

# DIE ORIENTALISCHEN RELIGIONEN

VON

EDV. LEHMANN · A. ERMAN · C. BEZOLD  
H. OLDENBERG · I. GOLDZIHHER · A. GRÜNWEDEL  
J. J. M. DE GROOT · K. FLORENZ · H. HAAS



1906

BERLIN UND LEIPZIG  
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

# DIE RELIGION DES ISLAMUS.

VON

IGNAZ GOLDZIEHER.

Einleitung. Unter den mannigfachen Motiven, aus denen die Religionsforscher die charakteristischen Erscheinungen des religiösen Empfindens ableiten, ist es vornehmlich das Abhängigkeitsgefühl, das als herrschender Grundzug durch die Verkündigungen des mekkanischen Mannes geht, der den Islam hervorgerufen hat.

Schon in dem Namen — Islam deutsch = Ergebung — kennzeichnet sich dies Gefühl der Abhängigkeit von einer unbeschränkten Allmacht, der sich der Mensch willenlos hinzugeben hat, als das vorwiegende Prinzip, das allen Äußerungen dieser Religion, ihren Ideen und Formen, inneohnt, als das entscheidende Merkmal, das an der durch sie eingeführten Weltanschauung hervorragt und ihr eigentümliches Wesen bestimmt. Nicht die Erlangung der Gemeinschaft mit Gott ist ihr Ziel, sondern die Betätigung und Vergegenwärtigung völliger Hingabe an seine Bestimmungen. Ihre Tugend und Gerechtigkeit ist nicht sehnsüchtige Annäherung an das göttliche Ideal des Guten und Vollkommenen, das mit freier sittlicher Kraft zu erstreben ist, sondern unselbständiges, abhängiges Bemühen, einer unbeschränkten Allmacht zu willen zu sein, ihr Wohlgefallen durch Gehorsam zu erreichen. Gott ist *al-rabb*, der Besitzer: die Menschen sind *'ibâd*, Sklaven; Tugend ist *tâ'a*, Gehorsam; Laster ist *ma'sija*, Widerspenstigkeit. Die mannigfachen Anregungen, von denen der Stifter des Islams zu seiner Lehre geführt worden ist, hat er ganz besonders unter diesem Gesichtspunkte des Gefühles der Abhängigkeit verarbeitet.

Die Weltanschauung, die die Grundlage der Verkündigung Mohammeds bildete und zu der er zuvörderst seine nächste Umgebung, in weiterer Folge dann das ganze Arabertum hinführte, stand zu den religiösen Anschauungen und zu den gesellschaftlichen Einrichtungen der näheren Umgebung Mohammeds, d. h. zu Leben und Denkweise der Beduinen und Städter des mittleren Arabiens in grundsätzlichem Widerspruch, während sich in Südarabien (Jemen) wie auch im nördlichen Teile der Halbinsel unter historischen Einwirkungen bereits eine höhere Stufe religiöser und sittlicher Auffassung entwickelt hatte.

Weltanschauung  
und Religion der  
vorislamischen  
Araber.

Das ganze Leben der vorislamischen Araber bewegte sich unter dem Banne des Stammessystems und der Ehrenpflichten, die es auferlegte. Die Genealogie war die Regel wie ihrer Politik so ihrer Moral. Diejenigen Gruppen, die sich von einem, ob wirklichen oder vermeintlichen Stammvater herleiteten und auf Grund einer solchen Überlieferung zusammenlebten und zusammenwanderten, bildeten einen gemeinsamen Stamm, der sich dann nach Maßgabe engerer oder weiterer Zusammengehörigkeit in Unterstämme verästelte. Diese Blutsverwandtschaft allein war die Grundlage gemeinsamer Interessen, vor allem der den Stammesgenossen gegeneinander obliegenden Pflichten der Treue, des Schutzes, der Hilfeleistung und der Rache gegen die von Stammesfremden zugefügte Unbill. Das Besitzrecht auf Weideplätze und Quellen, die Verletzung des Gastrechtes, die Forderung der Blutrache waren fortwährende Anlässe zu endlosen Fehden zwischen den Stämmen. Und es brauchte nicht einmal ein Ereignis von großer Wichtigkeit vorzufallen, damit die Fackel erbitterter Fehde in der arabischen Wüste entfacht wurde. Geringfügige Vorwände genügten, um jahrzehntelanges Blutvergießen zwischen den Stämmen hervorzurufen, die irgend eine Verfehlung aneinander zu rächen hatten. Die Überlieferung des arabischen Altertums ist erfüllt von der Erzählung solcher Balgereien und von den Dichtungen der Stammespoeten, welche die einzelnen Momente dieser Fehden begleiteten und verewigten. Das bekannteste Beispiel der Art ist der zum Sprichwort gewordene Basus-Kampf: der Anlaß dieses, zwischen dem Bekr- und dem Taghlib-Stamme und den beiderseitigen Verbündeten sich jahrzehntelang hinziehenden bitteren Haders war die Verwundung eines Kamels, dessen Recht, die Weide des Taghlibiten Kuleib zu benutzen, von diesem in Frage gestellt worden war.

Diese Stammesverfassung und die Tradition, die sie großzog, waren die Quelle jener hochmütigen, feindseligen Gesinnung, die die Araber des Altertums untereinander erfüllte. Man kannte keine wichtigere Aufgabe, als den Geist mit der Festhaltung und Erfindung von Motiven zu nähren, die den Adel und Vorrang vor den Angehörigen anderer Stämme begründeten. Die Sittlichkeit war im Grunde erschöpft in der Einhaltung der durch die Gewohnheit geheiligten Stammespflichten. Zwar konnte der Fremde durch traditionell geheiligte, in ihren Formeln fest umschriebene Akte zeitweilig oder dauernd dem Stamme angegliedert werden: durch feierliche Bündnisse, wenn es sich um größere Gruppen handelte, durch das heilig gehaltene Schutz- und Gastrecht, wenn er Zuflucht im Zelte des freien Arabers suchte. Allein, wenn solche Einrichtungen auch milderten und beschränkten, den Geist der Wildheit ließen sie doch nicht verschwinden, mit dem der alttestamentliche Schriftsteller den Stammvater der Araber, Ismael, charakterisiert: „Er wird ein wilder Mensch sein, seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand wider ihn“ (Genes. XVI, 12).

Eine derartige Gestaltung des Lebens war am wenigsten geeignet, tieferes religiöses Gefühl in den Arabern zu pflegen und zu erhalten. Die Stämme behielten denn auch wohl ihre Götzen und andere heilige Gegenstände, Steine, Bäume, Quellen u. a. m. bei, bei denen sie die mit dem Stammesleben zusammenhängenden traditionellen Riten vollzogen und durch Vermittlung dazu befähigter Personen Orakel einholten, woneben auch noch der Gestirndienst in manchen Teilen Arabiens gepflegt wurde. Indes, ihre Vorstellung von den Gegenständen religiöser Scheu, deren Einzelheiten aus versprengten literarischen Resten durch J. Wellhausen in einem grundlegenden Werke rekonstruiert worden sind, überragte doch kaum das Gefühl des Fetischanbeters gegenüber den Objekten seiner Verehrung. Mit diesem teilten die Araber der Urzeiten den Glauben an unsichtbare, übermenschliche, bald freundliche, mehr aber noch feindlich gesinnte Mächte, Dämonen (*dschinn*), von denen sie sich umgeben wähnten und die sie zuweilen auch in Tierleibern sich verkörpert vorstellten. Die Dichter, deren Reden im hohen Altertum zauberische Wirkung zugeeignet wurde, glaubten sie unter dem Einfluß solcher Dämonen stehend, von denen sie ihre Inspirationen erhielten. Und selbst ihre unbestimmte Vorstellung von der höchsten unter den unsichtbaren Mächten, von Alläh, ragte über den Kreis dieses Dämonismus nicht hinaus.

Auf die Leitung und Veredlung der Gesinnung und des sittlichen Lebens konnten solche Religionsvorstellungen und ihre Objekte keinen tieferen Einfluß haben. Aus der Zeit des grauen Altertums fehlen uns feste Anhaltspunkte zur näheren Kennzeichnung dieser Verhältnisse. Zu jener Zeit aber, an die die Darstellung des Islams anzuknüpfen hat, war es nur noch ein sehr lockeres Band, das die Seele des Arabers mit den Gegenständen seines Kultus verband. In den Formen der Verehrung scheint z. B. das Gebet keine Stelle gehabt zu haben; höchstens wird ein ihm ähnlicher Verkehr mit den Gottheiten als Ruf um Hilfe in der Vergeltung erlittener Unbill geübt worden sein. Von einem Aufblick selbst der höher gerichteten Geister zu den Gottheiten zeigen die Reste vorislamischer Dichtungen keine Spur, und auch von Beziehungen zu den religiösen Überlieferungen ihres Volkes ist nur wenig darin. Lediglich abgegriffene Schwurformeln verraten noch, daß sie nicht aus einer völlig entgötterten Umgebung emporgewachsen sind. In ihren prahlerischen Kampfes- und Rachedichtungen vertrauen sie auf ihre persönliche Macht und Stärke; der eigene Arm des Kämpfenden, seine Kühnheit und Tapferkeit, gesteigert durch das Hochgefühl des Ahnenstolzes, verleiht dem Streiter Mut und Sieg; nie dagegen wird die Hilfe höherer Mächte angerufen, damit sie der gerechten Sache zum Schutze diene. In ihren so reichlich gepflegten Trauerliedern findet sich an keiner Stelle der Ton religiöser Tröstung angeschlagen, und niemals mengt sich in sie ein Gedanke an die Unsterblichkeit des im übrigen mit maßloser Überschwenglichkeit gerühmten Helden. Der vorislamische Araber war weit entfernt, die Quellen der

Sittlichkeit und des Trostes in der Welt der religiösen Vorstellungen zu suchen. Die edleren Triebe seiner Seele knüpft er nicht an die Scheu vor seinen Gottheiten an; selbst vor Alläh sich zu demütigen, fühlte er kein Bedürfnis.

Die Bevölkerung Arabiens bestand aus zweierlei Schichten. Neben den wüstenbeherrschenden Beduinen kamen die ansässigen Bewohner der Städte und Dörfer in Betracht, auf die jene mit aristokratischem Stolz herabblickten. Sie fühlten sich als den Kern des arabischen Volkes, als die wirklichen Vertreter des Adels, der Tugend und Ritterlichkeit. Sie neideten dem Bauer sein Ackerfeld nicht, den Städtern nicht ihre festen Häuser. Aber der vollkommene Mensch, waren sie überzeugt, hauste unter Zelten. Es ist merkwürdig, wie sich diese Lebensanschauung von alters her selbst den Städtern zu suggerieren wußte. Zumal die Handwerke galten allenthalben als minderwertige, zum Teil auch verächtliche Berufsarten, die für einen freien Araber sich nicht ziemen.

Auch in der äußeren Betätigung des religiösen Wesens trat dieser Unterschied zwischen den beiden Schichten hervor, nur daß die Städte dabei allmählich den Vorrang gewannen. Die Lebensbedingungen der Wüste eignen sich nur wenig zur Ausbildung fester örtlicher Institutionen. Zwar verknüpften auch hier heilige Bäume, Steine, Quellen usw. die religiösen Vorstellungen mit einer bestimmten Örtlichkeit, aber zur Einrichtung von Tempeln, Mittelpunkten heiliger Handlungen und Versammlungen gab das Wanderleben unter Zelten keine Möglichkeit. Unter den Verhältnissen des städtischen Lebens dagegen konnten solche entstehen und zugleich zu feierlichen Sammelpunkten des Arabertums in weiterem Umfang werden. Zur größten Bedeutung gelangte auf diese Weise mit der Zeit die Stadt Mekka mit einem alten Heiligtume, das von seiner Würfelgestalt den Namen Ka'ba erhalten hatte und den Vorzug genoß, außer den Götzen, die es beherbergte, in einer seiner Wände einen von den Arabern allverehrten Fetisch, den „schwarzen Stein“, zu bergen. Wegen ihrer für den Karawanenverkehr besonders günstigen Lage wurde die Stadt von den Kaufbedürftigen aller Stämme aufgesucht. Dadurch erlangte allmählich auch das Heiligtum eine zentrale kultische Bedeutung. Zu bestimmter Jahreszeit fanden sich die Pilger aus den entfernten Gegenden der Halbinsel daselbst zusammen und übten alte traditionelle Bräuche, unter denen der Umzug um das heilige Gebäude, der Besuch benachbarter Weiheorte, an die sich mythische Traditionen knüpften, die Schlachtung von Opfertieren u. a. die wichtigsten waren. Der während der heiligen Zeit herrschende Gottesfriede und die Unverletzbarkeit der geweihten Stätten erleichterten die Pilgerfahrt und steigerten den Reiz, an den traditionellen Panegyrien teilzunehmen. Das Recht, den mit den Heiligtümern verbundenen Kultushandlungen vorzustehen und die zu vielen Tausenden sich versammelnden Fremdlinge zu bevormunden, übten seit etwa dem 5. Jahrhundert die hervorragendsten Patrizierfamilien der Stadt aus dem

Stamme der Kureisch. Bei der oben geschilderten religiösen Indifferenz der Araber war es freilich nicht so sehr lebendiger religiöser Sinn, der die Volksgenossen hier versammelte, als die für das Arabertum charakteristische Zähigkeit in der Festhaltung an den von Altvordern eingesetzten Einrichtungen, deren Befolgung als Ehrensache galt. Hatte sich überhaupt nur unter der Flagge des von den Vätern Ererbten religiöser Brauch und Kultus bei diesem Volke forterhalten, so kam zu Mekka noch das materielle Interesse der gewinnsüchtigen Bewohner hinzu, deren Handelsgeist die heiligen Messen ihrer Vaterstadt möglichst zu ihrem Nutzen auszubeuten bestrebt war. Unter der Herrschaft dieser die Ausführung der religiösen Traditionen leitenden vornehmen Familien erfüllte die Stadt ein vorwiegend materialistischer, hochmütiger, plutokratischer Zug, an dem tieferes religiöses Gefühl kein Genüge finden konnte.

I. Mohammed (ca. 570—632). Sein Leben und seine Lehre. Unter dem Einfluß jüdischer und christlicher Beziehungen, zu denen es in Mekka reichliche Gelegenheit gab, hatten sich schon in der Zeit kurz vor dem Aufkommen des Islams einige Männer durch Gedanken von erheblich anderer Art religiös anregen lassen, als sie das kalte Formelwesen der althergebrachten Bräuche erzeugte. Es waren Stimmungen, die sich vornehmlich in der Richtung monotheistischer Überzeugung und asketischer Lebensrichtung bewegten. Die Namen einiger dieser Männer hat die Geschichte aufbewahrt. Allein ihr stiller Widerspruch gegen das herrschende Wesen paarte sich nicht mit der innern Kraft und dem Bedürfnis der Seele, die Massen zu Genossen ihrer Überzeugung zu machen: sie waren fromme, selbstlose Bekenner, in deren Brust der seelische Drang zum prophetischen Beruf fehlte. Dieser Beruf war einem andern ihrer Volksgenossen vorbehalten. Unter denselben Einwirkungen, aus denen jene ihren Gegensatz zu dem herrschenden arabischen Geiste schöpften, und sicherlich auch durch ihr Beispiel zu ähnlichem Sinnen angeregt, erstand in Mohammed ibn 'Abdallâh zunächst der Bußprediger der mekkanischen Bevölkerung, bald der Prophet und zuletzt der Herrscher des arabischen Volkes.

Der große kureischitische Stamm, der in Mekka die Herrschaft innehatte, war in mehrere Geschlechter geteilt, die nicht alle an der Macht, dem Einfluß und den Reichtümern des Stammes gleichen Teil hatten. Zu den ärmsten Geschlechtern des großen Stammes gehörte das der Hâschim. In ihm wurde um das Jahr 570 Mohammed geboren. Früh verwaist, wuchs er unter Schutz und Pflege armer Verwandten auf und mußte sich in niedrigen Beschäftigungen bewegen; als Schafhirte, später, gegen sein fünfundzwanzigstes Lebensjahr, als Bediensteter einer reichen Kaufmannswitwe, Chadîscha, bei deren Handelskarawanen er anfangs nur in sehr untergeordneter Stellung tätig war. Durch die Ehe mit der um etwa 15 Jahre ältern Witwe kam der mittellose Mann zuerst in äußerlich günstige Verhältnisse. Die Berührungen mit Juden und Christen in seiner

Vaterstadt Mekka und vielleicht auch die Eindrücke, die er auf seinen Karawanenreisen von den überallhin zerstreuten Asketen und Eremiten empfing, stimmten auch ihn zu tieferem Sinnen über die religiösen und sittlichen Verhältnisse seiner mekkanischen Umgebung. Seine schon von Natur krankhafte Reizbarkeit steigerte sein inneres Leben bald zu maßloser Unruhe und Qual, die sich in heftigen Nervenankämpfen kundgaben. Er zog sich zuweilen in die Einsamkeit der Bergschluchten nahe der Stadt zurück, wo er sich in Visionen und lebhaften Träumen immer mehr und kräftiger von Gott aufgerufen fühlte, unter sein Volk zu gehen und es vor dem Verderben zu warnen, dem sein Tun es entgegenführte. Bereits hatte er das vierzigste Lebensjahr erreicht, als ihn dieser Ruf mit unwiderstehlicher Gewalt dazu drängte, ein Sittenlehrer des mekkanischen Volkes zu werden. Anfangs war es nur ein ganz winziges Häuflein von Leuten niedriger Stellung, das auf ihn hörte. Später gesellten sich ihm wohl einige angesehene Leute zu. Doch die große Masse der Kureischiten hielt ihn für besessen, von bösen Geistern beherrscht. Nur durch die Unverletzbarkeit des Stammesverbandes und den Schutz seiner nächsten Geschlechtsgenossen war dem aufrührerischen, die Gottheiten und die alten Überlieferungen der Ahnen bekämpfenden Prediger und seinen Anhängern Sicherheit des Leibes und des Lebens gehütet. Aber sie hatten wegen seiner Reden und fremdartigen Andachtsübungen Hohn und Spott und allerlei Beunruhigung zu ertragen, die in einem Abbruch aller Beziehungen ihren Höhepunkt erreichte, mit dem die Mekkaner die ganze Sippe Mohammeds belegten, obwohl diese sich gar nicht zu den neuen Lehren bekannte, sondern nur dem Familiengenossen den Schutz gewährte, zu dem sie nach arabischem Herkommen verpflichtet war.

Befreiung von diesen drückenden Verhältnissen bot Mohammed erst eine Einladung von Pilgern, die aus der nordarabischen Stadt Jathrib sich zu der Jahreswallfahrt in Mekka eingefunden hatten. Die im Gebiet von Jathrib angesiedelten Stämme waren aus Südarabien eingewandert und vermöge dieses Ursprunges für die Aufnahme religiöser Gedanken mehr geeignet, als das mittlere Arabertum. Zudem hatte Jathrib eine starke, vollends arabisierte — untereinander auch in Stämmen geordnete — jüdische Bevölkerung, deren Einfluß sich auf die religiöse Empfänglichkeit der Umgebung geltend machte. Als deshalb die Pilger dem in seiner Heimat Bedrängten freundliche Aufnahme in ihrer Heimat zugesichert hatten, wanderte Mohammed mit seinen Anhängern im Jahre 622 dorthin aus. Durch die Hilfe, die das Volk von Jathrib den in ihre Mitte aufgenommenen Getreuen des Islams gewährte, wurde Jathrib zur Medina, zur Stadt (des Propheten), mit welchem Namen es seitdem regelmäßig benannt wird. Hier organisierte Mohammed sein religiöses Gemeinwesen, hier bildete er seinen Gottesdienst und die Gesetze des religiösen Lebens aus; von hier aus entfaltete er in Angriff und Verteidigung einen Kampf gegen die Mekkaner, der nach verschiedenen größern und kleinern

Schlachten und kriegerischen Begegnungen 630 zu seinem sieghaften Einzug in Mekka führte. Fortan konnte er jetzt mit seinen Getreuen die traditionelle Wallfahrt hierhin frei üben und ihre Formen für alle Zeit feststellen. Für die damit verbundenen althergebrachten Übungen bezeugte er dadurch Achtung, daß er sie beibehielt; außer den zertrümmerten Götzen wurden nur die Beziehungen zu polytheistischen Voraussetzungen getilgt und alles dem Kultus Allähs, des Einzigen, geweiht.

Schon vorher hatte Mohammed mehrere der benachbarten Beduinestämme auf friedlichem oder kriegerischem Wege zum Anschluß an sein Bekenntnis gewonnen. Nun sandten auch die noch abseits stehenden Stämme ihre huldigenden Abordnungen an den Sieger von Mekka, der in Verträgen die Bedingungen ihrer Zugehörigkeit zum Islam festsetzte. So sehen wir den Islam nach und nach zur gemeinarabischen Sache werden, die selbst von den jemenischen Fürsten anerkannt wird. Bereits während der Kriege mit den Mekkanern und anderen Arabern war dabei die Strenge der Stammesverfassung nicht selten gelockert worden, sowie auch in andere dem arabischen Heidentum unverbrüchliche Auffassungen des sozialen Lebens manche Bresche geschlagen ward. Immer mehr drängt die Idee der Einheit des Islams den Gedanken der Stammeseinheit zurück, immer mehr werden die Muslims zu Brüdern und bilden „eine Hand“ gegenüber allen, die außerhalb ihres Verbandes stehen. Aber so sehr auch diese Auffassung von allem Anfang als vom Begriff des Islams unzertrennlich gelehrt ward, so ist doch auch innerhalb der neuen Religion das Traditionsbewußtsein des Arabers mit seinem Hängen an den Einrichtungen des Stammeswesens überall, wo die Araber im Laufe der Eroberungen ihre Ansiedlungen hatten, lebendig geblieben.

In der medinischen Periode, in der sich bei Mohammed die Wandlung vom Warner und Evangelisten zum Gemeindestifter vollzieht, wird mit der Religionsform des Islams auch sein Charakter als Kämpfesreligion geschaffen, wandelt sich die *ecclesia oppressa* zur *ecclesia militans* um. Denn es ist nicht zu bezweifeln, daß in der Seele Mohammeds selbst schon der Gedanke gelebt hat, seine Religion über Arabien hinaus auszubreiten und die zuvörderst seiner nächsten Umgebung verkündete Religion zu einer weltbeherrschenden Macht zu erheben.

Um dies Ziel zu erreichen, ist er mit großem politischen Geschick vorgegangen. In der älteren Zeit des Islams wurde zum Glauben an ihn noch nicht genötigt. Bekenner monotheistischer Religionen, oder solcher, die ihr Recht auf ein geoffenbartes Buch stützen konnten, Juden, Christen, Parsen, sollten, wenn sie die staatliche Oberhoheit des erobernden Islams durch Ableistung einer Kopfsteuer (*dschizja*) mit demütiger Unterwürfigkeit anerkennen, ihrer freien Religionsübung nicht verlustig gehen und des Schutzes des islamischen Staates sicher sein, denn beide, heißt es Sure 11 v. 120, sind von Gott gewollte Einrichtungen. Über ihren Irrtum werden die Menschen dereinst vor Gott Rechenschaft abzulegen haben.

Toleranz im  
alten Islam.

Aufgabe des Islams ist nicht die innere Leitung ihrer Seelen, sondern deren äußere Beherrschung. Diese Duldung hat der Islam weit ausgedehnt; in Indien z. B. konnten sich die alten Religionen mit ihren Götzentempeln lange Zeit innerhalb mohammedanischer Herrschaft erhalten. Ja, die Massenbekehrungen haben den mohammedanischen Politikern der ältesten Zeit oft sogar bedenkliche Verlegenheiten bereitet; bedeutete doch jeder Neumuslim für den Staat, wollte dieser nicht widerrechtlich vorgehen, den Verlust der dem Schützling obliegenden Duldungssteuer.

Aus dem Bewußtsein seiner welthistorischen Mission ließ Mohammed im Jahre 629 an den byzantinischen Kaiser, an den König von Persien und andere Fürsten die Aufforderung richten, ihn als Gesandten Gottes anzuerkennen; doch hatte er damit so wenig Erfolg, wie mit einigen Streifzügen, die er aus dem gleichen Grunde unternahm. Auf dem letzten Kriegszug (Ende 630), an dem er persönlich teilnahm, gelangte das islamische Heer bis Tabûk, unweit vom nordöstlichen Ende des Roten Meeres, mußte sich aber mit sehr geringem Erfolg zufriedengeben. Im März 632, im 12. Monat des zehnten Jahres seiner Auswanderung nach Medina, hat er dann noch einmal den althergebrachten Pilgerzug nach dem Heiligtume seiner Vaterstadt unternommen, mit welcher Fahrt die mohammedanische Überlieferung eine Abschiedsrede verbindet, die den Propheten einige wichtige Lehren seiner Religion den Gläubigen ans Herz legen läßt. Auch gibt er noch Befehl zu einem neuen Kriegszug gegen die Byzantiner. Aber nur kurze Zeit nach dieser Anordnung fällt er in eine Krankheit, die ihn am 8. Juni 632 dahinraffte.

Seine Lehre.  
Anfänge seiner  
Verkündigungen  
in Mekka.

Was Mohammed zuerst den Beruf eingeflößt hat, im Namen Allâhs seine Stimme zu erheben, waren, wie bereits angedeutet, die Erfahrungen in der nächsten Umgebung seines alltäglichen Lebens. Seine Visionen bildeten die Reflexe des immer mächtiger werdenden Gefühles, das sich in seiner Seele im Gegensatze zu dem sorglosen und übermütigen, die Demut nicht kennenden Treiben der mekkanischen Plutokratie kräftig emporrang. Ihrem kurzsichtigen Materialismus und selbstgerechten Diesseitigkeitsglauben stellt er die Verkündigung vom nahenden Weltgericht entgegen, das er mit feurigen Zügen malt, von Auferstehung und Rechenschaft, deren Einzelheiten sich in seinen schwärmerischen Visionen in grauenerregender Gestalt darstellen: Gott als Weltenrichter, als alleiniger Beherrscher des „Tages des Weltgerichts“, der aus den Trümmern der zerstörten Welt in Barmherzigkeit die wenigen Gehorsamen hervorholt, die dem Angstrufe des „Warners“ nicht Hohn und Spott entgegengesetzt hatten, sondern in sich gegangen waren und aus dem hochmütigen Gefühle ihrer auf die irdischen Güter gegründeten Macht hinweg sich zur Erkenntnis ihrer Abhängigkeit von dem einen unbeschränkten Weltengotte aufgerafft hatten. Eschatologische Vorstellungen sind es vor allem, aus denen Mohammed den Aufruf zur Buße und Unterwerfung herausarbeitete.

Wenn er bei der Herrlichkeit der Schöpfung und darunter bei der wunderbaren Bildung des Menschen verweilt, so beherrscht ihn dabei vor allem der eine Gedanke, daß der Schöpfer unbeschränkt über seine Hervorbringungen waltet, daß die Kreatur von ihm abhängig ist, daß er nach Belieben sie vernichten und wiedererwecken könne zu unendlicher Wonne und endloser Qual.

Dieser herrschende Gedanke, der den Mittelpunkt der frühesten Verkündigungen Mohammeds bildet, ist begrifflich unzertrennlich von seinem Widerspruch gegen die Vielgötterei, durch die das Heidentum die unbeschränkte Allmacht Gottes zersplittert und verkleinert hatte. Aber dieser Protest war nicht — wie man noch heute vielerseits voraussetzt — erster Anlaß und letztes Ziel seiner Ermahnungen. Die monotheistische Idee ist bei ihm umgekehrt erst die notwendige Folge des Glaubens an die schrankenlose Allmacht des „Herrschers des Gerichtstages“ und die unbegrenzte Abhängigkeit des Menschen von dessen unverantwortlichem Urteilsspruch. Ein Gefühl so absoluter Abhängigkeit, wie es Mohammed erfüllte, konnte nur einer, durch Zugesellung nicht eingeschränkten Allmacht gelten, dem alleinigen Alläh.

Wenn man Mohammed einen Propheten nennt, wie er selbst als solcher beurteilt werden will, so gewährt man ihm diese Bezeichnung hauptsächlich für den ersten Teil seiner Laufbahn, die Epoche bis zur Auswanderung nach Medina. In Medina wird der schwärmerische Seher durch die Veränderung seiner Lage zum überlegenden Staatsmann und Gesetzgeber, organisiert der frühere Dulder, der dem kleinen Häuflein seiner von den mekkanischen Patriziern verhöhnten Getreuen ausdauernde Ergebung gepredigt hatte, kriegerische Unternehmungen, geht der Verächter von Hab und Gut an die Ordnung der Beuteanteile, an die Feststellung von Erb- und Vermögensgesetzen. Freilich hört er nicht auf, auch ferner von der Verwerflichkeit alles Irdischen zu reden. Aber daneben werden jetzt Gesetze gegeben, Einrichtungen geschaffen für die Übungen der Religion und der dringendsten Verhältnisse des sozialen Lebens.

Die Offenbarungen, die Mohammed auf mekkanischem Boden verkündete, hatten noch keine neue Religion bedeutet. Es wurden nur in einem kleinen Kreise religiöse Stimmungen hervorgerufen und eine von fester Definition noch weit entfernte gottergebene Weltbetrachtung genährt, aus denen Lehren und Formen noch nicht mit größerer Bestimmtheit hervortraten. Die fromme Stimmung löste sich in asketischen Betätigungen aus, die man ebenso auch bei Juden und Christen erfahren konnte, in Andachtsakten (Rezitationen mit Kniebeugungen und Prostration), freiwilligen Enthaltungen (Fasten), Taten der Wohltätigkeit, deren Modalitäten nach Form, Zeit und Maß noch keine feste Regel bestimmt werden. Und endlich waren auch die äußeren Umrisse der gläubigen Gemeinschaft noch nicht mit sicherer Abgrenzung ausgeformt. Erst

in Medina gestaltet sich jetzt der Islam zur Institution. Hier konzipiert Mohammed aus seinem Verhältnis zu den früheren Schriftreligionen für sein Werk die Formel: es sei die Wiederherstellung der reinen Religion Abrahams, die durch Christen und Juden, von denen er die Anregungen zu seinen Verkündigungen geschöpft hatte, verderbt worden sei. Hier gewinnen die auf die Lebensführung gerichteten Gesetze eine feste Gestalt, die als die Grundlage der späteren gesetzbildenden Tätigkeit gedient haben, wenn auch manches bereits in den mekkanischen Verkündigungen vorbereitet gewesen und von den mekkanischen Auswanderern in keimhafter Form nach der Palmenstadt in Nordarabien mitgebracht worden war.

Lehre und Gesetz  
in späterer Aus-  
gestaltung.

Mohammeds Wille war zunächst, das Arabertum aus dem Zustande, den er *dschähilijja* — d. i. Barbarei — nannte, zu größerer Gesittung emporzuheben. So wurde der bei einigen Stämmen von alters her eingebürgerten Übung, neugeborene Mädchen zu begraben, im Islam ein Ende gemacht, und gegenüber dem wilden Vergeltungsprinzip der heidnischen Araber Versöhnlichkeit und Selbstbeherrschung gelehrt. Das Institut der Blutrache war allerdings zu tief im Leben der Araber eingewurzelt und mit ihren Anschauungen von Pflicht und Ehre zu fest verwachsen, als daß es völlig hätte aufgehoben werden können. Aber die böseste Abart dieser Sitte wurde gemildert, indem das Gesetz den Verwicklungen der endlosen Blutfehde einen Riegel vorschob und den vorsätzlichen Mörder dem legitimen Rächer ausliefern ließ. Das eheliche Leben der vorislamischen Araber hatte sich in sehr lockeren ungezügelter Formen bewegt. Unzucht war nicht Gegenstand strenger Beurteilung; die verbotenen Verwandtschaftsgrade waren nicht geregelt; es kamen sogar Schwesterehen vor, und auch die Erbehe mit Frauen des verstorbenen Vaters war zulässig. Hier griff Mohammed ebenfalls mit strengen Gesetzen und Regelungen ein, indem er Unzucht als Kriminalverbrechen stempelte und die verbotenen Verwandtschaftsgrade in fester Weise umschrieb. Auch die schrankenlose Polygamie wurde durch die Beschränkung der Zahl der gleichzeitigen gesetzlichen Frauen (auf vier) herabgesetzt, wenn auch das Recht des Konkubinats mit Sklavinnen, sowie die Leichtigkeit der Ehelösung und Wiederverheiratung der Geschiedenen in möglichst freier, durch das Gesetz nur wenig behinderter Weise fortbestehen blieb. Für seine eigene Person freilich nimmt Mohammed, dessen krankhafte Sinnlichkeit einen Schatten auf seinen sittlichen Charakter wirft, daneben noch besondere Privilegien in Anspruch, die er sich durch Koranoffenbarungen verbriefen läßt. Im Gegensatz zu dem unredlichen gewinnsüchtigen Treiben der mekkanischen Bevölkerung fordert die neue Lehre Rechtschaffenheit und Selbstlosigkeit in Handel und Wandel. Einen weiteren unleugbaren Fortschritt sodann gegenüber dem Kollektivismus, der die Grundlage der ethischen und rechtlichen Anschauungen des arabischen Heidentums bildete, bedeutet das Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit,

das die Gesetze und Lehren Mohammeds charakterisiert. Der Stammesverfassung hatte die Gesamtheit als die wirkliche Einheit gegolten. Nun wird der Einzelmensch aus der Gesamtheit herausgehoben und kommt mit seinen persönlichen Pflichten und seiner persönlichen Verantwortlichkeit zur Geltung. Mit der Zurückdrängung der dem Stammesleben eigentümlichen gesellschaftlichen Auffassung treten neben den Pflichten dann zuletzt auch die persönlichen Rechte in hervorragender Weise in den Vordergrund. Dies läßt uns die Umständlichkeit verstehen, mit der das Erbanteilsrecht im Koran verhandelt wird.

Von Juden und Christen, deren heilige Schriften er als geoffenbarte Gottesbücher anerkennt, die jedoch durch ihre Besitzer vielfach „verdreht“ worden seien, entlehnt Mohammed manche religiöse Übung und manches Enthaltungsgesetz, namentlich die Institutionen des Gebetes, des Fastens und die Anschauungen über rituelle Reinheit. Auf die Regelung der Modalitäten dieser Gesetze ist jedoch in Medina sein politischer Zorn von entscheidendem Einfluß gewesen. Hatte er früher, den Juden zuliebe, auf deren Zuspruch er rechnete, die Gebetsorientation nach der Richtung Jerusalems bestimmt, und den großen Festtag der Juden (den 10. Tag des ersten Monats), als *'âschûrâ*, in sein Gesetz übernommen, so veranlaßte ihn die unerwartete Abweisung, mit der seine Hoffnung auf Bekehrung der in Medina ansässigen Juden beantwortet wurde, als Gebetsrichtung jetzt das arabische Symbol der Ka'ba wieder einzusetzen, sowie für das große Fasten den ganzen Ramadhanmonat (den neunten des Mondjahres) in Anspruch zu nehmen. Und die Bedeutung des von ihm eingesetzten wöchentlichen Festtags (Freitag) unterscheidet sich ganz wesentlich von der des Sabbats der Juden wie von der des christlichen Sonntags: er ist nicht als Ruhetag gedacht, und die Unterlassung des alltäglichen profanen Geschäftes wird ausdrücklich nur für die Zeit der großen gottesdienstlichen Versammlung an diesem Tage anbefohlen. Auch einige Beschränkungen in Speise und Trank entlehnt Mohammed den Religionen, in deren Spuren er getreten war, doch solle ihre Zahl geringer bleiben, als die vielen den Juden als Strafe für ihre Sünden auferlegten Beschränkungen. Streng verboten sind der Genuß von Blut, Schweinefleisch, von nicht durch Schlachtung gefallenen Tieren und solchen, die dem heidnischen Kultus als Opfer dienen. Der Genuß von Kamelfleisch, den Juden untersagt, behält die Stelle bei, die er in der Nahrung der Araber eingenommen hatte. Der Weingenuß ist untersagt, zunächst, weil er den Gläubigen am Gottesdienst hindert; endlich auch die bei den Arabern sehr verbreiteten Glücksspiele. Alles dies ist, in Gemeinschaft mit einigen heidnischen Bräuchen, „Greuel von den Werken des Satans“.

Es ist nicht recht möglich, die Lehre Mohammeds in systematischem Aufbau darzustellen. Mohammed war kein folgerichtiger Denker; seine Glaubenslehren sind vor allem mehr nach der zurückweisenden als nach der positiven Seite abgestaltet. Unverrückbar ist ihm die starrste Form

des transzendentalen Monotheismus, die er durch keine „Zugesellung“ trüben läßt. Die „Zugesellung“ („*schirk*“; wer sie übt, ist „*muschrik*“) ist die ärgste Sünde. Im Vordergrund seines Gottesbegriffes steht die schrankenlose Allmacht Gottes gegenüber der Ohnmacht und Abhängigkeit aller Kreatur, als Weltenschöpfer und Weltenrichter. Hingegen sind seine Äußerungen über das Maß des *decretum divinum* überaus schwankend: im spätern Streit der Parteien hat man aus dem Koran sowohl die Lehre von der freien Wahl als auch die vom absoluten *Fatum* gleichmäßig beweisen können. Über allem Zweifel steht jedoch die Barmherzigkeit Gottes auch gegen Sünder und die Wirksamkeit der Buße und der guten Werke. Die Engel sowie der Teufel (*Iblis* = *diábolos*) nehmen in der göttlichen Weltökonomie eine unerläßliche Stelle ein; der Glaube an ihre Existenz ist für den Muslim verpflichtend. Von den Glaubenslehren hat Mohammed, wie schon bemerkt, nichts schärfer ausgeprägt, als die eschatologischen Anschauungen, die den Ausgangspunkt seiner Verkündigungen bildeten: den Glauben an die Vergeltung, Paradies und Hölle, Auferstehung und Weltgericht. Die grell materialistischen Züge dieser Vorstellungen finden sich vielfach in der jüdisch-christlichen apokryphischen Literatur wieder und weisen dadurch auf die Kreise hin, die Mohammed die Grundfarben zu den phantastischen Ausschmückungen geboten haben. Einer der festesten Punkte seiner religiösen Lehre endlich ist der Glaube an eine fortschreitende Offenbarung durch Propheten, denen Gott seinen Willen kundgibt und die er zur Besserung verderbter Völker sendet. Zu den dem Alten und Neuen Testament entlehnten Persönlichkeiten und Geschichten, deren Auffassung die der jüdischen *Agada* und der apokryphen Evangelien in mißverständlicher, auf ungelehrte Mitteilung zurückzuführender Gestaltung widerspiegeln, fügt er noch außerbiblische Vorgänge aus den arabischen Überlieferungen hinzu. Die Propheten sind ihm dem Range nach voneinander unterschieden. Jesus, dessen rein menschliche Natur er immer ausdrücklich betont, ist „Gesandter Gottes und sein Wort, das er in Maria gelegt, ein Geist von Gott kommend“. Er selbst, in den heiligen Schriften der Juden und Christen vorherverkündet, sei „das Siegel der Propheten“.

Als die obligaten Merkmale des Islambekenners haben sich aus der Reihe der grundlegenden Glaubenslehren und Gesetzesübungen schon sehr früh, wahrscheinlich bereits während der jungen medinischen Gestaltung des Islams, die folgenden fünf herausgehoben: 1. das Bekenntnis zu dem alleinigen Alláh und seinem Gesandten Mohammed; 2. die kanonische Leistung des liturgischen Gottesdienstes zu bestimmten Zeiten und mit Beachtung bestimmter Formen (zu denen die vorangehende rituelle Waschung gehört); 3. die Leistung der Abgaben für die kriegerischen und humanitären Zwecke der Gemeinde; 4. das Fasten in dem hierfür bestimmten Monat; 5. die Institution der mekkanischen Pilgerfahrt zur *Ka'ba*, dem Haus Gottes.

II. Fortbildung des Islams. Der Korán, das vom Propheten verkündete „Wort Gottes“, gilt seinen Bekennern als eine unerschöpfliche und unerreichbare Quelle erbaulicher Wirkung auf die Seele jedes Rechtgläubigen. Ein Gesetzeskodex ist er aber nicht, wenn auch die Gesetzgebung des Islams von ihm ausgeht. Dafür ist er zu lückenhaft und durch die zeitlichen Anlässe seiner gesetzgebenden Verfügungen stofflich allzusehr beschränkt, wie er auch für die Ausführung der Grundgesetze des Islams der genaueren Bestimmungen entbehrt. Keine Anleitung aber war vollends aus dem Buche zu holen für die neuen Verhältnisse, in die bereits in allernächster Zeit nach Mohammeds Tode die Gemeinde des Islams durch ihre erobernde Ausbreitung eintrat. Unter seinen Nachfolgern, zunächst den vier der Reihe nach aus dem Kreise seiner Gefährten berufenen Kalifen Abu Bekr, Omar, Othmán und Ali, dem Vetter und Schwiegersohn Mohammeds, dann unter der Regierung der Dynastie der Omajjaden (661—750), deren Begründer Mu'áwija (661—680) durch kluge Politik das Kalifat an sich zu reißen und an seine Dynastie zu fesseln mußte, wurde das persische Reich vernichtet, Palästina, Syrien, Ägypten und Mesopotamien von Ostrom losgerissen und die Eroberung bis nach Nordafrika, Zentralasien und Indien ausgedehnt: — alles Länder, deren politische und ökonomische Lebensbedingungen sich von denen Arabiens vollständig unterschieden. So hat es zwei Jahrhunderte gedauert, bis das durch Mohammed und seine Mitarbeiter in den dürftigen Grundzügen entworfene Gebäude des Islams nach allen seinen besonderen Modalitäten in Glauben und Ritus, in Recht und Staatsleben ausgebaut worden ist. Denn die Verhältnisse, für welche die einzelnen Feststellungen nötig waren, tauchten vielfach überhaupt erst mit dem Fortschritt der erobernden Ausbreitung des Islams selber auf, boten sich erst durch die von Tag zu Tag in größerem Maße hervortretenden Berührungen mit fremden Elementen als Objekte der Regelung dar. Wo es so aber an jeder festen Gesetzgebung gebrach, mußte sich mit Notwendigkeit ein um so weiteres Feld für die Meinungsverschiedenheit eröffnen. Im Ritus, im Dogma, im Staatsrecht, in allen Kapiteln des Zivil- und Kriminalgesetzes treten denn auch aus gemeinsamen Grundsätzen Differenzen in den Modalitäten hervor. In minder wichtigen Dingen sind es individuelle Verschiedenheiten, in deren Ausbildung oft auch nur provinzielle Gepflogenheiten und Bräuche maßgebend sind, die sich dann in auseinandergehenden, aber einander maßvoll tolerierenden Schullehren zu einem System verdichten. In wichtigeren Fragen dagegen, namentlich denen der Dogmatik und des Staatsrechtes, geben sie Anlaß zur Entstehung einander bekämpfender, ja sehr oft verketzernder Parteien, die sich im Laufe ihrer Entwicklung und mit Zunahme ihres ausschließenden Charakters gegeneinander zuweilen zu Sekten ausbilden.

Von uralters her war bei den Arabern, wie wir bereits sahen, der hervorragendste Gesichtspunkt für die Beurteilung des Richtigen und Gesetz-

mäßigen in allen Beziehungen des tätigen Lebens der, daß jede Übung der aus alter Zeit überkommenen Gewohnheit entsprach. Wahr und richtig war, was mit dieser Gewohnheit — oder, wie der arabische Ausdruck lautet — mit der Sunna übereinstimmte; falsch und unrichtig, was im Widerspruch mit ihr stand. Nichts galt dem Araber der Vorzeit so heilig, wie Brauch und Gewohnheit der Vorfahren, die Quellen seines Rechts und seiner Sitte. Die *mores majorum*, der *usus longaevus*, sie bildeten Theologie, Gesetz und Lebensregel. Das gewichtigste Argument, womit später die ernsteren unter den Gegnern Mohammeds den bisher unerhörten Verkündigungen von Paradies, Hölle, Weltgericht und Auferstehung opponierten und womit sie ihre ihm entgegengestellte Hartnäckigkeit begründeten, war die im Koran ihnen dann häufig vorgeworfene Berufung auf die Sitte der Ahnen: nur das könnte wahr sein, was diese als wahr erkannt hatten; nichts wäre gerecht, als was im Brauch der vorangegangenen Geschlechter seinen Grund gehabt, was von alters her in bestimmter unabänderlicher Weise so und nicht anders geübt worden wäre.

Den Begriff der Sunna und die mit ihm verknüpfte Richtschnur der ethischen Lebensführung ohne weiteres auszutilgen, wäre dem Islam unmöglich geworden. Dazu war die Macht der Sunna zu fest eingewurzelt in der Seele eines jeden Arabers. Da nun aber doch mit dem Islam eine neue Epoche anhub, die das Gesetz und Recht des Altertums negierte, indem sie an die Stelle der bisherigen selbstgenügsamen Sittlichkeit die Ethik des demütigen Abhängigkeitsgefühls setzte, so mußte der für die neue Weltanschauung beibehaltene Begriff der Sunna eine entsprechende Wandlung und Umdeutung erfahren. Man schritt deshalb dazu, ihre Zeitgrenze einzuengen und ihren Geltungsbereich in der Weise festzulegen, daß als Sunna anzuerkennen sei, was als Glaube und Übung der alten Zeit des Islams, d. h. zunächst des Zeitalters des Propheten und seiner Genossen und überhaupt der ältesten Generationen der Gläubigen traditionell erwiesen war.

Hadith.

Allein wie konnte ein späteres Geschlecht, auch räumlich weit entfernt von dem Schauplatz des Sunnalebens, also von Medina, wo Gesetz und Brauch Mohammeds und seiner Genossen ihre erste Anwendung gefunden hatten — wie konnte es sich auch nur Gewißheit darüber verschaffen, was als richtige Sunna des Propheten anzusehen sei und was nicht? Das war nur möglich, wenn man wohlbeglaubigte traditionelle Berichte darüber aufzuweisen vermochte. So erscheint denn die Sunna in einer Reihe von Mitteilungen ausgestaltet, die in der mohammedanischen Literatur unter dem Namen „*Hadith*“ (Mitteilung) bekannt sind und als Dokumente für die Willensäußerungen des Propheten gelten; sie enthalten Nachrichten über mündliche Kundgebungen des Propheten selbst und seiner frommen „Genossen“, denen man die Kenntnis seines Willens zutrauen durfte.

Aber bald begannen die Leute, die sich so im Sinne der durch Moham-

med festgelegten Grundsätze mit der Ausbildung des Gesetzes befaßten, auch die selbsterfundenen oder anderswoher rezipierten Gepflogenheiten, die sie zum Gesetz des Islams erheben wollten, als persönliche Verordnungen des Propheten in Gestalt einer Hadith-Entscheidung zu formen, wie man überhaupt über alles Wissenswerte, was man dem System des Islams einverleibt zu sehen wünschte, Mohammed selbst sich aussprechen ließ. So sind ihm nicht nur Rechtslehren und dogmatische Grundsätze in den Mund gelegt worden, sondern auch historische Belehrungen, Legenden aus der Vorzeit, mit denen man die dürren Erzählungen des Korans ergänzte, moralische Sprüche, prophetische Verkündigungen über Schicksale des Islams und der ihm feindlichen Völker, weitere Ausführungen über die im Koran nur angedeuteten letzten Dinge usf. Was nur an fremden Stoffen das Gefallen irgend eines Theologen erregte: jüdische Mitteilungen aus der Agada, christliche aus den Evangelien und Apokryphen, persische aus den heiligen Schriften der unterjochten Gemeinde Zarathushtras, alles wurde mit Vorliebe als Hadith des Mohammed rezipiert.

Aus diesem Wust von falschen Überlieferungen haben zuerst im 9. Jahrhundert ernste Kritiker nach gewissen kritischen Gesichtspunkten die Auswahl dessen veranstaltet, was man als authentisches Traditionsgut betrachten dürfe. Diese Auswahl liegt in den Sammelwerken vor, die, freilich in gradueller Abstufung der ihnen zuerkannten Weihe, jedem Bekenner des Islams neben dem Koran als geheiligte Erkenntnisquellen des Glaubens, der ethischen Lebensrichtung und des Gesetzes gelten. In dieser Stufenleiter nehmen die höchsten Stellen ein die beiden Sammelwerke des Bochârî (gest. 870) und des Muslim (gest. 874); man nennt sie einzeln *Sahih*, Sammlung der gesunden Traditionsberichte. Trotz aller Freiheit, welche die muslimische Theologie gegenüber den Einzelheiten dieser Sammlungen sich zumutet, haben sie als Ganzes den Wert kanonischer Schriften erlangt. Neben ihnen ist der Inhalt von noch vier anderen, gleichfalls im 9. Jahrhundert entstandenen Sammelwerken, wenn auch in geringerem Grade, für würdig befunden worden, in der islamischen Religionslehre als Schriftautorität angesehen zu werden.

Die hohe Schätzung, welche die muslimische Theologie diesen sechs kanonischen Sammelwerken, namentlich den beiden erstgenannten, des Bochârî und des Muslim, zuerkennt, hat sich lange Zeit in erheblichem Maße auch der Beurteilung der abendländischen Wissenschaft mitgeteilt. Man hat früher nicht genügend in Betracht gezogen, daß, so streng immerhin die Kritik ist, die jene morgenländischen Autoritäten an ihrem Material betätigten, ihre Gesichtspunkte sich doch nicht decken mit der kritischen Methode, die die moderne Geschichtswissenschaft an den sich anbietenden Quellenschriften übt. So hat man sich z. B. allzuviel beeinflussen lassen von dem Nimbus der Echtheit und Wahrhaftigkeit, die jene kanonischen Sammlungen umgeben, von den im Grunde allerdings zweifellos glaubwürdigen Berichten, welche die alten Biographen der Urheber jener

Sammelwerke  
des Bochârî und  
des Muslim.

Werke über die gewissenhafte Scheu und Umsicht erzählen, die diese bei der Aufnahme der einzelnen Daten ihrer Sammlungen an den Tag legten usf. Daher ist es gekommen, daß die abendländische Wissenschaft in der Benutzung jener Quellen lange Zeit ein größeres Maß von Vertrauen bekundet hat, als wir ihnen gegenwärtig entgegenbringen.

Die Methode, mit der man heute diese Dokumente des Islams studiert und für die Konstruktion seiner Entwicklungsgeschichte benutzt, kann man als einen wichtigen Fortschritt in der modernen Behandlung der Religionsgeschichte des Islams und der Kritik ihrer Quellen bezeichnen. Weit entfernt, sie als Zeugnisse der Urzeit des Islams zu betrachten, sehen wir in den für eine und dieselbe Frage häufig einander schnurstracks widersprechenden Traditionssprüchen vielmehr Spiegelungen der oft auseinandergehenden Richtungen und Strömungen, die im Laufe der Entwicklung des Islams während der ersten Jahrhunderte in verschiedenen Kreisen zur Geltung gekommen sind.

Einfluß des  
römischen  
Rechts.

Aber noch ehe die Schulrichtungen für die zahllosen Bedarfsfälle ihre Zwecktraditionen mit den äußeren Zeichen der Glaubwürdigkeit herbeizuschaffen vermocht hatten, geriet der Islam an die Berührungsfäche einer geistigen Macht, die wie keine andere die Entwicklung der gesetzlichen Ordnungen der Kulturmenschheit beeinflußt hat. Diese geistige Macht war das römische Recht. Mit den Ausläufern seiner klassischen Epoche tritt die keimende Bildung des Islams in Syrien in Berührung, wo die Vertreter christlicher Theologie die Erbschaft der noch kurz vor der muslimischen Eroberung dort in Blüte gewesenen römischen Rechtsschulen hüteten. Hier bot sich nun den bei seiner Armut an genuinem Inhalt für fremde Einflüsse stark rezeptiven Geist der mohammedanischen Theologen reiche Gelegenheit zu förderlicher Belehrung dar. Statt noch weiter nach fragwürdigen traditionellen Dokumenten zu haschen, eigneten sie sich vielmehr die Methoden der römischen *juris prudentes* an, von denen sie sogar auch, wie ein halbes Jahrtausend früher unter ähnlicher Anregung die jüdischen Rechtsgelehrten, die Chakhâmim in Palästina, mit dem gleichbedeutenden Worte *Fukahâ* (sing. *fakih*, Vernünftiger), den Namen entlehnten. Aus den *leges scriptae* folgerten sie die Bestimmungen der *leges non scriptae* (vgl. den Gegensatz des geschriebenen und mündlichen Gesetzes im Judentum) auf spekulativem Wege durch Analogieen wie durch Erschließung der dem gegebenen Gesetz zugrunde liegenden *ratio* (*'illa*), die ihnen einen sicheren Standpunkt bot für die Behandlung von Fällen, welche unter dieselbe *ratio legis* reduziert werden konnten. Mit einem Worte: in freier Betätigung juristischer Folgerungen brachten sie das Recht gesetzentwickelnder Meinung (*opinio*) zur Geltung, was mit dem gleichbedeutenden arabischen Worte *ra'j* bezeichnet wurde. Dieses juristische Verfahren nannten sie *Fikh* (Vernünftigkeit), ein Wort, das die genaue Übersetzung der römischen (*juris-*) *prudentia* ist.

Fikh.

Das kühne Vorgehen dieser rechtsgelehrten Schulen, das nichts Ge-

ringeres bedeutete, als die Regelung des religionsrechtlichen Lebens nach von fremden Kreisen erborgten Prinzipien, mußte notwendig auf harten Widerstand stoßen bei Leuten, die, was sich aus andern Quellen als aus dem Mund des Propheten und seiner ältesten Getreuen ableitete, nicht für normgebend ansahen. Ihre Opposition hatte denn auch die Bildung einer Schulpartei im Gefolge, welche die Lehre von der Ausschließlichkeit der geschriebenen und traditionellen Quellen aufbrachte und dadurch die Hauptveranlassung zu frisch übersprudelnder Arbeit auf seiten der Traditionserfinder wurde. Zwischen beiden Extremen bewegen sich dann Richtungen, die mit mehr oder minder entschiedener Anerkennung oder Ablehnung der einen oder der andern Methode auf Grund verschiedener Deduktionsmittel in den Einzelheiten der gesetzlichen Praxis mehr oder minder verschiedene Bestimmungen aufweisen.

Als Siegerin ging aus dem Streite der extremen beiden Schulparteien mit ihren mancherlei Zwischenstufen die Richtung der selbständigen, über die Ausschließlichkeit der Tradition hinausgehenden Gesetzeserschließung hervor, nachdem sie allerdings zuvor durch Disziplinierung ihrer Anwendung und saubere Abgrenzung ihres Geltungsgebietes gegenüber den Ansprüchen des unbeugsamen Traditionalismus in einer vermittelnden Form den Anschein der Willkürlichkeit abgestreift, der ihr in ihrer schroffen Aufstellung angehaftet hatte. Dem intransigenten Traditionalismus war es nicht gelungen, in der wirklichen Praxis Fuß zu fassen, und so verwandelte er sich allmählich aus einer theoretischen Norm des Rechts in eine Form individueller Frömmigkeit, in eine Bekundung pietätvollen Sinnes. Nach Entstehung der kodifizierten Gesetzeswerke war überdies der Streit, ob ausschließlich positiv traditionelle Quellen oder neben diesen auch spekulative Folgerungen die Norm der Gesetzesdeduktion bieten, zu einem müßigen Wortgefecht geworden. Immer mehr erweiterten solche Kodizes und ihnen verwandte, durch die maßgebenden Kreise des Islams rezipierte Rechtswerke das als geschriebene Quellen anerkannte Material; die Lücken der geschriebenen Quellen wurden durch Glossen und Dezisionen ausgefüllt, die dann in den folgenden Generationen gleichfalls zum Rang autoritativer Gesetzesquellen erhoben wurden.

Um grundsätzliche Dinge handelt es sich übrigens bei den Differenzen der gesetzlichen Schulrichtungen nicht. Es sind immer nur mehr oder minder geringfügige Modalitäten der Gesetzeserfüllung, oft nur theoretische, in die wirkliche Praxis gar nicht eingreifende Tüfteleien über gesetzliche Fragen. Dieser Geringfügigkeit der Differenzen entspricht das durch das Gemeingefühl der Mohammedaner geprägte, auch in diesem Falle dem Propheten selbst zugeschriebene traditionelle Wort: „Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist (ein Zeichen) göttlicher Barmherzigkeit“ — der Ausdruck einer entschieden liberalen Anschauung. Danach werden alle aus den gemeinsamen Grundlagen (*usûl*, Wurzeln) emporgewachsenen, in den abgeleiteten Fragen (*furû*, Zweigen)

untereinander verschiedenen Schulsysteme trotz dieser Abweichungen als in gleicher Weise orthodox betrachtet.

Die vier wichtigsten Schulrichtungen.

Eine in allen, auch den geringen Einzelheiten einheitliche Praxis hat es im orthodoxen Islam überhaupt seit seiner Ausbreitung über die arabishe Heimat hinaus niemals gegeben. Seit den frühesten Zeiten sind auf Grund theoretischer Erwägungen, sowie auch infolge örtlicher Ausbildungen auf dem immerfort sich ausbreitenden Territorium des Islamstaates verschiedene Modalitäten der Gesetzeserfüllung zur Geltung gekommen. Auf die Wahl dieser Modalitäten hat auch der Umstand Einfluß geübt, daß in eine bestimmte Provinz die Lehrrichtung des einen oder anderen Gesetzlehrers durch persönlichen Einfluß importiert wurde, worüber dem Historiker ganz bestimmte Daten zur Verfügung stehen. Durch solchen persönlichen Einfluß hat z. B. in einigen Teilen Ägyptens, sowie im südlichen Arabien und von hier aus in dem indischen Archipel die Schulrichtung des Imam al-Schâfi'î (gest. 819), in anderen Teilen Ägyptens, im ganzen Nordafrika, sowie ehemals in Spanien, die des großen Imam von Medina, Mâlik b. Anas (gest. 795) Fuß gefaßt; die türkischen Länder dagegen, sowohl die westlichen als auch die mittelasiatischen, desgleichen die Mohammedaner des indischen Festlandes haben die Richtung des Abû Hanîfa (gest. 767) erwählt, desselben Imam, der als Begründer und erster Kodifikator der spekulativen Gesetzesschule gilt. Am verhältnismäßig spärlichsten endlich ist heute die Lehrrichtung des Imam Ahmed b. Hanbal (gest. 855) verbreitet. Sie stellt den äußersten Flügel des fanatischen Sunnakultus dar und ist ehemals, bis etwa zum 15. Jahrhundert, unter den Bewohnern Mesopotamiens, Syriens und Palästinas stark vertreten gewesen. Mit dem Emporkommen der Osmanen als Vormacht der islamischen Welt wurde aber innerhalb ihres Herrschaftsgebietes die intolerante hanbalitische Richtung immer mehr zurückgedrängt, während der Einfluß des hanifitischen Systems entsprechend wuchs. Doch in einzelnen nicht offiziellen Gemeinschaften glommt der rigorose Sunnakultus der Anhänger Ibn Hanbals weiter fort, um gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts unter der Führung des Mohammed ibn 'Abd al-Wahhâb (gest. 1787) in Zentralarabien in hellen Flammen aufzulodern und, gestützt auf große kriegerische Erfolge, sich in dem nach jenem Führer benannten wahhabitischen Staate zu verkörpern, der (mit der Hauptstadt Rijâd) noch heute besteht.

In der wahhabitischen Bewegung ist die hanbalitische Richtung kräftig aufgelebt. Mit dem Schwerte in der Hand, plündernd und verwüstend, betätigten seine Begründer den hanbalitischen Protest gegen jede sunnawidrige Neuerung, die sich in den historischen Islam eingeschlichen hatte, gegen die im Laufe der Entwicklung entstandenen dogmatischen Definitionen ebenso wie gegen die aus vorislamischen Residuen überkommenen Heiligen-Reliquien und den Gräberkultus, endlich auch gegen den Gebrauch des vom Buddhismus entlehnten Rosenkranzes. Auch die Wiederherstellung der puritanischen Einfachheit der Lebensführung, wie sie die

Sunna bezeugt, ist ihr Element. Sie eiferten gegen die erst in der Zeit des Chalifates aufgekommenen üppigen Lebensgewohnheiten, gegen den Luxus der Kleidung, ebenso wie gegen den Genuß von Tabak und Kaffee. Der Prophet und seine Genossen haben diese Dinge nicht gekannt; sie haben demnach keinen Grund in der Sunna und müssen deshalb bekämpft und ausgerottet werden. Diese Bewegung ist nicht auf die Grenzen Arabiens beschränkt geblieben, sie hat auch in entfernten Teilen des Islams, in Indien und Sumatra, merkliche Nachwirkungen hervor gebracht.

Die Gesetzgebung der anderen drei Richtungen, der Schulen des Schâfi'i, des Mâlik b. Anas und des Abû Hanîfa, hat dagegen bei aller theoretischen Hochhaltung des Sunnabegriffes in der Praxis ein viel toleranteres Verfahren betätigt. Die ablehnende Haltung gegenüber den „Neuerungen“, die sich unter ihnen, am verhältnismäßig meisten noch im mâlikitischen System, kundgab, wurde nicht als Grund zur offenen Bekämpfung der andersdenkenden Glaubensgenossen zur Geltung gebracht.

Es galt im allgemeinen der Grundsatz, daß, freilich solange dadurch die Grundlehren des Islams nicht berührt wurden, alles Bestehende, alles, was in der Gesamtheit der mohammedanischen Gemeinde ohne Protest der maßgebenden Lehrautoritäten unangefochten geduldet wird, von Religion wegen keinem Bedenken unterliegen könne und als mit den Absichten der prophetischen Gesetzgebung in Einklang stehend anerkannt werden müsse. „Meine Gemeinde wird niemals in einer Irrlehre übereinstimmen“ — dies Wort wird dem Propheten als grundlegende Lehre in den Mund gelegt und mit ihr das große Prinzip des unfehlbaren Consensus ecclesiae (der arabische Terminus ist *idschmâ'*) begründet, ohne dessen Beachtung die Entwicklung des Islams in Lehre und Übung völlig unverständlich bleiben würde. Es ist eines der großen Verdienste Ch. Snouck Hurgronje's um die Wissenschaft vom Islam, dieses fundamentale Prinzip als den Schlüssel zum Verständnis der islamitischen Entwicklung zu allererst in seiner wahren Bedeutung gewürdigt zu haben. Volkesstimme ist Gottesstimme, dieses Prinzip ist Grundlage und Rechtstitel der Zulassung, ja auch des verpflichtenden Charakters aller im Laufe der Entwicklung des Islams für diesen rezipierten Neuheiten. Die Zulassung der spekulativen Elemente in der Entwicklung der islamischen Lehre und des Gesetzes; die kanonische Anerkennung der sechs Traditionssammlungen als Autoritäten in der Gesetzeserklärung; die Anerkennung der in den verschiedenen Gebieten des Islams vertretenen vier Schulrichtungen in der Gesetzesübung als gleichberechtigt orthodoxer Übungsarten des islamischen Gesetzes; die Tolerierung neu auftauchender Anschauungen und Übungen als berechtigter Momente im Leben des Islams: alles dies ist in der normierenden Kraft des Consensus, des *Idschmâ'* begründet. Für das praktische Leben kommt dies Prinzip zumeist an der an letzter

*Idschmâ'*  
(Consensus).

Stelle erwähnten Erscheinung der Toleranz gegenüber dem Neuen zur Geltung. Mit den drei anerkannten „Wurzeln“ der Gesetzesinterpretation, dem Koranwort, der Sunna und den durch selbständige Spekulation erschlossenen Anschauungen allein, stünden wir vor zahlreichen Rätseln in der Betrachtung des religiösen Lebens im Islam. Wie ließe sich z. B. die auf dem ganzen Gebiete des Islams verbreitete Heiligenverehrung mit allen daran hängenden Äußerungen von krasser Anthropotropie mit dem schroffen unbeugsamen Monotheismus in Einklang bringen, der der Dogmatik des Islams zugrunde liegt? Zumal doch Dutzende von Koranstellen und Sunnaäußerungen da sind, um die Kampfesparole der Wahhabiten und der ihnen vorangehenden Puristen zu rechtfertigen, die in allen diesen unter dem Deckmantel der Pietät zugelassenen Gebräuchen lauter Zugesellung (*schirk*) und eitel Heidentum erblicken! Allerdings, dieser Widerspruch wäre nicht zu erklären, wenn nicht zugleich das große Prinzip des Idschmä existierte, um solche Auswüchse als islamgemäß zu rechtfertigen, so sehr sie auch mit den wirklichen Anschauungen des Islams in Widerspruch stehen. Das Gesamtgefühl der Rechtgläubigen hat alles dies und noch vieles andere rezipiert, und es kann daher kein „Irrtum“ sein: *tolerari potest*. Darin liegt die große Bedeutung dieses Prinzips für das Verständnis der islamischen Religion. Nicht so sehr was der Koran und was die Tradition besagen, als, wie ihr Wort und ihr Sinn durch die Gemeinde erklärt werden, ist das Entscheidende für die richtige Beurteilung der religiösen Erscheinungen des Islams.

Dieses Prinzip hat dem historisch Gewordenen, sobald es — oft nach vielem Widerspruch der Puristen — durch allgemeine Billigung tatsächlich sanktioniert worden war, den Weg zur Anerkennung geebnet und ist die Rechtsbasis neuer Institutionen geworden. Durch dies Prinzip sind nach den Perioden des Kampfes der widersprechenden Meinungen ausgleichende Formeln zur Herrschaft gelangt, und die Lehren einzelner Theologen zum Range kirchlicher Autorität erhoben worden. Die heutzutage als orthodox geltende Dogmatik des Islams ist die Frucht des Idschmä. Dieser hat im Gesetz die Lehre der obengenannten vier Schulhäupter für maßgebend erklärt und sich nach vorausgegangenen Schulstreitigkeiten bei den dogmatischen Formeln zweier angesehener Theologen des 10. Jahrhunderts, des Asch'ari (gest. in Bagdad, 935) und des Mataridi (gest. in Samarkand, 944), beruhigt, die beide einen Vermittlungsweg darstellen zwischen anthropomorphistischer und geistiger Auffassung der göttlichen Attribute, zwischen grobem Determinismus und der Anerkennung absoluter Willensfreiheit.

Dieser Consensus im Islam kommt jedoch nicht in Kirchenversammlungen zustande; seiner Entstehung ist überhaupt jede äußere Planmäßigkeit fremd. Unbewußt und unbeabsichtigt bildete er sich in den Kreisen, die jeweils als die maßgebenden Idschmä-Autoritäten gegolten haben.

So konnte sogar über den Umfang des Idschmâ' lange Zeit Meinungsverschiedenheit bestehen, bis er endlich zuletzt, der Natur der Sache entsprechend, als die übereinstimmende Lehre und Meinung der in einer bestimmten Zeit anerkannten Religionsgelehrten des Islams aufgefaßt wurde. Sie sind die Leute „des Bindens und Lösens“, die Männer, die das Gesetz deuten und erschließen und über die Richtigkeit seiner Anwendung zu urteilen berufen sind. Da die Anerkennung des jeweils gültigen Idschmâ' als Attribut der Rechtgläubigkeit gilt, so konnte z. B. die wahhabitische Bewegung von dem Gesamtislam als ketzerische Bestrebung gebrandmarkt werden, trotzdem sie gerade auf die Herstellung der unverfälschten Lehre gerichtet war. Denn sie wollte den Islam auf Verhältnisse zurückschrauben, die jenseits des zurzeit gültigen Consensus lagen, und verdamnte das von den anerkannten Kirchenautoritäten gebilligte Resultat eines vielhundertjährigen Entwicklungsprozesses.

Trotz dieses universalistischen Zuges hat der Islam in gesetzlicher Beziehung sehr viel Duldung für die Gewohnheitsgesetze (*'âdât*) der einzelnen Länder gezeigt, in denen er sich verbreitet hat. Nicht nur in zivilrechtlichen Dingen, sondern auch im Kriminalgesetz haben sich bei voller theoretischer Anerkennung des kanonischen Gesetzes Provinzialeigentümlichkeiten in Geltung erhalten, ganz ebenso wie auf speziell religiösem Gebiet in einzelnen Provinzen des Islamreiches viele Reste alter örtlicher Kultgewohnheiten aus vormohammedanischer Zeit in mehr oder weniger organischer Umdeutung bis zum heutigen Tage haben fortleben können. Viele mohammedanische Heilige sind Erben des Kultus, der an den Stätten ihrer heutigen Verehrung einst heidnischen Vorgängern gewidmet war, und in manchen mohammedanischen Volksbräuchen hat die religionsgeschichtliche Analyse alte heidnische Kultübungen gefunden, die durch ihre islamische Hülle nicht ganz unkenntlich geworden sind.

III. Die theologische Ausbildung des Islams und der Einfluß persischer Elemente im Zeitalter der Abbasiden (750—1258). Von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts hat der Islam eine theologische Ausbildung erfahren, die mit dem Umschwunge der politischen Verhältnisse in dieser Zeit zusammenhängt. Während der fast hundert Jahre langen Herrschaft der Omajjaden hatten diese ihren Länderbesitz beständig zu vermehren gewußt, so daß unter der Regierung des letzten Fürsten dieser Dynastie, Merwan II., das Herrschaftsgebiet vom Arabischen Meerbusen bis zum Atlantischen Ozean reichte. Aber mit diesen äußeren Erfolgen gingen im Inneren Verfall und fortwährende Unterwühlung durch dissentierende Bestrebungen, namentlich durch die Propaganda der vielverzweigten Anhänger Alis, des Schwiegersohnes Mohammeds und seiner Nachkommenschaft parallel. Die Frucht dieser Propaganda hat jedoch ein anderer Zweig der Prophetenfamilie eingeheimst. Im Jahre 750 gelang es dem Abu-l Abbâs, einem Abkömmling

des 'Abbās, Oheims des Propheten, den schwachen Omajjadenkalifen Merwan II. zu stürzen und, nach Ermordung der omajjadischen Prinzen, die Herrschaft der Abbasiden zu begründen. Die Anfänge dieser Dynastie kennzeichnet nichts triftiger als der wohlverdiente Beiname al-Saffāh, „der Blutvergießer“, mit dem der erste Fürst dieses frommen Hauses in der Geschichte des Islams hervorragt.

Es war dies nicht nur eine politische Revolution, ein dynastischer Wechsel, sondern zugleich auch eine tiefgehende Umwälzung in religiöser Beziehung. An die Stelle der weltlich gerichteten Regierung der Omajjaden, die in ihrer Residenz Damaskus, am Rand der Wüste, die Traditionen und Ideale des alten Arabertums gepflegt hatten, tritt nun ein theokratisches Regiment mit kirchenpolitischen Gesichtspunkten. Ihren Sitz verlegt die neue Dynastie nach Anbar und Bagdad, den Residenzen der vom Islam gestürzten Sasaniden. In deren Traditionen treten sie ein, wie sie ihre Macht im allgemeinen auf das persische Element stützen und ihren Hofstaat und den Organismus ihrer Verwaltung ganz nach persischem Muster einrichten. Ihr Rechtstitel auf die Regierung ist nicht der eines durch die Wahl des Stammes eingesetzten Fürsten, sondern die Legitimität als der „Kinder des Propheten“. Wenn die theologische Formel gleichwohl die Anerkennung dieser Herrscher als Verwandter des Propheten auf das Prinzip des Idschmä', der allgemeinen Huldigung, gründet, so ist das im Grunde nichts anderes als Haarspalterei, die auf äußerliche Rettung eines allgemeingültigen Prinzipes ausgeht. Die Abbasiden selbst fühlen sich in erster Reihe nicht als Idschmä'-Könige. Das Hinzukommen dieses Prinzipes ist ihnen freilich nicht unwillkommen, aber ihr königliches Bewußtsein ist nicht darauf gegründet.

Einfluß  
persischer  
Anschauungen.

Für die Gestaltung der religiösen Verhältnisse unter den Abbasiden ist der Einfluß der persischen Anschauungen, unter dem diese standen, von ganz besonderer Bedeutung geworden. Allerdings gehen diese persischen Einwirkungen auf den Islam in viel ältere Zeiten zurück, ja sie reichen bis zur Wiege des Islams hinauf. In latenter Weise hatten sie auf Mohammed selbst gewirkt, dessen Gesichtskreis, wie wir aus dem Koran wissen, sich auch auf die Religion der Madschūs (Magier, d. i. Perser) erstreckt, die in Arabien an vielen Orten angesiedelt waren und in Süd-arabien zur Zeit des Auftretens der Propheten sogar die Herrschaft ausübten. Die Eschatologie des Propheten hat manchen Zug dem Parsismus entlehnt, und auch in anderen Einzelheiten der durch Mohammed bekundeten Religionsauffassung konnte die Einwirkung persischer Ideen nachgewiesen werden. In noch offenerer Weise haben sich diese dann zur Zeit der Eroberungen bemerkbar gemacht, als das siegreich vordringende Arabertum in intime Beziehungen zu den Bekennern des Parsismus trat, als sich der Islam auf dem geographischen Gebiet des alten Parsismus festsetzte und den Verehrern des Zarathustra den Glauben an

den Propheten von Mekka und Medina mit der Schärfe des Schwertes beibrachte. Die mohammedanische Okkupation des Irak, der Stätten persischer Bildung, ist einer der einschneidendsten Faktoren in der religiösen Ausbildung des Islams. Persische Religionsgelehrte haben ihre ererbten Anschauungen in die neuangenommene Religion mit hinübergebracht; sie haben dem Islam, der sich unter ihnen zu einer Zeit festsetzte, als er zu einem System noch nicht ausgebildet war, manchen Zug geliehen, der in ihm fortan sich zu hoher Bedeutung steigern sollte. Eine der ältesten dieser Entlehnungen aus dem Parsismus, deren Zeitpunkt sich nicht bestimmen läßt, ist die Vermehrung der täglichen drei Gebetszeiten zu fünf, den fünf *gáh* der Perser entsprechend. Das ganze Kapitel von ritueller Reinheit und Unreinheit ist unter dem Einflusse des persischen Religionsbrauches entstanden; und auch andere Einzelheiten des Ritualismus in Islam zeigen die Wirkung derselben Anregungen. Das dem Propheten zugeschriebene Hadith weist zuweilen Sätze auf, deren Quellen in persischen Religionsschriften nachgewiesen werden können oder die sich bei näherer Prüfung als Nachbildung persischer Muster dokumentieren.

Der genaue Nachweis des Zusammenhanges dieser Erscheinungen mit den kulturhistorischen Momenten, deren Folgen sie sind, wäre eine der interessantesten Aufgaben, die sich die Islamkunde auf dem jetzigen Stande ihrer Leistungsfähigkeit zu stellen hätte. Manche über den ursprünglichen Geist des Islams herrschende Anschauung könnte durch solche Untersuchung eine Korrektur erfahren. So würde sich z. B. herausstellen, daß der Trieb des Fanatismus, den man gewöhnlich als dem Islam ursprünglich innewohnende Tendenz betrachtet, die Herabsetzung und Verfolgung Andersgläubiger, der starre und unversöhnliche Konfessionalismus, den man als unmittelbarste Wirkung der Gedanken des Urislams, als seinen hervorragenden Charakter bezeichnet, erst unter dem Einfluß von Ideen zur Geltung gekommen sind, die während der abbasidischen Periode herrschend werden.

Diese Wandlung hängt mit der persönlichen Teilnahme der Chalifen an der Ausgestaltung der religiösen Interessen aufs engste zusammen. Zu ihren wichtigsten, durch das Wesen ihrer Herrscherwürde bedingten Funktionen gehört auch die Leitung des religiösen Lebens, die Überwachung der religiösen Gesinnung. Die Familienüberlieferung der Abbasiden faßt diese als mit zwei Schwertern umgürtet auf: das eine dient zur Verteidigung und Erweiterung der Grenzen des Staates; das andere zur Sicherung des Glaubens in seiner dogmatischen Korrektheit, zur Ahndung des Unglaubens und der Ketzerei. Wie vorher unter der Herrschaft der Sasanidenkönige gelangen nun auch an dem islamischen Hofe in Bagdad religiöse Kontroversen auf die Tagesordnung, und der Gegensatz zwischen offizieller und theologischer Auffassung des religiösen Wesens verschwindet. Zur Zeit der Omajjaden hatten die Regierenden mit vornehmer Geringschätzung auf die Prediger der Sunna-Orthodoxie wie auf weltfremde

Überwachung  
der religiösen  
Gesinnung durch  
die Chalifen.

Utopisten herabgeblickt. Nun sind es die Herrscher selbst, die sich um die Einhaltung der Sunna kümmern, sich in die Formulierung der Dogmen einmengen und Andersdenkende als Ketzer verfolgen lassen. Waren die Omajjaden gegen Dissidenten vorgegangen, so waren diese zunächst nicht wegen dogmatischer Unregelmäßigkeit, sondern als politisch gefährlich, wegen ihrer Ablehnung der bestehenden Staatsform bekämpft worden. Hatte irgend ein falscher Prophet das Todesurteil empfangen, so war die Strafe gegen den Volksbetörer und Gaukler, nicht gegen den Feind des von den Theologen definierten Dogmas gerichtet gewesen. Denn eine feste Dogmatik, die als Maßstab dafür, was als orthodox gelten sollte, hätte dienen können, gab es ja überhaupt noch nicht.

Bereits zu Anfang des abbasidischen Regimes dagegen wird das Institut der Inquisition eingeführt. Die Regierung steht im Zeichen der Theologie. Es kommt die in der staatswissenschaftlichen Literatur dieser Periode unzähligemal angeführte Sentenz zu wirklicher Geltung: „Regierung (*mulk*) und Religion (*din*) sind Zwillingsbrüder.“ Die Auffassung der öffentlichen Dinge, die sich darin ausdrückt und die von nun ab das Wesen des islamischen Staates charakterisiert, wird für diesen von der höchsten Bedeutung. Aber in der arabischen Vergangenheit des Islams hat sie ihre Wurzel nicht: sie ist aus der Iranisierung der Regierung herausgewachsen. „Das höchste Ansehen“ — so heißt es im Pehlewibuche Dinkard — „kommt der Religion von der Regierung. Eine wahrhafte Regierung handelt in Gemeinschaft mit der Religion; die Regierung ist verwandt mit der Religion, dank ihrer vollkommenen Verbindung mit dieser. Daher darf man sagen, daß die Regierung mit der Religion identisch ist, daß Religion die Regierung des Volkes sei.“

Ausbildung der  
Theologie.

Nun erst können sich die geistigen Kräfte im Dienste der religiösen Forderungen entfalten, und der Islam kann zu einem universalen System ausgebildet werden nach seinem Lehrinhalt und seinen Formen. Der Islam tritt damit in eine theologische Entwicklung ein, die erst im 12. Jahrhundert zu einem bestimmten Abschluß gelangt. Man überliefert eine Reihe von Aussprüchen des Propheten, in denen er religiöses Gezänk in harten Worten verurteilt. Solche Sprüche reflektieren den Widerwillen, den die Naivgläubigen, denen jene theologischen Subtilitäten ganz gleichgültig waren und denen der kindliche Glaube an das Wort Gottes und des Propheten Genüge tat, gegen die aufkeimenden dogmatischen Disputationen empfanden.

Einfluß der  
griechischen  
Philosophie.

Sowohl die Sammlung des Hadith und die systematische Ausbildung der deduktiven Rechtsmethoden, des Fikh, als auch die theoretische Formulierung dogmatischer Fragen sind Wirkungen der Vorherrschaft theologischer Anschauungsweise im Kreise der Abbasiden. Diese dogmatische Entwicklung wird aber daneben noch durch das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit der durch abbasidische Protektion in die arabische Literatur eingeführten griechischen Philosophie hervorgerufen. Die

Chalifen nehmen persönlichen Anteil an der Durchführung gewisser dogmatischer Anschauungen, die sie von Staats wegen sanktionieren und deren altkonservative Gegner sie verfolgen und einschüchtern. Sie lassen an ihrem Hofe Religionsdisputationen abhalten und ermutigen im allgemeinen den Sinn für theologische Haarspalterei, die dem vorangehenden Geschlecht des Islams wenig bekannt war, die aber seitdem nicht aufgehört hat, die Wissenschaft des Islams zu beherrschen. Aus denselben Gründen nimmt auch die Erschließung und Fixierung des bisher ziemlich unbestimmten religiösen Gesetzes einen großen Aufschwung. Die Entfaltung der Lehren der vier Schulhäupter (S. 104), in deren Gefolge Gesetz und Recht des Islams bis zum heutigen Tage steht, gehört dieser Zeit an.

Die Forschungen der Schulen über gesetzliche Dinge, die Ergründung des Für und Wider in den Differenzen der Schulrichtungen, wobei eine vorwiegend juristische Methode mit allen Feinheiten einer spitzfindigen Kasuistik angewendet wurde, hat so allmählich der Lehre des Islams den Charakter der Juristerei aufgeprägt. Unter dem Einfluß dieser Richtung wurde das religiöse Leben selbst unter juristische Gesichtspunkte gestellt, die der Festigung wahrer Frömmigkeit und Gottinnigkeit natürlich nicht förderlich sein konnten. Der religionstreue Bekenner des Islams steht infolgedessen, auch für sein eigenes Bewußtsein, fortwährend unter dem Bann der Menschensatzung, neben dem das Gotteswort, das ihm Mittel und Quelle der Erbauung ist, nur einen geringfügigen Teil der Observanzen des Lebens regelt, ja in den Hintergrund tritt. Als Religionsgelehrte gelten eben jene Leute, die die Arten der Betätigung der Gesetzlichkeit mit juristischer Methode erforschen, das in dieser Weise Erforschte in spitzfindiger Weise entwickeln und handhaben und mit peinlicher Über seine Festhaltung wachen. Nur auf sie, nicht etwa auf Religionsphilosophen oder Moralisten, geschweige denn auf die Vertreter weltlicher Wissenschaften, wird das dem Propheten zugeschriebene Wort bezogen: „Die Gelehrten (*Ulemá*) meiner Gemeinde sind wie die Propheten des Volkes Israel.“ Unter Wissenschaft (*ilm*) schlechthin versteht der mohammedanische Sprachgebrauch eben nur die Wissenschaft des Gesetzes und der Handhabung seiner Quellen; alles andere kann nur als diesen dienender Behelf, als ancilla, zur Geltung kommen.

Freilich sind gegenüber diesem mit der Herrschaft der Abbasiden einsetzenden Geiste der religiösen Wissenschaft und des religiösen Lebens recht früh schon Bestrebungen hervorgetreten, die haarspalterische Spekulation in der Darstellung der religiösen Lehre und die formalistische Auffassung des religiösen Gesetzes abzulehnen und statt unfruchtbarer Dialektik und Juristerei die Versenkung in die tiefsten Gründe des inneren Lebens, die Erhebung zu den höchsten Zielen des religiösen Gedankens anzustreben. In dem, aus asketischen Anfängen bereits anfangs des 9. Jahrhunderts hervortretenden, von Syrien aus sich

Überwogen  
juristischer  
Gesichtspunkte.

Widerspruch  
gegen dieselben.

Sûfismus.

immer mehr nach dem Osten verbreitenden Sûfismus — Sûfi ist ursprünglich der in ein grobwollenes Kleid gehüllte Asket — sind diese über die religiöse Dürre des gemeinen Islams hinausreichenden Gedanken bald zu einem System entwickelt worden, dessen Ausgestaltung durch die Aneignung der Weltbetrachtung des Neu-Platonismus gefördert wurde, und das sich im Verhältnis zu seinem geographischen Vorrücken nach Zentralasien hin auch mit buddhistischen Elementen bereicherte. In seinen verschiedenen Verzweigungen wird bald Asketismus und Weltflucht, bald kontemplative Selbstentäußerung und Vernichtung des individuellen Bewußtseins, bald das Aufgehen in der Gotteseinheit, immer aber ein sehnüchtiges Streben nach der Welt der Unkörperlichkeit, Gottesliebe und Gottestrunkenheit gepflegt.

Der Sufismus stellt kein in seinen verschiedenen Erscheinungsformen einheitliches System dar. Auch die Stellung zum Gesetz kommt in seinen reichen Verzweigungen in verschiedenen Verhältnissen zur Geltung, die sich von verständiger Schätzung der Gesetzlichkeit bis zum zügellosen Liberalismus und völliger Lossagung vom Gesetz abstufen. Immer aber vertritt diese Richtung des religiösen Lebens eine dem offiziellen, durch die Schriftgelehrten, die 'Ulemâ, dargestellten Islam widerstrebende religiöse Anschauung. Sie wurde geduldet, solange ihre Vertreter den Gegensatz zur herrschenden Hierarchie aus ihren weltfremden Klausen nicht gar zu laut in die reale Welt hinausriefen. Man anerkannte sie auch gern als fromme Gottesmänner, erzählte nach ihrem Tode von ihren Wunderwirkungen und erbaute sich durch den pietätvollen Besuch ihrer Gräber. Das feste Gefüge des Islamgebäudes ließ man aber durch sie nicht erschüttern und sah sich mit strengen Mitteln vor — die an der Macht waren, verfügten ja über solche Waffen —, wenn durch ihre Lehren eine Erschütterung drohte.

Asketismus.

Die umfassendste Wirkung, die der Sufismus auf den allgemeinen Islam ausübte, kommt am deutlichsten in dem Umschwung zur Erscheinung, den er in die Ethik brachte. Die anomistische Tendenz des Sufismus hat von allem Anfang an bei dessen Einfluß auf sehr breite Schichten der religiösen Welt die Ausschreitungen der formalistischen Auffassung des religiösen Lebens gemildert und in engere Grenzen zurückgedrängt. Das Ideal des Lebens nach Gottes Willen erhielt dadurch eine andere Bestimmung, als ihr in den Schulen der einseitigen Rechtsgelehrten, der Fukahâ, gegeben ward. Die Verbreitung des Sufismus über die weitesten Gebiete des Islams hat aber auch einem von diesem bisher verschmähten Element der religiösen Betätigung höhere Geltung im religiösen Leben verschafft, dem Asketismus. Die Wiege des Islams war noch von Gedanken des Asketismus und der Weltverneinung umgeben gewesen. Diese wurden aber durch realistischere Gesichtspunkte verdrängt, sobald der Islam eine kriegerische, erobernde Religion geworden war und das Ziel der Weltbeherrschung ins Auge gefaßt hatte. Die Schätze von Rûm und von Persien, die seine Vorkämpfer einheimen

wollten, konnten am allerwenigsten den Trieben der Weltentsagung förderlich sein. Die Lehre des Islams wendet sich demnach bald nach seiner Entstehung von den Idealen der Askese als von fremden Elementen ab, die sein Lehrsystem eher abzustoßen, als großzuziehen hat. Das Maß der Entsagung von den Gütern der Welt wird durch das Gesetz festgestellt und im Rahmen desselben höchstens noch durch *opera supererogationis* ergänzt. Darüber hinaus ist keinerlei Askese erwünscht. „Verhänget keine Erschwerungen über euch, damit über euch nicht Erschwerungen verhängt werden. Andere Völker haben dies getan, und es ist ihnen schwer gemacht worden. Ihre Überreste sind in den Zellen und Klöstern, die sie selbst ersonnen und die wir ihnen nicht vorgeschrieben haben.“ Der Realismus des Islams wird durch viele prophetische Lehren gekennzeichnet, deren allgemeiner Geist etwa in folgenden Sprüchen zu erkennen ist: „Kein Mönchtum im Islam; das Mönchtum des Islams ist der Religionskrieg.“ „Für jeden Bissen, den der Rechtgläubige in seinen Mund tut, wird ihm göttliche Belohnung zuteil.“ Von Bußgelübden wird abgemahnt; Ehelosigkeit wird als Satansdienst bezeichnet.

Der Sufismus bedeutet eine wesentliche Abbiegung von diesen herrschenden realistischen Grundsätzen. Mit ihm gewinnt die nicht aus gesetzlichen Gesichtspunkten, sondern aus freier Neigung der Seele erwählte Askese eine normale und anerkannte Stellung innerhalb der islamischen Frömmigkeit. Neben den selbstgenügsamen Gesetzesmenschen läßt sich wieder das vom Schuldbewußtsein beherrschte Büßertum sehen; die neuplatonischen und buddhistischen Ideale von Weltverneinung züchten den Typus des Klosterbruders, dessen frivole Karikatur die Gauklergestalt des Bettelderwisches ist. Die gesetzlichen Liturgieen sind ungenügend für die, die sich am Verkehr mit Alläh nicht ersättigen können, der sufistisch angehauchte Mensch steigt hinab zu den Tränken des *Dzïkr* (litaneiartige Andachtsformeln), um seine durstige Seele zu erlaben. Dabei kommt es oft zu mystischen und ekstatischen Übungen: wer kennt nicht die heulenden und tanzenden Klosterbrüder? Entsagung wird zu hoher islamischer Tugend, deren Helden als nachahmenswerte Beispiele vorgeführt werden; ihre Biographien und Legenden dienen zur Erbauung der frommen Welt; selbst Bekenner der starren Gesetzlichkeit streben nach Ergänzung ihres religiösen Wertes durch Teilnahme an den Zielen und Formen des sufischen Lebens und Kultes. So konnte der Sufismus allmählich daran denken, offiziell sanktioniert zu werden und seinen Einzug in den *Idschmä'* des Islams zu halten. Um die Wendung in den religiösen Anschauungen des Islams, die sich damit vollziehen mußte, voll zur Durchführung kommen zu lassen, hatte aber auch noch der Einfluß persönlicher Tat mitzuwirken.

Bald nach dem Tode des berühmten Chalifen Harun al Raschid (786—809) begann der Verfall der Abbasidenherrschaft. Zwar blieb das geistliche Imperium dieser Dynastie im äußeren Scheine noch bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts erhalten, aber die weltliche Macht geriet schon 1058

in die Hände des türkischen Geschlechts der Seldschuken, die das Reich in eine Reihe kleinerer Sultanate auflösten. Unter ihrer Herrschaft wurde für die theologische Wissenschaft lebhaftes Interesse bezeugt. Einer ihrer Vezîre, Nizâm al-Mulk, begründete neben anderen Pflegestätten der Wissenschaft eine nach ihm benannte Akademie in Bagdad, die bald die angesehenste Hochschule des Islams in dieser Epoche wurde.

Al-Ghazâlî.

An dieser Akademie unterrichtete im 11. Jahrhundert ein Mann, der selbst ein hervorragender Lehrer der im gewöhnlichen Sinne verstandenen „Wissenschaft“ des Islams, der religiösen Bewertung der dialektischen und juristischen Gesichtspunkte in der Theologie und im Leben mit entschlossener Entschiedenheit, aber auch großem Erfolg den Krieg erklärte. Dieser Mann war al-Ghazâlî (gest. 1111). Nach einer ruhmreichen Lehrerlaufbahn hat er sich auf ein beschauliches Leben zurückgezogen und in einsamer Prüfung der bestehenden Richtungen des öffentlichen Geistes in mächtigen Werken, die eine neue Epoche des Islams einleiteten, das Gewissen der führenden Klassen aufgerüttelt und auf die Gefahren der herrschenden Religionsauffassung hingewiesen. So wie er mit einem in der Geschichte der Philosophie berühmt gewordenen Werke (*Destructio philosophorum*) der die Glaubensvorstellungen des Islams zersetzenden Philosophie den Fehdehandschuh hinwarf; wie er weiter die Subtilitäten der dogmatischen Dialektik als wüste Geistesverschwendung darstellte, die dem religiösen Denken eher schädlich als förderlich sein könne, so hat er auch aus der islamischen Orthodoxie heraus zu allererst den Mut gehabt, die religiöse Juristerei zu entthronen, dem Hochmut der 'Ulemâ unverhohlen entgegenzutreten. Niemand hat das, was zu seiner Zeit als ausschließliche „religiöse Wissenschaft“ galt, niedriger gehängt als al-Ghazâlî, der diese Literatur selbst mit Werken bereichert hatte, die noch heute als ihre Zierden gelten. Er protestiert offen dagegen, diese gesetzliche Kasuistik mit den Interessen der Religion zu vermengen. Es gäbe nichts Profaneres, nichts was mit den Interessen der Weltlichkeit enger zusammenhängt, als dies als hochheilig ausgeschrieene Studiengebiet. Die Seligkeit werde nicht gefördert durch Untersuchungen etwa über das kanonische Zivilrecht und alle jene Spitzfindigkeiten, die man drum und dran gehängt habe. Vielmehr dienen sie zur ethischen Korruption jener, die sie als Titel der Gottesgelehrtheit betrachten. Sie seien nichts als Mittel zur Nahrung hohler Eitelkeit und weltlicher Ambition. Damit war der herrschenden Wortklauberei und theologischen Grübelei ein mutiger Krieg erklärt.

An Stelle der dialektischen und kasuistischen Religionsbehandlung der Dogmatiker und Ritualisten fordert Ghazâlî die Pflege der Religion als inneres Selbsterlebnis. In der Erziehung zum intuitiven Leben der Seele, zum Bewußtsein von der Abhängigkeit des Menschen findet er den Mittelpunkt des religiösen Lebens. Die Elemente, mit denen Ghazâlî den verknöcherten Formalismus des islamischen Gesetzes beseelte, waren an die Mystik des Sufismus anknüpfende Gedanken, die er, von ihrer pan-

theistischen Tendenz losgelöst, mit islamischer Orthodoxie identifizierte. Sein Blick hing sehnsüchtig an dem unmittelbaren Glaubensleben der alten Zeit. Dies wollte er dem ungelehrten Volke, das hochmütige Führer mit eitler Weisheit verkünstelten, wieder schenken. An Stelle der alles überwuchernden Scholastik sollte eine versittlichende Wirkung der gesetzlichen Normen und ein inniges Erfassen der Ziele des Gotteswortes treten. Auf Grund solcher Anschauungen hat al-Ghazâlî in stiller Zurückgezogenheit vom Geräusch des Tages sein großes System der mohammedanischen Religionswissenschaft aufgebaut in einem Werke, dem er im Bewußtsein, daß es eine reformatorische Tat bedeutet, den stolzen Titel „Neubelebung der Wissenschaften der Religion“ gab.

Nur flüchtiger, völlig individueller Gegensatz hat sich dagegen erhoben. Die in ihrer göttlichen Wichtigkeit herabgewürdigten 'Ulemâ polemisierten zwar, u. a. auch mit dem Scheiterhaufen, gegen das kraftvolle Werk. Dies war aber nur vorübergehende Reaktion gegen eine Tat, die berufen war, das religiöse Leben und Lehren des Islams in neue Bahnen zu lenken. Statt des stillen, machtlosen Widerspruches, den gottesinnige Sufis in ihren entlegenen Zellen im Verein mit ergebenen Schülern gegen den starren Formalismus und Dogmatismus gehegt hatten, vernahm man hier den Protest aus dem Munde eines angesehenen Lehrers, der ihn vom Standpunkte der strengsten Orthodoxie aus in das Lager der 'Ulemâ schleuderte. Die Tat hatte ungeahnten Erfolg. Die Forderungen, die al-Ghazâlî an die religiöse Wissenschaft stellte, wurden fortan von orthodoxer Seite als normale Bedingungen anerkannt. Dies mußte auch auf die Richtung des religiösen Lebens von Wirksamkeit sein. Ihm selbst verlieh der Idschmâf des rechtgläubigen Islams den Ehrennamen eines Muhjî al-dîn „Regenerators der Religion“, den Allâh gesandt hatte, um dem Verfall des Islams zu steuern. Er gilt als der größte Kirchenvater des Islams und sein Name als Losung im Kampfe gegen rückläufige Tendenzen, wie z. B. in neuerer Zeit gegen die Wahhabiten. Verteidigung oder Bekämpfung Ghazâlîs ist einerlei mit Verteidigung oder Bekämpfung der göltigen Orthodoxie. Durch seine Lehre erst gewinnt der historische Islam seine definitive Ausgestaltung. Und die fromme Volkslegende hat aus dem großen Kirchenlehrer, wie dies auch in anderen Kreisen so oft geschieht, einen Heiligen und Wundertäter, ja auch einen Zauberer gestaltet.

IV. Dogmatische Verzweigung und ältere Sektenbildung. Ebenso wenig wie die Unterschiede in der Beurteilung und Formulierung gesetzlicher Bestimmungen haben die theoretischen Kämpfe auf religiös-dogmatischem Gebiet die Ursache für Sektenscheidung im Islam gebildet. Solange man in den wenigen allgemeinen Lehren auf dem Boden des Consensus steht, wird man durch dogmatische Abbiegung von der anerkannten Rechtgläubigkeit, durch abweichende Deu-

Dogmatische  
Verzweigung.

tung und Anwendung der Glaubenslehren wohl zum Sünder, aber nicht zum Häretiker. Allerdings hat es auch im Islam Fanatiker gegeben, die Leute mit abweichendem dogmatischen Standpunkt aus dem Kreis der Rechtgläubigen ausschließen und auf sie auch in praktischer Beziehung jene Verordnungen anwenden wollten, die gegen Ungläubige (*káfir*) festgesetzt waren: sie seien von der Sunna abgewichen und dadurch aus dem Kreis des Islams ausgeschieden. Zumeist waren es die Anhänger der auf den Namen des letzten der obengenannten vier Schulhäupter, des Ahmed b. Hanbal, eingeschworenen Richtung, die einen wahren Kreuzzug predigten und mit Hilfe des Straßenpöbels häufig auch ausführten gegen alle, welche einer rationalistischen Auffassung der dogmatischen Lehren Raum gaben und die Deutung der im Koran und in den Traditionen erwähnten anthropomorphen Eigenschaften Gottes, der den starren Fatalismus lehrenden Sprüche, wie endlich der gangbaren Auffassung von der Offenbarung und dem Gotteswort auf mehr oder minder philosophisch-rationalistische Weise versuchten. Ihr Grimm wandte sich nicht nur gegen den äußersten linken Flügel der Dialektiker, die Mu'taziliten, die in allen diesen Fragen in konsequenter, den Gegnern gegenüber allerdings unduldsamer Weise die Rechte des geläuterten monotheistisch-ethischen Begriffes zur Geltung brachten (vgl. des Näheren über sie den Abschnitt: „Die arabische Philosophie“ in diesem Werke, Teil I, Abt. 5), sondern auch gegen die mehr vermittelnden Asch'ariten, die eine bald allgemein als orthodox anerkannte Formel gefunden hatten für die dialektische Überbrückung der Kluft, die sich durch die Aufwerfung jener rationalistischen Bedenken zwischen den volkstümlichen, aus wörtlich sklavischer Deutung der Schriftworte hervorgegangenen Religionsvorstellungen und den nunmehr geforderten geläuterten religiösen Ideen aufgetan hatte. Den einer anthropomorphischen Gottesvorstellung und fatalistischen Ethik sowie dem größten Offenbarungsbegriff anhängenden Hanbaliten war das leiseste Rütteln am grobsinnlichen Verstand der Texte, jeder Versuch, durch spekulative Freiheit aus den Fesseln des Wortlautes herauszukommen, ein tödliches Verbrechen an der Sunna. Würden sie zur Herrschaft im Staat gelangt sein, wäre mancher Mann, den der Islam noch heut als eine seiner hellsten Leuchten, als wahren Lehrer der Sunna feiert, als Verräter an ihr dem Henker verfallen. In ihrer Machtlosigkeit entschädigten sich diese Dunkelmänner durch fanatische Hetzpredigten, mit denen sie die Menge gegen die Neuerer aufwiegelten, und durch gehässiges Verhalten im gesellschaftlichen Verkehr. Selbst den Salâm-Gruß versagten sie jedem, der nur im Geruche stand, am Kalâm, der dogmatischen Dialektik, Gefallen zu finden. Sie beriefen sich dabei auf eine Lehre ihres Meisters Ibn Hanbal, die es streng untersagte, Leuten, die nach seiner Anschauung als Ketzer zu betrachten sind, durch Wort, Tat oder Gebärde die geringste Freundlichkeit zu erweisen. Und dabei handelte es sich nicht etwa um Leute, die so weit gingen, die Religion mit aristotelischen und neuplatonischen Gedanken deuten zu wollen.

Die öffentliche Anerkennung, die die Vertreter der theologischen Dialektik mit dem Aufschwung dieser Wissenschaft durch die Stiftungen des schon oben als Gönner al-Ghazâlîs erwähnten Seldschukenvezîrs Nizâm al-Mulk fanden, gab reichlichen Anlaß zu solcher feindseligen Reaktion. Als Spezimen dieser Geistesrichtung kann folgendes Detail dienen, das bei gegenwärtiger Gelegenheit hier zuerst ans Licht tritt. Unter den Bewohnern des Stadtteils Harbijja in Bagdad, in dem Quartier der Chalifenstadt, das das Grabmal des Imam Ibn Hanbal und vieler anderer heiliger Männer birgt und hierdurch gleichsam das topographische Anrecht besaß, ein Zentrum des Fanatismus zu sein, bestand im 12. Jahrhundert eine Vereinigung al-Sab'ijja, d. h. „Siebenerverein“, die ihre Mitglieder verpflichtete, nicht nur niemanden zu grüßen, der einen Anhänger des Kalâm begrüßt, sondern auch niemanden zu grüßen, der einen begrüßt hatte, der einen Anhänger des Kalâm begrüßt hatte, und dies Verbot entsprechend weiter durch im ganzen sieben Instanzen hindurch fortsetzte.

Jedoch ist die Gesinnung, die in solchem Verfahren sich kundgab, im Islam nicht zur Herrschaft gelangt. Der herrschenden Beurteilung galten die Bekenner der Mu'tazila, die den Koran als in der Zeit erschaffen, die Handlungen der Menschen als sein freies Tun und nicht als Schöpfungen Gottes, die Eigenschaften Gottes nicht als von seinem ewigen einheitlichen Wesen verschiedene Attribute lehrten, die die von Gliedmaßen und Affekten Gottes redenden Ausdrücke der Religionsschriften metaphorisch deuteten; galten die Murdschiten, die die tatsächliche Übertretung der praktischen Religionsvorschriften, das religionswidrige Handeln bei Festhaltung des Bekenntnisses zu Gott und dem Propheten nicht als Verlassen des Islams stempelten, nicht als Sektierer, die sich durch ketzerische Lehren aus der Gemeinsamkeit des rechtgläubigen Islams ausschlossen. Die gültige Lehre der nach vielen Kämpfen im 11. Jahrhundert zur ruhigen Abklärung gelangten islamischen Theologie formuliert auch in dieser Frage al-Ghazâlî in einer ihr gewidmeten Schrift: „Über die Unterscheidung zwischen den Vertretern des rechten Glaubens und denen der Ketzerei“: „Du mögest deiner Zunge soweit nur möglich Einhalt gebieten in bezug auf Leute, die sich nach der Kibla (der Gebetrachtung Mekka) wenden, solange sie bekennen, daß es außer Allâh keine Gottheit gibt und daß Mohammed der Gesandte Gottes ist, und dem Propheten keine Lüge (in seiner Verkündung) zumuten, ob nun eine solche Lüge (des Zweckes wegen) entschuldbar wäre oder nicht. In der Verketerung liegt Gefahr; keine Gefahr aber ist in der Zurückhaltung von solchen Urteilen. Es gibt zweierlei Religionserkenntnisse: solche, die mit den Wurzeln der Religion, und solche, die mit ihren Zweigen zusammenhängen. Der Wurzeln des Glaubens sind drei: der Glaube an Allâh, an seinen Propheten und an das künftige Gericht. Alles andere sind Zweige. Du mußt wissen, daß man niemand wegen der Zweige als Ungläubigen erklären darf, außer in einer einzigen Frage: wenn nämlich jemand eine

religiöse Regel, die vom Propheten in ununterbrochener sicherer Traditionskette überliefert ist, verwirft. Aber auch unter diesen gibt es solche, durch deren Ablehnung man nur des Irrtums, aber nicht der Ketzerei schuldig wird (so z. B. alles, was auf die gesetzlichen Bestimmungen Bezug hat) und andere, durch deren Ablehnungen man nur einer Verletzung der traditionellen Normen schuldig wird (wodurch man aber nicht zum Ungläubigen gestempelt werden kann).“ Zu letzterer Klasse zählt Ghazáli sogar die Verwerfung des im sunnitischen Islam anerkannten Chalifates.

Wirkliches Sektenwesen ist im Islam durch zweierlei Faktoren zur Erscheinung gekommen: einmal durch das Negieren des Consensus in der großen staatsrechtlichen Frage des Chalifates und zweitens, im scheinbaren Zusammenhang damit, durch den latenten Fortbestand einiger Reste vorislamischer Religionsanschauungen, die in den durch die staatsrechtliche Opposition entstandenen politischen Gebilden sich eine neue Existenzform prägten.

Die Sunniten,  
die Vertreter der  
herrschenden  
Lehre.

Im Sinne der herrschenden Lehre ist auch das Recht der Sukzession im Chalifate auf dem Idschmä' begründet. Neben diesem hat legitime Abstammung vom Propheten keinen Einfluß. Wen der Consensus als Chalifen (Nachfolger) anerkennt, der ist Beherrscher der Gläubigen (Emir al-mu'minin) und nimmt alle jene staatsrechtlichen und hierarchischen Vorrechte in Anspruch, mit denen die Theorie des Islams den Träger dieser Würde ausrüstet. Darauf kann auch die religionsgesetzliche Haltung des Inhabers einer solchen Würde keinen Einfluß üben. Die Omajjaden waren für den strenggläubigen Muslim Gesetzesübertreter, Profanatoren der hehrsten Heiligtümer der Religion, und ihr Verhalten erfüllte die frommen Leute mit großer Angst. Aber das Urteil über sie wird Alläh überlassen, der allein die Menschen richtet. Denn staatsrechtlich genommen, sind sie durch den Idschmä' anerkannte berechnigte Chalifen. Wer sich von dem Gehorsam gegen sie, ob nun aus legitimistischem Grunde oder im Hinblick auf ihr religionswidriges Leben lossagt, hat sich durch diese Tat von der Gemeinschaft losgesagt. Auch für die Frage des Erbchalifats in der Dynastie der Omajjaden oder der Abbasiden ist die Tatsache der hereditären Nachfolge durchaus nebensächlich; die legitime Anerkennung der Herrscher ist lediglich auf den Idschmä' gegründet. Dies ist der auf die Sunna, auf die zur Zeit der ältesten Generation des Islams herrschende Anschauung gegründete Standpunkt; denn die ersten vier Chalifen, die aus dem Kreise der Genossen Mohammeds hervorgingen, waren ja nicht Erbchalifen aus der Dynastie des Propheten; sie waren durch Idschmä' zu dieser Würde erhoben. Die Anhänger dieser der Sunna entsprechenden staatsrechtlichen Doktrin sind demnach Sunniten.

Ältere Sekten:  
1. Die Christen.  
dschiten.

Diesem offiziellen Bekenntnis traten nun zwei Kreise entgegen, die, insofern sie das Recht des anerkannten Chalifates durch offenen Aufruhr mit dem Schwert bekämpften, innerhalb des Islams schismatische Be-

strebungen darstellen. Die Châridschiten (Austreter) sind von den strengen Gedanken des Urislams durchdrungene Betbrüder, die sich von dem Ausgleich, den 'Ali mit seinem aufrührerischen syrischen Statthalter Mu'âwija geschlossen, nicht befriedigt fanden. Sie verwarfen beide Anwärter als Gesetzesverächter, weil sie die Überzeugung gewonnen hatten, daß sie nicht für das göttliche Recht, sondern für eigene Macht kämpften. Als unumgängliche Bedingung fordern sie von dem durch freie Wahl einzusetzenden Chalifen strenge Frömmigkeit und Gesetzeserfüllung. Sie stellen auch in bezug auf den Religionsstand des gemeinen Mannes eine dem Bekenntnis der Murdschiten (s. oben) schnurstracks entgegengesetzte Beurteilung auf. Gesetzesübertretung ist Kapitalverbrechen und stempelt zum Ungläubigen. Der Ungläubige könne nicht an der Spitze der gläubigen Gemeinschaft stehen. Es ist leicht zu begreifen, daß ihre unter verschiedenen Führern auch in den entferntesten Teilen des Reiches auftauchenden Scharen die Herrschaft der Omajjaden, dieser gesetzesübertretenden widerrechtlichen Chalifen, in Kämpfen beunruhigen konnten, die die ganze Energie der großen Heerführer herausforderten. Eine geschlossene Gemeinschaft haben sie zwar nicht gebildet; je nach ihren Anführern zerfielen sie in zahlreiche Gruppen, von denen auch verschiedene Doktrinen überliefert sind. Nach der Unterdrückung ihrer politischen Revolten zogen sie sich auf dogmatische Kuriositäten zurück, die noch kümmerlich in einigen Resten fortleben (Nordafrika — Mzâb, Dschebel Nefûsa — 'Omân), von denen einige auch in die koloniale Interessensphäre Deutschlands (Ostafrika) gehören. Hier hat Sachau einige ihrer religiösen Traktate bekannt gemacht.

Viel tiefer einschneidend und von dauernderer Bedeutung ist das a. Die Schi'iten. Schisma der Schi'iten. Es hat seinen Ursprung in jener politischen Partei, die bei Gelegenheit der ersten drei Chalifenwahlen Mohammeds Schwiegersohn 'Ali, weil ihn der Prophet ausdrücklich als seinen Nachfolger bestimmt habe, als den für diese Würde Berufensten erklärte und dessen Rechte, sowie später die seiner Söhne gegen die sieghaften Ansprüche des Mu'âwija und seines Sohnes verteidigte. In jenen, als den Enkeln des Propheten, nicht in den von ihnen als Usurpatoren betrachteten Nachkommen des gottlosen Omajja, sahen sie die legitimen Vertreter der göttlichen Ordnung des Chalifates. Nach Wellhausens Untersuchungen darf jetzt die lange Zeit herrschende Anschauung als vollends beseitigt gelten, daß die ursprünglichen Antriebe des Schi'itismus in der Reaktion der persischen Schichten der Islambekenner gegen die semitische (arabische) Auffassung vom Chalifat begründet seien. Der Protest, den die schi'itische Bewegung darstellt, ist in seinem Beginn in genuin arabischen Kreisen laut geworden; erst in der nach dem 680 erfolgten Tode Huseins, des Sohnes Alis aus dessen Ehe mit Fâtîme, der Tochter Mohammeds, das Schi'itentum auf ihre Fahne pflanzenden Bewegung des Muchtâr (Keisânijja) greift das nichtarabische

Volkselement in diese dem sunnitischen Chalifat widerstrebenden Strömungen ein. Die Verbreitung der Alianhänger in Iran und unter einer Bevölkerung von persischer Abkunft hat allerdings viel dazu beigetragen, daß sich im Laufe der späteren Entwicklung des Schiitentums in diesen Gebieten persische Überlieferungen an die Verehrung des 'Ali und seiner Nachkommen anknüpften und sich unter der Hülle des schiitischen Protestes gegen das sunnitische Chalifat umbildeten. Den Ursprüngen der Bewegung aber sind solche ethnischen Motive völlig fremd.

Der staatsrechtliche Grundgedanke des Schiitentums geht von der Ablehnung des auf den Idschmä' gegründeten Chalifates aus. Darin besteht sein schismatischer Charakter gegenüber dem herrschenden Sunnabegriff. Nicht die freie Bestimmung der muslimischen Gemeinschaft, sondern das der Familie des Propheten innewohnende göttliche Recht ist die Grundbedingung der Nachfolge im Amte der Leitung des Islamstaates. Die Schiiten brandmarken demzufolge im Gegensatz gegen die in der religiösgeschichtlichen Überlieferung der Sunniten bezeugte Gesinnung des Propheten die dem 'Ali vorangehenden Regenten der mohammedanischen Gemeinde alle drei als ruchlose Usurpatoren; nur die gemäßigte Partei der schiitischen Zeiditen macht davon eine Ausnahme. Allen ohne Unterschied hingegen gilt die nach'alidische Gestaltung der Chalifeninstitution als durch die Jahrhunderte ununterbrochen sich hindurchziehende Vergewaltigung der von Gott gewollten Rechtsordnung. Nach dem Tod des 'Ali hat nach ihrer Behauptung die Chalifenwürde, oder wie sie diese mit einem mehr in theokratischem Sinne verstandenen Namen nennen, die Imámwürde (Imám hier in dem Sinne des Oberhauptes der Gemeinde) in der Deszendenz des 'Ali fortgeerbt. Diesen Nachkommen haben sie einige Jahrhunderte hindurch in hartnäckig geführten kriegerischen Aufständen oder mindestens durch weitverzweigte Verschwörungen ihr Recht zu erkämpfen gestrebt, in stiller Ergebenheit ihre Huldigung geweiht, für sie haben sie durch eine die Sicherheit des Chalifates untergrabende Propaganda in den weitesten Kreisen Anhänger geworben. Durch solche Propaganda ist es den Abbasiden in der Mitte des 8. Jahrhunderts gelungen, den durch die Schiiten wohl vorbereiteten Sturz der Omajjaden zu vollführen und für sich selbst nutzbar zu machen.

Bald aber ergaben sich in der schiitischen Sektiererei Meinungsverschiedenheiten in bezug auf die zur legitimen Sukzession im Imamat berechtigten Personen und Linien der alidischen Nachkommenschaft, welche die Veranlassung zu inneren Spaltungen wurden. Gemeinsam ist dem Schiitismus bis zum heutigen Tag das negative Moment der Ablehnung der vom Idschmä' der Sunniten anerkannten Chalifenordnung; freilich verbindet sich damit in religiöser Beziehung auch die Erschütterung der Grundlagen, auf denen sich der sunnitische Islam aufbaute. Auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung stellt sich der Gedanke des Schiitismus in seiner maßvollen Gestaltung in folgender Betrachtung dar.

An der Spitze des staatlichen und religiösen Lebens jedes Zeitalters steht der durch göttliche Rechtsordnung als legitim anerkannte Imam aus der Familie des Propheten. Kein Zeitalter ohne Imam, mag dieser nun in offenem Verkehr die Regierung der Gemeinde ausüben, oder im Verborgenen lebend seinen Willen durch vertraute Bevollmächtigte kundgeben. Es ist eine notwendige Folge der göttlichen Gnade, daß jedem Zeitalter ein Imam als dessen höchste Lehrautorität vorstehe.

Der Imam jedes Zeitalters vergegenwärtigt für diesen den Propheten selbst in seiner Herrscherwürde und in seinem Lehramt. Er ist der allein berechnete Interpret des göttlichen Willens; unfehlbar in Lehre und Leben. Denn die Substanz seiner Seele ist reiner als die der gewöhnlichen Sterblichen, „frei von bösen Regungen und geschmückt mit heiligen Formen“. Wenn auch nicht dogmatisch festgesetzt, ist in diesen Kreisen die Vorstellung vorherrschend, daß die dem 'Ali gemeinsam mit den Propheten innewohnende lichtvolle Seelensubstanz von Generation auf Generation in die ihm folgenden Imame sich verpflanzt und ihnen die Seelenvorzüge verliehen habe, die sie mit dem Prophetentume gemeinsam haben. Der Imam ist danach an Körper und Geist der Stellvertreter und Erbe des Propheten. Der volkstümliche Aberglaube hat aber noch ein mehreres hinzugetan; selbst der Körper des Imams, der das „Licht des Propheten“ beherbergt, sei vor gewöhnlichen menschlichen Körpern bevorzugt; er werfe keinen Schatten. Freilich konnten sich solche Vorstellungen nur in einer Zeit ausbilden, die über einen leibhaftig sichtbaren Imam nicht mehr verfügte.

Es ist ein ganz dürrer Platz, der in dieser Gedankenreihe sowohl in ihrer theoretischen Ausprägung, als auch in ihrer volkstümlichen Ausschmückung dem Idschmâ' zugebilligt wird, wenn er auch in der schiitischen Theorie nicht völlig außer acht gelassen ist. Aber auch innerhalb dieses Zugeständnisses fällt das Hauptgewicht immer noch auf die Mitwirkung des berechtigten Imams. Wie das Schiitentum in politischer Beziehung die Berechtigung des Idschmâ' als Bekundung der Legitimität verwirft, so schwächt es auch seine Bedeutung als religiöse Erkenntnisquelle ab. Nach seiner Auffassung ist es unwahr, daß die Gesamtheit der muslimischen Gemeinde dem Irrtum nicht ausgesetzt sei, vielmehr immer in Übereinstimmung stehe mit dem Willen Gottes und der Absicht des Propheten. Wie kann, sagen die Anhänger dieses Bekenntnisses, die Gemeinde als solche unfehlbar sein, da doch die Individuen, aus denen sie zusammengesetzt ist, dem Irrtum unterworfen sind! Die Gestaltung der Islamverhältnisse nach dem Hingang des Propheten legt ja gerade lautes Zeugnis dafür ab, daß die Gesamtheit das Unrecht und die Usurpation gebilligt habe. Sichere Autorität vertritt einzig und allein der unfehlbare Imam. Nur sein oder seiner Bevollmächtigten Spruch kann über Fragen entscheiden, die nicht schon von dem überlieferten Gesetz in positiver

Form entschieden sind. Nur er ist Führer der religiösen Interessen, so wie er Oberhaupt der Staatsgemeinschaft ist.

Die Zurückdrängung der kollektiven zugunsten der persönlichen Autorität ist eine der wichtigsten Differenzen des Schi'itismus von der sunnitischen Lehre. Damit hängt auch eng zusammen die Verwerfung der sunnitischen Anschauung von der Duldung der Meinungsverschiedenheit und der Gleichberechtigung der verschiedenen Modalitäten der Gesetzeserfüllung, in Fragen, in bezug auf die ein unzweideutiges Idschmä' sich nicht kundgegeben hat (s. oben S. 105). Alle Meinungsverschiedenheit wird einzig und allein durch das Machtwort des unfehlbaren Imam ausgeglichen. Aber auch der Begriff der Sunna selbst erfährt dadurch eine Änderung. Die Übung der Genossen des Propheten, sagen sie, kann als Erkenntnisquelle nicht anerkannt werden. Waren es ja gerade doch die durch die Gegner so hochverehrten „Genossen“, die nach dem Tode des Propheten den ersten Schritt zur Rechtsberaubung des 'Ali und der Fatimah und ihrer Familie einleiteten. Abu-Bekr, Omar, Othman, also die ersten Chalifen und jene, denen diese die unberechtigte Herrschaft verdankten, waren ja samt und sonders „Genossen“. An Stelle der Genossen setzte der Schi'itismus deshalb „die Leute der (heiligen) Familie“ (ahl al-beit). Daß etwa irgend ein Traditionszeugnis seine Authentie auf die Mitteilung eines „Genossen“ zurückführt, ist für sie ohne Belang, denn die „Genossen“ sind nicht Zeugnisse der Wahrheit. Die Tradition muß auf Zeugnisse von „Mitgliedern der Familie“ als die letzte Quelle zurückgeleitet sein, um als unbedingt glaubhaft gelten zu können. Eifrig forscht demnach ihre Theologie nach den λόγοι und ἔργα der Imame und der „Familie“. Diese Verschiedenheit in der Beglaubigung der religiösen Quellen hat jedoch in bezug auf die praktische Gestaltung der Religionsübung kaum nennenswerte Unterschiede hervorgerufen. Nur in einigen nebensächlichen Dingen weicht die schi'itische Religionspraxis von der sunnitischen ab, etwa wie die einer orthodoxen Schulrichtung von der anderen. Aber durch die Zurückdrängung aller in der Gesamtheit wirkenden Faktoren zugunsten persönlicher Autoritäten weisen die Schi'iten jene fakultativen Elemente des Liberalismus zurück, die in der sunnitischen Gestaltung des Islams, wenn auch nur in theoretischer Weise, sich kundgegeben hatten. Von Toleranz kann deshalb innerhalb des konsequenten Schi'itismus kaum die Rede sein. Zu Ausschließung und Verketzerung, sowie zu Akten der rohen Behandlung Andersgläubiger haben ihre religiösen Grundsätze immer leicht die Rechtstitel geliefert. Daher darf man nicht wenig darüber staunen, daß manche Darstellungen der Entwicklung des Islams bis in die neueste Zeit hinein eben im Schi'itismus die Reaktion liberaler Antriebe gegen die verknöcherten Tendenzen des sunnitischen Systems, die Wirkung arischer Geistesfreiheit auf das semitische Prinzip des Ur-Islams erblicken.

Inmitten der mannigfachen Verästelung der Schiitensekte haben die einzelnen Gruppen aus dem alidischen Stammbaum verschiedene Imamlinien für ihre Huldigung ausgewählt. Manchem der Imamprätendenten ist es zeitweilig gelungen, abseits vom Zentrum der Chalifenmacht zu mehr oder minder dauerhafter staatenbildender Geltung zu gelangen (z. B. die Idrisiden im westlichen Nordafrika, 791—926). Die Anhänger anderer Gruppen haben ihr Parteibekenntnis nur in geheimem, vor den Machthabern verleugnetem Huldigungskultus betätigen können. Die Schiiten halten es allenthalben, wo ihr freies Bekenntnis zu dem „Imam der Zeit“ mit Gefahr für ihre persönliche Sicherheit verbunden wäre, für sittlich zulässig, die Verheimlichung desselben zu üben, ihre wahre Gesinnung zu verleugnen. Sie haben dafür einen terminus technicus geprägt: *takijja*, d. i. „Vorsicht“.

Die schiitische High Church wird durch die Sekte der sog. „Zwölfer“ dargestellt; sie läßt die Imamwürde von 'Ali durch seine direkten Nachkommen bis zu einem elften sichtbaren Imam sich forterben, dessen Sohn und Nachfolger, Mohammed Abu-l-Kâsim (geboren in Bagdad 872), im kindlichen Alter von kaum acht Jahren der Erde entrückt ward und seither den Menschen unsichtbar im Verborgenen fortlebt, um am Ende der Zeiten als Imam Mahdi, als Welterlöser zu erscheinen, damit er die Welt von allem Unrecht befreie und das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufrichte.

V. Der Mahdismus. Der messianische Gedanke ist im Islam und besonders seiner schiitischen Verzweigung nicht zu allererst im 9. Jahrhundert aufgekommen. Seitdem den Frommen Veranlassung geboten war, das von ihnen erträumte Idealchalifat mit den in Wirklichkeit bestehenden Staatsverhältnissen im Islam zu vergleichen, wandten sich ihre Blicke sehnsuchtsvoll nach einer durch Gottes Willen bald zu erhoffenden Wendung der Dinge, herbeigeführt durch einen der heiligen Prophetenfamilie entstammenden Chalifen nach dem Willen Gottes.

In der Liebe und Verehrung für die Nachkommen des Propheten, in der hohen Schätzung ihrer religiösen Würde stehen die frommen Sunniten vor den maßvollen Schiiten nicht zurück, wenn sie auch gegen die Erhöhung der Prophetenfamilie über das Maß des Menschlichen hinaus entschiedenen Widerspruch erheben. Auch den richtigen Sunniten, mit Ausnahme eines fanatischen, nur wenig Anhänger zählenden Häufleins, ist die Pietät für die ahl al-beit (die Leute der „Familie“) Sache des gläubigen Gefühles, das sich, dogmatisch nicht umschrieben, in mannigfacher Abstufung kundgibt. Aber diese pietätvolle, nicht selten sogar schwärmerische Gesinnung steigern sie nicht zur Auflehnung gegen die zu Recht bestehenden staatlichen Ordnungen. Sie mögen sich nicht in die unerforschlichen Pläne Gottes mengen und das verpflichtende Joch des Idschmâ' nicht durch gewaltsamen Eingriff abzuschütteln suchen. „Allâh

verleiht die Herrschaft, wem er will“, sagen sie mit dem Koran. Und als die der Prophetenfamilie nahestehenden Abbasiden erstanden, mit dem Anspruch, das verweltlichte Reich zu stürzen und auf seinen Trümmern ihr göttliches Chalifat zu errichten, konnten sie ihre Aspirationen tatsächlich mit großem Erfolg auf den Mahdigedanken gründen, dessen Erfüllung mancher Fromme in ihnen währte. Aber die Tatsachen rechtfertigten diese Erwartung nicht. Die realistische Mahdiidee gestaltete sich immer mehr zur Mahdiutopie aus, deren Erfüllung in eine nebelhafte Zukunft gerückt wurde und sich immer mehr mit krassen eschatologischen Fabeln vermengte, die schon früher in Verbindung mit der älteren Vorstellung von der dereinstigen Parusie Jesu ausgebildet waren. Die stillen Mahdihoffnungen lösten sich innerhalb des sunnitischen Islams von Zeit zu Zeit aber auch in Revolutionen aus, die an einzelnen Teilen der Islamwelt durch ungeduldige Schwärmer oder berechnende Schlauköpfe unter dem Vorwand der Vernichtung des herrschenden Bösen und der Aufrichtung des Mahdireiches angestiftet wurden. Als Mahdi trat z. B. der berberische Mann auf, der Anfang des 12. Jahrhunderts unter diesem Titel das Almoravidenreich in Nordafrika und Spanien stürzte und das seinen theologischen Idealen entsprechende Almohadentum gründete. Und der anfangs des 19. Jahrhunderts in Nordafrika entstandene Senûsiorden, der vom Tripolitanischen aus sich über einen großen Teil des Islams verbreitet hat, übt zur Beseitigung der im Islam herrschenden Verderbnis seine Propaganda in mahdistischem Sinne, ohne jedoch bisher mit einem persönlichen Träger dieser weltumstürzenden Idee hervorgetreten zu sein. Unsere Zeit endlich ist Zeuge eines mißglückten Mahdiunternehmens im Sudan gewesen, ebenso wie auch die Revolution des von den Engländern als „mad mollah“ bezeichneten Agitators in den Somaliländern in die Reihe mahdistischer Bestrebungen gehört. Der Somaliderwisch, Mohammed Sohn des Abdallah, entspricht ja auch mit seinem Namen der an den Mahdiglauben geknüpften Bedingung, daß der Name des Weltreformators dem des Propheten völlig gleich sei.

Inbesondere waren es jedoch die Schi'iten, die angesichts der omajjadschen Usurpation ihre Hoffnung auf den Mahdi setzten. Und als nach dem Tode Huseins, des Sohnes Alis aus dessen Ehe mit Fâtîme, der Tochter Mohammeds, die schi'itischen Kämpfer unter Anführung des Muchtâr sich um den Namen des nichtfatimidischen Sohnes des 'Ali, Mohammeds, des Sohnes der Hanifitin, scharten, wurde dieser Halbbruder der Imamfamilie als Mahdi anerkannt. Seine Getreuen glaubten nach seinem Tode an seine leibliche Fortdauer und sein Wiedererscheinen am Ende der Tage — Glaubensvorstellungen, deren Entstehung durch den Einfluß der jüdisch-christlichen Ideen von der Entrückung Henochs, Elias', Jesu zu erklären ist. Einige fanatische Getreuen des 'Ali selbst haben auch an dessen wirklichen Tod nicht glauben mögen, sondern begrüßten ihn vielmehr in den am Himmel erscheinenden Regenwolken; in mythologischer Weise galt er ihnen als

eine Art Jupiter tonans. Diese Vorstellungen sind ganz unabhängig von dem persischen Islam entstanden, unter dessen Einfluß man noch heute vielfach auch den Messianismus des Islams stellt. Freilich bereicherten sie sich im Laufe der Zeit infolge ihrer Aufnahme und Verbreitung in nichtsemitischen Kreisen mit Zügen, die ihrer ursprünglichen Bedeutung fremd sind.

Der Mahdi als Schlußstein der Imamreihe wird ins Übermenschliche erhöht in dem Maße, als diese Erhöhung den Imamen selbst zuteil wird. Ist schon in der gewöhnlichen schi'itischen Theorie von den Imamen, mit dem Glauben an ihre Unfehlbarkeit, an die in ihnen sich fortpflanzende Lichtsubstanz des Propheten, ein bedeutender Schritt zur Entrückung der geheiligten Personen aus dem Kreise des Menschlichen gemacht, so wird diese Grenzlinie allen Ernstes in jenen schi'itischen Kreisen überschritten, die bis zum Glauben an die periodische Inkarnation der Gottheit in den Aliden vorgedrungen sind. Und die verschiedenen Formulierungen, die man einem solchen Glauben in den verschiedenen Gemeinschaften gab, die von der allgemeinen Schi'a als exaltierte „Übertreiber“ (*ghulât*) mit Entschiedenheit abgelehnt werden, dienten oft als Symbole für eine mannigfaltige innerschi'itische Sektenspaltung. Es gab unter ihnen z. B. sogenannte „Fünfer“, die Mohammed, 'Ali, Fâtîme und deren beiden Söhne Hasan und Husein als eine wesentlich einheitliche, in der Erscheinung in fünf körperliche Gestalten geschiedene göttliche Pentas betrachteten. In dieser Inkarnationslehre kommt auch Mohammed, wie man sieht, zu seinem Rechte, während wieder bei anderen „übertreibenden“ Sekten der muslimische Religionsstifter völlig in den Hintergrund tritt vor den göttlichen Aliden und zur Rolle eines Vorläufers herabgedrückt wird. Noch heutigen Tages gibt es unter den Schi'iten Alivergötterer ('Ali ilâhi).

Zu historischer Bedeutung ist eines dieser übertreibenden Inkarnations-systeme gelangt, das sich um die mit der der „Zwölfer“ von Anfang an wetteifernde schi'itische Parteilehre der Ismâ'iliten, von denen Reste noch jetzt in Syrien und Indien leben, geschlungen hat. Schon der siebente in der Reihe ihrer Imame, der von den „Zwölfen“ nicht anerkannte Ismâ'il, Sohn des Imam Dscha'far (gest. 762), gilt ihnen als der der Welt entrückte latente Imam. In geheimer Propaganda wurden unter der Flagge dieser schi'itischen Partei mit stufenweiser Einführung in die aufeinander folgenden Erkenntnisgrade solche den Islam zersetzenden Lehren verbreitet. Parallel mit der kosmischen Emanationslehre der Neuplatoniker konstruieren sie ein System von periodenweise wiederkehrenden Manifestationen des Weltintellektes in den Propheten, deren Siebenreihe der Mahdi abschließt. Wie das göttliche Wesen, so manifestiert sich auch der aus ihm emanierende Weltintellekt und die Weltseele in menschlicher Gestalt. Siebenreihen von Imamen, gleichfalls Emanationen überweltlicher Potenzen, füllen die Zwischenräume zwischen den periodisch wiederkehrenden Manifesta-

Ismâ'iliten.

tionen aus, eine festgeschlossene und künstlich konstruierte Hierarchie, in deren Fortschritt sich seit Beginn der Welt der immer in vollkommener Weise sich kundgebende göttliche Geist der Menschheit mitteilt. Die jeweils eintretende Manifestation vervollkommnet das Werk ihrer Vorgängerin. Der Mahdi, die siebente Inkarnation des Weltgeistes, überholt das Werk seines Vorgängers, des Propheten Mohammed.

In dieser Wendung des Mahdibegriffes wird eines der grundlegenden Prinzipie des Islams zerstört, an der der gewöhnliche Schi'itismus zu rütteln nicht gewagt hatte. Mohammed gilt dem Bekenner des Islams als „Siegel des Propheten“ — dieses Attribut hatte er sich, wohl in anderem Sinne, selbst beigelegt (Sure 33 v. 40) —, und die mohammedanische Kirche hat dem die dogmatische Deutung gegeben, daß Mohammed die Reihe der Propheten für immer abschließe, daß er für ewige Zeiten erfüllte, was seine Vorgänger vorbereitet, daß er der Überbringer der letzten Sendung Gottes an die Menschheit sei. Der Mahdi sei nur Wiederhersteller des durch Verderbnis der Menschheit vergeudeteten Werkes des letzten Propheten, „in dessen Spuren er tritt“, nicht selbst Prophet, geschweige denn Vorkämpfer einer über Mohammed hinausreichenden heilsgeschichtlichen Evolution. Im emanatistischen System der Isma'iliten verliert das Gesetz Mohammeds die Bedeutung, die es im übrigen Islam, auch im schi'itischen, hat. Die konfessionelle Zugehörigkeit zur Religion Mohammeds stellt sich in den höheren Einweihungsstufen als leere Form heraus. An seinem Endpunkte ist der Ismailitismus die Zerstörung alles Positiven. Aber auch in den niedrigen Stufen wird das Gesetz des Islams, sowie die heilige Geschichte des Korans in allegorischem Sinne gefaßt, der Wortlaut als Hülle des geistigen Wesens in den Hintergrund geschoben. Gleichwie die neuplatonische Lehre die Abstreifung der körperlichen Hülle und die Einkehr in die himmlische Heimat der Weltseele anstrebt, so müsse der Wissende die körperlichen Hüllen des Gesetzes durch Erhebung zu immer höherer und reinerer Erkenntnis entfernen und sich zu der Welt der reinen Geistigkeit emporheben. Das Gesetz ist nur pädagogisches Mittel von vorübergehendem relativen Werte für die Unreifen.

Schlaue politische Spekulation hat sich dieses durch sein Initiationswesen und die Abstufung seiner Erkenntnisgrade zu geheimnisvoller Propaganda überaus geeigneten Systems bedient, um eine die mohammedanische Welt unterwühlende Bewegung zu fördern, die schließlich zur Begründung des Fatimidenreiches in Nordafrika, später in Ägypten und den dazugehörigen Gebieten führte (909—1171). Konsequente Ismailiten mochten sich mit der zeitlich letzten Manifestation nicht begnügen; im Jahre 1017 hielten sie die Zeit für gekommen, daß der Fatimidenchalif Hâkim sich als Inkarnation Gottes offenbare. Als er im Jahre 1021 vermutlich durch Meuchelmord verschwand, wollten seine wenigen Getreuen an seinen wirklichen Tod nicht glauben. Noch heute lebt der Glaube an die göttliche Natur Hâkims im Drusenvolke im Libanon fort. Wie die Theo-

logen der Sunna das Alte und Neue Testament durchstößt hatten, um aus Pentateuch, Propheten, Psalmen und Evangelien die Vorherverkündigung Mohammeds als Siegel des Propheten zu belegen, so haben drusische Theologen auch die Göttlichkeit Hâkims aus Bibelversen zu erweisen geglaubt. Wo nur immer im Alten Testament von Gott als Richter (*schôfêt*) die Rede ist, haben sie dies Wort auf Hâkim (der appellative Wert dieses arabischen Namens ist: Richter) bezogen.

In solche Inkarnationsdogmen von äußerlich schi'itischem Gepräge haben sich aber auch kümmerliche Reste älterer Religionsanschauungen geflüchtet, die in gnostischer Einhüllung ihr Dasein trotz der Kontrolle des rechtgläubigen Islams fortfristen. Die Mutawila und Nuseirier in Syrien sind noch heute lebende Zeugnisse dieses religionsgeschichtlichen Entwicklungsvorganges. In der besonderen Art der 'Alivergötterung bei den Nuseiriern, neben der der Prophet selbst als „Schleier“ zur Minderwertigkeit herabgedrängt wird, haben sich altsyrische Gottesvorstellungen in schi'itischer Form erhalten. Freilich geht, wie auch bei den Drusen, nur den in die höheren Erkenntnisstufen Eingeweihten der wahre Inhalt der Mysterien auf, als deren Hüter die Angehörigen dieser an das schi'itische Bekenntnis angegliederten Sekten gelten, deren Zugehörigkeit zum Islam jedoch nur eine völlig äußerliche und unwahre, aus Gründen der Zweckmäßigkeit festgehaltene Behauptung ist. Der Koran, soweit sie vorgeben, sich zu ihm zu bekennen, behält nichts von seinem wirklichen Sinne bei; Gesetze und Erzählungen haben allegorische Bedeutung; zu den äußeren Formen des Korans (*zâhir*) bekennen sich die Unwissenden, die nicht als wirklich Rechtgläubige anerkannt werden; die wahren Einheitsbekenner (so nennen sie sich, trotz der Verkörperlichung und Zerspaltung des Gottesbegriffes) deuten ihn nach seinem wahren inneren Sinn (*bâtin*). Daher ihr Name: Bâtinijja.

Mutawila und  
Nuseirier.

VI. Neuere Sekten. Der Mahdigedanke der Isma'iliten hat dem Islam jedenfalls das Element der evolutionistischen Erfassung des religiösen Gedankens zugeführt. Die göttliche Offenbarung ist nicht an einem chronologisch gegebenen Punkte der Weltgeschichte abgeschlossen. Der Mahdi hat nicht bloß den Beruf, das verlorene Leben im Sinne dieser Offenbarung herzustellen. Die Emanation des Weltgeistes dringt über den Propheten hinaus und kommt im Mahdi zu erneuter tätiger Erscheinung. Der Mahdi ist nicht Organ des Propheten, er ist vielmehr selbst Prophet, Träger derselben Emanation, die in seinen Vorgängern zur Erscheinung kam. Sein Geist ist mit dem ihrigen völlig identisch, derselbe, der seit Adam, der ersten Emanation des Weltgeistes, durch die Geschichte wandert, um sich in jedem Zeitalter seiner fortgeschrittenen Reife entsprechend kundzugeben. Es ist leicht begreiflich, daß sich die neuplatonischen Philosophen des Islams (das Weitere s. unter Arabische Philosophie, Teil I, Abt. 5 des vorliegenden Werkes) dieser Theorie gerne annahmen.

## Bâbî-Reform.

Auf ihrer Grundlage hat sich auch die neueste ernstliche Reformbewegung im östlichen Islam aufgebaut, die Bâbî-Reform, die, obgleich aus dem Kreise der Zwölfer-Schi'iten hervorgehend, eine Fortentwicklung des Mahdiglaubens in isma'ilitischem Sinne ist. Ein Schüler der im Anfang des 19. Jahrhunderts entstandenen schi'itischen Scheichisekte, deren Anhänger einen exaltierten mystischen Kultus des verborgenen Mahdi und der früheren Imame pflegten, die sie für Hypostasen göttlicher Attribute hielten, wurde der schwärmerische Jüngling Mirza 'Ali Mohammed (geb. 1820), aus Schirâz, zu einer bevorzugten Stellung im Kreise jener Mahdienthusiasten erhoben.

Durchdrungen von seiner hohen Mission, schritt er von dem ihm suggerierten Bewußtsein, der Bâb, d. h. die Pforte zu sein, durch die der Wille des verborgenen Imam sich kundgibt, zu dem Glauben vor, daß er selbst Mahdi sei, eine Manifestation des Weltgeistes, der „Punkt der Manifestation“, die höchste Wahrheit, die in ihm körperliche Gestalt angenommen, nur in der Erscheinung verschieden, im Wesen jedoch identisch mit den ihm vorangegangenen Kundgebungen jener aus Gott strahlenden geistigen Substanz. Er sei der auf Erden wiedererschienene Moses und Jesus, wie die Verkörperung aller anderen Propheten, in deren leiblicher Erscheinung in früheren Äonen sich der göttliche Weltgeist manifestiert hatte. Er predigte der immer mehr anwachsenden Schar seiner Gläubigen Widerwillen gegen die Mollahs — besonders in Persien werden die 'Ulemâ so benannt — ihre Werkheiligkeit und Heuchelei, ihre weltlichen Bestrebungen, und ging darauf aus, die Offenbarung Mohammeds, deren große Teile er in allegorischem Sinne interpretierte, auf eine Stufe höherer Reife zu erheben. Die Übungen des Islams, die peinlichen Gesetze über rituelle Reinheit u. a. wurden in dieser Lehre wenig geachtet, teilweise auch durch andere ersetzt. Das Gottesgericht, Paradies, Hölle und Auferstehung erhielten eine andere Bedeutung. Jede neue Manifestation des göttlichen Geistes in menschlicher Form sei die Auferstehung der vorangegangenen Manifestation, das Gericht, das die Mohammedaner „die Begegnung mit Gott“ nennen. Dazu hatte der Bâb pythagoreische Subtilitäten der Sufischulen gemengt; er operiert mit Zahlen und Buchstaben: die Zahl neunzehn ist der Kern seiner Buchstabenspielererei und Zahlenkombinationen und steht im Mittelpunkte seiner mystischen Konstruktionen. Dem Volke verständlicher waren seine tiefe Ethik und die sozialen Lehren über die Verbrüderung der Menschen, die Gleichstellung des Weibes (die obligate Verschleierung ward aufgehoben), die Reform der rohen Eheauffassung des gewöhnlichen Islams. Auch den Fragen der Erziehung wandte er seine Aufmerksamkeit zu. Er hält seine Offenbarung nicht für die definitive Form des göttlichen Willens. Nach ihm wird der göttliche Geist sich in endloser Folge in andern Personen manifestieren, die den reiferen Zeitaltern die ihnen angemessenen Kundgebungen des göttlichen Willens eröffnen werden. Er lehrt die unaufhaltsame, in immer sich er-

neuender Manifestation des göttlichen Geistes sich kundtuende Vervollkommnung der Offenbarung. Wegen seiner der herrschenden Religion und dem Staate gefährliche Lehren von der persischen Regierung verfolgt und gehetzt, erlitten seine Apostel, unter ihnen auch das Heldenmädchen Kurrat al-'ajn (Augenweide) den Martertod; der Prophet selbst wurde im Juli 1850 hingerichtet. Seine Anhänger fanden auf türkischem Gebiete sicheren Aufenthalt. Von den beiden Schülern, denen er die Regierung seiner Gemeinde anvertraut hatte, erklärte sich der eine (Bahá-Alláh) bald nach des Stifters Tode als die vom Meister vorherverkündigte Manifestation und setzte jenen zur Stufe des Vorläufers der erst in ihm selbst sichtbar werdenden wahren Theophanie herab. Dies führte zur Spaltung der Bábí-gemeinde in eine Minderzahl von altgläubigen Ezelís (so genannt nach ihrem Oberhaupt Subhi Ezel, Morgenröte der Ewigkeit, mit dem Sitz in Famagusta auf Cypern), die den Überlieferungen des Meisters treu anhängen, und Bahágläubige, Reformbábís (mit dem Sitz in Akka), die die Offenbarung Báb's (Baján) durch die neue Verkündigung seines Nachfolgers abrogieren lassen. Denn noch weiter als Báb selbst schritt sein Schüler in dem Bekenntnis zur Vervollkommnungsfähigkeit der göttlichen Offenbarung fort. Er befreite das neue Bekenntnis von aller mystischen Spekulation und pythagoreischem Beiwerk, baute die ethischen und sozialen Momente in schärferen Umrissen aus, streifte den Rest von partikularistischen Fäden ab, mit denen der Babismus noch scheinbar mit dem positiven schiitischen Islam verknüpft war, und machte Ernst mit dem hohen Bewußtsein, ein Apostel des Weltgeistes nicht nur für die enge Welt seiner persischen Heimat und der Genossen seines Exils im alten Philisterland, sondern für alle Völker der Erde zu sein, die durch sein Wort in einen allgemeinen Bruderbund vereinigt werden sollten. Seinem korannachahmenden Evangelium (kitáb-i-akdas: heiliges Buch), das in einer mit russischer Übersetzung begleiteten Ausgabe von A. H. Toumansky (1899) zugänglich ist, sind Episteln an die Herrscher der Völker angeschlossen. Sie sind nicht nur an den durch babistische Fanatiker gemeuchelten Schah von Persien, den E. G. Browne, der hervorragendste Erforscher des Babismus, sehr treffend den Nero der Leute vom neuen Bunde des persischen Islams nennt, sondern auch an den Papst, an den „König von Paris“ und den Kaiser von Österreich gerichtet. Durch die Erlernung fremder Sprachen, die er seinen Anhängern sehr warm ans Herz legt, sollen sie sich zu werktätigen Arbeitern der die Nationen vereinigenden Menschheitsreligion vorbereiten.

Die babistische Sekte, die in ihrer Heimat Gegenstand schwerer Verfolgung ist, hat nichtsdestoweniger auf hohe und niedrige Kreise des östlichen Islams einen Reiz ausgeübt, und wenn auch die Million von Anhängern, die ihr Curzon (1892) gibt, zu hoch gegriffen erscheint, so sind doch mindestens 600 000 Bekenner über Persien und andere Islamländer zerstreut, die in geheimem Einverständnis die Botschaft der jüngsten Verkörperung

des Weltgeistes, zumeist in der Form, die ihr der 1892 verstorbene Bahâ-Allâh verliehen hatte, als die Offenbarung verehren, durch die der überlieferte Inhalt des Islams überholt worden sei. Der große universalistische Zug, der sie belebt, hat ihr auch Anhänger aus anderen Bekenntnissen zugeführt; nicht nur aus den Moscheen, auch aus Feuertempeln und Synagogen sind ihr Gläubige zugeflossen. Nach dem Tode Bahâs hat sich auch seine Gemeinde wieder in zwei Sekten gespalten, je nachdem sie als Nachfolger des „Gottesglanzes“ (dies ist die Bedeutung des Namens) den einen oder den andern seiner beiden Söhne 'Abbâs Efendi (unter dem Namen 'Abd al-Bahâ) oder Mirza Mohammed 'Ali anerkennen. Die Bâbgemeinde von heute ist demnach in sich in drei Sekten zersplittert, von denen die des 'Abd al-Bahâ die meisten Anhänger hat.

Nun nährt das Bâbîtum auch in bezug auf den Umfang seiner Propaganda weitergehende Aspirationen; es richtet sein Augenmerk auch auf die westliche Welt und hat zunächst Nordamerika als sein Arbeitsfeld ausersehen. Vor nicht langer Zeit erschien eine angesehenere Anzahl von Jüngern des Abbâs in einigen größeren Städten der Union, und es ist ihnen gelungen, namentlich in Chicago und New-York für die Lehren ihres Meisters in Akka eine beträchtliche Gemeinde anzuwerben. In New-York halten sie (226 W 58 Street) regelmäßige Sonntagsversammlungen in der „Genealogical Hall“, denen Mr. William H. Hoar aus Tanwood (N. J.) vorsteht und deren bedeutendste Rednerin Miß Isabella Brittingham ist. Viele Amerikaner und Amerikanerinnen haben bereits die Pilgerfahrt nach Akka zu Abbâs Efendi unternommen und haben ihren Landsleuten die Verkündigungen des asiatischen Meisters heimgebracht.

So sind die beiden bedeutenden Reformbewegungen, die der Islam im 18. und 19. Jahrhundert aus eigener Kraft hervorbrachte, die waghâbitische und die babistische, aus der Pflege zweier in ihren Wirkungen einander entgegengesetzten Gedanken des Islams hervorgegangen. Die waghâbitische Bewegung in Arabien schrieb das Prinzip der Sunna auf ihre Fahne; starr blickt sie in die Vergangenheit zurück und hat sich rückläufige Bestrebungen zum Ziele gesetzt; alles im Laufe einer tausendjährigen Entwicklung Errungene gilt ihr als unberechtigter Zuwachs zu dem Gedanken des ursprünglichen Islams der „Genossen“-Zeit, deren Verhältnisse sie in Lehre und Leben wieder einsetzen wollte. Die babistische Bewegung in Persien hat aus dem Mahdi-Begriff das Ideal einer in ihrer Selbstentwicklung nimmer zum Abschluß kommenden ethischen Weltreligion der Zukunft erträumt, zu der hin der historische Islam eine Durchgangsstufe sei. Beide Bewegungen, die eine kämpfend wie der alte energische Islam, die andere in sicherem Bewußtsein ihrer inneren Sieghaftigkeit hoffnungsvoll duldend, haben weite Kreise der Islamwelt angeregt und in ihr durch Angriff und Abwehr kräftige Tätigkeit erzeugt.

Wenig kann über den Erfolg der neuesten mohammedanischen Sektenbildung in Indien, der Ahmedijjah-Sekte im Pendschâb, gesagt werden. Ihr gegenwärtig im Alter von ungefähr 50 Jahren stehender Prophet Mirza Ghulâm Ahmed aus Kâdhiân (Pendschâb) hat sie in Zusammenhang gesetzt mit seiner Entdeckung, wonach ein altes Heiligengrab in der Khân-Jâr-Straße in Gringar (bei Kaschmir) das authentische Grab Jesu sei, der seinen Verfolgern in Jerusalem entkommen, nach dem Osten gewandert und hier gestorben sei. Sich selbst gibt Ahmed für den „im Geiste und in der Kraft“ Jesu für das siebente Jahrtausend d. W. erschienenen Messias und zugleich als den von den Mohammedanern erwarteten Mahdi aus. Seine Propaganda, mit der auch ein Erziehungswerk in Verbindung steht, und die in ihrer synkretistischen Anlage sich auf Altes und Neues Testament, auf Koran und Hadith zugleich stützt, soll die Gemeinde des neuesten Messias-Mahdi bisher auf 70 000 Seelen gebracht haben. In einer Anzahl arabischer Schriften hat er selbst die theologischen Beweise seines auch durch Zeichen und Wunder dargelegten Prophetentums für die Mohammedaner erörtert. Die Wirkung auf die nichtorientalische Welt strebt Ahmed durch die Herausgabe einer in englischer Sprache erscheinenden Monatschrift „Review of Religions“ an.

Ahmedijjah.

Schlußbetrachtung. Die enge Berührung mit europäischer Kultur, sowie das Leben unter nichtmohammedanischer Regierung hat im letzten Jahrhundert nicht nur auf die Gestaltung der äußeren Lebensverhältnisse in den Ländern des Islams mächtige Wirkung hervorgerufen. Auch die Schranken des islamischen Gesetzes wurden vielfach durchbrochen und seine strengen Gebote mit den drängenden Forderungen der neuen Verhältnisse ausgeglichen. Denkgläubige Mohammedaner haben das Bedürfnis gefühlt, sich mit der auf sie eindringenden fremden Weltanschauung auseinanderzusetzen, und aus einer zuweilen ganz kritiklosen Apologie des überlieferten Lehrinhaltes des Islams hat sich ein neuer Rationalismus herausgebildet, der zumeist in Indien Schule macht und eine ansehnliche Literatur von Abhandlungen, Büchern und Zeitschriften in englischer und in den einheimischen Sprachen zutage gefördert hat. Sajjid Amir 'Ali und Sir Sajjid Ahmed Khân Bahâdur sind die namhaftesten Vertreter dieser Bestrebung. In historischen und theologischen Werken, deren herrschender Geist und deren leitende Methode immer weitere Kreise erfassen, suchen sie und ihre Jünger die Lebensberechtigung der islamischen Lehren, freilich in der von ihnen dargestellten unhistorisch-rationalistischen Fassung, inmitten der Strömungen der neuen Zeit zu begründen. Diese Tendenz ist auch in einem in der volkstümlichen Urdusprache abgefaßten mehrbändigen Korancommentar des Sajjid Ahmed zur Ausprägung gekommen und wird in einer periodischen Schrift „Muhammedan Social Reformer“, gleichfalls in Urdu, in aktueller Weise verfolgt.

Einfluß der europäischen Kultur.

Es ist leicht zu verstehen, daß die Tradition des Islams bei diesem

Werk der Modernisierung manche Umdeutung und Anpassung erfahren muß, die sich vor der historischen Kritik nicht rechtfertigen könnte. Diese neue „Mu'tazila“ — wie man sie nennt — hat auch auf die religiöse Gedankenwelt der außerindischen Mohammedaner beträchtlichen Einfluß geübt. Ist sie zwar noch weit davon entfernt, den Idschmâ' für sich zu gewinnen, so trägt sie auf jeden Fall die Keime einer neuen Entwicklungsphase des Islams in sich. Zu einer höhern Stufe des religiösen Lebens freilich werden die Bekenner des Islams, deren Gesamtzahl heute über 200 Millionen beträgt, sich erst durch die historische Betrachtung der Dokumente ihrer Religion erheben können.

---

## Literatur.

Aus den Berührungen der Kreuzfahrer, Palästinapilger, sowie der Theologen des byzantinischen Reiches und der pyrenäischen Halbinsel mit Bekennern Mohammeds sind Schilderungen des Islams, seiner Lehren und seines Gesetzes hervorgegangen, die schon vermöge der Voraussetzungen und der Verhältnisse dieser Berührungen zumeist von der Absicht geleitet waren, die Nachteile des feindlichen Bekenntnisses ans Licht zu stellen. Durch die Bemühungen des PETRUS VENERABILIS, Abtes von Clugny, ist bereits 1143 unter Mitwirkung des Arabischen kundiger Männer eine lateinische Übersetzung des Korans veranstaltet worden; die gleichzeitige Abfassung einiger ihr angefügter polemischer Traktate kennzeichnet den mit dieser Arbeit verbundenen Zweck. Auch die im 15. Jahrhundert dem Konzil von Konstanz durch den späteren Kardinal JOHANNES VON SEGOVIA vorgelegte Koranübersetzung mußte sich noch damit rechtfertigen, daß der Übersetzer ihren Inhalt „christianis argumentationibus publice refellit“. Das mit der Reformation zunehmende theologische Interesse gab den Studien auf diesem Gebiete neue Anregungen. Sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite wendete man der Religion des Islams auch fernerhin tendenziöse Aufmerksamkeit zu. Luther und Melanchthon interessieren sich für THEODOR BIBLIANDERS Unternehmen (1543), die vom Abt von Clugny veranstaltete Übersetzung des Korans mit angehängten Streitschriften herauszugeben. Jedoch die sich stetig entwickelnde Pflege der orientalischen Sprachen an den Universitäten, der langsam fortschreitende Einblick in einige Originalwerke der islamischen Theologie erweitern im 17. Jahrhundert den Gesichtskreis und geben eine festere Grundlage der Polemik, an der Katholiken und Protestanten aus ihren besonderen Gesichtspunkten beteiligt sind, während andererseits zur selben Zeit die infolge der Türkennot in großer Zahl ausgehenden oberflächlichen und gehässigen Schilderungen von ungelahrten Kriegsgefangenen sehr verwirrend wirkten. — Nachdem schon früher einzelne Abschnitte des Korans im arabischen Original ausgegeben waren und in Hamburg 1694 durch Hinckelmann die erste vollständige arabische Koran Ausgabe das bessere Studium des Grundwerkes des Islams zu fördern berufen war, erscheint 1698 in Padua der große Foliant des katholischen Gelehrten LUDOV. MARACCI, enthaltend außer dem Text mit einer lateinischen Übersetzung und Erläuterung des Korans eine denselben von Kapitel zu Kapitel begleitende „Refutatio“ des Inhaltes. Trotz dieses parteiischen Charakters war dies Werk von großer Bedeutung für das gelehrte Studium des Islams. Zu allererst wurden hier die arabischen Korankommentare und die theologische Literatur des Islams in großem Umfang verwertet, für die Beschäftigung mit denselben ein Beispiel gegeben. Bald nachher sind am Anfang des 18. Jahrhunderts die ersten Produkte objektiven und tendenzlosen Studiums des Islams hervorgetreten in des Holländers H. RELAND „De religione Muhammedica“ (Utrecht, 1704) und des Engländers GEORGE SALE „Preliminary discourse“ zu seiner neuen Koranübersetzung (London, 1734), die erste authentische, wenn auch noch unkritische Gesamtdarstellung des Religions- und Gesetzsystems des Islams, die sich sehr lange Zeit als zuverlässige Belehungsquelle für diese Gegenstände behauptet hat; wird sie ja noch 1841 als Einleitung zur französischen Koranübersetzung von Kasimirski vorangestellt und auch seither wieder abgedruckt. Gleichen Schritt mit dieser Entwicklung halten auch die Darstellungen des Lebens des Stifters des Islams, worin erst 1723 der Oxforder Professor GAGNIER durch die lateinische Übersetzung eines arabischen Autors die Bahn quellengemäßer Behandlung brach, eine Bestrebung, die erst 1843 in

GUSTAV WEILS Werk über Mohammeds Leben und Lehre zur Vollendung kam. Während hier das Quellenmaterial in großem Umfang gesichtet und verwertet ist, reifen von nun ab an der Kritik der Quellen des Lebens und der Taten Mohammeds und seiner nächsten Nachfolger große Fortschritte in der Kenntnis des Islams heran. Richtungsgebend für die einzelnen Stufen dieser Fortschritte war die erweiterte Einsicht in die Entstehung und den Charakter der Tradition. Bahnbrechend wirkten in bezug auf die Bewertung der Tradition NÖLDEKES Pariser Preisschrift: „Geschichte des Korans“ (Göttingen, 1860) und ALOYS SPRENGERS monumentales Werk: „Das Leben und die Lehre des Mohammad“ (Berlin, 1861—1865), in welchen die islamische Tradition zu allererst der historischen Kritik unterzogen wurde. Es traten hierbei die Triebfedern und Kräfte hervor, die zur Gestaltung der Tradition führten. In der Anwendung dieser Methode auf weitere Gebiete der mohammedanischen Überlieferungsliteratur wurden die Dokumente derselben immer mehr als Reflexe der im Laufe der Entwicklung hervortretenden Strömungen und Parteikämpfe erkannt und dadurch die von der einheimischen Darstellung unabhängige kritische Geschichte der Entwicklung des Islams angebahnt. Während durch solche Studien der geschichtliche Verlauf der Entstehung des Islams und sein ursprünglicher Lehrinhalt im Unterschiede von den Momenten späterer Ausgestaltung immer schärfer erkannt wurden, haben gleichzeitig die durch ALFRED V. KREMER angeregten Forschungen (seit 1868) eine lichtvolle Schichtung der „herrschenden Ideen“ und ihres gegenseitigen Ineinandergreifens, sowie die Würdigung der mitwirkenden kulturhistorischen Faktoren vollzogen. Namentlich bezeichnen diese Studien einen Fortschritt in der Erfassung der Staatsidee im Islam nach ihrem weltlichen und hierarchischen Dualismus (Chalifat, Imamat und Sultanat).

Die historisch-kritische Prüfung der Quellen hat ferner zu einem objektiven Verständnis des Rechtes und der Institutionen geführt. Von der schablonenhaften und konventionellen Darstellung des sogenannten Mohammedanischen Rechtes sich zu befreien, hat zuerst die tiefgrabende Kritik C. SNOUCK HURGRONJES (in zahlreichen Schriften seit 1882) gelehrt, durch welche einerseits der dem wirklichen Leben nicht adäquate schulmäßige Charakter der theologischen „Pflichtenlehre“ nachgewiesen und ihr gegenüber die lebendigen Gestaltungen in den Vordergrund gerückt wurden, andererseits die grundlegende Bedeutung des Consensus als Lebensnerv in der Ausbildung der Institutionen hervorgetreten ist. Es muß freilich bedauert werden, daß man, trotz des energischen Hinweises auf die Unerläßlichkeit der historischen Methode, in der Behandlung des „Mohammedanischen Rechtes“ noch immer nicht aufgehört hat, auf den bequemen Pfaden veralteter unkritischer Anschauungsweise zu wandeln.

Durch die Rekonstruktion des vorislamischen Religionswesens und der sozialen Institutionen der Araber, die seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts von ROBERTSON SMITH, WELHAUSEN und NÖLDEKE geleistet wurde, sind für das Verständnis der Anfänge des an ihre Stelle tretenden Islams neue Gesichtspunkte erwachsen. Die Resultate dieser Forschungen leiten die neueste Phase im Fortschritt der modernen Islam-Wissenschaft ein.

S. 88. Vorislamische Religion und Gesellschaft: J. WELHAUSEN, Reste arabischen Heidentums, gesammelt und erläutert, 2. Aufl. (Berlin, 1897); ROBERTSON SMITH, Kinship and marriage in early Arabia, 2. Aufl. (London, 1904); TH. NÖLDEKES Besprechung dieser Werke in der Zeitschr. der d. morgenl. Gesellschaft, Bd. XL und XLI; I. GOLDZIEHER, Muhammedanische Studien, I. Band (Halle, 1889).

S. 94. Die eschatologischen Ausgangspunkte sind am klarsten dargestellt von C. SNOUCK HURGRONJE in seinem Essay: Une nouvelle biographie de Mohammed (Revue de l'Histoire des Religions, Bd. XXX [1894]).

S. 97. Systematische Darstellung der dogmatischen Lehren des Mohammed: LUDOLF KREHL in verschiedenen Spezialabhandlungen (seit 1870); HUBERT GRIMME, Mohammed, 2. Bd. (Münster, 1895); OTTO PAUTZ, Mohammeds Lehre von der Offenbarung (Leipzig, 1898).

S. 98. Allgemeiner Entwicklungsgang und der Lehrinhalt des Islams: A. v. KREMER, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Leipzig, 1868); R. DOZY, Essai sur l'Histoire

de l'Islamisme, traduit du hollandais par Victor Chauvin (Leyden—Paris, 1879); C. SNOUCK HURGRONJE, De Islam (in der holländischen Revue „De Gids“ 1886); EDWARD SELL, The Faith of Islam (London—Madras, 1880); DUNCAN B. MACDONALD, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (mit ausgiebigen Literaturnachweisen, New-York, 1903). — Für das Verhältnis zu den Ideen des Alten und Neuen Testaments: HENRY PRESERVED SMITH, The Bible and Islam (London, 1898).

S. 100. Über Traditionswesen: I. GOLDZIHNER, Muhammedanische Studien, Bd. II. (Halle, 1890).

S. 102. Über Mohammedanisches Recht: C. SNOUCK HURGRONJE, Le droit musulman (Revue de l'Histoire des Religions, Bd. XXXVII [1898]). Die Resultate der neuen Forschungen auf dem Gebiet der mohammedanischen Gesetzeskunde sind jetzt am zuverlässigsten dargestellt in TH. W. JUYNBOLL, Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet (Leiden, 1903).

S. 107. Über persische Einflüsse: I. GOLDZIHNER, Islamisme et Parsisme (Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions, 1<sup>ère</sup> partie [Paris, 1901] S. 119—147).

S. 112. Zum Sufismus: s. die Literaturnachweise zum Abschnitt 'Arabische Philosophie', „Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abt. 5.

S. 118. Über die Motive der ältesten Sektenbildung: besonders J. WELLHAUSEN, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. N. F., V nr. 2 [Berlin, 1901]); G. VAN VLOTEN, Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam, 1894).

S. 123. Zur Mahdiidee: JAMES DARMESTETER, Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours (Paris, 1885); C. SNOUCK HURGRONJE, Der Mahdi (Revue coloniale internationale [1886]); E. BLOCHET, Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane (Paris, 1903).

S. 125. Über Ismailitentum ist noch immer als Grundwerk zu betrachten: S. DE SACY, Exposé de la Religion des Druzes tiré des livres religieux de cette secte, 2 Bde. (Paris, 1838); M. J. DE GOEJE, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2. Ausg. (Leiden, 1886); RENÉ DUSSAUD, Histoire et religion des Nosairis (Paris, 1900).

S. 128. Über Babismus, seine Verbreitung und seine Literatur geben die Werke des Cambridger Professors E. G. BROWNE die zuverlässigsten Aufschlüsse, besonders: A Year amongst the Persians (London, 1893); A Travellers narrative written to illustrate the Episode of the Bâb, 2 Bde. (Cambridge, 1891); The Târîkh-i-jadîd, or new History etc. transl. from the Persian (Cambridge, 1893).

S. 130. Über die neueste Gestaltung des Babismus: BEHA-ULLAH, Les préceptes du Béhaïsme, traduit du persan par HIPPOLYTE DREYFUSS et MIRZA HABIB-ULLAH CHIRAZI (Paris, 1906); H. PHELPS, Life and Teachings of Abbas Efendi (New-York and London, 1903).

S. 131. Über Ahmedijjah: die Flugschrift von GRISWOLD, Mirza Ghulam Ahmad the Mahdi Messiah of Qádiân (Lodiana, 1902).

S. 132. Verbreitung des Islams: T. W. ARNOLD, The preaching of Islam; a history of the propagation of the Muslim faith (Westminster, 1896); HUBERT JANSEN, Verbreitung des Islams mit Angabe der Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften (Friedrichshagen, 1897); I. GOLDZIHNER'S Besprechung dieses Buches Deutsche Literaturzeitung 1898, Nr. 40.