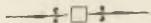


BEITRÄGE ZUR
RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON DER
RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN
GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

I. JAHRGANG (1913/14)



ALBERT BONNIER
STOCKHOLM

J. C. HINRICHS'SCHE
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam.

Vortrag, gehalten in der Festversammlung am Fehr-Rydberg-Tage, 21. September 1913,

von

Ignaz Goldziher.

Budapest.

Bei der Betrachtung der Entstehungs- und ältesten Entwicklungsgeschichte des Islams kann eine allgemeine Tatsache unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen; ihre Erkenntnis ist für das Verständnis der Gestaltung des Islams von entscheidender Bedeutung: ich meine den vollständigen Mangel eines dogmatischen Triebes. Trotz aller hin und wieder auftauchenden Neigung zur Einheitlichkeit, dringt doch immer die Tolerierung „berechtigter Eigentümlichkeiten“ durch.

Dieser, einer uniformierenden Tendenz entgegenstrebende Partikularismus kommt innerhalb der Orthodoxie auf den verschiedensten Gebieten zur Geltung. Er bewährt sich von der Frühzeit bis in die späteren Perioden der Entwicklung des Islams an sehr markanten Erscheinungen der religiösen Ausbildung. Die selbst auf sehr wichtigen Gebieten derselben hervortretenden Verschiedenheiten geben keinen Anlass zur Sektenbildung. Sie erscheinen und werden anerkannt als normale Nuancierungen der islamischen Katholizität.

Vor einigen Tagen hatte ich in Ihrer altherwürdigen Universität Upsala Gelegenheit, diese Erscheinung an einem

einzelnen hervorragenden Moment der religiösen Attribute des Islams, an der Gestaltung des Korantextes zu prüfen. Heute erbitte ich Ihre nachsichtige Geduld für eine umfassendere Betrachtung dieser Tatsache der Islamentwicklung.

I.

Der Islam verbreitet sich durch äussere Gewalt in alle Welt, ehe sich in seinem Zentrum die Grundgedanken seiner Lehre aus einer nebelhaften Allgemeinheit und Unbestimmtheit emporhoben, ehe sich auch nur die ersten Linien seiner praktischen Betätigung in bestimmten Formen ausgestalteten. Die ausziehen, um ihn zu verbreiten, oder besser gesagt, um alle Welt seiner Macht zu unterwerfen, sind *Muslims*, ohne eigentlich den Islam in ihr Bewusstsein einverleibt zu haben. Der Islam war eher eine Kriegsparole als eine Doktrin zu nennen. Der Koran selbst war ja nur einer Minderheit jener bekannt, die für den Sieg des Wortes Gottes in Syrien, Babylonien, Persien und Aegypten so erfolgreich kämpften.¹ Durch die in die Sitze des Islams ausgehende Redaktion des heiligen Buches sollte ja dieser Unkenntnis durch den dritten Nachfolger des Propheten erst gesteuert werden.

Es konnte keine Rede davon sein, dass die Riten des Islams sich einheitlich entwickeln. Als die Massen, die zumeist aus religiös gleichgültigen Leuten aus allen Stämmen Arabiens bestanden, auf ihre Eroberungsunternehmungen auszogen, hatten sie ja keine feste Norm mitgenommen. So blieben nun die formellen Momente der Islambetätigung noch lange Zeit ohne jede Disziplinierung. Diese bereits

¹ vgl. Caetani, *Annali dell' Islam* I 46. Wie wenig auch nur die *fatīḥa* gekannt war, dafür ein Beispiel bei *Usd al-ghāba* IV 307.

früher festgestellte Anschauung von der Entwicklung des muhammedanischen Ritus hat an Sicherheitswert gewonnen durch die überraschenden Untersuchungen des Prinzen Leone Caetani und des P. Henri Lammens über die Ursprünge des Islams. Ich will die Beispiele nicht wiederholen, die ich selbst in einer älteren Studie¹ zur Illustrierung der hier berührten religionshistorischen Tatsache angeführt habe. Wohl aber darf ich die Gelegenheit benutzen, für dieselbe einige ergänzende Beispiele anzuführen. In der unerschöpflichen Dokumentensammlung des Ibn Sa'd², in einem der vom Upsalaer Professor Zetterstéen edierten Bände, ist eine Schilderung davon erhalten, wie der Chalife Omar I das Maghrib-ṣalāt verrichtete. Die in dieser Nachricht geschilderten Formalitäten unterscheiden sich in ihren Einzelheiten davon, was wir aus späterer Zeit von den Formen des Ṣalāt wissen.

Bis tief in die Omajjadenzeit sind sehr wichtige Momente des islamischen Ritus noch ohne alle Regelung³. Dies leuchtet besonders aus einem rituellen Momente hervor. Man sollte nämlich voraussetzen, dass der Ritus der Wallfahrt, weil er doch an einem *Zentrum* sich betätigt und auf feste Tradition gestützt in allen Einzelheiten einheitliche Modalitäten bedingt, solche auch sehr früh aufweisen werde. Nun werden wir durch eine Nachricht überrascht, die uns zeigt, dass noch zur Zeit des Chalifen Abdalmalik⁴ (684—705) — nach einem andern Bericht sogar noch zur Zeit des Chalifen Sulejmān⁵ (715—717) — die Details der Ḥaddsch-Liturgie nicht festgelegt waren.

¹ Muhammed. Studien II 29 ff.

² Ibn Sa'd V 47, 15.

³ vgl. Pseudo-Ibn Kutejba, Kitāb alimāma wal-sijāsa II 173.

⁴ Ibn Sa'd V 170—171.

⁵ Ja'kūbī, Historiae ed. Houtsma II 358. Über die Entwicklung der Ḥaddsch-Riten s. besonders C. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche Feest (Leiden 1880).

Und gibt es im islamischen Leben etwas Symbolischeres als den Text des heiligen Koranbuches? Nun, es war ja eben Gegenstand des ersten Vortrages, den ich vor wenigen Tagen die Ehre hatte in Upsala im Olaus Petri-Institut zu halten, daran zu erinnern, dass auch in bezug auf diesen Text, trotz seiner offiziell festgelegten Redaktion, Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit nicht erzielt werden konnte.

Die Attribute des islamischen Lebens gestalten sich im Anfang eben nicht fest in einem Zentrum aus, von wo seine Regeln in die Diaspora ausstrahlen, sondern gerade umgekehrt. Ritus und Gesetz schlagen einen provinziellen Entwicklungsgang ein. Auch als die Festsetzungen dieser Dinge Gegenstand schulmässiger Behandlung zu werden beginnen, betätigt sich neben einer leicht verständlichen Bestrebung zur Schablonisierung das Recht der örtlichen Varietäten. Ja selbst die Dokumente, auf welche die Legitimität der Varietäten schulmässig gegründet wird, haben Anteil an dieser örtlichen, provinziellen Nuancierung. Man bestrebt sich, ihre Berechtigung auf normative Aussprüche des Propheten zurückzuleiten. Die schulmässigen Vertreter der von einander verschiedenen Übungsarten können immer diese Verschiedenheiten rechtfertigende Sprüche des Propheten beibringen. Die Prophetensprüche, die wir *Ḥadith* nennen, haben in diesem Sinne provinziellen Ursprung und sie lassen sich nach diesem ihrem Entstehungscharakter schichten: es giebt küfische, baṣrische, medinische u. s. w. Traditionen, die auf denselben Gegenstand sich beziehend, einander widersprechende Thesen zu begründen berufen sind.¹ Dem-

¹ Muḥammed. Stud. II 175. Vgl. über Provinzialḥadithe Ibn Tejmijja, Raf' al-malām 28, wo er sich auf die Schrift einer der sechs grossen Autoritäten des Ḥadith, Abū Dāwūd al-Sidschistānī (st. 275/888) über diesen Gegenstand beruft: *fī mafāriḍ ahl al-amṣār min al-sunan* (über die Einzelsummas der Leute der Provinzen).

gemäss strebt die Feststellung der rituellen und gesetzlichen Praxis in vielen Einzelheiten ihrer Formen und Bestimmungen auseinander.

Sobald die islamische Theologie den Anlauf dazu nimmt, aus spärlichen Materialien für alle Vorkommnisse des Lebens Normen festzustellen, tritt eine Verschiedenheit in den Methoden der Bewertung und Benutzung der Quellen hervor. Diesen theoretischen Dissens begleiten, demselben entsprechend, die Differenzen in den praktischen Feststellungen.

Ich erzähle nichts neues, wenn ich darauf hinweise, dass infolge der Kodifizierung dieser Verschiedenheiten, bereits im zweiten Jahrhundert des Islams vielerlei Richtungen in der praktischen Betätigung des Islamgesetzes sich herausgebildet und in verschiedenen Gebieten Geltung erlangt hatten, von denen nach dem Gesetz des *survival of the fittest* vier bis zum heutigen Tag sich in die Herrschaft über die Bekundung des islamischen Lebens teilen. Ihre Schulgelehrten haben nicht aufgehört, über jene Verschiedenheiten in der scharfsinnigsten Weise zu disputieren, so dass nüchterne islamische Beurteiler dieser Verhältnisse die Existenz der Grundwurzel des islamischen Lebens, das *idschmā* (Konsens) als ein der Wirklichkeit nicht entsprechendes, täuschendes Phantom hinstellen können.¹ Und diese vier Richtungen erschöpfen bei weitem nicht in vollem Masse die Differenzierung des Islamgesetzes. Es hat in alter Zeit deren noch andere gegeben, die sich nicht durchbringen und behaupten konnten. So z. B. hatte der uns mehr durch seine geschichtswissenschaftliche Bedeutung bekannte grosse Historiker und Theologe al-Ṭabarī eine eigene Schulrichtung begründet, die man nach dem Namen seines Vaters (Ṭabarī hiess Muhammed b. Dscharīr) Dscharīrijja benannte, die aber bald zu den verschollenen gerechnet werden konnte.

¹ Muṅār (in Kairo erscheinende arabische Monatsschrift) IV 458 ff.

Dies Schicksal, das sie mit anderen teilt, hat sie nicht etwa deswegen ereilt, weil sie von den kirchlichen Autoritäten nicht gebilligt wurde, sondern nur weil es ihr nicht gelang oder weil sie nicht Gelegenheit fand, in einem größeren örtlichen Kreise Popularität zu erlangen und daher von populär mehr begünstigten Strömungen verdrängt wurde. Die vier konkurrierenden Richtungen, die sich in verschiedenen Gebieten der Islamwelt behaupteten, sind trotz der zwischen ihnen obwaltenden Verschiedenheiten, alle vier als orthodox anerkannt, und kein Anhänger einer derselben dürfte es ungerügt wagen, an ihrem rechtläubigen Werte zu mäkeln, wenn auch die freie theoretische Kritik ihrer divergierenden Regeln und Normen jedem unbenommen ist.

II

Vor diesen Verhältnissen in der Entwicklung des islamischen Religionsgesetzes haben theoretische Theologen, denen eine restlose Uniformität des religiösen Lebens mehr nach dem Geschmack gewesen wäre, sich beugen müssen. Ein hervorragender Zug der islamischen Theologie ist die Anerkennung des historisch gewordenen, des *fait accompli*, wodurch infolge fortgesetzter langer Übung und allgemeiner Verbreitung mit der Zeit oft sogar auch Islamwidriges zum religiösen Brauch, zur Sunna, zur verpflichtenden Tradition umgestempelt wird. Die Tatsache des Dissensus war ein solches unvertilgbares *fait accompli*. Seine Berechtigung musste demnach religiös legitimiert; die Aussöhnung mit dem *ichtilāf* (Dissens) musste sanktioniert werden. Die höchste Form der religiösen Sanktion ist im Islam ein bezeugender Spruch Muhammeds. Also musste

der Prophet selbst die Billigung des Dissensus ausgesprochen haben. Man gab ihm dafür folgenden Spruch in den Mund: „Die Verschiedenheit in meiner Gemeinde ist Barmherzigkeit.“ Nicht nur nicht islamwidrig sei der Dissensus in der Religion, er sei vielmehr ein durch Gottes Barmherzigkeit verliehenes Recht.¹ Es könne nicht allen Bäumen dieselbe Rinde wachsen.

Mit diesem Prophetenspruch sind wir zugleich Zeugen einer für die Quellenkritik des Islams ungemein interessanten Tatsache. Was hier nämlich als Prophetenspruch erscheint, wird anderwärts als Dictum von verschiedenen Chalifen bis auf 'Omar II angeführt. Als ersten treffen wir Abū Bekr, dem die Meinung zugeschrieben wird: „die Meinungsverschiedenheit unter den Gefährten Muhammeds sei Barmherzigkeit für die Menschen“ und so herab bis 'Omar II, dem dies Dictum zugeeignet wird, ohne dass es dabei in irgend welche Beziehung zum Propheten gebracht würde.² Es drängt sich demnach einer kritischen Betrachtung die Annahme auf, dass sich diese Anschauung im Laufe der Beurteilung der tatsächlichen Entwicklungen als Urteil über dieselben, vielleicht eben als Meinung des für die religiösen Zustände interessierten Chalifen 'Omar II und seines Kreises herausgebildet habe und dann immer weiter zurückdatiert worden sei, bis sie letztlich dem Propheten selbst zugeeignet wurde, wodurch sie als im Ḥadith-Spruch festgelegte Anschauung die höchste, unantastbare Sanktion erhielt. Ein Ausnahmefall ist dies nicht. Bei Untersuchung der Ursprünge dessen, was alles als Prophetenspruch aufbewahrt ist, begegnen wir auf Schritt und Tritt Beispielen dafür, dass solche Sprüche in ihren frühesten Bezeugungen an die Namen späterer Autoritäten angelehnt waren.

¹ Vorlesungen über den Islam, 52.

² Ibn Sa'd V 140, 27; 281, 25; 282, 9; Sunan al-Dārimī 79; Ibn al-Dschauzī, Manākih 'Omar ed. C. H. Becker 137, 15.

In die Gruppe von Äusserungen, welche jenen Prophetenspruch vorbereiteten, aber möglicherweise auch bereits die Anwendung desselben darbieten, gehört die Erzählung über ein Zwiegespräch zwischen dem Chalifen Ma'mūn und einem zum Islam bekehrten Christen, der jedoch wieder vom Islam abfiel. Um die Ursache seiner Apostasie befragt, gibt dieser als Grund seines Misbehagens an seiner neuen Religion eben den Mangel an Einheitlichkeit in den religiösen Dingen an. Darauf lässt man den Chalifen eine Auseinandersetzung über die Verschiedenheit in der Gesetzübung und in der Erklärung des Korans führen. Jene sei ein von Gott gewährter Vorzug, eine den Gläubigen bewilligte Latitude, eine Erleichterung, um nicht durch den Zwang einer bestimmten Form in die Versuchung der Gesetzübertretung zu geraten (tachajjur wa-tausi'a wa-tachfi' min al-miḥna). Die Vieldeutigkeit der Religionsurkunden hänge mit den Tatsachen der Sprache zusammen und sei im Islam nicht vereinzelt. Sie bekunde sich in ebensolcher Weise und aus denselben Ursachen in den Erklärungen der Thora und des Evangeliums. Sie könne demnach — meint der Chalife — nicht Ursache zum Unbehagen am Islam zugunsten einer anderen Religion sein.¹

III.

Wir können auf dem Gebiete des Gesetzes die Dissensuserscheinungen noch um einen Schritt weiter führen. Neben dem von den religiösen Autoritäten im Sinne des eben angeführten angeblichen Prophetenspruches rezipierten kanonischen Dissensus besteht in vielen Gebieten der Islam-

¹ Tadjfur, Kitāb Baghdād ed. Keller 61 Das Zwiegespräch wird vom Mu'taziliten Thumāna (b. al-Aschras) mitgeteilt.

kirche ein von den Organen der religiösen Gesetzgebung schliesslich gleichfalls toleriertes, dem kanonischen Schulrecht zuwiderlaufendes Gewohnheitsrecht (*āda*), das in der Regel mit den vorislamischen Institutionen und Rechtsbräuchen des betreffenden Gebietes identisch ist. Neben den *pia desideria* des religiösen Rechtes — welcher Schule immer — gilt für das wirkliche Leben als tatsächliches, ethnisches Recht die *āda*. In neuerer Zeit ist eine grosse Anzahl solcher lebendiger volkstümlicher Rechtstraditionen, vor denen das kanonische Recht trotz des Machteinflusses seiner Organe sich bescheiden muss als religiöses Desiderium in die tote Welt der Bücherweisheit zurückzuweichen, besonders aus Nordafrika und Ostindien gesammelt und veröffentlicht worden. Sie werden dadurch gleichsam auf das Geltungsniveau des *jus scriptum*, der *leges scriptae* emporgehoben. In Nordafrika ist es altes Gewohnheitsrecht der berberischen Unterschicht, in Ostindien das der vom Islam politisch überwundenen indonesischen Heidenvölkerschaften, womit die Organe der islamischen Gesetzkunde rechnen mussten. Dieser interessanten rechtshistorischen Tatsache verdanken wir durch den erleuchteten historischen Sinn der Männer, denen die Leitung des Kulturlebens der niederländischen Kolonien und die Handhabung ihrer Institutionen anvertraut ist, in den letzten drei Jahren eine Sammelpublikation von unschätzbarem Werte. Das „Koninklijke Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië“ hat eine eigene Fachkommission für das Studium und die Sammlung des *Ādatrechtes* eingesetzt. Dieselbe hat bis zur Stunde 6 stattliche Bände *Ādātsammlungen* (*Ādatrechtbündel*) aus den verschiedenen Teilen des niederländischen Kolonialgebietes herausgegeben, und wie wir aus dem Jahresbericht des Instituts für 1912 ersehen, sind auch bereits weitere Bände unter der Presse.

Diese 'Ādat-Rechte sind, allerdings mit einiger islamischer Anpassung, im ganzen schroffe Negierungen der islamischen Rechtsnormen, häufig auch in so wichtigen Rechtsbeziehungen, wie es das Familien-, das Erb- und Strafrecht sind.¹ Diese Zustände haben schon seit alter Zeit zu einem Dualismus der Rechtsprechung geführt: zu weltlichen Gerichtsinstanzen auf der einen, zu religiösen auf der anderen Seite. Die Kompetenzsphären dieser beiden rechtsprechenden Stellen sind gegen einander genau abgegrenzt; man kann sie nicht als gegnerische Faktoren der Rechtspflege betrachten.

Unter denselben Gesichtspunkt gehört die Zweiteiligkeit der Judikatur, wo unter anderen Einflüssen, wie in den osmanischen Landen, neben dem religiösen, oder wie man es nennt, neben dem Scharī'a-Recht weltliche Gesetzcodices (Kānūn) zur Geltung gekommen sind, deren Urheber freilich das nicht durchzuführende Bestreben verfolgten, schlecht und recht mit der Scharī'a in Einklang, oder mindestens mit derselben nicht in allzugrellem Widerspruch zu stehen.

Dieser Dualismus datiert nicht erst aus neuerer Zeit, wo er durch den Einfluss und die nötigende Forderung europäischer Rechtsanschauungen zu erklären wäre. Er ist vielmehr seit Jahrhunderten in bezug auf verschiedene Teile des Islams, Syrien, Aegypten, Mittelasien literarisch bezeugt.² Die theologische Stubengelehrsamkeit ignoriert natürlich die wirklichen Verhältnisse, oder nimmt von ihnen Kenntnis in protestierender Weise, ohne für einen solchen Protest mehr Bedeutung in Anspruch zu nehmen, als die der Gewissensberuhigung im Sinne des *dixi et salvavi animam meam*. Die Praxis des islamischen Lebens aber musste sich

¹ vgl. ZDMG. XLI 38 f. RHR LII, 236, Artikel 'Āda in der Enzyklopädie des Islam.

² S. meinen Artikel *Fikh* in der Enzyklopädie des Islam II.

vom Anfang an mit den Tatsachen abfinden und über den Dogmatismus des kanonischen Gesetzes ohne Erschütterung hinwegsehen. Und dies war nicht im Widerspruch mit der allgemeinen Tendenz der Entwicklung der islamischen Institutionen, die auch auf diesem Gebiet, wie wir sehen konnten, wenig von strammer einheitlicher Disziplin zeigen.

IV.

Dieselbe Erfahrung wie am Gesetz und Ritus wird der Religionshistoriker machen, wenn er einen Blick in die Tiefen des Dogmatismus im Islam wirft. Welch breiter Spielraum auf diesem Gebiete dem Dissensus gewährt ist, zeigt uns wieder ein dem Muhammed zugeschriebener Lehrsatz, der auch hinsichtlich der Wandlungen der Ḥadīth-Interpretation überaus lehrreich ist. Nach diesem Lehrsatz soll Muhammed gesagt haben: Das Judentum spalte sich in 71, das Christentum in 72, sein Islam in 73 Lehrparteien, mit dem Zusatz, dass alle diese Parteien in die Hölle kommen, bis auf eine; deren Anhänger kommen ins Paradies, sie sei die alleinseligmachende (*al-firka al-nādschija*).

Die Beweiskraft dieses Spruches für die Tatsache des als normale Erscheinung gewürdigten dogmatischen Dissensus tritt durch die exegetische Abbiegung zutage, deren Resultat die definitive Anwendung des Ḥadīth ist, wie wir es soeben angeführt haben. Ursprünglich ist nämlich, wie ich bereits seit 1874 darzulegen versucht habe, in dem Spruch gar nicht von Lehrparteien oder Sektenverzweigungen die Rede; was für Ruhm bedeutete es denn für den Islam, in eine oder zwei Parteien mehr als das Judentum und Christentum gespalten zu sein? Der ursprüngliche

Terminus, den man zuletzt in *firka* (Spaltung) verändert hat, lautet *schu'ba* (Zweige) und bezieht sich nicht auf Parteien oder Sekten, sondern auf ethische Verzweigungen; deren habe der Islam um eins-zwei mehr als die ihm vorangehenden Religionen; darin liege sein überragender Vorzug gegen jene Vorgänger. In der ursprünglichen Fassung des Spruches lautet der der statistischen Summierung der islamischen Tugenden hinzugefügte Nachsatz: Der bedeutendste jener Zweige sei das Bekenntnis zu dem Einzigen und seinem Propheten, der geringfügigste bestehe in der Wegräumung schädigender Dinge, worüber man leicht stracheln könnte, aus dem Wege; also das Grösste und Geringste, mittendrin nehmen die den Menschen obliegenden Pflichten Platz, wie deren auch in der Litteratur der *schu'ab al-īmān* (Zweige des Glaubens) aufgezählt und erörtert werden.

Hatte man nun in diesem Ḥadīth, angesichts der tatsächlichen dogmatischen Verhältnisse, die 73 Pflichten-zweige in 73 Lehrparteien verändert, deren Entstehen der Prophet vorhergesehen haben sollte, wurde auch der für diese Anwendung unpassende Nachsatz in den oben zitierten von der einzigen alleinseligmachenden verändert. Wir werden bald sehen, dass diese Fassung des Nachsatzes nicht unangefochten geblieben ist. Denn die in ihr sich kundgebende Anschauung widerspricht der tatsächlichen orthodoxen Islamlehre. Nach derselben kommt kein Muslim definitiv in die Hölle, wenn er seine Zugehörigkeit zur rechtgläubigen Gemeinde bekundet, wenn er, wie sie sagen, zu den *ahl al-ṣalāt* oder *al-ḳibla* gehört, wenn er denselben Gott anruft und sich zur selben Ḳibla wendet, wie die dogmatisch korrektesten Glaubensbrüder.¹ Differenzen in dogmatischen Minutien kommen in der Beurteilung seiner Fähigkeit zur

¹ Vorlesungen 181.

Erlangung der Seligkeit nicht in Betracht. Nur eine fanatische Minorität hat die Dinge anders angesehen und aus dem Kreise solcher Exklusivisten ist der Nachsatz von der ausschliesslich seligmachenden *firka* hervorgegangen.

Um jene statistische Summierung der 73 dogmatischen Lehrparteien in concreto darzutun, hat nun der Prophetenspruch in seiner missverständlichen Deutung als Ausgangspunkt und Grundlage der innerislamischen Dogmengeschichte gedient, deren Systematiker in den Werken, aus denen wir zumeist die Kenntnis der islamischen Dogmenverzweigungen schöpfen, ihre Darstellung derselben, wenn auch nicht in identischer Weise,¹ auf das in dem Ḥadīth festgesetzten Zahlenverhältnis aufbauen. Es müssen die 73 Parteien herauskommen; ein Beweis für die Ungebundenheit und Zügellosigkeit, die im Islam in Fragen der Dogmatik sehr früh überhand nehmen konnte, ohne dass es je zu einer wirklich autoritativen dogmatischen Fixierung gekommen wäre. Für eine solche hat es bei dem völligen Mangel einer strammen Kirchenorganisation, im orthodoxen Islam niemals ein institutives Organ oder Forum gegeben, weder eine unfehlbare persönliche Lehrautorität (die gibt es nur in schīʿitischen Islam), noch eine in ihren Formulierungen verpflichtende Institution, wie etwa ein Konzil oder eine Synode der als kompetent anerkannten Lehrautoritäten. Es gibt nur individuelle *ʾaḳīda*'s, Bekenntnisformeln, die die grossen Theologen als Selbstzeugnis verfasst haben. Es fehlen also die äusseren Bedingungen dogmatischer Uniformierung; hingegen bekunden sich von allem Anfang die Zeichen dogmatischer Tolerierung. In der Tat wird das Geltungsgebiet des Lehrsatzes vom Barm-

¹ ZDMG. LXI, 73 Le Monde oriental V, 209.

herzigkeitscharakter des Dissensus nicht bloß auf das *ichtilāf al-fukahā* (Dissensus der Gesetzeslehrer) beschränkt, sondern auch auf dogmatische Unterschiede ausgedehnt.¹

V.

Die im Islam zu herrschender Geltung gelangte Überzeugung von der Berechtigung des gesetzlichen und dogmatischen Dissensus hat sich litterarisch in sehr bemerkenswerten Erscheinungen ausgeprägt. Wir meinen damit nicht die Menge von konstatierenden Werken, in welchen die Dissensusfälle, mit oder ohne Anführung der von den Parteien beigebrachten Argumente, systematisch aufgezählt werden,² sondern Schriften, in welchen von der prinzipiellen Seite der Frage ausgegangen wird. Da ist vor allem der sonst zumeist auf philologischem Gebiete arbeitende Andalusier *ʿAbdallāh ibn al-Sīd* aus Badajoz (st. ⁵²¹/₁₁₂₇) zu nennen. Von dem Grundsatz ausgehend, dass Verschiedenheit der Ansichten in der Naturanlage der Menschen begründet, daher auch berechtigt ist — wofür er reichlich Koranstellen anführt — und dass die Meinungsverschiedenheit in bezug auf den Weg, der zur Wahrheit führt, nicht die Ausschliesslichkeit der Wahrheit in Frage stellt, untersucht er in einem sehr interessanten kleinen Buche, das den Titel führt „Billigkeit in Betreff der Ursachen, welche

¹ Ṭabarī II 19, ult. ʿAlī al-Kāri, Komment. zu al-Fiḫ al-akbar (Kairo 1323) 99 unten. Die Sūfis betonen, dass aus dem weiten Kreise des zulässigen Dissensus die absolute Fassung des monotheistischen Dogmas auszunehmen sei; darin ist keine Meinungsverschiedenheit zulässig, Ḳuschejri, Risāla fi-l-ṭaṣawwuf 17 = Hudschwīri, Kaschf al-mahdschūb (übers. von Nicholson, Gibb Memorial) 106, 4 v. u. 176, 12.

² Vorlesungen 76 (7 : 6).

die Meinungsverschiedenheit unter den Menschen notwendig hervorgerufen haben“¹, die in diesem Titel aufgestellte Frage. Es sind hauptsächlich philologische und hermeneutische Momente, die er in zweckmässiger Weise zusammenstellt und mit passenden Beispielen aus den profanen Sprachdenkmälern (alte Poesie u. s. w.) erläutert.

Während al-Baṭālǰūsī in der Betrachtung der Dissensuserscheinungen philologische Gesichtspunkte hervortreten lässt, wird die Gleichberechtigung der gesetzlichen und dogmatischen Unterscheidungslehren von theologischen Gesichtspunkt aus dargelegt von einer sehr berühmten, in Aḫsarā lehrenden orthodoxen Autorität, *Abu-l-Faḍā'il Aḫmed b. Muḫammed al-Rāzī*. Er schrieb etwas vor 630/1232² ein Buch u. d. T. *Ḥudschadsch al-Ḳur'ān* (Beweisargumente des Korans), in welchem er in ganz objektiver Weise die von den verschiedenen dogmatischen Parteien aus dem Koran, zum Teil auch aus dem Ḥadīth beigebrachten Beweisstellen zusammenträgt. Ohne die Beweisfähigkeit derselben kritisch zu prüfen, stellt er zusammen, was gegenüber den Beweisen der Orthodoxie, Murdschi'ten, Mu'taziliten u. a. m. für jede ihrer Thesen aus dem Koran als Argumente beibringen, für ihre Lehre vom liberum arbitrium, vom Erschaffensein des Korans, der Definition des Glaubens und seines Umfanges im Verhältnis zu den Werken, von den Bedingungen der Seligkeit, von den göttlichen Attributen und der Zurückweisung des Anthropomorphismus und anderen Lehrstücken, in denen die dogmatischen Parteien vom orthodoxen Begriff

¹ herausgegeben von Aḫmed 'Omar al-Maḫmaṣānī, Kairo (matba 'at al-mausū 'at 1319/1901. Ungefähr denselben Titel (*al-ḫtiṣāf fi bajān sabab al-ichtilāf*) wählte für eine dasselbe Thema in mehr spezieller Weise behandelnde Schrift Schāh Walī al-dīn al-Dihlawī (st. 1180/1766); lith. Bombay o. J. 20 pp.

² Ungenau bestimmt bei Brockelmann, *Gesch. d. arab. Literatur* I 414.

in wesentlicher Weise abweichen. Der Verfasser selbst steht auf dem Standpunkte der asch'aritischen Orthodoxie; er macht jedoch keine Miene, die Beweisfähigkeit der von den Parteien angeführten Argumente polemisch zu entkräften. Vielmehr stellt er in seiner Vorrede als Zweck seines Buches auf: „Wir beabsichtigen in diesem Buche die Koranargumente, die jede Partei in alter und neuer Zeit aufbringt, in erschöpfender Weise aneinander zu reihen, damit es niemanden beifalle, sie voreilig anzugreifen oder in übermütiger Weise zu verurteilen und dass jeder wisse, dass diese Argumente einander gegenüberstehen nach dem vorgesehenen Plane Gottes hinsichtlich der Spaltung dieser Religionsgenossenschaft in 73 Parteien.“ Ebenso betont er in seinem Schlusswort, dass sein Buch „als Widerlegung derer dienen möge, die jene, die von der ihrigen verschiedener Meinung sind, des Irrtums, der Sündhaftigkeit und des Unglaubens zeihen... den Leuten der Kibla die Zugehörigkeit zur rechtgläubigen Gemeinde aberkennen“.¹

So fremdartig es auch im Sinne mancher herrschenden Voraussetzung erscheinen sollte, so kann dennoch behauptet werden, dass im Islam, mit Ausnahme einer fanatischen Minorität, Ketzerriechei und Verfolgung irriger Meinungen, solange sich diese auf dem breiten Boden des Bekenntnisses bewegen, doch seltener vorkommen als sie in einer auf dogmatische Formeln festgenagelten Gemeinschaft zu beobachten wären. Die zumeist als Häretiker gebrandmarkten Mu'taziliten werden äusserlich nicht beunruhigt. Unruhige Köpfe wie Nazzām und Dschāḥiẓ werden von den Gegnern nur litterarisch beschimpft; im übrigen

¹ Das Buch ist nach einer einzigen Handschrift der Chedivialbibliothek in Kairo durch Ahmed 'Omar al-Maḥmūdānī herausgegeben worden (Kairo, maṭba'at al-mausū'āt, 1320/1902).

können sie, in ihrer Sicherheit unbehelligt, ihre wahrlich wenig orthodoxen Lehren kultivieren. Philosophen wie Alfārābī, Avicenna, die mit ihren aristotelischen Thesen sich nicht bloss auf formale Logik beschränken, sondern ihrem Meister in der Physik und Metaphysik bis zu einer Linie folgen, die hart an die Negation der Grundlehren des Islams streift, können der Darlegung ihrer Theorien völlig freien Lauf lassen. Averroës, der extremste Vertreter des Aristotelismus, der die Umbiegungen verwarf, mit denen noch seine Vorgänger Alfārābī und Avicenna Ausgleichungen der Philosophie mit den Islamlehren anstrebten und die Herstellung der reinen Lehren des Aristoteles, den er den vollkommensten Menschen nennt, als seinen Philosophenberuf betrachtete, — dieser Averroës konnte seine Denkerwerkstätte in der Umgebung des Almohadenhofes errichten. Der Herrscher dieser wegen ihres Fanatismus berüchtigten Dynastie entzog ihm seine Gunst nicht wegen der Heterodoxie seiner Denkergebnisse, sondern weil er in einer Schrift angeblich dessen Herrschereitelkeit verletzt habe. Und um ein konkretes Beispiel für die Indifferenz gegen dogmatische Heterodoxie anzuführen, möchte ich erwähnen, dass der Mu tazilite Zamachšarī, der in seinem Korankommentar, dem wir in unserer vierten Olaus Petri-Vorlesung näher treten, nicht nur seine dogmatischen Lehren entwickelt, sondern zuweilen mit heftiger Aggressivität gegen die Anthropomorphisten und Deterministen (so nennt er stets die herrschende Orthodoxie), eifert, von einem hochorthodoxen Historiker als *Imām al-dunjā* d. h. Lehrautorität der Welt, doctor universalis gerühmt wird.¹

Es sind dies Zeichen davon, dass man sich in den verschiedenen Zeitaltern nicht viel um den dogmatischen Stand der Leute kümmerte, wenn man auch in der

¹ Abulmaḥāsīn, Annales II, 2, ed. Popper 380, 5.

Litteratur heftige Polemik führte. Man wird es vielmehr als sehr bemerkenswert und zugleich als die Erfahrung bestätigend finden, die wir auch im aussermuhammedanischen Religionsleben machen können, dass es eben die von den religiösen Tatsachen ernstlich ergriffenen Kreise sind, die sich gegenüber den dogmatischen Subtilitäten ablehnend verhalten, ihnen mit edler Antipathie gegenüberstehen und es zurückweisen, die feinen subjektiven Regungen ihres religiösen Sinnes über einen dogmatischen Leisten zu forcieren. So verhielten sich die alten Frommen zu Beginn der ihnen in der Seele befremdlichen Streitigkeiten über die bunten Materien der Glaubenslehre. Diese schossen gerade in den Kreisen der Skeptiker einerseits und der intellektuellen Fanatiker anderseits in die Halme. Den kindlich Frommgläubigen gruselte es sogar vor dogmatischen Definitionen, selbst wenn diese der Orthodoxie unter die Arme griffen. Und die Gesinnung der alten Frommen vom VIII. Jahrhundert ist es, die sich im Klassiker des antidogmatischen Religionsbewusstseins im XI. Jahrhundert, *Abū Hāmid al-Ghazālī* erneute, der die Negation des exklusiven Dogmatismus zum Range einer theologischen Doktrin erhöhte und den ein tastender Mystizismus sympatischer anmutete als ein abgezirkeltes Dogmentum, unter das die wirklich fromme Seele sich nicht beugen kann. In seinem Gemüte hat sich auch der verketzernde Nachsatz des Prophetenspruches von der allein seligmachenden Partei in das gerade Gegenteil davon verändert, wie ihn die Fanatiker formulierten. Er lautet in der von ihm empfohlenen Fassung nicht so, dass 72 von jenen 73 Lehrrichtungen der Hölle gewärtig sind und nur eine die Anwartschaft auf die Seligkeit besitzt; sondern: 72 von ihnen kommen ins Paradies und nur eine in die Hölle, nämlich die die Religion als Menschenwerk betrachtet,

nicht als von Gott den Menschen geoffenbarte Lehre, sondern als etwas bloss Konventionelles, von tugendhaften und klugen Menschen zur Förderung der gesellschaftlichen Wohlfart (maṣlaḥa) ersonnene und behufs Zügelung der Unreifen fälschlich unter göttliche Autorität gestellte Einrichtung; eine Auffassung, die bereits im griechischen Rationalismus verbreitet war und mit der sich bekanntlich schon Plato im zehnten Buch der „Gesetze“ auseinandergesetzt hat.¹

Der Nachweis des Mangels eines dogmatischen Triebes im Islam könnte auch auf dem Gebiete des Staatsrechts (Chalifat) nachgewiesen werden, wo die Uniformierung nicht Resultat theoretischer Erwägungen, sondern zumeist das äusserer Gewalt und weltlichen Zwanges war, für den dann die Theologen — nach dem oben erwähnten Gesetz vom fait accompli — hinterher ihre Theorie zu zimmern pflegten, gleichsam gute Miene zum bösen Spiele machend. Jedoch werde ich mich bei dieser Gelegenheit mit dieser Andeutung begnügen, da die religiösen Beziehungen doch zumeist in den hier genug weitläufig berücksichtigten Gebieten des Gesetzes und des Dogmas liegen.

VI.

Hingegen werden wir wieder einigen Raum beanspruchen für die Darlegung der Reaktion gegen die bisher nachgewiesene Anerkennung und Sanktionierung des Dissensus. Denn für ganz selbstverständlich hielt man es nicht allenthalben, dass der Gläubige im Islam eine Religion

¹ vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912) 102.

besitzt, deren innere Einheit lediglich in einem allgemeinen Symbol besteht, dass hingegen in den Formen der Betätigung der äusseren Pflichten, ja sogar in der Deutung der Grundlehren des Glaubens — dazu gehören ja die Lehre von den göttlichen Attributen, von der Willensfreiheit, von den Bedingungen der Seligkeit u. a. m. — ein hoher Grad der Gedankenfreiheit zulässig sei. Es war ja bei solcher Weitherzigkeit die Zersplitterung, vielleicht auch der Zerfall des Islams zu befürchten. Und dies letztere konnte man ja um so mehr besorgen, als ja durch das Emporkommen provinzieller Machthaber mit autonomen Bestrebungen die politische Einheit des Islams immer mehr in Frage gestellt und nur noch durch die theokratische, immer nur scheinbare Einheit des Chalifatsgedankens zusammengehalten wurde.

Die tolerante Anschauung von der Billigung des Dissensus hat sich unter jenen Richtungen der islamischen Theologie entfalten können, die im Gegensatz zu den streng traditionellen Schulen, in der Ausbildung des Gesetzsystems subjektiv spekulative Methoden zuließen. Sie wollten damit gleichsam die Zumutung ihrer bedingungslosen Unfehlbarkeit ablehnen und die relative Berechtigung ihnen widersprechender spekulativer Ergebnisse zugestehen. Es gab aber neben ihnen breite Schichten der Islambekenner, die sich in allen Dingen der religiösen Lehre und des religiösen Lebens auf den Boden unverbrüchlicher Autorität stellen. Diese mochten natürlich mit dem Latitudinarismus der Dissensus-Tolerierung nicht Schritt halten. Da sind zunächst die *Schīiten*, deren Prinzip die Zulässigkeit der Lehr- und Übungsverschiedenheit schon aus dem Grunde mit aller Entschiedenheit zurückweisen muss, weil sie die Richtigkeit jeder Meinung einzig und allein an der autoritativen Lehre des

unfehlbaren Imam abmessen. Dieser höchsten Autorität gegenüber kann von der Zulassung einer berechtigten Meinungsverschiedenheit von vorn herein keine Rede sein.¹ Dann sehen wir auch hervorragende Mu'taziliten, deren Rationalismus sich mit der äussersten Intoleranz verbindet, unter den Gegnern des Dissensusprinzips.²

Eine starke Verurteilung des Dissensus prägt sich in einem dem Bahnbrecher der arabischen Prosalitteratur, in der abbäsidischen Frühzeit, 'Abdallāh b. al-Muḳaffā' (st. 140/757) zugeschriebenen Sendschreiben an seinen Chalifen aus, in welchem er diesem Ratschläge über die Regierungskunst erteilt. Wenn auch die Zugehörigkeit dieses Schriftwerkes an 'Abdallāh b. al-Muḳaffā' nicht mit Sicherheit angenommen werden kann, macht es jedenfalls den Eindruck, der Zeit nahe zu stehen, aus der zu stammen es sich einführt. Unter den Zuständen, die der besonderen Beachtung und Prüfung des Chalifen empfohlen werden, werden vornehmlich auch die Verhältnisse der Rechtspflege und der Gesetzhandhabung und -erschliessung besprochen. Es wird besonders getadelt, dass in den wichtigsten Teilen der gesetzlichen Praxis in benachbarten Orten, ja in einem und demselben Orte kein einheitliches Vorgehen herrscht. In Kriminalfällen, in eherechtlichen und Eigentumsfragen wird man in Ḥira für verboten erklären, was in Kūfa als erlaubt beurteilt wird, ja selbst in Kūfa selbst werden verschiedene Rechtsgelehrte einander entgegengesetzte Entscheidungen treffen. Man ersinnt Traditionen und Praejudenzfälle aus der Chalifenzeit zur Rechtfertigung der einander entgegengesetzten Rechtspraxis und macht von der analogistischen Gesetzergründung den willkürlichsten

¹ Vorlesungen 224 ff.

² Zāhīriten 101 ff.

Gebrauch. Der Verfasser des Sendschreibens erteilt dem Chalifen Ratschläge zur Schaffung eines einheitlichen Vorgehens in der Rechtspflege und Gesetzeshandhabung.¹ Es spiegeln sich in diesen Darlegungen jedenfalls die Verhältnisse der Zeit, in welcher im Irāk die ersten tastenden Versuche gemacht wurden, die Varietäten der gesetzlichen Praxis rechtswissenschaftlich zu motivieren. Die Resultate dieser Bestrebungen hatten nicht den Beifall des Verfassers, der — wenn er wirklich der vom Persertum hergekommene Ibn al-Muḳāffa' gewesen sein soll — nicht eben mit den Gesichtspunkten der Orthodoxie harmonierte.

An dieser Missbilligung sind übrigens nicht nur mehr oder weniger dissentierende, vom Orthodoxismus abbiegende Gruppen beteiligt. Gerade unter den orthodoxen Lehrrichtungen können wir die Ablehnung des Dissensusprinzipes von jenen erwarten, die in ihren Entscheidungen ausschliesslich den authentischen Schriftbeweisen (Koran und Tradition) lehrende Autorität zuerkennen und die spekulativen Methoden möglichst zurückweisen; also in entschiedenster Weise von der Richtung der Zāhiriten.² Auch die *Ḥanbaliten* sind in demselben Lager anzutreffen. Ein Hanbalite des VII. Jahrh'd's d. H. *Nadschm al-dīn al-Taufī* (st. 716/1316) hat in einer besonderen Schrift über Grundlagen des Religionsgesetzes (*uṣūl*) die Einwürfe gegen die Authentie des auf den Propheten zurückgeführten ichtilāf-Spruches erneuert.³ Wir haben sehen können, wie sehr er im Rechte ist, die Echtheit desselben als Prophetenspruch zurückzuweisen.

¹ *Rasā'il al-bulaghā* (Kairo 1908, Separatabdruck aus *Muḳtabas* III) 54.

² *Zāhiriten* 99 ff.

³ In der in Kairo 1324/1906 gedruckten Sammlung von *Uṣūl*-Schriften (vgl. *Manār* x 763).

Charakteristisch ist folgende, wie die Umgebung zeigt, einem ḥanbalitischen Kreise in Südarabien,¹ ungefähr um dieselbe Zeit entstammender Bericht. Man lässt den übrigen der ḥanefitischen Richtung angehörenden Gesetzesgelehrten *Abū Bekr b. Jūsuf al-Mekkī* (st. 677/1278) kurz vor seinem Tode berichten: Ich sah im Traume, als ob der Gerichtstag eingetreten wäre; es standen die Imame (die Stifter der verschiedenen Schulrichtungen) vor Gott; da sprach der Schöpfer zu ihnen: „Ich habe zu euch einen Propheten gesandt mit einem Gesetz und ihr habt daraus vier gemacht.“ Dreimal wurde ihnen diese Anklage wiederholt, und keiner von ihnen konnte sich verantworten, bis Aḥmed b. Ḥanbal vortrat und durch seine die Anklage freilich nicht entkräftende Apologie Gnade von dem Allmächtigen erwirkte.²

Wir sehen in allen diesen Daten Zeichen des Widerwillens gegen die sonst so hochbelobte Theorie vom Dissensus, der sich besonders in den traditionstreuen Richtungen kundgibt.

Man kann sich dabei natürlich auf Traditionssätze berufen — Ḥadīth gibt es ja für alles —; jedoch auch Koranbeweise fehlen nicht. Wenn der Prophet vor Spaltungen in seiner Gemeinde warnt — freilich dem ursprünglichen Sinne nach nicht eben Parteiungen mit religiöser Beziehung — wird die Warnung auf solche letzterer Art bezogen. Schon in alten mekkanischen Offenbarungen warnt der Prophet vor Zwiespalt in der Gemeinde „(Seid nicht von jenen) die ihren Glauben spalteten und zu Parteien (— das Wort ist *schija'an*, Plur. von *s'hī'a* —) wurden, deren jede

¹ Aus al-Khazrajiyy, *The Pearl-Strings, a History of the Resūliyy Dynasty of Yemen* ed. by Muhammad Asal (Gibb Memorial III) IV 56, 6 v. u. ist die Verbreitung der ḥanbalitischen Richtung im VI. Jhd d. H. in Südarabien ersichtlich.

² *ibid.* 206.

Gruppe sich dessen freut, was bei ihr ist“ (30 v. 31). Hier wird, wie wir sehen, die Spaltung in früheren Religionen als warnendes Beispiel vorgeführt; ebenso in 42 v. 11. 13. wo die Einheitlichkeit im Glauben („Erfüllet den Glauben und spaltet euch nicht“) als durch Noah, Abraham, Moses und Jesus (und auch Muhammed) geoffenbarte Lehre erwähnt wird „und sie spalteten sich, nachdem ihnen das Wissen kam, nur aus Widersetzlichkeit gegeneinander“. So wird auch später immer aus dem Beispiel der früheren Religionen auf die Verwerflichkeit der Spaltungen hingewiesen (2 v. 209). „Haltet euch fest an Allahs Seil allesamt und trennet euch nicht. Gedenket der Gnade Gottes an euch; da ihr Feinde wart und er verband eure Herzen und ihr seid durch Gottes Gnade Brüder geworden“ . . . „Und seid nicht wie jene, die sich spalteten und uneinig wurden nachdem ihnen die deutlichen (Lehren) gekommen waren; und jenen wird schwere Strafe“ (3 v. 101). Und aktuelle Verhältnisse in seiner Gemeinde scharf beurteilend: „Fürwahr, die ihren Glauben (dīnahun) spalten und zu Parteien (auch hier: schijā'an) wurden — mit denen hast du nichts zu tun. Ihre Sache gehört nur zu Allah. Er wird sie schon darüber belehren, was sie verübt hatten“ (6 v. 160). Unter *dīn* ist hier nicht eben der religiöse Glaube zu verstehen, als ob in der alten Islamgemeinde dogmatische Differenzen hervorgetreten wären, sondern im allgemeinen die Islamsache, die Disziplin des durch Muhammed geleiteten Gemeinwesens nach allen seinen inneren Beziehungen. Da herrschte, wie wir aus dem Koran selbst wissen, nicht immer die vom Propheten gewünschte Einstimmigkeit; er hatte ja gegen manches störende Element (z. B. die *munāfiqūn*) sich zu schützen.

Die Theologen, die das religiöse ichtilāf ablehnen, haben die Stellen gern als Stütze ihres Standpunktes be-

nutzt. Und sie werden in unserer neuesten Zeit gerade von einer modernistischen Theologie, die auf Abstreifung aller Unterschiede im Islam ausgeht¹, zur Stützung ihrer Lehren ausgenutzt. Natürlich stimmt sie auch in die Unechtheitserklärung des Traditionssatzes ein, der den gottgewollten Charakter des Dissensus sanktioniert, und bezieht ihn im allgemeinen nicht auf das religiöse, sondern auf das gesellschaftliche Gebiet. Was in jenem Traditionsspruch als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit anerkannt wird, sei nicht die religiöse Meinungsverschiedenheit, sondern die Tatsache, dass nicht alle Menschen, in ihren gesellschaftlichen Wirkungen und ihrer Berufstätigung (al-ḥiraf wal-ṣanā'i) über einen Kamm geschoren sind.²

Dies sind jedoch, in alter ebenso wie in der neuen Zeit, alles nur theoretische Erwägungen. Die tatsächliche Entwicklung des Islams hat, wie wir ja oben reichlich gesehen haben, die Varietäten hervorgebracht, und ihrer Berechtigung mit jenen Koranargumenten, traditionskritischen Bedenken und Traumgesichtern sich entgegensetzen, war ja nichts anderes als die Kundgebung eines frommen, der Praxis vor den Kopf stossenden Wunsches.

VII.

Je mehr aber im wirklichen Leben die Betätigung des Dissensus zur Geltung kam, desto kräftiger drängte sich ein mit ihr in engem Zusammenhang stehender, aus ihr gleichsam logisch folgender Gedanke auf. Je mehr Be

¹ Diese Bestrebungen behandle ich eingehend in dem achten und neunten meiner *Ohus Petri*-Vorträge.

² *Manār* XIV 343.

rechtligung einerseits den Verschiedenheiten zuerkannt wurde, desto mehr Warheitswert musste anderseits darin gefunden werden, worin die Gesamtheit der islamischen Glaubensgemeinde übereinstimmt.

Aus dieser Erwägung stellte sich von selbst die Lehre vom Konsensus (idschmā) als Prüfstein der religiösen Korrektheit heraus. Der Dissensus — so denkt man — ist wohl zulässig; die Entscheidung darüber, auf welcher Seite das Recht sei, ist unsicher, aber auch nicht wesentlich. Hingegen müsse es als sicher anerkannt werden, dass worin alles übereinstimmt, über alle Bemäkelung erhaben sei. Es sei unstatthaft, dem gegenüber einen individuellen Standpunkt einzunehmen. Dies soll ein Korrektivum bilden gegenüber der Freiheit, die mit der Zulassung des Dissensus gewährt war. Es ist ein Symbol der islamischen Katholizität und findet seine Anwendung sowohl auf dem Gebiete der Glaubenslehre, als auch dem des Gesetzes und dem des Staatsrechtes. Der Konsensus ist mit der Zeit zum Grundpfeiler der Orthodoxie und der Loyalität erhoben worden. Ehe man dies Prinzip auf die auch auf dem Wege der Litteratur erreichbare Konstan- tierung der Übereinstimmung der grossen Lehrautoritäten der Vergangenheit bezog, hat man es auf die grosse Kollektivität der Bekenner bezogen, und die Möglichkeit seiner Durchführung war manchem Zweifel ausgesetzt. Dadurch wäre auch der Geltungswert des Prinzipes selbst leicht erschüttert worden. Es ist merkwürdigerweise wieder der rigoroseste Flügel der Orthodoxie, aus welchem uns Zeichen der Skepsis an diesem theologischen Kriterium entgegen- treten. Kein kleinerer als der Imām Aḥmed b. Ḥanbal, die Autorität der intransigentesten Partei des sun- nitischen Islams, stellt den Grundsatz auf, dass es eine Unwahrheit sei von irgend einer Lehre als im Konsensus

begründet zu sprechen; bei der Weite des Islamgebietes lasse sich ein solcher nicht eruieren; man könne höchstens in negativem Sinne und mit Vorbehalt behaupten, dass über dies und jenes ein Dissensus nicht zur Kenntnis gelangt sei.¹ Und aus demselben Lager hören wir noch im 13. Jhd. den bereits früher erwähnten ḥanbalitischen Lehrer *Nadschm al-dīn al-Ṭaufī* den auffallenden Grundsatz aussprechen, dass die Rücksichten der Wohlfart (*maṣlaḥa*) dem Konsensus, ja sogar dem ausdrücklichen Textbeweis vorzuziehen seien.²

Während Ibn Ḥanbal durch die Betonung der Unmöglichkeit der Konstatierung eines Konsensus den Wert desselben, sofern er in sicherer Weise nachgewiesen werden könnte, nicht antastet, greift der Mutazilite *Nazzām* das Prinzip in seiner Wurzel an. Es sei an sich nicht wahr, dass die Kollektivität der Gemeinde immer das Richtige befolge und dem Irrtum nicht unterworfen sei.³ Es gäbe der Beispiele genug, die uns das Gegenteil zeigen. Dies versteht sich ganz gut von einem Philosophen, der sich dessen bewusst war, dass seine Lehre in grellem Widerspruch damit stand, was zu seiner Zeit als Konsensus der islamischen Gemeinde gelten konnte.

Es ist endlich in dem Wesen der Sache begründet, dass dies Prinzip schwere Schäden erleiden werde in einer Gemeinschaft, deren Lebensnerv die ausschliessliche Anerkennung der persönlichen Autorität und Unfehlbarkeit bildet, der sich die Gesamtheit blindlings zu unterwerfen habe, ihr gegenüber also nicht koordinierte Wertung beanspruchen dürfe. In diesem Falle ist die gesamte schī-

¹ bei Ibn Kaḥjīm al-Dschauzījja, *Iʿlām al-muwaḳkaʿīn* (Kairo 1325, ed. al-Kurḥ) I 32, II 335.

² Zitiert im *Manār* XIV 26 vgl. X 745—770.

³ vgl. Muhammed. Studien II 87 Anm. Baghdādī, *Farḡ* 129.

itische Sekte des Islams mit ihrem Glauben an die unfehlbare Lehrautorität der Imame.¹

Auch die dissentierende Sekte der *Chāridschiten* verwirft die Autorität des Konsensus.² Sie hat ja mit ihrem Protest gegen die historische Gestaltung des Chalfats ihren Standpunkt ausserhalb desselben gesetzt.

Dies Prinzip als Grundpfeiler des orthodoxen Islams hat in diesem selbst eine wechselvolle Entwicklungsgeschichte. Erst in seiner letzten Formulierung ist es ihm gelungen, die an seiner Geltung geübte Skepsis zu überwinden. In seiner gegenwärtig und schon seit langer Zeit gültigen Definition wird sein Wesen nicht in die aktuellen Lebensverhältnisse der islamischen Welt, sondern vielmehr in eine abgestorbene Vergangenheit verlegt. Die lebensfähige Reform des Islams hängt in theologischem Sinne nicht zum geringsten von einer Neugestaltung dieses Begriffes ab.

¹ Vorlesungen 225.

² Farq 337, 9.