

Das muslimische Recht und seine Stellung in der Gegenwart.

Von Dr. Ignaz Goldziher,

Professor an der Universität Budapest.

Der berühmte ungarische Orientalist, Professor Ignaz Goldziher hat heute in Wien im Volksbildungsverein „Urania“ einen Vortrag über das Thema „Das muslimische Recht und seine Stellung in der Gegenwart“ gehalten. Wir erfüllen eine angenehme Pflicht, indem wir diese Arbeit eines repräsentativen Mannes der ungarischen Wissenschaft, einer Zierde unserer Universität und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, durch nollinhaltliche Veröffentlichung der weiteren Öffentlichkeit zugänglich machen.

I.

Ueber das Wesen, die Bedeutung, die Wurzeln und die Wirkung des islamischen Gesetzsystems, das mit dem arabischen Terminus *schariat* bezeichnet wird, sind in weiten Kreisen irrthümliche Anschauungen verbreitet, die zum Teil auch eine schiefe Beurteilung orientalischer Kulturverhältnisse zur Folge haben und Zukunftsgestaltungen leicht unter falsche Gesichtspunkte stellen können.

Seit alter Zeit hat die Vorstellung von dem, im Sinne der Muslime, religiösen Charakter der *Schariat* Wurzel gefaßt. Im Zusammenhang damit wird nun vorausgesetzt, daß der rechtgläubige Islam mit dieser *Schariat* den Anspruch auf starre Unabänderlichkeit verbindet. Daraus ist in weiterer Konsequenz gefolgert worden, daß dies der Entwicklung und Bewegung unzugängliche System, dessen in entfernten Zeiten entstandenen und in deren Verhältnissen wurzelnden Festsetzungen mit den Forderungen der wirtschaftlichen, sozialen und staatlichen Bedürfnisse der Neuzeit nicht immer in Einklang sein können, einer der modernen Kultur entgegenstehenden Gestaltung der gesellschaftlichen, staatlichen und juristischen Verhältnisse muslimischer Völker unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellt, sofern sie auf dem Boden ihres traditionellen Glaubens verbleiben wollen.

Man hat wohl dem Geist der *Schariat* zuweilen auch alles Gute angedreht; kein Kleinerer, als der berühmte Berliner Rechtshistoriker Professor Josef Kohler hat ihre Vorzüge ans Licht gestellt.**) Es fehlt jedoch auch nicht an Stimmen, die sie als stülpisches Hindernis der modernen Kulturentwicklung der islamischen Völker verurteilen. Sie stehe mit ihrem unbeweglich starren *variatur*-Charakter in unverhöhnlichem Gegensatz zu allen Bedingungen des Fortschritts. Die muslimische Familie, die muslimische Gesellschaft, der muslimische Staat würden den Anspruch *muslimisch* zu sein, aufgeben, wenn sie ihren Standpunkt in jenem Gesetzsystem verriicken, ihren Halt an demselben lösen ließen.

Die richtige Orientierung und wissenschaftliche Stellungnahme in dieser Frage scheint in unserer bewegten Zeit um so erwünschter, als in unserem muslimischen Bundesstaat die Grundlagen zu neuem Leben, die Bedingungen seines gleichberechtigten Bestandes im Kreise der Kulturvölker geschaffen werden. Sind diese Bestrebungen auf dem Boden der *Schariat* auch möglich? Kann diese nicht jedem Schritt, der auf der Bahn der Neugestaltung unternommen wird, ein hemmendes *Weto* entgegensetzen?

Wenn ich die ehrende Einladung dieses Volksbildungshauses zu einer Beantwortung jener Frage als geeignet betrachte, so darf ich zugleich voraussenden, daß ich dieselbe nicht aus dem Gesichtspunkte des den Empfindungen der Befenner des Islams rücksichtslos gegenüberstehenden Kulturfreundes unternehme, sondern mich dabei auf den Standpunkt der einheimischen muslimischen Wissenschaft stelle.

Mit einem Wort: wie ist das Verhältnis der *Schariat* zu modernen Gestaltungen, jagen wir, vom Standpunkt der muslimischen Theologie aus zu betrachten?

II.

Die Vorstellung von dem erstarrten, unbeweglichen Wesen der Einrichtungen der islamischen Gesellschaft wird, und in diesem Falle zumeist in öfzidentalischen Kreisen, genährt durch ein oft an die Linie des Humoristischen streifendes Vorurteil, das über die Quellen jener Einrichtungen weit verbreitet ist und auch vor der gebildeten Literatur nicht Halt macht.

Man ist nämlich vielfach von der irrigen Anschauung befangen, Gesetz und Gewohnheit der Muhammedaner leiten sich, selbst in den allerkleinsten Beziehungen, lediglich von den Bestimmungen des Korans her. Wenn man davon zu reden kommt, was Türken, Perser oder Araber tun und was sie lassen, so ist man leicht mit der Motivierung zur Hand, daß es vom Koran so gefordert werde.

Eine der grundsätzlichen, noch nicht völlig beseitigten Vorstellungen, die über islamische Dinge herrschend sind, wie etwa ehemals unter anderem die von der Wallfahrt zum Grabe des Propheten nach Mekka, oder gar dem von Magneten im Gleichgewicht gehaltenen Sarg Muhammeds.

Also alles im öffentlichen und privaten Leben der Muslime Gültige und Uebliche, beziehungsweise Unterlassene und Vermiedene werde geübt und unterlassen, weil es im Koran so geschrieben stehe. Es ist nur ein aus

Wilem herausgegriffenes Spezimen, wenn ich beispielsweise aus einer großen Tageszeitung die seinerzeitige Nachricht über das Begräbnis des weiland bosnischen Landtagspräsidenten Ali Bei Firdus reproduziere: „Ursprünglich — so schrieb man — bestand die Absicht, der Beerdigung durch Entfaltung großen Pompes einen besonders feierlichen Charakter zu verleihen. Doch schreibt der Koran Einfachheit vor, weshalb das Begräbnis in größter Einfachheit stattfinden wird.“ Bei anderer Gelegenheit konnte man in einem Zeitungsblatt die Nachricht lesen, daß der Versuch, die Kopfbedeckung der Soldaten in der türkischen Armee unter Sultan Mahmud II. zu reformieren, daran scheiterte, weil der Koran die Anbringung von Schildern an den roten Mützen verbiete.

Eine Blumenlese solcher Beispiele ließe sich nicht nur aus der flüchtigen Rubrik der „Tagesneuigkeiten“, sondern auch aus der bedächtigen Buchliteratur sammeln. Dieser möchte ich nur einen drohenden Satz aus dem gehässigen Buche von Gustav Rasch („Die Türken in Europa“, Prag 1873, Band II, Seite 10) entnehmen. Von der Bauart der türkischen Häuser in Konstantinopel bemerkt dieser Montenegro-Enthusiast: „Der Koran gestattet nur, den unteren Stock aus Stein zu erbauen; die oberen Stockwerke müssen aus Holz ausgeführt sein.“ Und auch noch manches andere weiß dieser fanatische Türkenhasser auf den Koran zurückzuführen.

Alles stehe also im Koran; selbst Normen für das Zeremoniell bei Leichenzügen, den Zuschnitt der Soldatenkappen und Verordnungen über die Baumaterialien der Wohnhäuser. Ein unbeabsichtigter Widerhall des koranischen Wortes: „Nichts haben wir in der Schrift übergegangen“ (Sure 6, Vers 38), das aber keineswegs im Sinne jener Anwendung gemeint ist.

Der Koran ist in seinem literarischen Charakter nichts weniger als ein Gesetzbuch; er ist vielmehr ein Erbauungsbuch. Könnten wir uns von einem Gesetzbuch die Berühmung vorstellen, daß es an rhetorischer Vollkommenheit unerreichbar sei? Nur ein geringer Teil des Korans, und innerhalb desselben die Stücke, die in der Zeit entstanden sind, als Muhammed durch seine Gemeinbegründung in Medina und durch kriegerische Unternehmungen gegen die heidnischen Gegner seinen Charakter als „Heilsverkünder und Warner“ mit dem des Staatsoberhauptes und Organisationsorgans ergänzte, bietet was etwa den ersten Elementen einer Gesetzgebung gleichgesetzt werden könnte: *primae lineae* von Verordnungen über Erbschaftsverhältnisse, Ehehindernisse, Vormundschaft, Kriegerrecht, ein wenig Strafgesetz. Aber alles dies auf kleinem Raume und in feinstem Umfang. Sein weitaus überwiegender Bestand erstreckt sich auf erschlitternde Schilderungen des letzten Gerichtes, Verheißungen an die Gottgläubigen und Warnungen an die Leugner, farbenreiche Beschreibungen von Paradies und Hölle, biblische Erzählungen, warnende Beispiele aus den Schicksalen der ihren Propheten sich widerlegenden Völker der Vergangenheit, berebte Schilderungen der in der Schöpfung des Menschen und der Natur sich kundgebenden Allmacht, Weisheit und Gnade Allahs und ähnlichen Erbauungsstoff, der mehr Gelegenheit zur Entfaltung unbeabsichtigter, aus der Unmittelbarkeit des Gewissens hervorquellender Redefunktion hat, als sich eine solche in trockenen Gesetzparagrafen betätigen könnte. Diese verschwinden fast in der Menge jenes reichhaltigen Erbauungsstoffes und können zur Determination des Charakters des islamischen Offenbarungsbuches in keinem Falle dienen.

Diese Tatsache kann am besten durch die statistischen Verhältnisse des „Buches“ anschaulich gemacht werden. Von den 6119 Versen, in die sich die hundertundvierzehn Kapitel (Suren) desselben teilen, haben reichlich gerechnet nur 183 irgendwie gesetzgeberischen Inhalt; von diesen beschäftigen sich 53 mit Verordnungen über rituelle und liturgische Einrichtungen (Gebet, Waschung, Fasten, Wallfahrt), 12 mit Regeln des äußeren Anstandes — wozu auch das vielumstrittene Verschleierungsgeze gehört —, also nur etwa zwei Prozent mit eigentlichen juristischen Stoffen.

Sie sehen hieraus, wie mit Unrecht man lange Zeit den Koran als „das Gesetz Muhammeds“ bezeichnet hat. War ja die erste durch Gindelman besorgte europäische Veröffentlichung des Koranentextes (Hamburg 1694) unter dem Titel: „Al-Coranus seu lex Islamitica Muhammedis filii Abdallae pseudo-prophetae“ eingeführt und die älteste deutsche Uebersetzung von Friedrich Eberhard Wohlen (Halle 1773) und die darauf gegründete von Wahl (Halle 1828) als „Der Koran oder das Gesetz für die Mosleme“ (Wahl: Mosleme) betitelt. Und auch in der älteren französischen Literatur ist die Bezeichnung des islamischen Offenbarungsbuches als *Loi de Mahomet* geäufig.

Die in diesen Titeln liegende falsche Anschauung vom Wesen des Korans ist aus dem Bewußtsein der mit den Quellen des Islams nur oberhin Vertrauten bis in unsere Zeit nicht ausgeilgt, und selbst in wissenschaftlich orientierenden Werken wird ihr zuweilen Vorschub geleistet. So lesen wir in einer sonst meisterhaften geographischen Uebersicht über „die Völker Südosteuropas und ihre politischen Probleme“ den Satz, daß „die Türkei mit allen ihren Einrichtungen auf den Koran begründet“ ist. Eine irreführende Behauptung.

Was außer den kurzen Andeutungen im Koran vorwiegend als Quelle der islamischen Gesetzgebung gelten kann, ist alles nach dem Singang des Propheten entstanden, in den auf ihn zurückgeführten, in bezug auf dieselben Rechtsfälle einander oft widersprechende Normierungen darbietenden Ueberlieferungen und Präzedenzen, sowie in den mit jenen parallel laufenden Arbeiten der alten Gesetzeschulen, die im zweiten Jahrhundert der Hidschra (der zweiten Hälfte unseres achten Jahrhunderts) ihre früheste Kristallisation erlangen. Es ist dabei zu beachten, und dies ist eines der schätzbarsten Resultate

der modernen Islamwissenschaft, daß auf diese juristische Ausgestaltung das *Römische Recht* einen mehr als nebenfälligen, gelegentlichen Einfluß ausgeübt hat. Diese bereits früher, namentlich vom berühmten Gelehrten dieser Stadt Alfred v. Kremer in seiner „Kulturgeschichte des Orients“ betonte Tatsache ist seither immer fester begründet worden. Namentlich haben sich in den Einzelnachweisen, für deren Führung der seltene Verein rechtsgeschichtlicher Schulung und kompetenter Kenntnisse der alten arabischen Gesetzquellen erfordert wird, der Italiener David Santillana und der Deutsche Franz Frederik Schmidt hervorragende Verdienste erworben; ersterer im Verlaufe der Quellen- und Parallelnachweise zu dem von ihm redigierten Entwurf eines Zivilgesetzbuches für Tunesien, letzterer in einer methodischen Studie über „die *Occupatio in islamischen Recht*“ (Straßburg 1910), in der er von Paragraph auf Paragraph die römischen Parallelen zu den Bestimmungen der islamischen Kanonisten bis in die kleinste Kasuistik hinein nachweist und dadurch, mindestens für dies Kapitel des muslimischen Rechtes, die denkbar ergaste, in methodischer Beziehung unangreifbare Demonstration seines Zusammenhanges mit dem Römischen Recht liefert.

In dem methodischen Studium solcher Fragen eröffnete sich ein für die Kultur- und Rechtsgeschichte ebenso wie für die spezielle Orientalistik wichtiges und ergiebiges Forschungsgebiet, dessen Pflege durch die verlockenden Probleme, die es stellt, und die überraschenden Resultate, die es verspricht, eine der lohnendsten Aufgaben einer mit orientalistischer Vorbereitung kombinierten juristischen Vertrautheit böte.

Wenn wir nun die historisch unleugbare Tatsache in Betracht ziehen, daß das muhammedanische Recht schon in der Frühzeit seiner Entwicklung externe Materialien (die römischen waren es nicht allein) verarbeitet hat, so ist auch von muslimischem Standpunkt die Berechtigung dazu gegeben, in späteren geschichtlichen Perioden auf die normierenden Einflüsse der Umwelt einzugehen. Der in die Entwicklungsgeschichte seiner Gesetzgebung eingeweihte muhammedanische Theolog lehnt in der Tat das ihm zugemutete Dogma von der Unbeweglichkeit des *Schariat*-gesetzes auch ab.

III.

Man darf wohl voraussetzen, daß der Name *Al-Ghazali* auch nicht berufsmäßigen Orientalisten nicht unbekannt sei. Sein Träger, dessen *Destructio philosophorum* die *Destructio destructionis* des großen Averroes veranlaßt hat — beide sind durch lateinische Uebersetzungen in die Literatur der mittelalterlichen Philosophie eingedrungen —, ist ja mindestens den Philosophiehistorikern aus der Scholastik als *Abuhamet* oder *Alghazel* keine unbekannt, auf die Lehrhallen von Bagdad beschränkte, verschollene Größe. Er verdiente freilich auch aus allgemeinen Gesichtspunkten in der Kultur- und Geistesgeschichte eine umfassendere Revindikation, als ihm in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten in der Tat zuteil gemorden ist. In der Entwicklungsgeschichte des Islams — es wäre töricht, eine solche zu leugnen — ist er von der muslimischen Orthodogie als eine der meist epochalen Autoritäten anerkannt. Der Ehrentitel eines „Wiederherstellers oder Argumentes der Religion“, den ihm die Nachwelt verliehen hat, zeugt für die Bedeutung, die ihm das Gesamtgefühl der muslimischen Welt zuerkennt. Das Studium seiner großartigen Werke ebenso wie das seiner kleineren Traktate stellt uns vor interessante psychologische Probleme, die durch die einander oft entgegenstrebenden Motive des Entwicklungsganges dieser großen Persönlichkeit aufgerollt werden. Man hat Ghazali mit Unrecht einen Skeptiker genannt, weil seine Sehnsucht ins Unergründliche zu dringen, den Sicherheitswert der vor ihm je und je überwundenen Entwicklungsphasen erschütterte. Denn er hat eine schwere, von harten Seelenkämpfen vorwärtsgetriebene Entwicklung erlebt, deren Verlauf er in hohem Alter in wertvollen, durch Uebersetzungen auch dem weiten Kreise der Gebildeten zugänglichen Betrachtungen in objektiver Weise analysiert hat.

Vom Juristen und Dogmatiker, als der er in der Literatur und am Katheder der eben errichteten Hochschule in damals noch mächtigen Bagdad im letzten Viertel des elften Jahrhunderts glänzte, ist er infolge seiner Erkenntnis von der für die Vervollkommnung der Seele wenig förderlichen, ihr vielmehr hinderlichen Wirkung des, nach seiner Ueberzeugung, von Interessen der Weltlichkeit nicht loszulösenden formalistischen Sachwerkes schließlich in den Safen weltverneinender Mystik eingelaufen. Der stolze Professorenstolz veranlaßt er mit der Einsamkeit der Zelle, den Glanz seiner Würden mit beschaulicher Weltflucht. Am Ende seiner Laufbahn (er starb 1111) bekennet er sich schließlich zu einer ausgleichenden Synthese alles Wertvollen jener Elemente, die er in feillicher Selbstvervollkommnung von Stufe zu Stufe fortschreitend überwunden zu haben glaubte.

Aus allen Phasen dieses äußeren und inneren Entwicklungsganges sind uns aus seiner fruchtbarsten Feder literarische Selbstzeugnisse erhalten geblieben. Auch aus der Zeit, in der er noch als Stolz der kanonischen Juristenschule in Bagdad, als religionsgesetzlicher Gewissensrat des abbasidischen Kalifen und als Zierde des den selbstkritischen Sultanshof schmückenden Gelehrtenkreises bewundert wurde, fehlt es nicht an Kundgebungen über seine Bewertung des *Schariat*-systems innerhalb des religiösen Lebens des Islams; in einer Schrift, mit der er freilich bereits auf dem Scheidewege steht, in der er aber noch nicht den Schritt vollzogen hatte, das „Fetwa des Herzens“ von dem „Fetwa der Gesellichkeit“ zu unterscheiden, den Wert des ersteren hoch über den der Dekrete der Muftis ragen zu lassen.

In jener dem Kalifen gewidmeten Schrift, die ich vor kurzem Gelegenheit hatte aus einem erhalten gebliebenen

**) Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, XXIX. Bd. (1913), S. 432 ff.

Unikum meinen Fachgenossen bekannt zu machen, spricht sich diese unbestritten größte Autorität der rechtgläubigen islamischen Theologie ganz unbehohlen über den bloß relativen Wert des weltlichen Teiles dessen aus, was wir gewohnt sind als „muhammedanisches Recht“ zu bezeichnen. Er wird nicht müde, in stilistischer Beziehung fast lästig fallenden, aber schon dadurch die Wichtigkeit und Grundsätzlichkeit, die er dieser Anschauungsweise beilegt, bezeugenden Wiederholungen immer wieder darauf zurückzukommen, daß den Bestimmungen des als kanonisches Gesetz anerkannten Systems, soweit es gesellschaftliche und wirtschaftliche, im allgemeinen weltliche Beziehungen und Verhältnisse betrifft, nur hypothetischer, keinesfalls aber sicherer Charakter zuzueignen ist. Sie seien in der Zeit entstanden, durch deren Irrtum ausgelegte Menschen den Erfordernissen ihrer Zeit angepaßt. „Sie seien — so sagt er wörtlich — konventionelle Dinge, die sich je nach den Festsetzungen der Gesetzgeber (er nennt hier Propheten) in verschiedenen Zeitaltern und inmitten verschiedener Völker voneinander unterscheiden.“ „In den Gesetzesdingen — so setzt er fort —, als da sind: Angelegenheiten des Handels, der gesellschaftlichen Ordnungen, der Entscheidung von Prozeßfragen im Sinne des Gemeinwohles, kann man dem Einfluß des subjektiven Gutdünkens nicht aus dem Wege gehen. Auf ein solches sind alle Fragen der öffentlichen Wohlfahrt gegründet.“ Die Meinungen der kanonischen Juristen mit der Religion in Verbindung zu bringen, sei eitel Täuschung. Muhammed hat ja nicht für alle in den Jahrhunderten nach seinem Tode auftauchenden Rechtsfälle und Rechtsverhältnisse vorsehen können. Ja selbst zu seinen Lebzeiten habe er seinem in die jüdarabische Provinz als Richter entsandten Vertrauensmann die Instruktion mitgegeben, in Fällen, für die ein positives Gesetz nicht vorgehen ist, nach eigenem Gutdünken zu walten.

Man kann den bloß relativen, temporären Charakter, die unänderliche, definitive Festsetzungen kategorisch ausschließende Bedeutung der Gesetzgebung über gesellschaftliche Verhältnisse nicht entschiedener und energischer betonen, als es Ghazali tut; er räumt den Gesetzeskundigen die breiteste Freiheit und Selbständigkeit ein; ich betone, zu einer Zeit, als er selbst noch als der hervorragende Lehrer jener Disziplin an der maßgebendsten theologischen Hochschule des Islams wirkte.

Und dazu kommt noch ein anderes Moment der Lehre Ghazalis. Er ist in der theologischen Literatur des Islams einer der entschiedensten Gegner dessen, was man mit dem arabischen Terminus *taklid* nennt, und fordert an Stelle desselben die Betätigung des Rechtes, ja der Pflicht des *idschtiha*. Ich habe wegen der Wichtigkeit der beiden, durch diese Termini gedeckten, theologisch-juristischen Begriffe dieselben in ihrem arabischen Originalausdruck gegeben, eile jedoch, Ihrem Wunsche nach einer Erklärung desselben zuzuvorkommen.

Taklid ist ungefähr dasselbe, was wir *jurare in verba magistri* nennen; der unbedingte, gedankenlose Anschluß an Meinungen und Lehren von lebenden oder verstorbenen Autoritäten, deren Meinungen und Lehren man ohne weitere Untersuchung als maßgebend und verpflichtend anerkennt. Seinem primitiven wörtlichen Sinne nach bedeutet das Wort: „jemand eine Kette um den Hals hängen“, das Symbol seiner Ausstattung mit Würde und Autorität. Wir kennen ja dies Symbol auch im Okzident in verschiedenen, auch akademischen Amtssphären.

Das Gegenteil des *taklid* ist der in Verbindung damit genannte andere Terminus: *idschtiha*; er bedeutet so viel als: Bestrebung, Anstrengung. Ein verwandter, dem gleichen Stamm angehöriger Sprößling dieses Wortes ist Ihnen in dem unlängst so oft gesprochenen und gelesenen Worte *idschihad* geläufig geworden: Bestrebung, Kraftaufwand — in diesem Falle, um zur Verteidigung von Glauben und Staat in den Kampf zu ziehen. In theologisch-juristischem Sinne geht diese Bestrebung und Kraftanstrengung auf geistige, wissenschaftliche Ziele. Der sie übt, der *mudschthid*, ist im Gegensatz zu dem, der sich auf das *taklid*, also das bloße gedankenlose Nachsprechen und Nachhandeln versteht, ein Mann, der in kompetenter Weise eine selbständige, von Vorgängern und papierernen Autoritäten unabhängige Meinung und Lehre ernstlich ergründet. Eine seit 1904 in Genf erscheinende Revue einer liberalen islamischen Vereinigung führt in diesem Sinne neben ihrem französischen Titel „*Libre examen*“ den arabischen Nebentitel *Idjtihad*.

Wenn wir nun aus zahlreichen, unter anderen auch aus dem soeben erwähnten, seiner älteren juristischen Entwicklungsperiode entstammenden Traktate konstatieren können, daß Ghazali, der unumstritten große Kirchenvater des Islams, einer der streitbarsten Gegner des *taklid* und der entschiedenste Vorkämpfer des *idschtiha*, also der unabhängigen Gesetzesergründung war — („in wessen Adern,“ sagt er einmal, „auch nur die geringste Spur von *taklid* pocht, ist für meine Gesellschaft nicht tauglich, ebenso auch ich nicht für die seinige“) —, so dürfen wir an diese Erfahrung die Feststellung knüpfen, daß der orthodoxe Islam in Fragen der bürgerlichen Gesetzesinteressen, denen ja, wie wir soeben gesehen haben, derselbe Ghazali nur temporären, den Zeitverhältnissen sich anpassenden Charakter zuerkennt, den Gesetzgeber und die das Gesetz handhaben, nicht an aus früheren Zeiten überlieferte gesetzliche Verfügungen festnagelt, jeder Reform die Wege versperrt, sondern vielmehr der Freiheit eine breite Gasse eröffnet, mit einem Worte die berechnete Zulassung einer Flexibilität der gesellschaftlichen, bürgerlichen Gesetzgebung voraussetzt.

Es kann jedoch nicht verschwiegen werden, daß in der Geltendmachung dieser Folgerung vom Standpunkte der hergebrachten Orthodoxie noch ein vermeintliches Hindernis zu überwinden ist. Die *idschtiha*-Forderung, die im Islam nicht etwa eine Erfindung einzelner aufgeklärter Köpfe ist, sondern ihre Begründung

in Aussprüchen findet, die auf Muhammed selbst zurückgeleitet sind, hat in Zeiten, in denen in der *doctrina publica* des Islams infolge eines immer mehr um sich greifenden Pessimismus in der Selbstschätzung, der selbstständige Entwicklungsgeist gehemmt wurde, in folgender Anschauung ihre Schranke gefunden. Man hat nämlich mit der Zeit (ich könnte kein bestimmtes Datum für das Durchbringen derselben riskieren) herausgefunden, daß die Betätigung des in seiner theoretischen Berechtigung unangefochten gebliebenen *idschtiha*-Prinzipes an eine Zeitgrenze geknüpft sei, an einen *terminus ad quem*, über den hinaus, wohl infolge kleingläubiger Voraussetzung fortschreitender Erlahmens der Kompetenz, der aus Mangel an befugten geistigen Führern einsetzenden Deterioration der wissenschaftlichen Lage, die Zulassung der Selbstständigkeit wieder dem *taklid* den Platz zu räumen habe.

Bekanntlich bekundeten sich die gesetzlichen Normierungen innerhalb der islamischen Welt in vier, in den Einzelheiten voneinander eben auf Grund von verschiedenem *idschtiha* abweichenden, trotz dieser Differenzen gleichmäßig anerkannten Richtungen, Riten, in die sich die verschiedenen geographischen Gebiete des Islams teilen. Diese Ritenunterschiede, deren jede einzelne den Namen ihres Begründers und Patriarchen führt — unsere islamischen Mitbürger in Bosnien und der Herzegowina folgen dem nach *Abu Hanifa* benannten hanefitischen Ritus —, sind im II.—III. Jahrhundert des Islams entstanden. Diese Zeit sei nun nach unten die Grenze der *idschtiha*-Befugnis; nur in untergeordneten, aus den festgelegten Hauptnormen abgeleiteten, von jenen Autoritäten nicht vorgegebenen Fragen könne zur Not irgend selbständiger Folgerung Raum gegeben werden.

Sonst habe der Nachfolger ausschließlich der Meinung seiner Vordemänner zu folgen. Die Tore des freien *idschtiha* seien seit dem dritten Jahrhundert nicht mehr geöffnet. Sie werden sich etwa zur Zeit des erwarteten Mahdi, als Restaurators des islamischen Lebens, wieder aufstun. Diese allgemein verbreitete Anschauung muß, nicht aus dem Gesichtspunkt unserer modernen Beurteilung, sondern vom Standpunkt der muslimischen Orthodoxie entschieden abgelehnt werden. Es ist nicht nötig, darin mit unserer wissenschaftlich-kritischen Betrachtungsweise unseren Bundesgenossen den Weg zu weisen. Wir werden noch im Laufe gegenwärtiger Darlegungen darauf zurückkommen haben, daß die Restitution der *idschtiha*-Befugnis eine der hervorragendsten Thejen ist, die seit einiger Zeit ihre um die Zukunft des Islams sich ernstlich kümmernden Theologen beschäftigt. An diesem Punkte ist es uns nur darum zu tun, festzustellen, daß es dem Ghazali in seinen vielfachen Neuzerungen über den Charakter des kanonischen Gesetzsystems nicht in den Sinn kommt, das *idschtiha* durch eine Zeitgrenze einzugrenzen. Für ihn gilt es in völlig unbeschränkter Weise, ist also volle Freiheit und Anpassung an die Bedürfnisse der Zeit, der herrschende Grundsatz in der Statuierung der Normen für die außerdogmatischen und außergottesdienstlichen Verhältnisse im Leben der islamischen Gesellschaft. Daß dies orthodoxe Auffassung ist, folgt auch daraus, daß im allerstrengsten und allerhöchsten, wir können sagen, dem zu Konzessionen am wenigsten geneigten unter den eben erwähnten Riten, dem *hanbalitischen*, in welchem die starre Art des Festhaltens an der Ueberlieferung vorherrscht, auf das *idschtiha* großes Gewicht gelegt wird.

IV.

Wir haben nun im Anschluß an die vorhergehende prinzipielle Feststellung auf die Betrachtung einiger der Faktoren einzugehen, die auf dem Gebiete der praktischen Ausföhrung seit alter Zeit die Anpassungsfähigkeit der Schariat fördern und ihr den Charakter der Starrheit entziehen.

Man bildet eine unrichtige Vorstellung vom praktischen Geltungskreis des kanonischen Gesetzsystems des Islams, wenn man glaubt, dasselbe stelle seinem ganzen, alle Verhältnisse des Lebens umfassenden Umfange nach die unverbrüchliche Norm für das Rechtsleben dar.

Es ist das Verdienst des berühmten holländischen Islamforschers Professors *Enoed Surgronje*, seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gegenüber jenen Rechtshistorikern, die verschiedene sekundäre Modifikationen der Schariat als Basis für ihre Folgerungen über die tatsächlichen Rechtsverhältnisse der islamischen Gesellschaft benutzen, immer schärfer betont zu haben, daß mit Ausnahme einiger, besonders das Familienrecht und natürlich auch die gottesdienstlichen Gesetze betreffenden Kapitel, der überwiegend größere Teil dessen, was man muslimisches Recht nennt, eine *Pflanze* ist, deren Lehre von völlig idealem Charakter und theoretischer Bedeutung ist, aufgestellt von Generationen frommer Theologen, die das Leben nach dem Muster einer Zeit regeln wollten, welche ihnen als goldenes Zeitalter gottlicher Ueberlieferungen sie entwickelten und fortpflanzen wollten. Die an einem großen Teil der Entscheidungen und Normen haftende Meinungsverschiedenheit der Schulen, die Abwesenheit dieser Unstimmigkeit ausgleichender einheitlicher definitiver Feststellung läßt in ihr den Charakter der um die Praxis unbefümmerten theoretischen Spekulation erkennen. Diese erfüllte wohl den erzieherischen Beruf, als Arena der spekulativen Geistestätigkeit zu dienen. An diesen juristischen Klügelien bildete sich für mehrere Generationen das Denken überhaupt.

Jedoch fehlte jenen theoretischen Erschließungen die Sanktion der Ausführung; sie waren zum Teil tote Buchstaben, *placida desideria*, ergründet in Studierstuben, gepflegt und kasuistisch ausgebildet in den Kreisen frommerer Forscher, aber nicht durchgeführt in der lebendigen Übung, in welcher sich andere Erfordernisse einstellten als jene, denen die in den Schulen erschlossenen und als allein

rechtmäßig betrachteten Normen entsprachen.*) In ein konkretes System war jene praktische Judikatur allerdings nicht gefaßt. Dieser Mangel war ihr theoretischer Nachteil gegenüber der festgefühten Arbeit der theologischen Juristen. Wir können jedoch ahnen, daß sie sich zum großen Teil auf *Gewohnheitsrecht* (*adat, urf*) und vielleicht von Fall zu Fall auf das subjektive Gutdünken der Rechtspredenden gründete, wenn dabei nicht etwa auch andere Einflüsse ein Wort mitzureden hatten.

Man setzt mit Recht voraus, daß die Erforscher dieses kanonischen Gesetzes unverdrossen Protest erheben gegen eine Rechtspredung, die mit dem von ihnen ergründeten und dazu nicht immer in einheitlicher Weise festgestellten Gesetz nicht in Einklang steht. Ein fester Typus der alten Literatur ist die Antithese zwischen dem theologisch-juristischen Theoretiker und dem die Rechtspflege handhabenden *kadi*. Fromme Männer empfinden Gewissenskrampf dabei, Organe der weltlichen Rechtspflege zu sein und weigern sich hartnäckig, ein Richteramt anzunehmen. Es zirkulieren in der Literatur schnurrige Anekdoten über die standhafte Ablehnung, die sie den von der Regierung angewandten Zwangsmitteln, sie zur Annahme eines solchen Amtes zu drängen, entgegensetzten. Um solcher Nötigung zu entgehen, kleideten sich zum Beispiel ein angesehener Gelehrter in bunte Kleider, treibt öffentlich verächtliche Spiele, ist auf offener Straße, mengt sich unter die muntere Straßenjugend: er legt es darauf an, des ersten Amtes eines *Kadi* unwürdig zu erscheinen.**) Nur in dieser Weise, durch fortgesetzten passiven Widerstand, konnten solche Leute dem Gewissenskrampf entgegen, ein Recht zu sprechen, das mit ihrer Ueberzeugung vom kanonischen Gesetz in Widerspruch steht; teilzunehmen an einer in der Praxis maßgebenden Jurisdiktion, wo nach ihrem Gedanken „das Ungelegte gesetzlich überwaltet — und eine Welt des Irrtums sich entfaltet“.

Doch das waren mocht- und erfolglose Vorbehalte, die in einem durch alle Generationen ziehenden Magerut gegen die jeweilig „zeitgenössischen Richter“ und die „ungerechten Regierungen“ sich Luft schaffen, doch die praktische Gestaltung der Judikatur nicht stören konnten.

Wie weit in der Zeit diese Spannung zwischen dem theologischen Juristenrecht und der lebendigen Rechtspflege zurückreicht, wird durch die nur mit Voraussetzung derselben verständliche literarische Tatsache beleuchtet, daß in einer der angesehensten alten Sammlungen des islamischen Traditionsgutes aus dem neunten Jahrhundert (*al-Buchari*, gest. 870) der Titel figurirt: „Wenn der Richter ein unrichtiges Urteil fällt, oder eines, das im Gegensatz zu den Lehren der Gelehrten steht.“ Es wird also für jene Zeit die Aktualität des Gegensatzes zwischen der Rechtspflege des weltlichen Richters und den Theorien der theologischen Gesetzgelehrten (der *Ulema*) vorausgesetzt. Natürlich wird der den Bestrebungen der letzteren huldigende Buchari im Falle eines solchen Widerstreites die Partei der Theologen ergreifen und die Nichtigkeitsklärung des mit den kanonischen Folgerungen desselben nicht stimmenden Urteilspruches des *hakim* (d. i. des weltlichen Richters) beantragen. Jedoch dies ist wieder nur theoretische, die Tatsache des Widerspruches scharf pointierende Sprache, eine Gewissensreservation, die den lebendigen Fluß der Tatsachen kaum hemmen, im besten Falle sein Ueberfluten, unter den den Theologen zeitweilig etwa günstigeren Verhältnissen, eindämmen konnte.

Durch solche Gegenjäge konnte sich mit der Festigung der staatlichen Einrichtungen die Ausscheidung der weltlichen Jurisdiktion aus dem Kreise der das religiöse Recht handhabenden Tribunale vollziehen. Sie ist nicht erst Produkt neuerzeitlicher Gestaltungen, wie sie unter dem Einfluß moderner und internationaler Rechtsforderungen in verschiedenen muhammedanischen Staaten, am konsequentesten und umfassendsten im osmanischen Reich durchgeführt und verkörpert ist in einer Reihe von Gesetzgebungen, auf die mannigfaltigen Sphären des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens sich erstreckender Schöpfungen, die bereits aus älteren Zeiten, in den legislatorischen Laten der Sultane (*Sulejman u. a.*) ihre Vorgänger haben. Die Organisation dieses Dualismus reicht vielmehr in noch viel ältere Perioden des islamischen Rechtswesens zurück. Wir besitzen aus den verschiedensten Teilen des weiten Islamgebietes, aus Syrien, Babylonien, Persien literarische Bezeugungen desselben. Unter ihnen besitzt besonderes Interesse die positive Nachricht eines ägyptischen Rabbimers aus dem sechzehnten Jahrhundert (*R. David b. Abi Zimra*), der in einem seiner Gutachten gelegentlich davon spricht, daß es in Ägypten zweierlei Gerichtshöfe gebe: die das *Urf*, das heißt die weltliche Rechtspredung übenden Richter wirken unabhängig von den das religiöse Recht vertretenden, unter Leitung des Oberkadi stehenden Organen; der ersteren Wirkungskreis erstreckte sich auch auf die Verhängung von Todesstrafen. Also auch die Kriminaljustiz war, natürlich abgesehen von eigentlichen Religionsdelikten, in die Kompetenzsphäre der *Urf*-Gerichte gewiesen.

Die Zweiteilung der Jurisdiktion in islamischen Staaten ist demnach keine erst durch moderne Reformbestrebungen hervorgerufene Einrichtung. Wir haben soeben gesehen, daß sie in frühe Jahrhunderte zurückreicht. Ohne etwa den Protest der religiös-konservativen oder gar intransigenten Faktoren des öffentlichen Lebens kann sie sich auch in allen Kreisen des Islamgebietes ruhig durchsetzen, die eine Neugestaltung ihrer Institutionen anstreben.

*) Vgl. meine Abhandlung *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit* in *Kohlers Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, Bd. VIII (1888) S. 406 ff.

**) Vgl. meine *Muhammedanischen Studien*, Bd. II. (Halle 1890) S. 40.

Nicht von der im sunnitischen Islam herrschenden Kulturströmung beeinflusst, wird in Persien in dem im Zuge der neueren konstitutionellen Bewegung entstandenen Ergänzenden Verfassungsgesetz vom 8. Oktober 1907 im § 27, Absatz 2 der Dualismus zwischen geistlich-rechtlichen Dingen, was bereits der alte De Carius (1696) „Konfistorialsaachen“ nannte, in denen der geistliche Richter entscheidet, und weltlich-rechtlichen Dingen, die dem Justizrichter unterstehen (vgl. auch §§ 71—72), sanktioniert. Aus der Literatur des zwölften Jahrhunderts ist es nachgewiesen, daß diese — freilich noch nicht in ein theoretisches System gefaßt — juristische Scheidung in der Praxis bereits in jener Zeit durchgedrungen war.*) Zenes neue Verfassungsgesetz, in dessen Einleitung mit großem Nachdruck betont wird, daß die Gesetzgebungstätigkeit in keiner Zeit in Widerspruch treten darf zu den geheiligten Vorschriften des Islams und den feststehenden Gesetzen des Besten der Menschen (d. i. Mohammed**), ist mit Mitwirkung und Billigung der schiitischen Geistlichkeit entstanden; der schiitischen Mollahs und Mudschtahids, die ihre sunnitischen Ulemasollegen in der Abneigung gegen jede Schädigung traditioneller Anschauungen hoch überragen. Sie hatten gegen die Ausschließung weltlicher Dinge aus dem Bereich des kanonischen Gesetzes nichts einzuwenden.

V.

Einer der wichtigsten, auf dem genuinen Gebiete des muslimischen Rechtes selbst zur Geltung kommenden Gesichtspunkte, durch dessen Beachtung die Anpassungsfähigkeit der Schariat an die veränderten Verhältnisse bezeugt wird, ist die Rücksicht, die die arabische Terminologie durch das Wort *maszlah* ausdrückt, zu deutsch: das Gemeinwohl, das selbe, was die römische Jurisprudenz als *utilitas publica*, die talmudische mit dem gleichbedeutenden *tikkun ha-olam* bezeichnet.

Nach der Lehre eben durch ihre konservative, Sunnatreue Tendenz charakterisierter Rechtsschulen wird dies Prinzip der *maszlah* als Regulator der praktischen Gesetzeshandhabung eingeleitet: Man solle die durch das strikte Gesetz festgestellten Normen abändern, wenn es erwiesen ist, daß das Gemeinwohl, das Interesse der Gesamtheit ein anderes Vorgehen fordert, als das demselben entgegenstehende veraltete Gesetz.

Dieser Grundsatz ist es, was sie *istislah* (ein von derselben Wurzel herabgeleitetes Wort wie der Terminus *maszlah*) nennen und von der Rechtsschule, von der ich sogleich zu sprechen habe, neben den vier Wurzeln der Gesetzbedeutung als maßgebende Rechtsnorm aufgestellt wird. Das Urteil wird durch die *maszlah* modifiziert, mit anderen Worten: das selbe habe sich den Erfordernissen des Lebens anzupassen, das Gemeinwohl stehe über dem Buchstaben des Gesetzes. Wir verspüren dabei einen Hauch der Bedeutung, die das römische Recht der *utilitas publica* im Rechtsleben zubilligt, oder des Wertes, mit dem die talmudische Rechtsdisziplin das *tikkun ha-olam* ausstüft.

Selbst theologisch-juristische Schulen, die ein radikales Element wie die *maszlah* als normierendes Prinzip des Gesetzeslebens theoretisch nicht gern festsetzen mögen, haben ihr in der Praxis unter anderer terminologischer Flagge die Berechtigung nicht verlagern können. Worauf ich hier gerade aus diesem Gesichtspunkte besonderes Gewicht zu legen habe, ist dies: daß das Prinzip der *maszlah* gerade in jener der oben erwähnten vier muslimischen Gesetzesrichtungen am schärfsten betont wird, die sonst durch enge Traditionsstreue, durch konservative Tendenzen hervortritt; ich meine die auf den gefeierten Lehrer der Prophetenstadt Medina, *Malik b. Anas* (gest. 795 n. Chr.) zurückgeführte *malikitische* Richtung, deren Ausbreitungsgebiet der westliche Islam, das sogenannte Maghreb ist, also ehemals der arabischische und noch heute der ganze nordafrikanische Islam, sowie die deutschen und englischen Kolonien Westafrikas. Ich habe bei anderer Gelegenheit (Vorlesungen über den Islam S. 283) auf eine in dieser Frage besonders maßgebende Äußerung eines hochangesehenen malikitischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts hingewiesen, wonach „nach Maßgabe der umstehenden Verhältnisse neue Entscheidungen zu treffen seien“; „man könne — so sagt er wörtlich — nichts Sonderbares darin finden, daß die Gesetze sich den Verhältnissen anpassen“.

Jedoch wir können auch erfahren, daß dieser Grundsatz noch in viel tieferen Sphären der konservativen Orthodogie mit nicht geringem Nachdruck zu Ehren kommt. Die an konservativer Tendenz, an Zurückweisung aller Neuerungen in Lehre und Leben von keiner anderen Richtung erreichte Schule der muhammedanischen Theologie und Gesetzeswissenschaft ist die in korporativer Gestaltung seit langer Zeit nur spärlich vertretene *hanbalitische*, auf deren Boden im 18. Jahrhundert die wahhabitische Bewegung in Zentralarabien erwachsen ist, von deren Ausläufern wir ja auch im gegenwärtigen Weltkrieg hin und wieder hören konnten. Diese eben wegen ihrer Intransigenz in den Hintergrund gedrängte Richtung, die den äußersten rechten Flügel der islamischen Orthodogie repräsentiert, konnte im 14. Jahrhundert unter dem Eindruck der damaligen politischen Verhältnisse, in den theologischen Bewegungen des Islams, namentlich in Syrien, zu vorübergehender Geltung kommen und sie hat aus dieser Zeit sehr bedeutende literarische Spuren hinterlassen, aus denen wir den Geist der hanbalitischen Richtung am besten studieren können. Einer der hervorragendsten literarischen Vertreter dieser Bewegung ist ein damaszener Theologe *Ibn Kattib al-Dschauzija*. Ein in Europa geschulter ägyptischer Jurist, *Mahmud Fahh*, hat vor kurzem den *Schariat*-Standpunkt dieses den han-

balitischen Konservatismus in Angriff und Abwehr in schneidiger Weise darstellenden Theologen bekannt gemacht.*) An einer Stelle, an der man juristische Erörterungen sonst nicht vermuten möchte, in einem Intermezzo seines Werkes über Eschatologie spricht er unumwunden den durch zahlreiche Beispiele beleuchteten Grundsatz aus, daß die gesetzliche Entscheidung (setwa) sich verschiedenartig gestalten müsse, nach Maßgabe der Verschiedenheiten der Orte, der Zeiten, der Verhältnisse, der Absichten und Gewohnheiten. Die Vernachlässigung dieses Grundsatzes — so sagt er wörtlich — sei die Ursache aller Uebel und Schwierigkeiten. In der Leitung des gesetzlichen Lebens sei die *maszlah* der entscheidende Gesichtspunkt: es müsse immer mit der Möglichkeit der Ausführung gerechnet werden.

Fahh hätte neben diesem bedeutsamen Urteil noch ein anderes Zeugnis aus dem Lager hanbalitischer Theologen anführen können. Ein Hanbalite des dreizehnten Jahrhunderts, *al-Laufi* (starb 1316), nimmt keinen Anstand, den Grundsatz auszusprechen, daß die Rücksichten der Wohlfahrt (*maszlah*) dem Konsensus (der von der Gesamtheit der maßgebenden Autoritäten in übereinstimmender Weise festgestellten Norm), ja sogar ausdrücklichen Textbeweisen vorzuziehen seien. Neben den Erfordernissen der *utilitas publica* haben demnach die sichersten Kriterien der Gesetzmäßigkeit in den Hintergrund zu treten.

Ich habe hier maßgebende Stimmen aus dem Lager der durch liberale Velleitäten sicherlich nicht beeinflussten alten islamischen Orthodogie hören lassen, um zu zeigen, daß auch sie bereits in längstvergangenen Perioden die starre Bewegungslosigkeit des kanonischen Gesetzes mit Entschiedenheit ablehnt und auf die Unerlässlichkeit seiner Fühlung mit den Erfordernissen des Lebens in unzweideutiger Weise dringt.

VI.

Es sind demnach innerhalb der Prinzipien des muhammedanischen Rechtssystems selbst und in den historischen Antezedenzen seiner Betätigung die Anhaltspunkte und Stützen für die Perfektibilität der Schariat und die Abgrenzung ihrer Einflußsphäre gegeben. Es wäre auch nichts als Selbsttäuschung, zu denken, daß die im islamischen Rechtsleben eingetretenen Veränderungen lediglich als dem neuzeitlichen Reformbedürfnis notgedrungen zugestandene Konzessionen zu betrachten seien. Vielmehr haben schon seit manchen Jahrhunderten, im Angesicht der Orthodogie und ohne ihren Widerstand, grundsätzliche Elemente des islamischen Staats-, Verwaltungs- und Kriminalrechtes u. a. m. radikale Änderungen erfahren. Ich weise, um nicht bei minder einschneidenden Einrichtungen zu verweilen, nur auf das Institut des *Kalifats* (nicht *kurejschitisch*) hin, das sich seit langer Zeit, unbekümmert um den Wortlaut der alten Traditionen, historischen Forderungen angepaßt und für dieselben ihre theoretische Rechtsbasis gefunden hat.

Die führenden Faktoren islamischer Staaten geben nicht im mindesten die Grundsätze ihrer religiösen Tradition auf, wenn sie die Lehre von der Anpassungsfähigkeit ihrer Schariat an die Bedingungen des modernen Kulturlebens in die Praxis umsetzen. Sie huldigen damit dem altislamischen Prinzip der *maszlah*.

Die Berechtigung und Notwendigkeit der Ausschließung alles dessen, was dieser Forderung nicht entspricht, aus dem Gebiete des Religionswesens, und die Beschränkung des letzteren auf die Momente der Moral und der Glaubenslehre, wie sie neuestens durch den von europäischer Bildung durchdrungenen, erleuchteten türkischen Staatsmann *Mahmud Mukhtar Pascha Katirdschoglu* in deutscher Sprache dargelegt worden ist,**) konnte demnach auch zum Lösungswort den wahren Geist der islamischen Lehre erfassender geistlicher Kreise werden, deren Vertreter dem Islam die Prinzipien seines Gedeihens vom Standpunkte der traditionellen Doktrin aus vorzeichnen.

Es ist in den letzten Jahrzehnten eine einflußreiche, im islamischen Leben immer festeren Fuß fassende theologische Schule nach altem Schnitt entstanden, die im sicheren Bewußtsein, in ihrer Lehre durch alte Autoritäten vom Schlage eines *Chazali* unterstützt zu sein, die verknöcherte Anschauung von der Starrheit des kanonischen Gesetzes mit den Waffen der muslimischen Theologie bekämpft. Sie holt dieselben nicht aus den Rüstkammern moderner östentlicher Kulturbegriffe; sie arbeitet vielmehr mit Methoden, denen die Vertreter der Schultheologie ehrlicher Weise etwas entgegenzusetzen nicht inkompetent sind. Sie kommt schließlich zu dem Resultat, daß der richtig verstandene und gedeutete Islam keinen Gegensatz gegen die moderne Kultur und ihre Forderungen in sich schließen könne, daß er keine erstarrte Weltanschauung darstellt, die sich nur im Moderaltastischen Verhältnisse betätigen kann, die, eine Feindin der Freiheit und des Fortschritts, im Staats- und Rechtsleben auf unveränderliche Normen festgenagelt ist, an denen man nicht rütteln könne, ohne den Fortbestand des rechtgläubigen Islams zu gefährden. Wirtschaftliche, soziale, staatliche Bedürfnisse können kein Hindernis finden an einseitigen, auch in ihrem Entstehen willkürlichen Doktrinen, verblähten Schulspekulationen der Vergangenheit.

Die diesen Geist atmenden Deklarationen gehen in unserem Falle nicht aus den Kreisen der vollständig europäisierten indisch-islamischen Modernisten vom Schlage eines *Sejjid Amir Ali* und seiner Gesinnungsgenossen von der *Aligarher* Schule hervor. Ihr Gewährsmann ist vielmehr ein Vertreter altislamischer theologischer Wissenschaft, der Führer einer Bewe-

gung, die ihre Kulturbestrebungen an die Forderung der Aufrechterhaltung der orientalischen Individualität knüpft und die Erschöpfung derselben in oberflächlich äußerlicher Europäisierung und Fremdtümelei in energischer Weise ablehnt.

Ihr Charakter wird schon durch den Umstand bestimmt, daß an ihrer Spitze ein Mann stand, dessen Stellung als Rektor der *Alharschule* in Kairo, dieses Bollwerkes der islamischen Orthodogie und als *Ober-Mufti* der Nil-Lande — also nicht Aemter, deren Inhabern die Verheerung islamischer Religionsinteressen zugemutet werden kann —, ihm die Kompetenz zueignen konnte, den Standpunkt des rechtgläubigen Islams zu vertreten und zu verdommeschen. Ich nenne damit den im Jahre 1905 in Alexandrien verstorbenen Scheich *Mohammed Abdurh*, dessen interessanten Lebenslauf zu erzählen ich mir im Rahmen dieses Vortrages versagen muß. Seine theologische Lehre hat er außer einigen kleineren Traktaten, in einem aus seinen *Alhar*-Vorträgen hervorgegangenen großangelegten und in den fortgeschrittenen Kreisen des Islams viel verbreiteten Koran-Kommentar in arabischer Sprache niedergelegt. Der ganze Umfang derselben wird in ihrer praktischen Anwendung in einer von einem seiner verständnisvollen Schüler seit 1897 redigierten Monatschrift *al-Mannar*, das heißt „Der Leuchtturm“ vertreten.

Daß es dieser Schule — wir wollen sie die *Abdullahschule* nennen — nicht um eine aufklärerische Verflachung des Islams, sondern vielmehr um eine Kräftigung, gleichsam Renaissance desselben auf ihrem genuinen Boden zu tun ist, wird schon durch die Tatsache einer Stiftung belegt, die sie mit Hilfe opferfreudiger Gesinnungsgenossen im Jahre 1911 ins Leben rief: nämlich einer Schule zur Heranbildung muhammedanischer Missionäre, nicht im Sinne der Anlodung der Andersgläubigen, sondern in dem der Unterweisung unreifer, den echten Lehrinhalt des Islams nicht erfassender Glaubensgenossen, sowie der Verteidigung desselben gegen Mißverständnisse und tendenziöse Angriffe.

Auf dem Gebiete der Rechtsinstitutionen, die lediglich uns bei dieser Gelegenheit interessieren, sind es nun die in den Rechtslehren des Islams wurzelnden Prinzipien der *maszlah* und des *idschtihad*, für deren Betätigung die *Abdullahschule* gegenüber dem Konservatismus der Rückständigen kämpft. Sie protestiert zunächst gegen die Erstarrung des Islams in den in ihrem zweiten Jahrhundert entstandenen juristischen Schulrichtungen. Die willkürliche Schulweisheit der vier Schulen und was die späteren Juristengeschlechter daran mit nutzloser Kasuistik weitergesponnen haben, müsse als dem wahren Islam nicht für ewige Dauer abaquat, in unsere Zeit auch nicht mehr passend, abgelehnt werden. Ihr überwiegender Teil beschäftigt sich mit der Normierung von Verhältnissen, die nach Zeiten und Ländern wechseln und demnach der Veränderung unterworfen sind, mit Regeln über kommerzielle und wirtschaftliche Beziehungen, die in die religiösen Ordnungen nicht eingereicht, noch für alle Zukunft in starrer Form festgesetzt werden können.

Dies ist ja nollends im Sinne *Chazalis* geredet. Und auch in der *idschtihad*-Frage strebt die *Abdullahschule* die Durchbrechung des verfahrenen Vorurteils an, wonach nach Abschluß der vier Schulrichtungen die Tore der selbständigen Entwicklung den Erfordernissen neueren Zeiten entsprechender Gestaltungen verarmt seien. Die Tore des *idschtihad* seien nicht verschlossen; sie sind vielmehr weit geöffnet für die durch neueintretende Lebensverhältnisse hervorgerufene Fragen, in deren Regelung nicht dem veralteten Buchstaben, sondern der Rücksicht auf das wohlverstandene Gemeinwohl der islamischen Welt das entscheidende Wort zukommt: „Das Gesetz — so wörtlich — ist nicht eingeeignet in den Väterkräften der hanbalitischen Schule“. Mit einem Wort — und dies zieht durch alle auf diese Verhältnisse bezüglichen Meinungsäußerungen der *Abdullahschule* — der seinem wahren Geiste nach verstandene Islam gesteht in der Entwicklung von Gesetz und Recht, die von den Formulierungen der dogmatischen Lehren völlig unabhängig sind, den Lebenden, den Zeitgenossen, dieselbe Befugnis zu, die die Vertreter der Erstarrung, des *taqlid*, nur den längst verstorbenen Lehrern dahingehungener Zeitalter zuerkennen.

Und es sind zuweilen tief einschneidende Reformen des gesamten gesellschaftlichen Lebens, die die Lehre der *Abdullahschule*, immer auf islamischem Boden stehend, mit sich führt. Keine dieser radikalen Forderungen hat mehr Anspruch auf besondere Hervorhebung als die Reform der Eheinstitution im Sinne der ausschließlichen Berechtigung der Monogamie, der gesetzlichen Aufhebung der Polygamie. Diese wichtige Forderung darf uns auch aus dem Gesichtspunkte der Methodik insofern interessieren, als sie uns ein Beispiel für die Koranifizierung moderner Entwicklungsergebnisse bietet. Dafür bieten die Bestrebungen der waderen Reformatoren des Islams, die selbstverständlich ihre Lehren im Einklang mit dem Koran halten, mit denselben zu jener Grundurkunde ihres Glaubens nicht in Gegensatz treten wollen, zahlreiche Proben. Die theologischen Helfer im Kampfe für die Einführung der konstitutionellen parlamentarischen Institution in Persien und der Türkei haben Koranstellen als Argumente für ihre Forderung der neuen Staatseinrichtung anführen können. Auch die Abschaffung der Polygamie — und darin sind bereits die indischen Reformatoren den ägyptischen Modernisten zugekommen — wird auf Grund eines Koranwortes gefordert, und zwar eben desselben, durch welches gewöhnlich die Berechtigung der Polygamie gestützt wird.

Wie lautet — so argumentieren sie — der Korananspruch, auf den die Zulassung der Polygamie gegründet ist? Sure 4, Vers 3: „Und wenn ihr fürchtet, nicht Gerechtigkeit gegen die Frauen zu üben, so nehmt euch zu Weibern, die euch gut dünken, zwei oder drei oder vier. Und wenn ihr fürchtet, daß ihr nicht gerecht (gegen sie)

*) Vgl. die Zeitschrift „Der Islam“ Bd. VII, S. 99 ff.
**) Beiträge zur Kenntnis des Orients, herausg. von S. Grötke Bd. VI. (1908) S. 37.

*) La doctrine musulmane de l'abus des droits (Lyon-Paris, 1913), S. 209 ff.
**) In dem Werke: Die Welt des Islams im Lichte des Koran und Hadith 1915 (Deutsche Orientbücherei Nr. 1).

sein können, dann (nur) eine, oder was eure Rechte befreit. Dies ist näher (dazu), daß ihr nicht (von der Gerechtigkeit) abbiegt." Das Zugeständnis der Mehrweiberei wird hier also an die Bedingung geknüpft, daß sich der Ehemann charakterfest und auch in wirtschaftlicher Beziehung als dazu befähigt fühlt, gleiches Recht gegen die Genossinnen seines Haushaltes zu üben und aus diesem Verhältnis entstehende Mißbilligkeiten zu vermeiden. Darauf gründet der gelehrte Mufti die logische Forderung: Da es aber menschlich kaum denkbar ist, daß jener Bedingung entsprochen werden könne, so wird die Koranische Konzession der Polygamie von selbst hinfällig. Ja, Muhammed Abduh geht so weit zu erklären: „So weit unsere Erfahrung reicht, ist die Erziehung des Volkes neben der polygamischen Gestaltung der Familie nicht möglich. Daher ist es Pflicht der maßgebenden Religionsgelehrten, diese Frage zu studieren.“ Aber mit der Empfehlung eines solchen Studiums sich nicht begnügend, nimmt er als Resultat seiner eigenen Ermägung der Frage das Urteil vorweg: daß „die Vielweiberei in unzweifelhafter Weise verboten ist, wenn — was der Mufti für unvermeidlich hält — zu befürchten ist, daß unter den Verhältnissen, die sie bewirkt, in der Familie nicht Gerechtigkeit geübt werden kann“. Und in der praktischen Anwendung dieser Folgerung des Mufti geht sein Schüler — ein in der orthodoxen Lehre gewiegter Mann — bis zum entscheidenden Schritt, daß es „Pflicht des Staatsoberhauptes ist, die Inanspruchnahme einer (wohlgemerkt: im Offenbarungsbuche zugestandenen!) Freiheit zu verhindern, wenn zu befürchten ist, daß ihre Ausübung schädliche Folgen hervorrufen könnte, wenn das Gemeinwohl die Aufhebung derselben erfordert“.

Diese auf dem Boden der traditionellen islamischen Theologie fußende und in ihrer Methode und ihren Folgerungen unüberbrücklich auf der Bahn althergebrachter Voraussetzungen schreitende modernistische Richtung hat in weiten Kreisen der die alte Wissenschaft des Islams pflegenden, an ihren Gesichtspunkten festhaltenden Gelehrten Schule gemacht. Dies konnte ihr in diesen Kreisen umso eher gelingen, als sie — wie zu ersehen war — nichts Neues brachte, sondern, freilich mit Anwendung auf die neuzeitlichen Verhältnisse, nur in Erinnerung brachte, was schon neun Jahrhunderte früher durch den größten Kirchenvater des Islams, al-Ghazali als Gesichtspunkt in der Bewertung der gesellschaftlichen Momente des islamischen Wesens ausgedrückt war. Auf dieser Grundlage konnte nun von orthodoxem Standpunkte aus die Herstellung der Prinzipien der maszlahah und des idschtihad gefordert werden.

Unter den Gelehrten alten Schlages, die sich als Heroen dieser Schule ein großes Verdienst um die Orientierung der für das Wohl und die gedeihliche Zukunft des Islams besorgten Mengen erworben haben, ragt ein vor etwa drei Jahren verstorbener Gelehrter der guten islamischen Stadt Damaskus hervor, Muhammad Dschamal al-Kasimi, der in Büchern und Abhandlungen das Verhältnis des islamischen Gesetzes zu den Forderungen des Kulturlebens erörterte. Immer wieder kommt er in diesen Schriften, für die er eine verständnisvolle Gemeinde um sich sammelte, auf das Leitmotiv derselben zurück, das er in den Worten zusammenfaßt: „Der Islam ist in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Zivilisation“; es bestehe kein Hindernis, denselben in Einklang mit ihren Lebensbedingungen zu setzen und zu erhalten. Ein islamischer Staat könne von Religions wegen den Attributen des modernen Staates voll entsprechen. Und diese Ueberzeugung dringt namentlich in der Forderung einer Neugestaltung der Schariat-Jurisdiktion in den weiten Kreisen immer tiefer in das Bewußtsein derer, die mit dieser Reform den Boden des Islams nicht verlassen mögen.

Die Lehren der Abduhschule sind nicht toter Buchstabe geblieben. Sie haben sich bereits im praktischen Rechtsleben durchgesetzt. Im laufenden Jahre konnten wir erfahren, daß unter dem Vorsitze eines Nachfolgers des Scheich Muhammed Abduh auf dem Sitze des Großmufti von Aegypten eine aus den bedeutendsten Ulema gebildete Kommission zur Beratung von den in das Schariatgesetz einzuführenden Reformen in bezug auf die Ehe, die Ehecheidung und das Erbrecht — also lauter Rechtsstoffe, deren Handhabung der religiösen Jurisdiktion untersteht — zusammengetreten ist. Und die religiösen Gerichtsstellen des Sudan haben bereits zu Anfang dieses Jahres (1916) ein Rundschreiben des Oberhadi empfangen, das ein neues Ehecheidungsgesetz in Kraft setzt, in welchem manche Härten der Schariat zugunsten des weiblichen Teiles in radikaler Weise beseitigt werden. Eine Reihe von Verfügungen, die geeignet sind, das Vorurteil von der Ungefugigkeit des kanonischen Rechtes im Islam zu widerlegen.

Amthlicher Bericht unseres Generalstabes.

Die „Bud. Korr.“ meldet:
Amthlicher Bericht, Ausgegeben am 30. Oktober.*)
Westlicher Kriegsschauplatz.
Heeresfront des Generals der Kavallerie Erzherzog Karl:
Bei Orsova nichts Neues.
Südwestlich des Szurdukupasses drängte der Feind eine unserer Gefechtsgruppen um einige Kilometer zurück.

* Aus dem Abendblatte wiederholt, weil nur in einem Teil der Auflage enthalten.

Südwestlich des Böröstoronh-Passes erweiterten wir unsere Erfolge.

Nördlich von Campolung wurden rumänische Vorstöße abgeschlagen.

An der ungarischen Ostgrenze ließ die Kampftätigkeit nach.

Heeresfront des Generalfeldmarshalls Prinzen Leopold von Bayern:

Bei Pustomith versuchten die Russen nach kurzem, aber heftigstem Artilleriefener einen Massensturm.

Ihre Kolonnen brachen teils vor, teils in unseren Hindernissen zusammen.

Ebenso scheiterte ein feindlicher Massenstoß bei Szelmow.

Italienischer Kriegsschauplatz.

Bei ungünstigen Sichtverhältnissen war gestern die feindliche Gesechtstätigkeit im Küstenlande geringer als in den vergangenen Tagen.

Südöstlicher Kriegsschauplatz.

Bei unseren Truppen unverändert.

Der Stellvertreter des Chefs des Generalstabes v. Höfer, Feldmarschallleutnant.

Meldungen der deutschen Obersten Heeresleitung.

Das „Ang. Telegr.-Korr.-Bureau“ meldet aus Berlin:

Großes Hauptquartier, 30. Oktober.

Westlicher Kriegsschauplatz.

Heeresgruppe Kronprinz Rupprecht:

An vielen Stellen der Front nördlich der Somme lag von uns kräftig erwidertes feindliches Feuer. Bei einem Angriff aus der Linie Les Boeuys—Morval gelang es dem Gegner, seine Einbruchsstelle in unserem vordersten Graben östlich Les Boeuys nach Süden in geringer Ausdehnung zu verbreitern. An allen anderen Punkten, an welchen er durch unser Sperrfeuer hindurch vorwärts kam, wurde er blutig abgewiesen.

Auf dem Südufer der Somme wurden das Gehöft La Maisonnette und die sich von dort nach Biaches hinziehenden französischen Stellungen in frischem Angriff durch das aus Berlinern und Brandenbürgern bestehende Infanterieregiment Nr. 359 gestürmt, dem die durch Beobachtungsfieger vortrefflich unterstützte Artillerie wirkungsvoll vorgearbeitet hatte. 412 Gefangene, darunter 15 Offiziere, sind eingebracht.

Heeresgruppe Kronprinz.

An der Nordostfront von Verdun hielt der Geschützkampf an.

Oestlicher Kriegsschauplatz.

Front des Generalfeldmarshalls Prinzen Leopold von Bayern:

Ein russischer Massensturm, durch stärksten Munitionseinsatz vorbereitet, brach westlich von Pustomith und bald darauf auch östlich von Szelmow gegen unsere Stellungen vor. Beide Angriffe scheiterten im Abwehrfeuer nach blutigen Verlusten.

Front des Generals der Kavallerie Erzherzog Karl:

In den Waldkarpachen und dem südlich anschließenden ungarisch-rumänischen Grenzgebirge herrschte, abgesehen von Patrouillentätigkeit, bei regnerischem Wetter Ruhe.

Südöstlich des Böröstoronh-Passes wurden Erfolge hannoveranischer und mecklenburgischer Jäger vom Vortage erweiternd, mehrere jah verteidigte rumänische Höhenstellungen im Sturm genommen. Aus den letzten Kämpfen in dieser Gegend sind 18 Offiziere und über 700 Mann zurückgeführt worden.

Südwestlich des Szurdukupasses haben die Rumänen eine unserer Seitenkolonnen zurückgedrängt.

Balkanriegsschauplatz.

Heeresgruppe des Generalfeldmarshalls v. Mackensen:

In der Dobrudscha stehen unsere verfolgenden Abteilungen in Fühlung mit russischer Infanterie und Kavallerie.

Makedonische Front.

Nach starker Artillerievorbereitung griffen mehrmals serbische und französische Truppen an der Cerna zunächst in schmalen, dann in breiteren

Abchnitten die deutschen und bulgarischen Stellungen an; im Sperrfeuer, nordöstlich von Beljesele durch Gegenstöße, mißlangen die Angriffe vollkommen; ebenso vergeblich blieben Vorstöße des Feindes bei Kenali und Gradescnica. („Wolff-Bureau.“)

Der erste Generalquartiermeister v. Ludendorff.

Meldung des bulgarischen Generalstabes.

Das „Ungarische Tel.-Korr.-Bureau“ meldet aus Sophia:

Generalstabsbericht vom 30. Oktober:

Makedonische Front.

Im Südosten des Prespajees Gesichte zu unseren Gunsten zwischen Aufklärungsabteilungen und Wachposten. An beiden Seiten der Eisenbahnlinie Bitolia—Verine lebhafteste Artillerietätigkeit. Ein schwacher Angriff des Feindes im Süden von Erdaschnica und ein anderer gegen Kenali wurden leicht zurückgeschlagen.

Im Cernalie ernste Kämpfe. Unsere deutschen Verbündeten schlugen im Laufe des Tages durch Gegenangriff zwei starke Angriffe des Gegners bei Baljesele zurück. Gegen Abend wiederholte der Feind mehrere Male seine erbitterten Angriffe auf einer ausgedehnteren Front, wurde aber mit blutigen Verlusten für ihn zurückgewiesen.

Im Moglenicatale und auf beiden Seiten des Bardar schwache Artilleriefener. Wir warfen die Serben durch Angriff aus ihren Gräben südlich Monte. Eine feindliche Gruppe nördlich Kumnika wurde durch Feuer vernichtet.

Am Fuße der Belasica und an der Strumafont schwache Kanonade und Gesechte zwischen Aufklärungsabteilungen.

An der ägäischen Küste Ruhe.

Von der rumänischen Front nichts Wichtiges zu melden. („Bulg. Tel.-Ag.“)

Die Operationen auf den Kriegsschauplätzen.

Budapest, 30. Oktober.

Auf allen Kriegsschauplätzen halten gegenwärtig die beiderseitigen Kampfkräfte einander wieder ungefähr das Gleichgewicht. Inwiefern dieser Zustand an der rumänischen Westfront zwischen Dornawatra und Orsova etwa nur vorübergehend sein wird, läßt sich augenblicklich nicht beurteilen. In der Dobrudscha, meldet der deutsche Generalstab, sind die Verfolger in Fühlung mit russischen Truppen. Dies ist selbstredend nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die Fühlung im Verlaufe der Verfolgung verloren gegangen war und nun wieder hergestellt wurde. Die verfolgende Kavallerie läßt den weichenden Feind nicht aus dem Auge, heftet sich dicht an ihn, so daß ihr die Richtung des Rückzuges der einzelnen feindlichen Kolonnen und die von diesen jeweilig erreichten Abschnitt nicht entgehen können.

Es ist aus der deutschen Meldung vielmehr zu schließen, daß die Russen ihren Rückzug eingestellt haben und versuchen wollen, in der nördlichsten Dobrudscha noch einmal Widerstand zu leisten, um den Besitz ihrer Uebergänge bei Macin, Jacea und Tulcea zu verteidigen, sei es auch nur zu dem Zwecke, um sich durch Zeitgewinn den Uferwechsel für ihre Gros zu erleichtern. In diesem Falle wäre es von seiten der Russen nur ein letzter Nachhutkampf, den sie gegenüber den Bulgaren südlich der Donau noch bestehen. Doch wäre die Möglichkeit auch nicht völlig ausgeschlossen, daß die Russen jetzt erst beabsichtigen, größere Streitkräfte in die Dobrudscha zu werfen (die allerdings zwischen Rani und Ismail schon bereitgestellt sein müßten, da sie sonst wohl zu spät kämen), und zur unbehinderten Ausführung dieses Vorhabens die drei Pontonbrücken unbedingt noch gehalten werden sollen.

Es darf von der Energie Mackensens erwartet werden, daß er die gegnerischen Absichten, wie immer diese beschaffen sein mögen, zu durchkreuzen imstande sein wird.

Sieher.

Vom Balkankriegsschauplatz. Der Krieg mit Rumänien.

Der Dank des Deutschen Kaisers. Berlin, 30. Oktober.

Das „Wolffsche Bureau“ meldet: Der Kaiser hat an den Generalfeldmarschall v. Mackensen das nachstehende Telegramm gerichtet:
Mein lieber Feldmarschall! Nach dem glänzenden Verlauf der Operationen in der Dobrudscha, die unter Ihrer bewährten und musterhaften Leitung durch den Fall von Cernavoda gekrönt worden sind, danke Ich Ihnen für alles das, was Sie und die Ihnen unterstellten Truppen in gemeinsamer Waffenbrüderschaft geleistet haben. Ich will Meinem königlichen Dank dadurch besonderen Ausdruck geben, daß Ihr Name fortan auch von dem Truppenteile