussische Wissenschaftler, die definierten, wie der Frühislam marxistisch zu bewerten war. Die hier analysierten aserbaidischen Versuche wichen in zu vielen Punkten davon ab, als dass man in späteren Jahrzehnten an einer neuerlichen Publikation dieser Schriften hätte interessiert sein können. Zudem muss bedacht werden, dass sich all diese Broschüren detailliert mit Personen und Ereignissen der islamischen Geschichte auseinandersetzen, die den damaligen Lesern bzw. Zuhörern bestens vertraut waren, da sie bis in die 1920er Jahre hinein zu ihrem kulturellen Horizont gehörten. Eine erneute Veröffentlichung in späteren Jahrzehnten hätte den Aserbaidischen vor Augen geführt, wie viel an Kenntnis über ihre Religion verloren gegangen war.

Es ist mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass einzelne Thesen zum Klassencharakter des Islams, die in den 1920er Jahren im „russischen Zentrum“ der Sowjetunion formuliert worden waren, Einzug in die aserbaidischen Darstellungen gefunden haben,⁶⁷ doch lässt sich an keiner Stelle ein direkter Hinweis finden. Der einzige westliche Autor, auf den Bezug genommen wurde, ist Friedrich Rückert (1788-1866), dessen Sammlung vorislamischer arabischer Heldengesänge als Referenzwerk Erwähnung findet.⁶⁸ In umgekehrter Richtung dürfte dieser marxistische Orientalismus aus Aserbaidisch den sowjetrussischen wohl kaum beeinflusst haben. Dafür stellt er aber einen originellen, recht eigenwilligen Beitrag zur aserbaidischen Geistesgeschichte dar, der so nur in den 1920er Jahren möglich gewesen ist.

⁶⁶ UBEYDULÍN (1930), S. 15-16; sowie ABDULLAYEV (1967), S. 63-64.

⁶⁷ Insbesondere ist hier an das Wirken V. Ditjakins zu denken; siehe KEMPER (2009), S. 11-15.

⁶⁸ ORDUBADÍ (1924), S. 3.

Es soll hier jedoch noch auf eine weitere mögliche historische Beurteilung hingewiesen werden: Nicht wenige der von den Bolschewiki vorgebrachten antischiitischen und antiiranischen Argumente gehörten damals auch zu typischen Argumentationsmustern von Vertretern eines türkischen Nationalismus unter den Aserbajdschanern. Diese bolschewistische Nähe zu „türkischen“ Thesen konstituierte dabei keine Bereitschaft, auf pantürkische oder gar sunnitische Gedanken einzugehen. Vielmehr leitet die Verurteilung der Schia als Fehlentwicklung innerhalb der islamischen Geschichte und die Bewertung der soziopolitischen Kultur Irans als schwere Bürde für den aserbajdschanisch-türkischen Arbeiter und Bauern den Prozess einer allmählichen Abnabelung Aserbajdschans von seinem kulturellen Umfeld und Erbe ein. Am Ende dieser Entwicklung stand in 1940er Jahren die Konstruktion eines bis in die Urgeschichte zurückreichenden ethnischen Gegensatzes zwischen Aserbajdschanern und Persern. Dieses Geschichtsbild verinnerlichten Sowjetideologen wie aserbajdschanisch-türkische Nationalisten (etwa im türkischen Exil) gleichermaßen und es überdauerte bis in die heutige Zeit⁶⁹

LITERATUR

- ABDULLAYEV, HƏSİ (1967): İslamın məhərrəmlik mərasimi. [*Die Muḥarram-Feierlichkeiten im Islam*] Baku.
- ADAM, VOLKER (2001): Why do they cry? Criticisms of Muḥarram Celebrations in Tsarist and Socialist Azerbaijan. In: Rainer Brunner und Werner Ende (Hrsg.): *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*. Leiden u.a., S. 114-134.
- ADAM, VOLKER (2002): Rußlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges: die Berichterstattung osmanischer Periodika über Rußland und Zentralasien. Frankfurt a. M.
- AGHAIE, KAMRAN SCOT (2004): The martyrs of Karbala. Shi‘i symbols and rituals in modern Iran. Seattle.
- BABEROWSKI, JÖRG (2003): Der Feind ist überall. Stalinismus im Kaukasus. München.
- CHADŽIBEJLI, DŽEJCHUN (1959): Antiislamistskaja propaganda i ee metody v Azerbajdžane. [*Antiislamische Propaganda und ihre Methoden in Aserbajdschan*] München.
- ENDE, WERNER (2005): Der schiitische Islam. In: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München, S. 70-89.
- ƏHƏDOV, ABDULLA (1991): Azərbaycanda din və dini təsisatlar. [*Die Religion und religiöse Institutionen in Aserbajdschan*] Baku.
- ƏHƏDOV, ABDULLA (1995): Azərbaycanda islamın modernləşdirilməsi. [*Die Modernisierung des Islams in Aserbajdschan*] Baku.
- HALM, HEINZ (1988): Die Schia. Darmstadt.

⁶⁹ Siehe als Beispiel GEZENFEROĞLU, FAZİL (1998): Azərbaycan Türk’ünün iman davası. [*Der Glaubenskampf des aserbajdschanischen Türken*] Ankara.

- İLKİN, QILMAN (1998): Bakı və bakılılar. [*Baku und seine Bewohner*] Baku.
- KEMPER, MICHAEL (2009): The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933. In: *Die Welt des Islams* 49, S. 1-48.
- MƏFTUN, ƏKBƏR (1987): Məmməd Səid Ordubadi. Baku.
- MƏHƏMMƏDZADƏ (1924): Məhərrəmlik barəsində [*Über die Muharram-Bräuche*]. Baku
- Məhərrəm münasibətiylə tezislər [sic!] [*Thesen zum Muharram*]. Baku: Bakı İşçisi Kooperatif Nəşriyyatı 1926.
- Məhərrəm və mərsiyəxanlar [*Der Muharram und die Trauerrezitatoren*]. Baku: Məhərrəm Əleyhinə Kampanya Aparan Komisionun Nəşriyyatı 1925.
- ORDUBADİ, MƏMMƏD SƏİD (1924): Məhərrəmlik və rövzəxanlıq. [*Die Trauerfeiern im Muharram und die Trauerrezitatoren*] Baku.
- ORDUBADİ, MƏMMƏD SƏİD (1925): Kərbəla hadisələrinin mənşəi. [*Der Ursprung der Kerbela-Ereignisse*] Baku.
- ORDUBADİ, MƏMMƏD SƏİD (1927): Nə üçün ağlayırlar? Kərbəla hadisəsi barəsində tarixi məlumat. [*Warum weinen sie? Historische Informationen zum Kerbela-Ereignis*] Baku.
- ORDUBADİ, MƏMMƏD SƏİD (1929): Məhərrəm və mədəni inqilab. [*Der Muharram und die Kulturrevolution*] Baku.
- ORDUBADİ, MƏMMƏD SƏİD (1930): Məhərrəmlik adətləri əleyhinə. [*Wider die Muharram-Bräuche*] Baku.
- ORDUBADİ, MƏMMƏD SƏİD (1931): Məhərrəmlik mevhumatı və onun sinfi mahiyyəti. [*Der Muharram-Aberglaube und sein Klassencharakter*] Baku.
- ORDUBADİ, MƏMMƏD SƏİD (1996): Həyatım və mühitim. 1872-ci ildən 1920-ci ilə qədər [*Mein Leben und mein Umfeld. Von 1872 bis 1920*]. Baku.
- QARAYEV, ƏLİ HEYDƏR (1923): Matəm kimə lazımdır? [*Wem nutzt die Trauer?*]. Baku.
- REZVANI, MEDJID (1962): *Le théâtre et la danse en Iran*. Paris.
- RÜSTƏMOV, TOFIQ (1981): Alovlarda bərkilən qələm. [*Die Feder, die im Feuer gehärtet wurde*]. Baku.
- SARTORI, PAOLO (2010): Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia. In: *Die Welt des Islams* 50, S. 315-334.
- SATTAROV, RUFAT (2009): Islam, state, and society in independent Azerbaijan. Between historical legacy and post-soviet reality. Wiesbaden.
- SƏTTAROV, M. (1964): Sosializm quruculuğu dövründə Azərbaycan xalqında ateizm dünyagörüşünün formalaşması. [*Die Herausbildung einer atheistischen Weltsicht im aserbajdschanischen Volk während der Epoche des Aufbaus des Sozialismus*] Baku.
- SULTANLI, ƏLİ (1957): M. S. Ordubadi. In: Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. III cild. Sovet dövrü [*Die Geschichte der aserbajdschanischen Literatur. Bd. 3 Die sowjetische Epoche*]. Baku.
- HƏSƏNZADƏ, TURAN (Hrsg.) (1979): Əkinçi 1875–1877. Tam Mətn. [*Əkinçi 1875–1877. Der ganze Text*] Baku.
- UBEYDULİN, Ə. (1930): 10 il içərisində Azərbaycanda tarix elminin inkişafı. [*Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft in Aserbajdschan im Verlauf von 10 Jahren*] Baku.
- XULUFLU, VƏLİ (1932): Məhərrəmlik münsasəbət ilə. [*Im Zusammenhang mit den Muharram-Bräuchen*] Baku.
- YUNUSOV, ARIF (2004) : Azərbaycanca islam. [*Der Islam in Aserbajdschan*] Baku.