Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Vorlesungen über den Islam

Goldziher, Ignác

Heidelberg, 1925

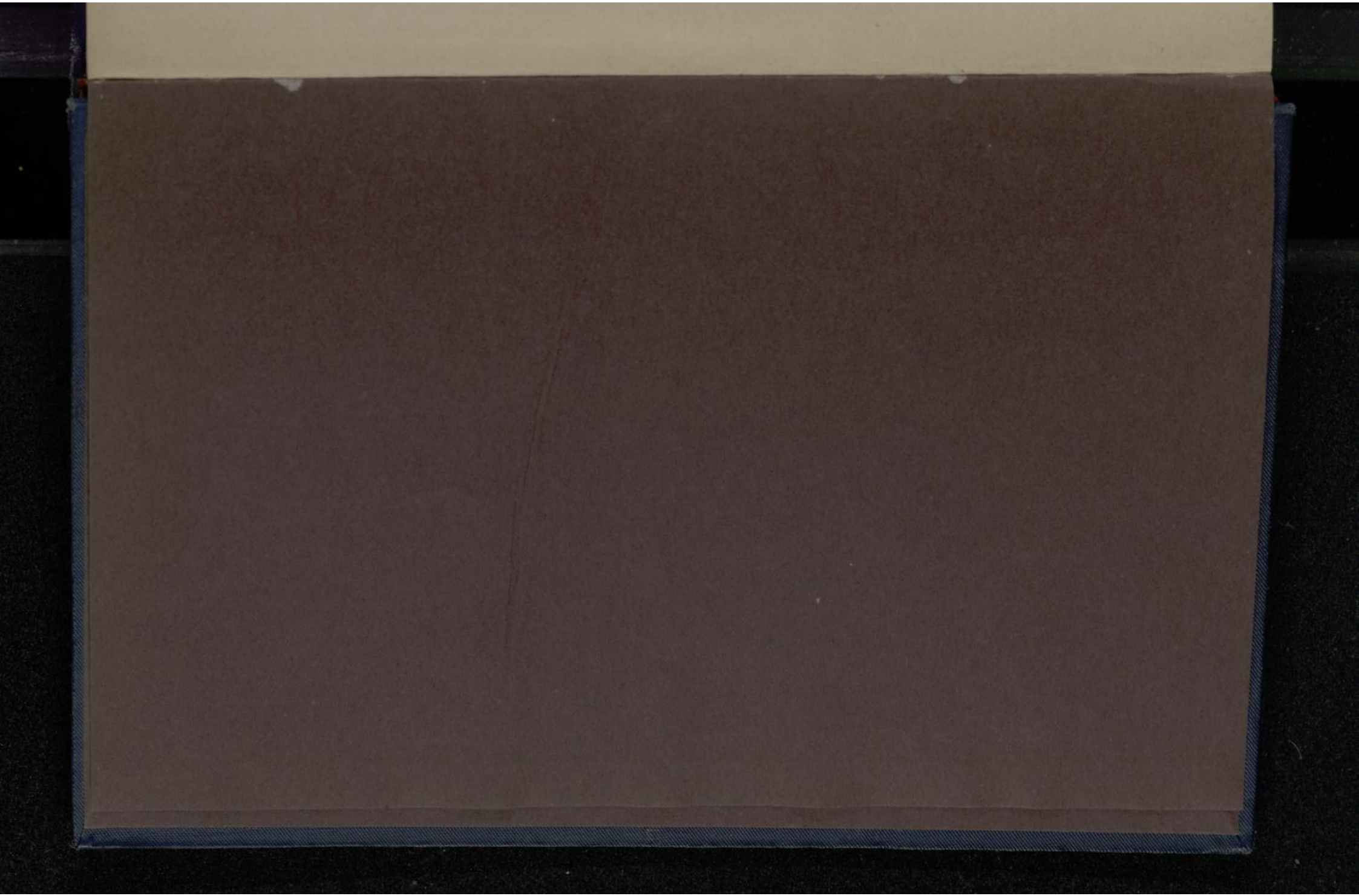
urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7077

Visual Library



C XII 12

UB Greifswald
aus Gesamtbest.



C. 67



RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE BIBLIOTHEK

HERAUSGEGEBEN

VON

WILHELM STREITBERG

ERSTER BAND

VORLESUNGEN ÜBER DEN ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHER

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

HEIDELBERG 1925
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

VORLESUNGEN

ÜBER DEN

ISLAM

VON

C XII. 12

DR. IGNAZ GOLDZIHER,

WEILAND O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BUDAPEST

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

VON

DR. FRANZ BABINGER,

A. O. PROFESSOR FÜR ISLAMWISSENSCHAFT AN DER
FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

MIT EINEM BILD DES VERFASSERS UND
EINEM GELEITWORT VON C. H. BECKER

UB Greifswald
ausgesondert

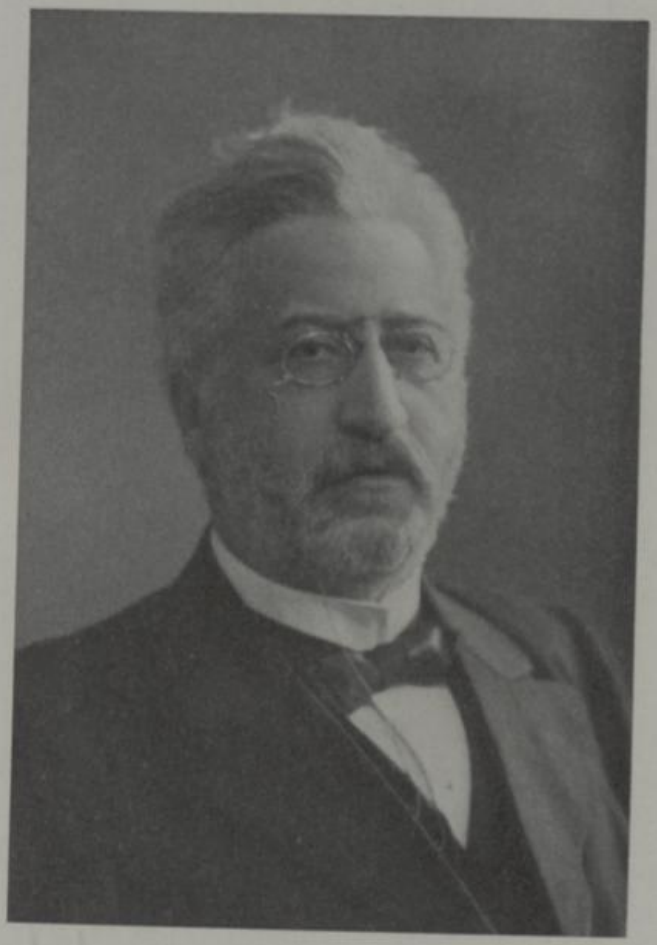
HEIDELBERG 1925

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 1851.

2200

Universität Potsdam
Universitäts-
bibliothek
Inventarnr.
14007143



I. Goldziher

Ignaz Goldziher zum Gedächtnis.

Ein Geleitwort von C. H. Becker.

Braucht es eines Geleitwortes, wenn dies köstliche Werk des unvergeßlichen Meisters zum ersten Male ohne sein persönliches Imprimatur in die Hände der Leser gelegt wird? Weiß nicht jeder, der es zur Hand nimmt, daß hier der Begründer einer neuen Disziplin die Arbeit eines langen Lebens systematisch zusammengefaßt hat? Gewiß ist dem so; wir Zeitgenossen wissen, was wir ihm zu danken haben; wir haben es erlebt, daß Goldziher gemeinsam mit seinem Freunde Snouck Hurgronje die Islamwissenschaft eigentlich erst geschaffen hat. Aber schon für die jüngere Generation ist Goldziher bereits Geschichte geworden, und es ist nun einmal Gelehrtenschicksal, daß sehr bald vergessen wird, was der einzelne, selbst der größte Forscher an spezieller Leistung zum immer breiter werdenden Strom der Erkenntnis beigetragen hat. Je genialer ein Forscher war, desto schneller wird seine individuelle Schöpfung zum Gemeingut der gelehrten Arbeit. Von dieser Schöpfung aber schweigt dies Buch.

Das radikal Neue, das uns Goldziher brachte, war die Erkenntnis von dem Wesen der islamischen Tradition. In seinen „Muhammedanischen Studien“ und in seinen „Ẓāhiriten“ hat er die Grundlagen gelegt, auf denen seine eigene spätere Arbeit, so besonders dies Buch, wie alle moderne Islamforschung aufbaute. Die Aussprüche des Propheten sind nicht als historische Quellen für das Leben Muhammeds, sondern nur als symptomatische Äußerungen der Lehrmeinung der Überlieferer oder Sammler zu verwenden. So selbstverständlich uns dies heute ist, so genial war es, dies erst-

malig einzusehen und zu beweisen. Damit zerstörte Goldziher ein wundervolles historisches Gesamtgemälde; er baute aber zugleich neu auf; seine literargeschichtliche Methode, die den Dogmatismus in der Betrachtung der Lebenszeit des Propheten auflöste, begründete zugleich das kritische Verständnis für die geistige Entwicklung von Jahrhunderten. Er schenkte uns das Handwerkszeug, mit dem wir arbeiten; er schuf die Kategorien, in denen wir denken. Einzelne seiner Zeitgenossen haben intuitiv neben ihm in seinem Sinne gearbeitet, ihm aber war vorbehalten, diese Intuition in die objektive Form der Wissenschaft hinüberzuleiten. Man mag den Umfang und die Fruchtbarkeit seiner Arbeit, die geniale Durchleuchtung und Analyse der Einzelquellen, man mag die Vielgestaltigkeit seiner Fragestellung noch so sehr bewundern, seine geschichtliche Bedeutung beruht in der Stabilisierung der Traditionskritik.

Auch von einem Anderen schweigt dies Buch in seiner keuschen Sachlichkeit, von dem Menschen, der doch für den, der ihn kannte, so lebendig aus jeder Zeile spricht. In ihm war Kritik und Liebe einzigartig verbunden. Er hatte offene Augen und lehrte andere sehen, aber er sah mit tiefem menschlichen Verständnis, wie es nur aus der Liebe geboren wird, die alles trägt und nicht eifert. Man lese daraufhin einmal seine Analysen und Rezensionen. Der tastende wissenschaftliche Anfänger war ihm ebenso heilig wie der seit einem Jahrtausend tote Traditionarier. So objektiv er die sachliche Lösung erfaßte, so übersah er nie das Subjektive des menschlichen Wollens. Und waren Liebe und Kritik einmal wirklich unvereinbar, dann schlug der Humor eine goldene Brücke über den Abgrund. Wie dem Menschen, so stand er auch dem Schicksal gegenüber; mit Kritik und mit Liebe. Ihn erfüllte der amor fati. Er hat nicht gehadert, sondern erkannt und geduldet. Zur Freude aber hat er nie Ja zu sagen verlernt. Er starb als ein Weiser, auf dem der Glanz der Abendsonne lag.

Vorwort zur ersten Auflage.

Für den Herbst 1908 erhielt ich vom American Commitee for Lectures on the History of Religions die Einladung, im Rahmen des von ihm veranstalteten religionsgeschichtlichen Vorlesungszyklus eine Reihe von Vorträgen über den Islam zu halten. Ich war entschlossen, der ehrenvollen Aufforderung Folge zu leisten. Das Manuskript der Vorlesungen war bereits fertig gestellt, als ich durch den damaligen Zustand meiner Gesundheit verhindert wurde, die geplante Reise auszuführen.

Der ermutigende Zuspruch wohlwollender Fachgenossen, denen meine Arbeit bekannt wurde, hat mir die Entschließung erleichtert, sie, ohne die ursprüngliche Disposition und die Vorlesungsform wesentlich ändern zu können, der Verlagsbuchhandlung für die Serie zu überlassen, in der sie nun an die Öffentlichkeit tritt.

Der seiner Bestimmung gemäß als Grundlage für eine englische Übersetzung abgefaßte Text der „Lectures" wurde bis auf einige Erweiterungen nur wenig geändert; diese erstrecken sich besonders auf die Einbeziehung von Materialien, die (wie die inzwischen erschienenen Teile des Ibn Sa'd u. a. m.) seither zur Verfügung gelangt sind. Die den einzelnen Abschnitten vorwiegend mit Rücksicht auf Fachgenossen angehängten Anmerkungen und Literaturnachweise sind erst zum Zwecke gegenwärtiger Veröffentlichung hinzugefügt worden.

Von vornherein war der Plan der Vorlesungen lediglich auf die religiösen Momente des Islams, nicht auf seine politische Geschichte gerichtet. Die Billigung, die meine in der „Kultur der Gegenwart" (Teil I, Abt. III,

S. 87—135) kurz vorher erschienene Skizze „Die Religion des Islams" von kompetenten Beurteilern fand, und die von ihnen erhaltene Aufmunterung zur gelegentlichen Erweiterung jenes Versuchs legte mir den Gedanken nahe, in einigen Teilen jene gedrängte Skizze als Kompendium zu betrachten, dessen Inhalt in diesen Vorlesungen weiter ausgeführt wird. Es konnte dabei nicht vermieden werden, hin und wieder einiges in jener Skizze Formulierte in die Vorlesungen zu übernehmen und ich bin dem Herausgeber der „Kultur der Gegenwart", Herrn Professor Dr. Paul Hinneberg, für die Erlaubnis dazu zu Danke verpflichtet. Die betreffenden Stellen sind in den Anmerkungen stets kenntlich gemacht*).

Die Anfertigung des Index verdanke ich der treuen Anhänglichkeit meines ehemaligen Hörers, Herrn Professors Dr. Bernhard Heller in Budapest.

Budapest, 22. Juni 1910.

I. Goldziher.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Als die Verlagshandlung vor etwa Jahresfrist an mich mit der Aufforderung herantrat, eine notwendig gewordene Neuauflage der Vorlesungen über den Islam zu übernehmen, glaubte ich nach anfänglichen nicht geringen Bedenken auf diesen Vorschlag eingehen zu sollen, obwohl die Arbeit unter Verhältnissen begonnen und vollendet wurde, die wenig geeignet sind, wissenschaftliche Studien selbst bescheidenen Ausmaßes zu begünstigen. Im übrigen war die Aufgabe ebenso heikel wie verantwortungsvoll. Dem Rahmen des Standwerkes der Islamwissenschaft die seit 1910 gewonnenen neuen, gesicherten Ergebnisse der

*) Mit Genehmigung des Herrn Prof. Dr. P. Hinneberg fielen in der zweiten Auflage diese Anführungszeichen fort.

Forschung zweckentsprechend anzugliedern, vor allem aber in den Anmerkungen auf die mannigfaltigen Neuerscheinungen im Fache der Islamkunde Bezug zu nehmen, erschien mir als das wichtigste Ziel für diese zweite Auflage. Der verewigte Verfasser hatte hierfür selbst schon Vorbereitungen getroffen, wie aus zahlreichen, seinem durchschossenen sowie seinem Handexemplar einverleibten Abänderungen, Einschaltungen und Randbemerkungen hervorgeht. Dank dem Entgegenkommen der Familie des Verstorbenen, die mir beide Bücher zur Verwertung einhändigte, konnten diese vom Verfasser stammenden Verbesserungen weitestgehende Berücksichtigung finden. Ich ließ es mir überhaupt angelegen sein, des Altmeisters Auffassung und Darstellung der Einzelheiten möglichst festzuhalten. Wenn sich auch stärkere Um- und Neugestaltungen nicht vermeiden ließen, so suchte ich doch den Goldziherschen Besitzstand selbst in Fällen zu schonen, wo mir, wie etwa bei den beiden brennenden Gegenwartsfragen des Islams, der allislamischen Bewegung und dem Kalifat, eine breitere Stellungnahme fast nötig erschienen wäre. Im übrigen wurden nur hin und wieder kleinere stilistische Unebenheiten sowie, wo immer angängig, die zahlreichen, überflüssigen Fremdwörter der ersten Auflage getilgt. Alles in allem darf mit gutem Gewissen behauptet werden, daß sämtliche Änderungen nach reiflicher Überlegung erfolgten und daß wohl deren jede die maßgebende Billigung des Verfassers gefunden hätte. In nicht geringem Umfang kam der Arbeit ein über zehn Jahre hindurch gepflegter schriftlicher (1908—1921) und mündlicher (1914—1918) Gedankenaustausch mit Ignaz Goldziher zugute.

Die vom Verfasser einmal gewählte Umschrift des Arabischen wurde beibehalten, wenngleich sich hierdurch bei der Drucklegung wenigstens der ersten Bogen gewisse Schwierigkeiten ergaben. Geringfügige Abweichungen wird der einsichtige Benützer wohl durch den Hinweis als entschuldigt ansehen, daß auch Goldziher hierbei nicht immer peinlichste Folgerichtigkeit beobachtete und deshalb gelegentlich vielleicht die alte Schreibung stehen blieb.

In den stark erweiterten Anmerkungen wird man ausgiebig das seither abgeschlossene Klassenbuch des Ibn Sa'd verwertet finden, im übrigen aber, so darf ich

hoffen, in den Verweisungen nicht allzuviel Wichtiges aus dem seit 1910 über den Islam erwachsenen Schrifttum vermissen. Indessen muß besonders bemerkt werden, daß Goldzihers letztes Werk, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Vorlesungen, Leiden 1920, Brill, X, 392 Seiten [VI. Band der Veröffentlichungen der de Goeje-Stiftung]), das er, dem Vorwort zufolge (S. X, 5 ff.), ausdrücklich als ‚Fortsetzung der Vorlesungen' geplant hatte, hier außer Betracht blieb, in der Annahme, daß beide Werke vom wirklichen Islamstudenten zusammen benützt werden, während der gewöhnliche Leser ohnedies schwerlich auf die Anmerkungen zurückgreifen wird. Auf mehrfachen Wunsch habe ich denn auch diese an den Schluß des Werkes gestellt, wodurch ihre Benützung, wie überhaupt die Lesung des Werkes vielleicht nicht unwesentlich erleichtert wird. Die in der ersten Auflage gegebenen Verweisungen wurden in zahlreichen Fällen nachgeprüft und berichtigt, soweit mir in Berlin und München die arabischen und persischen Drucke zur Verfügung standen. Die einzigartige Bücherei Goldzihers ist nunmehr leider dem europäischen Benützer durch ihre Verbringung nach Jerusalem entzogen (vgl. A. S. Yahuda, The Goldziher Library in The Jewish Chronicle Supplement vom 25. April 1924, Nr. 40, S. IV f. sowie ders., Die Bedeutung der Goldziherschen Bibliothek usw. in Der Jude, hrsg. v. M. Buber, VIII. Jg., Berlin, 1924, S. 575—592). Die Herren Dr. Walther Gottschalk von der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin sowie Kollege H. H. Schaeder in Breslau haben mich bei der Druckberichtigung der Anmerkungen in freundlicher Hilfsbereitschaft unterstützt.

Die während und nach dem Weltkriege erschienenen Übersetzungen ins Englische (Mohammed and Islam, translated from the German by Kate Chambers Seelye, with an introduction by Morris Jastrow jr., New Haven 1917, Yale University Press; XII, 360 Seiten) und ins Französische (Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane. Traduction de Félix Arin, Paris 1920, Geuthner; VIII, 317 Seiten) weisen gegenüber der deutschen Vorlage keinerlei oder, wie die französische

in den ersten Bogen, nur ganz geringfügige Änderungen auf, so daß beide hier keine Berücksichtigung zu finden brauchten*).

Und nun übergebe ich diese neue Auflage der Vorlesungen der Öffentlichkeit in der Erwartung, daß das Buch auch in seiner neuen Fassung abermals dazu beitragen möge, der Islamwissenschaft weitere Freunde zu gewinnen und diesem jungen, aber längst erstarkten Zweig der morgenländischen Studien zu fernerem Blühen und Gedeihen zu verhelfen.

Dem von uns geschiedenen Begründer der Islamstudien, dem zu Liebe und zu Ehren diese Arbeit übernommen wurde, sei sie — *bilâ taklîf* — als bescheidenes Totenopfer in Dankbarkeit und in Verehrung geweiht!

---

*) Die englische Ausgabe stellt eine literarische Merkwürdigkeit dar: sie wurde wegen zahlreicher Übersetzungsfehler vom Verlag zurückgezogen.

Augsburg, am 7. Juni 1924.

Franz Babinger.

Inhaltsübersicht.

	Seite
I. **Muhammed und der Islam**	1—29
II. **Die Entwicklung des Gesetzes**	30—70
III. **Dogmatische Entwicklung**	71—132
IV. **Asketismus und Ṣūfismus**	133—187
V. **Das Sektenwesen**	188—253
VI. **Spätere Gestaltungen**	254—297
Anmerkungen	299—387
Blattweiser	388—404
Koranstellen	405—406

I.

Muhammed und der Islam.

Seitdem Religion als Gegenstand unabhängiger Wissenschaft behandelt wird, sind von den Religionsforschern verschiedene Antworten gegeben worden auf die Frage: Was ist in psychologischem Sinne der Ursprung der Religion?

Der holländische Religionshistoriker C. P. Tiele hat in einer seiner Edinburgher Gifford-Vorlesungen eine Reihe jener Antworten gemustert und der Prüfung unterzogen[1]. Da wird bald das dem Menschen innewohnende Ursächlichkeitsbewußtsein, bald das Abhängigkeitsgefühl, bald das „Innewerden des Unendlichen", bald die Weltverneinung als die herrschende Emotion erkannt, aus der der Keim der Religion erstanden ist.

Ich glaube, daß diese Erscheinung im Seelenleben der Menschheit von viel zu verwickelter Natur ist, als daß es richtig wäre, ihre Betätigung aus einem einzigen Anstoß herzuleiten. Religion tritt uns nirgends als eine von bestimmten geschichtlichen Bedingungen losgelöste Gedankenschöpfung entgegen; sie lebt, in tieferen und höheren Gestaltungen, in bestimmten, durch die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Bedingungen gesonderten Erscheinungsformen. In den verschiedenen Erscheinungsformen der Religion wird wohl je einer der obenerwähnten und noch mancher andere Erreger des religiösen Triebes eine vorherrschende Stellung einnehmen, ohne jedoch andere mitwirkende Kräfte vollends auszuschließen. Schon auf den ersten Stufen ihrer Entwicklung wird ihr Charakter durch das Überwiegen des einen Motivs beherrscht, das auch in ihrer weiteren Entwicklung, in ihrem ganzen ge-

schichtlichen Leben seine Herrschaft über alle anderen Motive bewahren wird. Dies gilt auch von Religionsformen, deren Entstehen das Ergebnis individueller Erleuchtung ist.

Die Religion, mit deren geschichtlichem Leben wir uns in diesen Vorträgen zu beschäftigen haben, zeigt schon mit dem Namen, den ihr der Stifter von allem Anfang an verliehen hat, und unter dem sie nun schon seit vierzehn Jahrhunderten ihren Gang durch die Geschichte macht, welches der vorherrschende Grundzug und Charakter ihres Wesens ist.

Islām, d. h. Hingebung; die Hingebung der Gläubigen an Allah. In diesem Wort, das besser als je ein anderes den Inbegriff des Verhältnisses kennzeichnet, in das Muhammed den Gläubigen zum Gegenstand seiner Anbetung setzt, prägt sich vorwiegend das Gefühl der Abhängigkeit von einer unbeschränkten Allmacht aus, der sich der Mensch willenlos hinzugeben hat. Dies ist der überragende Grundsatz, der allen Äußerungen dieser Religion, ihren Vorstellungen und Formen, ihrer Sittenlehre und ihrem Gottesdienst innewohnt und als ihr entscheidendes Merkmal das eigentümliche Wesen der durch sie beabsichtigten Erziehung des Menschen bestimmt. Sie ist das kräftigste Beispiel für die Aufstellung Schleiermachers, daß Religion im Abhängigkeitsgefühl wurzelt.

Die Aufgabe, die uns für diese Vorträge gestellt ist, legt es uns nicht auf, die Einzelheiten des Systems dieser Religionsform zu zeichnen. Wir haben die Kräfte hervortreten zu lassen, die in ihrer geschichtlichen Ausgestaltung mitgewirkt haben. Denn der Islam, wie er in seiner vollen Ausbildung erscheint, ist das Ergebnis verschiedener Einwirkungen, durch die er sich als ethische Weltanschauung, als gesetzliches und dogmatisches System herausgeformt hat, bis daß er seine endgültige rechtgläubige Gestalt erlangte. Dann haben wir auch über die Faktoren zu sprechen, die den Strom des Islams in verschiedene Läufe geleitet haben. Denn der Islam ist keine einheitliche Kirche; sein geschichtliches Leben kommt eben in den Abarten zur Geltung, die er aus sich erzeugt hat.

Die Einwirkungen, die das geschichtliche Leben einer Einrichtung bestimmen, sind von zweierlei Art. Erstlich sind es innere, aus dem eigenen Wesen der Institution

hervorquellende Antriebe, die als vorwärtstreibende Kräfte die geschichtliche Entwicklung fördern; dann sind es von außen her eindringende geistige Einflüsse, die den ursprünglichen Gedankenkreis befruchten und bereichern und seine geschichtliche Gestaltung bewirken. Wenn auch in der Geschichte des Islams die Betätigung der Triebkräfte ersterer Art nicht fehlt, so ist es zumeist die Assimilierung fremder Einflüsse, was die wichtigsten Momente seiner Geschichte kennzeichnet. Seine dogmatische Entwicklung geschieht im Zeichen hellenistischer Gedanken, seine gesetzliche Ausgestaltung läßt den Einfluß des römischen Rechtes nicht verkennen, seine staatliche Gliederung, wie sie sich im ʿabbāsidischen Chalifat ausformt, zeigt die Verarbeitung persischer Staatsgedanken, sein Mystizismus die Aneignung neuplatonischer und indischer Gedankengänge. Aber auf jedem dieser Gebiete erweist der Islam seine Fähigkeit zu organischer Einverleibung und Verarbeitung der fremden Bestandteile, so daß ihr fremder Zug sich nur der scharfen Zerlegung prüfender Forschung offenbart.

Dieser rezeptive Charakter ist dem Islam schon bei seiner Geburt auf die Stirn geschrieben. Sein Stifter Muhammed verkündet nicht neue Ideen. Den Gedanken über das Verhältnis des Menschen zum Übersinnlichen und Unendlichen hat er keine neue Bereicherung gebracht. Das mindert jedoch den bedingten Wert seiner religiösen Schöpfung keinesfalls herab. Wenn der Historiker der Sitten die Wirkung einer in die Geschichte tretenden Erscheinung zu beurteilen hat, wird die Frage der Ureigenheit nicht in dem Vordergrunde seiner Betrachtung stehen. Bei einer geschichtlichen Wertung des Werkes Muhammeds kommt es nicht darauf an, ob der Inhalt seiner Verkündigung eine in allen Teilen eigenartige, schlechthin bahnbrechende Schöpfung seiner Seele war. Die Verkündigung des arabischen Propheten ist eine eklektische[2] Komposition religiöser Vorstellungen, zu denen er durch Berührungen mit jüdischen, christlichen und noch anderen[3] Elementen, von denen er selbst tief ergriffen wurde, angeregt war, und die er zur Erweckung einer ernsten religiösen Stimmung in seinen Volksgenossen für geeignet hielt; Verordnungen, die er, gleichfalls aus fremden Quellen

schöpfend, zur Festigung eines Lebens im Sinne des göttlichen Willens für notwendig erkannte. Wovon er so in seinem tiefsten Innern angeregt wurde, fühlte er in ehrlicher, durch äußere Eindrücke unterstützter Eingebung als göttliche Offenbarung, deren Werkzeug zu sein er aufrichtig überzeugt war[4].

Unsere Aufgabe kann es nicht sein, den pathologischen Momenten nachzugehen, die in ihm das Offenbarungsbewußtsein erregten und festigten. Wir erinnern an das bedeutende Wort Ad. v. Harnacks über „Krankheiten, von denen nur die Übermenschen befallen werden, und sie schöpfen aus dieser Krankheit ein bisher ungeahntes neues Leben, eine alle Hemmnisse niederwerfende Energie und den Eifer des Propheten oder Apostels“[5]. Vor uns steht die gewaltige geschichtliche Wirkung des Rufes zum Islam; vor allem die Wirkung auf den allernächsten Kreis, an den die Verkündigung Muhammeds unmittelbar gerichtet war. Der Mangel an Ursprünglichkeit wird aufgewogen dadurch, daß diese Lehren zu allererst durch Muhammed als innere Angelegenheit der Gesamtheit mit werbender Ausdauer verkündet und dem dünkelhaften Spotte der Massen mit aufopfernder Beharrlichkeit entgegengestellt wurden. Denn keine historische Wirkung hatte sich an den stillen Einspruch geknüpft, den frommgesinnte Männer vor Muhammed, mehr durch ihr Leben als durch ihr Wort, gegen die heidnisch-arabische Lebensauffassung erhoben hatten. Wir wissen nicht, worin die Verkündigung eines Chālid b. Sinān bestand, des Propheten, „den sein Volk verloren gehen ließ“[6]. Der erste geschichtlich wirksame Reformator des Arabertums ist eben Muhammed. Darin liegt seine Ureigenheit trotz des wenig ursprünglichen Stoffes seiner Verkündigung.

Durch Berührungen, die ihm sein Verkehr in der ersten Hälfte seines Lebens verschaffte und deren Ertrag er in einer Spanne beschaulicher Zurückgezogenheit innerlich verarbeitete, wurde das Gewissen des zu krankhafter Grübelei veranlagten Mannes gegen das gläubige und sittliche Wesen seiner Landsleute aufgepeitscht. Eine völlig im arabischen Stammesleben und seinen Gewohnheiten wurzelnde Gesellschaft wurde in ihrer Sittlichkeit nicht gehoben durch ihre krasse, aber ebenso öde Vielgötterei,

deren fetischartige Pflege in Muhammeds Vaterstadt und Wohnort einen ihrer hervorragendsten Sammelplätze hatte — das Volksheiligtum der Ka'ba mit „seinem schwarzen Stein". Zudem war es ein vorwiegend materialistischer, hochmütiger, plutokratischer Zug, der die vornehmen Geschlechter dieser Stadt kennzeichnete, denen die Hütung des Heiligtums nicht nur religiöses Vorrecht, sondern hervorragender materieller Vorteil war[7]. Muhammed klagt über die Unterdrückung der Armen, über Gewinnsucht, Unehrlichkeit in Handel und Wandel, über protzige Gleichgültigkeit gegen höhere Angelegenheiten des menschlichen Lebens und seiner Aufgaben, gegen „das Bleibende und Fromme" (Sure 18 v. 44) neben dem „Flitter dieser irdischen Welt". Die Eindrücke, die aus früheren Belehrungen in ihm rege blieben, wandte er nun auf die ihn beunruhigenden Beobachtungen an. In der Einsamkeit der Bergschluchten in der Nähe der Stadt, wohin er sich zurückzuziehen pflegte, fühlte sich der in reifem Alter stehende Mann in Gesichten, lebhaften Träumen und Halluzinationserscheinungen immer mehr und kräftiger von Gott aufgerufen, unter sein Volk zu gehen und es vor dem Verderben zu warnen, dem sein Tun es entgegenführte. Er fühlt sich unwiderstehlich dazu gedrängt, der Sittenlehrer seines Volkes zu sein, „sein Warner und Verkünder".

Am Beginne seiner Laufbahn lösten sich diese Betrachtungen zu eschatologischen Vorstellungen aus, die seinen inneren Sinn immer gewaltiger beherrschten[8]. Sie bilden gleichsam die „idée mère" seiner Verkündigungen. Was er über das dereinst hereinbrechende Weltgericht gehört hatte, das wendet er auf die Verhältnisse an, deren Erfahrung seine Seele mit Grauen erfüllte. Dem sorglosen und übermütigen, die Demut nicht kennenden Treiben der stolzen mekkanischen Reichen stellt er die Verkündigung vom nahenden Weltgericht entgegen, das er mit feurigen Zügen malt, von Auferstehung und Rechenschaft, deren Einzelheiten sich in seinen Verzückungen in grauenerregender Gestalt darstellen: Gott als Weltenrichter, als alleiniger Beherrscher des ‚Tages des Weltgerichts', der aus den Trümmern der zerstörten Welt in Barmherzigkeit die wenigen Gehorsamen hervorholt, die dem Angstrufe des ‚Warners' nicht Hohn und Spott entgegengesetzt hat-

ten, sondern in sich gegangen waren und aus dem hochmütigen Gefühle ihrer auf die irdischen Güter gegründeten Macht hinweg sich zur Erkenntnis ihrer Abhängigkeit von dem Einen unbeschränkten Weltengotte aufgerafft hatten. Eschatologische Vorstellungen sind es vor allem, aus denen Muhammed den Aufruf zur Buße und Unterwerfung herausarbeitete[9]. Und eine Folge, nicht Ursache dieses Innewerdens ist die Zurückweisung der Vielgötterei, durch die das Heidentum die unbeschränkte Allmacht Gottes zersplittert und verkleinert hatte. Nichts können die dem Allah zugesellten Wesen „nützen oder schaden". Es gibt nur Einen „Herrn des Weltgerichtstages"; nichts gesellt sich zu der Schrankenlosigkeit seines unverantwortlichen Urteilsspruches. Ein Gefühl so völliger Abhängigkeit, wie es Muhammed erfüllte, konnte nur einem Wesen gelten, dem alleineinzigen Allah. Aber das grauenhafte Bild des Weltgerichts, zu dem ihm die Züge zumeist aus dem in der Literatur der Apokryphen gepflegten Gedankenkreise geboten wurden, wird nicht ausgeglichen durch die Hoffnungen auf ein herankommendes „Himmelreich". Muhammed ist ein Verkündiger der *dies irae*, des Weltunterganges. Seine Eschatologie pflegt in ihrem Weltbilde nur die pessimistische Seite; die optimistische ist für die Auserwählten ganz in das Paradies verlegt. Für die irdische Welt hat er keinen Hoffnungsstrahl übrig.

Es ist nun ein Gebäude von lauter entlehnten Bausteinen, die ihm für den Aufbau dieser eschatologischen Verkündigung dienen. Die Geschichte des alten Testaments, und zwar zumeist im Sinne der Agada, wird in Wirkung gesetzt, um das Schicksal der alten Völker, die sich den zu ihnen gesandten Mahnern widersetzten und sie verhöhnten, als warnende Beispiele vorzuhalten. Der Reihe dieser alten Propheten schließt Muhammed sich nun als letzter an.

Die in glühenden Farben gehaltenen Gemälde vom Weltuntergang und Weltgericht, die Mahnung zur Vorbereitung für dieses durch Verlassen der Gottlosigkeit und des weltlichen Lebenswandels, die Erzählungen von den Schicksalen der alten Völker und ihrem Verhalten gegen die zu ihnen gesandten Propheten, der Hinweis auf die Weltschöpfung und die wunderbare Bildung des Menschen

zum Erweise der Allmacht Gottes und der Abhängigkeit der Geschöpfe, die er nach Belieben vernichten und wiedererwecken könne, sind in den ältesten Teilen jenes Offenbarungsbuches erhalten, das auch in der Weltliteratur als Koran (Vorlesung) bekannt ist. Es umfaßt im ganzen 114 Abschnitte (Süren) von sehr verschiedenem Umfange; etwa ein Drittel davon gehört in das erste Jahrzehnt von Muhammeds prophetischer Wirksamkeit, in die Zeit seines Wirkens in Mekka.

Ich werde hier nicht die Geschichte seiner Erfolge und Mißerfolge[10] erzählen. Das Jahr 622 bezeichnet die erste Epoche in der Geschichte des Islams. Von seinen Landsleuten und Stammesgenossen verhöhnt, wandert Muhammed nach der nördlicheren Stadt Jathrib aus, deren aus Südarabien stammende Bevölkerung für die Aufnahme religiöser Stimmungen sich empfänglicher zeigte, und der auch, durch das dort vielfach vertretene Judentum, die durch Muhammed verkündeten Eingebungen geläufiger waren, mindestens weniger fremdartig erschienen. Durch die Hilfe, die das Volk dieser Stadt dem in seine Mitte aufgenommenen Propheten und seinen Getreuen gewährte, wurde Jathrib zur Medīna, zur „Stadt (des Propheten)", mit welchem Namen es seitdem benannt wird. Hier läßt sich nun Muhammed weiter durch den heiligen Geist eingeben, und der überwiegende Teil der Suren seines Korans trägt die Marke der neuen Heimat.

Aber, wenn er auch in den neuen Verhältnissen nicht aufhört, seinen Ruf als „Warner" zu fühlen und zu üben, so erhält seine Verkündigung doch eine neue Richtung. In ihr spricht nicht mehr bloß der eschatologische Schwärmer. Die neuen Verhältnisse machen ihn zum Kämpfer, zum Eroberer, zum Staatsmann, zum Ordner des neuen, immer mehr erwachsenden Gemeinwesens. Der Islam als Einrichtung erhält hier seine Urformung; hier bilden sich die ersten Keime seiner gesellschaftlichen, rechtlichen und staatlichen Ordnungen.

Die Offenbarungen, die Muhammed auf mekkanischem Boden verkündete, hatten noch keine neue Religion bedeutet. Es wurden nur in einem kleinen Kreise religiöse Stimmungen hervorgerufen und eine von fester Umgrenzung noch weit entfernte gottergebene Weltbe-

trachtung genährt, aus denen Lehren und Formen noch nicht mit größerer Bestimmtheit hervortraten. Die fromme Stimmung löste sich in weltflüchtigen Betätigungen aus, die man ebenso auch bei Juden und Christen erfahren konnte, in Andachtshandlungen (Rezitationen mit Kniebeugungen und Niederwerfungen), freiwilligen Enthaltungen (Fasten), Taten der Wohltätigkeit, deren Einzelheiten nach Form, Zeit und Maß noch durch keine feste Regel bestimmt werden. Und endlich waren auch die äußeren Umrisse der gläubigen Gemeinschaft noch nicht mit sicherer Abgrenzung ausgeformt. Erst in Medina gestaltet sich jetzt der Islam zur Institution und zugleich zu einem kämpfenden Verbande, dessen Kriegsposaune durch die ganze Geschichte des späteren Islams hallt. Der ergebene Dulder von gestern, der dem kleinen Häuflein seiner von den mekkanischen Vornehmen verhöhnten Getreuen ausdauernde Ergebung gepredigt hatte, veranstaltet nun kriegerische Unternehmungen, der Verächter von Hab unb Gut schreitet an die Ordnung der Beuteanteile, an die Feststellung von Erb- und Vermögensgesetzen. Freilich hört er nicht auf, auch ferner von der Verwerflichkeit alles Irdischen zu reden. Aber daneben werden jetzt Gesetze gegeben, Einrichtungen geschaffen für die Übungen der Religion und die dringendsten Verhältnisse des geselligen Lebens. Hier gewinnen die auf die Lebensführung gerichteten Gesetze eine feste Gestalt, die als die Grundlage der späteren gesetzbildenden Tätigkeit gedient haben, wenn auch manches bereits in den mekkanischen Verkündigungen vorbereitet gewesen und von den mekkanischen Auswanderern in keimhafter Form nach der Palmenstadt in Nordarabien mitgebracht worden war[11].

In Medina wird also der Islam eigentlich geboren; hier gestalten sich die Gesichtspunkte seines geschichtlichen Lebens aus. So oft sich daher im Islam das Bedürfnis nach religiösem Wiederaufbau kundgegeben hat, hat man auf die *Sunna* (herkömmliche Gewohnheit) jenes Medina zurückgeblickt, in dem Muhammed mit seinen „Genossen“ die erste greifbare Form der Lebensverhältnisse im Sinne seines Islams zu gestalten begann. Darauf haben wir später noch zurückzukommen.

In der Geschichte des Islams ist demnach die *Hidschra* (Auswanderung nach Medina) ein Datum, das nicht nur für die Veränderung der äußeren Schicksale der Gemeinde von Bedeutung ist. Sie bezeichnet nicht nur den Zeitpunkt, an dem das in einen sicheren Hafen einlaufende Häuflein von Anhängern des Propheten von hier aus angriffsweise gegen die Gegner auftreten und Kämpfe führen kann, die 630 mit der Eroberung Mekkas und im Verfolg mit der Unterwerfung Arabiens gekrönt werden: sondern sie bezeichnet einen Abschnitt in der religiösen Ausformung des Islams.

Auch in dem Bewußtsein, das Muhammed von seinem eigenen Charakter in sich trägt, führt die medinische Zeit eine wesentliche Änderung herbei. In Mekka fühlte er sich als Propheten, der sich mit seiner Sendung der Reihe der biblischen Gottesgesandten anfügt, um gleich jenen seine Mitmenschen vor dem Verderben zu warnen und zu retten. In Medina nehmen unter geänderten äußeren Verhältnissen auch seine Ziele eine andere Richtung. In der von der mekkanischen verschiedenen Umgebung sind in bezug auf seinen Prophetenberuf andere Gesichtspunkte in den Vordergrund getreten. Er will nun als Wiederhersteller der verderbten und verfälschten Religion Abrahams gelten. Was er verkündigt, wird mit abrahamitischen Überlieferungen durchwoben; den Gottesdienst, den er einrichtet, habe bereits Abraham begründet, nur sei er im Laufe der Zeit verdorben und in heidnische Richtung getreten. Nun will er den *dīn* des einen Gottes im Sinne des Abraham wiederherstellen, wie er überhaupt gekommen sei, um für echt zu erklären (*muṣaddiḳ*), was Gott in früheren Offenbarungen kundgetan hatte[12].

Im allgemeinen gewinnt nun die Klage auf Fälschung und Verdüsterung der alten Verkündigungen einen großen Einfluß auf das Bewußtsein seiner eigenen prophetischen Stellung und seiner Aufgaben. Von liebedienerischen Überläufern wurde er wohl in der Meinung bestärkt, daß die Bekenner der alten Religionen ihre heiligen Schriften verdreht hätten, daß sie Verheißungen verheimlichen, in denen Propheten und Evangelisten sein dereinstiges Erscheinen verkünden; eine Anklage, die aus koranischen Keimen im islamischen Schrifttum später in überaus reich-

licher Weise ausgebildet wurde. Die Geistesfehde gegen Juden und Christen nimmt nun einen breiten Raum in den Offenbarungen ein, die er sich in Medina geben ließ. Wenn er auch in früherer Zeit Klöster, Kirchen und Synagogen als wahre Stätten der Gottesverehrung anerkannt hatte (22 v. 41), bilden alsbald die *ruhbān* (Mönche) der Christen und die *aḥbār* (Schrifgelehrte) der Juden, eigentlich seine Lehrmeister, den Gegenstand seiner Angriffe; es will ihm nicht gefallen, daß sie unverdiente, fast göttliche Macht über ihre Getreuen haben (9 v. 31), während sie doch eigennützige Menschen seien, die die Leute vom Wege Gottes abwendig machen (9 v. 34); den büßerischen *ruhbān* rechnet er ein anderes Mal ihr demütiges Verhalten als Verdienst an und findet, daß sie an Sympathie gegen die Gläubigen diesen näher stehen als die Juden, die sich dem Islam entschieden abweisend entgegenstellen (5 v. 85); den jüdischen *aḥbār* wirft er die Zusätze vor, die sie zur göttlichen Gesetzgebung machten (3 v. 72).

Dies medinische Jahrzehnt war also eine Zeit der Abwehr und des Angriffs mit Schwert und Wort.

Die Wandlung in Muhammeds prophetischem Charakter konnte nicht verfehlen, auch im Stil und der rednerischen Haltung des Korans bemerkbar zu werden.

Bereits die ältesten Überlieferer des Buches haben in den 114 Suren, in die sein Inhalt eingeordnet ist, mit gutem Gefühl zweierlei Bestandteile fest unterschieden: die mekkanischen und die medinischen Teile[13].

Diese zeitliche Unterscheidung wird durch die kritische und ästhetische Betrachtung des Korans im großen und ganzen gerechtfertigt. Aus der mekkanischen Zeit stammen die Verkündigungen, in denen Muhammed die Schöpfungen seiner glühenden Erregtheit in einer aus der Unmittelbarkeit seiner Seele strömenden träumerischen Vortragsweise darstellt. Er rasselt nicht mit dem eigenen Schwert, er redet nicht zu Kriegern und Untertanen, er kündet vielmehr der Schar seiner Widersacher die seine Seele beherrschende Überzeugung von der unendlichen Allmacht Allahs in seiner Weltschöpfung und Weltregierung, vom Nahen des schrecklichen Weltgerichts, des Weltunterganges, dessen Vision ihn aus seiner Ruhe auf-

scheucht, von der Züchtigung vorangegangener Geschlechter und Zwingherren, die sich den ihnen von Gott gesandten Warnern widersetzten.

Aber allmählich erschlafft die prophetische Urkraft in den medinischen Verkündigungen, die mit ihrer blassen, durch die Alltäglichkeit der Gegenstände auf eine tiefere Stufe herabgedrückten Redekunst zuweilen zu gewöhnlicher Prosa herabsinken. Mit kluger Berechnung und Erwägung, mit vorsichtiger Schlauheit und Weltklugheit arbeitet er jetzt gegen die inneren und äußeren Gegner seiner Ziele; er schließt seine Getreuen zusammen, schafft, wie wir bereits erwähnt haben, bürgerliches und religiöses Gesetz für die sich festigende Vereinigung, Regeln für die praktischen Verhältnisse des Lebens. Selbst seine eigenen ganz gleichgültigen persönlichen und häuslichen Angelegenheiten bezieht er zuweilen in den Kreis der an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung ein[14]. Die Erlahmung der rednerischen Kraft wird nicht wettgemacht durch das auch in diesen Teilen des Korans angewandte *sadsch'*, Prosareime, die durch die einzelnen Teile der Satzgefüge ziehen. Dies war die Form, in der auch die alten Wahrsager ihre Sprüche kündeten. In anderer Gestalt[15] hätte sie kein Araber als Gottessprüche anerkennen mögen. Den Anspruch auf solchen Ursprung seiner Rede hat aber Muhammed bis an sein Ende festgehalten. Aber welcher Abstand zwischen dem *sadsch'* der frühen mekkanischen und dem der medinischen Reden! Während Muhammed in Mekka seine Gesichte in Sadsch'-Reihen kundgibt, deren einzelne Glieder gleichsam dem fieberhaften Pochen seines Herzens folgen, büßt in Medina diese Offenbarungsform ihren Schwung und ihre Kraft ein, selbst dann, wenn er auf die Gegenstände der mekkanischen Verkündigung zurückgreift[16].

Muhammed selbst[17] erklärte seinen Koran für ein unnachahmbares Werk. Seine Gläubiger betrachten ihn, ohne einen stufenweisen Wertunterschied zwischen seinen Bestandteilen zu machen[18], als ein durch den Propheten vermitteltes göttliches Wunder, das höchste, womit der Prophet die Wahrhaftigkeit seiner göttlichen Sendung bekräftigte.

Der Koran ist also die erste Grundlage der Religion des Islams, seine heilige Schrift, seine geoffenbarte Ur-

kunde. Er stellt in seiner Vollständigkeit eine Verquickung dar zwischen den beiden ersten im Wesen voneinander verschiedenen Zeitabschnitten der Kindheit des Islams.

Wenn auch der Sinn der Araber, ihrer Seelenanlage und ihren Lebensbedingungen nach, nicht eben auf überirdische Werte gerichtet war, haben die großen Erfolge[19] des Propheten und seines ersten Nachfolgers gegen die Widersacher des Islams in den Arabern den Glauben an ihn und an seine Sendung gestärkt. Die unmittelbare geschichtliche Wirkung dieser Erfolge war, wenn auch nicht[20], wie man noch häufig anzunehmen pflegt, die völlige Einigung der in sich volklich gespaltenen und auch in religiöser Beziehung durch ihre Ortskulte auseinanderstrebenden, durch Hauptkultstellen nur lose aneinandergeknüpften arabischen Stämme, von denen noch viele den Islam entweder völlig ablehnten oder sich ihm nur lose angegliedert hatten, so doch wenigstens die Schlingung eines festeren Bandes um einen großen Teil dieser auseinanderstrebenden Teile. Der Prophet hatte das Hochziel aufgestellt des Zusammenschlusses zu einer sittlichen und religiösen Gemeinschaft, die nach seiner Lehre das Abhängigkeitsgefühl von dem Einen Allah einigen sollte. „O, ihr, die ihr gläubig seid, gebet Gott die ihm gebührende Ehrfurcht und sterbet nicht anders, es sei denn als Muslime. Möget ihr Sicherheit finden insgesamt an Allahs Seil; spaltet euch nicht; gedenket der Wohltat Allahs an euch, da ihr (früher) Feinde waret, er aber (nun) euere Herzen verbunden hat, daß ihr durch die Wohltat Allahs zu Brüdern geworden seid“ (3 v. 97 bis 98). Gottesfurcht sollte von nun ab Vorzug verleihen, nicht die Rücksichten der Abstammung und des Stämmelebens. Der begriffliche Umfang dieser Einheit erweitert sich nach dem Tode des Propheten immer mehr durch Eroberungen, deren Erfolge in der Weltgeschichte ihresgleichen suchen.

Wenn wir in der religiösen Schöpfung Muhammeds etwas ursprünglich nennen können, so ist es die negative Seite seiner Verkündigungen. Sie sollten mit allen barbarischen Greueln des arabischen Heidentums in Kultus und Gesellschaft, im Stämmeleben und in der Weltanschauung aufräumen, mit der *dschāhilijja*, Barbarei, wie

er sie im Gegensatz zum Islam bezeichnet. Die positiven Lehren und Einrichtungen zeigen, wie wir bereits erwähnt haben, einen eklektischen Grundzug. Judentum und Christentum haben gleichen Anteil an den Elementen, aus denen sie gebildet sind, und auf deren Einzelheiten ich bei dieser Gelegenheit nicht eingehen kann[21]. Es ist allgemein bekannt, daß in ihrer endgültigen Ausgestaltung es fünf Punkte sind, die als Grundpfeiler des Islambekenntnisses gelten, deren erste Anlagen (die liturgischen und humanitären) schon in die mekkanische Zeit zurückreichen, aber erst in der medinischen Zeit ihre festere förmliche Gliederung erhalten haben: 1. das Bekenntnis zu dem einzigen Gott und die Anerkennung Muhammeds als Gesandten Gottes; 2. der Brauch des Gottesdienstes, dessen Anfänge als Vigilien und Rezitationen, dessen begleitende Umstände, Kniebeugung und Niederwerfung sowie die vorhergehende Waschung, an Bräuche des morgenländischen Christentums anknüpfen; 3. das Almosen, ursprünglich ein freies Wohltun, später eine in ihren Maßen festbestimmte Beisteuer zu den Bedürfnissen der Gemeinde; 4. das Fasten, ursprünglich am 10. Tage des ersten Monats — eine Nachahmung des jüdischen Versöhnungsfastens (*ʿāschūrā*) —, später auf den Ramaḍānmonat, den neunten des wandelbaren Mondjahres, verlegt; 5. die Wallfahrt zu dem alten arabischen Volksheiligtum in Mekka, der Kaʿba, dem Hause Gottes[22]. Dies letzte Moment hat Muhammed aus dem Heidentum beibehalten, aber in monotheistischer Weise umgestaltet und mittels abrahamitischer Legenden umgedeutet.

Wie die christlichen Bestandteile des Korans zumeist durch den Kanal der apokryphen Überlieferungen und der im orientalischen Christentum zerstreuten Ketzereien zu Muhammed gelangen, so finden wir auch manches Element der orientalischen Gnostik vertreten. Muhammed hat allerlei aufgenommen, was ihm aus seinen oberflächlichen Berührungen im Kreise seines Verkehrs zuflog, und er hat es zumeist ganz planlos verwertet. Wie weit ab steht von seiner sonstigen Gottesauffassung der mystisch klingende Spruch (Sure 24 v. 35), den die Muslime als „Lichtvers“ bezeichnen![23] Die in gnostischen Kreisen (Marcioniten u. a.) herrschende Herabwürdigung des alttesta-

mentlichen Gesetzes als Ausfluß des der Güte abgewandten strengen Gottes sickert durch die Auffassung, die Muhammed von den durch Gott den Juden gegebenen Gesetzen bekundet, namentlich den Speiseverboten, die ihnen Gott als Strafe für ihren Ungehorsam auferlegt habe. Bis auf sehr wenige seien diese Gesetze durch den Islam abgeschafft. Gott hat den Gläubigen nichts Wohlschmeckendes verboten. Die Gesetze seien Lasten und Fesseln, die Gott den Israeliten auferlegte (2 v. 286; 4 v. 158; 7 v. 156). Dies klingt an marcionitische Lehrmeinungen an, wenn es mit ihnen auch nicht einerlei ist. Und auch die Annahme einer reinen, durch den Propheten wieder herzustellenden Urreligion sowie die Voraussetzung der Verfälschung der heiligen Schriften bewegen sich, freilich in roherer Ausprägung, in der Nähe eines engverwandten Gedankenkreises, der aus den klementinischen Homilien bekannt ist.

Auch das Parsentum, dessen Bekenner neben Juden und Christen als *madschūs* (Magier) in den Beobachtungskreis Muhammeds fielen, und das er mit jenen zusammen dem Heidentum entgegenstellt, ist nicht spurlos an dem empfänglichen Sinne des arabischen Propheten vorübergegangen. Eine wichtige Anregung, die er aus dem Parsentum übernahm, ist die Verneinung des Charakters des Sabbats als Ruhetag. Er hat den Freitag als Wochenversammlungstag eingesetzt, aber bei der Übernahme eines Schöpfungs-Sechstagewerks die Vorstellung, daß Gott am siebenten Tage geruht habe, entschieden zurückgewiesen. Darum wurde auch nicht der siebente Tag, sondern dessen Vorabend, auch nicht als Ruhetag, sondern als Versammlungstag eingesetzt, an dem nach Schluß des Gottesdienstes aller weltliche Handel und Wandel gestattet ist[24].

Wenn wir nun die Schöpfung Muhammeds als Ganzes betrachten und aus dem Gesichtspunkt ihrer ethischen Wirkungen ein Wort über ihren inneren Wert sagen sollen, müssen natürlich apologetische und polemische Zwecke uns vollends fern liegen. Auch neuere Darstellungen des Islams lassen sich verführen, seinen religiösen Wert nach Maßen abzuschätzen, die man von vornherein als absolute Wertmesser betrachtet, und die urteilende Betrachtung

des Islams auf sein Verhältnis zu jenem Absoluten zu gründen. Man findet den Gottesbegriff des Islams tiefstehend, weil er den Gedanken der Immanenz in der sprödesten Weise ausschließe; seine Ethik gefahrbringend, weil in ihr der Grundsatz des Gehorsams und der Unterwürfigkeit — den schon der Name Islam erkennen läßt — vorherrschend sei. Als ob das den Gläubigen beherrschende Bewußtsein, unter einem unverbrüchlichen göttlichen Gesetze zu stehen, oder als ob der Glaube an die Abgeschiedenheit des göttlichen Wesens im Islam sich als Hindernis erwiese, durch Glauben, Tugend und wohltätige Werke in seine Nähe zu gelangen und in seine Barmherzigkeit eingeführt zu werden (9 v. 100); als ob die innige Andacht des frommen Betenden, der im demütigen Bewußtsein seiner Abhängigkeit, Schwäche und Hilflosigkeit seine Seele zu der allmächtigen Quelle aller Kraft und Vollkommenheit erhebt, sich nach religionsphilosophischem Formelwesen unterscheiden könnte.

Man darf jenen, die die Religion der anderen mit einem subjektiven Wertmaße abschätzen, die guten Worte des Theologen A. Loisy (1906) in Erinnerung bringen: „Man kann von allen Religionen sagen, daß sie für das Gewissen ihrer Bekenner einen absoluten Wert, hingegen einen relativen Wert besitzen für das Verständnis des Philosophen und Kritikers“[25]. In der Beurteilung der Wirkungen des Islams auf seine Bekenner hat man diese Tatsache zumeist aus dem Auge verloren. Man hat ferner für sittliche Gebrechen und geistige Rückständigkeit, die ihre Ursache in den Anlagen der Rassen finden, im Falle des Islams, in ungerechter Weise die Religion verantwortlich gemacht, die unter den zur Rasse gehörenden Völkern verbreitet ist[26], deren Roheit jene Religion eher gemäßigt als verschuldet hat. Auch der Islam ist kein Gedankending, das von seinen nach geschichtlichen Entwicklungszeiten, den geographischen Gebieten seiner Ausbreitung, dem völkischen Charakter seiner Bekenner verschiedenen Erscheinungsformen und Wirkungen losgelöst werden darf.

Um den geringen religiösen und sittlichen Wert des Islams zu erweisen, hat man auch Tatsachen der Sprache angerufen, in der seine Lehren zutage getreten sind. Es ist z. B. gesagt worden, im Islam fehle der ethische Be-

griff, den wir Gewissen nennen, und man will diese Behauptung daraus erweisen, daß „weder im Arabischen selbst, noch in einer anderen Sprache der Muhammedaner ein Wort zu finden sei, womit richtig ausgedrückt werden könnte, was wir unter Gewissen (*conscience*) verstehen“[27]. Solche Folgerungen könnten auch auf anderen Gebieten leicht auf Abwege führen. Als Vorurteil hat sich die Annahme erwiesen, daß ein Wort allein als glaubhafter Zeuge für das Vorhandensein eines Begriffes anerkannt werden könnte. „Mangel in der Sprache ist nicht notwendig ein Zeichen für den Mangel im Herzen“[28]. Wäre es dies, so könnte man ja folgerichtig behaupten, daß den Dichtern der Veden das Gefühl der Dankbarkeit unbekannt war, weil der vedischen Sprache das Wort „danken“ fremd ist[29]. Schon im IX. Jahrhundert widerlegt der arabische Gelehrte Dschāḥiẓ die Bemerkung eines laienhaften Freundes, der im angeblichen Fehlen eines Wortes für „Freigebigkeit“ (*dschūd*) in der Sprache der Griechen (Rūm) einen Beweis für den geizigen Charakter dieses Volkes finden zu können glaubte, sowie die Folgerung anderer, die im Fehlen eines Wortes für „Aufrichtigkeit“ (*naṣīḥa*) in der Sprache der Perser einen untrüglichen Beweis für die diesem Volke angeborene Falschheit erblickten[30].

Stärkere Beweiskraft als einem Wort, irgendeinem Fachausdruck muß lehrenden Sittensprüchen, das ethische Bewußtsein spiegelnden Grundsätzen zuerkannt werden, wie sie der Islam auch in bezug auf die „Gewissensfrage“ darbietet. Unter den „vierzig (eigentlich zweiundvierzig) Traditionen des Nawawī“, die einen Abriß der religiösen Hauptsachen des rechten Muslims darstellen sollen, finden wir als Nr. 27 folgenden Spruch, der aus den besten Sammlungen ausgezogen ist: „Im Namen des Propheten: Tugend ist (der Inbegriff) guter Eigenschaften; Sündhaftigkeit ist, was die Seele beunruhigt und du nicht wünschtest, daß andere Leute es von dir wüßten“[31]. Wābiṣa b. Maʿbad erzählt: „Ich kam einst vor den Propheten. Dieser erriet, daß ich gekommen sei, um ihn darüber zu befragen, was Tugend ist? Er sagte: Befrage dein Herz (wörtlich: verlange ein *fetwā*[32], eine Entscheidung, von deinem Herzen); Tugend ist, wobei sich die Seele beruhigt, und wobei sich das Herz beruhigt; Sünde ist, was in der

Seele Unruhe stiftet und im Busen poltert; was für Meinung auch immer die Menschen darüber haben sollten." „Lege deine Hand auf deinen Busen und befrage dein Herz; was deinem Herzen Unruhe verursacht, das mögest du unterlassen." Und dieselbe Lehre läßt die islamische Überlieferung den Adam vor seinem Tode seinen Kindern erteilen, mit dem Schlusse: „... Als ich dem verbotenen Baume mich näherte, da fühlte ich Unruhe im Herzen", d. h. mein Gewissen beunruhigte mich.

Will man nicht ungerecht sein, so muß man zugeben, daß auch den Lehren des Islams „eine zum Guten wirkende Kraft" innewohnt, daß ein Leben in deren Sinne ein ethisch untadelhaftes Leben sein kann, das Barmherzigkeit gegen alle Geschöpfe Gottes, Ehrlichkeit im Handel und Wandel, Liebe und Treue, Unterdrückung der selbstsüchtigen Triebe und alle jene Tugenden fordert, die der Islam aus den Religionen schöpfte, deren Propheten er selbst als seine Lehrmeister anerkennt. Ein richtiger Muslim wird ein Leben betätigen, das strengen ethischen Anforderungen Genüge leistet. Nichts ist leichtfertiger als die Behauptung: „Ein Mann kann (im Islam) fromm und doch lasterhaft sein"[33] oder die von Gottfried Simon aufgestellte parteiliche Behauptung, daß infolge der Übersinnlichkeit des islamischen Gottesglaubens dieser eines sittlichen Kernes entbehrt und dgl.[34]

Allerdings ist der Islam auch ein Gesetz und er fordert auch äußerliche Handlungen von seinen Gläubigen. Aber nicht erst in den die Entwicklung des Islams bezeugenden altherkömmlichen Lehren, sondern bereits in deren einfachsten Grundurkunde, dem Koran, wird die Gesinnung, in der die Werke geübt werden, als der Maßstab ihres religiösen Wertes erklärt und die Gesetzlichkeit ohne begleitende Taten der Barmherzigkeit und Menschenliebe sehr gering geachtet.

„Nicht dies ist die Frömmigkeit, daß ihr eure Angesichter gegen Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang wendet: sondern die Frömmigkeit ist (bei dem), der an Allah und den letzten Tag glaubt und an die Engel und an das Buch und an die Propheten und seine Habe gibt trotz seiner Liebe dazu[35] den (armen) Angehörigen, den Waisen und Dürftigen, den Zugereisten[36] und den

Bittstellern und für die Gefangenen; der den Gottesdienst einhält und das Almosen abgibt, und die treulich ihre Bündnisse erfüllen, wenn sie solche eingegangen sind, und die ausharrend sind in Not und Drangsal und in Zeit der Angst: diese sind es, die wahrhaft sind, und diese sind die Gottesfürchtigen" (2 v. 172). Und indem Muhammed von den Gebräuchen der Wallfahrt spricht, die er verordnet (d. h. aus den Überlieferungen des arabischen Heidentums beibehält), weil „wir jedem Volke Opferbräuche festgesetzt haben, damit sie des Namens Allahs gedenken darüber, was er ihnen gewährt hat", legt er das vornehmste Gewicht auf die fromme Gesinnung, die den Kultus begleitet. „Nicht erreicht Allah ihr Fleisch noch ihr Blut, sondern eure Gottesfurcht erreicht ihn" (22 v. 35. 38). Der größte Wert wird gelegt auf den *ichlāṣ* (ungetrübte Reinheit) des Herzens (40 v. 14), auf *taḳwā al-ḳulūb*, „die Frömmigkeit der Herzen" (22 v. 23), auf *ḳalb salīm*, „ein vollkommenes Herz" (26 v. 89), das dem *lēbh shālēm* der Bibel entspricht: Gesichtspunkte, unter denen der religiöse Wert der Rechtgläubigen in Betracht kommt. Diese Überzeugungen sind dann in den Überlieferungslehren, wie wir bald sehen werden, weiter lehrhaft ausgesponnen und auf das ganze Gebiet des religiösen Lebens ausgedehnt worden in der Lehre von der Bedeutung der *nijja*, der Gesinnung, der den Werken zugrunde liegenden Absicht als Wertmesser der religiösen Tat. Der Schatten eines selbstsüchtigen oder gleisnerischen Motivs beraubt nach dieser Lehre jedes bonum opus seines Wertes. Keinem unparteiischen Beurteiler wird es daher möglich sein, den Satz des Rev. Tisdall zu billigen: „It will be evident, that purity of heart is neither considered necessary nor desirable; in fact it would be hardly too much to say, that it is impossible for a Muslim"[37].

Und welches ist der „steile Weg" (vielleicht zu vergleichen mit der zum Leben führenden „engen Pforte" Matth. 7, 13), den die „Gefährten der Rechten" beschreiten, d. h. jene, denen die Freuden des Paradieses zuteil werden? Auf diesem Wege liegt nicht etwa ausschließlich ein in zeremonieller Werkheiligkeit zugebrachtes, allen Übungen und Formen des äußeren Kultus Genüge leistendes Leben, sondern — sofern es freilich auf gute Werke

ankommt — „die Lösung des Gefesselten oder die Speisung einer nahverwandten Waisen oder eines im Staube liegenden Dürftigen am Tage des Hungers; ferner, daß der Mensch zu jenen gehört, die glauben und einander zu Ausdauer ermahnen und einander zu Barmherzigkeit ermahnen: die sind die Gefährten der Rechten“ (90 v. 12—18, Umschreibung von Jes. 58, 6—9).

Wir werden in unserem nächsten Vortrag erörtern, daß die Lehren des Korans ihre Ergänzung und Fortbildung finden in einer großen Menge von überlieferten Sprüchen, die, wenn sie auch nicht vom Propheten selbst herrühren, doch für die Kennzeichnung des Geistes des Islams unerläßlich sind. Wir haben deren bereits einige im vorhergehenden benutzt, und da wir nun, der Aufgabe dieser einleitenden Vorlesung entsprechend, über den Koran hinausgehend, auf die ethische Bewertung des geschichtlichen Islams eingegangen sind, können wir es uns bereits an diesem Punkte nicht versagen, zu zeigen, daß die Grundsätze, die im Koran in primitiver, jedoch genug deutlicher Form verkündet werden, in einer großen Anzahl dem Propheten zugeschriebener späterer Lehrsprüche in bestimmterer Weise entwickelt werden.

Dem Abū Ḏarr gibt er folgende Belehrung: Ein Gebet in dieser Moschee (in Medina) überragt tausende, die in anderen, mit Ausnahme der in Mekka, verrichtet werden; das dortselbst verrichtete ist hunderttausendmal mehr wert als das in anderen Moscheen geleistete. Aber mehr noch als alles dies gilt das Gebet, das jemand in seinem Hause spricht, wo ihn niemand sieht als Allah, und mit dem er keinen anderen Zweck hat, als daß er Allah sich nähern will“ (vgl. Matth. 6, 6). Abū Hurejra berichtet: Der Prophet fragte einmal: „Wer will von mir diese Worte empfangen und darnach handeln oder wer weiß von jemandem, der darnach handeln wollte?“ Ich meldete mich. Da ergriff der Prophet meine Hand und zählte fünf Dinge auf: „Hüte dich vor Verbotenem — dann bist du der im Dienste Gottes Eifrigste; bescheide dich mit dem, was dir Gott zugeteilt hat — dann bist du der Reichste; tue Gutes deinem Nächsten — dann bist du ein Rechtgläubiger; liebe für die Menschen, was du für dich liebst — dann bist du Muslim; lache nicht zuviel — denn vieles Lachen tötet das Herz“[38].

„Soll ich euch sagen — so wird anderwärts von ihm berichtet —, welche Tat auf höherer Stufe steht als alles Beten, Fasten und Almosengeben? Wenn jemand zwei Feinde miteinander aussöhnt." „Wenn ihr euch — so sagt ʿAbdallāh b. ʿOmar — beim Gebet so viel beugt, daß euer Körper krumm wird wie ein Sattel, und so viel fastet, daß ihr dürr werdet wie eine Sehne, so nimmt es Gott nicht an, bis ihr nicht diesen Taten Demut hinzugefügt." Und an diese Richtung der religiösen Anschauung schließt sich folgerecht an ein Lehrspruch des frommen Medinensers Saʿīd b. al-Musajjab (st. 94/712), eines der angesehensten Lehrer des Islams zur Frühzeit seiner Ausgestaltung. Als ihm einer seiner Ratholer die unübertreffliche Frömmigkeit von Leuten rühmte, die in der Zwischenzeit während der Mittags- und Nachmittagsandacht immerfort in der betenden Stellung verharren, belehrte er ihn also: „Wehe dir, bei Gott, nicht dies ist Gottesdienst; weißt du, was Gottesdienst heißt? Das Sinnen über Göttliches und das Vermeiden der von Gott verbotenen Dinge"[39]. „Welches ist die beste Art des Islams?" Darauf antwortet der Prophet: „Der beste Islam ist, daß du die Hungrigen speisest, Frieden verbreitest unter Bekannten und Unbekannten (d. h. in aller Welt)." „Wer sich nicht von unwahren Reden fernhält, was gilt mir dessen Enthaltung von Speise und Trank?" Und in einer Reihe bei Mālik b. Anas gesammelten Prophetensprüche werden sittliche Betätigungen den andächtigen und büßerischen Übungen gleichgestellt, ja höher als diese gewertet[40]. „Niemand kommt ins Paradies, der seinem Nächsten Schaden verursacht." Abū Hurejra berichtet: Jemand erzählte dem Propheten von einer Frau, die durch ihr Beten, Fasten, Almosengeben berühmt ist, jedoch ihre Nächsten viel mit ihrer Zunge beleidigt. „Die gehört in die Hölle," urteilte der Prophet. Dann erzählte derselbe Mann von einer anderen Frau, die durch Vernachlässigen des Betens und Fastens berüchtigt ist, jedoch den Bedürftigen Stücke Molken zu spenden pflegt und ihre Nächsten niemals beleidigt. „Die gehört ins Paradies", urteilte der Prophet. Als Kaiser Heraklius, von Muhammed zum Islam eingeladen, den Abū Sufjān befragt, um was es sich denn im Islam handle, was denn Muhammed eigentlich befehle,

läßt man ihn antworten: „Er verlangt von uns Gebet, Almosengeben, Keuschheit und Verwandtschaftstreue“[41].

Man hört in diesen Sprüchen und in zahlreichen Paralleltexten, die man leicht aufhäufen könnte, und die nicht etwa Sonderanschauungen ethisch gestimmter Leute, sondern (vielleicht in polemischer Absicht gegen die emporkommende Werkheiligkeit) das Gesamtgefühl des lehrenden Islams darstellen, nicht davon, daß die Seligkeit lediglich von der Übung formaler Gesetze abhängig gemacht würde. „An Gott glauben und fromme Werke tun“, d. h. Werke der Menschenliebe — dies wird fort und fort als der Inbegriff des gottgefälligen Lebens zusammengefaßt, und wenn vom Formalismus des religiösen Verhaltens im einzelnen geredet wird, so wird kaum irgend anderes in den Vordergrund gestellt als das *ṣalāt*, d. h. die durch die gemeinsame Liturgie zu bekundende Unterwerfung unter die Allmacht Allahs, und das *zakāt*, d. h. die durch materielle Teilnahme an der vorgeschiedenen Almosensteuer zu leistende Förderung der Belange des Gemeinwesens, unter denen in erster Reihe die Sorge um die Armen, Witwen, Waisen und Wandersleute das Pflichtgefühl des Gesetzgebers erregt. Allerdings hat sich der Islam in seinem weiteren Entwicklungswege unter Mitwirkung fremder Einflüsse die Spitzfindigkeiten der Kasuisten und die Haarspaltereien der Dogmatiker aufpfropfen, seinen Gottesgehorsam und seinen Glauben durch spekulative Weisheit verrenken und verkünsteln lassen. In den nächsten beiden Abschnitten (II und III) werden wir Zeugen dieses Entwicklungsvorganges sein. Jedoch im späteren Verlaufe werden uns wieder Bestrebungen entgegentreten, die im Islam eine Rückwirkung gegen jene Auswüchse bedeuten.

Nun aber auch etwas von den Schattenseiten. Wenn der Islam sich streng an die Zeugnisse der Geschichte hielte, so könnte er seinen Gläubigen auf den ethischen Lebensweg eines nicht mitgeben: eine imitatio des Muhammed. Aber es ist nicht das geschichtliche Bild, das die Gläubigen auf sich wirken lassen. An seine Stelle tritt sehr früh die fromme Legende mit ihrem idealen Muhammed. Die Theologie des Islams hat dem Postulat entsprochen, vom Propheten ein Bild zu zeichnen, das ihn nicht bloß als mechanisches Werkzeug der göttlichen

Offenbarung und ihrer Ausbreitung unter den Ungläubigen erscheinen lasse, sondern als Leuchte und Vorbild der höchsten Tugendbildung[42]. Das scheint Muhammed selbst nicht gewollt zu haben. Gott habe ihn gesandt als „Zeugen, Überbringer hoffnungsvoller und warnender Botschaft, als Rufer zu Gott mit seiner Erlaubnis und als leuchtende Fackel“[43] (33 v. 44—45); er ist Wegweiser, aber nicht Musterbild; ein solches ist er nur in seiner Hoffnung auf Gott und den letzten Tag und in seiner fleißigen Andacht (v. 21). Es scheint vielmehr in ihm das Bewußtsein seiner menschlichen Schwächen ehrlich gewirkt zu haben, und er will von seinen Gläubigen als Mensch mit allen Mängeln des gewöhnlichen Sterblichen verstanden werden. Sein Werk war größer als seine Person[44]. Als Heiligen hat er sich nicht gefühlt, und er will auch nicht als solcher gelten. Darauf haben wir später bei Besprechung des Satzes von seiner Sündlosigkeit noch zurückzukommen. Vielleicht ist es eben das Bewußtsein menschlicher Schwächen, das ihn auch alles Wundertun ablehnen läßt, das zu seiner Zeit und in seiner Umgebung als nötiges Attribut der Heiligkeit galt. Und dabei haben wir besonders sein Vorgehen in der Erfüllung seiner Sendung ins Auge zu fassen, zumal in seiner medinischen Zeit, in der die Verhältnisse seine Wandlung vom duldenden Asketen zum Staatsoberhaupt und Krieger vollzogen haben. Es ist das Verdienst des italienischen Gelehrten Don Leone Caetani, Herzogs von Sermoneta, in einem großangelegten Werke „Annali dell' Islam“, in dem der Verfasser eine umfassende kritische Nachprüfung der Quellen der Geschichte des Islams vollzieht, schärfer als dies in früheren Darstellungen geschehen ist, die weltlichen Gesichtspunkte in der ältesten Geschichte des Islams hervortreten zu lassen. Er veranlaßt dadurch manche wesentliche Berichtigung der Anschauungen über die Wirksamkeit des Propheten selbst.

Es ist klar, in der medinischen Zeit kann von seinem Werke nicht gelten der Spruch: „More slayeth Word than Sword“. Mit der Auswanderung aus Mekka war die Zeit vorüber, da er sich von den „Ungläubigen abwenden“ (15 v. 94) oder sie bloß „durch Weisheit und gute Ermahnung auf den Weg Gottes rufen sollte“ (16

v. 126)[45]; es war vielmehr die Zeit gekommen, da die Losung lautete: „Wenn die heiligen Monate vorüber sind, tötet die Ungläubigen, wo ihr sie findet; ergreift sie, bedrängt sie, und setzt euch gegen sie in jeden Hinterhalt“ (9 v. 5). „Kämpfet auf dem Wege Gottes“ (2 v. 245).

Aus den Gesichten des Unterganges dieser bösen Welt gestaltete er mit jähem Übergange den Begriff eines Reiches aus, das von dieser Welt ist. Sein Wesen hatte manche Nachteile mitzuführen, die bei der durch den großen Erfolg seiner Verkündigung herbeigeführten staatlichen Wandlung Arabiens und seiner eigenen führenden Rolle unausbleiblich waren. Er brachte das Schwert in die Welt und nicht bloß „mit dem Stabe seines Mundes schlägt er die Erde und nicht mit dem Odem seiner Lippen tötet er die Gottlosen“; sondern es ist wirkliche Kriegsposaune, in die er stößt; es ist das blutige Schwert, das er schwingt, um sein Reich herbeizuführen. Nach einer seine Laufbahn richtig erfassenden islamischen Überlieferung soll er in der Thora den Beinamen haben: „Prophet des Kampfes und des Krieges“[46]. Und nach einer anderen soll er selbst gelehrt haben: „Ich bin mit dem Schwert gesandt worden; das Gute ist im Schwert und mit dem Schwert“[47]. „Das Paradies ist unter dem blitzenden Schwert (*al-dschenne taḥt al-bārikati*)“[48], „ich bin gesandt worden, um zu ernten, nicht um Saaten zu streuen“[49].

Die Verhältnisse der Gesellschaft, auf die zu wirken er als seinen gottgewollten Beruf fühlte, lagen so, daß er sich nicht zuversichtlich in dem Vertrauen wiegen konnte: „Allah wird für euch kämpfen, ihr aber möget ruhig schweigen.“ Er hatte einen materiellen irdischen Kampf zu bestehen, um seiner Verkündigung und, noch viel mehr, um ihrer Herrschaft Anerkennung zu verschaffen. Und dieser materielle irdische Kampf war das Vermächtnis, das er seinen Nachfolgern hinterließ. Der Friede war ihm kein Vorzug. „O ihr, die ihr glaubt! gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und machet euere Taten nicht zunichte .... Werdet nicht schlaff und rufet (die Ungläubigen) nicht zum Frieden, während ihr die Oberen seid; und Allah ist mit euch und verkürzt euch nicht um euere Taten“ (47 v. 35. 37). Es müsse gekämpft

werden, bis daß „Gottes Wort die höchste Stelle hat". Von diesem Kampfe zurückbleiben galt als Handlung der Gleichgültigkeit gegen den Willen Gottes. Friedensliebe gegen die Heiden, die vom Wege Gottes zurückhalten, sei nichts weniger als Tugend: „Nicht sind gleich die (vom Kampf) Zurückbleibenden von den Gläubigen, es sei denn die einen Schaden haben, mit den auf dem Wege Allahs mit ihren Gütern und ihren Seelen eifrig Kämpfenden. Allah hat mit (höherer) Stufe ausgezeichnet, die mit ihren Gütern und ihren Seelen kämpfen, über die Zurückbleibenden. Und allen hat Allah Gutes verheißen; aber Allah hat die eifrig Kämpfenden mit großem Lohn ausgezeichnet vor den Zurückbleibenden — mit Rangstufen von ihm (die er verleiht) und Vergebung und Erbarmen" (4 v. 97. 98).

Dieser Zusammenhang mit den Interessen der Welt, der Zustand fortwährender Kriegsbereitschaft, der den Rahmen des zweiten Abschnittes der Laufbahn Muhammeds bildet, hat, wie er seinen eigenen Charakter in die Region der Weltlichkeit herabzog, auch auf die Ausgestaltung der höheren Begriffe seiner Religion Einfluß geübt. „Das Irdische wächst und breitet sich aus, das Göttliche tritt zurück und wird getrübt" (Goethe)[50]. Kampf und Sieg als Mittel und Ziel seines prophetischen Berufes hat auch die Gottesvorstellung nicht unberührt gelassen, die er nun mit kriegerischen Mitteln zur Herrschaft bringen wollte. Den Gott, „auf dessen Weg" er seine Kriege führte und seine staatsmännische Arbeit tat, hat er zwar mit mächtigen Eigenschaften eines monotheistischen Gottesgedankens erfaßt. Seine unbedingte Allmacht, seine unbeschränkte vergeltende Gewalt, seine Strenge gegen verstockte Übeltäter vereinigt er mit der Eigenschaft der Barmherzigkeit und Milde (*ḥalīm*); er ist gegen die Sünder in augedehntem Maße nachsichtig (*wāsi ʿal-maghfirati*, S. 3 v. 33) und sündenvergebend den Bußfertigen. „Er hat sich selbst — so sagt er im Koran — die Barmherzigkeit (*al-raḥma*) als unverbrüchliches Gesetz vorgeschrieben" (6 v. 54). Wie eine Erklärung dazu erscheint die traditionelle Belehrung: „Als Gott die Schöpfung vollendet hatte, schrieb er in das Buch, das bei ihm am himmlischen Thron aufbewahrt ist: Meine Barmherzigkeit überwältigt meinen Zorn"[51]. Wenn er auch „mit seiner Strafe trifft, wen er will, so

umfaßt seine Barmherzigkeit alle Dinge" (7 v. 155). Und unter den Eigenschaften, die ihm Muhammed gibt, fehlt auch die der Liebe nicht; Allah ist *wadūd*, „liebevoll". „Wenn ihr Gott liebet, so folget mir, und Gott wird euch lieben und euere Sünden vergeben." Freilich, „die Ungläubigen liebt Gott nicht" (3 v. 92).

Er ist aber auch der Gott des Kampfes, den er durch seinen Propheten und dessen Gläubige gegen die Feinde führen läßt. Und diese göttliche Eigenschaft hat manchen kleinlichen mythologischen Zug in die Gottesvorstellung Muhammeds gemengt, als hätte sich der allgewaltige Krieger gegen die hinterlistigen Pläne und Ränke der bösen Gegner zu wehren, ihnen fortwährend mit gleichen, aber gewaltigeren Mitteln die Spitze zu bieten. Denn nach einem alten arabischen Sprichwort „Kriegführung ist Listigkeit". Vom tüchtigen Krieger wird nicht nur Heldenmut, Tapferkeit und sicheres Erfassen der Lage, sondern auch vorzüglich die Listigkeit (*al-makīda fi'l-ḥarb*) gerühmt[52]. Kindliche Vorstellungsweise hat nun diese Eigenschaften auch auf Allah übertragen. „Sie sinnen auf List — und (auch) ich sinne auf List" (86 v. 15. 16). Gott bezeichnet die Strafart, die er gegen die Leugner seiner Offenbarung anwendet, als eine „kräftige" List: „Die unsere Zeichen der Lüge zeihen, werden wir stufenweise herabbringen, von wo sie es nicht wissen. Ich gebe ihnen zwar Aufschub; fürwahr, meine List ist kräftig" (68 v. 45 = 7 v. 182). Hier wird überall das Wort *kejd* gebraucht, eine harmlose Art von List und Intrige[53]. Stärker ist der Ausdruck *makr*, der einen schwereren Grad von Listigkeit bezeichnet; er wird von Palmer bald mit *craft*, bald mit *plot*, bald mit *stratagem* übersetzt; er deckt aber auch den Begriff der Ränke (8 v. 30: „Sie üben Ränke gegen unsere Zeichen. Sprich: Gott ist schneller im Ränkemachen"). Dies gilt nicht nur im Verhältnis zu den zeitgenössischen Feinden Allahs und seiner Botschaft, die ihre Feindseligkeit in der Bekämpfung und Verfolgung Muhammeds bekunden. Dasselbe Verhalten Gottes wird auch gegenüber den früheren heidnischen Völkern ausgesagt, welche die zu ihnen gesandten Propheten verhöhnt hatten; gegenüber den Thamudäern, die den zu ihnen gesandten Ṣāliḥ zurückgewiesen hatten (27

v. 51), dem midianitischen Volke, zu dem der Prophet Schu'ejb, der Jethro der Bibel, gesandt war (7 v. 95—97).

Man dürfe freilich nicht denken, daß der Gottesvorstellung des Muhammed Allah wirklich als ränkeschmiedendes Wesen galt. Der richtige Sinn der aus seinen Reden angeführten Drohungen ist wohl dahin zu fassen, daß Gott jeden in einer seinem Vorgehen angemessenen Art behandelt[54], daß keine menschlichen Ränke etwas gegen Gott vermögen, der alles untreue und unredliche Treiben vereitelt und den bösen Plänen der Gegner zuvorkommend Verrat und Hinterlist von seinen Getreuen abwendet[55]. „Fürwahr, Allah wehrt ab (das Böse) von denen, die glauben; fürwahr, Gott liebt keinen ungläubigen Verräter" (22 v. 39). In der Weise, in der der Sprachausdruck Muhammeds den Herrn der Welt die Schliche der Übeltäter beantworten läßt, spiegelt sich des Propheten eigenes politisches Verhalten gegen die Hindernisse, die sich in seinen Weg stellten. Seine eigene Gesinnung und sein Verfahren in der Bekämpfung der inneren Feinde[56] wird auf Gott übertragen, den er seine Kriege durchkämpfen läßt. „Und wenn du Verrat von einem Volke befürchtest, so schleudere (ihn) auf sie in gleicher Weise zurück. Fürwahr, Allah liebt die Verräterischen nicht. Und meine nicht, daß die Ungläubigen voraus kommen; fürwahr, sie können Allah nicht zur Schwäche bringen" (8 v. 60).

Die Ausdrucksweise zeigt allerdings eher die Seelenstimmung des abwägenden Staatsmannes als die des ausharrenden Dulders. Es muß besonders hervorgehoben werden, daß sie die Ethik des Islams, die das hinterlistige Vorgehen (*ghadar*) selbst gegen Ungläubige hart verpönt[57], nicht beeinflußt hat. Jedoch es sind mythologische Auswüchse, die der Gottesgedanke Muhammeds mitschleppt, sobald Allah von seiner überirdischen Höhe als tätiger Mitarbeiter des in die Kämpfe dieser Welt verwickelten Propheten herabgezogen wird.

So hat sich im äußeren Fortschritte des Werkes Muhammeds der Übergang vollzogen von der Herrschaft der düsteren eschatologischen Vorstellungen, die seine Seele und seine Verkündigung zu Beginn seiner Prophetenlaufbahn erfüllten, zu den tatkräftigen weltlichen Bestrebungen,

die im Verlaufe seiner Erfolge vorherrschend werden. Dadurch wurde dem geschichtlichen Islam, ganz im Gegensatz zu den Anfängen, in denen an ein dauerndes Reich innerhalb einer dem Untergange geweihten Welt nicht zu denken war, das Gepräge der Kampfesreligion aufgedrückt. Was Muhammed zunächst in seinem arabischen Umkreise getan, das hinterläßt er als letzten Willen für die Zukunft seiner Gemeinde: Bekämpfung der Ungläubigen, die Ausbreitung nicht so sehr des Glaubens als seiner Machtsphäre, die die Machtsphäre Allahs ist. Es ist dabei den Kämpfern des Islams zunächst nicht so sehr um Bekehrung als um Unterwerfung der Ungläubigen zu tun[58].

Man hat einander entgegengesetzte Anschauungen kundgegeben über die Frage: ob die nächste Absicht Muhammeds sich auf seine arabische Heimat beschränkte, oder ob das Bewußtsein von seinem Prophetenberuf ein umfassenderes gewesen sei; mit anderen Worten: ob er seinen Beruf als den eines Volks- oder aber als den eines Weltpropheten fühlte[59]. Ich glaube, daß wir uns zur zweiten Annahme neigen dürfen[60]. Es ist freilich nicht anders möglich, als daß er den inneren Ruf, die Angst um die Verdammnis der Ungerechten zunächst auf den nächsten Kreis bezog, dessen Anschauung ihm das Bewußtsein seines Prophetenberufs inne werden ließ. „Warne deine nächsten Stammesgenossen", läßt er sich durch Gott anbefehlen (26 v. 214); er wird gesandt „zu warnen die Mutter der Städte und die ringsum wohnen" (6 v. 92). Aber es läßt sich nicht bezweifeln, daß sein innerer Blick schon zu Anfang seiner Sendung auch auf weitere Kreise gerichtet war, wenn ihn auch sein beschränkter geographischer Gesichtskreis die Umrisse einer Weltreligion kaum ahnen ließ. Er faßt von allem Anfang seine Berufung so auf, daß ihn Allah gesandt habe *raḥmatan lil-ʿālamīna* „aus Barmherzigkeit für die Welten" (21 v. 107); es ist geradezu ein Gemeinplatz im Koran, daß Gottes Lehre als *ḏikrun lil-ʿālamīna* „Erinnerung für die Welten" (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα . . . πάσῃ τῇ κτίσει, Marc. 16, 15) bezeichnet wird (12 v. 104; 38 v. 87; 68 v. 52; 81 v. 27). Dies *ʿālamūn*, das einem ungleich weiteren Umfang entspricht als etwa *al-nās*, die Menschen[61], wird im Koran stets

in allumfassendem Sinne gebraucht. Gott ist „Herr der *ʿālamūn*“. Er hat die Verschiedenheit der Sprachen und Farben der Menschen als ein lehrendes Zeichen für die *ʿālamūn* eingerichtet (30 v. 21). Das ist doch die Menschheit im weitesten Umfange. In demselben Sinne erstreckt Muhammed seinen Beruf auf den ganzen Kreis, den dies Wort für seine Kenntnis umschreibt. Sein nächster Angriffspunkt ist naturgemäß sein eigenes Volk und Land. Jedoch die Verbindungen, die er gegen Ende seiner Laufbahn mit auswärtigen Mächten anknüpfen will, sowie die durch ihn angeordneten Unternehmungen zeigen ein Streben über den Kreis der arabischen Welt hinaus. Seine Ziele erstrecken sich, nach einer Bemerkung Nöldekes, auf Gebiete, in denen er sicher war, den Rhomäern als Feinden zu begegnen; der letzte der Züge, den er seinen Kriegern anbefahl, war ein Einbruch in das byzantinische Reich. Und die gleich nach seinem Tode unternommenen großen Eroberungen, vollführt von den besten Kennern seiner Absichten, sind sicherlich die beste Erklärung seines eigenen Willens.

Die islamische Überlieferung selbst drückt das Bewußtsein des Propheten, eine Sendung an die gesamte Menschheit[62], „an die Roten und Schwarzen“[63] zu haben, in einer vielfach abgewandelten Reihe von Sprüchen des Propheten aus; sie erstreckt den allumfassenden Charakter seiner Sendung auf den denkbar weitesten Umfang[64]. Auch den Gedanken der Welteroberung läßt sie durch den Propheten in unzweideutigen Worten aussprechen, in Gesichten erschauen[65] und in bildlichen Handlungen vorher verkünden, ja sie will auch im Koran selbst (48 v. 61) die Verheißung der baldigen Eroberung des iranischen und des rhomäischen Staates erkennen[66]. So weit können wir natürlich mit den muslimischen Theologen nicht gehen. Aber wenn wir auch ihre Übertreibungen mit kritischem Urteile behandeln, dürfen wir ihnen von den hier angedeuteten Gesichtspunkten aus im allgemeinen zugeben, daß schon Muhammed den Islam als eine über die Grenzen des arabischen Volkes weit hinausschreitende, große Kreise der Menschheit umspannende Macht sich vorstellt.

Er beginnt auch gleich nach dem Hingange des Stifters seinen Siegeslauf in Asien und Afrika.

Es wäre ein arger Fehler, in einer umfassenden Kennzeichnung des Islams das größte Gewicht auf den Koran zu legen oder gar das Urteil über den Islam ausschließlich auf dies heilige Buch der muhammedanischen Gemeinde zu gründen. Es deckt nur höchstens die zwei ersten Jahrzehnte des Entwicklungsganges des Islams. Der Koran bleibt durch die ganze islamische Geschichte ein als göttlich bewundertes Grundwerk der Anhänger der Religion Muhammeds, Gegenstand einer Bewunderung, wie sie wohl kaum noch einem anderen Erzeugnisse der Weltliteratur zuteil geworden[67]. Wenn auch begreiflicherweise die späteren Entwicklungen immerfort auf ihn zurückkehren, die Werke aller Zeiten an seinen Worten messen und mit ihm in Einklang zu sein wähnen, mindestens sich anstrengen, es zu sein: so dürfen wir die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, daß er zum Verständnis des geschichtlichen Islams bei weitem nicht ausreicht.

Schon Muhammed selbst wird durch seine eigene innere Entwicklung, sowie durch die von ihm selbst erlebten Gestaltungen dazu getrieben, über einzelne koranische Verkündigungen — freilich mittels neuerer göttlicher Offenbarungen — hinauszugehen; zuzugestehen, daß er auf göttlichen Befehl abschafft, was ihm kurz zuvor als Gottesspruch geoffenbart wurde. Was wird uns erst die Zeit bieten, da der Islam aus seiner arabischen Beschränktheit heraustritt und sich anschickt, eine völkerumfassende Macht zu werden!

Wir verstehen den Islam ohne Koran nicht, aber der Koran allein reicht für das volle Verständnis des Islams, in seinem geschichtlichen Verlaufe, bei weitem nicht aus.

In den nächsten Vorlesungen werden wir den Entwicklungsmomenten näher treten, die über den Koran hinausführen.

II.

Die Entwicklung des Gesetzes.

In seiner Erzählung „Sur la pierre blanche“ gibt Anatole France einem Kreise gebildeter Herren, die sich für die Schicksale des klassischen Altertums interessieren, Gelegenheit, in der leichten Form geselliger Unterredung einander ernste Gedanken über Fragen der Religionsgeschichte mitzuteilen. Im Verlaufe dieses Gedankenaustausches läßt er einen der Teilnehmer den Ausspruch tun: „Qui fait une religion ne sait pas ce qu'il fait“; d. h. „selten ist ein Religionsstifter der großen weltgeschichtlichen Tragweite seiner Schöpfung sich bewußt“.

In vorzüglicher Weise kann dies Wort von Muhammed gelten. Wenn wir auch zugeben dürfen, daß ihm, nach den kriegerischen Erfolgen, die er noch erlebt hat, eine große, die Grenzen seines Heimatlandes weit überschreitende, mit Waffengewalt zu erzielende Ausbreitung des Machtgebietes des Islams vorgeschwebt hat, so haben andererseits die durch ihn selbst geschaffenen Einrichtungen nicht für die großen Verhältnisse sorgen können, in die der erobernde Islam schon sehr früh einzugehen hatte. Im Gesichtskreise Muhammeds standen doch immer erst nur die ihm zunächst liegenden dringlicheren Gestaltungen.

Bereits unter seinen unmittelbaren Nachfolgern, den ersten Chalifen, schreitet die islamische Gemeinschaft, teils infolge innerer Festigung teils durch erobernde Ausbreitung, auf dem Wege fort, aus der religiösen Gemeinde, die sie in Mekka gewesen, aus dem primitiven politischen Gebilde, zu dem sie in Medina sich emporgeschwungen hatte, ein Weltreich zu werden.

Sowohl im Mutterlande als auch in den eroberten Gauen alle Tage neu auftauchende Verhältnisse mußten geregelt, die Grundlagen staatlicher Wirtschaft mußten festgelegt werden.

Auch die religiösen Gedanken waren im Koran nur im Keime enthalten und sollten erst durch den weiten Gesichtskreis, der sich erschloß, zur Entwicklung gebracht werden. Erst die großen Ereignisse, durch die der Islam mit anderen Gedankenkreisen in Berührung getreten war, öffneten seinen denkenden Bekennern die Pforten der Besinnung auf religiöse Fragen, die ihnen in Arabien selbst verschlossen waren. Zudem waren auch das praktische Leben im Sinne des Religionsgesetzes, die Formen ritueller Gesetzlichkeit nur in den dürftigsten Grundzügen geregelt, unsicher und schwankend.

Die Entfaltung der Gedankenwelt des Islams sowie die Festlegung der Formen seiner Betätigung, die Begründung seiner Einrichtungen, sind das Ergebnis der Arbeit folgender Geschlechter. Dieses wird nicht ohne innere Kämpfe und Ausgleichungen herbeigeführt. Wie unrichtig wäre es daher, in allen diesen Beziehungen anzunehmen, daß, wie noch heute vielfach behauptet wird, der Islam „enters the world as a rounded system“[1]. Im Gegenteil: der Islam Muhammeds und des Korans ist unfertig und erwartet für seine Vollendung erst die Tätigkeit der kommenden Zeitalter.

Wir wollen zunächst nur einige der praktischen Anforderungen des äußeren Lebens in Betracht ziehen. Für die unmittelbaren Bedürfnisse hatten ja Muhammed und seine Helfer gesorgt. Wir dürfen der Überlieferung Glauben schenken, die uns berichtet, daß bereits der Prophet einen Verhältnissatz für die Steuerabgaben festsetzte[2]. Bereits die Umstände seiner Zeit ließen es ja als unerläßlich erscheinen, das *zakāt* von der primitiven Stufe kommunistischer Almosenleistung zu geregelter und in ihren Maßen verpflichtender Staatsabgabe zu erheben.

Solche Regelungen wurden nach seinem Tode durch ihre innere Notwendigkeit immer mehr in den Vordergrund gedrängt. Die in entfernten Gauen zerstreuten Krieger, besonders solche, die nicht aus dem religiösen Wirkungskreis von Medina kamen, waren über die Einzel-

heiten der religiösen Übungen nicht unterrichtet. Und nun erst die politischen Notwendigkeiten.

Die fortgesetzten Kriege und immer mehr sich ausbreitenden Eroberungen erfordern die Feststellung kriegsrechtlicher Regeln; ferner Ordnungen für die eroberten Völker, die sowohl die staatsrechtliche Stellung der Unterworfenen als auch die durch die neuen Verhältnisse eingetretene volkswirtschaftliche Lage zum Gegenstande haben. Es war besonders der tatkräftige Chalife ʿOmar, der eigentliche Begründer des islamischen Staates, dessen große Eroberungen in Syrien, einschließlich Palästina, und Ägypten die ersten festen Bestimmungen in solchen staatsrechtlichen und wirtschaftlichen Fragen veranlaßten.

Uns können hier nicht die Einzelheiten dieser Bestimmungen beschäftigen, da für unseren Zweck bloß die allgemeine Kenntnis der Tatsache von Wichtigkeit ist, daß nach Maßgabe des öffentlichen Bedürfnisses die gesetzliche Entwicklung des Islams gleich nach dem Tode des Propheten ihren Anfang nimmt.

Aber eine Seite dieser Einzelheiten muß ich wegen ihrer Wichtigkeit für die Kenntnis des Charakters dieser Frühzeit dennoch hervorheben. Es läßt sich nicht leugnen, daß die ältesten Forderungen, die gegenüber den unterworfenen Andersgläubigen auf dieser ersten Stufe islamischer Gesetzentwicklung an die erobernden Muslime gestellt werden, vom Geiste der Duldung durchdrungen sind[3]. Was heute noch in den staatsrechtlichen Gewohnheiten islamischer Staaten der religiösen Duldsamkeit etwa ähnlich ist — Erscheinungen des öffentlichen Rechtes im Islam, deren Bezeugung in den Werken von Reisenden des XVIII. Jahrhunderts so häufig wiederkehrt —, geht auf den bereits in der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts ausgesprochenen Grundsatz der freien Religionsübung andersgläubiger Monotheisten zurück[4].

Die duldsame, auch von zeitgenössischer, christlicher Seite anerkannte[5] Gesinnung im alten Islam hatte ja ihre Quelle in dem Koranwort (2 v. 257): „Es gibt keine Nötigung im Glauben“[6] (vgl. 10 v. 99), auf das man sich in einzelnen Fällen noch in späteren Zeiten berief, um von zwangsweise zum Islam übergetretenen und dann wieder rückfällig gewordenen Leuten die strengen straf-

rechtlichen Folgen abzuwenden, die sonst die Glaubensabtrünnigkeit treffen[7]. Auch Juden, Christen und Ṣābiern, „die an Allah und den jüngsten Tag glauben und fromme Werke verrichten", wird Gottes Lohn zugesichert „und nicht möge Furcht über sie kommen und sie mögen nicht traurig sein!" (2 v. 59). Ihr ausdrückliches Bekenntnis zum Islam wird dabei nicht gefordert[8].

Die Nachrichten über die ersten Jahrzehnte des Islams liefern manches Beispiel der religiösen Duldsamkeit der ersten Chalifen gegen Bekenner der alten Religionen. Sehr belehrend sind zumeist die Weisungen, die den Anführern der in den Eroberungskrieg ziehenden Scharen mitgegeben werden. Als Muster konnte der Vertrag dienen, den der Prophet mit den Christen von Nedschrān schließt und der die Schonung der christlichen Einrichtungen verbürgt[9], sowie die Maßregel, die er dem nach Jemen ziehenden Muʿāḏ b. Dschebel für sein Verhalten gibt: „Kein Jude möge in seinem Judentum gestört werden!"[10]. Auf dieser Höhe bewegen sich auch die Friedensschlüsse, die den unterworfenen Christen des immer mehr und mehr für den Islam abbröckelnden byzantinischen Reiches gewährt wurden[11]. Gegen Entrichtung einer Duldungssteuer (*dschizja*) können sie ungestört ihre Religion üben — freilich werden der öffentlichen Schaustellung der religiösen Zeremonien manche Schranken gesetzt. Hingegen darf betont werden, daß eine geschichtliche Nachprüfung der Quellen[12] zu dem Ergebnis gelangt, daß manche schon in diese alten Zeiten hineingetragene Beschränkung[13] erst in späteren, dem Glaubenseifer günstigeren Zeiten zur Geltung kommt. Dies gilt namentlich von dem Verbote, neue Kirchen zu bauen oder die Schäden der alten auszubessern. Erst die einseitige Beschränktheit ʿOmars II. scheint die Durchführung einer solchen Maßregel ernst genommen zu haben, deren sich dann auch Herrscher von der Sinnesart des ʿAbbāsiden Mutawakkil gern annehmen. Und daß solche finstere Herrscher Gelegenheit fanden, gegen Tempel Andersgläubiger vorzugehen, die seit der Unterwerfung erbaut wurden, ist ja an sich ein Beweis dafür, daß der Errichtung solcher Gotteshäuser vorher kein Hindernis im Wege stand.

Wie man in bezug auf die Ausübung der Religion den Grundsatz der Duldung walten ließ, so sollte auch in bezug auf die bürgerliche und wirtschaftliche Behandlung der Andersgläubigen Schonung und Milde zum Gesetz erhoben werden. Schonung ihres Lebens wird in einem vielberufenen Prophetenspruch den Gläubigen eingeschärft: „Wer einen Schutzbefohlenen tötet, wird den Duft des Paradieses nicht schmecken". Aber auch nur die Bedrückung der unter islamischem Schutze stehenden Nichtmuslimen (*ahl al-ḏimma*) wurde von den Gläubigen als sündhafte Ausschreitung und als Ursache der bösen Wendung der Reichsverhältnisse beurteilt[14]. Man läßt durch den Propheten die Lehre aussprechen: „Wenn man die Schutzbefohlenen bedrückt, geht die Herrschaft in die Hände des Feindes (*udīla al-ʿaduww*)". Als der Statthalter der Libanonlandschaft einmal sehr streng gegen die Bevölkerung verfuhr, die gegen die vom Steuereinheber ausgeübte Bedrückung sich aufgelehnt hatte, konnte ihm mit Berufung auf die Lehre des Propheten die Mahnung zugehen: „Wer einen Schutzbefohlenen unterdrückt und ihm zu schwere Lasten auferlegt, als dessen Ankläger werde ich selbst am Tage des Gerichtes auftreten"[15]. In einer letztwilligen Belehrung (*waṣijja*) des ʿOmar wird seinem Nachfolger nichts mit größerem Nachdruck anempfohlen, als daß er sich der Vergewaltigung (*ẓulm*) der nichtmuslimischen Schützlinge enthalte, vielmehr zu ihrer Beschützung selbst zu den Waffen greife (*an juḳātala min warāʾihim*)[16]. Noch in neuerer Zeit wurde in der Nähe von Bostra die Stelle des „Hauses des Juden" gezeigt, von dem J. L. Porter in seinem Buche „Five years in Damascus" die Legende erzählt, daß an jener Stelle eine Moschee gestanden hat, die ʿOmar niederreißen ließ, weil sein Statthalter das Haus eines Juden gewaltsam sich aneignete, um an dessen Stelle diese Moschee zu erbauen[17]. Auch die spätere Theologie stellt die Verletzung des ḏimmī auf eine Stufe mit der des Muslim. Der mekkanische Gesetzlehrer Ibn Ḥadschar al-Hejtamī (st. 973/1565) führt sie in diesem Sinn unter den Hauptsünden auf[18].

Während nun die Ausbildung der Rechtsanschauungen über das Verhältnis des erobernden Islams zu den unterworfenen Völkerschaften zu allernächst im Vorder-

grund der Festsetzung der neuen Ordnungen stand, war andererseits auch das innere religiöse und rechtliche Leben in allen seinen Verzweigungen zu regeln. Den noch vor endgültiger Festlegung der religiösen Bräuche nach den weitesten Gebieten zerstreuten Kriegern, die in den entferntesten Gegenden als Glaubensgenossenschaft zusammengehörten, mußte ja eine feste Richtschnur gegeben werden für die Übung ihrer rituellen Pflichten und aller dabei auftauchenden Einzelheiten; es mußten ihnen — und dies war bedeutend schwieriger — feste Regeln gegeben werden für rechtliche Verhältnisse, die zum größten Teil den aus Arabien ausziehenhen Eroberern bisher völlig unbekannt waren. Man hatte sich in Syrien, Ägypten und Persien mit alten Landesgewohnheiten, die auf alte Kulturen gegründet waren, auseinanderzusetzen und zum Teil den Zwiespalt zwischen ererbten und eben erst neuerworbenen Rechten auszugleichen. Es mußte, mit einem Wort, das gesetzliche Leben im Islam, sowohl nach seiner religiösen als auch nach seiner bürgerlichen Seite, einer Regelung unterworfen werden. Denn sehr wenig zureichend war die Richtschnur, die hierfür der Koran selbst gab, dessen gesetzliche Bestimmungen ja nicht für die erst durch die Eroberungen herbeigeführten unerwarteten Verhältnisse sorgen konnten und der mit seiner auf die primitiven Zustände Arabiens beschränkten gelegentlichen Vorsorge den neuen Lagen gar nicht gewachsen war.

Den weltlich gerichteten Behörden, die namentlich während der Bütezeit der Omajjadenherrschaft den äußeren Glanz des neuen Reiches erhöhten, bereiteten solche Bedürfnisse nicht gar zu viele Sorge. Wenn sie auch dem religiösen Wesen im Islam nicht abgewandt waren, waren sie doch mehr als um die religionsgesetzliche Ordnung um die staatliche Erstarkung bekümmert, um das Festhalten des mit dem Schwert Erworbenen, im Sinne des Vorrechtes der arabischen Rasse. Über die gesetzlichen Anforderungen des Tages halfen sie sich mit gewohnheitsrechtlichen Mitteln durch, und in strittigen Fällen wird wohl die Klugheit, ich fürchte, auch die Willkür der Rechtsprechenden ausgereicht haben[19]. Dazu nahmen sie es nicht in allem genau mit jenen Regeln, die schon in der Zeit der ersten frommen Chalifen festgelegt waren.

Dies konnte nicht jenen frommen Leuten genügen, die das neue Leben im Sinne eines gottgewollten, mit den Absichten des Propheten im Einklang stehenden religiösen Rechtes einzurichten strebten. Es sollte in allen Dingen, sowohl den religiösen als auch den bürgerlichen, der Wille des Propheten erforscht und als Richtschnur der Gewohnheit beachtet werden. Die beste Quelle für deren Kenntnis waren die „Genossen", d. h. jener Kreis von Leuten, die in Gesellschaft des Propheten gelebt hatten, ihn handeln sahen und urteilen hörten. Solange man also irgendeinen „Genossen" in der Nähe hatte, konnte man aus seiner Mitteilung die Forderungen des frommen Brauches und die Einzelheiten des göttlichen Gesetzes erschließen. Nach dem Hingange dieser Zeitgenossen mußte man sich mit Mitteilungen begnügen, die Glieder des folgenden Geschlechts, die mit jenen verkehrt hatten, über die jeweils obschwebenden Fragen von ihnen erhielten, und so fort von Geschlecht zu Geschlecht bis in die spätesten Zeiten. Man hielt eine Art des Handelns und Urteilens für untadlig, wenn sie sich durch eine Kettenfolge fester Überlieferung als in letzter Stelle von einem Genossen herrührend ausweisen konnte, der als Augen- und Ohrenzeuge sie als dem Willen des Propheten entsprechend kundgetan hatte. Durch solche Überlieferung wurden die auf ihre Geltung hin festgestellten Gepflogenheiten des Ritus und des Gesetzes als unter den Augen des Propheten geübter und gebilligter Brauch der maßgebenden Stifter und ersten Bekenner des Islams geheiligt[20]. Dies ist *Sunna*, heilige Gewohnheit, *al-amr al-awwal*, die frühe Art[21]. Die Form, in der dies ermittelt wurde, ist *Ḥadīth*, Überlieferung. Es sind dies nicht gleiche Begriffe. Dies zweite, das Ḥadīth, ist das Zeugnis der Sunna. Es bekundet durch eine Reihe glaubwürdiger Berichterstatter, die die betreffende Mitteilung von Geschlecht auf Geschlecht fortpflanzen, was man im Kreise der Genossen, gestützt auf die Billigung des Propheten, in Religion und Gesetz für das allein Richtige hielt, und was sich in diesem Sinne als die Richtschnur des Alltags bewährte.

Man ersieht hieraus, daß sich auch im Islam die Auffassung von einer außerkoranischen heiligen Gesetzgebung ausformen konnte, von einem geschriebenen

und einem mündlich überlieferten Gesetz, wie bei den Juden[22].

Da die Sunna der Inbegriff der Gewohnheiten und Auffassungen der ältesten Islamgemeinde ist[23], gilt sie als die maßgebendste Auslegung des mangelhaften Koranwortes, das erst durch sie lebendig und tätig wird. Für die Bewertung der Sunna ist von vorbildlicher Bedeutung ein dem ʿAlī zugeschriebenes Wort, das er dem ʿAbdallāh ibn ʿAbbās als Weisung auf den Weg gibt, als er ihn zur Verhandlung mit den Aufständischen entsandte: „Bekämpfe sie nicht mit dem Koran, denn dieser verträgt verschiedene Erklärung und ist vieldeutig (*ḥammāl ḏū wudschūh*); bekämpfe sie mit der Sunna; daraus gibt es für sie kein Entrinnen“[24]. Es kann nicht die Rede davon sein, daß dies ein verbürgter Spruch ʿAlīs sei; aber er stammt jedenfalls aus alter Zeit und spiegelt die Sinnesart des alten Islams.

Wir wollen nicht vollends ausschließen, daß in den Ḥadīth-Mitteilungen, die uns in den Überlieferungen späterer Geschlechter vorliegen, hin und wieder ein Körnchen alten Gutes, wenn auch nicht direkt aus dem Munde des Propheten, aber doch aus der ältesten Folge der Islam-Gewährsmänner erhalten ist. Aber andererseits kann man leicht einsehen, daß — im Maße der räumlichen und zeitlichen Entfernung von der Quelle — immer mehr und mehr die Gefahr vorhanden war, daß man für Lehrmeinungen, ob sie nun bloß theoretischen Wert hatten oder berufen waren, in praktische Übungen umgesetzt zu werden, in äußerlich völlig einwandfreier Ḥadīth-Form Beglaubigungen ersinnen konnte, die bis zu den höchsten Autoritäten, denen des Propheten und seiner Genossen, zurückgeleitet werden. Es stellte sich nun bald die Tatsache heraus, daß jede Meinung, jede Partei, jeder Vertreter irgendeiner Lehrmeinung seiner Behauptung diese Form gab, und daß demzufolge die widersprechendsten Lehren das Gewand dieser Beurkundung tragen. Es gibt weder auf dem Gebiete des Ritus oder der Glaubenslehre noch dem der Rechtsverhältnisse oder gar der politischen Parteistreitigkeiten eine Schul- oder Parteilehre, die nicht ein Ḥadīth oder eine ganze Familie von Ḥadīthen zu ihren eigenen Gunsten anführen konnte, die äußerlich den Schein einwandfreier Überlieferung aufwiesen.

Dies konnte den Muhammedanern selbst nicht verborgen bleiben[25], und ihre Gottesgelehrten setzten eine ungemein beachtenswerte Fachwissenschaft, die der Ḥadith-Kritik, in Bewegung, um, wenn die Widersprüche harmonistisch nicht auszugleichen waren, die echten von den apokryphen Überlieferungen zu sondern.

Es ist leicht begreiflich, daß die Gesichtspunkte ihrer Kritik nicht die der unsrigen sind, und daß diese auch dort ein großes Wirkungsfeld findet, wo die islamische Kritik wähnt, unzweifelhaft echtem Erbgute gegenüberzustehen. Die abschließende Wirkung dieser kritischen Tätigkeit war die im VII. Jahrhundert d. H. zur kanonischen Regel erhobene Anerkennung von sechs Werken, in denen einige Theologen des III. Jahrhunderts, aus einem fast unabsehbaren Wuste von Überlieferungsstoff, die ihnen als glaubwürdig erscheinenden Ḥadīthe gesammelt hatten, ihre Erhebung zum Range von entscheidenden Quellen dessen, was als Sunna des Propheten betrachtet werden soll. Unter diesen sechs Ḥadīth-Sammlungen sind in erster Reihe die beiden Gesunden (so werden sie wegen der in ihnen enthaltenen, der Form nach unanfechtbaren Mitteilungen genannt) des Buchārī (st. 256/870) und Muslim (261/875) die angesehensten Quellen der prophetischen Sunna; ihnen wurden als maßgebende Quellen noch die Sammlungen der Abū Dāwūd (st. 275/888), al Nasā'ī (st. 303/915), al Tirmiḏī (st. 279/892), Ibn Mādscha (st. 273/886), diese zu allerletzt, nach einigem Widerstande dagegen, angeschlossen. Schon früher hatte Mālik b. Anas das Gewohnheitsrecht von Medina, der Heimat aller Sunna, schriftlich aufgezeichnet; doch ihn hatten nicht Gesichtspunkte des Ḥadīth-Sammelns geleitet.

So ist denn neben dem Koran eine neue Schicht von geschriebenen Quellen der Religion erstanden, denen in der Wissenschaft und im Leben des Islams die höchste Bedeutung zukommt.

Aus dem Gesichtspunkte der religionsgeschichtlichen Entwicklung, die uns hier beschäftigt, kann uns jedoch das Ḥadīth nicht so sehr in seiner literarisch abgeschlossenen Gestaltung als in seinem Werdegang angehen. Auch die Fragen der Echtheit und Altertümlichkeit treten in den Hintergrund neben der Erkenntnis der Erschei-

nung, daß sich im Ḥadīth die Bestrebungen der islamischen Gemeinde in treuer Unmittelbarkeit spiegeln, und daß wir in ihm unschätzbare Zeugnisse besitzen für die über den Koran hinausgehende Gestaltung der religiösen Ziele.

Denn nicht nur Gesetz und Brauch, Glaubenslehre und politische Ansicht haben sich in Ḥadīth-Form gehüllt, sondern alles im Islam aus eigener Kraft herausgearbeitete sowie von der Fremde her angeeignete Gut hat sich in diese Form gekleidet. In ihr wurde das Fremde, das Erborgte bis zur Unkenntlichkeit seines Ursprunges für den Islam umgebildet. Sätze aus dem Alten und Neuen Testament, rabbinische Sprüche und solche aus apokryphen Evangelien, ja sogar Lehren der griechischen Philosophen, Sprüche persischer und indischer Weisheit haben sich in dieser Verkleidung als Sprüche des Propheten im Islam Raum geschaffen; auch das Vaterunser fehlt nicht in wohlbeglaubigter Ḥadīth-Form. In dieser haben fernerstehende Eindringlinge auf unmittelbarem oder mittelbarem Wege Bürgerrecht im Islam erlangt. Ein lehrreiches Beispiel bietet das der Weltliteratur angehörende[26] Gleichnis von dem Lahmen, der auf dem Rücken eines Blinden die Früchte eines Baumes stiehlt, und die Anwendung dieses Gleichnisses auf die gemeinsame Verantwortlichkeit von Körper und Seele. Es erscheint im Islam nicht nur als weltliche Weisheitserzählung in Tausend und Einer Nacht im Munde des Prinzen Wardschān, Sohnes des Königs Dschalīʿad[27], sondern auch in der geheiligten Form eines Ḥadīth mit genauer Überlieferungskette Abū Bekr b. ʿAjjāsch > Abū Saʿīd al-Baḳḳāl > ʿIkrima > ibn ʿAbbās[28]. Dies Gleichnis und seine Anwendung war auch den Rabbinen bekannt; es wird im Talmud in den Mund des Rabbi Jehūdā ha-nāsī gelegt, um die Bedenken des römischen Kaisers zu beschwichtigen[29]. Es könnte also auch von dieser Seite aus in den Kreis des Islams gedrungen sein. In dieser Weise ist ein ganzer Schatz von religiösen Legenden eingedrungen, sodaß wir im Hinblick auf die hier aufgezählten Elemente innerhalb des Überlieferungsstoffes, ebenso wie in der jüdischen Religionsliteratur, auch in der des Islams halāchische und agādische Bestandteile unterscheiden können.

Der Eklektizismus, der an der Wiege des Islams stand, entfaltet sich erst jetzt zu reicher Ergiebigkeit. Es ist eine der anziehendsten Aufgaben für Forscher, die diesem Teile der religiösen Literatur ihre Aufmerksamkeit widmen, an diesen bunten Materialien die weitverzweigten Quellen nachzuweisen, aus denen sie geschöpft, die Bestrebungen zu enthüllen, deren Belege sie sind.

So hat das Ḥadīth den Rahmen gebildet für die älteste Entwicklung der religiösen und ethischen Gedanken des Islams. In ihm sind die auf die Moral des Korans gegründeten weiteren Entfaltungen zum Ausdruck gelangt. Und es ist auch das Organ für jene zarteren Regungen des ethischen Sinnes, für welche die bewegte Zeit des entstehenden, immer kämpfenden Islams noch nicht gestimmt war. Im Ḥadīth sind jene Bestimmungen höherer, mit dem bloßen Formelwesen nicht befriedigter Frömmigkeit niedergelegt, von deren Bekundung wir bereits Beispiele sehen konnten (S. 19 f.). Es werden mit Vorliebe die Saiten der Barmherzigkeit gerührt, sowohl der Barmherzigkeit Gottes als der der Menschen. „Gott hat hundert Teile der Barmherzigkeit erschaffen; davon hat er neunundneunzig für sich behalten und einen Teil der Welt überlassen; aus diesem einen Teile fließt alle Milde, die durch die Geschöpfe betätigt wird“[30]. „Wenn ihr auf meine Barmherzigkeit hofft — sagt Gott —, so seid barmherzig gegen meine Geschöpfe.“ „Wer sich der Witwe und der Waisen annimmt, ist dem gleichgeachtet, der im Religionskriege sein Leben dem Wege Gottes weiht; oder jenem, der den Tag fastend und die Nacht betend zubringt“[31]. „Wer das Haupt einer Waise streichelt, erhält für jedes Haar, das seine Hand berührt, ein Licht am Tage der Auferstehung.“ „Jede Sache hat einen Schlüssel; der Schlüssel des Paradieses ist die Liebe der Kleinen und Armen.“ Und im Ḥadīth finden wir in diesem Sinne an einzelne Genossen des Propheten gerichtete Belehrungen, in denen Muhammed die Pflege der ethischen und menschlichen Tugenden als den wahren Kern der Religion empfiehlt. Keine dieser zahlreichen Belehrungen scheint mir der Mitteilung würdiger als die des Abū Ḏarr, eines ehemals wüsten Gesellen vom Stamme der Ghifār, der sich zum Islam bekehrte und in den Zeiten der ersten Um-

wälzungen eine der hervorstechendsten Gestalten der Partei der Frommen war. Er erzählt: „Mein Freund (der Prophet) hat mir eine siebenfache Ermahnung zuteil werden lassen: 1. Liebe die Armen und sei ihnen nahe; 2. Blicke stets auf jene, die unter dir sind, und schaue nicht auf jene die über dir sind; 3. Erbitte nie etwas von jemandem; 4. Halte die Treue gegen deine Verwandten, selbst wenn sie dich ärgern sollten; 5. Sprich stets die Wahrheit, und wenn sie auch bitter wäre; 6. Lasse dich in Gottes Wegen nicht abschrecken durch die Schmähung des Schmähenden; 7. Rufe je öfter: ‚Es gibt keine Macht noch Kraft als durch Allāh', denn dies ist aus dem Schatze, der unter dem Throne Gottes geboren ist"[32].

Der Ernst des religiösen Formelwesens selbst wird durch Forderungen erhöht, die hier zu allererst im Ḥadīth gestellt werden. Der Wert der Werke wird (wie wir bereits früher S. 18 erwähnt haben) nach der Gesinnung abgeschätzt, die ihre Übung veranlaßt hat. Dies ist einer der obersten Grundsätze des religiösen Lebens im Islam; die ihm zugeeignete Wichtigkeit kann auch daraus gefolgert werden, daß man einen ihn lehrenden Spruch als Torinschrift über einen der Haupteingänge der Moschee al-Azhar in Kairo, des vielbesuchten Mittelpunktes theologischer Wissenschaft im Islam, angebracht hat, um den Eintretenden, die an dieser Stätte ob nun der Wissenschaft oder der Andacht obliegen, als Mahnung zu dienen: „Die Taten werden nach den Absichten beurteilt, und jedem Manne wird angerechnet nach Maßgabe seiner Absicht". Dies ist ein Satz aus dem Ḥadīth, der sich zum leitenden Gedanken alles religiösen Tuns im Islam emporgeschwungen hat. „Gott spricht: Begegnet mir mit euren Absichten, nicht mit euren Taten"[33], zwar ein später Ḥadīthspruch, der jedoch aus der Überzeugung der Bekenner emporgewachsen ist und ihre religiöse Wertbestimmung kennzeichnet. Auch die sittliche Wirkung des dogmatischen Lehrinhaltes wird durch die Entwicklung im Ḥadīth erhöht. Ich möchte dafür nur ein Beispiel anführen, das für die Abschätzung des religösen Gedankens im Islam von der größten Wichtigkeit ist. Im Sinne des koranischen Monotheismus ist *schirk* „Zugesellung" die größte Sünde, für die Gott keine Vergebung hat (31 v. 12, 4 v. 116).

Die Entwicklung dieses frühesten dogmatischen Begriffes, wie sie im Ḥadīth gegeben ist, hat nun nicht nur die äußere Trübung des Glaubens an die Gotteseinheit als *schirk* gebrandmarkt, sondern auch jede Art der Gottesverehrung, die nicht Selbstzweck ist. Auch eine Reihe von sittlichen Mängeln hat man dem Kreise dieser Sünde einverleibt. Heuchlerische Religionsübung, die geschieht, um den Beifall oder die Bewunderung der Menschen zu gewinnen, gehört zum *schirk*, denn es wird darin dem Gedanken an Gott die Rücksicht auf die Menschen zugesellt[34]. Heuchelei vereinige sich nicht mit wahrem Monotheismus. Auch Hochmütigkeit ist eine Art des *schirk*. Auf diesem Grunde hat die Ethik des Islams die Klasse des „kleinen" (*sch. aṣghar*) oder „verborgenen — d. h. im tiefen Grunde der Seele liegenden — *schirk*" (*sch. chafī*) aufstellen und diesem Begriff einen weiten Umfang geben können. „Das durch die Momente des Willens und der Absichten hervorgerufene Ich ist ein uferloses Meer", so schließt ein angesehener Gottesgelehrter seine auf das Ḥadīth gegründete Auseinandersetzung über diesen Gegenstand[35].

Ebenso werden auch die Ziele des religiösen Lebens höher gestellt, als sie es im frühen Islam waren. Wir hören hier Stimmen, die in den später zur Entwicklung gelangenden Mystizismus sich harmonisch einfügen konnten. Nicht in einem etwa als apokryph betrachteten und nicht allgemein anerkannten, sondern in einem von den besten Lehrmeistern gebilligten und in das Handbuch der 42 wichtigsten Sprüche aufgenommenen Ḥadīthsatze können wir folgende Offenbarung Gottes an Muhammed hören: „Mein Diener kommt mir stets näher durch freiwillige fromme Werke, bis daß ich ihn liebe; und wenn ich ihn liebe, bin ich sein Auge, sein Ohr, seine Zunge, sein Fuß, seine Hand; durch mich sieht er, durch mich hört er, durch mich spricht er, durch mich wandelt er und fühlt er"[36].

Sowohl die in traditionelle Form gefaßten gesetzlichen Bestimmungen als auch die dem Gebiete der Ethik und der Erbauung angehörenden Sprüche und Lehren haben die Kreise, in denen sie entstanden sind, unter die Autorität des Propheten gestellt, indem sie sich mittels wohl-

gefügter Überlieferungsketten in ununterbrochener Berührung mit dem „Genossen“ setzten, der diese Sprüche und Regeln vom Propheten gehört hat oder gewisse Bräuche von ihm hat üben sehen. Selbst islamische Kritiker mußten nicht gar zu viel Scharfsinn aufwenden, um aus den solchen Mitteilungen innewohnenden Anachronismen[37] und sonstigen bedenklichen Umständen, aus den durch Vergleichung der verschiedenen Mitteilungen sich ergebenden Widersprüchen Verdacht gegen die Echtheit eines großen Teiles dieser Unterlagen zu schöpfen. Zudem werden ja mit Namen genannt jene Männer, die, einer gewissen Absicht zuliebe, die diese fördernden Ḥadīthe erdichteten und unter die Leute brachten. Und gar mancher fromme Mann beichtete vor seinem Lebensende treulich, welche großen Beiträge ihm die Ḥadīth-Erdichtung verdankt. Darin sah man kaum etwas Unehrenhaftes, wenn die Erdichtungen der guten Sache dienten. Ein sonst ganz ehrenhafter Mann konnte als verdächtiger Überlieferer gestempelt sein, ohne daß dies seiner bürgerlichen Ehre und selbst seinem religiösen Ansehen Abbruch tat. Beim alten Geschlecht konnte man es frei aussprechen, daß der Ḥadīth-Stoff viel verdächtige Bestandteile mit sich führt. „Hat man schon während der Lebenszeit des Propheten ihm viel Erlogenes angedichtet, wie erst nach seinem Tode!“[38] Wenn man auch auf der einen Seite im Namen des Propheten den Höllenpfuhl für jene in Bereitschaft sein ließ, die ihm in lügenhafter Weise Sprüche zuschrieben, die er selbst nicht ausgesprochen hatte, so half man sich andererseits mit rechtfertigenden Aussprüchen, durch die der Prophet solche Erdichtungen im vorhinein als sein geistiges Eigentum anerkannt haben soll: „Nach meinem Hingang werden die mir zugeeigneten Aussprüche sich vermehren, ebenso wie man auch den früheren Propheten in großer Anzahl Aussprüche zugeschrieben hat (die in Wahrheit nicht von ihnen stammen). Was man nun auch als meinen Spruch mitteilt, das müßt ihr mit dem Gottesbuche vergleichen; was mit diesem im Einklang ist, das ist von mir, ob ich es nun wirklich selbst gesagt habe oder nicht.“ Ferner: „Was an guter Rede gesagt wird, das habe ich selbst gesagt.“

Die Traditionserdichter spielen, wie man sieht, mit offenen Karten. Anas b. Mālik, der ein Jahrzehnt hin-

durch dem Propheten als Gehilfe zur Seite stand, gesteht auf die Frage, ob Prophetensprüche, die er als solche mitteilt, auch wirklich vom Propheten herrühren, ganz offen: „Bei Gott, nicht alles, was wir da überliefern, haben wir wirklich vom Propheten gehört, jedoch wir wollen einander nicht verdächtigen“ [39]. „Muhammed hat es gesagt“ bedeutet hier nur so viel: „es ist richtig, in religiöser Beziehung untadelhaft, ja sogar wünschenswert, und der Prophet selbst würde es mit seinem Beifall billigen“ [40]. Man wird an den talmudischen Ausspruch erinnert (R. Josua b. Lewī), daß alles, was bis in die spätesten Zeiten je ein scharfsinniger Schüler lehren werde, gleichsam dem Mose selbst am Sinai mitgeteilt worden ist [41].

Allenthalben hat man der pia fraus der Traditionserdichter Nachsicht entgegengebracht, wenn es sich um ethische und erbauliche Ḥadīthe handelte. Ein viel ernsteres Gesicht machten aber strengere Theologen, wenn rituelle Bräuche oder gesetzliche Urteile auf solches Ḥadīth gegründet werden sollten. Und dies um so mehr, als ja die Wünsche der Vertreter verschiedener Ansichten verschiedene, einander widersprechende Ḥadīthe auf den Plan stellten. Dies sollte doch nicht ausschließlich der Grund sein, auf dem sich die Bestimmungen des religiösen Dienstes und Brauchs, des Gesetzes und Rechtes aufbauten.

Dies Bedenken hat sehr viel dazu beigetragen, eine schon vom Beginne der Ausbildung des Rechtes herrschende Richtung hervorzurufen, deren Vertreter, neben Benutzung von ihnen als unbedenklich anerkannten Überlieferungsgutes, in der Erschließung der religiösen Normen beweishafte Hilfsmittel benutzten, die neu auftauchenden Verhältnisse am besten durch Anwendung von Entsprechungen, Schlußfolgerungen, ja sogar nach persönlichem Ermessen regeln zu können glaubten. Das Ḥadīth wurde nicht verworfen, wo man glaubte, mit ihm auf sicherem Boden zu wandeln; aber neben ihm wurde die freie spekulative Arbeit als berechtigte Methode der Gesetzfolgerung zugelassen, ja sogar gefordert.

Es kann nicht auffallend sein, daß auf die Ausbildung dieser juristischen Lehrweise und die Einzelheiten ihrer Anwendung auch fremde Kultureinflüsse gewirkt haben. Auch die islamische Gesetzkunde trägt z. B., wie dies neuere

Forschungen immer sicherer nachweisen[42], sowohl in ihrer Methodologie als auch in ihren Einzelbestimmungen unleugbare Spuren des Einflusses des römischen Rechtes.

Diese gesetzwissenschaftliche Tätigkeit, die ihre Blütezeit bereits im II. Jahrhundert d. H. erreichte, hat der geistigen Kultur des Islams ein neues Element zugeführt: die Wissenschaft des *Fiḳh*, des religiösen Gesetzes, das in seiner kasuistischen Entartung für die Richtung des religiösen Lebens und der religiösen Wissenschaft bald verhängnisvoll werden sollte. Für seine Ausbildung war die politische Wandlung von großer Bedeutung, die den öffentlichen Geist des Islams in neue Bahnen lenkte: der Sturz des omajjadischen Herrscherhauses und das Emporkommen der ʿAbbāsiden.

In früheren Abhandlungen habe ich Gelegenheit gehabt, die treibenden Kräfte zu erörtern, die in den Regierungstaten der beiden Dynastien walteten, und auf die Einwirkungen hinzuweisen, die, ganz abgesehen von den dynastischen Gesichtspunkten, jene theokratische Wandlung hervorgerufen haben, die der ʿabbāsidischen Zeit, im Gegensatz zu ihrer Vorgängerin, ihr bestimmtes Gepräge verleiht. Nur ganz kurz möchte ich auch bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß der Umsturz, der die ʿAbbāsiden auf den Chalifensitz brachte, nicht nur eine politische Umwälzung, einen Wechsel des Fürstenhauses, sondern zugleich auch einen tiefgehenden Umschwung in religiöser Beziehung bedeutet. An Stelle der von den pietistischen Kreisen unter der Anklage der Weltlichkeit verurteilten Regierung der Omajjaden, die in ihrem Hofsitze Damaskus und ihren Wüstenschlössern die Überlieferungen und Vorbilder des alten Arabertums gepflegt hatten, tritt nun eine Priesterherrschaft mit kirchenpolitischen Gesichtspunkten. So wie die ʿAbbāsiden ihr Recht auf die Staatsgewalt darauf gründen, daß sie Abkömmlinge der Prophetenfamilie sind, so geben sie auch vor, auf den Trümmern einer von den Frommen als gottlos verschrieenen Regierung ein der Sunna des Propheten, den Anforderungen der göttlichen Religion entsprechendes Regiment zu begründen[43]. Sie sind eifrig bestrebt, diesen Schein aufrechtzuerhalten und zu pflegen; denn darauf sind ihre Ansprüche gegründet. In diesem

Sinne wollen sie nicht bloß Könige sein, sondern in erster Reihe als Kirchenfürsten gelten, ihr Chalifat als Kirchenstaat auffassen, in dessen Regierung, im Widerspruch zu den Gesichtspunkten der Omajjaden, das göttliche Gesetz die alleinige Richtschnur sei. Im Gegensatz zu den Omajjaden versuchen sie, durch die Ausspielung der rechtmäßigen Familie an die Herrschaft gelangt, der Ansprüche scheinbar gerecht zu werden, und sie überströmen von Salbung in der Herstellung der Heiligkeit der prophetischen Erinnerungen. Ihr Würdezeichen ist ja ein angeblicher Prophetenmantel. Sie führen in geflissentlicher Weise immer eine fromme Sprache. Damit wollen sie ihren Gegensatz zu ihren Vorgängern zur Schau stellen. Die Omajjaden hatten das heuchlerische Geflunker gemieden. Wenn sie auch, worauf wir noch zurückkommen werden, von islamisch gläubigem Bewußtsein durchdrungen waren, trieben sie keine Heuchelei mit der Hervorkehrung der religiösen Seite ihres Amtes. Unter den Herrschern dieser Dynastie war es allein ʿOmar II., ein in Medina in Gesellschaft frommer Leute geschulter Fürst, dessen Blindheit für die Anforderungen der Politik den Sturz seines Hauses vorbereiten half, aus dessen Munde wir die Ablehnung der auf die Erfüllung der weltlichen Staatsbedürfnisse gegründeten Regierung vernehmen können. Man hält ihn z. B. für fähig, seinem Statthalter in Emesa, der ihm berichtet, daß die Stadt verwüstet sei und eines gewissen Kostenaufwandes für ihre Herstellung bedürfe, die Weisung zu geben: „Befestige sie durch Gerechtigkeit und reinige ihre Straßen von der Ungerechtigkeit“[44]. Dies ist nicht omajjadisch gesprochen. Unter den ʿAbbāsiden, die zwar noch in gesteigertem Maße sich mit allem Prunk und äußerem Glanz der persischen Sasanidenkönige umgeben, ist die fromme Phrase an der Tagesordnung. Das persische Regierungsideal von der Verschwisterung der Religion und Regierung[45] ist das sichtbare Programm der ʿabbāsidischen Herrschaft. Die Religion ist nun nicht bloß Staatsbelang, sondern sie ist die oberste Staatsangelegenheit.

Man kann sich leicht vorstellen, welchen Aufschwung nun das Ansehen der Theologen am Hofe und im Staate nahm. Da Staat, Gesetz und Recht in religiösem Sinne

geordnet und aufgebaut werden sollten, mußte man die Leute bevorzugen, die die Sunna und ihre Wissenschaft pflegten oder das göttliche Gesetz nach wissenschaftlichen Arbeitsweisen erschlossen. Mit dem Emporkommen der neuen Dynastie war also die Zeit gekommen, in der aus vorangegangenen spärlichen und bescheidenen Anfängen die gesetzliche Entwicklung des Islams erblühte.

Es war nun nicht mehr bloß ein Werk theoretischer Pietät, auf die Ḥadīthe des Propheten zu achten, sie aufzustöbern und zu überliefern, sondern eine Angelegenheit von hervorragend praktischer Bedeutung. Da nun nicht bloß die Regeln des rituellen Lebens, sondern auch das Staatswesen auf die Grundlage des religiösen Rechtes gestellt werden, da ferner die Rechtsprechung in allen Verhältnissen des Verkehrs, ja sogar die einfachsten bürgerlichen Ordnungen den Anforderungen des göttlichen Gesetzes entsprechen sollten, so mußte dieses auch auf das pünktlichste und genaueste erschlossen werden. Es war die Zeit der Gesetzentwicklung und -feststellung gekommen, die Zeit des *Fiḳh* und die der Gesetzesgelehrten, der *Fuḳahā*. Der große Mann ist der Kāḍī.

Nicht nur in Medina, dem eigentlichen Geburtsorte des Islams und der Heimstätte der Sunna, wo eine der weltlichen Herrschaft widerstrebende Frömmigkeit auch bisher den Geist religiöser Gesetzlichkeit gepflegt hatte: mehr noch in den neuen Mittelpunkten des Reiches, in Mesopotamien, und, von hier ausstrahlend, in den entferntesten Teilen des Staates, in Ost und West, entfaltet sich nunmehr im Schatten des theokratischen Chalifates das Studium der Gesetzwissenschaft. Man trägt die Ḥadīthe hin und her, folgert aus gegebenem Stoff neue Lehrsätze und Bestimmungen. Die Ergebnisse sind nicht immer in Übereinstimmung miteinander; auch in den Gesichtspunkten und Methoden bilden sich Unterschiede heraus. Die einen geben dem Ḥadīth das erste Wort. Aber die widersprechenden Ḥadīthe geben verschiedene Antworten auf dieselbe Frage. Da hieß es, sich für das Übergewicht des einen oder des anderen entscheiden. Die anderen lassen sich — im Hinblick auf die Verdächtigkeit der Ḥadīthbeweise — durch Positives nicht viel behindern; sie möchten Freiheit in ihren Folgerungen. Auch fest

eingewurzelte örtliche Bräuche und Rechtsgewohnheiten konnten nicht einfach aus der Welt geschafft werden. Die Abstufungen zwischen diesen einander entgegenstrebenden Richtungen ergaben Lehrparteien und Schulen, die zumeist in den Einzelheiten der Bestimmungen, aber auch in methodischen Fragen voneinander abwichen. Man nennt sie *maḏāhib* (Einz. *maḏhab*), d. i. Richtungen oder Riten, durchaus nicht Sekten.

Von allem Anfang hegen die Vertreter dieser voneinander abweichenden Rechtsübungen die unverbrüchliche Überzeugung, daß sie, auf demselben Grunde stehend, einander gleichberechtigt derselben Sache dienen. In diesem Sinne begegnen sie einander mit gebührender Wertschätzung[46]. Nur selten fällt ein härteres Urteil zwischen übereifrigen Jüngern der voneinander abweichenden Schulrichtungen. Erst mit dem Überhandnehmen der dünkelhaften Selbstherrlichkeit der Fuḳahā kommen Zeichen der verbissenen *Maḏhab*-Gesinnung vor[47]; ernste Theologen haben solche Einseitigkeit stets verurteilt. Hingegen hat die gegenseitige Duldsamkeit die auf den Propheten zurückgeführte Ḥadīth-Formel geprägt: „Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist (ein Zeichen göttlicher) Barmherzigkeit“[48]. Wir besitzen Anzeichen dafür, daß dieser Grundsatz eine Ausgleichung darstellt gegenüber den Angriffen, denen eben die Vielgestaltigkeit und Unentschiedenheit der gesetzlichen Übung im Islam von seiten innerer und äußerer Widersacher ausgesetzt war[49].

So ist nun bis zum heutigen Tage die Anschauung vorherrschend geblieben, daß die voneinander abweichenden Gepflogenheiten der verschiedenen gesetzlichen Richtungen in gleichem Sinne als rechtgläubig anerkannt werden müssen, sofern sie sich auf die Lehre und Übung von Gewährsmännern berufen können, die die Übereinstimmung der Gläubigen (davon wird sogleich die Rede sein) als maßgebende Lehrautoritäten (Imame) anerkannt hat. Der Übertritt von einem *maḏhab* zum anderen, wie er leicht aus Zweckmäßigkeitsrücksichten erfolgen kann, ruft keine Veränderung des religiösen *status* hervor und ist auch mit keinerlei Förmlichkeit verbunden. ʿAbd al-Wahhāb al-Schaʿrānī hat in seiner „Wage“ (übers. von

Perron, 61—71) die billigenden Stimmen zusammengestellt. Freilich entgehen Leute, die wegen der Erlangung hoher Ämter ihr *maḏhab* von Zeit zu Zeit wechseln, den spöttelnden Bemerkungen ihrer Zeitgenossen nicht[50]; z. B. ein schāfiʿitischer Ḳāḍī von Damaskus, Schams ad-dīn as-Ṣaltī (st. 1409), der früher in verschiedenen Städten bald ḥanefitischer, bald mālikitischer Ḳāḍī gewesen war. Wie wir aus der Tatsache ersehen, galten solche Übertritte nicht als außergewöhnlich; nur ihre Beweggründe wurden bespöttelt[51]. Selbst zu gleicher Zeit kann derselbe Mann zu verschiedenen *maḏahib* sich bekennen. Ein Theologe des V. Jahrhunderts d. H. Muhammed b. Chalaf (st. um 1135) erhielt den Beinamen Ḥanfasch, weil er nacheinander zu dreien der sofort zu nennenden Riten überging. Ursprünglich war er Ḥanbalite, hierauf trat er zur Richtung des Abū Ḥanīfa, aus ihr zu der des Schāfiʿī über. In seinem Beinamen sind die Namen der Imame dieser Riten in lautlicher Abkürzung vorhanden[52]. In derselben Familie können verschiedene Mitglieder, Vater und Söhne, verschiedenen *maḏāhib* zugehören. Von zwei Brüdern kann der eine in derselben Stadt (Kairo) als Führer der Ḥanefiten, der andere als der der Schāfiʿīten wirken. Den einen Aḥmed al-Schanbarī (st. 1066/1655) feiern die Zeitgenossen als den „kleinen Abū Ḥanīfa", den Bruder Muhammed al-Schanbarī (st. 1067/1656) als den „kleinen Schāfiʿī"[53]. Noch aus verhältnismäßig später Zeit finden wir die Angabe, daß ein frommer Mann in Damaskus ein Gebet zu Gott richtet, daß er ihm vier Söhne schenke, damit jeder von ihnen einem anderen der vier *maḏāhib* angehören könne. Unsere Quelle fügt hinzu, daß dies Gebet Erhörung fand[54]. Es ist nicht ungewöhnlich, daß von berühmten Theologen der in den Lebensbeschreibungen häufig wiederkehrende Zug berichtet wird, daß sie ihre Entscheidungen (*fetwā*) gleichzeitig auf Grund zweier äußerlich einander widerstrebender Schulrichtungen erteilten[55]. Solche vielseitige Gesetzesgelehrte werden nicht nur aus den älteren Perioden wissenschaftlicher Blüte angeführt; auch die Zeiten des Verfalles und des Epigonentums weisen deren auf. So erhält z. B. der in Kairo 1192/1778 verstorbene Aḥmed b. ʿAbd al-munʿim aus

Damanhūr, der auch in anderen Wissenschaften als wahres Wunder der Vielseitigkeit gepriesen wird (er schrieb über Anatomie, Stern- und Talismankunde, Entdeckung von Wasserquellen usw.), den Beinamen *al-maḏāhibī*, weil er Fetwā's auf Grund der vier *maḏāhib* erteilte; in der Vorrede eines seiner Werke (über Quellenentdeckung) nennt er sich selbst: *al-Ḥanafī, al Mālikī, al-Schāfi'ī, al-Ḥanbalī*[56]. Man findet darin nichts, was grundsätzlich widersinnig erscheinen könnte[57].

Von den verschiedenen Lehrrichtungen mit ihren kleinlichen rituellen und gesetzlichen Abweichungen sind bis auf den heutigen Tag vier übrig geblieben, in die sich das große Gebiet der muhammedanischen Welt teilt. Auf das Überhandnehmen der einen oder anderen Richtung in bestimmten geographischen Landschaften der Islamwelt haben im Anfang zumeist persönliche Umstände Einfluß geübt, namentlich die Einfuhr der Lehren einer der abweichenden Richtungen durch deren Jünger, die in einem bestimmten Gebiete Ansehen erlangten und Schule bilden konnten. Durch solche Einflüsse hat z. B. in einigen Teilen Ägyptens, in Ostafrika sowie im südlichen Arabien und von hier aus in der indischen Inselwelt die Schulrichtung des Imams al-Schāfi'ī (st. 204/820), in anderen Teilen Ägyptens, im ganzen Nordafrika sowie ehemals in Spanien, endlich auch im ehemals deutschen und englischen Westafrika die des großen Imams von Medina, Mālik b. Anas (st. 179/795) Fuß gefaßt. Die Kolonialbelange europäischer Mächte boten verschiedentlich Veranlassung zur Darstellung der gesetzlichen Verhältnisse der unterworfenen islamischen Völker. So muß in diesem Zusammenhang auf ein im Auftrage des italienischen Kolonialamtes von Ignazio Guidi und D. Santillana herausgegebenes großangelegtes Werk verwiesen werden, das die von reichlichen vergleichenden Anmerkungen begleitete Übersetzung des mālikitischen Rechtsbuches ‚Il Muchtaṣar, Sommario del diritto malechito de Chalīl, ibn Isḥāḳ' enthält und in zwei starken Bänden (Mailand 1919) sowohl die *‚giurisprudenza religiosa'*, wie auch das *‚diritto civile, penale e giudiziario'* umfaßt. — Ein indischer Muslim 'Abdurrraḥīm hat übrigens in einem Lehrbuch ‚The principles of Muhammedan

Jurisprudence according to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali Schools' (London 1913) seine Darstellung auf alle vier sunnitischen Gesetzesschulen erstreckt; die türkischen Länder dagegen, sowohl die westlichen als auch die mittelasiatischen, desgleichen die Muhammedaner des indischen Festlandes haben die Richtung des Abū Ḥanīfa (gest. um 150/767) erwählt, desselben Imams, der als Begründer und erster Verfasser einer Gesetzessammlung der spekulativen Schule gilt. Am verhältnismäßig spärlichsten endlich ist heute die Lehrrichtung des Imams Aḥmed b. Ḥanbal (gest. 241/855) verbreitet. Sie stellt den äußersten Flügel des starrsinnigen Sunnalkultus dar und ist ehemals, bis etwa zum XV. Jahrhündert, unter den Bewohnern Mesopotamiens, Syriens und Palästinas stark vertreten gewesen. Mit dem Emporkommen der Osmanen als Vormacht der islamischen Welt wurde innerhalb ihres Herrschaftsgebietes die unduldsame ḥanbalitische Richtung immer mehr zurückgedrängt, während der Einfluß des ḥanefitischen Systems entsprechend wuchs[58]. Doch werden wir noch im Laufe dieser Vorlesungen Gelegenheit haben, über eine Wiedergeburt der ḥanbalitischen Richtung im XVII. Jahrhundert zu sprechen. Die Muhammedaner der den Vereinigten Staaten zugehörenden Philippinen folgen dem schāfi'ītischen Ritus.

Hier ist die Stelle, von einem großen Grundsatz zu sprechen, der wie kein anderer für die Gesichtspunkte der gesetzlichen Entwicklung im Islam bezeichnend ist und ein ausgleichendes Element innerhalb der durch die Sonderentwicklung der Schulen hervorgerufenen Spaltungen bildet.

Inmitten der theoretischen Unsicherheit des Usus ist im Kreise der islamischen Theologen ein Grundsatz zur Geltung gekommen und mit verschiedenartiger Anwendung immerfort in Geltung geblieben, wonach „meine Gemeinde — so läßt man den Propheten sprechen — niemals in einem Irrtume (*ḍalāla*) übereinstimmen wird", oder in jüngerer Fassung und gruppenmäßiger Verbindung: „Allah hat euch vor drei Dingen Schutz gewährt (*adschārakum*): Euer Prophet verflucht euch nicht, so daß ihr vollends zugrunde gehen könntet; niemals werden bei euch die Leute der Lüge über die Leute der

Wahrheit siegen; und ihr werdet nie in einer Irrlehre übereinstimmen“[59].

Es ist hierin die Lehre von der Unfehlbarkeit des *consensus ecclesiae*[60] ausgesprochen; im arabischen Terminus *idschmāʿ* (Übereinstimmung) ist diese Grundanschauung der islamischen Rechtgläubigkeit festgelegt. Wir werden ihrer Anwendung im Verlauf unserer Darstellung noch öfters begegnen. Sie gibt den Schlüssel zum Verständnis der Entwicklungsgeschichte des Islams in ihren staatlichen, dogmatischen und gesetzlichen Beziehungen. Was von der ganzen islamischen Gemeinde als wahr und richtig übernommen ist, muß als wahr und richtig gelten. Durch das Verlassen des *idschmāʿ* sagt man sich von der rechtgläubigen Kirche los. Daß dieser Grundsatz im Islam erst im Verlaufe seiner Entwicklung hervorgetreten ist, zeigt der Umstand, daß man ihn nicht leicht aus dem Koran selbst herleiten konnte. Eine Schulfabel erzählt, daß der große al-Schāfiʿī, der das Prinzip des Gesamtgefühls der Bekenner auf Grund von Aussprüchen des Propheten als eines der maßgebenden Kennzeichen in der Feststellung der gesetzlichen Richtigkeit anerkannte[61], um eine koranische Stütze dieser Lehre befragt, sich eine Bedenkzeit von drei Tagen erbitten mußte. Nach Ablauf dieser Frist erschien er vor seinen Hörern ganz krank und schwach, mit geschwollenen Händen und Füßen und aufgedunsenem Antlitz — so sehr hatte er sich anstrengen müssen, um den Vers 4 v. 115 als Stütze der Konsensuslehre nachzuweisen: „Wer sich vom Gesandten (Allahs) trennt, nachdem ihm die rechte Leitung klar geworden ist, und einem anderen als dem Wege der Gläubigen folgt, von dem werden wir uns abwenden, so wie er sich abgewendet hat; wir werden mit ihm die Hölle heizen[62]; ein schlechtes Wanderziel“[63]. Desto mehr Stützen erhielt er in Ḥadīth-Sprüchen, die als Lehren des Propheten galten[64].

Also alles, was vom Gesamtgefühl der Bekenner des Islams gebilligt wird, ist richtig und macht Anspruch auf verpflichtende Anerkennung, und nur in jener Form ist es richtig, die ihm das Gesamtgefühl, der Konsensus, gegeben hat. Nur die Auslegung und Anwendung des Korantextes und der Sunna sind richtig, die der Konsensus übernommen hat — in diesem Sinne besitzt dieser

die eigentliche *autoritas interpretativa* —; nur jene dogmatischen Formeln sind religionsgemäß, bei denen sich, oft nach harten Kämpfen, der Konsensus schließlich beruhigt hat; jene Formen des Gottesdienstes und der Gesetzlichkeit, die der Konsensus billigt, sind aller theoretischen Bemängelung entzogen; und nur jene Männer und Schriften gelten als Lehrautoritäten, die das Gesamtgefühl der Gemeinde als solche anerkannt hat, und zwar nicht etwa in Synoden und Konzilien, sondern durch eine fast unbewußte *vox populi*, die in ihrer Gemeinschaftlichkeit der Irrung nicht ausgesetzt sei. Wir werden die Anwendung dieses Grundsatzes als Kennzeichen der Rechtgläubigkeit später noch näher kennen lernen und erfahren, daß es nur durch die im Leben des Islams stetig wirkende Herrschaft dieses Grundsatzes erklärlich ist, daß man religiösen Erscheinungen, die aus theoretischem Gesichtspunkte als islamwidrig zu verpönen waren, wegen ihrer allgemeinen Anerkennung die Marke der Rechtgläubigkeit aufdrücken konnte. Sie hatten sich im *idschmāʿ* festgesetzt und mußten demnach ohne Rücksicht auf theologische Bedenken, die ihnen ernstlich entgegenstanden, schließlich gebilligt, zuweilen als verpflichtend anerkannt werden.

Der Umfang dieses *idschmāʿ* war anfänglich mehr dem Gemeingefühl als der festen theologischen Begriffsbestimmung überantwortet. Man hat vergebens versucht, ihn in bezug auf Zeit und Ort zu beschränken und als *idschmāʿ* zu deuten, was sich als Konsensus der „Genossen" Muhammeds oder der alten Autoritäten von Medina erweisen ließ[65]. Eine solche Beschränkung konnte für spätere Entwicklungen nicht mehr ausreichen. Aber andererseits konnte auch die völlig freie Überlassung des *idschmāʿ* an das naturtriebhafte Gefühl der Masse einer theologischen Disziplin nicht genügen. Man hat schließlich die Formel gefunden, das *idschmāʿ* zu erklären: als die übereinstimmende Lehre und Meinung der in einer bestimmten Zeit anerkannten Religionsgelehrten des Islams. Sie seien die Leute des „Bindens und Lösens", die Männer, die berufen sind, das Gesetz und die Lehren zu deuten und zu erschließen und über die Richtigkeit ihrer Anwendung zu urteilen.

Man wird wohl bemerkt haben, daß für den Islam in diesem Prinzip die fakultativen Keime der freien Bewegung und Entwicklungsfähigkeit enthalten sind. Es bietet ein erwünschtes Gegengewicht gegen die Tyrannei des toten Buchstaben und der persönlichen Macht. Er hat sich, mindestens in der Vergangenheit, als hervorragender Faktor der Anpassungsfähigkeit des Islams bewährt. Was könnte seine folgerichtige Anwendung für die Zukunft bewirken? Und in der Tat ist von neuernden Muslimen unserer Zeit dieser Leitsatz betrachtet worden als „die Pforte, durch die die verjüngenden Kräfte in das Gebäude eindringen sollen“ [66].

Vom Prinzip der Übereinstimmung wollen wir nun wieder auf die innerhalb der gesetzlichen Entwicklung sich kundgebenden Abweichungen zurückblicken.

Es sind meist recht kleinliche Dinge, in denen sich die oben erwähnten Riten von einander unterscheiden, und man begreift ganz gut, daß diese Abweichungen keinen Anlaß zur Sektenspaltung geboten haben. Sehr viel formale Verschiedenheit kommt beispielsweise in den Ausführungen des Gebetsritus zur Geltung: ob man bestimmte Formeln laut oder leise sprechen möge; wie hoch man bei Beginn des Gebetes beim einleitenden „*Allāhu akbar*“ (Gott ist groß) die ausgebreiteten Hände im Verhältnis zur Schulter erheben möge; ob man dann während des Gebetes die Hände gerade sinken (Mālik) oder übereinander legen möge, und in diesem Falle, ob oberhalb oder unterhalb der Nabelgegend; auch in einzelnen kleinlichen Förmlichkeiten der Kniebeugungen und Niederwerfungen gibt es Abweichungen. Lehrreich sind die Meinungsverschiedenheiten über die Frage: ob das Gebet als gültig betrachtet werden kann, wenn sich an der Seite des Betenden eine Frau befindet, oder wenn eine solche gar inmitten der Beterreihen Platz nimmt. Hier nimmt gegenüber den übrigen Schulen die des Abū Ḥanīfa entschiedene Stellung in weiberfeindlichem Sinne. Inmitten solcher Haarspaltereien hat stets eine einzige Streitfrage besonderen Eindruck auf mich gemacht, weil sie in religiöser Beziehung von weittragender Bedeutsamkeit zu sein scheint. Die Ritussprache des Islams ist die arabische. Alle religiösen Formeln werden in der Sprache des Korans

gesprochen. Wenn nun irgend jemand der arabischen Sprache nicht mächtig ist; darf er die Fātiḥa (man hat dies Gebet, das den Koran einleitet, „das Vaterunser" des Islams genannt) und andere der Liturgie einverleibte Korantexte in seiner Muttersprache hersagen? Nur die Schule des Abū Ḥanīfa, der selber persischen Ursprungs war, ist entschieden in der Zulassung der nicht-arabischen Sprachen in der Verrichtung dieser andächtigen Formeln. Der Koran sei ja „in den Schriften der Früheren (in den älteren Offenbarungsschriften) enthalten" (Sure 26 v. 196). Diese sind aber in nichtarabischer Sprache abgefaßt, woraus folgt, daß auch Nichtarabisches als Koran anerkannt werden könne[67]. Die Gegner haben ihn dafür auch der Hinneigung zum Magiertum beschuldigt. Er hatte ja zunächst an die persische Sprache gedacht.

Auch in anderen Stücken des rituellen Lebens kommen zuweilen Strittigkeiten zur Geltung, die mit grundsätzlichen Anschauungen in Verbindung stehen. Dahin gehören namentlich die Unterschiede in bezug auf den Fastenersatz und das Fastenbrechen. Während Abū Ḥanīfa gegen unbeabsichtigte Verletzung des Fastengesetzes nachsichtig ist, wird nach Mālik und Ibn Ḥanbal durch die irrtümliche Verletzung des strengen Gesetzes das Fasten des betreffenden Tages ungültig und es wird der im Gesetz vorgeschriebene Ersatz erfordert. Ebensolchen Ersatz verlangen sie für die Fastenunterlassung, wenn sie aus Gesundheitsrücksichten unerläßlich war. Ferner: ein Abtrünniger, der wieder bußfertig in den Schoß des Islams zurückkehrt, habe alle während seines Glaubensabfalls unterlassenen Fasttage durch ergänzendes Fasten an religiös bedeutungslosen Tagen nachzuholen; Abū Ḥanīfa und Schāfi'ī verzichten auf solche rechnerische Betrachtung des Fastengesetzes.

Die Behandlung der Speiseverordnungen in den alten Überlieferungen, die den Propheten in diesen Fragen zu manchen Zugeständnissen geneigt erscheinen lassen[68], gibt in diesem Abschnitt der Gesetzlichkeit Gelegenheit zu mancher Meinungsverschiedenheit. Dazu bietet zunächst das subjektive Kriterium Veranlassung, das der Koran für die Zulässigkeit der Tiere zum Speisegenuß aufstellt (*al-ṭajjibāt* „die Wohlschmeckenden" s. S. 14). Am

einschneidendsten ist wohl die Uneinigkeit in betreff des Pferdefleisches, das in einigen *maḏāhib* als erlaubt, in anderen als verboten gilt[69]. Freilich sind diese Meinungsverschiedenheiten in vielen Fällen bloß kasuistischer Natur[70], da sie oft über Tiere handeln, die tatsächlich niemals als Nahrungsmittel dienen[71]. Um auch aus diesem Gebiete mindestens ein Beispiel anzuführen, möchte ich erwähnen, daß Mālik im Gegensatz zu anderen Schulen den Genuß reißender Tiere für nicht verboten hält. Freilich wird die Differenz auch für ihn praktisch dadurch ausgeglichen, daß er den Genuß dieser aus der Gattung des *ḥarām* (verbotenen) ausgeschiedenen Tiere jedenfalls als *makrūh* (mißbilligt) brandmarkt. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß ein großer Teil der Abweichungen sich eben um die verschiedenartige Bestimmung des Grades der Billigung oder Mißbilligung, des verpflichtenden oder nur erwünschten Charakters gewisser Handlungen oder Enthaltungen dreht[72]. Kleinliche Unterschiede walten zwischen den Schulen auch hinsichtlich der Vorschriften über rituelle Reinheit ob, wobei zuweilen die Mālikiten eine von den Regeln der anderen Schulrichtungen verschiedene Übung zulassen[73].

Das Leben im Sinne des Gesetzes ist jedoch nicht nur durch die rituellen Beziehungen erschöpft. Das religiöse Gesetz des Islams schließt ja auch sämtliche Verzweigungen des Rechtslebens ein, bürgerliches, Straf- und Staatsrecht. Kein einziger Abschnitt des Gesetzbuches konnte einer Regelung auf Grund des religiösen Gesetzes entgehen; alle Beziehungen des privaten und öffentlichen Lebens sind Gegenstände einer religiösen Pflichtenlehre, durch die die theologischen Juristen glaubten, das ganze Leben des Islambekenners mit religiösen Forderungen in Einklang zu setzen. Es gibt kaum ein Hauptstück der Rechtslehre, in dem nicht Meinungsverschiedenheiten der einzelnen rechtgläubigen Schulen zur Geltung kämen. Und es handelt sich dabei nicht immer um nebensächliche, sondern zuweilen auch um Fragen, die ins Familienleben tief einschneiden. Erwähnen wir nur die eine: über den Umfang der Zuständigkeit des Rechtsvertreters (*walī*) des weiblichen Teiles bei der Eheschließung. Die verschiedenen Schulen sind geteilter Meinung über

die Fälle, in denen der *walī* ein Recht des Einspruches gegen eine zu schließende Ehe geltend machen kann[74]; ferner, inwiefern die Mitwirkung eines *walī* zur gesetzlichen Gültigkeit der Eheschließung unerläßlich ist. Auch im Erbrecht sind Unterschiede unter den einzelnen Schullehren zu bemerken. Wir erwähnen nur die verschiedene Behandlung des Erbanspruches der Enkel nach Töchtern am Nachlaß ihres Großvaters[75].

Zu den Rechtsstreitigkeiten gehört eine in älterer Zeit viel umstrittene Sonderstellung des Abū Ḥanīfa und einiger anderer Lehrer in einer wichtigen Frage des gerichtlichen Verfahrens. Sie widersetzten sich nämlich dem auf eine Menge von Überlieferungen gegründeten Rechtsbrauch, daß in vermögensrechtlichen Streitsachen, in Ermanglung der zwei prozeßordnungsgemäß zur Bekräftigung eines Anspruches erforderlichen Zeugen, der eine durch den Eid des Klägers (*actor*) ersetzt werden könne; sie fordern im Sinne der strengen Koranverordnung 2 v. 282 die Zeugenschaft zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen zugunsten des Anspruches der Partei, der das *onus probandi* obliegt; sie billigen nicht die Ersetzung der Zeugenaussage durch andere Beweismittel[76].

Die Kenntnis der zahlreichen Unterscheidungslehren auf dem Gebiete des islamischen Gesetzes, sowie die der Beweismittel, welche die Vertreter der einander widersprechenden Meinungen und Übungen für ihre Lehren beibringen können, ferner die Kritik dieser Argumente aus dem Gesichtspunkte der eigenen Schule bildet einen hervorragenden Zweig der juristischen Theologie im Islam und hat stets Gelegenheit zur Bekundung des wissenschaftlichen Scharfsinnes geboten auf einem Gebiete, das für den landläufigen Islam das wichtigste religiöse Interesse einschließt. Im Verhältnis zu der diesem Forschungsgebiete zugeeigneten Bedeutung ist über ihn seit den ältesten Zeiten der gesetzwissenschaftlichen Studien eine reiche Literatur entstanden[77].

Wichtiger als die Einzelheiten der Unterschiede innerhalb der Gesetzschulen scheint uns die in den gesetzwissenschaftlichen Entwicklungen herrschende allgemeine Tendenz. Wir müssen an diesem Punkte jenen, die den Islam kennen lernen wollen, einige Anteilnahme an Fragen

der Hermeneutik zumuten. In Religionen, deren Bekenntnis und Übungsformen aus bestimmten heiligen Texten abgeleitet werden, kommt sowohl die gesetzliche als auch die dogmatische Entwicklung zur Anschauung an der exegetischen Arbeit, die an den heiligen Texten vollzogen wird. Die Religionsgeschichte ist in solchen Kreisen zugleich Geschichte der Schriftauslegung. Und in sehr hervorragender Weise gilt dies vom Islam, dessen innere Geschichte sich in den Methoden spiegelt, nach denen seine heiligen Texte ausgelegt werden.

Zur Kennzeichnung der allgemeinen Richtung der soeben geschilderten gesetzwissenschaftlichen Bestrebungen können wir folgende Tatsache vorausschicken. Es war nicht Zweck der Fiḳh-Leute, den Muslimen durch einen Wall von gesetzlichen Beschränkungen das Leben sauer zu machen. Von Anfang an legten sie Gewicht auf die Befolgung der Koranworte: „Allah hat euch in der Religion keine Beengung auferlegt“ (22 v. 77); „Allah wünscht es euch leicht und nicht schwer zu machen“ (2 v. 181); „Allah will euch Erleichterung gewähren; der Mensch ist doch als Schwacher erschaffen“ (4 v. 32). Grundsätze, die im Ḥadīth noch vielfach abgewandelt werden: „Diese Religion ist Leichtigkeit“, d. h. frei von unbequemen Erschwerungen. „Am wohlgefälligsten in der Religion ist vor Gott das liberale Ḥanīfatum“ (*al-ḥanīfijja al-samḥa*)[78]. „Wir sind gekommen, um es leichter zu machen, nicht um es zu erschweren“[79]. Am sündhaftesten gegen seine Mitbrüder ist ein Muslim, der in bezug auf seine Sache, die nicht verboten ist, Fragen aufwirft, so daß dies Fragen schließlich ein Verbot herbeiführen könnte“[80]. Es wird denn auch dem alten Geschlechte der ʿGenossen’ nachgerühmt, daß „sein Lebenswandel leicht und gering an Erschwerungen war“[81]. Eine diesem Kreis angehörende Lehrautorität des Islams, ʿAbdallāh b. Masʿūd (st. 32/635) erklärt als leitenden Gedanken für die Entwicklung des Gesetzes: „Wer das Erlaubte verbietet, ist ganz ebenso zu beurteilen wie der, der das Verbotene für erlaubt erklärt“[82].

Diesem Grundsatz, den man später mit dem nämlichen Wortlaut zum Ḥadīth des Propheten selbst erhöht hat[83], sind die Lehrer des Gesetzes nicht untreu geworden. Einer der angesehensten unter ihnen, Sufjān-al-Thaurī

(st. 161/778), spricht die Lehre aus: „Wissenschaft sei, wenn man auf die Autorität eines zuverlässigen Gewährsmannes eine Erlaubnis gründet; Einschränkungen trifft jeder gar leicht“[84]. Von solchen Grundsätzen haben sich die vernünftigeren Lehrer auch später leiten lassen. Bezeichnend ist folgender aus dem Gebiete der Speisegesetze: „Gibt es Schwankungen, ob etwas als erlaubt oder als verboten zu erklären sei (*matā turuddida bejn al-ibāḥa wa'l-taḥrīm*), so gebührt dem Erlaubtsein das Übergewicht, denn es ist die Wurzel“, d. h. an sich ist alles erlaubt; das Verbot ist zusätzlich, bei Zweifeln ist auf den ursprünglichen Stand zurückzugehen[85].

Von diesem Gesichtspunkt aus setzten sie nun ihren Scharfsinn in Bewegung, um Auswege zu finden aus der drückenden Lage, die zuweilen der Wortlaut des koranischen Gesetzes den Gläubigen auferlegt. Manche Erschwerung wurde durch weitherzige Auslegung der Texte einfach hinweggedeutet oder gemildert. Durch hermeneutische Regeln, die man aufstellte, wurde der verpflichtende Charakter (*wudschūb*) bindender Gesetze oder Verbote einfach aufgehoben. Die imperative oder prohibitive Sprachform diene zum Ausdruck des Wünschenswerten[86], Verdienstlichen; Unterlassung, bzw. Verübung des unter einer solchen Sprachform Ge- oder Verbotenen sei also nicht schwere Gesetzübertretung, ziehe nicht Strafe nach sich.

Ein hervorragender Gesetzeslehrer des Islams im I. Jahrhundert, Ibrāhīm al-Nachaʿī (st. 96/714—5) befolgte den Grundsatz, niemals etwas als unbedingt befohlen oder verboten zu erklären, sondern nur so viel zu behaupten: dies haben sie (die Genossen) mißbilligt (*jatakarrahūna*), jenes als empfohlen bezeichnet (*jastaḥibbūna*)[87]. Ein Lehrer der folgenden Generation, ʿAbdallāh ibn Schubruma (st. 144/761—2) wollte sich nur über das Erlaubte (*ḥalāl*) mit Bestimmtheit aussprechen; er meinte, es gäbe keinen Weg, zu bestimmen, was (über das in sicherer Überlieferung als solches Festgestellte) bestimmt verboten (*ḥarām*) sei[88].

Für das Vorherrschen dieser gesetzwissenschaftlichen Anschauung könnte man noch mannigfache Beispiele anführen. Wir müssen uns begnügen, jenen methodischen Gesichtspunkt der Gesetzeslehrer des Islams an einem ein-

zigen Beispiele zu veranschaulichen. Es heißt im Koran (6 v. 121): „Esset nichts von dem, wobei nicht Allahs Name genannt wurde; denn dies ist Sünde.“ Wer dies Gesetz zum Zweck sachlicher Auslegung betrachtet, wird hier nichts anderes finden können als ein strenges Verbot des Genusses eines Tieres, vor dessen Schlachtung nicht in ritueller Weise eine Lobpreisung gesprochen wurde[89]. Die ganze Umgebung dieses gesetzlichen Spruches zeugt dafür, daß hier unter der „Erwähnung Gottes“ eine bestimmte rituelle Handlung zu verstehen sei, nicht etwa ein innerliches Gedenken an Gott und seine Wohltaten. „Esset, — so heißt es vorher — wobei der Name Gottes erwähnt ward . . . warum esset ihr nicht, wobei der Name Gottes erwähnt war? Er hat euch ja im einzelnen auseinandergesetzt, was er euch (zu genießen) verboten hat“ — so werden jene ermahnt, die aus Gründen der Bußfertigkeit, oder weil sie an abergläubischen Gebräuchen des Heidentums festhielten (auch im Heidentum galten einige Speisebeschränkungen), sich Enthaltungen auferlegten, die Muhammed für veraltet und aufgehoben erklärte. Aber daran hielt er fest, daß dem Genuß eines hierfür freigegebenen Tieres als unerläßliche Bedingung die Lobpreisung mit Nennung des Allah-Namens vorangehen müsse[90]. Dies ist wohl Entlehnung des jüdischen Brauches der vorschriftsmäßigen *berākhā* vor der Schlachtung und vor dem Genuß. Deren Unterlassung stempelt Muhammed als „*fisḳ*“, als Sünde. Damit wird in unzweideutiger Weise der unerläßliche Charakter des von Muhammed angeordneten Brauches bekräftigt. Wobei die vorangehende Lobpreisung unterlassen wurde, könne nicht als Speise dienen. So fassen es auch die strengen Ausleger des Gesetzes — unter den vier Schulen besonders die des Abū Ḥanīfa — für die theoretische Exegese und für die Praxis des alltäglichen Lebens auf, und Muslime, die auf streng gesetzliche Lebensführung Gewicht legen, halten es ja bis zum heutigen Tage so. Selbst auf Jagden (Sure 5 v. 6) soll die Erwähnung des Namens Allahs der Entsendung des Falken oder des Jagdhundes vorangehen. Nur unter dieser Bedingung könne das erjagte Tier als Speise gebraucht werden[91]. Aber die Schwierigkeiten der strengen Durchführung eines solchen Gesetzes, bzw. Verbotes machten

sich im Verkehre des Lebens leicht bemerkbar. Wie könne sich der Muslim überzeugen, daß der Forderung wirklich Genüge geschehen sei? Da haben nun die Gesetzesgelehrten der meisten Schulen sehr bald herausgefunden, daß die prohibitive grammatische Form des Textes, in die das Gesetz gekleidet ist, nicht so wörtlich zu nehmen sei; sie drücke einen Wunsch aus, dessen Erfüllung verdienstlich ist (*mustaḥabb*), aber nicht in streng verpflichtendem Sinn aufzufassen sei und daher nicht die Folgen eines unerläßlichen Gesetzes einschließe[92]. Wenn die Befolgung des Gesetzes, oder besser gesagt: Wunsches, aus Versehen oder infolge anderer Hindernisse unterlassen wurde, so täte diese Unterlassung der Zulässigkeit des Genusses der Speise keinen Eintrag. Man konnte durch stufenweise Erleichterung schließlich zu dem Grundsatz kommen: „Durch die Schlachtung, die ein Muslim vollzieht, wird eine Speise unter allen Umständen erlaubt — ob er dabei den Namen Gottes (äußerlich) ausgesprochen hat oder nicht", denn „der Muslim hat Gott immer im Sinn, ob er dies redend kund tut oder nicht". Und war man einmal zu solcher Überzeugung gelangt, so war es nicht schwer, irgendeine traditionelle Beglaubigung zu ersinnen, wodurch solche Grundsätze in Form eines auf den Propheten zurückgeführten Ḥadīth gebilligt werden.

Die Sprachlehre freilich hatten sie bei solchem Vorgehen auf ihrer Seite. Denn tatsächlich konnte ja die Unterlassung des Inhaltes jeder in Befehlsform auftretenden Anrede nicht als schwere Sünde gekennzeichnet werden. Da heißt es z. B. Sure 4 v. 3 „So heiratet denn, was euch von den Weibern gefällt". Daraus — so folgern die Theologen — könne ja nicht geschlossen werden, daß man heiraten müsse; vielmehr nur so viel, daß man heiraten möge — wenn man will. Aber es möge nicht verschwiegen werden, daß unter den vielen scharfsinnigen Auslegern des geoffenbarten Gotteswortes in der Tat auch solche nicht fehlen, die aus der imperativischen Sprachform die Heiratspflicht für jeden Muslim und das Verbot der Ehelosigkeit gefolgert haben. „Heiratet", d. h. „Ihr müßt heiraten", nicht nur: „Ihr möget heiraten"[93].

Das bezeichnendste Beispiel für die Freiheit, welche die das Schriftwort erläuternden Schulen der entsagungsreichen

Sklaverei der Gesetzlichkeit entgegensetzten, ist ihre Stellung zu einem Gesetz, das man gewöhnlich zu jenen rechnet, die dem praktischen Leben im Sinne des Islams einen bestimmten Charakter aufprägen. Ich meine damit das Verbot des Weingenusses.

Der Genuß des Weines, den Muhammed früher unter den wohltätigen Gaben Gottes gepriesen hatte (16 v. 69), wird in einer späteren Offenbarung, die als endgültiges Gesetz zu gelten hat (vgl. 5 v. 92)[94], als „Greuel" gebrandmarkt. Aber man weiß, wie viel Widerwillen diesem göttlichen Verbote zu Beginn des Islams in der Gesellschaft entgegengesetzt wurde, die sich von der arabischen Freiheit zu Gunsten der gesetzlichen Schranken nicht lossagen mochte[95]. Auch die Tatsache wollen wir nur andeuten, daß die Weinpoesie des Islams[96] sowie die Rolle, die der unmäßige Weingenuß und die Trunkenheit in den Unterhaltungen der Chalifen — sie waren religiöse Fürsten — und der Vornehmen des Reiches spielten, kaum eine Gesellschaft widerspiegelt, deren religiöses Gesetz diesen Genuß als die „Mutter aller häßlichen Dinge" stempelt. Alles dies kann unter den Gesichtspunkt der Zuchtlosigkeit gehören und als leichtlebige Übertretung eines im übrigen als gültig anerkannten religiösen Gesetzes angesehen werden, wobei auch einfältige Hoffnung auf göttliche Nachsicht gewaltet haben mag, wie man solche in der Tausendundeinenacht-Erzählung von der Gürtelmacherin Marjam dem ängstlichen Nūr ad-dīn gegenüber durch den vertrauensseligen Gärtner verlauten läßt[97].

Sehr früh machen sich in diesem Punkte gewisse antinomistische Bestrebungen geltend. Schon von einigen Genossen des Propheten in Syrien, die sich durch den Koran im Weingenusse nicht beirren ließen, wird diese Ausschreitung mit dem Koranvers begründet (5 v. 94): „Jenen, die glauben und gute Werke üben, ist keine Sünde darin, was sie genießen, sofern sie auf Gott vertrauen und glauben und gute Werke üben". Man läßt diese Anwendung des Koranspruches durch Abū Dschundal vertreten, der als Jüngling gegen den Willen seines Vaters zu Muhammed übergelaufen war und im Sinne des Vertrages von Ḥudejbija den Mekkanern ausgeliefert wer-

den mußte[98]. Freilich ließ sie der strenge Chalife ʿOmar die tapferen Glaubenskämpfer für diese exegetische Freiheit geißeln[99].

Unter einen wesentlich anderen Gesichtspunkt gehört die Erscheinung, daß die Theologen des Ostens ihren Scharfsinn aufbieten, um den Umfang des Verbotes anderer starker Getränke, die eine strengere Auffassung folgerichtig in das Weingesetz einbezogen hatte, auf dem Wege der Schriftdeutung einzuschränken. Auf der einen Seite ist man bestrebt, der Folgerung Geltung zu verschaffen, daß mit Ausnahme des Weines nicht der Genuß der Getränke an sich, sondern nur die Berauschung verboten ist[100]. Man erdichtet dafür sogar Überlieferungssprüche, unter denen z B. einer im Namen der Ājischa das Prophetenwort verkündet[101]: „Ihr möget trinken, aber berauschet euch nicht". Unter dem Schutze solcher Zeugnisse haben sich nun auch fromme Leute nicht eben auf reines Wasser beschränkt, und ernste Mühe wurde von den Strengen aufgeboten, um zu beweisen, daß, „was in großer Menge genossen, Trunkenheit verursacht, auch in geringstem Maße verboten ist". Dann gab es eine verbreitete Theologenschule, die, sich an den Wortlaut klammernd, bloß den Wein (*chamr*), also den Rebenwein für verboten hält. Anderes gärendes Getränk sei bloßer *scharāb* (Trunk) oder *nabīḏ*[102], nicht „Wein", und so konnte man einen Freibrief ausstellen für Apfel- und Dattelwein u. a. m.[103] und dem Rechtgläubigen ein weites Tor öffnen, durch das — freilich immer vorausgesetzt, daß der Genuß sich nicht bis zur Trunkenheit steigert — auf lexikalischem Wege dem „Durst" manches Zugeständnis gemacht wurde[104]. Die Überlieferung der Kūfier bestrebt sich auch in harmlos scheinenden Berichten Beweisgründe dafür zu ersinnen[105]. ʿĀmir b. Schuraḥbīl al-Schaʿbī, ein frommer Richter in Kūfa (st. 104/722), äußerte seinen Widerwillen gegen eine namentlich bezeichnete Moschee, weil er behaupten konnte, daß in ihr dreihundert Prophetengenossen sitzen, die bei Hochzeitsgelagen dem Genusse des *nabīḏ* frönen[106]. Selbst ein frommer Chalife, wie es ʿOmar II. war, soll — nach einer Mitteilung[107] — den *nabīḏ* für erlaubt erklärt haben. Ein ʿabbāsidischer Chalife, der mit dem Gesetz nicht in Widerspruch treten möchte, er-

kundigt sich bei seinem Ḳāḍī angelegentlichst danach, was er vom *nabīḏ* denke[108]. Und da man solche Getränke auch aus Rücksichten der Geselligkeit nicht missen mochte, bildete die Behandlung der durch die Rechtslehrer erörterten Weinfrage auch ein Interesse der gebildeten Gesellschaft, namentlich auch darum, weil sie vielfach mit philologischen und schöngeistigen Stoffen in Verbindung gesetzt wurde. In den ästhetischen Kreisen, die der Chalife al-Muʿtaṣim an seinem Hofe hielt, war ein Lieblingsgegenstand, über den die versammelte Blüte der höheren Gesellschaft Gedanken austauschte, der Ausdruckswechsel des Weines in der klassisch arabischen Sprache sowie das Verhältnis des Weinverbotes zu dieser Synonymik zu behandeln[109]. Es täuscht uns wohl nicht die Voraussetzung, daß es nicht eben die strenge Auffassung dieses Verhältnisses war, die in den Verhandlungen der Baghdader Schöngeister vorherrschte. Es kamen dabei auch Gesinnungen zum Wort, die die entschiedenste Gegnerschaft gegen die religiöse Beschränkung vertreten und sich bis zur Verhöhnung der sie aufrechterhaltenden Frommen versteigen. Man beruft sich auf ein dem Ḏu-l-rumma zugeschriebenes Gedicht, worin diese geradezu als „Diebe, die man Koranleser nennt" (*humu-l-luṣūṣu wa-hum juḏʿauna ḳurrāʾā*) bezeichnet werden[110]. Oder der Spruch eines anderen Dichters: „Wer kann das Wolkenwasser verbieten, wenn ihm das Wasser der Reben beigemengt wird? Fürwahr, mir widerstrebt die Erschwerung, die Gesetzüberlieferer uns auferlegen, und mir gefällt die Meinung des Ibn Masʿūd"[111]. Damit ist der unter die ʿGenossen' zählende ʿĀmir b. Masʿūd aus der Dschumaḥ-Sippe des Ḳurejsch-Stammes gemeint, der, nach dem Tode des Chalifen Jezīd I. auf Wunsch der Bevölkerung zum Statthalter von Kūfa ernannt, in seiner Antrittsrede, freilich in verblümter Weise, den Genuß des mit Wasser gemischten Weines empfohlen haben soll[112]. Ein späterer Dichter Ibn Ḥaddschādsch (st. 391/1000) fordert auf, ihm während der Wallfahrt bei Murdalifa den Frühtrunk zu reichen: „Lasse beiseite die auf das Weinverbot bezüglichen Nachrichten; es herrscht ja Meinungsverschiedenheit in bezug auf sie; sei daher kein Schejch mit mangelhaftem Wissen!"[113]

Die Spitzfindigkeit der kūfischen Theologen hat auch bereits im II. Jahrhundert die Theorie im Sinne des Ibn Masʿūd geliefert. Wenn auch nicht das „Wasser der Reben" freigegeben werden konnte, so schuf man den Menschen doch für ihr gesetzliches Gewissen allerlei Erleichterungen, von denen auch gutgesinnte Leute weidlich Gebrauch machten[114].

Es ist nicht eben selten, in den Lebensbeschreibungen Angaben zu lesen wie etwa die folgende: Wakīʿ b. al-Dscharrāḥ, einer der berühmtesten ʿirāḳischen Theologen, den man gerade wegen seines büßerischen Wandels rühmt (st. 197/813), „trank mit großer Ausdauer den *nabīḏ* der Kūfier" und täuschte sich darüber hinweg, daß dieser Trank im Grunde auch Wein sei[115]. Chalaf b. Hischām, ein berühmter Koranleser in Kūfa (st. 229/844), trank *scharāb* („Getränk", man nennt den Teufel nicht beim wahren Namen) „auf Grund der Interpretation (*ʿalā al-ta'wīl*); sein Biograph setzt freilich hinzu, daß dieser Chalaf gegen Ende seines Lebens sämtliche Gebete wiederholte, die er während der vierzig Jahre verrichtet hatte, da er sich den Wein nicht versagte: die Gebete des Weintrinkers waren ja ungültig und mußten ersetzt werden[116]. Scharīk, Ḳādī von Kufa zur Zeit des Chalifen Mahdī, trug den traditionsbegierigen Leuten Sprüche des Propheten vor; dabei konnte man den Geruch des *nabīḏ* aus seinem Munde verspüren[117]. Oder ein Beispiel aus späterer Zeit, das einen berühmten religiösen Prediger des VI. Jahrhunderts d. H. betrifft: Abū Manṣūr Ḳuṭb ad-dīn al-amīr, den der Chalife al-Muḳafī als Gesandten zu dem Seldschuḳensultan, Sonḳur b. Melikschāh, abordnete. Dieser fromme Mann, der nach seinem Tode die Ehre genoß, in der Nähe des frommen Büßers al-Dschunejd begraben zu werden, verfaßte eine Abhandlung über die Zulässigkeit des Weingenusses[118]. Übelwollende Gegner des berühmten Theologen und Monographisten von Baghdād al-Chaṭīb al-Baghdādī habe über ihn die Nachricht verbreitet, daß man ihn zuweilen in weintrunkenem Zustand antreffen konnte[119]. Und wie wenig düster man diese Dinge auffaßte, ist auch aus Geschichtchen ersichtlich, die ganz ehrfurchtslos den das Weinverbot enthaltenden Koranspruch und daran sich knüpfendes Ḥadīth ausspielen.

Ich denke an den bekannten Witz zu den Worten „werdet ihr euch wohl enthalten?“ (5 v. 93) und an die spitzfindige Deutung des Ḥadīth, in dem der Prophet einen schweren Fluch schleudert gegen alle, die an der Bereitung des Weines und seinem Genuß teilhaben[120].

Natürlich regt sich gegen duldsame Bestrebungen und Erscheinungen innerhalb der gesetzlichen Kreise der Eifer des Widerspruches der Strengen, die gegenüber den von manchen Menschen „im Gegensatz zur Sunna eingeführten (*aḥdathū*)“ Freiheiten daran festhalten, ihr Leben lang nur „Wasser, Milch und Honig“ zu trinken[121]. Wie für alle im Laufe der Geschichte des Islams hervortretende liberale Strömungen haben sie auch für die hier geschilderten Erleichterungen ein verdammendes Wort des Propheten beizubringen gewußt. „Meine Gemeinde — so lassen sie ein Ḥadīth künden — wird dereinst Wein trinken; man wird ihn mit uneigentlichen Namen benennen und ihre Fürsten (*umarā'uhum*) werden sie darin unterstützen“[122]. Und solche Leute werden damit bedroht, daß sie Gott, wie die Religionsübertreter früherer Nationen, in Affen und Schweine verwandeln werden[123].

Jedenfalls kann uns aber der durch eine weit anerkannte Theologenschule, die kūfische, in dieser Frage betretene Weg zeigen, daß man mit der Entfaltung juristischer Spitzfindigkeit in der Erschließung des religiösen Gesetzes auf manche Erleichterung sann, wodurch die Strenge des Wortlautes gemildert werden sollte.

In den Streitigkeiten über die Zulässigkeit solcher hermeneutischen Künste sowie andererseits über das Maß und die Formen ihrer Anwendung besteht ein großer Teil der Unterscheidungslehren der ritualistischen Schulen, in welche die muhammedanische Welt geteilt ist. Es genüge hier, vom Gesichtspunkte der Geschichte des Islams aus festzustellen, daß die überwiegende Mehrheit jener Schulen in vielen Fällen den freien Gebrauch solcher hermeneutischen Arbeit zur Geltung gebracht hat, zu dem Zwecke, das Leben im Sinne des Gesetzes mit den tatsächlichen Umständen gesellschaftlicher Gestaltung in Einklang zu bringen, das enge Gesetz von Mekka und Medina den erweiterten Verhältnissen anzupassen, indem durch die Eroberungen fremder Länder, durch die Berührung

mit grundverschiedenen Lebensformen Forderungen erhoben worden waren, die mit dem wörtlichen Sinne der Gesetzestexte nicht gut in Einklang zu bringen waren.

Dies allein ist der Gesichtspunkt, aus dem die geisttötende Kleinigkeitskrämerei der Gesetzesgelehrten des Islams den Religions- und Kulturhistoriker beschäftigen muß, und in diesem Sinne habe ich mir erlaubt, Andeutungen über diese für die Religionsethik so öden Dinge vorzubringen. Sie können uns zudem darauf vorbereiten, was wir in unserem letzten Abschnitte über die Anpassung an neue Verhältnisse noch zu sagen haben werden.

Aber wir haben hier noch zum Schluß von zwei schädlichen Wirkungen zu sprechen, die die Erziehung des theologischen Geistes zu diesen scharfsinnigen Feinheiten mit sich führte. Die eine betrifft die durch solche Bestrebungen hervorgerufene allgemeine Geistesrichtung, die andere eine der religiösen Innerlichkeit schädliche Bewertung des religiösen Lebens.

Zunächst die erste Wirkung. Infolge des Überhandnehmens der geschilderten Bestrebungen kommt besonders im ʿIrāḳ[124] der Geist der Kasuistik und Wortklauberei zur Herrschaft. Die Gottes Wort zu deuten und das Leben in seinem Sinne zu regeln vorhaben, verlieren sich in törichte Spitzfindigkeiten und öde Deuteleien, in der Ersinnung von Möglichkeiten, die niemals eintreten, und in der Ergründung von kniffligen Fragen, bei denen sich die spitzfindigste Haarspalterei mit der Betätigung der kühnsten, rücksichtslosesten Phantasie verschwistert. Im Kreise des Abū Ḥanīfa wird beispielsweise die Frage aufgeworfen, wie es um den Fastenanfang im Ramaḍānmonat stehe, wenn das Morgengrauen schon um Mitternacht eintritt. Freilich wird der Fragesteller von Abū Ḥanīfa in derber Sprache zurechtgewiesen[125]. Man streitet über weithergeholte, den Wirklichkeiten niemals entsprechende, kasuistisch ersonnene Rechtsfälle, z. B. darüber: welche Erbansprüche ein Urgroßvater fünften Grades an die Hinterlassenschaft eines kinderlos verstorbenen Urenkels im fünften Grade erheben könnte[126]. Und dies ist noch ein verhältnismäßig zahmer Fall. Das Erbrecht mit seinen bunten Möglichkeiten ist schon in früher Zeit[127] ein be-

sonders beliebter und geeigneter Tummelplatz dieser kasuistischen Geistesschulung[128].

Auch der Volksaberglaube liefert den Rechtsgelehrten Stoff zu solchen Übungen. Da die Verwandlung des Menschen in Tiere für den Volksglauben im Bereiche des Naturgeschehens liegt, wird über die Rechtsverhältnisse solcher verhexter Menschen, über ihre rechtliche Verantwortlichkeit ernstlich abgehandelt[129]. Da aber andererseits die Dämonen häufig Menschengestalt annehmen, so werden die religionsgesetzlichen Folgen dieser Verwandlung erwogen, so z. B. wird alles Ernstes für und wider geredet, ob solche Wesen für die vorgeschriebene Anzahl der Teilnehmer am Freitagsgottesdienete mitzählen[130]. Das göttliche Gesetz muß ferner auch darüber Klarheit verschaffen, wie z. B. infolge der ebenfalls im Volksglauben für möglich gehaltenen Eheverbindung von wirklichen Menschen mit Dämonen in Menschengestalt die aus solchen Verhältnissen entstammende menschliche Nachkommenschaft zu behandeln sei, welche familienrechtlichen Folgen solche Eheschließungen nach sich ziehen. In der Tat wird die Frage der *munākaḥat al-dschinn* (Dschinnen-Ehe)[131] in diesen Kreisen mit demselben Ernste verhandelt wie irgendeine wichtige Angelegenheit des kanonischen Gesetzes[132].

Die Verteidiger solcher Mischehen, zu denen auch Ḥasan al-Baṣrī gehört, führen Beispiele ähnlicher Bündnisse sunnatreuer Leute an. Damīrī, Verfasser eines sehr wichtigen Tierwörterbuches, der seinem Artikel „*Dschinn*“ solche Sachen einverleibt hat, spricht von seinem persönlichen Verkehr mit einem Schejch, der mit vier Dämonenfrauen in ehelichem Verhältnisse gelebt habe.

Die juristische Spitzfindigkeit ersinnt ferner Kniffe (*ḥijal*), die den Menschen in bestimmten Lagen zugute kommen; juristische Fiktionen, die einen notwendigen Bestandteil des Fiḳh bilden. Sie dienen häufig, z. B. in Eidesfragen, zur Beschwichtigung des Gewissens. Der Rechtsgelehrte wird wegen der Ersinnung von „Auswegen“ befragt, und man kann diese Seite seiner Tätigkeit nicht eben als Antrieb der ethischen Gesinnung im gesellschaftlichen Leben rühmen. Der ʿAbbāside Al-Manṣūr, der sich seiner Ehefrau gegenüber in rechtskräftiger Form ver-

pflichtet hatte, mit ihr in strenger Einzelehe zu verbleiben, wendet sich, dieser Verbindlichkeit überdrüssig, „zehn Jahre hindurch an einen Faḳīh nach dem anderen im Ḥidschāz und im ʿIrāḳ, um von ihnen ein Fetwā zu erwirken, das ihm, trotz der auf ihm lastenden Verpflichtung, die Schließung von Nebenehen und den Erwerb von Sklavinnen ermöglichen sollte". Freilich durchkreuzte die Gattin diese Absicht mit Geschenken, durch die sie den jeweils vom fürstlichen Gatten befragten Rechtsfreund zu ihren Gunsten stimmte[133]. Nach einem Dichter der Omajjadenzeit „ist nichts Gutes an einem Eide, der nicht Auswege hat"[134]. Diesem Bedürfnisse ist das juristische Studium wacker entgegengekommen. Wenn auch die anderen Schulen hierin nicht zurückbleiben, so ist es doch zumeist die ḥanefitische Schule — ihre Wiege stand im ʿIrāḳ —, die sich in der Ergründung der Kunstgriffe zumeist hervorgetan hat[135]. Darin ist ihr ihr Meister vorangegangen. Der große Exeget und Religionsphilosoph Fachr ad-dīn al-Rāzī hat eine weitläufige Ausführung in seiner riesenhaften Koran-Erläuterung der Darlegung der Vorzüge des Imams Abū Ḥanīfa gewidmet. Die meisten Beweise, die er für dessen juristische Tiefe anführt, beziehen sich auf die Lösung von schwierigen Fragen aus dem Gebiete der Eidgesetzgebung[136]. Auch das schöngeistige Schrifttum beschäftigt sich, zum Erweis der Scharfsinnigkeit der Gelehrten, mit der Sammlung von spitzfindig ersonnenen Schnurren über schwierige Rechtsfälle, durch deren Lösung sie Beweise ihrer Fertigkeit liefern[137].

Man muß anerkennen, daß nicht nur der fromme Sinn sich oft gegen die Verbindung aufgelehnt hat, in welche die herrschende Theologie diese Dinge mit Religion und Gotteswort gebracht hat — wir werden aus dem XI. Jahrhundert n. Chr. (IV. Abschnitt) das kräftigste Beispiel solcher Auflehnung erfahren können —, sondern daß auch der Volkshumor an dem mit selbstgefälliger Hochmütigkeit gepaarten Treiben dieser gottesgelehrten Rechtsverdreher seinen Gallenspott geübt hat. Abū Jūsuf aus Kūfa[138], Schüler des eben genannten Abū Ḥanīfa (st. 182/795), der große Ḳāḍī der Chalifen al-Mahdī und Hārūn al-raschīd, ist der literarische Prügelknabe für den an den Rechtsgelehrten sich belustigenden Volkswitz, der

auch in die Erzählungen der Tausend und Eine Nacht[139] seinen Weg gefunden hat. Ein etwas derbes Geschichtchen[140] veranschaulicht die Rücksichtslosigkeit, mit der das nüchterne Volksgefühl der Spitzfindigkeit der *fuḳahā* gegenübersteht.

Und zweitens noch die schädliche Wirkung auf die Richtung des religiösen Lebens. Das Überwiegen der gesetzerforschenden, mit Kasuistik arbeitenden Bestrebungen in der religiösen Wissenschaft hat — wie ich anderwärts gesagt habe — der Lehre des Islams allmählich das Gepräge der Juristerei verliehen. Unter dem Einflusse dieser Richtung wurde das religiöse Leben selbst unter juristische Gesichtspunkte gestellt, die der Festigung wahrer Frömmigkeit und Gottinnigkeit natürlich nicht förderlich sein konnten. Der religionstreue Bekenner des Islams steht infolgedessen, auch für sein eigenes Bewußtsein, fortwährend unter dem Banne der Menschensatzung, woneben das Gotteswort, das ihm Mittel und Quelle der Erbauung ist, nur einen geringfügigen Teil der Gepflogenheiten des Lebens regelt, ja in den Hintergrund tritt. Als Religionsgelehrte gelten eben jene Leute, die die Arten der Betätigung der Gesetzlichkeit mit juristischer Methode erforschen, das in dieser Weise Erforschte spitzfindig entwickeln und handhaben und mit Peinlichkeit über seine Festhaltung wachen. Nur auf sie, nicht etwa auf Religionsphilosophen oder Moralisten, geschweige denn auf die Vertreter weltlicher Wissenschaften, wird das dem Propheten zugeschriebene Wort bezogen: „Die Gelehrten (*ʿulemā*) meiner Gemeinde sind wie die Propheten des Volkes Israel".

Wir haben bereits angedeutet, daß es nicht an ernsten Männern fehlte, die ihre Stimme erhoben haben, um diese Abbiegung des religiösen Ideals, wie sie im Islam sich sehr früh kundgegeben hatte, strenge zu verurteilen, und die ernstlich daran wirkten, das innerliche religiöse Leben aus den Klauen der wortklauberischen Religionsjuristen zu erretten. Wir haben gesehen, daß sie gutes Ḥadīth auf ihrer Seite haben[141]. Ehe wir sie kennen lernen, haben wir noch einen Gang durch die dogmatische Entwicklung des Islams zu unternehmen.

III.

Dogmatische Entwicklung.

Propheten sind nicht Theologen. Die Botschaft, die sie aus unmittelbarem Drang des Gewissens bringen, die Glaubensvorstellungen, die sie erwecken, stellen sich nicht als ein mit Überlegung geplantes Lehrgebäude dar; ja sie trotzen zumeist den Versuchen festgefügter Systematik. Erst unter späteren Geschlechtern, nachdem bereits die gemeinsame Pflege der Gedanken, an denen sich die ersten Bekenner begeisterten, zur Bildung einer geschlossenen Gemeinde geführt hat, gelangen durch innere Vorgänge in der Gemeinde sowie durch Einwirkungen der weiteren Umgebung die Bestrebungen derer zur Geltung, die sich als berufene Ausleger der prophetischen Verkündigungen fühlen[1], die Lücken der Prophetenlehre ergänzen und abrunden, diese selbst, sehr oft in unangemessener Weise, deuten, sie auslegen — d. h. ihr zumeist vom Urheber nie Geahntes unterlegen. Sie geben dabei Antworten auf Fragen, die der Stifter niemals in den Kreis seiner Erwägungen gezogen, gleichen Widersprüche aus, die ihn selbst nicht beunruhigt haben, ersinnen spröde Formeln und errichten einen breiten Wall von Gedankenreihen, mit denen sie diese Formeln vor inneren und äußeren Angriffen sicherzustellen wähnen. Die Summe ihrer in festgegliederte Ordnungen gefaßten Lehrsätze leiten sie dann aus den Worten des Propheten, nicht selten aus deren Buchstaben her. Sie verkünden sie auf solchem Grund als seine von Anfang an beabsichtigte Lehre; sie streiten darüber untereinander und folgern mit den scharfsinnigen Mitteln dünkelhafter Spitzfindigkeit gegen jene,

die aus dem lebendigen Prophetenwort mit denselben Mitteln andere Schlüsse ziehen.

Die Betätigung solcher Bestrebungen setzt die kanonische Zusammenfassung und formelle Festlegung der prophetischen Verkündigungen als geheiligter Schrifttexte voraus. Um diese schlingen sich dogmatische Erläuterungen, die sie dem Geiste entfremden, der ihr wahres Wesen durchdringt. Es ist ihnen mehr um das Beweisen als um das Erklären zu tun. Sie sind die nimmer versiegenden Quellen, aus denen die Spekulationen der dogmatischen Systematiker fließen.

Sehr kurze Zeit nach seinem Erstehen ist auch der Islam in eine solche theologische Entwicklung eingetreten. Gleichzeitig mit den Vorgängen, die den Gegenstand unseres zweiten Abschnittes bilden, wird auch der Glaubensinhalt des Islams Gegenstand der Überlegung; gleichlaufend mit der Entwicklung der ritualistischen Spekulation entfaltet sich auch eine dogmatische Theologie des Islams.

Es würde schwer halten, aus dem Koran selbst ein einheitliches, in sich geschlossenes und von Widersprüchen freies Gebäude der Glaubenslehre aufzurichten. In den wichtigsten Glaubensvorstellungen erhalten wir ganz allgemeine Eindrücke, die in den Einzelheiten zuweilen widersprechende Belehrungen ergeben. Je nach den Stimmungen, die im Propheten vorwalten, spiegelt sich in seiner Seele die Glaubensvorstellung in verschiedener Farbe. Sehr früh war hierdurch einer ausgleichenden Theologie die Aufgabe gestellt, die aus solchen Widersprüchen sich ergebenden theoretischen Schwierigkeiten zu beseitigen.

Die Suche nach Widersprüchen in seinen Verkündigungen scheint übrigens in Muhammeds Falle sehr früh Gegenstand der Erwägung gebildet zu haben. Die Offenbarungen des Propheten waren schon bei seinen Lebzeiten Kritikern ausgesetzt, die auf ihre Mängel lauerten. Die Unentschiedenheit, der flüssige und widerspruchsvolle Grundsatz seiner Lehre war Gegenstand spöttischer Bemerkungen. Und darum muß er ja selbst, so gern er auch sonst Gewicht darauf legt, daß er „einen (deutlichen) arabischen Koran frei von Krümmen (39 v. 29, vgl. 18

v. 1; 41 v. 2)" verkündigt, in Medina bekennen, daß in der göttlichen Offenbarung „teils festgefügte Verse sind, die sind der Kern des Buches; andere sind zweifelhaft. Diejenigen nun, in deren Herzen böse Neigung ist, sind auf der Suche nach dem, was darin undeutlich ist, indem sie Unruhe hervorrufen wollen und auf seine Deutung sinnen. Niemand aber kennt dessen Deutung als Gott, und die fest im Wissen sind; die sprechen: Wir glauben daran; alles ist von unserem Gott" (3 v. 5).

Um so mehr war eine solche Kritik des Korans beim nächsten Geschlecht am Platze, als sich nicht nur die Gegner des Islams mit der Entdeckung seiner Schwächen beschäftigten, sondern im Kreise der Gläubigen selbst die Erwägung der im Koran erscheinenden Widersprüche hervortrat. Wir werden bald an einem Beispiele sehen, wie, in bezug auf eine Grundlehre der Religion, die Frage der Willensfreiheit, die Beweismittel für und wider gleichmäßig aus dem Koran geschöpft werden konnten.

Wie in allen Punkten der inneren Geschichte des Islams, so entrollt uns das Ḥadīth auch ein Bild dieser geistigen Bewegung in der Gemeinde. Sie wird freilich bereits in die Zeit des Propheten zurückverlegt, und auch in ihre Schlichtung wird er hineingezogen. In Wahrheit gehört sie erst in die Zeit der aufkeimenden theologischen Überlegung. Nach der Darstellung des Ḥadīth beunruhigten die Gläubigen schon den Propheten mit der Aufweisung dogmatischer Widersprüche im Koran. Solche Verhandlungen erregen seinen Zorn. „Der Koran — sagt er — ist nicht geoffenbart worden, damit ihr einen Teil mit dem anderen schlaget, wie dies frühere Völker mit den Offenbarungen ihrer Propheten taten; am Koran bestätigt vielmehr eins das andere. Was ihr davon versteht, danach sollt ihr handeln; was in euch Verwirrung erregt, das nehmet gläubig hin"[2]. Man bringt Meinungsverschiedenheit, die in bezug auf den richtigen Sinn von Koransprüchen entsteht, vor den Propheten: „Streitet darüber nicht — so läßt man ihn schlichten —, denn ein solcher Streit ist der Ungläubigkeit gleich!"[3]

Das Gefühl des naiv Gläubigen wird als Spruch des Propheten verkündet. Dies ist die Methode des Ḥadīth.

Teils die inneren staatlichen Gestaltungen, teils die anregende Wirkung äußerer Berührungen stellten die auf dogmatische Tüfteleien sonst wenig gestimmten Kreise der alten Bekenner des Islams sehr früh vor die Notwendigkeit, Stellung zu nehmen in Fragen, für die der Koran keine bestimmte und unzweideutige Antwort gibt.

Daß der innere politische Ausbau zur Hervorlockung dogmatischer Streitfragen Anlaß gab, kann uns folgende Beobachtung bestätigen. Die omajjadische Staatsumwälzung bot innerhalb der Geschichte des Islams den ersten Anlaß, über die neue politische und staatsrechtliche Lage hinaus auch das Gebiet theologischer Fragen zu streifen, die neuen Einrichtungen aus dem Gesichtspunkte der religiösen Anforderungen zu beurteilen.

Wir müssen an dieser Stelle nochmals auf ein Moment der alten Islamgeschichte eingehen, das wir bereits im vorigen Abschnitt zu berühren hatten: die Beurteilung des religiösen Charakters der Omajjadenherrschaft.

Man darf wohl heute die in früheren Zeiten gangbare Auffassung vom Verhältnis der Omajjaden zur islamischen Religion als völlig überwunden betrachten. Man hat, der islamischen Geschichtsüberlieferung folgend, die Omajjaden und den Geist ihrer Regierung früher in einen schroffen, bewußten Gegensatz zu den religiösen Anforderungen des Islams gestellt; die Herrscher dieser Dynastie, ihre Landpfleger und Verwaltungsbeamte wurden geradezu als Erben der alten Feinde des entstehenden Islams eingeführt, in denen der Religion gegenüber der alte ḳurejschitische Geist mit seiner Feindseligkeit oder mindestens Gleichgültigkeit gegen den Islam in neuen Formen auflebt.

Freilich, Frömmler und Betbrüder waren diese Männer nicht. Das Leben an ihrem Hof entsprach ja nicht in allen Beziehungen jenen einengenden, weltentsagenden Vorschriften, deren Betätigung die Frommen von den Häuptern des islamischen Staates erwarteten, und deren Einzelheiten sie in ihren Ḥadīthen als Prophetengesetze verkündeten. Es sind uns wohl manche Angaben über fromme Neigungen einzelner von ihnen überliefert[4]; aber den Frömmlern, denen die medinischen Regierungsverhältnisse unter Abū Bekr und ʿOmar als Vorbilder vorschwebten, haben sie sicherlich nicht Genüge getan.

Das Bewußtsein, als Chalifen oder Imame an der Spitze eines auf Grund religiöser Umwälzung auferbauten Reiches zu stehen, die Empfindung, selbst getreue Anhänger des Islams zu sein, kann ihnen aber nicht aberkannt werden[5]. Allerdings klafft ein gewaltiger Unterschied zwischen ihren Gesichtspunkten in der Regierung des Islamstaates und den pietistischen Erwartungen der Frömmler, die ihr Tun mit ohnmächtigem Grimme verfolgten, und deren Gesinnungsgenossen wir zum großen Teil die Überlieferung ihrer Geschichte verdanken. Im Sinne der „Koranleser" und ihrer Wünsche faßten sie ihre Aufgabe für den Islam nicht auf. Sie hatten das Bewußtsein, den Islam in neue Bahnen zu lenken, und einer ihrer kräftigsten Helfer, der übel beleumundete Ḥaddschādsch b. Jūsuf, spricht wohl in ihrem Sinne, wenn er am Krankenbette des Sohnes ʿOmars eine spöttische Bemerkung gegen das *ancien régime* fallen läßt[6].

Es ist unleugbar ein neues System, das mit ihrem Antritt einsetzt. Die Omajjaden faßten den Islam in ehrlicher Weise „von der politischen Seite auf, wonach er die Araber geeinigt und zur Weltherrschaft geführt hatte"[7]. Die Genugtuung, die sie in der Religion finden, ist nicht zum geringsten darin begründet, daß man durch den Islam „zu hohem Ruhm gelangt ist, den Rang und das Erbteil der Völker eingeheimst hat"[8]. Diese politische Machtstellung des Islams nach innen und nach außen zu erhalten und zu erweitern, hielten sie für ihre Herrscheraufgabe. Damit glaubten sie der Sache der Religion zu dienen. Wer ihnen in den Weg tritt, wird als Empörer gegen den Islam behandelt, etwa wie der israelitische König Ahab den eifernden Propheten als *ʿōkhēr Jisrā'ēl*, als Betrüber Israels (I. Kön. 18, 17) behandelt. Wenn sie gegen Aufrührer kämpfen, die ihren Widerstand auf religiöse Beweggründe gründen, so haben sie die Überzeugung, daß es Feinde des Islams sind, gegen die sie pflichtmäßig das strafende Schwert führen mit Rücksicht auf das Gedeihen und den Bestand des Islams[9]. Bereits die Anhänger des den ʿAlī bekämpfenden Muʿāwija sagen von jenen, daß sie sie zum rechten Wandel und zur Sunna rufen, sie aber die Wahrheit verschmähen und im Irrtum verharren. Ḥusejn und seine Parteigänger werden be-

kämpft als Leute, „die vom *dīn* abhängig sind und dem Imām (Jezīd, dem Sohne Muʿāwija's) sich widersetzten"; der Regierungstreue wird dem Aufrührer als *tāḳī* gottesfürchtig entgegengesetzt[10]. Wenn sie gegen geheiligte Stätten vorgehen, gegen die Kaʿba ihre Wurfgeschosse richten[11], wofür ihre frommen Feinde noch jahrhundertelang ihnen das schwere Verbrechen der Entweihung zur Last legen, glauben sie selbst, sobald dies die Staatsnotwendigkeit fordert, um des Islams willen dessen Feinde zu züchtigen und den Herd der gegen die Einheit und die innere Macht des Islamstaates gerichteten Empörung zu bedrohen[12]. Und als Feinde des Islams gelten ihnen alle jene, die die Einheit des durch ihre staatsmännische Einsicht gefestigten Staates unter welchem Vorwand immer stören. Trotz aller Begünstigung der Prophetenfamilie, für die Henri Lammens neuerdings in seinem Moʿāwija-Werk die Beweise gesammelt hat[13], bekämpfen sie die ʿalidischen Thronbewerber, die ihren Staat gefährden; sie gehen dem Tag von Kerbelā nicht aus dem Wege, dessen blutige Ereignisse bis zum heutigen Tage den Gegenstand der Martyrologien ihrer schīʿitischen Verflucher bilden. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, konnte Ḥaddschādsch als Held gepriesen werden, „der die Kuppel des Islams ausbeute"[14].

Die Wohlfahrt des Islams war von der des Staates nicht zu sondern. Die Errungenschaft der Macht galt den omajjadischen Herrschern als religiöser Erfolg. Ihre getreuen Anhänger hatten ein Verständnis für ihr islamtreues Wirken. Von ihren Ruhmesdichtern werden sie ja immerfort als Hort des Islams gepriesen. Unter ihren Getreuen scheint es sogar auch Kreise gegeben zu haben, die auch ihrer Person dieselbe religiöse Weihe zueigneten, mit der die Verfechter der Rechte der Prophetenfamilie die durch ihre Abstammung geheiligten ʿalidischen Thronbewerber auszeichneten[15].

Anders betrachteten die mit den Omajjaden eingetretene Wandlung jene frommen Leute, die ein Reich erträumten, das nicht von dieser Welt ist und die unter verschiedenen Vorwänden dem Herrscherhaus und dem Geist seiner Regierung Widerwillen entgegensetzten. Für das Urteil der meisten von ihnen war ja die Herrschaft

dieser erblich belasteten Dynastie in Sünde entstanden. In den Augen jener Träumer galt das neue Regiment als unrechtmäßig und unreligiös. Es entsprach ihrem theokratischen Vorbild nicht und erschien ihnen als Hindernis für die durch sie angestrebte praktische Vergegenwärtigung eines gottgefälligen Reiches. Es verkürzte ja bereits in seinem Ursprunge das Recht der heiligen Familie des Propheten und erwies sich in seiner politischen Wirksamkeit gänzlich rücksichtslos gegen die Heiligtümer des Islams. Zudem wurden die Vertreter des herrschenden Systems als Leute befunden, die selbst in ihrer persönlichen Haltung das durch die Frommen erträumte Gesetz des Islams nicht peinlich genug erfüllen, „die — wie man den ersten ʿalidischen Prätendenten Ḥusejn, den Enkel des Propheten, sagen läßt — dem Gehorsam des Satans anhangen und den Gehorsam Gottes verlassen, Verderbnis offenbar machen, die göttlichen Ordnungen vereiteln, von der Kriegsbeute sich unrechtmäßige Anteile aneignen[16], das von Gott Verbotene erlauben und das von ihm Erlaubte verbieten“[17]. Sie verlassen die geheiligte Sunna und treffen willkürliche, der religiösen Auffassung zuwiderlaufende Verfügungen[18].

Die strenge Forderung der starren Religionsvertreter wäre nun gewesen, daß solche Leute bis aufs äußerste bekämpft werden müssen, daß man sich mindestens von jedem Zeichen der Anerkennung ihrer Herrschaft untätig zurückziehen müsse. Dies war wohl theoretisch leicht ausgesprochen, aber um so schwerer wäre es gewesen, diese Anschauung auch tatsächlich zu verwirklichen. Das Staatswohl, das Heil der religiösen Gemeinschaft sollte doch über alles gehen, und dies forderte das Vermeiden von Erschütterungen, also die notgedrungene Duldung der tatsächlichen Regierung. Man hatte sich mit stiller, machtloser Beurteilung der Verhältnisse abzufinden und damit, daß man sich vom Schauplatz der Regierung möglichst fernhalte, um dem Strafgerichte Gottes zu entgehen, das doch — dieser Hoffnung gab man sich hin — die ungerechte Regierung notwendig treffen müsse[19]. Die Berufung an das Gottesgericht, die in frommen Verfluchungen zum Ausdruck kam[20], erwies sich als erfolglose Waffe. Was Gott duldet, dem möge der Mensch sich nicht wider-

setzen. Er möge seine Hoffnung darauf setzen, daß Gott dereinst die mit Unrecht erfüllte Welt mit Recht erfüllen werde. Aus diesen stillen Hoffnungen formte sich als Ausgleichung der Tatsachen mit den Idealen die Mahdī-Idee heraus, der feste Glaube an das dereinstige Erstehen des durch Gott rechtgeleiteten theokratischen Herrschers. Davon wird übrigens im V. Abschnitte noch die Rede sein.

Eine der äußeren Erscheinungsformen der Herrschergewalt im Islam war die mit dem theokratischen Wesen des Fürsten zusammenhängende Aufgabe des Regierenden oder seines Stellvertreters als des Leiters des öffentlichen Gottesdienstes, als *Imām*, als der liturgische Vorsteher. Unter seinem Vortritt das *ṣalāt* leisten, ist ein Zeichen der Anerkennung seiner Würdigkeit für diese Verrichtung[21]. Wie immer es nun die Frommen auch ärgern mochte, die Vergegenwärtiger der Gottlosigkeit in dieser sakramentalen Rolle zu erblicken — man hielt sie für fähig, sie im Zustande des Weinrausches zu vollziehen —, auch damit söhnte man sich aus. Hatten doch der fromme ʿAbdallāh, Sohn des Chalifen ʿOmar, unter Vortritt des berüchtigten Ḥaddschādsch, und Ḥasan und Ḥusejn unter dem des verpönten Merwān (zur Zeit seiner Statthalterschaft zu Medīna) ihr Gebet geleistet[22]. Jener spricht den Grundsatz aus, daß er sich nicht in Kämpfe menge, sondern jeden Sieger als Staatsoberhaupt und Vorbeter anerkenne[23]. Man könne — um der Ruhe im Staate willen — „hinter dem Frommen und dem Übeltäter sein *ṣalāt* verrichten". Dies war die Formel für die Duldsamkeit der Frommen. Man beglaubigte diese Gesinnung durch einen Spruch des Propheten, den man *ḥadīth al-dschamāʿa* (Ḥadīth des Anschlusses an die Gesamtheit) nannte[24].

Nicht alle blieben aber bei diesem untätigen Verhalten stehen. Die Frage sollte auch grundsätzlich in Ordnung gebracht werden. Die Erfahrungen des täglichen Lebens, die Gesinnung der unversöhnlichen Vertreter der religiösen Forderungen drängten die Erwägung in den Vordergrund: ob es denn überhaupt richtig sei, daß man die Übertreter des Gesetzes grundsätzlich aus dem Glauben ausschließe und sich ihnen gegenüber gleichsam als der

Gewalt weichenden Dulder betrachte. Sie sind ja am Ende Muslime, die das Bekenntnis zu Gott und dem Propheten im Munde führen, wohl auch im Herzen tragen. Wohl machen sie sich der Übertretungen des Gesetzes — Ungehorsam und Auflehnung nannte man dies — schuldig, aber sie sind ja dabei Glaubende. Es gab eine große Partei, die diese Frage in einem Sinne beantwortete, der den Anforderungen des Tatsächlichen noch viel entsprechender war als jener teilnahmslose Dulderstandpunkt des Durchschnitts. Sie stellte die Behauptung auf: es komme auf das Bekenntnis an; neben dem Glauben könne das praktische Verhalten, die Übung nicht schädlich sein, sowie andererseits alles gesetzliche Tun nichts nütze neben dem Unglauben. *Fiat applicatio.* Die Omajjaden sind also als wirkliche gute Muslime gerechtfertigt, sie mußten als *ahl al-ḳibla*, als Leute, die sich im Gebet nach der Ḳibla orientieren und sich also zur Gemeinschaft der Rechtgläubigen bekennen, als solche anerkannt werden; die Bedenken der Frommen gegen sie seien völlig grundlos.

Die Partei, deren Anhänger diese duldsame Lehre theoretisch aufstellten, nannte sich Murdschi'a[25]. Das Wort bedeutet „die Aufschiebenden"; das will sagen, daß sie sich ein Urteil über das Schicksal der Menschen nicht anmaßen, sondern es Gott überlassen, über sie zu Gericht zu sitzen und zu entscheiden[26]. Für das diesseitige Verhältnis zu ihnen genügt das Bekenntnis ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde des rechten islamischen Glaubens[27].

Die Gesinnung dieser Leute konnte an eine bereits in einer älteren Zeit der inneren Kämpfe hervorgetretene milde Richtung anknüpfen, an die jener Männer, die an der einstens stürmisch auftretenden Kampfeslosung, ob ʿAlī oder ʿOthmān als Rechtgläubige, bzw. als Sünder und in letzterem Falle als der Chalifenwürde nicht würdig zu betrachten seien, nicht teilnahmen, sondern das Urteil über diese Frage Gott anheimstellten[28].

Eine solche bescheidene Gesinnung war natürlich nicht nach dem Geschmacke jener frommen Leute, die in der im Staat zur Herrschaft gelangenden Politik und in ihren Vertretern eitel Gottlosigkeit und Abfall erblicken; die z. B. nicht genug darüber staunen konnten, daß es Leute gab, die nicht anstanden, den Ḥaddschādsch einen

Rechtgläubigen zu nennen[29]. Zunächst stand die nachsichtige Anschauung der Murdschi'ten in geradem Gegensatze zu den Anhängern der ʿalidischen Ansprüche mit ihrem auf göttlichem Recht erbauten und durch die Prophetenfamilie zu regierenden Priesterstaate. Daher stehen Murdschi'ten und ʿAlī-Anhänger in schroffem Widerspruche zueinander[30]. Noch viel entschiedener tritt der Gegensatz zu einer anderen aufrührerischen Bewegung zutage. Mit dem Fortschritte der Erfolge der Omajjaden und der Zuspitzung der Gegensätze der Gegenparteien hatten nämlich Leute, die der murdschi'tischen Gesinnung huldigten, um so mehr Veranlassung, ihre Auffassung zu verschärfen, in ihrer Formulierung noch einen Schritt weiter zu gehen und die Verketzerung des regierenden Systems in positiver Weise abzulehnen, als die ärgsten politischen Widersacher der bestehenden Staatsform, die bei späterer Gelegenheit noch zu erwähnenden Chāridschiten (vgl. S. 192 ff.) das Reich mit dem Schlagworte beunruhigten, daß es mit dem allgemeinen Glauben nicht genug sei, daß die Verübung arger Sünden den Menschen unbarmherzig aus dem Glauben ausschließe. Wie ist es da um die armen Omajjaden bestellt, die ihnen als die ärgsten Gesetzesübertreter galten[31]?

Der Entstehungsgrund dieses in die Frühzeit des Islams (ein fester Zeitpunkt läßt sich nicht feststellen) zurückreichenden Meinungsstreites ist demnach in der Eigentümlichkeit der politischen Gestaltung und in dem Verhältnis zu suchen, in das sich die verschiedenen Schichten des islamischen Volkes zu ihr stellten. Es war vorerst nicht dogmatisches Bedürfnis, was den Anstoß gab zur Erörterung der Frage, welche Rolle dem *ʿamal*, der Übung, den Werken, in der Einschätzung eines Muslims als solchen zuzueignen sei[32].

Es kommt dann eine Zeit, in der die lebendige staatliche Anteilnahme an der Beantwortung dieser Frage nicht mehr im Vordergrunde steht. Sie wird dann zu einem Verhandlungsgegenstande von gleichsam akademischer Bedeutung, und es knüpfen sich noch einige dogmatische Minutien und Spitzfindigkeiten daran. Wenn der *ʿamal* in der Begriffsbestimmung der Rechtgläubigkeit keinen unumgänglich notwendigen Bestandteil bildet — sagen

die Gegner —, so könnte ein scharfsinniger Murdschi'te folgern, daß jemand nicht als *kāfir* gestempelt werden könne, weil er sich vor der Sonne anbetend verbeugt: eine solche Tat sei bloß Zeichen des Unglaubens, nicht Unglaube (*kufr*) an sich[33].

Namentlich eine allgemeine dogmatische Unterscheidungsfrage, an der die muslimischen Theologen immerfort herumklügeln, hat sich aus dem murdschi'tischen Gedankengang herausentwickelt: kann man an dem rechten Glauben ein abgestuftes Mehr oder Minder unterscheiden? Natürlich ist dies unstatthaft nach der Meinung der Leute, die die Übung nicht als wesentlichen Bestandteil der Muslim-Befähigung betrachten. Es wird nicht nach dem Wieviel gefragt. Man könne den Umfang des Glaubens nicht nach der Elle messen und auch nicht nach Quentchen abwägen. Jene hingegen, die neben dem Bekenntnis auch die Übung als notwendiges Element in der Begriffsbestimmung eines richtigen Muslims fordern, geben die Möglichkeit einer rechnerischen Betrachtung des Glaubensumfanges zu. Spricht ja auch der Koran selbst von der „Zunahme des Glaubens" (3 v. 167; 8 v. 2; 9 v. 125 u. a. m.) und „der Leitung" (47 v. 19). Ein Mehr oder Weniger der Werke begründet einen größeren oder geringeren Umfang des Glaubensstandes. Die strenggläubige Theologenwelt des Islams ist in theoretischer Beziehung über diese Frage nicht völlig einig. Man wird neben Dogmatikern, die von einem Mehr und Weniger in bezug auf den Glauben nichts hören wollen, auch solche finden, die an der Formel festhalten, „der Glaube ist Bekenntnis und Tat, er kann zu- und abnehmen"[34]. Es hängt eben von der Richtung ab, zu der man sich innerhalb der Rechtgläubigkeit hält. In solch feine Spitzfindigkeit lief eine Streitfrage aus, die zunächst auf politischem Gebiet entstanden war[35].

Jedoch taucht fast gleichzeitig auf dem Gebiet einer anderen Frage der erste Keim wirklichen dogmatischen Belanges auf. Man klügelt nicht im allgemeinen darüber, ob der und jener als Rechtgläubige betrachtet werden können, sondern man nimmt in einer tiefeinschneidenden Glaubensvorstellung eine ganz bestimmte Stellung zu dem hergebrachten kindlichen, aller Überlegung abgewandten Volksglauben.

Die erste Erschütterung des naiven Glaubens im Islam ist nicht gleichzeitig mit dem Eindringen wissenschaftlicher Spekulation, etwa als deren Ergebnis aufgetreten. Sie ist nicht Wirkung des keimenden Intellektualismus. Man kann vielmehr annehmen, daß sie durch die Vertiefung der Glaubensvorstellungen hervorgerufen war: durch Frömmigkeit, nicht durch Freisinn.

Der Begriff der unbedingten Abhängigkeit hatte die krassesten Vorstellungen von der Gottheit erzeugt. Allah sei unbeschränkter Machthaber: „er kann nicht gefragt werden darüber, was er tut" (21 v. 23). Die Menschen seien willenlose Spielzeuge in seinen Händen. Man müsse davon überzeugt sein, daß sein Wille nicht mit dem Maßstabe des durch Schranken aller Art begrenzten menschlichen Willens gemessen werden könne; daß die menschliche Fähigkeit in nichts zusammenschrumpft neben dem unbeschränkten Willen Allahs und seiner vollkommenen Macht. Diese Macht Allahs erstrecke sich auch auf die Bestimmung des menschlichen Willens. Der Mensch könne nur wollen, wohin Allah seinen Willen lenkt; und dies auch in seinem sittlichen Handeln. Auch sein Wille zu diesem sei durch Gottes Allmacht und durch seinen ewigen Beschluß bestimmt.

Aber ebenso sicher mußte es auch dem Gläubigen sein, daß Allah die Menschen nicht vergewaltigt, daß von seinem Walten die Vorstellung fernzuhalten sei, die auch das Bild eines menschlichen Machthabers sicherlich verunzieren würde: daß er *ẓālim* sei, ein Ungerechter, ein Tyrann. Und gerade im Zusammenhang von Lohn und Strafe wird im Koran in zahlreicher Wiederholung immer wieder versichert, daß Allah „an niemand Unrecht übt, auch nicht so groß wie ein Fäserchen am Dattelkorn" (4 v. 52) oder „wie ein Keimgrübchen daran" (v. 123); daß er „niemand eine Last auferlegt, die er nicht tragen kann, daß bei ihm ein Buch sei, das die Wahrheit spricht, und es soll ihnen nicht Unrecht geschehen" (23 v. 64). „Und erschaffen hat Allah Himmel und Erde in Wahrheit und um jede Seele zu belohnen nach dem, was sie erworben, und es soll ihnen nicht Unrecht geschehen" (45 v. 21). Aber — so mußte sich das fromme Gemüt fragen — kann man größere Ungerechtigkeit (*ẓulm*)[36]

erdenken als die Vergeltung für Handlungen, deren bestimmender Wille nicht im Bereich des menschlichen Könnens liegt? Daß Gott die Menschen aller Freiheit und Selbstbestimmung in ihren Handlungen beraubt, daß er ihr Verhalten bis in die kleinsten Kleinigkeiten bestimmt, daß er dem Sünder die Möglichkeit, das Gute zu tun, entzogen, „sein Herz versiegelt, über sein Gehör und Gesicht eine dicke Hülle gebreitet" (2 v. 6) — und ihn dann dennoch wegen seines Ungehorsams bestraft und der ewigen Verdammnis überliefert?

Als solches willkürliches Wesen mochten sich viele Allah ergebene fromme Muslime im allgemeinen ihren Gott vorstellen: eine Übertreibung des Abhängigkeitsgefühls. Dazu gab ihnen das heilige Buch manchen starken Anhaltspunkt. Der Koran hat ja eine große Zahl Seitenstücke zu der Vorstellung von dem Verhärten des Herzens Pharaos und auch eine Menge von allgemeinen Aussprüchen, die den Gedanken abwandeln: wen Gott leiten will, dem weitet er seine Brust für den Islam, und wen er irreleiten will, dem macht er die Brust eng, als wollte er den Himmel erklimmen (6 v. 125). Keiner Seele ist es gegeben zu glauben, nur wenn es Gott gestattet (10 v. 100). Hat man doch mit Berufung auf Koransprüche ihm die Bezeichnung *al-fātin* (der in Versuchung Führende) geben können[37].

Es gibt wohl kein einziges Lehrstück, über das aus dem Koran so widerspruchsvolle Belehrung zu folgern wäre, als eben die Frage, die wir hier berühren[38]. Den vielen deterministischen Sprüchen kann vorerst eine Anzahl von Äußerungen des Propheten gegenübergestellt werden, in denen nicht Allah als der Irreleiter vorausgesetzt wird, sondern der Satan, der böse Feind und betrügerische Einflüsterer (22 v. 4; 35 v. 5. 6; 41 v. 36; 43 v. 35; 58 v. 20) von Adams Zeiten her (2 v. 34; 38 v. 83 ff.). Und wer die volle, auch nicht durch den Einfluß des Satans bedrohte Willensfreiheit des Menschen verteidigen wollte, konnte ja eine ganze Rüstkammer finden im selben Koran, aus dessen unzweideutigen Sprüchen auch das gerade Gegenteil des unfreien Willens (*servum arbitrium*) gefolgert werden kann. Die guten und bösen Taten des Menschen werden bedeutsam als sein

„Erwerb" bezeichnet, also Handlungen, um die er sich selbständig bemüht hat (z. B. 3 v. 24 und öfters). „Wie der Rost belegt ihre Herzen, was sie (Böses) erworben haben" (83 v. 14)[39]. Und selbst wenn von dem Versiegeln der Herzen gesprochen wird, verträgt sich dies ganz gut damit, daß sie „ihrer Neigung folgen" (47 v. 15. 18). Das Gelüst führt den Menschen in die Irre (38 v. 25). Nicht Gott verstockt die Herzen der Sünder, sondern „sie werden (durch ihre eigene Bosheit) hart . . . sie sind wie ein Stein oder noch härter" (2 v. 69). Satan selbst weist die Zumutung, den Menschen auf Abwege zu verleiten, zurück; dieser befinde sich (von selbst) in weitem Irren (50 v. 26). Und dieselbe Auffassung bewährt sich auch an geschichtlichen Beispielen. Gott sagt z. B., daß er das ruchlose Volk der Thamudäer „auf den rechten Weg geleitet habe, daß sie aber die Blindheit der rechten Leitung vorgezogen haben. Da ergriff sie der Donnerschlag, die Strafe der Erniedrigung für das, was sie sich angeeignet haben. Wir erretteten aber die, die da glaubten und gottesfürchtig waren" (Sure 41 v. 16). Also: Gott hatte sie geleitet, sie folgten nicht; aus freiem Willen haben sie gegen Gottes Fügung das Böse getan, sie hatten es sich frei angeeignet. Gott leitet den Menschen auf den Weg; aber es ist vom Menschen abhängig, ob er sich dankbar der Leitung fügt oder sie störrisch zurückweist (76 v. 3). „Jeder handelt nach seiner eigenen Weise" (17 v. 86). „Gott hat die Wahrheit gesandt; wer will, der sei gläubig; und wer will, der sei ungläubig" (18 v. 28). „Dies (die Offenbarung) ist eine Erinnerung; wer immer will, ergreift den rechten Weg zu Gott hin" (76 v. 29). Freilich steht Gott auch darin den Bösen nicht im Wege, er gibt ihnen die Macht und Fähigkeit, das Schlechte zu tun, ebenso wie er den Guten die Fähigkeit verleiht, den Weg ebnet, das Gute zu tun (*fa-sanujassiruhu liljusrā . . . fa-sanujassiruhu lil'usrā*; 92 v. 7. 10).

Hieran anknüpfend möchte ich die Gelegenheit zu einer Bemerkung benutzen, die für das Verständnis des Problems der Willensfreiheit im Koran nicht unwichtig ist. Ein großer Teil jener Äußerungen Muhammeds, die gewöhnlich für die Folgerung in Anspruch genommen werden, daß Gott selbst es ist, der die Sündhaftigkeit des

Menschen veranlaßt, ihn in die Irre führt, wird unter einen anderen Gesichtspunkt kommen, wenn wir den Sinn des Wortes, das man gewöhnlich auf dies Irreführen deutet, schärfer erfassen. Wenn es in einer großen Reihe von Koransprüchen heißt: „Allah leitet, wen er will, und läßt in die Irre gehen, wen er will", so wollen solche Aussprüche nicht die Lehre geben, daß Gott die Leute der letzteren Klasse unmittelbar auf den schlechten Weg bringt. Das entscheidende Wort *aḍalla* ist in solchem Zusammenhange nicht als irreleiten zu fassen, sondern als irren lassen, sich um jemand nicht kümmern, ihm den Ausweg nicht anzeigen. „Wir lassen sie (*naḍaruhum*) in ihrer Widersetzlichkeit herumirren" (6 v. 110). Man möge sich einen einsamen Wüstenwanderer vergegenwärtigen — aus solcher Anschauung ist die Ausdrucksweise des Korans über Leitung und Irrung hervorgegangen. Der Wanderer irrt im grenzenlosen Raume, die rechte Richtung nach seinem Ziel erspähend. So ist der Mensch auf seiner Lebenswanderung. Wer nun durch Glauben und gute Werke sich des Wohlwollens Gottes verdient gemacht hat, den belohnt er mit seiner Leitung; den Missetäter läßt er irren, er überläßt ihn seinem Schicksale, entzieht ihm seine Huld; er reicht ihm nicht die führende Hand, nicht aber daß er ihn geradezu auf den schlechten Weg brächte. Darum wird von den Sündern auch gern das Bild der Blindheit und des Herumtappens gebraucht. Sie sehen nicht und müssen daher ziel- und planlos irren. Da ihnen kein Führer heraushilft, stürzen sie unrettbar ins Verderben. „Es sind Erleuchtungen von eurem Gott gekommen; wer nun sieht, der tut es zu seinem eigenen Nutzen; und wer blind ist, der ist es zu seinem Schaden" (6 v. 104). Warum hat er sich des ihm aufgesteckten Lichtes nicht bedient? „Wir haben dir das Buch für die Menschen geoffenbart; wer sich (dadurch) leiten läßt, der tut es für sich, wer aber herumirrt (*ḍalla*), der tut es zu einem Schaden" (39 v. 42).

Dies Sichselbstüberlassenbleiben, die Entziehung der göttlichen Fürsorge ist eine im Koran herrschende Vorstellung mit Bezug auf Leute, die sich durch ihr vorhergehendes Verhalten der göttlichen Gnade unwürdig machen. Wenn von Gott gesagt wird, daß er der

Ruchlosen vergißt, weil sie seiner vergessen (7 v. 49; 9 v. 68; 45 v. 33), so zieht er die Folgerung dieser Anschauung. Gott vergißt der Sünder, d. h. er kümmert sich nicht um sie. Die Leitung ist eine Belohnung der Guten. „Allah leitet nicht das ruchlose Volk“ (9 v. 110; 39, 5); er läßt es planlos herumirren. Der Unglaube ist nicht die Folge, sondern die Ursache des Herumirrens (47 v. 9; besonders 61 v. 5), der Versiegelung (4 v. 154 *bikufrihim*) und der Abwendung der Herzen (9 v. 128). Freilich „wen Gott in der Irre läßt, der findet den rechten Weg nicht“ (42 v. 45), und „wen er in der Irre läßt, der hat keinen Führer“ (40 v. 35; vgl. 39, 24) und geht dem Verderben entgegen (7 v. 117); wie dies in späterer Zeit ausgedrückt wurde: „Gott kümmert sich nicht darum, in welchem Tal er zugrunde geht“ (*lā jubālī Allāh bi'ejji wādin halaka*)[40]. Überall handelt es sich um eine strafweise Entziehung der Gnadenleitung, nicht um ein Irreleiten, das die Ursache der Gottlosigkeit wäre. Das haben die alten Muslime, die den ursprünglichen Anschauungen nahestanden, recht gut heraus- und nachgefühlt. In einem Ḥadīth heißt es: Wer drei Freitagsversammlungen aus Geringschätzung (*tahāwunan*) versäumt, dem versiegelt Gott das Herz[41]. — Und noch deutlicher in einigen von Ghazālī aufgenommenen Überlieferungssprüchen, in denen das „Versiegeln der Herzen“ veranschaulicht werden soll. Man läßt z. B. diesen koranischen Begriff durch den Chalifen ʿOmar in folgender Weise erklären: „Das Petschaft ist an einen Fuß des Gottesthrones gehängt. Wenn die heiligen Dinge mißachtet werden und das von Gott Verbotene als erlaubt behandelt wird, läßt Gott das Petschaft herab und versiegelt die Herzen mit allem ihrem Inhalt“. Oder in einem durch Mudschāhid vermittelten Ḥadīth: „Das Herz gleicht der offenen Hand. So oft der Mensch eine Sünde begeht, wird je einer der Finger eingebogen, bis daß (durch wiederholtes Sündigen) sämtliche Finger in diese Stellung geraten und dadurch das Herz völlig verschlossen wird. In diesem Sinne ist das Versiegeln zu verstehen.“ Und von Ḥasan (wohl al-Baṣrī) wird die Lehre überliefert: „Für die Versündigungen der Menschen ist durch Gott eine Grenze bestimmt; ist diese erreicht, versiegelt Gott das Herz und fördert den Menschen nicht mehr im Guten.

Er überläßt ihn sich selbst[42]. Alle diese Lehren lassen die Versiegelung des Herzens als einen Zustand erscheinen, in den der Mensch erst durch die Vernachlässigung der religiösen Anforderungen verfällt. Und ein altes Gebet, das der Prophet den zum Islam bekehrten Neophyten Ḥuṣejn lehrt, lautet: „O Allah, lehre mich meine Rechtleitung und behüte mich vor dem Bösen meiner eigenen Seele“[43], d. h. überlasse mich nicht meinem eigenen Selbst, sondern reiche mir die leitende Hand. Von einer Irreleitung kann aber die Rede nicht sein. Hingegen ist das Gefühl, daß das Sich-selbst-überlassen-bleiben die härteste Art göttlicher Strafe ist, in einer alten islamitischen Schwurformel ausgeprägt: „Wenn meine Aussage nicht der Wahrheit entspräche (im Behauptungseid), oder wenn ich mein Gelöbnis nicht einhielte (im eidlichen Versprechen), so möge mich Gott ausschließen aus seiner Macht und Kraft (*ḥaul wa-kuwwa*) und mich meiner eigenen Macht und Kraft überliefern“[44], d. h. er möge seine Hand von mir abziehen, so daß ich selbst sehen müsse, wie ich ohne seine Führung und Hilfe fertig werde. In diesem Sinne ist das Irrenlassen (nicht Irreleiten) der Sünder zu verstehen[45].

Wir konnten ersehen, daß der Koran zur Bezeugung der widersprechendsten Anschauungen in bezug auf eine der wichtigsten Grundfragen des religiös-ethischen Bewußtseins dienen kann. Hubert Grimme, der sich ernsthaft in die Zergliederung der Theologie des Korans und die Wandlungen in den Lehren Muhammeds im Fortschritte seiner Laufbahn[46] vertieft hat, hat einen lichtvollen Gesichtspunkt gewonnen, der uns helfen könnte, aus diesem Wirrsal herauszukommen. Er findet, daß die widersprechenden Lehren, die Muhammed über Willensfreiheit und Gnadenwahl ausspricht, verschiedenen Zeitabschnitten seiner Wirksamkeit angehören und den jeweiligen Eindrücken entsprechen, die ihm seine Verhältnisse einflößten. In der ersten mekkanischen Zeit steht er auf dem Standpunkte der vollen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, in Medīna sinkt er immer mehr und mehr zur Lehre der Unfreiheit und des *servum arbitrium* herab. Die krassesten Lehren darüber stammen aus seiner letzten Zeit[47]. Dies wäre allerdings — vorausgesetzt, daß

die zeitliche Schichtung mit Sicherheit vollzogen werden könnte — ein Leitfaden für Leute, die einer geschichtlichen Betrachtung fähig sind. Dies können wir von den alten Muslimen nicht erwarten, die sich zwischen den widersprechenden Lehren durchzuwinden, für die eine oder die andere sich zu entschließen und in möglichster Übereinstimmung mit den ihr entgegenstehenden, nicht minder maßgebenden Auffassungen sich abzufinden hatten. Das Abhängigkeitsgefühl, das auf dem ganzen Gebiete des Islambewußtseins vorherrscht, war ohne Zweifel dem Überwiegen der Verneinung der Willensfreiheit günstig. Tugend und Laster, Lohn und Strafe seien völlig von der Gnadenwahl Gottes abhängig. Des Menschen Wille käme nicht in Betracht.

Aber schon sehr früh (wir können die Bewegung bis etwa ans Ende des VII. Jahrhunderts zurückverfolgen) störte eine solche gewaltsame Anschauung den frommen Sinn, der sich bei dem ungerechten Gott, den die herrschende Volksvorstellung mit sich führte, nicht beruhigen konnte.

Zu dem Aufkeimen und zur immer tieferen Befestigung der frommen Bedenken trugen auch äußere Einflüsse bei. Die Tatsache, daß dies auch von den Muslimen empfunden wurde, verrät sich selbst in einem muslimischen Bericht über den Eroberungszug des jungen Islam. Abū Burejda läßt man an den Sohn ʿOmars berichten: „Wir führen Krieg in diesem Land und begegnen Leuten, die da meinen, es gäbe keine Vorherbestimmung, (*ḳadar*)“[48]. Die Heimat des ältesten Einspruches gegen die schrankenlose Vorherbestimmung ist der syrische Islam. Sein Hervortreten wird am treffendsten durch die Auffassung Alfred v. Kremers begründet[49], daß die alten islamischen Lehrer die Anregung zu den Zweifeln an dem schrankenlosen Determinismus aus ihrer christlichen Theologenumgebung erhielten, da ja eben in der morgenländischen Kirche der Wortstreit über diesen Lehrpunkt die Geister der Gottesgelehrten beschäftigte. Diese dogmatische Anregung der religiösen Spekulation im Islam durch die in der morgenländischen christlichen Kirche verhandelten theologischen Fragen ist keineswegs vereinzelt. C. H. Becker hat sie auf Grund der patristischen

Literatur auf einem weiten Gebiet der alten islamischen Gottesgelehrsamkeit nachgewiesen[50]. Damaskus, zur Zeit des omajjadischen Chalifats die Sammelstelle der islamischen Geistesvertreter, ist der Mittelpunkt der Spekulation über das *ḳadar*, über die Schicksalsbestimmung[51]; von hier aus verbreitete sie sich rasch auf fernere Kreise.

Fromme Bedenken führten sie zur Überzeugung, daß der Mensch in seinem ethischen und gesetzlichen Handeln nicht Sklave einer unabänderlichen Vorherbestimmung sein könne, daß er vielmehr selbst seine Taten schaffe, und somit selbst Ursache seiner Seligkeit oder Verdammnis werde. „*Chalḳ al-afʿāl*", Schöpfung der Taten, so wurde später die These dieser Leute benannt, die — gleichwie *lucus a non lucendo* — wegen ihrer Beschränkung des *ḳadar* eben als Ḳadariten[52] bezeichnet wurden, während sie die Gegner gern als „Leute des blinden Zwanges" (*dschabr*) Dschabriten nennen. Dies war der älteste dogmatische Meinungszwist innerhalb des alten Islams.

Wenn der Koran beiden Parteien in gleicher Weise Argumente liefern konnte, so ist eine sagenhafte Überlieferung, die sich wie eine Art Agāda im Islam sehr früh entwickelte oder vielleicht erst im Laufe dieser Streitigkeiten entfaltete — wer kann hier genaue Angaben über die Entstehung liefern? — den Deterministen günstig. Gott habe ja dem Adam gleich nach seiner Schöpfung aus seiner als riesig gedachten körperlichen Substanz in Form kleiner Ameisenschwärme seine ganze Nachkommenschaft entnommen und schon damals die Klassen der Seligen und Verdammten bestimmt und der rechten und linken Seite des Körpers des ersten Menschen einverleibt. Nach einer selbst in diesem Kreise seltsamen Überlieferung habe Muhammed seinen Gläubigen zwei von Gott erhaltene Bücher vorgezeigt, in denen verzeichnet waren die Leute des Paradieses und die der Hölle „nach ihren Namen, denen ihrer Väter und ihrer Stämme und zum Schlusse der beiden Verzeichnisse war die Anzahl der Personen angegeben (*adschmala ʿalā āchirihim*), so daß bis zum Schlusse der Zeiten nichts mehr hinzukommen und nichts mehr weggenommen werden könne"[53]. Und jedem einzelnen Kleinwesen wird ja durch einen eigens hierfür bestimmten Engel sein ganzes Lebensschicksal vorgezeichnet

(nach einer aus Indien entlehnten Vorstellung: „auf die Stirne geschrieben"), unter anderem auch: ob er zur Seligkeit oder zur Verdammnis bestimmt sei. Auch die eschatologische Überlieferung verläuft dementsprechend von deterministischen Gesichtspunkten aus. Gott schickt die armen Sünder ziemlich willkürlich in die Hölle. Nur die den Propheten zuerkannte Fürsprache (*schafâ'a*) tritt hier als mildernder Umstand ein. Und es ist im Sinne der volkstümlichen Anschauungsweise nicht undenkbar, daß für die Verdammnis bestimmte Leute gegen ihren Willen zum Unglauben gleichsam gedrängt werden. Der Engel Gabriel stopfte Ton in den Mund Pharaos, als er befürchtete, daß er das Einheitsbekenntnis aussprechen und dadurch der Gnade Gottes teilhaftig werden könnte[54].

Die Vorstellungen, die solchen Anschauungen zugrunde liegen, waren viel zu tief im Volke eingewurzelt, als daß die ihnen widersprechende Lehrweise der Ḳadariten, worin die Grundsätze der freien Selbstbestimmung und vollen Verantwortlichkeit zur Geltung gelangten, einen großen Kreis von Anhängern hätte finden können. Die Ḳadariten hatten sich hart zu verteidigen gegen Angriffe und Einsprüche der Gegner, die die altgewohnte Erklärung der heiligen Texte und die oben angeführten volkstümlichen Fabeln für sich ins Treffen führten. Für die Geschichte des Islams ist die Ḳadariten-Bewegung von großer Bedeutung als der erste und älteste Schritt, sich von hergebrachten herrschenden Anschauungen zu befreien, nicht zwar im Sinne der Denkfreiheit, sondern in dem der Anforderungen des frommen Sinnes. Aus dem Munde der Ḳadariten tönt nicht der Widerspruch der Vernunft gegen die verknöcherte Glaubenslehre, sondern die Stimme des religiösen Gewissens gegen eine unwürdige Vorstellung von Gott und seinem Verhältnis zu den religiösen Trieben seiner Diener.

Auf welchen Widerstand diese Strömungen stießen und mit wie wenig Wohlgefallen die Denkweise der Ḳadariten aufgenommen wurde, bezeugt wieder eine Menge von Traditionssprüchen, die man zu ihrer Herabwürdigung erfunden hat. Dies ist natürlich eine Vorausnahme. Wie in anderen Fällen, läßt man auch ihnen gegenüber das rechtgläubige Gemeingefühl durch den Propheten selbst

ausdrücken. Sie seien die Magier der islamischen Gemeinde[55]. Denn wie die Anhänger des Zoroaster dem Schöpfer des Guten ein Prinzip gegenüberstellen, das Ursache des Bösen ist, so entziehen auch sie die böse Tat des Menschen dem Schöpfungsbereich Allahs. Nicht Gott schafft den Ungehorsam, sondern der freie Wille des Menschen. Dann läßt man durch Muhammed und ʿAlī die Anstrengung der Ḳadariten, auf dem Wege des Wortstreites die Berechtigung ihrer Lehrsätze zu erweisen, scharf verurteilen und allen möglichen Schimpf und Spott auf ihre Häupter häufen[56].

Aber noch eine merkwürdige Erscheinung tritt hier zutage. Auch die Machthaber von Damaskus, sonst Leute, die sehr wenig Geschmack an Glaubensgegenständen bezeigten, fanden die im syrischen Islam um sich greifende ḳadaritische Bewegung unbequem. Sie nahmen zuweilen eine ausgesprochene gegnerische Stellung gegen die Leute vom freien Willen ein[57].

Diese Kundgebungen des Sinnes der regierenden Kreise finden ihren Beweggrund nicht etwa in einer Abneigung der Männer, die mit dem großen Werke des Ausbaues eines neuen Staatswesens beschäftigt waren, gegen theologisches Gezänke. Allerdings mochte es Männern, die mit weitumfassenden staatsbildenden Schöpfungen sich abmühten, dynastische Feinde von rechts und links zu bekämpfen hatten, ziemlich widerlich erscheinen, daß die Gemüter der Massen nun mit Tüfteleien über Willensfreiheit und Selbstbestimmung aufgeregt werden sollten. Scharf ausgeprägte herrschende Persönlichkeiten pflegen am Gezänk der Massen nicht Gefallen zu finden. Aber es hatte einen tieferen Grund, warum die Omajjaden gerade in der Schwächung des Dogmas von der Vorherbestimmung eine Gefahr erblickten, nicht eine Gefahr für den Glauben, sondern eine Gefahr für ihre eigene Politik.

Sie wußten ganz gut, daß ihre Dynastie ein Dorn im Auge der Frommen sei, gerade jener Menschen, die ob ihrer Heiligkeit das Herz des gewöhnlichen Volkes besaßen. Es war ihnen wohl bekannt, daß sie vielen ihrer Untertanen als Gewalthaber galten, die sich die Herrschaft mit den Mitteln der Gewalt und Unterdrückung aneigneten; als Feinde der Prophetenfamilie, als Mörder der

geheiligten Personen, als Entweiher der heiligen Stätten. Ein Glaube war am besten geeignet, das Volk im Zaume zu halten und von Ausschreitungen gegen sie und ihre Vertreter zurückzuhalten: der Schicksalsglaube. Gott habe es von Ewigkeit beschlossen, daß diese Leute regieren mußten und alle Taten, die sie verüben, seien unabwendbare Schicksalsverfügungen Gottes. Es konnte ihnen sehr willkommen sein, wenn solche Anschauungen im Volke Platz griffen, und sie hörten es gern, wenn ihre Ruhmesdichter sie mit Ehrennamen rühmten, durch die ihre Herrschaft als von Gott gewollt, als göttlicher Ratschluß anerkannt ward. Dagegen könne sich ja der Gläubige nicht auflehnen. So rühmen denn auch die Dichter der omajjadischen Chalifen ihre Fürsten als Herrscher, „deren Herrschaft im ewigen Ratschlusse Gottes vorherbestimmt war“ [58].

Wie diese Ansicht zur Beglaubigung der Dynastie im allgemeinen dienen sollte, so wurde sie auch gern dazu verwendet, um das Volk zu beruhigen, wenn es in Maßnahmen der Regierenden Willkür und Ungerechtigkeit erblicken wollte. Der gehorsame Untertanenverstand soll betrachten „den *amīr-al-mu'minīn* und die Wunden, die er schlägt, wie das Schicksal; dessen Wirken möge niemand bemängeln“ [59]. Die Worte sind einem Gedicht entnommen, das ein Dichter der grausamen Tat eines Omajjadenfürsten gleichsam als Widerhall folgen läßt. Es sollte der Glaube Wurzel fassen, daß alles, was sie tun, geschehen müsse, daß es durch Gott verhängt sei, und kein menschlicher Wille es verhüten könne. „Diese Könige — sagen einige ältere Ḳadariten — vergießen das Blut der Rechtgläubigen, eignen sich fremdes Gut unrechtmäßigerweise an und sagen: Unsere Taten geschehen infolge des *ḳadar*“ [60]. Nachdem der omajjadische Chalife ʿAbdalmalik, der schwere Kämpfe um die Befestigung seiner Macht zu bestehen hatte, einen seiner Nebenbuhler in seinen Palast gelockt hatte und ihn dann, mit Billigung seines Hauspfaffen, umbrachte, ließ er den Kopf des Ermordeten unter die Menge der Getreuen seines Opfers werfen, die vor dem Palaste seiner Rückkehr harrten. Und der Chalife ließ ihnen verkünden: „Der Fürst der Gläubigen hat eueren Befehlshaber getötet, wie dies in

der ewigen Schicksalsbestimmung und im unabwendbaren (göttlichen) Ratschlusse festgesetzt war. . .“ So wird erzählt. Natürlich konnte man sich gegen den göttlichen Ratschluß, dessen Werkzeug nur der Chalife war, nicht auflehnen; alles beruhigte sich und huldigte dem Mörder dessen, dem man noch gestern Treue gehalten hatte. Ist dies auch nicht unbedingt glaubwürdige Geschichte, so kann es doch als Zeugnis gelten für den Zusammenhang, den man zwischen den Taten der Regierung und dem unabwendbaren Verhängnisse fand. Ich darf hier freilich nicht verschweigen, daß die Berufung auf den göttlichen Schicksalsbeschluß von einer Menge Dirhams begleitet war, die den Schauer des Anblicks des unter die Menge geworfenen Kopfes des ʿAmr b. Saʿīd mildern sollten[61].

Die Ḳadaritenbewegung zur Zeit der omajjadischen Dynastie ist also die erste Strecke auf dem Wege der Erschütterung der allgemeinen muhammedanischen Rechtgläubigkeit. Dies ist ihr großes, wenn auch von ihr selbst nicht beabsichtigtes, geschichtliches Verdienst, und diese Bedeutung der Bewegung muß es rechtfertigen, daß ich im Rahmen dieses Vortrags einen so großen Raum für sie beanspruche. Bald sollte sich aber die Bresche, die nun in den einfältigen landläufigen Volksglauben geschlagen war, noch erweitern durch Bestrebungen, die nach Maßgabe der Bereicherung des geistigen Gesichtskreises die Kritik der gewohnten Glaubensform auf ein größeres Gebiet ausbreitete.

Inzwischen war die islamische Welt mit der aristotelischen Philosophie bekannt geworden, und große Kreise der Gebildeten waren auch in ihrem religiösen Denken von ihr nicht unberührt geblieben. Es erstand daraus eine unabsehbare Gefahr für den Islam, so sehr man sich auch bestrebte, die Überlieferungen der Religion mit den neuerworbenen Wahrheiten der Philosophie auszusöhnen. Aber in gewissen Punkten erschien es fast unmöglich, eine Brücke zu schlagen zwischen Aristoteles, selbst in seiner neuplatonischen Verkleidung, und zwischen den Voraussetzungen des islamischen Glaubens. Der Glaube an die zeitliche Weltschöpfung, an die individuelle Vorsehung, an die Wunder war mit Aristoteles nicht zu retten.

Um aber den Islam und sein Herkommen für die Welt der Verständigen zu wahren, mußte ein neues spekulatives System dienen, das in der Geschichte der Philosophie als Kalām, dessen Vertreter als Mutakallimūn bekannt sind. Ursprünglich bezeichnet der Name *mutakallim* (wörtlich: Sprecher) in theologischem Zusammenhange jemanden, der irgendeinen Glaubenssatz oder eine dogmatische Streitfrage zum Gegenstande spitzfindiger Verhandlung und Erörterung macht, indem er für seine Fassung spekulative Beweise beibringt. Das Wort *mutakallim* hat demnach ursprünglich als Ergänzung die besondere Frage, der die spekulative Tätigkeit des Theologen gilt; man sagt z. B., jemand sei *min al-mutakallimīna fi-l-irdschā*, von jenen Leuten, die über die von den Murdschi'ten aufgeworfene Frage verhandeln[62]. Bald wird der Ausdruck erweitert und als Bezeichnung für jene angewandt, „die Lehrsätze, die vom religiösen Glauben als der Erörterung nicht unterworfene Wahrheiten hingenommen werden, zum Gegenstande des Meinungsaustausches machen, darüber reden und verhandeln, sie in Formeln fassen, die sie auch für denkende Köpfe annehmbar machen sollen". Die spekulative Tätigkeit in dieser Richtung erhielt dann den Namen *kalām* (das Reden, die mündliche Verhandlung). Im Sinne seiner Bestrebung, den religiösen Lehren als Stütze zu dienen, ging der Kalām von anti-aristotelischen Voraussetzungen aus und war im wirklichen Sinne des Wortes eine Religionsphilosophie. Seine ältesten Pfleger sind unter dem Namen Mu'taziliten bekannt.

Das Wort bedeutet „die sich Absondernden". Ich mag die Fabel nicht wiederholen, die man zur Begründung dieser Benennung zu erzählen pflegt, und will als die richtige Erklärung annehmen, daß auch die Keime dieser Partei in frommen Antrieben wurzeln; es waren fromme, zum Teil weltflüchtige Leute, *mu'tazila*, d. h. sich Zurückziehende (Büßer)[63], die den ersten Anstoß zu jener Bewegung gaben, die durch den Anschluß rationalistischer Kreise immer mehr und mehr zu den herrschenden Glaubensvorstellungen in Gegensatz tritt.

Nur in ihrer schließlichen Entwicklung rechtfertigen sie den Namen der „Freidenker im Islam", unter

dem sie der Züricher Professor Heinrich Steiner, der als erster (1865) eine Sonderabhandlung über diese Schule schrieb, einführte[64]. Ihr Ausgangspunkt wurzelt in religiösen Antrieben, wie der ihrer Vorgänger, der alten Ḳadariten. Die Anfänge der Mu'tazila zeigen nichts weniger als die Absicht, sich von unbequemen Fesseln zu befreien, der strenggläubigen Lebensauffassung Abbruch zu tun. Es sieht nicht nach freiem Geistesschwung aus, daß eine der ersten Fragen, über die die Mu'tazila nachdenkt und mit sich ins reine kommt, die ist, ob — im Gegensatz zu der murdschitischen Auffassung — die Verübung „großer Sünden" den Menschen ebenso die Eigenschaft des *kāfir* und demgemäß ewige Höllenstrafe zuzieht wie der Unglaube. Sie führt ferner in die Dogmatik den Begriff eines zwischen Gläubigen und Ungläubigen einzuschaltenden Mittelzustandes ein: sonderbare Grübeleien für philosophische Köpfe.

Der Mann, den die islamische Dogmengeschichte als Begründer der Mu'tazila nennt, Wāṣil b. 'Aṭā, wird von den Biographen als Büßer geschildert, dem man in einem Klageliede nachrühmen konnte, „er habe weder einen Dīnār noch einen Dirham berührt"[65], und auch sein Genosse, 'Amr b. 'Ubejd, wird als *zāhid* (Asket) bezeichnet, der ganze Nächte durchbetete — das viele Sichniederwerfen hinterließ ein Mal an seiner Stirn —, die Wallfahrt nach Mekka vierzigmal zu Fuß vollzog und stets einen so düsteren Eindruck machte, „als käme er gerade vom Begräbnis seiner Eltern". Wir besitzen von ihm eine — wir müssen zugeben, stilisierte — asketisch-fromme Mahnrede an den Chalifen al-Manṣūr, in der wir nichts von rationalistischen Neigungen bemerken[66]. Wenn wir die „Klassen" der Mu'taziliten durchmustern, so finden wir, daß bis in die späteren Zeiten[67] unter den rühmlichen Eigenschaften vieler dieser Leute ihr büßerischer Lebenswandel eine hervorragende Stelle einnimmt.

In den religiösen Gesichtspunkten, die ihre Lehre besonders hervortreten ließ (die Herabminderung der Willkür Gottes zugunsten des Gerechtigkeitsgedankens), lag jedoch mancher Keim des Gegensatzes gegen die landläufige Rechtgläubigkeit, manches Moment, das sehr leicht auch Zweifler zum Anschluß an sie verlocken konnte. Bald

verleiht die Verbindung mit dem Kalām ihren Gedankengängen eine rationalistische Färbung und drängt sie immer mehr zur Aussteckung rationalistischer Ziele, deren Pflege die Muʿaziliten in eine immer schärfer sich gestaltende Kampfesstellung zur gewöhnlichen Orthodoxie bringt.

Wir werden in der Schlußsumme ihrer Beurteilung ihnen manchen abstoßenden Zug zur Last legen müssen. Jedoch ein Verdienst bleibt ihnen unverkürzt. Sie haben zu allererst die religiösen Erkenntnisquellen im Islam um einen wertvollen, bis dahin in diesem Zusammenhange streng gemiedenen Begriff erweitert: die Vernunft (*ʿaḳl*). Einige ihrer angesehensten Vertreter verstiegen sich sogar zu dem Ausspruch, daß die „erste Vorbedingung des Wissens der Zweifel sei“[68]. „Fünfzig Zweifel seien besser als eine Gewißheit“[69] und dergleichen mehr. Man konnte ihnen nachsagen, daß es nach ihrer Lehre außer den fünf Sinnen noch einen sechsten gebe: den *ʿaḳl* (die Vernunft)[70]. Sie erhoben ihn zum Prüfstein in Sachen des Glaubens. Einer ihrer älteren Vertreter, der auch als Dichter anerkannte[71] Bischr b. al-Muʿtamir aus Baghdād, hat in einem naturgeschichtlichen Lehrgedicht, das sein Gesinnungsgenosse Dschāḥiẓ aufbewahrt und erläutert hat, die in seinen Geschöpfen sich bekundende Weisheit Gottes geschildert; innerhalb dieses Gedichtes widmet er der Vernunft, da sie es ist, die die Zeichen der göttlichen Weisheit erkennt, ein wirkliches Loblied:

„Wie herrlich ist die Vernunft als Kundschafter und als Genosse im Bösen und Guten!
„Als Richter, der über das Abwesende entscheidet, wie man über eine anwesende Sache urteilt;
„ . . . einige seiner Wirkungen, daß er Gutes vom Bösen unterscheide;
„Durch einen Besitzer von Kräften, den Gott ausgezeichnet hat mit lauterer Heiligung und Reinheit“[72].

Der sinnlichen Erfahrung räumten manche von ihnen, die den Skeptizismus auf die Spitze trieben, eine möglichst tiefe Stelle unter den Kriterien der Erkenntnis ein[73]. Jedenfalls waren sie die ersten, die in der Theologie des Islams das Recht der Vernunft zur Geltung brachten. Da hatten sie sich jedoch von ihrem Ausgangspunkte be-

reits gründlich entfernt. Auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung kennzeichnet sie eine rücksichtslose Ablehnung jener Elemente des Volksglaubens, die seit langer Zeit als unerläßliche Bestandteile des rechtgläubigen Bekenntnisses angesehen waren. Sie mäkelten an der rhetorischen Unerreichbarkeit des Koranausdrucks, an der Glaubwürdigkeit des Ḥadīth, in dem sich ja die Zeugnisse des Volksglaubens ausformten. Ihre Ablehnung richtete sich innerhalb dieses Systems vornehmlich gegen die mythologischen Stücke der Eschatologie. Die Ṣirāṭbrücke, über die man vor dem Eingang ins Jenseits zu schreiten habe, die so dünn sei wie ein Haar und so scharf wie die Schneide eines Schwertes, über die die Seligen mit der Schnelle des Blitzes ins Paradies hinübergleiten, während die zur Verdammung bestimmten unsicheren Ganges in den unten gähnenden Höllenpfuhl stürzen; die Wage, auf der die Taten der Menschen gewogen werden, und viele andere solcher Vorstellungen werden von ihnen aus dem Bestande des vorgeschriebenen Glaubens ausgemerzt und in sinnbildlicher Weise erklärt.

Der vorwiegende Gesichtspunkt, der sie in ihrer Religionsphilosophie leitete, war die Reinigung des monotheistischen Gottesbegriffs von allen Trübungen und Verunstaltungen, die dieser im herkömmlichen Volksglauben erfahren hatte. Und dies besonders nach zwei Richtungen: nach der ethischen und nach der metaphysischen. Es müssen von Gott alle Vorstellungen entfernt werden, die dem Glauben an seine Gerechtigkeit Eintrag tun; und es muß der Gottesgedanke gesäubert werden von allen Vorstellungen, die seine vollkommene Einheit, Einzigkeit und Unveränderlichkeit zu trüben imstande wären. Dabei halten sie am Gedanken des schöpferischen, tätigen, vorsehenden Gottes fest und erheben scharfen Einspruch gegen die aristotelische Fassung der Gottesidee. Die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt, das Bekenntnis zu der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, die Ablehnung der auf die Einzelwesen sich erstreckenden Vorsehung sind Scheidewände, die diese rationalistischen Islamtheologen, bei aller Freiheit ihrer spekulativen Tätigkeit, von den Schülern des Stagiriten trennen. Für die unzulänglichen Beweise, mit denen sie arbeiteten, hatten sie den Spott

und die beißende Kritik der Philosophen zu erdulden, die weder sie selbst als ebenbürtige Gegner, noch ihre Denkweise als der Erwägung wert anerkennen mögen[74]. Mit vollem Recht konnte gegen ihr Vorgehen das Bedenken geltend gemacht werden, daß ihnen die Voraussetzungslosigkeit und philosophische Unabhängigkeit völlig fremd sei; denn sie sind ja an eine ganz bestimmte Religion gekettet, an deren Reinigung sie mit Verstandesmitteln arbeiten wollen.

Wie bereits hervorgehoben wurde, ist dies Reinigungswerk besonders auf zwei Thesen gerichtet: die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Einheit. Jedes mu'tazilitische Lehrbuch besteht aus zwei Gruppen: die eine umfaßt die „Hauptstücke der Gerechtigkeit" (*abwāb al-'adl*), die andere „die des Einheitsbekenntnisses" (*a. al-tauḥīd*). Diese Zweiteilung bestimmt die Gliederung aller mu'tazilitischen theologischen Literatur, und wegen dieser Richtung ihrer religionsphilosophischen Bestrebung haben sie sich auch den Namen der *ahl al-'adl wa'l-tauḥīd*, „Leute der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses" gegeben. Schon der Begründer der Mu'taziliten-Schule Wāṣil b. 'Aṭā hielt Vorträge (*chuṭab*) über diese beiden[75] Angelpunkte des Bekenntnisses. In der geschichtlichen Reihenfolge, in der diese Fragen einsetzen, gehen die Gerechtigkeitsfragen voran. Sie knüpfen unmittelbar an die Lehrsätze der Ḳadariten an, die von den Mu'taziliten nach ihren weiteren Folgen entwickelt werden. Sie gehen davon aus, daß dem Menschen unbeschränkte Willensfreiheit für seine Taten zukommt, daß er selbst Schöpfer seiner Handlungen ist. Sonst wäre es ja ungerecht von Gott, ihn zur Verantwortung zu ziehen.

Aber sie gehen nun in den Folgerungen aus diesem mit unbezweifelbarer Gewißheit aufgestellten Grundgedanken um einige Schritte weiter als die Ḳadariten. Indem sie die Lehre von der freien Selbstbestimmung des Menschen auf ihre Fahne schreiben und die Vorstellung von der Willkür Gottes zurückweisen, folgt für sie aus der letzteren Anschauung in bezug auf die Gottesauffassung noch ein anderes: Gott ist notwendig gerecht; der Begriff der Gerechtigkeit sei vom Gottesbegriff nicht zu trennen; es könne von Gott keine Willens-

handlung gedacht werden, der der Bedingung der Gerechtigkeit nicht entspreche. Gottes Allmacht habe eine Schranke an den Anforderungen der Gerechtigkeit, denen er sich nicht entziehen, die er nicht aufheben könne.

Durch diese Fassung wird ein im Sinne der Gottesidee des alten Islams ganz fremdartiger Gesichtspunkt in die Gottesvorstellung eingeführt: das Moment der Notwendigkeit (*wudschūb*). Es gibt Dinge, die in bezug auf Gott als notwendig bezeichnet werden: Gott muß; ein Satz, der aus dem Gesichtspunkte des alten Islams als schreiender Widersinn, ja sogar als Gotteslästerung gelten mußte. Da Gott den Menschen mit der Absicht erschaffen hat, seine Glückseligkeit herbeizuführen, so mußte er Propheten entsenden, um den Weg und die Mittel der Glückseligkeit zu lehren; dies war nicht das Ergebnis seines selbstherrlichen Willens, ein Gottesgeschenk, das sein unbedingt unabhängiger Wille hätte vorenthalten können: nein, es war eine ihm notwendige Handlung des göttlichen Wohlwollens (*luṭf wādschib*); er könnte nicht gedacht werden als ein Wesen, dessen Taten gut sind, wenn er den Menschen die Wegweisung nicht zuteil werden ließe. Er mußte sich durch Propheten offenbaren. Diese Nötigung habe er selbst im Koran zugestanden. „Allah liegt es ob (es ist seine Schuldigkeit, *waʿalā-llāhi*), auf den rechten Weg zu führen" — so deuten die Sure 16 v. 9[76]. Vgl. Sure 4 v. 21.

Neben dem Begriffe des notwendigen *luṭf* noch ein anderer, damit eng verbundener Begriff, den sie in die Gottesvorstellung einführen: der Begriff des Zweckmäßigen (*al-aṣlaḥ*)[77]. Gottes Verfügungen haben, und dies wieder notwendig, das Heil der Menschen im Auge. Die Menschen können diese zu ihrem Heile geoffenbarten Lehren frei befolgen und ebenso frei verwerfen. Aber der gerechte Gott müsse nun wieder die Guten belohnen und die Schlechten bestrafen; seine Willkür nach dem Geschmack der Rechtgläubigen, Paradies und Hölle völlig launenhaft zu bevölkern, die Unebenheit, daß Tugend und Gehorsam dem Gerechten keine Gewähr für die jenseitige Belohnung bieten, wäre aufgehoben und ausgeglichen durch eine Billigkeit, deren Taten Gott notwendig vollzieht. Dabei hätten sie sich ganz gut auf die Über-

lieferung berufen können, die den Propheten sagen läßt: „Wenn jemand eine gute Tat verrichtet, so obliegt es Allah (*waḳaʿa ʿalā Allāh*), ihn in dieser flüchtigen Welt oder im jenseitigen Leben dafür zu belohnen“ [78].

Und in diesem Begriffskreise gehen sie nun noch einen Schritt weiter. Sie prägen das Gesetz des Ersatzes (*al-ʿiwaḍ*); wieder eine Schranke gegen die Willkür Gottes, wie sie die rechtgläubige Vorstellung bedingt. Für unverdiente Qual und Pein, die der Gerechte hier auf Erden erduldet, weil sie Gott für ihn als *aṣlaḥ*, als zweckmäßig und heilsam befunden, muß ihm im Jenseits Ersatz geboten werden. Dies wäre nun nichts besonders Eigentümliches; mit Milderung des bedenklichen Wörtchens „muß“ käme es ja mit einem Postulat auch des orthodoxen Gefühls überein. Aber ein großer Teil der Muʿtaziliten stellt dies Postulat nicht nur für rechtgläubige Menschen oder für unschuldige Kinder auf, die hier auf Erden unverdienten Schmerzen und Leiden unterworfen waren, sondern auch für Tiere. Das Tier muß in einem anderen Dasein Ersatz erhalten für die Qualen, die ihm die Selbstsucht und die Grausamkeit der Menschen hier auf Erden auferlegt [79]. Sonst wäre Gott nicht gerecht. Ein transzendentaler Tierschutz — könnten wir sagen.

Wir sehen, mit welcher Folgerichtigkeit diese Muʿtaziliten ihre Lehre von der Gerechtigkeit Gottes ausführen, und wie sie im letzten Ende dem freien Menschen einen gewissermaßen unfreien Gott gegenüberstellen.

Damit hängt noch eine wesentliche Anschauungweise auf ethischem Gebiete zusammen.

Was ist in religiös-sittlicher Beziehung gut, und was ist schlecht, oder, wie die theologische Kunstsprache will: was ist schön und was häßlich (*ḥasan ḳabīḥ*)? Der Rechtgläubige antwortet: gut-schön ist, was Gott befiehlt; schlecht-häßlich ist, was Gott untersagt. Der unverantworliche göttliche Wille und dessen Bestimmungen sind der Maßstab für Gut und Böse. Es gibt nichts vernunftgemäß Gutes oder vernunftgemäß Böses. Der Mord ist verwerflich, weil ihn Gott verboten hat; er wäre nicht böse, wenn ihn nicht das göttliche Gesetz als solches gestempelt hätte. Dies klingt ungefähr wie eine islamische Auffassung der Anschauung griechischer So-

phisten und Skeptiker (Pyrrhon), nach der μηδὲν φύσει αἰσχρὸν ἢ καλὸν ἀλλ' ἔθει καὶ νόμῳ (oder δόξῃ καὶ νόμῳ). Nicht so der Mu'tazilit. Für ihn gibt es absolut Gutes und absolut Böses, und den Maßstab zu dieser Bewertung biete die Vernunft. Diese ist das Prius, nicht der göttliche Wille. Nicht darum ist etwas gut, weil es Gott befohlen, sondern Gott hat es angeordnet, weil es gut ist. Sagt dies nicht etwa so viel, wenn wir diese Begriffsbestimmungen der Theologen von Baṣra und Baghdad in neuzeitliche Ausdrucksweise umsetzen möchten: daß Gott in seiner Gesetzgebung durch den kategorischen Imperativ gebunden ist? In der Tat wird ihre Theologie durch die überlieferungsmäßige Rechtgläubigkeit damit gekennzeichnet, daß in ihr die Eigenschaften Gottes verflüchtigt, die Taten Gottes vermenschlicht werden. Gott müsse, nach ihrer Lehre, so handeln, wie es vom menschlichen Standpunkt aus als gut, gerecht und zweckmäßig erscheint[80].

Wir haben hier eine Reihe von Gedanken und Grundsätzen gesehen, die geeignet sind, zu zeigen, daß die Gegnerschaft der Mu'tazila gegen die schlichte Glaubensauffassung der Orthodoxie sich nicht bloß um metaphysische Fragen bewegt, sondern daß ihre Folgen tief eingreifen in ethische Grundanschauungen, und daß sie innerhalb des positiven Islams für die Anschauungen von der göttlichen Gesetzgebung von einschneidender Bedeutung sind.

Viel mehr hatten sie aber doch noch auf dem anderen Gebiete zu leisten, das den Gegenstand ihrer rationalistischen Religionsphilosophie bildet: auf dem Gebiete des monotheistischen Gedankens. Hier hatten sie zunächst mit einem Schutte aufzuräumen, der sich um die Reinheit dieser Idee gelagert hatte.

In erster Linie war es ihnen darum zu tun, die anthropomorphistischen Vorstellungen der hergebrachten Rechtsgläubigkeit, als mit einer würdigen Gottesvorstellung unvereinbar, auszutilgen. Die Altgläubigen wollten sich zu einer anderen als wörtlichen Auffassung der anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke des Korans und der traditionellen Texte nicht verstehen. Gottes Sehen, Hören, Zürnen, Lächeln, sein

Sitzen und Stehen, ja sogar seine Hände, Füße, Ohren, wovon im Koran und den anderen Texten so oft die Rede ist, müssen in buchstäblichem Sinne gedeutet werden. Namentlich die ḥanbalitische Schule kämpfte für diese rohe Gottesauffassung. Sie galt ihr als Sunna. Im besten Falle verstehen sich diese Altgläubigen zu dem Zugeständnisse, daß sie zwar die buchstäbliche Deutung der Textesworte fordern, aber zugleich erklären, zu einer Bestimmung dessen, wie man sich die Tatsächlichkeit dieser Vorstellungen zu denken habe, unfähig zu sein. Sie fordern den blinden Glauben an die Wörtlichkeit der Texte *bilā kejf* „ohne Wie" (daher wird dieser Standpunkt *balkafa* genannt). Die nähere Bestimmung des Wie übersteige die menschliche Fassungskraft, und man möge sich in Dinge nicht mengen, die nicht dem menschlichen Denken überantwortet sind. Dies müsse Gott überlassen werden (*tafwīḍ*). Am Hofe des Ṭāhiriden ʿAbdallāh b. Ṭāhir traf einmal der strenggläubige Nīsābūrer Gottesgelehrte Isḥāḳ b. Rahūja (st. 238/853) mit dem Muʿtaziliten Ibn abī Ṣāliḥ zusammen. Auf Verlangen des Fürsten führte Isḥāḳ alle Textstellen auf, in denen vom „Herabsteigen" Gottes geredet wird (*achbār al-nuzūl*). Dazu machte der Muʿtazilit die Bemerkung: „Ich leugne einen Gott, der von Himmel zu Himmel auf- und absteigt". „Ich aber", entgegnete Iṣḥāḳ, „bekenne mich zu dem Herrn, der alles tut, wie er es will"[81]. Man nennt die alten Exegeten mit Namen, für die es als ein unanstößiger Satz galt, daß Gott „Fleisch und Blut" sei, und daß er Gliedmaßen habe; es sei genügend, hinzuzufügen, daß diese durchaus nicht denen der Menschen ähnlich gedacht werden dürfen, im Sinne des Koranwortes: „Es gibt kein Ding ihm ähnlich, und er ist der Hörende und Sehende" (42 v. 9). Man könne sich aber nichts als wesenhaft bestehend denken, das nicht wirkliche Substanz ist. Die Vorstellung Gottes als rein geistiges Wesen gilt diesen Leuten dem Atheismus gleich.

Freilich haben die islamischen Anthropomorphisten diese Vorstellung zuweilen in unglaublich plumper Weise aufgetragen. Ich erwähne hier absichtlich Tatsachen aus späterer Zeit, um ahnen zu lassen, wie ungezügelt solche Ansichten zu einer Zeit hervortreten mochten, in der noch

keine spiritualistische Gegnerschaft mäßigend eingegriffen hatte. Das Beispiel eines andalusischen Theologen möge die Ausschreitungen veranschaulichen, die auf diesem Gebiete möglich waren. Ein sehr berühmter Theologe aus Majorca, der um 524/1130 in Baghdad starb, Muḥammed b. Saʿdūn, bekannter unter dem Namen Abū ʿĀmir al-Ḳuraschī, verstieg sich zu folgender Äußerung: „Die Ketzer berufen sich auf den Koranvers: „Es ist ihm (Gott) kein Ding ähnlich". Dies will aber nur sagen, daß ihm in seiner Gottheit nichts an die Seite gestellt werden kann; aber was die Form anbelangt, so ist er so wie du und ich". Das sei so zu nehmen wie etwa der Koranvers, in dem Gott den Frauen des Propheten zuruft: „O Weiber des Propheten, ihr seid nicht so wie irgend eines der anderen Weiber" (33 v. 32), d. h. andere Weiber stehen auf einer tieferen Stufe der Würdigkeit; aber an Form sind sie ihnen völlig gleich. Man muß sagen, es steckt nicht wenig Gotteslästerung in dieser strenggläubigen Auslegungskunst. Ihr Urheber scheute vor den äußersten Folgerungen nicht zurück. Er las einmal den Koranvers (68 v. 42), in dem es vom jüngsten Gerichtstage heißt: „Am Tage, da der Schenkel entblößt wird, und sie werden zur Anbetung gerufen werden". Um eine figürliche Erklärung dieses Ausdruckes so scharf wie möglich zurückzuweisen, schlug dabei Abū ʿĀmir auf seinen eigenen Schenkel und sagte: „ein wirklicher Schenkel, ein ebensolcher wie dieser hier"[82]. Ebenso soll zwei Jahrhunderte später der berühmte ḥanbalitische Schejch Taḳī ad-dīn ibn Tejmijja (st. 728/1328) in Damaskus in einem Lehrvortrage einen jener Texte angeführt haben, worin vom „Herabsteigen" Gottes die Rede ist. Um jede Zweideutigkeit auszuschließen und seine Auffassung vom Herabsteigen Gottes möglichst deutlich zu veranschaulichen, stieg der Schejch einige Stufen der Lehrkanzel herab: „ganz so, wie ich hier herabsteige" (*kanuzūlī hāḏā*). Alles müsse wortwörtlich verstanden werden. Daß die Seligen Gott ins Antlitz schauen werden, die körperlichen Eigenschaften Gottes usw., lassen keine bildliche Auslegung zu. Wenn es in einem Ḥadīth heißt, daß Gott am Tage der Rechenschaft den Tod in Gestalt eines bunthaarigen Bockes an der Scheidegrenze zwischen Paradies und Hölle ab-

schlachten wird, um den dabei anwesenden Seligen und Verdammten zu zeigen, daß es fürder keinen Tod und die Paradieseswonnen jener und die Höllenqualen dieser von ewiger Dauer sein werden: so bestreitet ein getreuer Jünger des eben genannten Ibn Tejmijja, Schams ad-dīn Muḥammed ibn Ḳajjim al-Dschauzijja (st. 751/1350) jede bildliche Auffassung dieses Mythos. „Dieser Bock, sein Hinstrecken, sein Abschlachten, das persönliche Anschauen dieses Vorgangs durch die beiden Menschengruppen ist Wirklichkeit, nicht Einbildung oder bildlicher Ausdruck, wie dies manche Leute in häßlichem Irrtum vermeinen. Sie sagen: der Tod sei ein Ereignis. Als solches könne er nicht Körper sein, geschweige denn geschlachtet werden. Die sei eine unrichtige Folgerung. Gott hat wohl die Macht, dem Tode Bocksgestalt zu verleihen und diese abzuschlachten, so wie er (auch dies ist eine eschatologische Legende) die Taten der Menschen zu anschaulichen Gestalten formt und durch sie Lohn und Strafe bewirken läßt. Gott kann aus Vorfällen (*accidentia*) Körper hervorgehen lassen, denen eben jene Vorfälle als Stoffe dienen, ebenso wie er die Macht besitzt, aus Körpern *accidentia*, aus diesen andere *accidentia* und aus Körpern andere Körper entstehen zu lassen. Alle vier Fälle sind im Machtbereiche Gottes gelegen. Sie schließen weder die Vereinigung von entgegengesetzen Begriffen noch irgendeine Sinnwidrigkeit in sich". Jede bildliche Auslegung sei demnach zurückzuweisen[83].

Dies sind Ausläufer der alten buchstabengläubigen Richtung, gegen die auf dem Boden der Religion zu allererst die Muʿtaziliten zu Felde gezogen waren, indem sie aus dem Gesichtspunkte der Reinheit und Würdigkeit des islamischen Gottesbegriffs alle jene vermenschlichenden Ausdrücke der heiligen Texte durch übertragene Deutung vergeistigen. Es entstand durch solche Bestrebungen eine neue Art der Koranauslegung, für die man die alte Benennung *taʾwīl* im Sinne von figürlicher Erklärung anwandte[84], eine exegetische Richtung, gegen die die Ḥanbaliten in jedem Zeitalter Einspruch erhoben[85].

Bei den Traditionen stand ihnen auch noch das Mittel zur Verfügung, Texte, die eine zu grob vermenschlichende Vorstellung widerspiegelten oder dazu Anlaß gaben, als unecht

zu verwerfen. Dadurch sollte der Islam auch von einem ganzen Wust alberner Fabeln befreit werden, die sich namentlich, begünstigt von dem fabellüsternen Volksglauben, auf dem Gebiete der Eschatologie aufgehäuft und in Form von Ḥadīthen religiöse Glaubwürdigkeit gefunden hatten. In dogmatischer Beziehung ist von den Altgläubigen auf keine so viel Gewicht gelegt worden als auf die im Wortlaute des Korans 75 v. 23 begründete Vorstellung, daß die Gerechten Gott im Jenseits in einer *visio beatifica* körperlich schauen werden. Dies konnten die Mu'taziliten nicht zugeben, und wenig Eindruck macht ihnen die jedes *ta'wīl* geradezu ablehnende genauere Erklärung, die dies Schauen noch in den Traditionen findet: „wie ihr den hellen Mond am Himmelsgewölbe sehet“ [86]; oder: Während die Leute des Paradieses in ihren Wonnen schwelgen, erstrahlt ihnen plötzlich ein Licht; da erheben sie ihre Häupter und siehe da, der Allgewaltige (*al-ǧschabbār* blickt von oben auf sie herab und spricht: „O Leute des Paradieses, seid gegrüßt!“ (vgl. dazu Sure 36 v. 58)[87]. So blieb denn das materielle Schauen Gottes, das die Mu'taziliten durch vergeistigende Erklärung des Wortlautes dem unmittelbaren buchstäblichen Sinne entzogen, ein wahrer Zankapfel zwischen ihnen sowie den von ihren Bedenken angesteckten Theologen und den Altgläubigen, denen sich in diesen Fragen auch die vermittelnden Rationalisten anschlossen, die wir noch im Laufe dieses Abschnittes kennen lernen werden. Es braucht nicht besonders betont zu werden, mit welcher Gesinnung die Mu'taziliten auf krasse Hirngespinste herabblickten, mit denen der einfältige Glaube das in der Überlieferung den Seligen verbürgte einmalige leibliche Schauen Gottes noch überbot. Damit nicht zufrieden, sollen z. B. den Gerechten im Paradiese vier Türen zur Verfügung stehen; eine führt zum Aufenthalt Gottes: „der Selige kann durch sie, so oft er nur immer will, zu seinem Herrn eintreten“. Es fehlt auch nicht an eingehenden Schilderungen der Empfänge, die Gott den Gerechten gewährt[88].

Die Muta'ziliten schritten in den Fragen, die sie in der Gruppe des *tauḥīd*, des Einheitsbekenntnisses, behandeln, noch zu einem höheren allgemeinen Gesichtspunkte vor, indem sie in umfassender Weise die Frage

der göttlichen Attribute aufwarfen. Kann man Gott überhaupt Eigenschaften zueignen, ohne den Glauben an seine unteilbare, unveränderliche Einheit zu trüben?

Die Beantwortung dieser Frage hat einen großen Aufwand von haarspaltender Dialektik hervorgerufen, sowohl von seiten der verschiedenen Schulen der Muʿtaziliten selbst — denn in den verschiedenartigen Begriffsbestimmungen ihrer Lehrsätze stellen sie ja keine geschlossene Einheit dar — als auch von seiten jener, die zwischen dem rechtgläubigen Standpunkte und dem ihrigen zu vermitteln suchten. Denn wir müssen bereits hier vorwegnehmen, worauf wir bald zurückzukommen haben werden, daß vom Anfange des X. Jahrhunderts vermittelnde Richtungen aufkamen, die in das Öl der Rechtgläubigkeit einige Tropfen Rationalismus träufelten, um die alten Formeln gegenüber den entfesselten rationalen Bedenken zu retten. Die durch einige rationalistische Redensarten verdünnten Wortfassungen des orthodoxen Dogmas, die ihrem Wesen nach eine Rückkehr zur altherkömmlichen Orthodoxie bedeuten, sind an die Namen des Abu-l-Ḥasan al-Aschʿarī (gest. in Baghdad 324/935) und Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. in Smarḳand 333/944) geknüpft. Während das System des ersten in den Hauptgebieten des Islamgebietes vorherrscht, ist das des zweiten im weiteren Osten, in Mittelasien zur Geltung gelangt. Wesentliche Unterschiede bestehen zwischen den beiden Richtungen nicht. Es handelt sich zumeist um kleinlichen Wortkampf, von dessen Tragweite wir einen Begriff erhalten, wenn wir beispielsweise folgende Streitfrage hervorheben: Darf ein Muslim die Redensart gebrauchen: „Ich bin ein Rechtgläubiger, so Gott will", eine Frage, die die Schüler al-Aschʿarīs und Māturīdīs in einander entgegengesetzter Weise entscheiden, wobei sie ihre Entscheidung mit Dutzenden feiner theologischer Beweisgründe belegen. Im allgemeinen ist der Standpunkt der Māturīditen freier als der ihrer aschʿaritischen Genossen. Sie stehen den Muʿtaziliten um eine Spur näher als die Aschʿariten. Nur ein Beispiel, das uns die verschiedenartige Beantwortung der Frage bietet: Was ist der Grund der Verpflichtung zur Gotteserkenntnis?

Die Mu'taziliten antworten: die Vernunft; die Ascha'riten: weil es geschrieben steht, man müsse Gott erkennen; die Māturīditen: die Verpflichtung zur Gotteserkenntnis gründe sich auf den göttlichen Befehl, dieser wird jedoch mit der Vernunft erfaßt; die Vernunft ist also nicht Quelle, sondern Werkzeug der Gotteserkenntnis.

Dies Beispiel kann uns die ganze scholastische Behandlungsweise der Dogmenstreite im Islam nahe bringen. Wir werden an die Wort- ja Buchstabengefechte der byzantinischen Theologen um ὁμουσία und ὁμοιουσία erinnert, wenn wir uns in die Spitzfindigkeiten vertiefen, die um die Frage der Eigenschaften Gottes herausgeklügelt werden. Könne man Gott solche beilegen? Dies brächte ja eine Spaltung in das einheitliche Wesen Gottes. Und wenn man auch diese Eigenschaften, wie es ja bei Gott anders nicht denkbar sei, als von seinem Wesen nicht verschieden, ihm nicht hinzugekommen, sondern von Ewigkeit her innewohnend denkt, so folgt ja aus der bloßen Setzung solcher ewiger, wenn auch dem Wesen Gottes unzertrennlich zugehörender Wesenheiten die Zulassung von ewigen Wesen neben dem einigen ewigen Gott. Dies ist aber *schirk*, Zugesellung. Das Postulat des *tauḥīd*, des reinen Einheitsbekenntnisses, sei also die Zurückweisung der Annahme von Attributen in Gott, gleichviel ob ewiger, innewohnender oder zu seinem Wesen hinzutretender. Diese Erwägung mußte zu deren Leugnung überhaupt führen. Gott sei nicht allwissend durch Wissen, nicht allmächtig durch Macht, nicht lebendig durch Leben. Es gebe nicht besonders Wissen, Macht und Leben in Gott; sondern alles, was uns als Attribut erscheint, sei untrennbar eins und nicht verschieden von Gott selbst. „Gott ist wissend" ist nichts anderes als „Gott ist mächtig" und „Gott ist lebendig", und wollten wir diese Aussagen ins Unendliche vermehren, so sagten wir damit nichts anderes als: Gott ist.

Man kann nicht daran zweifeln, daß diese Erwägungen im Dienste der Bestrebung stehen, der monotheistische Gedanken im Islam in größerer Reinheit erstrahlen zu lassen, als sie unter den Trübungen der an den Buchstaben haftenden volkstümlichen Glaubensanschauungen sich darstellt. Aber den Strenggläubigen mußte diese

Säuberung als *ta'ṭīl*, als Inhaltsberaubung der Gottesvorstellung, als die reine κένωσις erscheinen. „Die Rede dieser Leute läuft darauf hinaus, daß es überhaupt keinen Gott im Himmel gebe[89]", so kennzeichnet ganz offenherzig am Beginne des dogmatischen Streites ein Altgläubiger die Betrachtungen der rationalistischen Gegner. Das Absolute sei nicht nahbar, nicht erkennbar. Wäre Gott mit seinen als Einheit zusammengefaßten Attributen wesensgleich, so könnte man ja beten: „O Wissen erbarme dich meiner!" Und weiter: Die Ablehnung der Eigenschaften stößt sich ja auf Schritt und Tritt an klaren Koransprüchen, in denen von Gottes Wissen, seiner Macht usw. die Rede ist. Also es können, ja es müssen diese Attribute von ihm ausgesagt werden; ihre Ableugnung sei unverhüllter Irrtum, Unglaube und Ketzerei.

Es war nun Aufgabe der Vermittler, die starre Ablehnung der Rationalisten mit dem alten Attributenbegriffe durch annehmbare Formeln auszusöhnen. Die Leute, die auf al-Asch'arīs vermittelnden Pfaden wandeln, erfanden dafür die Formel: Gott wisse durch ein Wissen, das von seinem Wesen nicht verschieden ist. Die hinzugefügte Einschränkung soll die Möglichkeit der Attribute dogmatisch retten. Aber wir sind weit entfernt, mit den haarspaltenden Formeln zu Ende zu sein. Auch die Māturīditen streben nach der Aufrichtung einer vermittelnden Brücke, die zwischen Rechtgläubigkeit und Mu'tazila geschlagen werden könnte. Wie sie sich im allgemeinen mit der agnostischen Fassung zufrieden geben: Es gebe Attribute in Gott (denn sie sind im Koran festgestellt), aber man könne weder sagen, daß sie als mit Gott wesensgleich, noch auch, daß sie als von seinem Wesen gesondert zu denken seien, so erschien manchem von ihnen die asch'aritische Fassung der Attributenaussage doch auch als eine der Gottheit unwürdige Formel. Gott sei wissend durch sein ewiges Wissen. Durch (*bi*). Gibt dies nicht etwa die Vorstellung des Instrumentalis? — Betätigen sich denn das Wissen, die Macht, der Wille Gottes, alle jene göttlichen Kräfte, die die unendliche Fülle seines Wesens bilden, nicht unmittelbar, und wird die Vorstellung dieser Unmittelbarkeit nicht aufgehoben durch die kleine Silbe *bi*, die im Sprachaus-

drucke die Rolle des Instrumentalis (durch) besorgt? In ihrer Scheu, die Majestät Gottes grammatisch herabzusetzen, haben nun die Schejche von Samarḳand zu dem scharfsinnigen Auskunftsmittel gegriffen, die vermittelnde Formel so zu fassen: Er ist wissend und hat Wissen, das ihm im Sinne der Ewigkeit beigelegt wird usw.

Wir machen dabei die Erfahrung, daß unsere muslimischen Theologen in Syrien und Mesopotamien nicht vergebens in der Nachbarschaft der Dialektiker der besiegten Völker gesessen haben.

Einen der ernstesten Gegenstände des dogmatischen Streites bildete der Begriff des Gotteswortes. Wie sei es zu verstehen, daß Gott das Attribut des Redens zugeeignet wird, und wie ist die Betätigung dieses Attributes durch die in den heiligen Schriften verkörperten Offenbarungshandlungen zu erklären?

Obwohl diese Fragen in den Zusammenhang der Attributenlehre gehören, werden sie dennoch von ihr losgelöst als selbständiger Stoff dogmatischer Spekulation behandelt; sie haben auch sehr früh außerhalb jenes Zusammenhanges Gegenstand des Streites gebildet.

Die Rechtgläubigen geben auf jene Fragen die Antwort, das Reden sei ein ewiges Attribut Gottes, das als solches keinen Anfang hatte und niemals unterbrochen werde, ebensowenig wie sein Wissen, seine Macht und andere Eigenschaften seines unendlichen Wesens. Was demnach als Betätigung des redenden Gottes anerkannt ist, seine Offenbarung — und den Islam beschäftigt dabei in erster Reihe der Koran —, sei nicht in der Zeit entstanden durch eine besondere schöpferische Willenshandlung Gottes, sondern ist von ewig her da. Der Koran sei unerschaffen. Dies ist bis heute rechtgläubige Lehre.

Nach dem Vorhergehenden erwartet man mit Recht, daß die Muʿtaziliten auch hierin einen Bruch des monotheistischen Purismus erblicken werden. In dem Gott zugemuteten anthropomorphistischen Attribut des „Redenden", in der Zulassung einer ewigen Wesenheit neben Gott sahen sie nichts weniger als die Aufhebung sowohl der Geistigkeit als auch der Einheitlichkeit des Gotteswesens. Und in diesem Falle gewann die Opposition an Gemeinver-

ständlichkeit, da es sich nicht bloß, wie in der allgemeinen Attributenfrage, um Abstrakta handelt, sondern dabei ein ganz konkretes Ding in den Vordergrund der Spekulation rückte. Denn aus dem Zusammenhange des Attributenstreites herausgehoben, in dem sie zunächst ihre Wurzel hat, fällt der Schwerpunkt der Frage auf die Formel: „Ist der Koran erschaffen, oder ist er unerschaffen?" eine Fragestellung, die die Aufmerksamkeit auch des gewöhnlichsten Muslims erregen mußte, trotzdem ihre Beantwortung auf eine Reihe von Erwägungen zurückgeht, denen er ganz teilnahmlos gegenübersteht.

Die Mu'taziliten ersannen zur Erklärung des „redenden Gottes" eine ganz sonderbare mechanische Theorie, mit der sie gleichsam vom Regen in die Traufe kamen. Es könne nicht Gottes Stimme sein, die sich dem Propheten kundgibt, wenn er die Offenbarung Gottes durch das Hörorgan auf sich wirken fühlt. Es ist eine erschaffene Stimme. Gott läßt, wenn er sich hörbar kundgeben will, an einem materiellen Substrat, durch einen besonderen Schöpfungsakt, die Rede entstehen. Diese hört der Prophet. Sie ist nicht die unmittelbare Rede Gottes, sondern von Gott erschaffene und mittelbar in die Erscheinung tretende, in ihrem Inhalte dem Willen Gottes entsprechende Rede. Diese Vorstellung bot die Form für ihren Lehrsatz vom erschaffenen Koran, den sie dem rechtgläubigen Dogma vom ewigen, unerschaffenen Gotteswort entgegenstellten[90].

Um keine der mu'tazilitischen Neuerungen ist ein so heftiger, über die Schulkreise hinausragender, im öffentlichen Leben fühlbarer Streit entbrannt als um diese Frage. Der Chalif Ma'mūn nahm sich ihrer an, und wie ein oberster Staatspriester verfügte er unter Androhung schwerer Strafen die Annahme des Glaubens an das Erschaffensein des Korans. Darin schlossen sich ihm auch seine Nachfolger Mu'taṣim — übrigens ein völlig ungebildeter Mensch, der als Les- und Schreibunfähiger (*ummī lā jakra'u walā jaktubu*) bezeichnet wird —[91] und Wāthiḳ an, und die rechtgläubigen Theologen und solche, die nicht Farbe bekennen mochten, wurden Foltern, Quälereien, Einkerkerungen unterworfen. Das mildeste war, daß ihnen der aufgeklärte Chalife die materielle

Unterstützung sperrte, deren diese armen Leute teilhaftig waren[92]. Gefügige Ḳāḍīs und andere religiöse Behörden gaben sich zum Amte von Ketzerrichtern her, um die Beunruhigung und Verfolgung der unbeugsamen Bekenner der rechtgläubigen Formulierung, aber auch jener, die sich nicht genug entschieden für den alleinseligmachenden Glauben an das Erschaffensein des Korans aussprechen mochten[93], auszuführen.

Ein amerikanischer Gelehrter, Walter M. Patton, hat 1897 in einem trefflichen Werke den Verlauf dieser rationalistischen Inquisitionsbewegung an einem ihrer hervorragendsten Opfer vorgeführt, indem er in einer quellenmäßigen Studie die Schicksale des Mannes geschildert hat, dessen Name das Losungswort der islamischen Glaubensstrenge geworden ist, des Imams Aḥmed b. Ḥanbal[94]. Ich habe anderswo gesagt und kann es bei dieser Gelegenheit wiederholen: „Die Inquisitoren des Liberalismus waren womöglich noch greulicher als ihre buchstabengläubigen Brüder; jedenfalls ist ihr Fanatismus widerlicher als der ihrer eingekerkerten und mißhandelten Opfer“[95].

Erst unter dem Chalifen Mutawakkil, einem widerlichen Finsterling, der ein weinseliges Säuferleben, maßlose Sinnlichkeit und die Begünstigung zotiger Literatur[96] recht gut mit dogmatischer Rechtgläubigkeit zu vereinigen wußte, können die Bekenner des alten Dogmas wieder frei ihr Haupt erheben. Aus den Verfolgten werden sie nun die Verfolgenden, und sie verstehen es recht gut, den alten Erfahrungssatz „Vae victis“ zur größeren Ehre Allahs in die Tat umzusetzen. Der ägyptische Ḳāḍī Muḥammed b. abi-l-Lejth, der unter Wāthiḳ, der es noch strenger als sein Vorgänger mit der Durchführung der dogmatischen Maßregelungen nahm, peinliches Ketzergericht gegen die frommen Leute führte, die vom Bekenntnis zum Unerschaffensein des Korans nicht lassen wollten, wird nun mit geschorenem Bart auf einem Esel sitzend durch die Straßen geführt. Es war zugleich die Zeit politischen Niederganges; eine solche ist ja stets eine Erntezeit für Dunkelmänner gewesen. Die Sphäre des unerschaffenen Korans weitet sich immer mehr aus. Man begnügt sich nicht mehr mit einer allgemeinen, in ihrer Unklarheit dehnbaren Formulierung des Glaubenssatzes,

daß der Koran ewig und unerschaffen sei. Was ist der unerschaffene Koran? Der Gedanke Gottes, der Wille Gottes, der in diesem Buche zum Ausdruck kommt? Ist es der bestimmte Text, den Gott, „in deutlicher arabischer Sprache ohne Krümmung" dem Propheten kundgetan hat? Die Orthodoxie wurde im Fortschritt der Zeit unersättlich: „was zwischen den beiden Einbanddeckeln ist, ist das Wort Gottes", also in dem Begriffe des Unerschaffenseins eingeschlossen ist auch die Koranhandschrift mit ihren durch Tinte geformten und auf Papier geworfenen Buchstaben. Und auch was in „den Gebetnischen vorgelesen wird", also die alltägliche Koranvorlesung, wie sie aus den Kehlen der Gläubigen hervorgeht, ist nicht verschieden von dem ewigen unerschaffenen Gotteswort. Da machten nun die vermittelnden Asch'ariten und Māturīditen einige von der Vernunft gebotene Zugeständnisse. Al-Asch'arī hatte auch in der Hauptfrage die These aufgestellt: Gottes Reden (*kalām*) sei ewig; aber dies gilt nur vom seelischen Reden (*kalām nafsī*) als einem ewigen Attribut Gottes, das niemals begonnen hat, noch je unterbrochen wurde; hingegen die Offenbarung an die Propheten sowie andere Erscheinungsformen des göttlichen Wortes seien jedesmal Exponenten der ewigen, unaufhörlichen Gottesrede[97]. Und diese Auffassung wendet er auf jede sachliche Kundgebung der Offenbarung an.

Hören wir, was Māturīdī über den Standpunkt der Vermittler in diesen Fragen sagt: „Wenn gefragt wird: Was ist das in den Koranexemplaren Geschriebene? so sagen wir: ‚Es ist das Wort Gottes; so ist auch das in den Nischen der Moschee Verlesene und das durch die Kehlen (Sprachwerkzeuge) Hervorgebrachte die Rede Gottes; aber die (geschriebenen) Buchstaben und die Laute, die Tonweisen und die Stimme sind erschaffene Dinge'. Diese Beschränkung stellen die Schejche von Samarḳand auf. Die Asch'ariten sagen: ‚Was im Koranexemplar geschrieben erscheint, ist nicht Gotteswort, sondern es ist nur dessen Mitteilung, eine Erzählung darüber, was das Gotteswort ist'. Darum halten sie die Verbrennung von einzelnen Teilen einer Koranabschrift für zulässig (es ist ja an sich nicht Gottes Wort). Sie begründen dies damit:

das Wort Gottes ist sein Attribut, dieses tritt nicht von ihm getrennt in Erscheinung; also, was in losgelöster Form, wie der Inhalt eines beschriebenen Papierblattes erscheint, könne nicht als Rede Gottes betrachtet werden. Aber wir (Māturīditen) sagen dazu: Diese Behauptung der Asch'ariten ist noch viel nichtiger als die der Mu'taziliten".

Man kann hieraus ersehen, daß die Vermittler untereinander nicht einig werden können. Desto folgerichtiger verfährt die Rechtgläubigkeit in der maßlosen Ausdehnung des Kreises, den sie in den Begriff des unerschaffenen Gotteswortes einschließt. Die Formel *lafẓī bi-l-ḳur'ān machlūḳ*, d. h. „mein Aussprechen des Korans ist erschaffen" gilt ihr als erzketzerisch. Ein frommer Mann wie Buchārī, dessen Traditionskanon dem rechtgläubigen Islambekenner neben dem Koran als das heiligste Buch gilt, war Beunruhigungen ausgesetzt, weil er ähnliche Formeln für zulässig hielt[98].

Und auch al-Asch'arī selbst, dessen Anhängern, wie wir eben gesehen haben, eine etwas freiere Bewegung in der Definition des Gotteswortes zugeschrieben wird, hielt bei seiner rationalistischen Formulierung nicht aus. In der letzten endgültigen Aufstellung seiner Glaubenslehre spricht er sich bereits also aus: „Der Koran ist auf der wohlbewahrten (himmlischen) Tafel, er ist in der Brust jener, denen Wissenschaft verliehen ist; er wird gelesen durch die Zungen; er ist geschrieben in den Büchern in Wirklichkeit; er wird vorgetragen durch unsere Zungen in Wirklichkeit; er wird von uns gehört in Wirklichkeit, wie es geschrieben steht: ‚Und wenn einer der Götzendiener dich um Schutz angeht, so gewähre ihm den Schutz, auf daß er Allahs Wort höre' (9 v. 6); was du ihm sagst, ist also Allahs eigene Rede. Das will sagen: alles dies ist im Wesen identisch mit dem auf der himmlischen Tafel unerschaffen, von ewig her befindlichen Gotteswort: in Wirklichkeit (*fi-l-ḥaḳīḳat*), nicht etwa in figürlich verstandenem Sinne, nicht in dem Sinne, daß alles dies etwa Abschrift, Anführung, Mitteilung des himmlischen Originals sei. Nein: alles dies ist mit dem himmlischen Original einerlei; was von diesem gilt, gilt auch von jenen räumlichen und zeitlichen, anscheinend von Menschen hervorgerufenen Erscheinungsformen"[99].

Alles was wir hier vom Wesen der mu'tazilitischen Bewegung erfahren haben, gibt diesen Religionsphilosophen das Recht, auf den Titel Rationalisten Anspruch zu erheben. Diesen Titel werden wir ihnen nicht schmälern. Sie haben das Verdienst, im Islam als erste die Vernunft zu einer religiösen Erkenntnisquelle erhoben, ja sogar die Verdienstlichkeit der Zweifelssucht als des ersten Anstoßes zur Erkenntnis unverhohlen anerkannt zu haben.

Aber können wir sie schon deshalb auch freisinnige Leute nennen? Diesen Titel müssen wir ihnen freilich versagen. Sind sie doch mit ihren, dem orthodoxen Begriff entgegenlaufenden Formeln zu allererst die Begründer des Dogmatismus im Islam. Wer selig werden will, dürfe den Glauben nur in diesen starren Formeln, keiner anderen inne haben. Mit ihren Begriffsbestimmungen beabsichtigten sie freilich den Einklang der Religion mit Vernunft herzustellen; aber es waren unbeugsame, enge Formeln, die sie dem in Definitionen nicht eingeschnürten Traditionalismus der Altgläubigen entgegenstellten und in ihren langwierigen Wortgefechten verteidigten. Dann waren sie auch bis zum äußersten unduldsam. Dem Dogmatismus wohnt vermöge seines Begriffes der Hang zur Unduldsamkeit inne. Als es den Mu'taziliten glückte, durch die Regierungszeit dreier 'abbāsidischer Chalifen ihre Lehre sogar als Staatsglauben anerkannt zu sehen, wurde sie sowohl in der Hauptstadt als auch in entfernten Landschaften[100] mit den Mitteln des Ketzergerichts, der Einkerkerung und der Schreckensherrschaft verfochten, bis daß bald eine ihr Haupt erhebende Gegenreformation jene wieder frei aufatmen ließ, die in der Religion den Inbegriff frommer Überlieferungen, nicht aber Ergebnisse zweifelhafter Vernunfttheorien zu besitzen glaubten.

Die Ablehnung des mu'tazilitischen Rationalismus konnte unter jenen Regierungen die nachteiligsten Folgen selbst für Leute aus dem Volke haben, die über wenig Verständnis für dogmatische Klügeleien verfügten. Einer der entschlossensten Vollstrecker des dogmatischen Ketzergerichts war der Oberrichter Aḥmed ibn Abī Duwād. Bei Gelegenheit des Loskaufes der im Kriege gegen die

Rhomäer in Gefangenschaft geratenen Muslime (im J. 846) gab jener Ḳāḍī den mit der Durchführung der Gefangenenauslösung betrauten Beamten die Verhaltungsmaßregel, nur solche Menschen loszukaufen, die nach angestellter Prüfung sich dazu bekennen, daß der Koran erschaffen sei und daß die Gerechten Gott am Tage des jüngsten Gerichtes nicht mit leiblichen Augen erschauen werden. Wer dies Bekenntnis nicht ablegen wollte, wurde in der Gefangenschaft der Rhomäer belassen. „Eine Menge Gefangener — so setzt unser Berichterstatter hinzu — zog die Rückkehr ins christliche Land der Erfüllung dieser Forderung vor. Muslim (al-Dscharmī), der bei dem Loskaufsverfahren amtlich mitzuwirken hatte, weigerte sich, die Weisung des Ḳāḍī zu befolgen; dafür mußte er schwere Prüfungen und Demütigungen über sich ergehen lassen“ [101]. Auf der Höhe dieser fanatischen Übung bewegte sich die theologische Theorie, die ihre Quelle war.

Einige mu'tazilitische Äußerungen können uns Zeugnis geben vom unduldsamen Geist, der die Theologen der Mu'tazila durchdringt. „Wer nicht Mu'tazilit ist, ist nicht gläubig zu nennen“, so sagt es ganz klar einer ihrer Lehrer heraus. Und dies ist nur eine Folge ihrer allgemeinen Lehre, daß nicht gläubig genannt werden kann, der Gott nicht „auf dem Wege der Spekulation“ erforscht. Das gewöhnliche einfältig-gläubige Volk gehöre demgemäß gar nicht unter die Muslime. Ohne Vernunfttätigkeit kein Glaube. Das *takfīr al-'awāmm*, d. h. „das Fürungläubigerklären des gewöhnlichen Volkes“, ist eine stehende Frage der mu'tazilitischen Religionswissenschaft. Darum fehlt es auch nicht an solchen, die behaupten, daß man sein Gebet nicht hinter einem naivgläubigen Nichtvernünftler verrichten könne; dies wäre ganz so, als ob man es unter Vortritt irgendeines gottlosen Ketzers verrichtete. Ein berühmter Vertreter dieser Schule, Mu'ammar b. 'Abbād, hielt jeden für ungläubig, der in der Frage nach den Attributen und der Willensfreiheit nicht seinen Standpunkt teilte. Aus demselben Gesichtspunkte hat ein anderer frommer Mu'tazilit, Abū Mūsā al-Murdār, den wir als Beispiel für die pietistischen Anfänge dieser Richtung erwähnen könnten, seine eigenen Sätze als die alleinseligmachenden erklärt, so daß

man ihm entgegenhalten konnte, daß im Sinne seines ausschließenden Standpunktes nur er und höchstens noch drei seiner Schüler ins Paradies der Rechtgläubigen eingehen könnten[102].

Diese Unduldsamkeit und gegenseitige Verketzerung ist denn auch ein ständiger Vorwurf, der ihnen von den gegnerischen Schulen mit Recht gemacht wird. „Wenn du die verschiedenen Schichten der Menschen beobachtest und ihre Gruppen in Dingen des Glaubens, der Wissenschaften, der Handwerke, der Handels- und Gewerbszweige, so wirst du nicht den hundertsten Teil von gegenseitiger Befeindung und Verdammung finden wie unter diesen Zungenkünstlern; du wirst unter ihnen erfahren, daß sie einander des Unglaubens zeihen, sich von einander lossagen; sie halten es für erlaubt, selbst Hab und Gut derer, die ihren Ansichten widersprechen, wegzunehmen und sie verurteilen sie als Ungläubige zu ewigwährender Höllenpein“[103].

Es war ein wahres Glück für den Islam, daß die staatliche Begünstigung solcher Gesinnung auf die Zeit jener drei Chalifen beschränkt war. Wie weit hätten es die Muʿtaziliten gebracht, wenn ihrer Denkgläubigkeit die Mittel der Regierungsmacht noch länger zur Verfügung gewesen wären! Wie mancher von ihnen sich die Sache vorstellte, zeigt z. B. die Lehre des Hischām al-Fūṭī, eines der rücksichtslosesten Bekämpfer der Annahme von göttlichen Attributen und der Schicksalsbestimmung. „Er hielt es für zulässig, die seiner Lehrrichtung Widersprechenden meuchlings zu töten, ihr Vermögen gewaltsam oder heimlich wegzunehmen; sie seien Ungläubige: daher ihr Leben und Vermögen vogelfrei“[104]. Dies ist natürlich nur dehnbare Stubenweisheit; aber diese Ansichten gingen so weit, auch die Meinung hervorzubringen, daß Gebiete, in denen nicht das muʿtazilitische Bekenntnis vorherrscht, als Kriegsland (*dār al-ḥarb*) zu betrachten sei. Die muslimische Geographie bietet außer der Einteilung der Welt in sieben Erdstriche eine noch schneidigere: die in islamisches Land und in Kriegsland[105]. Zur zweiten Art gehören alle Länder, unter deren Bewohnern, trotz des an sie ergangenen Aufrufes (*daʿwā*) sich zum Islam zu bekennen, noch der Unglaube herrscht.

Es ist Pflicht des Oberhauptes des Islams, solche Länder mit Krieg zu überziehen. Dies ist der im Koran anbefohlene *dschihād*, Glaubenskrieg, einer der sichersten Wege des Martyrtums. Für solches Kriegsland möchte nun mancher Mu'tazilit das nicht von seinen Glaubensanschauungen beherrschte Land erklären. Mit dem Schwerte müsse man dagegen kämpfen, wie gegen Ungläubige und Heiden[106].

Das ist nun freilich ein sehr entschiedener Rationalismus. Aber als Vertreter freisinniger und weitherziger Anschauungen mögen wir die nicht feiern, deren Lehren der Ausgangspunkt und der Nährboden solchen Glaubenseifers war. Leider wird daran bei der geschichtlichen Würdigung der Mu'tazila nicht immer gedacht, und in manchen kasuistischen Phantasieschilderungen von einer möglichen Entwicklung des Islams wird uns ein Bild davon gezeichnet, wie heilsam es doch für die Entfaltung des Islams gewesen wäre, wenn die Mu'tazila sich zur vorherrschenden geistigen Macht emporgeschwungen hätte. Daran ist nun nach dem, was wir soeben von ihr gehört haben, schwer zu glauben. Die Anerkennung Eines heilsamen Erfolges mögen wir ihrer Tätigkeit nicht vorenthalten: Sie waren es, die dem *'aḳl*, der Vernunft, auch in den Fragen des Glaubens zur Geltung verholfen haben. Dies ist ihr unbestrittenes, weitausgreifendes Verdienst, das ihnen eine wichtige Stelle in der Geschichte der Religion und Kultur des Islams sichert. Und trotz aller Schwierigkeiten und Ablehnungen hat sich infolge ihrer Bestrebungen das Recht des *'aḳl* in größerem oder minderem Maße auch im rechtgläubigen Islam durchgekämpft. Dem war nicht mehr leicht ganz aus dem Wege zu gehen. Nur die Heißsporne fuhren fort, der Vernunft den Zugang zu den „göttlichen Fragen" abzuschneiden[107].

Wir haben bisher wiederholt die Namen der beiden Imame Abu-l-Ḥasan al-Asch'arī und Abū Manṣūr al-Māturīdī erwähnt, von denen der erste im Hauptsitze des Chalifats, der zweite in Mittelasien die Streitfragen der Dogmatik durch vermittelnde Formeln schlichtete, die nun als Glaubenssätze des orthodoxen Islams anerkannt sind. Es lohnte sich nicht, auf die

kleinlichen Unterschiede dieser beiden eng verwandten Lehrmeinungen einzugehen. Geschichtliche Bedeutung hat die erste gewonnen. Ihr Begründer, selbst Muʿtazilitenschüler, ist plötzlich — die Sage spricht von einem Traumgesicht, in dem ihm der Prophet erschien und diese Wandlung veranlaßte — seiner Schule abtrünnig geworden und ist mit offener Erklärung in den Schoß der Rechtgläubigkeit zurückgekehrt. Er und noch mehr seine Schüler lieferten ihr vermittelnde Formulierungen von mehr oder weniger rechtgläubigem Gepräge. Trotzdem vermochten auch diese nicht, dem Geschmack der Altkonservativen zu entsprechen; sie konnten sich lange Zeit in den öffentlichen theologischen Unterricht nicht hineinwagen. Erst als der berühmte Seldschukenwesir Niẓām-al-mulk in der Mitte des XI. Jahrhunderts an den von ihm gegründeten großen Schulen in Nīsābūr und Baghdad, in Iṣpahān, auch in Balch (Subkī, IV, 235, 12; III, 204, 11) öffentliche Lehrstellen für die neue theologische Schule schuf, ist die aschʿaritische Dogmatik im System der orthodoxen Theologie von staatswegen lehrfähig geworden; an den Niẓām-Anstalten konnten ihre berühmtesten Vertreter Lehrstühle einnehmen. Dies waren nun die Stätten, an die der Sieg der Aschʿarī-Schule im Kampfe einerseits gegen die Muʿtazila, andererseits gegen die Starrgläubigen geknüpft ist. Die Wirksamkeit dieser Lehrstätten bezeichnet demnach einen wichtigen Abschnitt nicht nur in der Geschichte des islamischen Unterrichtswesens, sondern auch in der der islamischen Dogmatik. Wir müssen nun auch dieser Bewegung näher treten.

Wenn man al-Aschʿarī einen Mann der Vermittlung nennt, so ist diese Kennzeichnung seiner theologischen Richtung nicht auf alle jene Lehrstücke zu verallgemeinern, über die in der islamischen Welt im VIII. und IX. Jahrhundert der Streit widersprechender Meinungen entbrannt war. Wohl stellt er vermittelnde Formeln auch in den Fragen der Willensfreiheit und der Natur des Korans auf. Jedoch als am meisten maßgebend für die Kennzeichnung seiner theologischen Haltung muß die Stellung betrachtet werden, die er in einer in die religiösen Anschauungen der Massen tiefer als alle anderen eingreifenden Fragen einnimmt; ich meine, in der Be-

stimmung der Gottesvorstellung in ihrem Verhältnis zum Anthropomorphismus.

Man könnte seine Stellung in dieser Frage fürwahr nicht vermittelnd nennen. Wir besitzen glücklicherweise von diesem größten Glaubenslehrer des orthodoxen Islams einen Abriß der Dogmatik, in dem er sowohl seine Lehre in positiver Form darstellt, als auch die widerstreitenden Meinungen der Muʿtaziliten polemisch — und setzen wir hinzu, nicht ohne erbitterten Grimm — abwehrt. Diese wichtige, bereits für verloren gehaltene Abhandlung[108], die uns bis zur letzten Zeit aus Belegstellen nur bruchstückweise bekannt war, ist seit wenigen Jahren durch eine Haidarābāder Vollausgabe zugänglich geworden. Sie enthält eine der Grundschriften für jeden, der sich mit muhammedanischer Dogmengeschichte irgend beschäftigen will. Da wird uns nun das Verhältnis des Aschʿarī zum Rationalismus gleich in der Einleitung verdächtig durch die Erklärung: „Die Religionsrichtung, zu der wir uns bekennen, ist das Festhalten an dem Buche unseres Gottes, an der Sunna unseres Propheten und daran, was uns von den Genossen und ihren Nachfolgern und den Imamen der Überlieferung überkommen ist. Daran finden wir unseren festen Halt. Und wir bekennen uns dazu, was uns gelehrt Abū ʿAbdallāh Aḥmed Muhammed ibn Ḥanbal (möge Gott sein Antlitz glänzen lassen, und möge er seine Rangstufe erhöhen und seinen Lohn reichlich machen), und wir widerstreiten allem, was seiner Lehre widerstreitet; denn er ist der vorzüglichste Imam und das vollkommenste Oberhaupt; durch ihn hat Allah die Wahrheit klar werden lassen und den Irrtum aufgehoben, den rechten Weg deutlich vorgezeigt und die Irrlehren der Ketzer und die Zweifel der Zweifler vernichtet. Möge Gottes Barmherzigkeit über ihm sein! Er ist der vorgesetzte Imam und der hochgepriesene Freund".

Also gleich am Eingange seines Glaubensbekenntnisses bekennt sich Aschʿarī als Ḥanbaliten. Dies läßt wohl keine Vermittlung ahnen. Und dies haben die Ḥanbaliten auch nicht übersehen. Selbst der hervorragendste Vertreter des strenggläubigen Traditionalismus, Taḳī al-dīn ibn Tejmijja, führt Stellen aus den Schriften des Aschʿarī zur Stützung seiner eigenen Lehren

an; und dessen Schüler Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja (st. 751/1350) entnimmt in billigender Absicht einer Schrift des Aschʿarī eine knappe Zusammenfassung des rechtgläubigen Bekenntnisses. Er erkennt in ihm einen untadeligen Gesinnungsgenossen und hat auf Grund des seiner Schrift entnommenen Auszuges volle Ursache, ihn dafür zu halten[109]. In der Tat schüttet Aschʿarī, indem er auf die anthropomorphistische Frage zu sprechen kommt, die ganze Schale seines Spottes auf die Rationalisten aus, die figürliche Erklärungen für die sinnlichen Worte der heiligen Texte suchen. Er begnügt sich dabei nicht mit der Strenge des orthodoxen Dogmatikers, er kehrt vielmehr auch den Sprachgelehrten hervor. Gott sagt ja selbst, daß er den Koran „in klarer arabischer Sprache" offenbart hat; er könne also nur auf Grund des richtigen arabischen Sprachgebrauchs verstanden werden. Wo aber in aller Welt hätte je ein Araber für Wohlwollen das Wort „Hand" usw. gebraucht und alle jene Sprachkünste angewandt, die jene Rationalisten in den klaren Text hineindeuten wollen, um damit den Gottesbegriff allen Inhalts zu berauben? „Es sagt Abu-l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl al-Aschʿarī: Durch Gott suchen wir die rechte Leitung, und an ihm wollen wir unser Genügen finden, und es gibt nicht Macht noch Kraft außer bei Allah, und er ist es, den wir um Beistand anrufen. Was aber folgt, ist dies: Wenn uns jemand fragt: Hat Gott ein Antlitz?, so antworten wir: er hat eins, und widersprechen damit den Irrlehren, denn es steht geschrieben: ‚Und es bleibt bestehen das Antlitz deines Herrn voll Majestät und Ehre' (55 v. 27). — Und wenn mich jemand fragt: Hat Gott Hände?, so antworte ich: Jawohl, denn es steht geschrieben: ‚Die Hand Gottes ist über ihren Händen' (48 v. 10), ferner: ‚Was ich mit meinen beiden Händen erschaffen habe' (38 v. 74). Und es wird überliefert: ‚Gott hat das Rückgrat Adams mit seiner Hand (*bijadihi*) gestrichen und hat daraus die gesamte Nachkommenschaft Adams hervorgeholt'. Und es ist überliefert: ‚Gott schuf den Adam mit seiner Hand und schuf den Garten Eden mit seiner Hand und pflanzte darin den Baum Ṭūbā mit seiner Hand, und er schrieb die Thora mit seiner Hand'. Und es steht geschrieben: ‚Seine beiden Hände

sind ausgestreckt' (5 v. 69); und im Prophetenworte heißt es: ‚Seine beiden Hände sind rechte Hände'. So wörtlich und nicht anders".

Um dem krassen Anthropomorphismus zu entgehen, setzt er seinem Credo freilich die Vorbehalte hinzu, daß unter Antlitz, Hand, Fuß usw. in diesen Fällen nicht menschliche Gliedmaßen zu verstehen sind, und daß alles dies *bilā kejf*, „ohne Wie" zu verstehen sei (s. S. 102). Darin liegt aber keine Vermittlung. Dies alles hatte die alte Orthodoxie genau so gefaßt. Es war keine Vermittlung zwischen Ibn Ḥanbal und der Muʿtazila, sondern — wie wir aus der einleitenden Erklärung des Aschʿarī sehen konnten — eine bedingungslose Unterwerfung des muʿtazilitischen Überläufers unter den Standpunkt des unbeugsamen Imams der Traditionalisten und den seiner Nachfolger. Durch die weitgehenden Zugeständnisse, die er dem Volksglauben gewährte, hat er vielmehr das muhammedanische Volk wichtiger Errungenschaften der Muʿtazila verlustig gemacht[110]. Auf seinem Standpunkte bleibt der Glaube an Zauberei, Hexerei, um nicht zu sagen, an die Wunder der Heiligen, unangetastet. Mit allen diesen Dingen hatten die Muʿtaziliten aufgeräumt.

Die Vermittlung, die ein bedeutsames Glied in der Geschichte der islamischen Dogmatik bildet und deren Inbegriff als durch den Konsensus (*idschmāʿ*) bekräftigte Richtschnur der Dogmatik betrachtet werden kann, ist nicht an den Namen des Aschʿarī selbst, sondern an die Schule, die seinen Namen trägt, zu knüpfen.

Es war nun zunächst selbst bei einem Abschwenken nach der orthodoxen Seite, der *ʿaḳl*, die Vernunft, als religiöse Erkenntnisquelle nicht mehr abzusetzen. Wir haben soeben die Stelle aus dem Bekenntnis Aschʿarīs kennen gelernt, worin er sich über die Quellen seiner religiösen Erkenntnis in feierlicher Weise ausspricht. Da ist nichts von einem Rechte der Vernunft, selbst als eines Hilfsmittels zur Erkenntnis der Wahrheit zu hören. Ganz anders die Schule. Wenn auch nicht in so unnachgiebiger Weise wie im Muʿtazilismus, wird auch hier für alle Welt der *naẓar*, die spekulative Erkenntnis Gottes gefordert und das *taḳlīd*, das bloße gedankenlose herkömmliche

Nachsprechen verurteilt. Und neben dieser allgemeinen Forderung haben die maßgebenden Führer der asch'aritischen Schule sich in manchen Punkten auf der Linie der Mu'tazila gehalten und sind einer Auffassung treu geblieben, gegen die, wie ich soeben gezeigt habe, ihr Imam nicht nur mit dogmatischen Angriffen vorging, sondern auch mit Pfeilen zielte, die er aus dem Köcher der Philologie geholt hatte. Die asch'aritischen Theologen haben sich um die Einsprüche des Meisters gar nicht gekümmert und fortan reichlichen Gebrauch gemacht von der Methode des *ta'wīl* (oben S. 104). Anders konnten ja auch sie dem *tadschsīm*, dem Anthropomorphismus nicht aus dem Wege gehen. Die Forderung, daß asch'aritisch und ḥanbalitisch völlig gleiche Begriffe seien, war einfach unerfüllbar. Was hätte aber al-Asch'arī zu jener Methode gesagt, die nun in der orthodoxen Anwendung des *ta'wīl* überhand nahm? Alle Schliche einer unnatürlichen Hermeneutik werden aufgeboten, um aus Koran und Tradition die anthropomorphistischen Ausdrücke hinauszukünsteln.

Am Koran hatten die Mu'taziliten schon die nötige Arbeit im großen und ganzen genügend vollzogen. Um die Tradition kümmerten sie sich weniger; hier hatte man ja den bequemen Ausweg, Sprüche, in denen anstößige Ausdrücke vorkommen, einfach als unecht zu erklären[111] und sich um ihre vernunftgemäße Auslegung gar nicht zu bemühen. Dabei konnte der rechtgläubige Theologe doch nicht mittun, und da ist nun der Schwerpunkt seiner Deutungskunst vornehmlich auf die Traditionstexte gelegt worden. Und wie hatte sich auch eben auf dem sich schrankenlos entfaltenden Gebiete des Ḥadīth der Anthropomorphismus breit gemacht! Hören wir z. B. eine Probe, die wir der Überlieferungssammlung (*Musnad*) des Aḥmed b. Ḥanbal entnehmen. „Eines Morgens erschien der Prophet im Kreise seiner Genossen mit sehr frohem Gesichtsausdruck. Als man ihn nach der Ursache seiner frohen Stimmung fragte, antwortete er: Warum soll ich auch nicht fröhlich sein? Es ist mir ja in der letzten Nacht der Hocherhabene in der denkbar schönsten Gestalt erschienen und rief mich an mit der Frage: ‚Was glaubst du, worüber unterhält sich jetzt die himmlische Gesell-

schaft?[112]" Als ich ihm auf dreimaliges Fragen immer antwortete, daß ich dies nicht wissen könne, legte er seine beiden Hände auf meine Schultern, so daß ich deren Kühle bis in die Brust fühlte, und es wurde mir geoffenbart, was in den Himmeln und was auf der Erde ist." Nun folgen Mitteilungen über die theologischen Unterhaltungen der himmlischen Gesellschaft[113].

Es wäre freilich ein vergebliches Unternehmen gewesen, solche krasse Anthropomorphismen durch die Exegese aufzuheben, und dazu fühlen sich die rationalistischen Theologen gar nicht aufgefordert einem Texte gegenüber, der wie der eben angeführte nicht in den kanonischen Sammlungen Aufnahme gefunden hatte. Größer ist ihre Verantwortlichkeit gegenüber den Texten, die in den kanonischen Sammelwerken zu finden und dadurch von der Gesamtheit der rechtgläubigen Gemeinde als maßgebend anerkannt sind. Da lassen sie nun ihre Künste einsetzen. So heißt es z. B. in der angesehenen Sammlung des Mālik b. Anas: „Unser Gott steigt jede Nacht zum letzten Himmel (es gibt deren sieben) herab, wenn noch das letzte Drittel der Nacht übrig ist, und sagt: Wer hat eine Bitte an mich, daß ich sie erhöre; wer einen Wunsch, daß ich ihn erfülle; wer ruft mich um Sündenvergebung an, daß ich ihm vergebe?"[114] Der Anthropomorphismus wird nun durch einen grammatischen Kniff getilgt, den die Eigentümlichkeit der alten arabischen Mitlauter-Schrift, in der die Selbstlaute nicht zum schriftlichen Ausdruck kommen, an die Hand gibt. Man läßt statt *janzilu*[115] „er steigt herab" die kausative Form lesen: *junzilu* „er läßt herabsteigen", nämlich die Engel. Dadurch verschwindet die im Texte ausgesagte Ortsveränderung Gottes; nicht Gott steigt herab, sondern er läßt Engel herabsteigen, die jene Rufe in seinem Namen vollziehen. — Oder ein anderes Beispiel. Aus Genesis 1, 27 hat die muhammedanische Tradition den Spruch entnommen: „Gott erschuf den Adam in seiner Gestalt". Gott hat keine Gestalt. Das Wörtchen s e i n e ist auf Adam zu beziehen: Gott schuf ihn in der Gestalt, die er (Adam) erhielt[116]. Diese Beispiele zeigen den sehr häufig unternommenen Versuch, den dogmatischen Schwierigkeiten durch grammatische Verschiebung abzuhelfen.

Ebenso häufig ist die Zuflucht zu lexikalischen Künsten, wobei die Vieldeutigkeit arabischer Worte gute Dienste leistet. Hier ein Beispiel. An Sure 56 v. 29 („An jenen Tagen, da wir zur Hölle sagen: ‚Bist du voll?' und sie spricht: ‚Gibt es denn noch eine Vermehrung?'") wird folgende traditionelle Ausschmückung geknüpft: „Die Hölle wird nicht voll, bis daß der Allgewaltige seinen Fuß auf sie (die Hölle) setzt: dann sagt sie: genug, genug"[117]. Die Vielseitigkeit des Scharfsinnes, den man in der Auslegung dieses für eine geläuterte Gottesauffassung bedenklichen Textes aufgewandt hat, zeigt uns gleich eine ganze Musterkarte der in der asch'aritischen Schule beliebten hermeneutischen Kunst. Zunächst glaubte man ein rein äußerliches Hilfsmittel darin zu finden, daß man im Texte der Tradition das Subjekt des Satzes „er setzt seinen Fuß" durch ein Fürwort ersetzte: „Die Hölle wird nicht voll, bis er seinen Fuß darauf setzt?" Wer?, das ist im dunkeln gelassen; mindestens wird das sinnliche Prädikat nicht mit einem Subjekt verbunden, das in der Sprache „Gott" bedeutet. Dies ist natürlich Selbsttäuschung, und dabei wird nichts gewonnen. Andere wollen damit abhelfen, daß sie im Texte das Subjekt *al-dschabbār*, der Allgewaltige, wohl beibehalten, aber das Wort nicht auf Gott deuten. Sie können aus der Sprache des Korans und der Tradition leicht beweisen, daß dies Wort auch einen hartnäckigen Widerspenstigen benennt. Nun wird auch der *dschabbār*, der seinen Fuß auf die Hölle setzt, nicht Gott, sondern irgendeine gewalttätige Person sein, ein zur Hölle gesandter Mensch, dessen gewalttätiges Eintreten der Bevölkerung der Hölle ein Ende macht. Auch dieser Ausweg mußte sich aber bei ernster Betrachtung als schlüpfrig erweisen. Der Sinn des Überlieferungsspruches wird nämlich durch eine Reihe von ähnlichen Lesarten gesichert und über allen Zweifel erhoben. An Stelle des *dschabbār* heißt es in vielen Vergleichstexten ausdrücklich *Allāh* oder „der Herr der Majestät" (*rabb al-ʿizzati*). Man kommt aus der Sackgasse nicht heraus. Das Subjekt muß Gott sein. Was versucht aber der dogmatische Exeget nicht in seiner verzweiflungsvollen Findigkeit? An dem Subjekt scheitert seine Kunst; er versucht es nun mit dem Objekt. Er

(doch ohne Zweifel „Gott") setzt seinen Fuß: *ḳadamahu*. Nun, muß dies Wort eben als „Fuß" erklärt werden? Es ist ja ein Homonym und bedeutet mancherlei. *Ḳadam* bedeutet unter anderem auch „eine Gruppe von Leuten, die voran gesandt worden sind", in unserem Falle: in die Hölle. Diese Leute also (nicht seinen Fuß) setzt Gott auf die Hölle. Aber es kommt wieder eine beglaubigte Parallelesart, die unglücklicherweise für das Wort *ḳadamahu* ein sinnverwandtes *ridschlahu* einsetzt. Dies bedeutet aber zweifellos: seinen Fuß. Nein, es gibt kein „zweifellos" mit dem arabischen Wörterbuch; dasselbe Wort kann so vieles bedeuten. *Ridschl* bedeutet auch *dschamāʿa*, „die Versammlung". Eine solche Versammlung, natürlich von Sündern, setzt Gott an die Pforte der Hölle und diese schreit: genug, genug, genug!

Ich war wohl berechtigt, die an diesem kurzen Satze geltend gemachten Versuche eine Musterkarte exegetischer Gewalttätigkeit zu nennen. Die sie uns bieten, sind aber nicht etwa Muʿtaziliten; es sind Aschʿariten reinster Farbe. Wie hätte der Stifter selbst die Schale philologischen Grimmes auf die Häupter seiner Anhänger ausgeschüttet!

Dies rationalistische Treiben der Aschʿarī-Schule, so willkommen es auch als Ausweg aus dem allerseits verpönten *tadschsīm* geheißen wurde, mußte bei allen unverfälscht starrgläubigen Überlieferungstreuen entschiedenes Mißbehagen hervorrufen. Und dies in Verbindung mit noch einem anderen Punkt. Die Lehrweise der Aschʿariten hat bei altgläubigen Theologen Anstoß erregt durch die Meinung, die sie mit den Muʿtaziliten gemeinsam haben und die eine unerläßliche Grundlage jedes Kalām ist: „daß die auf traditionelle Momente gegründete Beweisführung kein sicheres Wissen bietet". Die Erkenntnis, die sich bloß auf die traditionellen Quellen stützen kann, sei unsicher; sie sei abhängig von Faktoren, die für die Feststellung der Tatsachen nur bedingten Wert besitzen können, z. B. von der der subjektiven Einsicht überlassenen Auslegung, von der Bedeutung, die den Eigentümlichkeiten des rednerischen Sprachausdrucks (Tropen, Metaphern u. a.) beigemessen wird. Solchen Erkenntnisquellen könne unbedingter Wert nur in Fragen der ge-

setzlichen Übung beigemessen werden und auch in diesen geben sie der Meinungsverschiedenheit in den Folgerungen Raum. In Fragen der Glaubenslehre haben sie nur aushilfsweise Wert. Ausgegangen muß werden von Vernunftbeweisen; nur sie vermitteln sicheres Wissen[118]. In diesem Sinne konnte vor nicht langer Zeit der im Jahre 1905 verstorbene ägyptische Muftī Muḥammed ʿAbduh als Grundsatz des rechtgläubigen Islams festlegen: „daß bei einem Widerstreite von Vernunft und Tradition der Vernunft das Entscheidungsrecht zustehe", „ein Grundsatz — sagt er —, dem sich nur sehr wenige widersetzen, nur solche, die gar nicht in Betracht kommen können"[119].

Wenn nun auch die Aschʿariten mit ihren Vernunftbeweisen in der Regel das orthodoxe Dogma unterstützen und, treu dem Grundsatze ihres Meisters, sich wohl hüten, mit ihren Schlußfolgerungen zu Formulierungen zu gelangen, die von dem Wege der vorschriftsmäßigen Orthodoxie abbiegen, so mußte ja das in der dogmatischen Beweisführung der Vernunft vor der Überlieferung zugestandene Vorrecht von vornherein ein Greuel sein in den Augen der starrköpfigen alten Schule. Wie erst in den Augen der buchstabendienerischen Anthropomorphisten, die in den Schrift-Attributen Gottes nichts von Metaphern und Tropen und anderen rhetorisch-exegetischen Auswegen hören mochten?

Für die Anhänger der alten Traditionsschule gab es also keinen Unterschied zwischen Muʿtaziliten und Aschʿariten. Der Kalām an sich, sein Grundsatz, *voilà l'ennemi*, gleichviel, ob er zu ketzerischen oder zu orthodoxen Ergebnissen führe[120]. „Fliehe den Kalām — gleichviel in welcher Gestalt —, wie du vor dem Löwen fliehst", das ist der Wahlspruch. Ihr Gefühl spricht sich in einem von ihnen an al-Schāfiʿī angeknüpften grimmigen Spruche aus: Mein Urteil über die Kalām-Leute ist, daß sie mit Geißeln und Schuhsohlen geschlagen und dann durch alle Stämme und Lager geführt werden sollen, wobei man ausrufen möge: „Dies ist der Lohn dessen, der den Koran und die Sunna beiseite läßt und sich dem Kalām ergibt"[121]. Kalām sei eine Wissenschaft, die nicht Gotteslohn einträgt, wenn man damit das Richtige trifft, wo-

durch man aber leicht zum Ketzer wird, wenn man damit in Irrtümer verfällt[122]. Der wirkliche Islamgläubige soll sein Knie nicht beugen vor dem *ʿaḳl*, vor der Vernunft. Ihrer bedarf man zur Erkenntnis der religiösen Wahrheit nicht; diese ist in Koran und Sunna beschlossen[123]. Kein Unterschied zwischen Kalām und aristotelischer Philosophie; beides führt zur Ketzerei. Sie konnten nichts Ähnliches brauchen wie *fides quaerens intellectum*. Der Glaube ist an den überlieferten Buchstaben gebunden, einzig und ausschließlich; die Vernunft darf sich auf diesem Gebiete nicht blicken lassen.

So kann man denn von der Vermittlungstheologie der Aschʿariten behaupten, daß sie zwischen zwei Stühlen zu Boden fiel. Dies ist der Lohn jeder halbschlächtigen, nach zwei Seiten schielenden Richtung. Über die Aschʿariten rümpfen Philosophen und Muʿtaziliten die Nase als über Dunkelmänner, Wirrköpfe, oberflächliche Stümper, mit denen man sich nicht einmal in ernste Gespräche einlassen kann. Diese Bewertung ersparte ihnen aber nicht die fanatischen Flüche der Altgläubigen. Man war ihnen wenig dankbar dafür, daß sie der Religion zu Gefallen die aristotelische Philosophie bekämpften.

Außer der eigentlichen Theologie der Aschʿariten verdient auch ihre Naturphilosophie besondere Beachtung. Man darf sagen, daß sie die herrschende Naturauffassung des rechtgläubigen Islams bedeutet.

Die Philosophie des Kalām ist keinesfalls als ein geschlossenes Ganzes zu betrachten, wenn auch im allgemeinen gesagt werden kann, daß seine philosophische Weltbetrachtung zumeist die Wege der voraristotelischen Naturphilosophen[124], und unter ihnen besonders die der Atomisten beschreitet. Von allem Beginn wird seinen Vertretern, auch in der voraschʿaritischen Zeit, der Vorwurf gemacht, daß sie eine feststehende Natur und Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen nicht anerkennen. Der Muʿtazilit al-Dschāḥiẓ erwähnt den Einwurf der Aristoteliker gegen seine Parteigenossen, daß ihre Art, das Einheitsbekenntnis (*al-tauḥīd*) zu beweisen, nur mit dem Leugnen aller Naturwahrheiten bestehen könne[125]. Gegner, denen der tiefere Zusammenhang und Sinn seiner philosophischen Ansichten unbekannt war, konnten dem Naẓ-

ẓam, einem der kühnsten Vertreter der Schule, den Vorwurf machen, daß er das Gesetz der Undurchdringlichkeit der Körper leugne[126]. In der Tat wird von ihm eine solche Meinung überliefert, die sich als Folge seiner Anlehnung an die Naturanschauung der Stoiker erweist[127].

Wenn nun aber die Muʿtazila auch im Kampfe gegen die peripatetische Philosophie stand, so hat doch der eine und der andere ein aristotelisches Mäntelchen umgehängt und sich mit philosophischen Redeblumen erträglicher machen wollen, was ihnen bei den Philosophen freilich wenig nützte. Diese sehen auf die Methode des Kalām mit Geringschätzung herab und betrachten die Mutakallimūn nicht als ebenbürtige, der Disputation würdige Gegner. Sie fänden keinen mit diesen gemeinsamen Boden; ein ernster Streit der Meinungen sei mit ihnen also unmöglich. „Die Mutakallimūn geben vor, daß die vornehmlichste Quelle der Erkenntnis die Vernunft sei; aber was sie so nennen, sei in Wirklichkeit nicht Vernunft, und ihre Denkweise entspreche im philosophischen Sinne nicht ihren Regeln vernunftgemäßen Denkens. Was sie Vernunft nennen, und womit sie vernunftgemäß zu verfahren vorgeben, sei nur ein Gewebe überspannter Einbildungen".

Noch entschiedener gilt dies aber von den Aschʿariten. Was die Aristoteliker und Neuplatoniker vom X. bis XIII. Jahrhundert über die Phantasterei und Vernunftwidrigkeit der Naturphilosophie des Kalām behaupten[128], trifft vorzugsweise bei den Aschʿariten zu, die um ihrer dogmatischen Voraussetzungen willen sich zu allen Betrachtungsweisen in Gegensatz setzen, die von einer natürlichen Gesetzmäßigkeit ausgehen. Sie gehen mit den Pyrrhonisten in der Leugnung der Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen und gewähren der Voraussetzung der Sinnestäuschungen einen möglichst breiten Raum. Sie leugnen das Gesetz der Ursächlichkeit, diesen „Quellborn und Leitstern aller rationellen Wissenschaft" (Th. Gomperz). Nichts in der Welt geschehe nach unveränderlichen Gesetzen mit realer Notwendigkeit. Das Vorangehende sei nicht Ursache des Folgenden. Sie hegen solche Angst vor dem Kausalbegriff, daß sie auch

Gott nicht gern die erste Ursache nennen, sondern den Macher (*fāʿil*) der Natur und ihrer Erscheinungen[129]. Sie geben demnach die Möglichkeit des Unnatürlichen zu. Es ist möglich, Dinge zu sehen, die nicht ins Gesichtsfeld des Sehenden fallen. Man konnte von ihnen mit beißendem Spott behaupten, daß sie die Möglichkeit zugeben, daß ein Blinder in China eine Mücke im Andalus erschaue[130]. Der Gesetzmäßigkeit in der Natur unterschieben sie den Begriff der Gewohnheit.

Es ist nicht Gesetz, sondern bloß der von Gott in die Natur gelegte übliche Vorgang (*idschrā al-ʿādat*), daß gewissen Erscheinungen andere folgen; dieses Folgen ist aber nicht notwendig. „Wir leugnen — sagt Bāḳillānī, einer der größten Lehrmeister der Aschʿarī-Schule (st. 403/1012) —, daß das Feuer die Erwärmung und das Verbrennen, daß der Schnee das Kaltwerden, Essen und Trinken, Sättigung und Labung, der Wein den Rausch bewirke; alles dies wäre eine nichtige und unsinnige (*bāṭil muḥāl*) Annahme, die wir in der schroffsten Weise ablehnen; ebenso, daß der (Magnet-)Stein auf Eisen oder etwas anderes, ob nun anziehend oder abstoßend, festhaltend oder loslassend wirke“[131]. Es ist nicht notwendig, daß die Abwesenheit von Speise und Trank Hunger und Durst nach sich ziehe, aber es ist gewöhnlich so. Hunger und Durst entstehen dadurch, daß das Akzidens des Hungrig- und Durstigseins zur Substanz sich gesellt; bleibt dies Zufällige aus (und Gott kann es fernhalten), so bleiben auch Hunger und Durst aus. Der Nil steigt und fällt aus Gewohnheit, nicht infolge von ursächlichen Naturvorgängen; bleibt das Akzidens des Steigens aus, so rührt sich der Stand des Flusses nicht vom Fleck. In einem seiner Lehrbücher der Vernunftlehre kommt Ghazālī innerhalb der aristotelischen Kategorienlehre zur Erklärung der Kategorie des Affiziertseins (*al-infiʿāl*). „Es ist, sagt er, das Verhältnis einer sich verändernden Substanz zu der Ursache der Veränderung. Denn alles Affiziertsein geht auf ein *afficiens* zurück; alles Warm- und Kaltwerdende setzt ein Warm- und Kaltmachendes voraus, im Sinn einer regelmäßigen Gewohnheit (*biḥukm al-ʿāda al-muṭṭarida*) nach der Auffassung der Erkenner der Wahrheit, oder im Sinne not-

wendiger Naturbestimmtheit (*bi-ḥukm darūrat al-dschibilla*) nach der Auffassung der Mu'taziliten und Philosophen"[132]. Selbst die Annahme wird nicht abgewiesen, daß die Vernunftgabe, die den Menschen von anderen Lebewesen, die Bewegungsfähigkeit, die die Tiere von den leblosen Wesen unterscheidet, im Sinn eines *habitus* zu verstehen sei, den Gott in den ersten vorherrschen läßt (*bi-ḥukm idschrā al-'ādat*)[133]. Man spricht vom „Gesetz des Laufes der Gewohnheiten" (*ḳā'idat madschārī al-'ādat*) und wendet es auch zur Erklärung ethischer Erscheinungen an[134]. Mit der Annahme „Was uns als Gesetzmäßigkeit erscheint, sei nur Naturgewohnheit" wird nun alles und jedes erklärt. Gott hat die Gewohnheit in die Natur gelegt, daß bestimmten Stellungen der Gestirne bestimmte Folgeereignisse entsprechen. Die Sterndeuter mögen also recht haben; nur drücken sie sich falsch aus[135]. Jedes Ereignis ist, ob in positivem oder negativem Sinne, eine besondere schöpferische Wirkung Gottes. Er bewirkt in der Regel den gewohnheitsmäßigen Gang in der Natur; dieser ist aber nicht ausnahmslos; wenn Gott den gewöhnlichen Zustand der Naturerscheinungen aufhebt, so entsteht, was wir Wunder, sie ein Unterbrechen der Gewohnheit (*charḳ al-'ādat*) nennen. Das Fortdauern der Gewohnheit entspricht immerfort neuen Schöpfungstaten. Wir sind gewohnt, den Schatten der Abwesenheit der Sonne von einem Orte zuzuschreiben. Mit nichten! Der Schatten ist nicht die Folge der Nichtanwesenheit der Sonne; er wird erschaffen und ist etwas Positives. Damit gewinnen die Kalāmleute die Möglichkeit, den Spruch der Tradition zu erklären, daß es im Paradies einen Baum gebe, unter dessen Schatten man hundert Jahre reiten kann, ohne aus dem Schatten herauszukommen. Wie ist dies denkbar, da ja vor dem Eintritte der Frommen ins Paradies „die Sonne zusammengefaltet wurde" (81 v. 1)? Wo keine Sonne, doch kein Schatten! Nun denn: der Schatten hat mit der Sonne nichts zu tun; Gott erschafft den Schatten; hier ist eben die Gewohnheit unterbrochen worden[136]. Die Übertreiber dieser Betrachtungsweise gehen in deren folgerichtigen Anwendung, in der Meinung, durch sie religiöse Voraussetzungen zu ermöglichen, so

weit, zu erklären, daß die Trennung der Seele vom Körper nicht naturnotwendig dessen Tod herbeiführe: es sei auch dies lediglich Gewohnheit, keinesfalls gesetzliche Notwendigkeit[137].

Diese Naturanschauung zieht sich durch die ganze Weltbetrachtung der asch'aritischen Dogmatiker. Al-Asch'arī selbst hatte sie bereits auf breitem Grunde angewendet. Es wird ihm z. B. die Lehre zugeschrieben, daß es bloß Naturgewohnheit sei, daß man Gerüche, Geschmäcke usw. nicht mit dem Gesichtssinne erfassen kann; Gott könnte unserem Gesichtssinn auch die Fähigkeit anerschaffen, Gerüche wahrzunehmen. Aber dies ist nicht Naturgewohnheit[138].

So fordert denn die auf asch'aritischer Grundlage auferbaute Dogmatik[139] die Ablehnung des Unsterblichkeitsbegriffes, in welcher Form immer. Geleugnet wird nicht nur das Wirken unabänderlicher und ewiger Naturgesetze als Ursachen alles Geschehens in der Natur, sondern selbst die dem Kalāmstandpunkte sich nähernden Formeln der Ursächlichkeit werden verpönt, wie etwa, daß diese „nicht ewig, sondern in der Zeit enstanden ist und daß Gott den Ursachen die Kraft anerschaffen habe, ständig die Folgeerscheinungen hervorzurufen".

Wenn diese Weltbetrachtung den Begriff des Zufalls ausschließt, so tut sie dies in dem Sinne, daß sie für das Geschehen eine bestimmende Absicht als Vorbedingung fordert; aber sie versteht diese Ausschließung des Zufalls nicht in dem Sinne, daß das Geschehen die unausbleibliche Folge einer sich in Gesetzmäßigkeit ausprägenden natürlichen Ursächlichkeit sei. Innerhalb dieser Naturbetrachtung ist dann bequem Raum für alle Forderungen der Dogmatik gefunden worden. Wie leicht eine Formel für das Wunder gegeben war, haben wir soeben gesehen. Dasselbe gilt für die Annahme aller Übernatürlichkeiten, für die die Dogmatik des Islams Glauben fordert. Da es kein Gesetz und keine Ursächlichkeit gibt, so gibt es auch nichts Wunderbares und Übernatürliches. Wenn modernden Knochen das Akzidens des Lebens verliehen wird, ist die Auferstehung da. Sie ist eine besondere Wirkung, so wie alles Naturgeschehen

auf Wirkungen von Fall zu Fall, nicht auf feststehende Gesetze zurückzuführen ist.

So hat der Kalām, der in seiner asch'aritischen Gestaltung von der islamischen Rechtgläubigkeit übernommen wurde, dem Aristotelismus eine Denkmethode entgegengestellt, die sich sehr gut zur Stütze der Glaubenslehren eignete. Das ist nun seit dem XII. Jahrhundert die herrschende islamische Religionsphilosophie.

Doch auch diese Spitzfindigkeiten sollten durch ein Gegengewicht in ihrem herrschenden Werte herabgesetzt werden, durch das Eingreifen eines religionsgeschichtlichen Faktors, mit dem wir uns im nächsten Abschnitte zu beschäftigen haben.

IV.

Asketismus und Ṣūfismus.

Die Ursprünge des Islams waren, im Zusammenhang mit dem Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit, vom Gedanken der Weltverneinung beherrscht.

Wir haben gesehen, daß es die Erscheinung des Weltunterganges, des Weltgerichtes war, was Muhammed zum Propheten erweckte. Dies züchtete eine Büßerstimmung in denen, die ihm folgten. Verachtung des Irdischen war die Losung.

Wenn aber auch Muhammed bis an sein Ende die jenseitige Glückseligkeit als das Ziel des gläubigen Lebens verkündete, so mußten nun bald mit der Wandlung der Verhältnisse in Medina und im Verlauf seiner kriegerischen Tätigkeit unwillkürlich die irdischen Gesichtspunkte sich sehr stark in den Kreis seiner Erwägungen mengen.

Die große Masse der Araber, die sich ihm anschloß, war eben zumeist durch die Aussicht auf die sich darbietenden greifbaren Vorteile anzuwerben und festzuhalten. Nicht alle waren *ḳurrā* (Betbrüder) und *bakkā'ūn* (Weiner, Büßer)[1], von denen die alte Geschichte des Islams erzählen kann. Die Ermahnung, die man Sure 62 v. 11 lesen kann („Und wenn sie einen Handel oder eine Unterhaltung sehen, so zerstreuen sie sich dahin und lassen dich stehen") sowie die daran geknüpften Überlieferungserzählungen können etwaige Vorstellungen von dem Überwiegen des Andachtsbedürfnisses der jungen Gemeinde in Medina über ihre weltlichen Ziele nicht wenig herabstimmen.

Die zu erwartende Beute war gewiß ein hervorragender Antrieb in der Werbefähigkeit des Islams. Dies hat der

Prophet selbst eingesehen, wenn er den Eifer der Kämpfer durch die von Allah verheißenen *maghānim kathīra* (viel Erbeutungen) zu erhöhen sucht (48 v. 19). Und wenn man die alten Nachrichten über die *maghāzī* (Kriegszüge) des Propheten liest, wird man wahrhaft überrascht durch Mitteilungen über die großartigen Beuteverteilungen, die mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes der Erzählung der einzelnen frommen Kriege auf dem Fuße folgen.

Allerdings verleugnet der Prophet die höheren Ziele nicht, zu denen diese Beutezüge hinführen sollen; er predigt auch weiter gegen die Ausschließlichkeit der irdischen Zwecke, der *dunjā*: „bei Allah seien viele *maghānim*“ (4 v. 96). „Ihr strebet nach dem Tand dieser Welt; Allah aber will das Jenseitige“ (8 v. 68). Der asketische Ton der ersten mekkanischen Verkündigungen schleppt sich als lehrendes Element auch noch durch die medīnische Realistik. Aber die Wirklichkeit hatte den Geist der jungen islamischen Gemeinde in ganz andere Bahnen gelenkt, als in denen der Prophet am Beginn seiner Tätigkeit wandelte und seine Getreuen wandeln hieß.

Noch ehe er die Augen schloß, und besonders bald nach seinem Tode war also die Losung anders geworden. An Stelle der Weltverneinung trat der Plan der Welteroberung. Das Bekenntnis sollte die Gläubigen dahin führen, „daß sie gedeihliche Erfolge erzielen, daß sie dadurch die Araber beherrschen und sich die Nichtaraber (*ʿadscham*) unterwerfen und dabei auch noch Könige im Paradiese werden“[2]. Und diese Welteroberung war in der Wirklichkeit nicht eben nur auf das Ideale gerichtet. Die Schätze von Ktesiphon, Damaskus und Alexandria waren kein Anlaß zur Festigung büßerischer Neigung[3]. Den Eindruck großen Staunens muß es vielmehr hervorrufen, wenn wir bereits vom dritten Jahrzehnt des Islams die Aufzählung des großen Reichtums lesen, den die frommen Krieger und Beter ansammelten, großer Flächen von Grund und Boden, die sie ihr eigen nannten, bequemer Häuser, die sie in der Heimat und in den eroberten Ländern einrichteten, der Üppigkeit, mit der sie sich umgaben.

Darüber werden wir durch die Ausweise unterrichtet, die uns über den Besitzstand von Leuten zur Verfügung

stehen, die der größte Schmuck islamischer Frömmigkeit ziert[4]. Da können wir z. B. einen Einblick tun in die Hinterlassenschaft des Ḳurejschiten al-Zubejr b. al-ʿAwwām, eines so frommen Mannes, daß er zu den zehn Leuten gezählt wird, denen der Prophet schon während ihres Lebens die frohe Zusicherung geben konnte, daß sie vermöge ihrer Verdienste um den Islam sicher ins Paradies gelangen. Der Prophet nannte ihn seinen Apostel (*ḥawārī*). Dieser Zubejr hinterließ liegende Güter, die nach Abzug aller Verbindlichkeiten einen Reinerlös ergaben, dessen Endbetrag in den verschiedenen Berichten zwischen 35 200 000 und 52 Millionen Dirhem schwankt. Es wird ihm freilich große Wohltätigkeit nachgerühmt; aber er war doch ein Krösus, und nach Weltverachtung sieht die Bestandliste nicht aus, die man von den liegenden Gütern aufstellen konnte, die er in verschiedenen Teilen der eben eroberten Länder sein eigen nannte; 11 Häuser in Medīna allein, außerdem in Baṣra, Kūfa, Fusṭāṭ, Alexandrien[5]. Ein anderer der zehn Frommen, denen der Prophet das Paradies zusicherte, Ṭalḥa b. ʿUbejdallāh, besaß Grundstücke im Werte von rund 30 Millionen Dirhem. Als er starb, verfügte sein Schatzmeister noch überdies über 2 200 000 Dirhem an Bargeld. Sein Barvermögen wird nach einer anderen Berechnung in folgender Weise geschätzt: er hinterließ hundert Ledersäcke, deren jeder drei Ḳinṭāre Gold enthielt[6]. Eine schwere Ladung für das Paradies! Ungefähr um dieselbe Zeit (37/657) starb in Kūfa ein frommer Mann, namens Chabbāb, von Ursprung ein sehr armer Teufel, der in seiner Jugend in Mekka Handwerker war, nach arabischen Begriffen damals nicht eben eine ehrende Beschäftigung für freie Herren[7]. Er schloß sich dem Islam an und hatte deshalb von seinen heidnischen Mitbürgern große Qualen zu erleiden. Man peinigte ihn mit Glüheisen und verhängte noch andere Foltern über ihn; aber er blieb standhaft. Auch an den Kriegszügen des Propheten nahm er eifrigen Anteil. Als dieser glaubenseifrige Mann in Kūfa auf dem Sterbebette lag, konnte er auf eine Truhe hinweisen, in der er 40 000 — wohl Dirhem — angesammelt hatte, und der Furcht darüber Ausdruck geben, daß er durch diesen Reichtum den Lohn für seine Ausdauer im Glauben vor-

weg genommen habe[8]. Viel geringeren Beträgen galten die Gewissensbisse des Anṣārers Sa'd b. Mas'ūd, der in seiner letzten Krankheit seinen Besuchern gegenüber seufzend den Wunsch äußerte: Wollte Gott, daß das, was in diesem Kasten liegt, sich in brennende Kohle verwandle! Nach seinem Tode fand man in der Truhe ein bis zwei Tausend, gewiß auch nur Dirhem[9].

Günstige Gelegenheit zur Ansammlung solcher irdischen Güter boten die reichen Anteile, die den Kriegern aus der Kriegsbeute und auch im Frieden an Unterstützungsgeldern zu teil wurden. Nach einem unter Führung des 'Abdallāh b. Abī Sarḥ zur Zeit des Chalifen 'Othmān in Nordafrika geführten Feldzug erhielt jeder Reiter 3000 Mithkāle an Gold aus der Kriegsbeute. — Die Leute, die, wie 'Abdallāh b. Mas'ūd und Ḥākim b. Ḥizām, sich weigerten, die ihnen von Abū Bekr und 'Omar angebotenen Unterstützungen anzunehmen, werden wohl zu den größten Seltenheiten gehört haben[10]; vielmehr beriefen sie sich gegenüber Versuchen der Obrigkeit, ihnen ihre Beuteanteile an Gold und Silber aus wirtschaftlichen Gründen einzuschränken, auf ihr göttlich verbrieftes Anrecht[11].

Der vorherrschende Gesichtspunkt, der den Eroberungsdrang der Araber bestimmte, war, wie dies Leone Caetani an mehreren Stellen seines Islamwerkes mit großer Schärfe hervortreten läßt, leibliche Not und Habgier[12], und dies ist aus den wirtschaftlichen Verhältnissen Arabiens zu begreifen, die zur Auswanderung aus dem herabgekommenen Lande und zur Besitznahme ergiebigerer Striche anstachelten. Der neue Glaube war willkommener Anlaß für diese durch Wirtschaftsnöte begünstigte Bewegung[13]. Womit allerdings nicht behauptet wird, daß in den Religionskriegen des alten Islams samt und sonders nur jene habsüchtigen Ziele vorwalteten. Immerhin standen neben den Kriegern, die *juḳātilūna 'alā ṭama' al-dunjā* „wegen irdischer Begierde in den Krieg zogen", auch durch den Glauben angeeiferte Männer, die *juḳātilūna 'alā al-āchira* „des Jenseits wegen an den Kämpfen teilnahmen"[14]. Aber sicherlich war es nicht dieser zweite Einschlag, der der Stimmung der kämpfenden Massen ihr wahres Gepräge verlieh.

So hat die gute äußere Wendung der Islamsache schon in einem frühen Zeitabschnitt ihrer Geschichte den asketischen Gedanken, der in ihren allerersten Anfängen vorherrschte, in den Hintergrund gedrängt; es waren mitunter recht weltliche Rücksichten und irdische Wünsche, die bei einer eifrigen Teilnahme an der Ausbreitung der Religion Muhammeds befriedigt werden konnten. Bereits ein Menschenalter nach Muhammed konnte man sagen, daß in dieser Zeit jede fromme Tat doppelt angerechnet werden müsse, „weil nicht mehr das Jenseits unsere Sorge bildet, wie ehemals, sondern die *dunjā*, das diesseitige Wohl uns an sich zieht“[15].

Das allmähliche Zurücktreten der asketischen Richtung wurde nicht aufgehalten, als mit dem Emporkommen der Omajjaden der theokratische Geist auch im Staatswesen den kürzeren zog, und es nicht eben die Heiligen waren, nach deren Sinn der öffentliche Geist eingestellt war. Nach einem Spruche des Propheten, der die Gesinnung der Frommen widerspiegelt, „wird es im Syrien keinen Kaiser und im ʿIrāḳ keinen Chosroen mehr geben. Bei Gott, ihr werdet ihre Schätze auf dem Wege Gottes verwenden“. Die Verwendung der erbeuteten Schätze „auf dem Wege Gottes“ und zugunsten Armer und Bedürftiger gilt in darauf bezüglichen Ḥadīthen als Ausgleichung des materialistischen Zuges und Erfolges der Eroberungen[16]. Dies wäre jedoch nicht sehr nach dem Geschmack der Leute gewesen, die über die Verwendung der erworbenen Güter zu entscheiden hatten. Die Schätze, die durch die Eroberungen angesammelt und durch kluge innere Verwaltung stetig vermehrt wurden, sollten nicht da sein, um bloß „auf dem Wege Gottes“, d. h. für fromme Zwecke verwendet zu werden. Die Klassen, denen solche weltliche Güter in die Hände fielen, wollten darin ein Mittel haben, die Welt zu genießen. Man wollte nicht ausschließlich „Schätze für den Himmel sammeln“. Eine alte Überlieferung erzählt, daß Muʿāwija, der syrische Statthalter zur Zeit des Chalifen ʿOthmān, der nachmalige Begründer der omajjadischen Chalifendynastie, mit dem frommen Abū Ḏarr al-Ghifārī in Streit geriet über die Beziehung der Koransprüche 9 v. 34. 35: „Und denen, die das Gold und das Silber aufspeichern und es nicht

ausgeben in Allahs Wege, bringe die Botschaft schmerzhafter Strafe"; am Tage, wenn darüber geheizt wird im Feuer des Dschahannam und damit gebrandmarkt werden ihre Stirnen, Seiten und Rücken: das ist, was ihr aufgespeichert für euch; so schmecket denn, wofür ihr aufgespeichert habt". Der weltlich gesinnte Staatsmann meinte, dies sei eine Warnung, die man nicht auf wirkliche Verhältnisse des Islamstaates beziehen könne, sondern die gegen habsüchtige Führer der anderen Bekenntnisse (von ihnen ist in den vorhergehenden Worten die Rede) gerichtet sei; der fromme Mann hingegen meinte: „die Warnung sei gegen sie und gegen uns gerichtet". Dies entsprach nicht dem Sinn Muʿāwijas, und er hielt die Auslegung des Abū Ḏarr für gefährlich genug, um den Chalifen gegen sie anzurufen. Dieser ließ auch den Mann zu sich nach Medīna entbieten und verwies ihn in ein kleines Örtchen in der Nähe, damit er durch seine weltfeindlichen Lehren die öffentliche Meinung nicht gegen den herrschenden Geist beeinflusse[17]. In der Tat betont die zur Geltung gelangte Deutung jener Sprüche, daß der Fluch des Propheten gegen die Güteranhäufung sein Gegengewicht erhält durch die Leistung der Gemeindesteuer (*zakāt*) nach den gesammelten Gütern.

Dies ist ein Spiegelbild der herrschenden Gesinnung, vor der auch die Erklärer der religiösen Lehren sich zu beugen hatten. Als weltfremd galten Leute, die das ursprüngliche Islam-Hochziel vertraten und wie Abū Ḏarr, von dem der Prophet sagen konnte: ‚er wandelt einsam, er wird einsam sterben und gesondert auferweckt werden'[18], im Namen des Propheten die Lehre verkündeten: „Wer Gold und Silber zusammenhält, für den sind sie gleich glühenden Kohlen, solange er sie nicht für fromme Zwecke verwendet"; der niemand als seinen Bruder anerkennen wollte, der bei sonstiger Islamtreue große Gebäude errichtete, Saatfelder oder Herden sein eigen nannte[19]. In der Tat begegnen wir nun in den Urkunden des religiösen Gedankens Zeichen der unverhohlenen Mißbilligung der über das Durchschnittsmaß der gesetzlichen Erfordernisse hinausgehenden Asketik, wie sie im ersten Jahrzehnt seines Auftretens sicherlich die bedingungslose Billigung des Propheten erfahren hätte. Nun stehen wir einem

völlig veränderten Geist gegenüber, und die Ḥadīth-Form muß auch dafür die beglaubigenden Belege liefern.

Das Streben nach überweltlichen Werten konnte natürlich aus der Weltanschauung des Islams nicht getilgt werden; aber es sollte seine Herrschaft mit dem Verständnis für die diesseitigen Bestrebungen teilen. Man stellte hierfür eine Belehrung des Propheten im Sinne des aristotelischen Mittelmaßes her: „Der beste unter euch ist nicht jener, der das Jenseits zugunsten der diesseitigen Welt vernachlässigt, noch auch wer das Umgekehrte tut; der beste unter euch ist, wer von beiden nimmt (*man achaḏa min hāḏihi wa-hāḏihi*)[20].

Die Beispiele überschwenglicher Askese werden in den traditionellen Quellen häufig in der Weise erzählt, daß die Mißbilligung des Propheten solchen Erzählungen auf dem Fuße folgt. Auch schon die koranische Mahnung (Sure 5 v. 89—90): „O ihr, die ihr glaubt, verbietet nicht die wohlschmeckenden Dinge (vgl. oben S. 55), die Allah euch erlaubt hat, und überschreitet nicht [die Grenze des Erlaubten]; fürwahr, Allah liebt die Überschreitenden nicht; — und esset von dem, was euch Gott als Nahrung dargeboten hat, als erlaubt und angenehm und fürchtet Allah, an den ihr glaubt!“ — eine Belehrung, die, wie andere Vergleichsstellen, gegen die jüdischen Sittengesetze gerichtet ist, wird von der traditionellen Auslegung auf einzelne persönlich namhaft gemachte Leute in der Umgebung des Propheten bezogen, die sich der Weltflucht ergeben. Sie sollen vom Büßerleben, von beabsichtigter Selbstverstümmelung abgemahnt werden[21].

Ein bezeichnendes Zeugnis hierfür sind die Mahnungen, die der Prophet dem ʿOthmān b. Maẓʿūn, einem zum Büßertum geneigten Mann, erteilt, um ihm diese Lebensweise zu widerraten[22]. Daneben kann die Belehrung gestellt werden, die er der weltflüchtigen Richtung des ʿAbdallāh, des Sohnes des in der Jugendgeschichte des Islams berühmten Feldherrn ʿAmr b. al-ʿĀṣī, entgegenstellt. Die Überlieferung zeichnet ihn im Gegensatz zu seinem Vater als einen der hervorragendsten religiösen Jünger des Propheten und der eifrigsten Erforscher seines Gesetzes[23]. Man läßt sich ihn sich selbst, dem ʿAṭā b. Jasār gegenüber, dem er nur die Fähigkeit des Sitten-

predigers zugesteht, als zuständigen Gesetzergründer kennzeichnen. Auch als Künder von Offenbarungen über das dereinstige Schicksal der Ka'ba wird er beansprucht[24]. Der Prophet hört von seiner Neigung, sich dauerndes Fasten aufzuerlegen und sich des Schlafes zu berauben, um die Nächte hindurch Koranhersagungen zu üben; und er ermahnt ihn ernstlich, diese asketischen Gewohnheiten auf ein vernünftiges Maß einzuschränken. „Dein Körper hat ein Recht an dich, und dein Weib hat ein Recht an dich, und dein Gast hat ein Recht an dich“[25]. „Wer das Dauerfasten übt, hat [in Wirklichkeit] das Fasten nicht erfüllt“, d. h. es wird ihm nicht als religiös verdienstliches Werk angerechnet[26]. Leuten gegenüber, die ihre bußfertige, entbehrungsreiche Lebensweise schildern, läßt die Überlieferung den Propheten die zurechtweisende Belehrung verkünden: „Was ist es mit den Leuten, die solches sprechen? Ich selbst bete und schlafe, faste und breche das Fasten nicht und schließe Ehen; wer meiner Sunna abgeneigt ist, gehört nicht zu mir“[27].

Man läßt den Propheten Worte des Tadels sprechen gegen Leute, die mit Vernachlässigung ihrer weltlichen Geschäfte sich ununterbrochen Andachtsübungen hingeben. Einmal pries man einen Reisegefährten dafür, daß er auf dem Reittier sitzend nichts anderes tat als Litaneien hersagen und, wenn abgesessen wurde, nichts anderes als Gebete verrichten. „Wer hat aber — fragte der Prophet — für das Futter seines Reittieres gesorgt, und wer hat ihm selbst das Essen zubereitet?“ „Wir alle besorgten seine Bedürfnisse.“ „Dann ist auch jeder von euch besser als er“[28]. Es wird folgender Spruch des Propheten überliefert: „Wer einen Baum pflanzt und aufzieht, wird belohnt wie jemand, der die Nacht betend und den Tag fastend, oder wie jemand, der sein ganzes Leben im Krieg auf dem Wege Gottes zubringt“[29]. Es zieht sich durch eine große Reihe von traditionellen Erzählungen über übertreibende Büßergelübde, körperliche Selbstqual und Kasteiung, als deren Muster ein gewisser Abū Isrā'īl gilt[30], die unverkennbare Absicht, solche Bestrebungen als religiös wertlos oder wenigstens als minderwertig zu erklären. „Wäre der Mönch (*rāhib*) Dschurejdsch (Verkleinerung von Gregorius) ein wirklicher Gottesgelehrter gewesen, so hätte

er gewußt, daß die Erfüllung des Wunsches seiner Mutter mehr Wert habe, als daß er sich dem Gottesdienste gewidmet hat“[31].

Besonders ist es die Ehelosigkeit, die dem strengsten Urteil des Propheten begegnet. Ein Ḥadīth läßt ihn einen Fluch aussprechen gegen Männer und Frauen, die den Stand der Ehe verschmähen (*al-mutabattilīn wa'l-mutabattilāt*) und auf Grund dieses Fluches wird grundsätzliche Ehelosigkeit von manchen Theologen geradezu zu den Hauptsünden (*kabā'ir*) gerechnet[32]. Einen ʿAkkāf b. Wadā al-Hilālī, der sich zu ehelosem Leben entschloß, weist Muhammed mit folgenden Worten zurecht: „Du hast dich also entschlossen, zu den Brüdern des Satans zu gehören! Entweder willst du ein christlicher Mönch sein: dann schließe dich ihnen offen an; oder du gehörst zu den unsrigen: dann mußt du unsere Sunna befolgen. Unsere Sunna aber ist das eheliche Leben“[33]. Solche Äußerungen werden ihm auch jenen gegenüber zugeschrieben, die sich ihrer Habe entäußern wollen, um sie zum Nachteil ihrer Angehörigen frommen Zwecken zuzuwenden[34].

Diesen an bestimmte Fälle angeknüpften Belehrungen des Propheten entsprechen auch die allgemeinen Lehrsätze, die man ihm zuschreibt. „Es gibt kein Mönchtum (*rahbānijja*) im Islam, das Mönchtum dieser Gemeinde ist der Religionskrieg“[35] — ein Satz, der besonders wegen des Gegensatzes bemerkenswert ist, in den das fromme beschauliche Leben der einsamen Klosterzelle zu dem tätigen Kriegerleben gesetzt ist, das wir soeben als die Ursache des Schwindens der weltflüchtigen Neigungen des Urislams erwähnt haben.

Bei der Betrachtung der gegen die *rabbānijja* gerichteten Prophetensprüche kann es nicht übersehen werden, daß sie gewöhnlich als unmittelbare Polemik gegen das Asketenleben im Christentum erscheinen. Gegenüber dem übermäßigen, das Maß der gesetzlichen Beschränkung überschreitenden Fasten läßt man den Propheten in vielen Lehrsprüchen Stellung nehmen: „Für jeden Bissen, den der Rechtgläubige in den Mund tut, erhält er göttliche Belohnung“, „Den Muslim, der seine körperliche Kraft pflegt, liebt Gott mehr als den Schwächling“[36], „Der mit dankbarer Gesinnung (gegen Gott) Genießende (vgl. 1. Ti-

moth. 4, 4) ist so viel wert wie der entsagende Faster“[37]. Es sei keine Tugend, sich seiner Habe zu entledigen und dann selbst zum Bettler zu werden; Almosen gibt nur, wer Überfluß hat, und selbst dann solle er zunächst an seine Familienangehörigen denken[38]. „Die Weltentsagung besteht nicht darin, daß man Erlaubtes (für sich selbst) als verboten betrachte, auch nicht im Verlorengehenlassen der (weltlichen) Güter, sondern darin, daß du nicht mehr Vertrauen dazu habest, was du in Händen hast, als dazu, was in Gottes Händen ist und daß du dich nach dem Lohne für das von dir ertragene Mißgeschick mehr sehnest als darnach, daß du davon völlig verschont bleibest“. Abū Idrīs al-Chaulānī, der diesen Spruch des Propheten im Namen des Abū Ḏarr al-Ghifārī mitteilt, dessen Büßergesinnung wir vorhin kennen lernen konnten, setzt diesem Ḥadīth das Urteil hinzu: dieses Ḥadīth ist unter den Ḥadīthen wie das Feingold unter anderem Golde (*al-ibrīz fi-l-ḏahab*)[39]. In allen diesen Lehrsätzen scheint der Gedanke vorzuherrschen, daß das Maß der Entsagung von den Gütern dieser Welt durch das Gesetz festgestellt, und daß darüber hinaus keinerlei Kasteiung erwünscht ist. Im Anschluß an eine Abwandlung des Ḥadīth vom „dankbar Genießenden“ und dem „entsagenden Faster“ hat in der Theologie des Islams die Frage, ob Reichtum der Armut vorzuziehen sei oder umgekehrt, einen eifrig verhandelten Stoff gebildet. Der angesehene mekkanische Schāfi'it Ibn Ḥadschar al-Hejtamī (st. 973/1565) hat ihr, mit einem Ergebnis zugunsten des dankbaren Reichtums und Zurückweisung der asketischen Einwände, eine Abhandlung gewidmet, die einer Monographie über den guzeratischen Wesir Aṣaf-Chan einverleibt ist und worin er sich auf seine frühere Darstellung des Fragepunktes (im Kommentar zum *ʿubāb*) bezieht[40]. Aus früherer Zeit wird die Merkwürdigkeit erwähnt, daß der Wüstenphilolog Abū Mālik b. Kirkira (frühabbassidische Zeit) die Behauptung des Gegenteils so weit übertrieben habe, daß er den reichen Pharao höher wertete als den armen Moses[41].

Es ist nun für unsere Betrachtung nicht unwichtig, nochmals zu betonen, daß es kaum wahrscheinlich ist, daß Muhammed selbst irgendeinen jener Aussprüche, die wir hier als an seinen Namen geknüpft angeführt

haben, wirklich selbst getan hat. Er selbst hatte, bei aller Berücksichtigung der weltlichen Erfordernisse und bei aller Nachsicht, die er für sich selbst beanspruchte, wie dies aus manchen Stellen des Korans ersichtlich ist[42], die höchste Achtung vor wirklichen Asketen, Büßern, Betbrüdern, Fastern — mit einer Ausnahme vielleicht: dem ehelosen Leben. Seinen Gedanken stehen sicher näher jene Sprüche, in denen das *zuhd*, die Enthaltsamkeit von allem Weltlichen, als hohe Tugend empfohlen wird, durch die man die Liebe Gottes erlangt[43]. Um so wichtiger ist es aber, zu erfahren, wie sich die durch die äußeren Verhältnisse des Islams hervorgerufene antiasketische Lebensanschauung in Sprüchen und Urteilen ausdrückt, die man, nach einem im zweiten Abschnitt dargestellten Vorgang, an die Autorität des Propheten anlehnte.

Dieselbe Richtung gibt sich auch auf einem anderen Gebiete des traditionellen Schrifttums kund: in den Nachrichten über das Leben des Propheten und der „Genossen".

Gerade aus den kleinen vertraulichen Zügen, die in der Tradition in den Charakterschilderungen der Vertreter der heiligen Interessen fast unbeabsichtigt mit unterlaufen, können wir die Herrschaft des antiasketischen Geistes am besten beobachten. Die Lebensbeschreibung des Propheten selbst ist voll von solchen Zügen.

Wir dürfen zwar die stetig zunehmende Sinnlichkeit Muhammeds im allgemeinen als beglaubigte Tatsache hinnehmen. Aber dennoch ist es eine einzigartige Erscheinung in der Religionsliteratur aller Zeiten und Völker, die uns der Islam in seiner Prophetengeschichte bietet. Nie ist ein Religionsstifter, unbeschadet des Musterbildes, das man von ihm ausgestaltet hat (S. 21), von seiner menschlichen, ja allzumenschlichen Seite so geschildert worden, wie die muslimische Tradition den Stifter ihrer Religion darstellt[44]. Die breite Mitteilung solcher Züge wäre gewiß unterdrückt oder gemildert worden in einem Kreise, dem Asketismus als die vollkommenste Lebensart gilt. Mit ihnen hat man vielmehr einen Schlüssel geliefert zu seinen eigenen Worten: „Ich bin nur Fleisch wie ihr" (Sure 18 v. 110). Nirgends die Spur, ihn menschlichen Lüsten und Leidenschaften zu entrücken, hingegen das offene Bestreben, ihn seinen Gläubigen in aller Zukunft menschlich nahe

zu bringen. Wie man den Gesandten Gottes gern in ganz kleinbürgerlichen Lebenslagen erscheinen läßt — indem man ihn wegen Vollziehung einer Zauberhandlung an einem Kind aufsucht, trifft man ihn dabei, wie er gerade eigenhändig seine verseuchten Kamele beschmiert[45] — so läßt man ihn auch frei das Bekenntnis aussprechen: „Von eurer Welt (*dunjā*) sind mir lieb geworden die Weiber und die Wohlgerüche" — mit dem Zusatz: „und mein Augentrost ist im Gebet". Und da bot sich gar oft die Gelegenheit, ihn mit Eigenschaften auszustatten, die der Neigung zur Askese völlig fremd und entgegengesetzt sind. H. Lammens hat eine Reihe von traditionellen Angaben gesammelt, aus denen ein gewisser Aufwand hervorgeht, den Muhammed in seiner Kleidung und Behausung machte[46]. Die Tradition läßt sogar, aufrichtig genug, die Widersacher gegen ihn die Beschuldigung erheben, daß er sich nur mit Weibern abgebe, was ja mit dem Charakter eines Propheten nicht vereinbart werden könne[47]. Dieser Auffassung ist auch die spätere Theologie treu geblieben. Der große Traditionsgelehrte Abū Ḥātim ibn Ḥibbān al-Bustī (st. 354/965) erklärte alle Ḥadīthe für unglaubwürdig, in denen von einem Hungern des Propheten die Rede ist[48]. Und Zamachscharī findet, daß von ihm die Bezeichnung *al-faḳīr* (Armer) völlig unstatthaft sei, denn er sei nie notleidend gewesen[49]. Bereits in einem dem Omajja b. abi-l-Ṣalt zugeschriebenen Gedichte wird er als reich bezeichnet[50].

Dasselbe können wir auch an den intimen lebensgeschichtlichen Angaben erfahren, die uns von den frommen Genossen überliefert sind. Wir sind jetzt mehr als früher in der Lage, diese Seite der biographischen Überlieferung im Islam zu verfolgen, seitdem uns durch die Ausgabe des großen „Klassenbuches des Ibn Sa'd" ein Quellenwerk zugänglich geworden ist, in dessen lebensgeschichtlichem Stoff die sonst vernachlässigten kleinen Züge des allerhäuslichsten Lebens der ältesten Führer des Islams berücksichtigt werden. Es ist bezeichnend, daß diese Lebensläufe in der Regel weitläufige Traditionsmitteilungen darüber bieten, wie sich diese heiligen Personen zu parfümieren pflegten, wie sie ihren Bart und ihre Haare färbten, wie sie sich in ihrer Klei-

dung zierten und schmückten[51]. Namentlich der Parfümierung, gegen die freilich die Betbrüder als geschworene Feinde der kosmetischen Künste eifern, wird stets eine hervorragende Rolle zugeteilt. Da erzählt z. B. ʿOthmān b. ʿUbejdallāh als eine Erinnerung aus seiner Schulzeit, daß die Kinder die Wohlgerüche in der Nase hatten, wenn vor dem Schulhause vier namentlich aufgezählte Herren vorübergingen, zu denen z. B. auch Abū Hurejra, einer der gewichtigsten Meister der Tradition des Islams, gehörte[52].

Mit Vorliebe wird auch von dem Aufwand berichtet, den als gottesfürchtig anerkannte Musterleute in ihrer Kleidung betätigten. Es ist nicht selten zu lesen, daß sie sich in Samtgewänder hüllten[53]. Zur Rechtfertigung solcher Üppigkeit dient gewöhnlich ein vom Propheten überlieferter Lehrspruch: Wenn Gott einen Menschen mit Wohlstand begünstigt, so liebt er es, daß dessen Spuren an ihm sichtbar seien — übrigens eine Belehrung, die ganz auffallend an einen griechischen Sinnspruch anklingt: „Der Glückliche solle glänzend leben und die Gabe der Gottheit sichtbar werden lassen, denn darin erkenne diese seinen Dank“[54]. Mit dieser Lehre tadelt der Prophet begüterte Leute, die in armseligem Aufzuge vor ihm erscheinen[55]. Dies ist nicht die Art einer religiösen Überlieferung, die ihr Vorbild in der Verachtung aller Weltlichkeit fände.

Von den vielen Beispielen, die sich darböten, um den Geist und die Lebensrichtung jener Kreise, die diese Überlieferung pflegten, zu kennzeichnen, möchte ich nur eine kleine Einzelheit erwähnen, die in naiver Form die Tatsache beleuchtet, die wir eben zu besprechen haben.

Da ist die Gestalt des Muḥammed b. al-Ḥanafijja, des Sohnes des ʿAlī, den eine Menge religiöser Eiferer als den Mahdī, den von Gott erkorenen Erlöser des Islams feierte, als den Träger des theokratischen Gedankens unter den als gottlos und gewalttätig verschrieenen ersten Omajjaden. Sein Vater, ʿAlī, erhielt vom Propheten noch vor Geburt dieses Sohnes den Vorzug, ihm seinen eigenen Namen zu verleihen: wie der Prophet durfte er den Namen Muḥammed Abu-l-Ḳāsim führen. Und an ihn

knüpfte sich der Glaube an die leibliche Fortdauer und dereinstige Wiederkunft der als Mahdī anerkannten gotterkorenen Person, ein Glaube, den wir im folgenden Abschnitte näher kennen lernen werden. In diesem Sinne war er Gegenstand der gläubigen Hoffnungen der Frommen und der Lobpreisung anhänglicher Dichter. Nun lesen wir folgende Einzelheiten aus den lebensgeschichtlichen Überlieferungen über diese heilige Person. Abū Idrīs berichtet: Ich sah, daß Muḥammed ibn al-Ḥanafijja sich verschiedener Färbemittel bediente. Er gestand mir, daß sein Vater ʿAlī solche Schönheitsmittel nicht zu gebrauchen pflegte. Warum tust du es denn? . . . „Um den Frauen mit Erfolg den Hof zu machen", war die Antwort[56]. Man wird wohl solche Geständnisse in der Literatur der syrischen oder äthiopischen Heiligenlehre vergebens suchen. Freilich war dieser Mahdī, wenn wir seine Denkart auf geschichtliche Wahrheit prüfen, allem Anscheine nach in der Tat ein weltlich gesinnter, den irdischen Genüssen und Vorteilen nicht abgeneigter Mann[57]. Jedoch der Überlieferung des Islams ist er Vergegenwärtiger heiliger Bestrebungen. Und man fühlte keinen Widerspruch zwischen diesem Charakter und dem dazu wenig stimmenden Bekenntnis, das man ihm, vielleicht nicht ohne humoristische Absicht, in den Mund legt. Diesem Beispiele ließen sich noch viele andere Lebensnachrichten aus der alten Zeit des Islams an die Seite setzen, zur scharfen Beleuchtung dessen, was wir soeben als Lehrsätze des Propheten kennen gelernt haben.

Jene Aussprüche und Lehren wären aber nicht hervorgetreten, wenn nicht zur Zeit ihrer Entstehung eine starke Unterströmung in der islamischen Gemeinde gewaltet hätte, die den Büßergeist des Islams auch späterhin pflegte und in ihm die wahre und echte Religionsbetätigung erkannte. Wir haben soeben erwähnt, daß es Betbrüder gab[58], denen auch die Zierlichkeit der äußeren Erscheinung als Bruch des islamischen Lebensideals galt; es ist fast natürlich, daß wir den Abū Isrā'īl (oben S. 140) in der Reihe dieser Leute sehen. Von dem in der Gemeinde angesehenen ʿAbdarraḥmān b. al-Aswad, der nicht eben in Büßerkleidern auftrat, sagt er: Wenn ich den Mann sehe, glaube ich einen in einen persischen Land-

edelmann verwandelten Araber vor mir zu haben: so ist er gekleidet, so parfümiert er sich, so reitet er aus[59].

Besonders im ʿIrāḳ[60] scheint diese Richtung bald nach der Eroberung und in der ersten Omajjadenzeit viel Vertreter gefunden zu haben. Man nennt sie gewöhnlich *ʿubbād* (Einz. *ʿābid*), d. h. die sich dem andächtigen Dienst Gottes widmen, Leute wie jener Miʿḍad b. Jezīd aus dem Stamme ʿIdschl, der unter dem Chalifen ʿOthmān den Kriegszug in Ād̲arbejdschān mitgekämpft hatte. Mit einer Zahl der Genossen zog er sich in den Friedhof zurück, um dort „Gott zu dienen“[61]. Ein vollkommenes Muster solcher Leute stellt in seiner Lebensführung und Anschauung al-Rabīʿ b. Chuthjam in Kūfa dar. Von den Dingen der Welt konnte nichts seine Teilnahme erregen, als etwa „wieviel Moscheen im Gebiete des Tejmstammes entstanden seien“. Seinem kleinen Töchterlein vergönnte er nicht die harmlosesten Kinderspiele — eine düstere Lebensanschauung schließt auch solche in das koranische Verbot des *mejsir*-Spieles (Sure 2 v. 216) ein[62]; er selbst ist natürlich den aus Persien eingeführten Zerstreuungen aus voller Seele abgeneigt. Die aus Kriegszügen ihm zukommenden Beuteanteile verschmäht er[63]. Denn es muß besonders hervorgehoben werden, daß — wie uns auch die beiden Beispiele zeigen — die Askese dieser Leute sich nicht auf die Lossagung vom kriegerischen Geschäft erstreckt, das ja der Ausbreitung des Glaubens dient. Die asketischen Züge finden wir in dieser alten Epoche des Islams auch an Leuten, deren Teilnahme an den Kriegen im einzelnen erzählt wird. Selbst in dem Bilde, das man von dem sagenhaften Büßer Uwejs al-Ḳaranī, einem der alten Vorbilder der Weltentsagung, zeichnete, durfte der Zug nicht fehlen, daß er bei Ṣiffīn in den Schlachtreihen ʿAlī's mitkämpfte und dort seinen Tod fand. „Die Schwerter sind die Schlüssel zum Paradiese“ (*al-sujūf mafātiḥ al-dschanna*). Auch dem das Mönchtum ablehnenden Spruche Muhammeds ward ja der Zusatz hinzugefügt: die *rahbānijja* meiner Gemeinde ist der *dschihād* (Glaubenskrieg).

Je mehr sich das öffentliche Leben den weltlichen Gelüsten und Genüssen zuwandte, desto mehr Beweggründe fanden jene, die das Vorbild des Islams am über-

wundenen Zeitalter seines Ursprungs suchten, den Einspruch gegen die Verweltlichung durch die Ablehnung aller irdischen Neigungen an ihrer eigenen Person zu veranschaulichen. Auch die Lebensläufe der ältesten Islambekenner, also selbst der Kriegshelden, werden von den Vertretern dieser Richtung mit asketischen Zügen ausgestaltet, um die Vorbilder aller Rechtgläubigen die Weltlichkeit ablehnen und sie als Muster büßerischer Weltanschauung erscheinen zu lassen[64]. Wir besitzen in der Tat Belege für die Annahme, daß der Zug zur Askese sich mit der Auflehnung gegen die Obrigkeit paart. Unter dem Chalifen ʿOthmān wird die Untersuchung eingeleitet gegen einen Mann, der im Rufe stand, die Imame zu beschimpfen, und der an den öffentlichen Freitagszeremonien nicht teilnahm (wohl weil er gegen die anerkannte Regierung sich auflehnte); er lebte von Pflanzen und war unbeweibt[65]. Und der Chalif Muʿāwija läßt denselben baṣrischen Büßer durch seinen Statthalter wegen seiner grundsätzlichen Ehelosigkeit (gegen die auch von religiösem Gesichtspunkt aus auf Sure 13 v. 38: ‚Die Propheten haben Weiber und Kinder' verwiesen werden konnte) zur Rechenschaft ziehen[66]. Vor den von ihnen im Herzen mißbilligten öffentlichen Zuständen haben sich manche hinter ein zurückgezogenes, weltentsagendes Leben verschanzt und den Wahlspruch *al-firār min al-dunjā*, d. i. „Weltflucht", auf ihre Fahne geschrieben.

Dazu kommt noch ein sehr bedeutender äußerer Umstand. Wir haben soeben gesehen, daß manche der antiasketischen Sprüche eine unverhohlen polemische Spitze gegen die asketischen Richtungen im Christentum an der Stirne tragen. Dies ist darin begründet, daß es das christliche Asketenwesen ist, das zu Beginn des Islams das unmittelbar angeschaute Bild einer Betätigung der asketischen Weltanschauung bot, und daß die Leute, die innerhalb des Islams die innere Neigung zur Weltverneinung hegten, sich zuerst durch das Beispiel der Wandermönche und Büßer im Christentum anregen und beeinflussen ließen. Waren es ja bereits vor der Zeit des Muhammed die in den alten arabischen Gedichten erwähnten Büßer, die den Arabern die Anschauung der weltflüchtigen Lebensweise boten, und in vielen Stellen der

heidnisch-arabischen Dichtung dienen christliche Mönche und Nonnen, ihre Bräuche und ihre Kleidungsart zu Vergleichungen völlig verschiedenartiger Dinge[67]. Sie sind es, die dem Muhammed selbst im Koran (9 v. 113; 66 v. 5) für die frommen asketischen Mitglieder seiner Gemeinde die Benennung *sā'iḥūn*, *sā'iḥāt*, d. h. Herumwandernde beiderlei Geschlechts, eingeben; es schwebten ihm dabei die Wandermönche vor, deren er wohl während seines vorprophetischen Verkehrs manche gesehen hatte[68]. Eine Lesart des gegen die *rahbānijja* gerichteten Überlieferungsspruches lautet geradezu: Es gibt kein Wandermönchtum (*lā sijāḥata*) im Islam[69]. Die beiden Worte sind völlig sinnverwandt[70].

Durch die Ausbreitung des Islams, namentlich in Syrien, Babylonien und Ägypten, bot sich den asketisch gerichteten Seelen dies Anschauungsgebiet noch in viel größerem Umfange dar, und die Erfahrung, die sie aus ihren christlichen Berührungen schöpfen konnten, wurde geradezu zur Schule des Asketismus für den Islam. Es treten nun solche Neigungen in gesteigertem Maße hervor und erobern für sich immer weitere Kreise. Auch ihren Lehrstoff ergänzen die Vertreter dieser Richtung aus dem Neuen Testament, dem sie Gleichnisse und Sinnsprüche entnehmen und zur Empfehlung ihrer Weltanschauung verwenden. Das älteste Schriftwerk dieser Gattung ist, wie D. S. Margoliouth nachgewiesen hat, voll von verhüllten Entlehnungen aus dem Neuen Testament[71]. Die Gläubigen vom gewöhnlichen Schlage mutet diese in Lehre und Leben immer mehr hervortretende Bußstimmung fremdartig an. Dies zeigt z. B. die Erzählung, daß einmal eine Dame eine Gesellschaft von jungen Leuten sah, die in ihrem Schritt große Bedächtigkeit und in ihrer Rede große Langsamkeit zeigten — wohl ein merkbarer Gegensatz zur Lebhaftigkeit des Arabers in Rede und Bewegung. Auf die Frage, wer die seltsamen Leute seien, sagte man ihr: es seien *nussāk*, d. h. Asketen. Sie konnte sich der Bemerkung nicht enthalten: „Fürwahr, ʿOmar, den hörte man, wenn er sprach, und der eilte, wenn er ging, und tat weh, wenn er dreinschlug — das war der richtige fromme Mann (*nāsik*)“[72]. Sieht man Sure 31 v. 18 an, so wird man sich sagen, daß das Auf-

treten dieser jungen *nussāk* den Beifall Muhammeds gefunden hätte.

Es ist wohl leicht begreiflich, daß diese Leute ihr Büßertum zunächst auf dem Gebiete der Ernährung betätigen. Daß sie viel fasten, ist so ziemlich selbstverständlich; gegen solche Leute werden ja die gegen übermäßiges Fasten ankämpfenden Überlieferungssprüche und Erzählungen[73] gerichtet sein. Daneben begegnen wir den Beispielen der Enthaltung von Fleischnahrung, eine Form der Selbstkasteiung, für die man Muster bereits aus der Genossenzeit anführt[74]. Ein Zijād b. abī Zijād, der dem Stamme der Machzūm als Schützling angehörte, und als büßerischer, weltentsagender Mensch geschildert wird, der immerfort andächtige Übungen hielt, sich in grobwollene Kleider (*ṣūf*) hüllte und sich des Fleischgenusses enthielt, wird zur Zeit ʿOmars II. nur das Musterbild einer ganzen Klasse gewesen sein[75]. Gegen sie richtet sich wohl der dem Propheten zugeschriebene Spruch: „Wer vierzig Tage kein Fleisch genießt, dessen Charakter wird schlecht“[76].

Neben diesen negativen Zügen in der praktischen Lebensführung formen sich auch positive des Kultus und der Weltanschauung aus. Sie stehen an sich nicht im Widerspruch mit den Lehren des Korans, bilden vielmehr nur Übertreibungen einzelner Punkte der koranischen Religions- und Sittenlehre. Während sie aber im Koran als anderen gleichwertige Ringe in der Kette der islamischen Lehren gelten, werden sie in den Kreisen, denen der muhammedanische Asketismus seine Ausbildung verdankt, mit überragender Bedeutung ausgestattet: neben ihnen treten alle anderen Elemente des religiösen Lebens in den Hintergrund. In dieser einseitigen Übertreibung liegt der Keim des später hervorbrechenden Zwiespaltes zwischen solchen Bestrebungen und dem Lehrbegriff der islamischen Rechtgläubigkeit[77].

Vorzüglich sind es zwei Momente, die auf der ältesten Stufe des islamischen Asketismus als Gegenstände solcher Übertreibung hervortreten: ein liturgisches und ein ethisches Moment. Das liturgische stellt sich dar im Fachwort *ḏikr*, „Erwähnung“, das seine Stelle in der ganzen Entwicklungsfolge des islamischen Mystizismus behalten hat. Der offizielle Islam beschränkt den litur-

gischen Gottesdienst auf bestimmte Zeitpunkte des Tages und der Nacht. Diese Beschränkung und Abgrenzung wird durch die asketische Anschauung durchbrochen, indem sie die Mahnung des Koranwortes „Allahs häufig zu gedenken“ (33 v. 14) in den Mittelpunkt der Religionsübung stellt und die Andachtsübungen, denen sie den Namen *ḏikr* gibt, zur Hauptsache der praktischen Religion erhebt, woneben andere Übungen in ihrem Werte tief herabgedrückt werden und zur gleichgültigen Nebensache zusammenschrumpfen. Es sind dies die mystischen Litaneien, die noch heute das Rückgrat der Vereinigungen bilden, die die Erbschaft jener alten Asketen vertreten.

Die ethische Eigentümlichkeit, die im Asketentum jener alten Zeit scharf hervortritt, ist die Übertreibung des Gottvertrauens (*tawakkul*), das diese muslimischen Asketen bis zum äußersten Grade des untätigen Quietismus gesteigert haben. Es ist die völlige Gleichgültigkeit und die Ablehnung jeder Entschlossenheit in ihren persönlichen Angelegenheiten. Sie überlassen sich vollständig der Fürsorge Gottes und seinem Fatum. Sie seien in Gottes Hand wie die Leiche in der Hand des Leichenwäschers[78]: völlig willen- und teilnahmlos. Sie nennen sich in diesem Sinne *mutawakkilūn*, d. h. Gottvertrauende. Es wird aus ihren Kreisen eine Reihe von Grundsätzen überliefert, aus denen ersichtlich ist, daß sie es verschmähen, zur Erlangung der Bedürfnisse ihres Lebens selbst Hand anzulegen. Dies wäre eine Verletzung des Gottvertrauens. Sie kümmern sich nicht um die „Mittel“ (*asbāb*), sondern stellen ihre Bedürfnisse unmittelbar Gott anheim und nennen ihre vertrauende Untätigkeit gegenüber den Mühen der Handeltreibenden, der Demütigung der Handwerker und der Selbsterniedrigung der Bettler die erhabenste Art der Selbsterhaltung: „Sie erfahren den Hocherhabenen und erhalten ihre Nahrung unmittelbar aus seiner Hand, ohne daß sie die ‚Mittel‘ suchen“. Es wird als besondere Tugend dieser Leute erwähnt, daß sie den morgigen Tag nicht in der Reihe der Tage zählen[79]; das Zukünftige und die Sorge um sein Bedürfnis ist aus ihrem Gedankenkreise völlig ausgeschlossen. Es wird ein (freilich sehr verdächtiges) Ḥadīth[80] angeführt: „Die Weisheit steigt vom Himmel herab, aber sie senkt sich in keines

Menschen Herz, der an den morgigen Tag denkt". Der Gottvertrauende ist der „Sohn des Augenblicks" (der Zeit, *ibn al-waḳt*), „er schaut weder auf Vergangenes zurück, noch auf Zukünftiges voraus"[81].

Es ist zu erwarten, daß vollständige ἀκτημοσύνη, Besitzlosigkeit, und die Verwerfung der weltlichen Güter zu den hervorragendsten Gesichtspunkten dieser Leute gehören. Wer zu ihnen gehört, ist ein *faḳīr*, ein Armer. Ferner: wie sie Hunger und leibliche Entbehrung aller Art gleichgültig lassen, so sind sie es auch in allen anderen körperlichen Beziehungen; Leiden des Körpers dürfen ihnen nicht den Gedanken eingeben, sie durch ärztliche Hilfe lindern zu wollen. Auch das Urteil und die Meinung der Menschen kümmert ihresgleichen nicht: „Kein Mensch hat im Gottvertrauen Fuß gefaßt, dem nicht Lob und Tadel der Menschen völlig gleichgültig ist", die ἀτυφία der Kyniker[82]. Mit diesem Quietismus ist eine völlige Gleichgültigkeit gegen die ihnen zuteil werdende Behandlung der Menschen verbunden: μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ (Matth. 5, 39).

Daß eine solche Lebensauffassung mit den gewöhnlichen Anschauungen des im I. Jahrhundert bereits auf die Stufe des Realismus fortentwickelten Islams nicht übereinstimmte, beweist eine zusammenhängende Reihe von Ḥadīth-Aussprüchen und Erzählungen, die man nur in ihrer Bedeutung als bewußte Polemik gegen die religiösen Folgen des überspannten Gottvertrauens verstehen kann. Wie könnte auch dieser Quietismus Billigung finden in einem religiösen Gemeinwesen, das eben auf der Höhe seines erobernden Laufes sich befand, das erst unlängst die Wüste verlassen hatte, um sich in den Städten alten Überflusses und Wohllebens behaglich einzurichten?[83]

So stehen denn innerhalb des Islams um diese Zeit zwei widerstrebende Strömungen einander gegenüber. Sie kommen in einem Zwiegespräche zweier Frommen zum Ausdruck, Mālik b. Dīnār und Muhammed b. Wāsiʿ, die sich über die Frage des *summum bonum* unterhalten. Während jener die höchste Glückseligkeit darin findet, ein Grundstück zu besitzen, aus dem man von Menschen unabhängig seine Nahrung erwirbt, meint der andere: Glückselig, wer sein Frühessen findet, ohne zu wissen,

was er des Abends speisen werde, und wer sein Abendessen findet, ohne zu wissen, wovon er nächsten Morgen sich nähren werde[84]. In den in die Höhe geschraubten Tönen quietistischer Lebensanschauung gibt sich die fromme, sich auf die asketischen Uranfänge des Islams besinnende Rückwirkung gegen eine überhandnehmende Weltlichkeit kund[85].

Wir haben bereits erwähnt, daß sie ihre Nahrung aus der Anschauung des christlichen Mönchtums schöpft, mit dessen Zielen die soeben angeführten Grundsätze fast wörtlich übereinstimmen. Sehr zu beachten ist die Tatsache, daß die in den asketischen Sprüchen viel benutzten Evangelienstellen Matth. 6, 25—34, Luk. 12, 22—30 von den Vögeln unter dem Himmel, die nicht säen und nicht ernten, nicht in den Scheunen sammeln, aber vom himmlischen Vater ernährt werden, — in fast wörtlicher Wiedergabe im Mittelpunkt jener *Tawakkul*-Lehren stehen[86]. Die christliche Einsiedler- oder Mönchstracht nachahmend, kleiden sich diese weltentsagenden Büßer und Asketen des Islams gern in grobwollene Kleider (*ṣūf*)[87]; dieser Brauch läßt sich mindestens bis in die Zeit des Chalifen ʿAbdalmalik (685—705) zurückverfolgen und wird die Veranlassung zu der Benennung Ṣūfī[88], die die Vertreter der asketischen Richtung zu einer Zeit führen werden, da ihr praktisches Büßertum einen höheren Entwicklungsgang nimmt und sich zu einer eigenartigen Philosophie gesellt, die auch auf die Religionsauffassung bestimmenden Einfluß übt. Wir meinen den Ṣūfismus.

* * *

Darin war das Eindringen der neuplatonischen Spekulation in den Bildungskreis des Islams von entscheidender Bedeutung. Diese philosophische Richtung, deren einschneidende Wirkungen auf die Entwicklung des Islams uns später noch einmal beschäftigen werden, bot einen theoretisch-theologischen Hintergrund für die praktisch-asketischen Richtungen, die wir soeben geschildert haben. Wer von der Verachtung alles Irdischen durchdrungen ist und seine Seele auf das allein Bleibende, Göttliche richtet, kann sich für dies überirdische, göttliche Leben und Verhalten durch die Ausstrahlungslehre

des Plotinus mit ihrem dynamischen Pantheismus stärken. Im ganzen Weltall fühlt er die Ausströmung der göttlichen Kraft. Die Dinge dieser Welt sind wie ein Spiegel, der das Göttliche im Bilde widergibt. Aber diese Spiegelbilder sind nur Schein und haben nur bedingte Wirklichkeit, insofern sie das einzig wirklich Seiende widerspiegeln. Der Mensch müsse demnach das Streben betätigen, durch innere Einkehr und durch Abstreifung der stofflichen Hüllen die ewige Schönheit und Güte des Göttlichen auf sich einwirken zu lassen und durch innerliche Erhebung zu ihm sich des Scheines seines persönlichen Daseins zu entledigen, die Versenkung seiner Persönlichkeit in das eine reale göttliche Sein zu erlangen.

„Im Ursprung waren meine Seele und die deinige nur eins; mein Erscheinen und das deinige, mein Verschwinden und das deinige; es wäre unwahr, von mein und dein zu reden: es hat zwischen uns aufgehört das Ich und Du“ [89].

„Ich bin nicht Ich, Du bist nicht Du, auch bist Du nicht Ich. Ich bin zugleich Ich und Du, du bist zugleich Du und Ich. Im Verhältnis zu dir, o Schöne von Khoten, bin ich in Verwirrung darüber, ob Du Ich oder Ich Du seiest“ [90].

Die Schranke der Persönlichkeit ist der Schleier, der das Göttliche vor dem Menschen verdeckt. Mit einiger Übertreibung läßt man sogar den Propheten, den ja die Ṣūfīs als den Herold ihrer Anschauungen darstellen, sagen: „Dein Dasein ist eine Sünde, mit der eine andere Sünde nicht verglichen werden kann“ [91]. Man versteht darunter die Betätigung seiner Existenz, die Lebensbejahung, als selbständiges Einzelwesen. Durch beschauliches Selbstversenken, durch andachtsinnige Übungen, durch büßerische Kasteiungen, die verzückte, gottestrunkene Zustände hervorrufen [92], wird die Persönlichkeit, das Ich-Sein, die Zweiheit gegenüber dem Göttlichen aufgehoben (das indische *advaita*), die vollständige Gefühllosigkeit gegen körperliche Zustände erreicht, ein Dasein „ohne Sorge, ohne Gedanken an Nutzen und Schaden“ — wie es Dschelāl ed-dīn Rūmī, der größte islamische Dolmetsch dieser Weltanschauung, schildert:

„Mache dich rein von allen Attributen des Selbst,
Damit du dein glänzendes Wesen erschauest“ [93].

Selbst Raum und Zeit hören auf, für sein Bewußtsein die Begriffsformen des Daseins zu sein:

„Mein Ort ist ortlos, meine Spur ist spurlos“ [94].

Für den die Wahrheit der Himmel und der Erden umfassenden Ṣūfī gibt es kein oben und unten, kein vor und nach, nicht rechts und links, nicht heute und gestern[95].

„Wer nicht aus dem Palast des natürlichen Seins heraustritt — sagt Ḥāfiẓ —, kann nicht in das Dorf der Wahrheit gelangen[96].

„In der Nähe Gottes stehen ist das Entfliehen aus den Banden des Seins“.
ḳurb-i-ḥaḳḳ ez ḳajd-i-hestī resten est (Dschelāl ed-dīn Rūmī).

Das Abstreifen aller Qualitäten (*ṣifāt*), die durch die Einwirkung der Eindrücke der Außenwelt auf das Einzelwesen hervorgerufen werden, das Erstreben völliger „Farblosigkeit“ (*bīrengī* ist der persische Ausdruck dafür), die Verneinung aller Wirkungen des Willens und des Gefühls, die innere Verfassung, die er im Gegensatz zu dem durch Affekte verschiedenartig beeinflußten Seelenzustand mit dem Worte *dscham*ʿ (Sammlung, das indische *samādhi*) bezeichnet[97], faßt der Ṣūfī unter dem Bilde der Trunkenheit auf. Er ist berauscht von dem betäubenden Trunk der Schönheit des Gotteslichtes, das in seine Seele strahlt, sie erfüllend seiner körperlichen Sinne beraubt.

Das Hochziel des Ṣūfīlebens: das Aufgehen des Menschen in die einzige Wirklichkeit des göttlichen Seins wird auch unter dem Bilde der Liebe, *maḥabba*, aufgefaßt. Der Ṣūfī ist *min ahl-al-maḥabba*[98]. Von dieser Liebe ist der wegen seines Anspruches auf völliges Einssein mit der Gottheit von den Rechtgläubigen in Baghdād (309/921) hingerichtete Ḥallādsch ergriffen und von ihr redet er zu seinen Anhängern, bevor er sich dem Henker überliefert. Der berühmteste arabische Ṣūfīdichter ʿOmar b. al-Fāriḍ (st. in Kairo 632/1235), von dem Josef Freiherr v. Hammer-Purgstall ein mystisches Gedicht unter dem Titel „Das arabische Hohe Lied der Liebe“ in die deutsche Literatur eingeführt hat (Wien 1854), hat wegen des vorwiegenden Inhaltes seiner Gedichte von der Nachwelt den Beinamen *sulṭān al-*ʿ*āschiḳīn* (Fürst der Liebenden) erhalten[99].

Den berauschenden Trunk selbst nennen die Ṣūfīs gern den Liebestrunk (*scharāb al-maḥabba*)[100].

„Liebe ist das Auslöschen des Willens und das Verbrennen aller körperlichen Eigenschaften und Begehrlichkeiten“ [101].

„Die Liebe ist gekommen und hat mich von allem übrigen frei gemacht; sie hat mich mit Gnade erhoben, nachdem sie mich zu Boden geschleudert hatte. Dank dem Herrn, daß er mich wie Zucker in dem Wasser seiner Vereinigung (*wiṣāl*) aufgelöst hat“.

„Ich ging zum Arzt und sagte ihm: ‚O du Einsichtiger, was verordnest du (als Arznei) für den Liebeskranken? Das Aufgeben der Qualität (*ṣifa*) und das Verlöschen meines Seins verordnest du‘. Das heißt: Tritt heraus aus allem, was ist“.

„Solange du nüchtern bist, wirst du den Genuß der Trunkenheit nicht erreichen; solange du deinen Körper nicht hingibst, wirst du den Dienst der Seele nicht erreichen; solange du in der Liebe zum Freunde nicht dich selbst vernichtest, wie das Wasser das Feuer, wirst du das Sein nicht erreichen“.

Durch diese Liebe wird er am Tage des Gerichts gerechtfertigt:

„Morgen, wenn Mann uud Weib zur Gerichtsversammlung eingehen, werden die Gesichter gelb aus Furcht vor der Abrechnung. Ich trete vor dich, meine Liebe in der Hand haltend, und sage: Meine Abrechnung muß daraus gemacht werden“ [102].

Gottesliebe ist also die Formel für das zusammengefaßte Bestreben der Seele, den Schein der persönlichen Existenz in die Wahrheit des göttlichen, allumfassenden Seins aufgehen zu lassen: ein Gedanke, der in allen Sprachen der islamischen Kulturvölker Dichtungen erzeugt hat, die zu den Perlen der Weltliteratur gehören.

Diese Weltanschauung hat sich nun als theoretische Grundlage für Quietismus und Ḏikr-Kultus der praktischen Asketen geeignet. Durch Betrachtung und in Ḏikr-Übungen strebten sie die verzückten Zustände an, in denen ihre Gottestrunkenheit und Gottesliebe zur Darstellung gelangen; ein ganz anderer Weg als der, auf dem der strenggläubige Islam die auch im Koran und in den Überlieferungen empfohlene Gottesliebe anstrebt [103].

Der Ṣūfismus geht demnach in der Aufstellung des Ziels menschlicher Seelenvollkommenheit, in seiner Bestimmung des *summum bonum* um einen Schritt über das Ideal der Philosophen hinaus. Ibn Sabʿīn aus Murcia (st. 668/1269 in Mekka), Philosoph und Ṣūfī, dem die

„sizilianischen Fragen“ des Hohenstaufen Friedrich II. († 1250) zur Beantwortung vorgelegt waren, findet dafür die Formel: daß die alten Philosophen das Ähnlichwerden mit Gott als das höchste Ziel aufstellten, während der Ṣūfī das Aufgehen in Gott erreichen will durch die Fähigkeit, die göttlichen Gnaden auf sich einströmen zu lassen, die Sinneswahrnehmungen zu verwischen und die geistigen Eindrücke zu reinigen[104].

Es entspricht einer auch in anderen Kreisen erprobten religionsgeschichtlichen Erfahrung, daß die Ṣūfīs, sofern sie darauf Wert legen, auf dem Boden des Islams zu stehen oder mindestens als auf ihm stehend anerkannt zu werden, ihre Weltanschauung in den Koran und in die geheiligten Überlieferungen hineindeuten und für ihre Ansichten Beweisstellen aus den geheiligten Texten anführen. Sie haben damit im Islam die Erbschaft des Philo angetreten und betätigen in ihrer Schriftauslegung die Überzeugung, daß jenseits des scheinbar gleichgültigen Wortsinnes der heiligen Texte tiefe philosophische Wahrheiten enthalten sind, die durch sinnbildliche Erklärung zu erkennen seien. Wenn z. B. im Koran (36 v. 12 ff.) das Gleichnis aufgestellt wird „von den Bewohnern der Stadt, da zu ihr die Gesandten kamen; da wir zwei zu ihnen gesandt hatten, und sie ziehen diese der Lüge; und da stärkten wir sie mit einem dritten. Und sie sprachen: Wir sind zu euch gesandt. Jene sprachen: Ihr seid nur Fleischliche gleich uns, und Gott hat nichts herabgesandt; ihr tut nichts als lügen. Sie aber sagten: Unser Herr weiß, daß wir fürwahr zu euch gesandt sind“ —, so kann mit diesem Gotteswort sicherlich nicht ein so gewöhnliches Tagesereignis gemeint sein, wie es der Wortlaut kündet. Vielmehr ist die Stadt nichts anderes als der Körper; die drei Gesandten sind der Geist, das Herz und die Vernunft. Auf dieser Grundlage wird nun die ganze Erzählung, die Zurückweisung der beiden ersten, das Hinzutreten des dritten Boten und das Verhalten der Bewohner der Stadt und ihre Bestrafung in sinnbildlicher Weise ausgelegt.

So haben denn die Ṣūfī-Exegeten ihr eigenes allegorisches *ta'wīl* (s. oben S. 104), eine geheimnisvolle Schriftauslegung, die eine große Literatur hervorgebracht hat[105],

und die sich durch alle ṣūfischen Werke hindurchzieht. Um für diesen Esoterismus in islamischer Beziehung eine rechtskräftige Anknüpfung an die Überlieferung zu gewinnen, entlehnten sie dem Schī'itismus (s. weiter Abschnitt V) die Lehre, daß Muhammed seinem Stellvertreter ʿAlī den geheimen Sinn der Offenbarungen anvertraut habe; diese nur unter den Auserwählten fortgepflanzten Lehren bilden die Kabbala des Ṣūfismus. Der hier soeben erwähnte arabische Ṣūfīdichter ʿOmar b. al-Fāriḍ gibt dieser in Ṣūfīkreisen feststehenden Gesinnung Ausdruck in den Worten:

„Und mit *ta'wīl* klärte ʿAlī auf, was dunkel war, durch ein Wissen, das er (vom Propheten) als Vermächtnis (*waṣijja*) erlangte“ [106].

ʿAlī gilt ihnen als Ahnherr des islamischen Mystizismus, eine Anschauung, die vom rechtgläubigen Sunnastandpunkte aus entschieden zurückgewiesen werden mußte: der Prophet habe der großen Allgemeinheit seiner Gemeinde nichts vorenthalten, niemandem geheime Kenntnisse mitgeteilt[107].

Damit hängt aber auch noch die Erscheinung zusammen, daß der ʿAlīkult in vielen ṣūfischen Kreisen in schwärmerischem Maße zutage tritt, zuweilen sogar die Gestaltung ihrer mystischen Lehren durchdringt, und daß die erdichtete Kette der Ṣūfītradition in mancher ihrer Verzweigungen, im Maße ihrer Entfernung von der Rechtgläubigkeit, durch die Linie der ʿalidischen Imame geführt wird. Der Bektaschi-Orden, dessen ʿAlī- und Imāmschwärmerei neuere, von Georg Jacob eingeleitete Untersuchungen immer klarer erwiesen haben, ist ein Beispiel für den im Ṣūfitum hervortretenden Zug zur ʿAlīverehrung[108].

Die englischen Forscher, die in neuerer Zeit den Ṣūfismus, seinen Ursprung und seine Entwicklung zum Gegenstand eingehender Untersuchung machten, namentlich E. H. Whinfield († 14. IV. 1922), E. G. Browne, Reynold A. Nicholson, haben das neuplatonische Gepräge des Ṣūfismus in bestimmter Weise hervortreten lassen[109]. Dabei wird die Anerkennung von Einflüssen nicht abgelehnt, die im Laufe seiner Entwicklung für

die Ausgestaltung dieses religionsphilosophischen Lehrgebäudes ebenso wesentliche Elemente lieferten. Sie können — wofür in neuerer Zeit Richard Hartmann in seiner trefflichen Studie ‚Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Ṣūfītums'[110] zahlreiche Belege beigetragen hat — bei einer Gesamtbetrachtung des geschichtlichen Ṣūfismus als bestimmende Kräfte nicht abgewiesen werden. Ich meine die indischen Einflüsse, die sich von der Zeit an geltend machen, da die Ausbreitung des Islams gegen Osten bis an die Grenzen Chinas die indischen Gedanken immer mehr in seinen Gesichtskreis bringt. Die indische Beeinflussung hat sich teils in literarischen Zeugnissen ausgeprägt, teils in der Aufnahme indischer Bestandteile in den Kreis der Glaubensvorstellungen betätigt.

Als man im zweiten Jahrhundert d. H. durch eine rührige Übersetzertätigkeit den Kreis des in arabischer Sprache niedergelegten Bildungsschatzes erweiterte, wurden auch besonders buddhistische Werke in die arabische Literatur übertragen: wir finden da eine arabische Bearbeitung des Bilauhar wa-Budasif (Barlaam und Joasaf), und auch ein Buddha-Buch[111]. In den feinsinnigen Kreisen, die die Bekenner der verschiedensten religiösen Anschauungen zu freiem Gedankenaustausch vereinigen, fehlt auch der Bekenner der *Schumanijja*, d. i. der buddhistischen Weltanschauung nicht[112]. Nur berühren möchte ich die Tatsache, daß die gegenüber dem gesetzlichen Islam hervortretende religiöse Anschauung, die man *zuhd* (Askese) nennt, und die nicht mit unserem Ṣūfismus einerlei ist, starke Spuren des Eindringens indischer Lebensideale zeigt. Einer der hervorragendsten dichterischen Vertreter dieser Zuhdkonzeption, Abu-l-ʿAtāhija, stellt als Musterbild des hochgeachteten Menschen hin

> den König im Gewande des Bettlers; er ist es, dessen Ehrfurcht groß ist unter den Menschen . . .

Dem Dichter hat hier doch wohl die Gestalt Buddhas vorgeschwebt[113].

Und — um in eine spätere Zeit hineinzugreifen — möchten wir daran erinnern, was Alfred v. Kremer über die indischen Beeinflussungen der in den Grund-

sätzen der persönlichen Lebensführung und den philosophischen Gedichten des Abu-l-ʿAlā al-Maʿarrī sich ausprägenden religiösen und gesellschaftlichen Weltanschauung nachgewiesen hat[114].

Wir besitzen Zeugnisse dafür, daß die indische Gedankenwelt nicht nur in theoretischer Weise in den Gesichtskreis der islamischen Geister trat, sondern daß bereits in der älteren ʿAbbasidenzeit auch in Mesopotamien das sich praktisch darstellende indische Wandermönchstum ein unmittelbares Erfahrungsobjekt der Bekenner des Islams war, ganz so wie in der früheren Zeit die christlichen *sāʾiḥūn* in Syrien (oben S. 149). Dschāḥiẓ (st. 255/866) rollt uns recht anschaulich das Bild von Wandermönchen auf, die weder dem Christentum noch dem Islam angehört haben konnten. Er nennt sie Zindīḳmönche (*ruhbān al-zanādiḳa*), eine unbestimmte Benennung, die man jedoch, wie z. B. unser Fall zeigt, nicht gerade auf Manichäer[115] beschränken kann. Sein Berichterstatter erzählt ihm, daß solche Bettelmönche immer nur paarweise wandern; „wenn du einen von ihnen siehst, so wirst du bei aufmerksamerer Beobachtung immer seinen Genossen nebenbei finden". Ihre Regel besteht darin, daß sie nicht zweimal an demselben Ort übernachten; sie verbinden ihr Wanderleben mit vier Eigenschaften: Heiligkeit, Reinheit, Wahrhaftigkeit und Armut. Ein im einzelnen erzählter Vorfall aus dem Bettlerleben dieser Mönche gipfelt darin, daß der eine von ihnen lieber selbst den Verdacht des Diebstahls auf sich lud und sich arge Mißhandlungen gefallen ließ, als daß er einen diebischen Vogel verraten hätte. Er wollte nicht Ursache der Tötung eines lebenden Wesens sein[116]. Waren diese Leute nicht selbst indische Sadhus oder Buddhamönche, so waren sie mindestens solche, die ihnen nachstrebten und ihre Lebensweise und -anschauung nachahmten.

Von solchen Seiten aus, durch solche Erfahrungen und Berührungen mußte zunächst auch der Ṣūfismus beeinflußt werden, der ja schon vermöge seiner ursprünglichen Richtung so viel Verwandtschaft mit den indischen Gedanken zeigt. Wir dürfen beispielsweise als Zeichen des Einflusses des Buddhismus betrachten, daß die asketische Literatur der Muhammedaner das Musterbild des

sein irdisches Reich von sich werfenden und der Weltentsagung sich ergebenden mächtigen Herrschers sehr reichlich pflegt[117]. Freilich ist sie in der Darstellung dieses Stoffes ungemein kleinlich und reicht nicht an die überwältigende Großartigkeit des Buddha-Typus heran. Ein mächtiger König erblickt einmal zwei graue Haare in seinem Bart; er rupft sie aus; immer wieder kommen sie zum Vorschein. Dies macht ihn nachdenklich: „Es sind dies zwei Boten, die mir Gott sendet, um mich zu ermahnen, die Welt zu verlassen und mich ihm zu ergeben. Ich gehorche ihnen denn auch.“ So verließ er plötzlich sein Reich, irrte in Wäldern und Wüsten umher und widmete sich dem Dienste Gottes bis an sein Lebensende[118]. Es gibt eine reiche Gruppe von asketischen Geschichten, die sich um diesen Gegenstand — Machtüberdruß — dreht.

Geradezu entscheidend muß es für unsere Frage sein, daß die Legende eines des hervorragendsten Patriarchen des Ṣūfismus das Gepräge des Buddhalebens trägt. Ich meine die Legende des Heiligen Ibrāhīm b. Edhem (st. um 160/2 = 776/8). Seine Flucht aus der Welt wird in verschiedenen Legenden verschieden begründet[119]; die gangbarsten Lesarten dienen jedoch dem einen, wenn auch als ungeschichtlich erwiesenen Motiv, daß Ibrāhīm, ein Fürstensohn aus Balch (nach einigen Nachrichten durch göttliche Stimme hierzu aufgerufen, nach anderen durch die Beobachtung der bedürfnislosen Lebensweise eines armen Mannes, dessen Tun er aus dem Fenster seines Palastes beobachtet), seinen Fürstenmantel von sich wirft, ihn mit dem Bettlerkleid vertauscht, seinen Palast verläßt, alle Beziehungen zur Welt, selbst Weib und Kind, aufgibt, in die Wüste zieht und dort ein herumirrendes Leben führt.

Unter den mannigfachen Begründungen der Weltflucht des Prinzen verdient eine noch besonders beachtet zu werden. Sie wird von Dschelāl ed-dīn Rūmī erzählt. Die Palastwache des Ibrāhīm b. Edhem hörte eines Nachts Geräusch vom Dache des Palastes. Als die Leute danach sahen, ertappten sie Männer, die vorgaben, ihre verlaufenen Kamele zu suchen. Man brachte die Eindringlinge vor den Prinzen, und als er sie fragte: „Wer hat je Kamele

auf einem Hausdach gesucht?", antworteten sie: „Wir folgen nur deinem Beispiele, der du nach der Vereinigung mit Gott strebst, während du auf einem Throne sitzest. Wer hat je an solcher Stelle Gott nahe kommen können?" Darauf soll er aus dem Palast geflohen sein, und niemand soll ihn hinfort persönlich gesehen haben[120].

Unter indischem Einfluß erhielten die ṣūfischen Begriffe manche Verschärfung. Der pantheistische Gedanke geht über die Fassung hinaus, die ihm innerhalb des Neuplatonismus zukommt. Besonders aber ist es die Idee der Absorption der Persönlichkeit, die sich auf der Höhe des Atman-Begriffes bewegt, wenn sie auch nicht restlos an ihn heranreicht[121]. Die Ṣūfīs nennen den Zustand der Absorption *fanā* (Zugrundegehen)[122], *maḥw* (Auslöschen) *istihlāk* (Vernichtung), ein fast unerklärbares Ziel, von dessen Wesen sie behaupten, daß es keine einheitliche Auslegung verträgt. Es gebe sich als Erkenntnis von innen heraus kund und entziehe sich der Erfassung durch die Vernunft. „Wenn das Zeitliche sich dem Ewigen zugesellt, bleibt jenem keine Existenz übrig. Du hörst und siehst nichts als Allah, wenn du zur Überzeugung gelangst, daß es außer Allah gar nichts Seiendes gibt; wenn du erkennst, daß du selbst Er bist, daß du mit Ihm ein und dasselbe bist; es gibt nichts Seiendes außer Ihm". Die Vernichtung der Selbst-Existenz ist die Bedingung der Einkehr in Gott.

„Laß mich nicht-seiend werden, denn das Nicht-sein
Ruft mir mit Orgeltönen zu: ‚Zu Ihm kehren wir zurück'"[123].

Das individuelle Sein geht völlig im All-Sein der Gottheit auf; weder Raum noch Zeit, auch nicht die Modalitäten der Existenz schränken die Grenzenlosigkeit ein; der Mensch erhebt sich zu völliger Wesensgleichheit mit dem Grunde alles Seins, dessen Begriff jenseits alles Erkennens liegt.

So wie man im Buddhismus zu der höchsten Stufe der Vernichtung der Individualität auf einem aus acht Teilen bestehenden Wege stufenweise sich erhebt, dem „edlem Pfad", so hat auch der Ṣūfismus seine *ṭarīḳa*, seinen Weg mit mannigfachen Vollkommenheitsstufen und Stationen; diejenigen, die sich auf ihm befinden, sind die

Schreitenden (*al-sālikūna, ahl al-sulūk*)[124]. Obschon die Einzelheiten des Weges verschieden sind, so stimmen sie doch im Grundgedanken miteinander überein, so wie auch darin, daß in beiden, hier, im Ṣūfismus, der *murāḳaba*, dort dem *dhyānā*, d. h. der Versenkung[125], als vorbereitender Stufe der Vollkommenheit eine bedeutende Stelle zukommt, „wenn der Nachsinnende und der Gegenstand des Nachsinnens völlig zu eins werden".

Dies ist das Ziel des ṣūfischen *tauḥīd*, des Innewerdens der Einheit. Es ist grundverschieden vom gewöhnlichen islamisch-monotheistischen Gottesbekenntnis. Ein Ṣūfī geht so weit, zu sagen, daß es *schirk* (oben S. 41 f.) sei, zu behaupten: ich kenne Gott; denn in diesem Satze werde die Zweiheit zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand des Erkennens zugestanden. Ein anderer findet den Ausdruck *muschāhada* zur Bezeichnung der mystischen Beschaulichkeit als unpassend, weil die sprachliche Form dieses Wortes (als der III. Beugung des arab. Zeitwortes angehörend) ein außer sich befindliches, von ihm verschiedenes Ziel der Richtung des tätigen Gegenstandes voraussetzt[126]. Auch dies ist indische Theosophie[127].

Im äußeren Leben wird der Ṣūfismus als Einrichtung durch die verschiedenen Ṣūfīgesellschaften, Orden vergegenwärtigt, deren Mitglieder die Welt- und Religionsanschauung des Ṣūfismus pflegen. Die Leute haben sich bereits seit ungefähr 150/770 immer mehr in eigenen Häusern, Klöstern zusammengetan, in denen sie, fern vom Geräusch der Welt, ihren inneren Zielen leben und die zu ihnen führenden Übungen in Gemeinschaft vollziehen. Auch in bezug auf die Entwicklung dieses Klosterlebens können indische Einflüsse nicht unbemerkt bleiben, sowie auch das Bettlerleben der Ṣūfīleute außerhalb der Klostergemeinschaft ein Abbild der indischen Bettelmönche (*sadhu*) bietet. Für die Erklärung dieser praktischen Betätigung der Ṣūfī-Askese reicht die Berücksichtigung der neuplatonischen Einflüsse allein nicht mehr aus. Die Aufnahme der Adepten in die Ṣūfīgemeinschaft geschieht durch die Verleihung der *chirḳa*, d. h. des Gewandes[128], das die Armut und Weltflucht des Ṣūfī versinnbildlicht. In ihrer Weise hat die Ṣūfī-

legende die Entstehung der *chirḳa* auf den Propheten selbst zurückgeführt[129]; jedoch ist es kaum verkennbar, daß dies Aufnahmewahrzeichen dem der Aufnahme in die Gemeinschaft der Bhikschus durch „Empfangen des Kleides und der Regeln" gleicht[130]. Auch manche Formen der religiösen Ḏikr-Übungen in den Ṣūfīgemeinschaften, sowie die Mittel, die sie zur Herbeiführung der Selbstentäußerung und Verzückung anwenden (Disziplin des Atemholens)[131], sind von A. v. Kremer auf ihre indischen Vorbilder untersucht und in ihrer Abhängigkeit von diesen nachgewiesen worden.

Von diesen Andachtsmitteln hat eines bald auch außerhalb der Sūfikreise Verbreitung gefunden, der Rosenkranz, dessen unzweifelhaft aus Indien stammender Gebrauch im Islam seit dem IX. Jahrhundert nachweisbar ist; und zwar zuerst im östlichen Islam, dem Heimatboden der indischen Beeinflussung der Ṣūfigesellschaften. Wie alles Neue (vgl. die *bidʿa* im VI. Abschnitt), hat auch dieser fremde Brauch lange Zeit sich gegen die Bekämpfer aller religiösen Eindringlinge zu wehren. Noch im XV. Jahrhundert muß al-Sujūṭī eine Schutzschrift für den Gebrauch des seither sehr beliebten Rosenkranzes verfassen[132].

So ist denn bei einer geschichtlichen Würdigung des Ṣūfismus stets der indische Einschlag in Betracht zu ziehen, der zur Ausformung dieses aus dem Neuplatonismus erwachsenen religiösen Systems beigetragen hat. Mit Recht hat Snouck Hurgronje in seinem Leidener Antrittsvortrag die Erscheinung, daß im ostindischen Islam die ṣūfischen Ideen den Kern und Grund selbst der volkstümlichen Religionsanschauungen bilden, unter seinen Beweisen für die indische Herkunft des Islams in jenen Ländern angeführt[133].

Wir haben in unserer vorhergehenden Schilderung der ṣūfischen Weltanschauung die innerhalb des Ṣūfismus zur Geltung kommenden gemeinsamen Gesichtspunkte hervortreten lassen, wie sie sich auf der Höhe seiner Entwicklung darstellen. Sie haben sich auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung herausgebildet, deren gründliche Darstellung wir dem bewährten Kenner der Geschichte des Ṣūfītums, Reynold A. Nicholson, verdanken[134]. Ferner stellt der Ṣūfismus weder in seinen Theorien noch in seiner praktischen Betätigung ein einheitliches, ge-

schlossenes Lebensgebäude dar. Nicht einmal in der Abgrenzung der allgemeinen Ziele herrscht irgendwie genaue Übereinstimmung; zumal in den Einzelheiten seiner Gedankenwelt gibt es mannigfache Unterschiede. Schon in der Frühzeit des Ṣūfismus wird z. B. der Begriff des *fanā*, einer der grundlegenden Gedanken ihrer Bestrebung, in verschiedener Weise gedeutet[135]. Neben der inneren Entwicklung verursachten auch die äußeren Einwirkungen und geschichtlichen Einflüsse, die in verschiedenen Kreisen der Ṣūfīwelt vorwiegend wirksam waren, mannigfache Abweichungen und Unterschiede in der theoretischen Ausformung des Systems[136].

Diese Vielseitigkeit gibt sich sogar in den Auffassungen vom Begriffe des Ṣūfismus kund. Nicholson hat in einer Übersicht des Entwicklungsganges des Ṣ.[137] aus den literarischen Quellen bis zum V. Jahrhundert d. H. 78 verschiedene Bestimmungen des Begriffes der Ṣūfīgesinnung (*taṣawwuf*) sammeln können. Damit scheint jedoch die Übersicht über die Bestimmung nicht erschöpft zu sein. Der Nīsābūrer Gelehrte Abū Manṣūr ʿAbd al-Ḳāhir al-Baghdādī (st. 429/1037), den in seinen Schriften vorwiegend die innere dogmatische Verzweigung im Islam beschäftigte[138], hat aus den Schriften der Gewährsmänner des Ṣūfīsmus in alphabetischer Ordnung an 1000 Bestimmungen der Begriffe Ṣūfī und Taṣawwuf gesammelt[139]. Dieser Verschiedenheit des Grundbegriffes entsprechen natürlich auch Abweichungen in den Einzelheiten[140].

In den einzelnen Ṣūfīverzweigungen (Orden) sind, je nach den Lehren der Stifter, die sie als ihre Meister feiern, verschiedene voneinander abweichende Theorien hervorgetreten. Auch die asketischen Übungen und Bräuche, in denen sich die praktische Betätigung des Ṣūfīlebens darstellt, weisen vielfach formelle Unterschiede auf; die Gliederung der mannigfachen, über das ganze Gebiet des Islams verbreiteten Ṣūfībrüderschaften beruht auf nicht übereinstimmenden Regeln.

Einen Grundunterschied zeigt ihr Verhältnis zum gesetzlichen Islam. Die ersten Patriarchen der ṣūfischen Religionsanschauung hatten wohl der formalistischen Erfüllung der Gesetze des Islams, wie sie sagten, „dem Tun mit den Gliedmaßen“ die „Werke des Herzens“ vor-

gezogen, ohne jedoch jene als wertlos oder gar als überflüssig zu erklären. Sie erhalten aber ihren Wert und Sinn erst durch das mitwirkende Vorhandensein der letzteren. Nicht die Gliedmaßen (*al-dschawāriḥ*), sondern die Herzen (*al-ḳulūb*) seien als Organe des religiösen Lebens anzuerkennen. In diesem Sinne war im Ṣūfismus stets jene gesetzmäßige Richtung vertreten, die die Forderung stellt, mit dem formellen, gesetzlichen Islam in Einklang zu bleiben, jedoch die Entelechie des gesetzlichen Lebens in der Verinnerlichung der formellen Leistungen zu finden[141]. — Daneben stehen andere, die, ohne ihren relativen Wert zu leugnen, in den gesetzlichen Äußerlichkeiten sinnbildliche Gleichnisse und Allegorien sehen. Wieder andere sagen sich vom Formenwerk des Islams völlig los. Den Erkennenden binden die Fesseln des Gesetzes nicht. In der Tat wird nicht nur einzelnen Adepten, sondern ganzen Derwisch-Orden (man denke nur an die Bektaschiklöster[142]) völlige Gewissenlosigkeit in betreff der gesetzlichen Vorschriften des Islams nachgesagt[143]. Es fehlen auch solche nicht, die diese Ungebundenheit nicht nur auf die Ritualgesetze beziehen, sondern für den Ṣūfī auch alle Gesetze der gesellschaftlichen Sitte als aufgehoben betrachten, sich „jenseits von gut und böse" fühlen. Sie haben darin ihre Vorbilder an den indischen Yogis[144] und christlichen Gnostikern[145], sowie sie ein Seitenstück auch in der abendländischen Mystik haben, wie z. B. in den Amalrikanern mit ihren liederlichen Lebensgrundsätzen, die sie ebenso wie die islamischen Ṣūfīs aus ihrer pantheistischen Weltbetrachtung folgerten. Wie die Erscheinungswelt in den Augen dieser Ṣūfīs keine Wirklichkeit besitzt, so setzen sie allen Attributen dieses unwahren Scheindaseins die schroffste Verneinung entgegen. Die Forderungen dieses wesenlosen Lebens sind ihnen völlig gleichgültig. Wie könnte es auch Gesetze geben für das Nichtseiende?

In bezug auf das Verhältnis zum Gesetz hat man die Ṣūfīleute in zwei Gruppen teilen können: die nomistische („mit dem Gesetz") und anomistische („ohne Gesetz"). Diese Zweiheit kann uns an einen Gegensatz erinnern, der bei Clemens Alexandrinus von den gnostischen Hermetikern des Altertums berichtet wird. Sie bekunden in

ihrem Verhältnis zum Gesetz zweierlei Anschauungen: die einen lehren ein dem Gesetz gegenüber freies, gleichgültiges Leben (ἀδιαφόρως ζῆν), die andern übertreiben die Enthaltsamkeit und verkünden einen entsagenden Lebenswandel (ἐγκράτειαν καταγγέλουσι)[146]. Ähnliches gilt von der Verschiedenheit der Ṣūfīsysteme.

Derwische nennt man jene, die an der Lebensrichtung der Ṣūfīs teilhaben. Aber von den ernsten Adepten der Gottesliebe und der ekstatischen Schwärmerei, die in einem entsagungsvollen, dem Nachsinnen gewidmeten Leben die Vervollkommnung ihrer Seele erstreben, sind die landstreichenden Derwische zu unterscheiden, die in einem ungebundenen, ausgelassenen Bettlerleben das Ṣūfītum als Vorwand ihres Müßigganges und der Betörung der Massen gebrauchen; oder jene arbeitsscheuen Klosterbrüder, die die äußeren Formen des Ṣūfīlebens zur Erlangung eines kummerlosen Daseins und unabhängiger Versorgung mißbrauchen[147].

„So mit des frommen Derwisch Worten schmücken
Sich Niedrige, um Toren zu berücken.
Licht ist und Wärme des Gerechten Handeln,
Doch Frechheit ist und Trug des Schlechten Handeln,
Zum Betteln nur trägt er das Wollkleid . . . . . "[148]

Auch aus dem Munde solcher Leute hören wir ja die Redensarten von Gottesliebe, und auch sie geben vor, auf dem „Wege zu schreiten". Aber ernste Ṣūfīs werden sich mit ihnen kaum eins fühlen mögen.

„Der Derwisch, der die Mysterien der Welt spendet, verschenkt jeden Augenblick ein ganzes Reich ohne Entgelt. Nicht der ist Derwisch, der um Brot bettelt; Derwisch ist, wer seine Seele preisgibt"[149].

Der richtige Derwisch ist nicht der fahrende Bettler und Schmarotzer. Jedoch auch dies Vagantentum bringt manches Stück ethischer Weltbetrachtung zur Erscheinung, das unsere religionsgeschichtliche Aufmerksamkeit erregen darf. Wir möchten hier von diesem Gesichtspunkte aus nur einen Kreis dieser freien Derwische erwähnen.

Da sind die sogenannten *malāmatijja,* wörtlich „Leute des Tadels", eine Bezeichnung, die jedoch nicht nur fahrende Derwische beanspruchen, sondern auch zur Kennzeichnung ernsterer seßhafter Ṣūfīs, infolge der Eigentüm-

lichkeit ihrer Lebensführung, verwendet wird. Das Wesen dieser Leute, die man mit Recht mit den Kynikern verglichen hat, besteht in der bis ins Äußerste getriebenen Gleichgültigkeit gegen den äußeren Schein. Sie legen geradezu Wert darauf, durch ihr Betragen Ärgernis zu erregen und die Mißbilligung der Menschen auf sich zu beziehen[150]. Sie begehen die schamlosesten Handlungen, nur um ihren Grundsatz „*spernere sperni*" zu betätigen[151]; sie wollen als Übertreter des Gesetzes betrachtet werden, selbst in dem Falle, daß sie es in Wirklichkeit nicht sind; sie legen es darauf an, die Verachtung der Menschen zu erregen, nur um die Gleichgültigkeit gegen ihr Urteil zu betätigen. Sie übertreiben dabei eine allgemeine ṣūfische Regel, die Dschelāl ed-dīn Rūmī in folgenden Lehrspruch faßt:

„Verlasse deine Sekte und sei Gegenstand der Geringschätzung.
Wirf von dir weg Namen und Ruhm und suche die Mißgunst" [152].

Sie sind auf dem ganzen Gebiete des Islams verbreitet; al-Kettānī, der eine Sonderschrift über die Heiligen von Fes verfaßt hat[153], hebt den Malāmatīcharakter vieler seiner Helden hervor. Das Musterbild des Malāmatī-Derwisches hat der mittelasiatische Islam in der Legende des Schejch Meschreb, „des weisen Narren und frommen Ketzers", geschaffen[154]. In diesen Leuten lebt ein charakteristisches, wie Richard Reitzenstein jüngst nachgewiesen hat, auf den Kynismus zurückgehendes Attribut des alten Mönchtums, in dessen Sinne „Schamlosigkeit (ἀναισχυντία) religiöse Forderung ist" [155].

Der Ṣūfismus hat in der theologischen Literatur des Islams sehr früh tiefe Wurzel gefaßt, und in seinen volkstümlichen Äußerungen hat er auch weite Kreise der Islambekenner ergriffen. Er bewährte sich in seiner stillen Wirksamkeit als mächtige Bewegung, berufen, auf den Begriff und die Richtung der Frömmigkeit im Islam nachhaltigen Einfluß zu üben. Der Ṣūfismus ist ein Faktor geworden, der in der endgültigen Gestaltung der religiösen Gesichtspunkte und Gedanken des Islams zu hoher Geltung gekommen ist.

Betrachten wir jedoch vorerst seine Stellung zu den herrschenden, für ihren unveränderten Bestand kämpfenden Richtungen innerhalb des Islams.

Er erscheint zunächst im Verhältnis zu dem Formen- und Dogmenwerk des positiven Islams, wie ihn die Gesetztheologen und Mutakallimūn entwickelt hatten, als bedeutende geistige Befreiung, als Erweiterung des verengten religiösen Gesichtskreises. An Stelle des peinlichen, blinden Gehorsams tritt die Selbsterziehung durch Büßertum, an Stelle der Spitzfindigkeiten scholastischer Syllogismen tritt die mystische Versenkung in das Wesen der Seele und ihre Befreiung von den Schlacken der Weltlichkeit. Es tritt das Motiv der Gottesliebe als Triebfeder der Askese, der Selbstentäußerung und der Erkenntnis in den Vordergrund. Der Gottesdienst wird betrachtet als ein Kultus der Herzen und wird, mit klarem Bewußtsein des Gegensatzes, dem Kultus der Gliedmaßen gegenübergestellt; sowie auch die Buchwissenschaft der Theologen durch die Herzenswissenschaft, die Spekulation durch Intuition ersetzt wird. Das Gesetz (*scharīʿa*) ist auf dem „Wege" des Ṣūfī eine erzieherische Ausgangsstufe; es führt auf den erst zu beschreitenden hohen Pfad (*ṭarīḳa*), dessen Mühen durch die Erreichung der Wahrheit (*ḥaḳīḳa*) belohnt werden, und dessen Endziel mit der Erlangung der Erkenntnis (*maʿrifa*) noch nicht einmal voll erreicht ist. Denn nun ist der Wanderer erst vorbereitet, die Gewißheit (*ʿilm al-jaḳīn*) zu erstreben. Jedoch erst durch Zusammenfassung der inneren Intuition auf das einzig wirkliche Seiende hin kann er sich zum unmittelbaren Innewerden der wirklichen Gewißheit (*ʿajn al-jaḳīn*) emporschwingen. Auf dieser Stufe hört die Abhängigkeit des Erkennenden von Überlieferung und Belehrung völlig auf. Während die Kenntnisse der vorangehenden Stufe (*ʿilm al-jaḳīn*) den Menschen durch die Propheten zugeführt werden, strahlen die göttlichen Erkenntnisse der höchsten Vollkommenheitsstufe ohne jede Vermittlung[156] in die Seele der Beschauenden ein. „Zwischen uns ist es vorbei mit dem Erzählen von der Prophetenschaft: Wenn du immerfort mit mir bist, wozu bedarf es noch der (göttlichen) Sendungen? (Ḳāsim al-anwār)[157]. Und noch darüber gibt es eine allerhöchste Stufe, *ḥaḳḳ al-jaḳīn*, die Wahrheit der Gewißheit, die nicht mehr auf dem Wege der ṣūfischen Selbsterziehung liegt[158].

Im Grunde führt dieser Entwicklungsweg zur Erkenntnis der Gleichgültigkeit des Konfessionalismus gegenüber der heiligen Wahrheit, die zu erstreben ist.

Weder Christ bin ich noch Jude noch Muslim“ [159];

oder wie es in einem, in diesen Kreisen viel angeführten Spruch unbekannter Herkunft heißt:

„Unser Gottesdienst ist verschieden, aber Deine Schönheit ist nur Eine; und jeder deutet auf diese Schönheit hin“.
(*ʿibādatunā schattā waḥusnuka wāḥidun * wakullun ilā ḏāka-l-dschamāli juschīru*).

Die Verschiedenheit der Kirchen, der Glaubensformeln und religiösen Übungen verliert alle Bedeutung in der Seele dessen, der die Vereinigung mit der Gottheit sucht; alles ist ihm ja nur Hülle, die das Wesen verbirgt, die der Wahrheit erfassende abstreift, wenn er zum Erlebnis der einzig wahren Wirklichkeit vorgedrungen ist. So sehr sie auch vorschützen, den gesetzlichen Islam hochzuhalten, ist den meisten von ihnen dennoch das Streben gemeinsam, die scheidenden Grenzen der Bekenntnisse zu verwischen. Alle haben denselben bedingten Wert gegenüber dem zu erreichenden Hochziele und denselben Unwert, wenn sie nicht die Gottesliebe erzeugen. Nur dies kann der einheitliche Wertmesser in der Abschätzung der Religionen sein. Es werden Stimmen laut, daß in der Erkenntnis der Gotteseinheit ein einigendes Element für die Menschheit gegeben ist, während die Gesetze die Trennung hervorriefen [160].

Dschelāl ed dīn Rūmī läßt in einer Offenbarung Gottes an Moses den Satz aussprechen:

„Die Liebhaber der Riten sind eine Klasse, und die, deren Herzen und Seelen von Liebe glühen, bilden eine andere“ [161].

Und Ibn al-ʿArabī:

„Es gab eine Zeit, da ich es meinem Genossen verübelte, wenn seine Religion der meinigen nicht nahe war;
Jetzt aber nimmt mein Herz jegliche Form auf: es ist ein Weideplatz für Gazellen, ein Kloster für Mönche,
Ein Tempel für Götzenbilder und eine Kaʿba für den Pilger, die Tafeln der Thora und das heilige Buch des Korans.
Die Liebe allein ist meine Religion, und wohin ihre Reittiere sich immer wenden, so ist sie meine Religion und mein Glaube“ [162].

Und wieder Dschelāl ed-dīn:

„Wenn das Bild unseres Geliebten in dem Götzentempel ist, so ist es ein völliger Irrtum, um die Kaʿba zu kreisen; wenn die Kaʿba seinen Wohlgeruch entbehrt, so ist sie eine Synagoge. Und wenn wir in der Synagoge den Wohlgeruch der Vereinigung mit ihm fühlen, so ist sie unsere Kaʿba“ [163].

Der Islam ist, wie wir sehen, aus dieser Belanglosigkeit der Bekenntnisse nicht ausgeschlossen. Dem Tilimsānī, einem Schüler des Ibn al-ʿArabī, wird das kühne Wort zugeschrieben: „Der Koran ist ganz und gar *schirk* (s. oben S. 42); Einheitsbekenntnis ist nur in unserer (d. h. der ṣūfischen) Rede“ [164].

Innerhalb dieser Bekundungen der Gleichgültigkeit gegenüber den Bekenntnismerkmalen im Hinblick auf das einzige Ziel, zu dem die Religion führen solle, kommt neben der Neigung zur höchsten Duldsamkeit („die Wege zu Gott sind so viel wie die Zahl der Seelen der Menschen“ [165]), auch die Einsicht von dem störenden, den Fortschritt verlangsamenden Wesen der Bekenntnisse zu Wort. Sie seien nicht Quellen der Wahrheit; diese sei nicht durch den Streit der verschiedenen Bekenntnisse zu ergründen.

„Wirf den zweiundsiebzig Sekten nimmer ihr Gezänke vor;
Weil sie nicht die Wahrheit schauten, pochten sie ans Märchentor“ (Ḥāfiẓ) [166].

Nicht vereinzelt ist der Ausdruck der Überzeugung, die der Freund des Philosophen Avicenna, der Mystiker Abū Saʿīd ibn abi-l-Chejr hören läßt:

„Solange Moschee und Medrese nicht ganz verwüstet sind, wird der Ḳalender (Derwische) Werk nicht erfüllet sein;
Solange Glauben und Unglauben nicht völlig gleich sind, wird kein einziger Mensch ein wahrer Muslim werden“ [167].

In solchen Gedanken treffen die Ṣūfīs mit den islamischen Freigeistern zusammen, die auf Grund anderer Erwägungen zum gleichen Ergebnis gelangt sind und es konnten beispielsweise die Sinnsprüche eines ʿOmar al-Chajjām von den Ṣūfīs leicht als ihrem Kreis angehörig übernommen werden [168].

Noch mehr denn das als Selbstzweck gefaßte Gesetz, das doch wenigstens als Mittel zur Askese einigen Wert behalten kann, befremdet den wahren Ṣūfī die Dogmatik des Kalām: die Forderung der auf Spekulation gegründeten

Erkenntnis Gottes. Sein Wissen ist nicht Gelehrsamkeit und wird nicht aus Büchern geholt und nicht durch Studium erreicht. Dschelāl ed-dīn stützt sich auf Muhammeds Wort (Sure 102), indem er die Lehre gibt:

„Erblicke in deinem Herzen die Kenntnis des Propheten Ohne Buch, ohne Lehrer, ohne Unterweiser“ [169].

Der gewöhnlichen theologischen Büchergelehrsamkeit stehen sie fremd gegenüber. Sie fühlen Befremden gegenüber den ʿUlamā und den Ḥadīthforschern; diese verwirren bloß — so sagen sie — unsere Zeit[170].

Was gelten für die Erkenntnis der Wahrheit die von den Dogmatikern so unerläßlich geforderten Beweise, von deren Kenntnis manche von ihnen sogar den Glauben abhängig machen? „Wer auf Grund von Beweisen glaubt — sagt Ibn al-ʿArabī —, auf dessen Glaube ist kein Verlaß; denn sein Glaube gründet sich auf Spekulation und ist demnach den Einwürfen ausgesetzt. Anders der intuitive Glaube, der im Herzen sitzt, und dessen Widerlegung nicht möglich ist. Alles Wissen, das auf Auslegung und Spekulation beruht, ist nicht sicher, daß es durch Zweifel und Verwirrung erschüttert werde“ [171]. „In der Versammlung der Liebenden gilt ein anderer Vorgang; und der Wein der Liebe macht einen anderen Rausch. Eine andere Sache ist die Wissenschaft, die in der Medrese erlangt wird, und eine andere Sache ist die Liebe“ [172]. Die *ṭarīḳa* führt nicht durch die „schwindligen Bergpfade der Dialektik“, durch die Engpässe der Syllogismen, und das *jaḳīn* ist nicht mittels der scharfsinnigen Folgerungen der Mutakallimūn zu erreichen. Aus der Tiefe des Herzens wird die Erkenntnis geholt, und Selbstbetrachtung der Seele ist der Weg zu ihr. „Die Ṣūfīs — sagt Ḳuschejrī — sind Leute der Gottesvereinigung (*al-wiṣāl*), nicht Leute der Beweisführung (*al-istidlāl*), wie die gewöhnlichen Theologen“ [173]. Schon früher hatte sich ein älterer Mystiker zu dem Ausspruch verstiegen: „Wenn die Wahrheit offenbar wird, zieht sich die Vernunft (*ʿaḳl*) zurück. Diese ist das Mittel zur Festigung des Abhängigkeitsverhältnisses des Menschen zu Gott (*ʿubūdijja*), aber nicht das Mittel für das Erfassen des wahren Wesens der Gottesherrschaft (*rubūbijja*)“ [174].

Es gibt Ṣūfīs, die sich selbst bis zur Schmähung der Vernunft und der Vernunfterkenntnisse emporwagen[175].

Dies ist nun die gerade Verneinung der Erkenntnislehre der Kalāmleute mit ihrer Vergöttlichung der Vernunft[176]. Wie mußte auch die Tüftelei über das Maß der Willensfreiheit jenen zuwider sein, denen, im Unendlichen lebend, der einzelne Willensakt ein Tropfen im Weltmeere scheint, ein Sonnenstäubchen aus dem Glanze des absoluten Gotteswillens! Der Mann, der sich entsagungsvoll aller Entschlußkraft entäußert, kann doch von persönlichem Willen und Selbstentschließung nicht recht reden hören. Und wie öde mußte ihnen das Gezänke über die positiven Attribute des Wesens erscheinen, daß sie, wenn überhaupt, nur in Verneinungen begreifen können? Wir treffen deshalb die großen Mystiker zuweilen in theologischen Lagern, die — freilich aus andern Gesichtspunkten — den Kalām strenge ablehnen: ʿAbd al-Ḳādir al-Dschīlānī und Abū Ismāʿīl al-Herewī (Verfasser eines Leitfadens des Ṣūfītums, st. 481/1088) unter den Ḥanbaliten, Ruwejm und Ibn al-ʿArabī unter den diesen verwandten Ẓāhiriten[177].

Auch die Lebensideale werden für den Muslim in anderer Weise aufgestellt, als es der herrschenden Richtung angenehm war, und damit üben die Ṣūfīs eine Wirkung auf das unter ihrem Einflusse stehende Volk. Man wendet sich von den kräftigen Gestalten der Glaubenskämpfer (die alten Märtyrer sind nur unter den Kämpfern zu finden) den fahlen Bildern der Einsiedler, Büßer und Klostermönche zu, und selbst die Idealgestalten früherer Zeiten müssen die Merkzeichen der neuen Helden annehmen; es wird ihnen gleichsam der Säbel abgeschnallt, und sie werden in die Ṣūfīkutte gesteckt[178].

Man wird wohl erwarten, daß die theologische Zunft den Ṣūfīs nicht eben günstig gestimmt ist. Zahlreich sind die spöttischen Bemerkungen, die ihre Anhänger gegen die grobe Wollkleidung (*ṣūf*) machen, deren Gebrauch die Ṣūfīleute ihren Namen verdanken[179]. Der Philolog al-Aṣmaʿī (st. 216/831) erzählt von einem zeitgenössischen Theologen, daß man in seiner Gegenwart von den Leuten sprach, die in rauhen Büßerkleidern einhergehen. „Ich habe bisher nicht gewußt — bemerkte der Theologe —, daß der Schmutz zur Religion gehört“[180]. Dabei werden ihm tatsächliche Erfahrungen vorgeschwebt haben. Aus einer etwas späteren Zeit wird von Ibn Chatīf al-Schīrāzī,

einem aus vornehmen Geschlechte stammenden (*min aulād al-umarā*) Büßer nach seinem eigenen Geständnis erzählt, daß er zur Herstellung seines Ṣūfīkleides aus Kehrichthaufen (*mazābil*) Lappen sammelte, sie wusch und für den Gebrauch zurichtete[181]. Daß ihre Lehrsätze, ihr Überspannen des Begriffes der Gottesliebe und des Aufgehens in der Gotteswesenheit und vielleicht auch ihr religiöses Verhalten, ihre Gleichgültigkeit gegen die ausdrücklichen Gesetze des Islams, die sich häufig zur Ablehnung aller Bräuche steigert[182], ihnen harte Angriffe von seiten der Vertreter der gewöhnlichen Theologie zuzogen, ist aus der Natur der Sache gut begreiflich[183]. Sie gaben ehrlichen Anlaß, von den Schultheologen als Zindīḳe betrachtet zu werden, ein Name, der ein weiter Mantel ist, in den sie alle Arten von freidenkenden Leuten einhüllen, die nicht den ausgetretenen Weg der Schule beschreiten[184]. Diese Ṣūfīs redeten eine Sprache, die den gewöhnlichen Theologen ganz fremdartig anmuten mußte. Den Abū Sa'īd Charrāz zieh man des Unglaubens wegen folgenden Spruches, der in einem seiner Bücher zu lesen war: „Der Mensch, der zu Gott zurückkehrt, an ihm festhält (sich an ihn hängt), in der Nähe Gottes weilt, vergißt sich selbst und alles, was außer Gott ist; fragst du ihn, woher er komme und wohin er wolle, so kann er dir nichts anderes antworten als: «Allah»"[185]. Wenn schon eine solche Äußerung bedenklich erschien, wie mußten erst die Reden über *fanā* und *baḳā*, über Selbstvernichtung und Vereinigung mit der Gottheit, über Gottestrunkenheit, über Wertlosigkeit des Gesetzes u. a. m. die strenge Stirn der Theologen in Runzeln setzen! Und wie erst die Übungen der Ṣūfīs, zu denen schon in alter Zeit der mystische Tanz gehört![186] Als Ende des IX. Jahrhunders in Baghdād der finstere Geist der Rechtgläubigkeit herrschend wurde, hat man manchen berühmten Ṣūfī in peinliches Ketzerverhör gezogen[187]. Bezeichnend für den Geist der Zeit ist der Spruch eines der berühmtesten Ṣūfīs der alten Schule, al-Dschunejd (st. 297/909): „Kein Mensch hat die Stufe der Wahrheit erreicht, solange ihn nicht tausend Freunde für einen Ketzer erklären"[188]. Und zog gar der eine oder andere Ṣūfī die Folgerung der Vereinigung mit dem Göttlichen etwas zu scharf, so konnte er auch — wie al-Ḥal-

lādsch[189] und Schalmaghānī — Bekanntschaft mit dem Henker machen.

Wenn wir das Verhältnis des Ṣūfismus zum offiziellen Islam untersuchen, sind es besonders zwei Erscheinungen, die unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken. Beide bedeuten eine Vermittlung zwischen den hervortretenden Gegensätzen: die eine von ṣūfischer, die andere von rechtgläubiger Seite.

Die erstere zeigt uns, daß auch auf ṣūfischer Seite das Bedürfnis gefühlt wurde, den Gegensatz zum islamischen Gesetz, wenn auch nur äußerlich, auszugleichen, den Ṣūfismus nicht von vornherein als Ablehnung des Islams erscheinen zu lassen. Die im Ṣūfismus überwiegende antinomistische Richtung erregte nicht etwa nur in unentwegten Ṣūfīkreisen tiefes Mißbehagen. Ernste Vertreter auch der minder strengen Anschauung klagen über die Geringschätzung und tatsächliche Beseitigung des islamischen Gesetzes und erklären diese Verhältnisse als Verfall des Ṣūfismus[190]. Die *ṭarīḳa* und *ḥaḳīḳa* (oben S. 169) haben das Gesetz, die *scharīʿa*, zur Voraussetzung. Ohne diese ist der ṣūfische „Weg" sinnlos; sie ist die Pforte, die zu jenem führt. „Tretet in die Häuser ein durch ihre Tore" (Sure 2 v. 185).

Das wichtigste Zeugnis dieser innerṣūfischen Gegenbewegung besitzen wir in einem „Sendschreiben (*risāla*)", das der große Ṣūfīschejch ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin al-Ḳuschejrī im Jahre 437/1045 an die Ṣūfīgenossenschaften in allen Ländern des Islams erließ. Man darf sich darunter nicht etwa einen Hirtenbrief vorstellen; dies „Sendschreiben" ist ein umfangreiches Buch, das in seinem Kairoer Druck (v. J. 1304) nicht weniger als 244 enggedruckte Seiten einnimmt. Sein Inhalt ist eine Charakterschilderung der berühmtesten Ṣūfī-Autoritäten, eine Auswahl ihrer Lehrsprüche sowie, daran anschließend, ein Abriß der wichtigsten Lehrstücke des Ṣūfismus. Durch das ganze Werk zieht die Absicht, den Einklang zwischen Gesetz und Ṣūfītum herzustellen und nachzuweisen, daß die wirklichen Meister dieser Lehre den Widerspruch gegen den gültigen Islam verpönten, und daß demnach der wahre Ṣūfī ein in herkömmlichem Sinne wahrer Muslim sein müsse. Zum Erweis dieser Forderung sammelte er die

sie bekräftigenden Sprüche der angesehensten älteren Lehrer des Ṣūfītums. Er kann sich z. B. auf Abū Sulejmān al-Dārānī (st. 215/830) berufen, demzufolge die feinen Lehren des Ṣūfismus nur dann angenommen werden dürfen, wenn sie durch zwei glaubwürdige Zeugen bekräftigt werden: durch Koran und Sunna; auf Ḏu-'l-Nūn (st. 245/859) mit seiner Lehre: „Das Zeichen der Gottesliebe ist die Befolgung der Gebote und der Sunna des Propheten"; auf Sarī al-Saḳaṭī (st. 257/871), der als Haupterfordernis des ṣūfischen Lebens aufstellt, daß das innerlich gepflegte Wissen des Eingeweihten in strengem Einklang stehen müsse mit dem äußeren Wortsinne des Korans und der Sunna und daß ihn die ihm verliehene Wunderkraft nicht hinreißen dürfe, die Scheidewände der göttlichen Gebote zu durchbrechen; auf Abū Jezīd al-Bistāmī (st. 261/874), der seine Anhänger ermahnt: „Lasset euch nicht durch Wunderübungen eines Ṣūfī beirren, es sei denn, daß er die Gebote und Verbote einhält, die religiösen Gesetze befolgt"; und zumal auf Dschunejd (st. 297/909), der einem Adepten gegenüber, der die Unterlassung werktätiger Leistungen mit der mystischen Vertiefung begründet und als Zeichen erlangter Gottesnähe darstellt, die Zurechtweisung erteilt, daß seine Auffassung eine Ungeheuerlichkeit und daß Unzucht nicht ärger sei als solche Rede. „Diese unsere Wissenschaft ist durch Koran und durch Sunna gebunden"[191].

Die Nötigung zu einem solchen Werke beleuchtet erst recht den grellen Gegensatz, der sich im XI. Jahrhundert zwischen den beiden Strömungen herausentwickelt hatte. „Wisset — so redet Ḳuschejrī seine Genossen an —, daß die Wahrheiterkennenden unserer Genossenschaft zumeist entschwunden sind; nur ihre Spur ist unter uns übrig geblieben. Es ist in unserem ‚Weg' eine Lähmung eingetreten; man könnte selbst sagen, der ‚Weg' sei vollends verschwunden, denn wir haben keine Schejche, die uns als Muster dienen, und keinen Nachwuchs, der sich durch solche Muster könnte leiten lassen. Dahin ist die Entsagung, ihr Teppich ist zusammengerollt; dafür hat das weltliche Gelüste überhand genommen. Die Achtung vor dem Religionsgesetz hat die Herzen verlassen, ja sie betrachten die Geringschätzung der religiösen Vorschriften

als das festeste Bindemittel; sie weisen von sich die Unterscheidung zwischen Erlaubtem und Verbotenem, ... achten gering die Vollziehung der religiösen Pflichten, des Fastens, des Gebetes, sie traben auf der Rennbahn der Vernachlässigung .... Damit nicht genug, berufen sie sich auf die höchsten Wahrheiten und Zustände und geben vor, Freiheit von den Fesseln und Banden (des Gesetzes) erlangt zu haben durch die Wahrheiten der Vereinigung (mit Gott; vgl. oben S. 157). Ihnen seien die Wahrheiten der Wesenseinheit offenbar geworden; darum seien die Gesetze der Körperlichkeit für sie nicht bindend".

Um diesen Zuständen zu steuern, hat nun Ḳuschejrī sein Buch geschrieben, das in der Ṣūfīwelt große Wirkung hervorrief und die fast abgebrochenen Brücken zwischen Rechtgläubigkeit und Ṣūfītum wieder herstellen half.

Die zweite Erscheinung, die wir zu erwähnen haben, ist eine der zumeist einschneidenden Tatsachen in der Geschichte der islamischen Religionswissenschaft. Sie tritt nicht lange nach Ḳuschejrīs Auftreten hervor und stellt die Kehrseite der Bestrebung dieses Mannes dar. Während dieser einen Gegenstoß der positiven Gesetzlichkeit gegen den Nihilismus der Mystiker unternimmt, haben wir nun vom Durchdringen des gesetzlichen Islams mit mystischen Gesichtspunkten zu sprechen. Sie ist an den Namen eines der größten Lehrer des Islams geknüpft, an den des Abū Ḥāmid Muḥammed al-Ghazālī (st. 505/1111), des Abuhamet oder Algazel der mittelalterlichen Scholastiker. Überaus mächtig griff dieser bedeutende Mann in das islamische Religionswesen ein, wie es sich bis zu seiner Zeit entwickelt hatte. Die islamische Religionsbetrachtung war überwuchert von der kasuistischen Juristerei ihres gesetzlichen und von den scholastischen Spitzfindigkeiten ihres dogmatischen Betriebes. Al-Ghazālī selbst war ein berühmter Lehrer und Schriftsteller in beiden Richtungen; er war ja eine der Zierden der eben begründeten Niẓāmhochschule in Baghdād (s. oben S. 118). Seine gesetzwissenschaftlichen Schriften gehören zu den Grundwerken der schāfi'ītischen Schule. Im Jahre 1095 führte er die Wende seines inneren Lebens damit herbei, daß er auf alle wissenschaftlichen Erfolge und auf alle persönliche Ehre verzichtend, die ihm seine glänzende Lehrstellung einbrachten,

sich auf ein beschauliches Leben zurückzog und in einsamer Selbsteinkehr in abgeschiedenen Zellen der Moscheen von Damaskus und Jerusalem einen prüfenden Blick auf die herrschenden Strömungen des religiösen Geistes warf, von denen er durch seine Weltflucht sich soeben auch äußerlich losgesagt hatte. Systematische Werke, in denen er, im Gegensatz zu den breitgetretenen Wegen der selbstgenügsamen Theologen, die von ihm geforderte Methode im Aufbau der islamischen Wissenschaft in wohlgegliederter Form darlegt, sowie kleinere Abhandlungen, in denen er einzelne Gesichtspunkte seines religiösen Denkens in wirkungsvollem Ausdruck hervortreten läßt, waren die Ergebnisse seiner Lossagung von Richtungen, in denen er Gefahren für das religiöse Ziel im Forschen und Leben erkannte.

Namentlich sah er diese Gefahren in zwei Stücken des theologischen Getriebes verkörpert, nach seiner Überzeugung den Erzfeinden der innerlichen religiösen Betätigung: im Kleinkram der dogmatischen Dialektik und in den Spitzfindigkeiten der religiösen Kasuistik, die das Gebiet der Religionswissenschaft überfluteten und den öffentlichen religiösen Geist verheerten. So wie er, der ja selbst in den Pfaden der Philosophie gewandelt war und deren Einwirkung auf seine theologische Bildung niemals ganz verschleiern konnte[192], während seiner Baghdāder Lehrtätigkeit in einem in der Literatur der Philosophie des Mittelalters berühmten Werke, der Destructio philosophorum, der peripatetischen Philosophie des Avicenna erbarmungslos den Krieg erklärte und den Finger auf ihre Schwächen und Widersprüche legte, so weist er zur Zeit seines Fortschrittes zum Ṣūfītum auf die Haarspalterei der Kalām-Dogmatik als auf eine öde Geistesverschwendung hin, die auf die Reinheit und Unmittelbarkeit des religiösen Denkens und Fühlens keineswegs förderlich, vielmehr hinderlich und schädlich wirke, besonders wenn sie, nach der Forderung der Mutakallimūn, über die Grenzen ihrer Schulwände in die Köpfe des gewöhnlichen Volkes getragen wird, in denen sie nur Verwirrung stiften könne. „Höre dies — so kann er sagen — von jemand, der an sich selbst den Kalām erkundet und ihn dann verworfen hat, nachdem er darin bis zur höchsten Stufe vorgedrungen

und von da aus zur Vertiefung von Kenntnissen fortgeschritten war, die dem Fache des Kalām verwandt sind (er meint die Philosophie) und dabei Sicherheit darüber gewann, daß von dieser Seite der Weg zur Erlangung wahrer Erkenntnisse versperrt sei“[193]. In einem Buch über Glaubenslehre, in dem er seine scholastische Vergangenheit freilich nicht verhüllen kann, lehnt er es ab, sich auf die Spitzfindigkeiten der dogmatischen Schulparteien einzulassen, wie z. B., ob man vom Glauben als Mehr oder Weniger reden (S. 81), ob ein gewaltsamer Tod als Aufhebung des von Gott vorherbestimmten Lebenszieles (*adschal*) aufgefaßt werden könne, ob verbotene Genüsse und Erwerbungen als Gaben Gottes betrachtet werden dürfen oder (mit den Muʿtaziliten) von diesen ausgeschlossen werden müssen und dergleichen. Die Vergeudung der Zeit und derlei Wortklaubereien — sagt er — sei die Gewohnheit von Leuten, die das Wichtige vom Unnützen nicht zu unterscheiden und den Wert der ihnen noch vergönnten Lebenstage nicht zu schätzen wüßten. Die (über Religiöses) forschen, haben gewichtigere Dinge vor sich als solcherlei Wortgefechte. Freilich, für die äußerlichen Zwecke der Religion haben jene kein Gefühl, die mit ihrem *kalām* stolzieren und schwatzen (*al-mutaḥaḏliḳūna fi-l-kalām*), die die Ordnung des Wissens durch das Hören der Worte und nicht durch das innere Gefühl zu erreichen glauben[194].

Noch kräftiger geht er den Fiḳh-Leuten und ihrer juristischen Kasuistik an den Leib. Er kann sich auch da auf eigene Erfahrung berufen. Er hatte sich ja in die Abgeschiedenheit der Klausnerzelle aus der ruhmreichen Stellung eines Lehrers der Gesetzwissenschaft an der glänzendsten Hochschule des Islams geflüchtet, und er hatte ja selbst in der Literatur des Faches, gegen das er nun das Schwert führte, Ruhm und Ansehen erlangt. Nun läßt er diese Forschungen wohl als Sache des alltäglichen Lebens gelten, verwahrt sich jedoch aufs kräftigste dagegen, die gesetzliche Kasuistik mit den Angelegenheiten der Religion zu vermengen. Dies hatten die Meister des Ṣūfītums schon vor ihm vielfach ausgesprochen. Schon der Asket Bischr b. al-Ḥārith, der ‘Barfüßer’ (*al-ḥāfī*) geheißen wird (st. 227/840 zu Baghdād), sagt es, sofern dies Urteil ihm nicht erst vom späten Berichterstatter

(XIV. Jahrhundert) im Sinne des Ghazālī zugeschrieben worden ist, frei heraus, daß die Religion nichts zu tun habe mit der Kenntnis von Handel- und Ehescheidungsgesetzen, denen unwissende Toren den Vorzug gäben[195]. Keiner seiner Vorgänger hat diese Dinge religiös so gering eingeschätzt wie Ghazālī. Es gäbe nichts Unheiligeres, nichts, was enger an den Forderungen der Weltlichkeit hafte, als dieses von ihren hochmütigen Vertretern als hochheilig ausgeschriene Studiengebiet. Auf die, seiner Darlegung von dem dem Göttlichen nahebringenden Wesen der Wissenschaft entgegenzustellende Beobachtung, daß man ja viele bedeutende Fiḳh-Gelehrte kenne, deren Sitten den ethischen Forderungen keineswegs entsprächen, gibt er kurz die Antwort: „Wenn du die Rangstufen der Wissenschaften und ihr Verhältnis zum Schreiten auf dem Pfade zur Seligkeit kennst, so wirst du begreifen, daß die Wissenschaft jener *fuḳahā* für die Erreichung dieses Zweckes wenig Nutzen darbietet“[196]. Indem er einmal den Satz ausspricht, daß die Wissenden mehr als die Unwissenden die Fähigkeit besitzen, die irdischen Regungen zu unterdrücken, eilt er die Nebenbemerkung daran zu knüpfen, daß er unter den ersten (*ʿālim*) beileibe nicht die Leute der Gelehrtenmäntel und der Faseleien (*arbāb al-ṭajālisa wa-aṣḥāb al-haḏajān*) verstehe[197]. Die Seligkeit werde nicht gefördert durch Untersuchungen über das kanonische Zivilrecht, über Kaufverträge und Erbschaftsverhandlungen und alle jene Spitzfindigkeiten, die man durch Jahrhunderte daran geknüpft hatte. Solche Grübeleien erweisen sich vielmehr in der religiösen Würde, mit denen man sie ausgerüstet hat, als Mittel zur sittlichen Verderbnis jener, die in ihnen die wichtigsten Elemente der Gottesgelehrsamkeit erblicken; sie dienen zur Förderung ihrer hohlen Eitelkeit und weltlichen Ehrsucht. Insbesondere sind es die kleinlichen Forschungen und Wortstreitigkeiten über die rituellen Unterschiede der *maḏāhib* (s. oben S. 57), die er als für den religiösen Geist verderbliche, eitle Beschäftigung mit scharfen Worten verurteilt[198]. An Stelle der dialektischen und kasuistischen Religionsbehandlung der Dogmatiker und Ritualisten fordert Ghazālī die Pflege der Religion als inneres Selbsterlebnis. In der Erziehung zum intuitiven Leben der Seele, zum Bewußtsein von der Abhängigkeit

des Menschen findet er den Mittelpunkt des religiösen Lebens. In diesem solle die Gottesliebe als Haupttriebfeder wirksam sein. Wie er überhaupt die Erforschung der ethischen Gefühle mit großer Meisterschaft unternimmt, so hat er in seinem System eine tiefgreifende Einzeluntersuchung über dies Motiv und Ziel der Religion gegeben und den Weg aufgezeigt, auf dem man zu ihm hinstreben müsse.

Durch diese Lehren hat Ghazālī den Ṣūfismus aus seiner von der herrschenden Religionsauffassung abgeschiedenen Stellung hervorgeholt und ihn als regelrechten Bestandteil des islamischen Glaubenslebens eingesetzt. Durch Gedanken, die an die Mystik des Ṣūfismus anknüpfen, wollte er den verknöcherten Formalismus der herrschenden Theologie durchgeistigen. Dadurch fügt sich seine Tätigkeit in den Rahmen des gegenwärtigen Abschnittes. Ghazālī war ja selbst unter die Ṣūfīs gegangen und er pflegte die ṣūfische Lebensfom. Was ihn von ihnen trennte, ist die Ablehnung ihrer pantheistischen Ziele und ihrer Geringschätzung des Gesetzes. Er verläßt den Boden des positiven Islams nicht; nur den Geist, in dem seine Lehre und sein Gesetz im Leben des Muslims wirksam sind, wollte er edler und inniger gestalten, in die Nähe der Ziele bringen, die er dem religiösen Leben stellte: „Womit man zu Allah hinstrebt, um in seine Nähe zu gelangen — so lehrt er —, ist das Herz, nicht der Körper; unter ‚Herz' verstehe ich nicht das mit den Sinnen erfaßbare Stück von Fleisch, sondern es ist etwas von den göttlichen Geheimnissen, was mit den Sinnen nicht erfaßt werden kann"[199]. In diesem Geiste behandelt er die Übung des Gesetzes in dem großen systematischen Werke, dem er in der Überzeugung, daß es eine reformatorische Tat bedeutet und dem verdorrten Gebein der herrschenden islamischen Theologie neues Leben einzuflößen berufen ist, den stolzen Titel gab „Neubelebung der Wissenschaften der Religion" (*iḥjā ʿulūm al-dīn*)[200].

Nach Art mancher Reformatoren läßt er das Bewußtsein davon nicht aufkommen, Neues zu begründen; vielmehr sei auch er nur ein Wiederhersteller, der an die durch spätere Verderbnis verfälschte alte Lehre anknüpft. Sehnsüchtig hängt sein Blick an dem unmittelbaren

Glaubensleben der Frühzeit des Islams. Er stärkt seinen Widerspruch gewöhnlich durch Beispiele aus der alten Zeit der „Genossen". Dadurch hatte er ja für seine Lehre die Fühlung mit der „Sunna" aufrecht erhalten. Im religiösen Luftkreis der Genossen nährte sich die Religiosität nicht mit scholastischer Weisheit und juristischer Grübelei. Er möchte das Volk von der schädlichen Verschnörkelung des religiösen Geistes befreien und die versittlichende Wirkung des in seinen Zielen verkannten Gesetzes herbeiführen.

Statt des stillen, machtlosen Widerspruches, den gottesinnige Ṣūfīs im Verein mit ergebenen Schülern abseits vom breiten Pfade der Rechtgläubigkeit gegen den starren Formalismus und Dogmatismus gehegt hatten, vernahm man nun durch den Mund Ghazālīs die laute Verwahrung eines angesehenen Lehrers der Rechtgläubigkeit gegen die Verderbnis, die der Islam durch das Treiben seiner Kalām- und Fiḳh-Meister erfahren hatte. Das Ansehen, das Ghazālī als rechtgläubiger Lehrer in allen Kreisen der Islambekenner genoß, förderte den Erfolg seiner Bestrebung. Nur vereinzelt hat sich von seiten der in ihrer hohen religiösen Würde ernstlich bedrohten Leute Widerspruch gegen die Tat des allenthalben hochgeehrten Lehrers kundgetan. In Spanien hat der *Iḥjā* auch den Scheiterhaufen gesehen, auf den ihn eine Gruppe von Faḳīhen warf, die ihre Herabwürdigung nicht verwinden konnten. Dies war nur vorübergehender und für die Dauer wirkungsloser Widerstand, der auch in Spanien selbst nicht allenthalben gebilligt wurde[201]. Solche verzweifelte Selbstverteidigungsversuche konnten nicht verhindern, daß der Idschmāʿ der islamischen Rechtgläubigkeit bald nachher die Lehre Ghazālīs auf sein Banner schrieb. Seine Person wurde mit dem Strahlenkranz der Heiligkeit umgeben; die Anerkennung der Nachwelt verlieh ihm den, wie es scheint, seinem eigenen Bewußtsein[202] von seinem Beruf entsprechenden Titel eines „Wiederbelebers der Religion" (*muḥjī al-dīn*), eines Erneuerers (*mudschaddid*)[203], den Allah gesandt habe, um dem Verfall des Islams an der Wende des V. auf das VI. Jahrhundert seines Bestandes zu steuern. Die „Wiederbelebung" wurde als das vorzüglichste Buch in der Religionswissenschaft

des Islams anerkannt, das alle religiöse Wissenschaft in sich fasse und „fast wie ein Koran“ geachtet wird[204]. Der rechtgläubige Islam hält Ghazālī für den abschließenden Meister. Sein Name gilt als Losung im Kampfe gegen idschmāʿfeindliche Bestrebungen. Sein Werk ist einer der bedeutendsten Marksteine in der Geschichte der Ausgestaltung des Islams[205].

Wenn wir nun mit den Muslimen Ghazālī als Erneuerer des Islams betrachten dürfen, so wollen wir hier neben der allgemeinen Religionsanschauung, die er verkündete, und durch die er die Gesichtspunkte des Ṣūfismus zu Faktoren des Religionslebens im Islam erhob, noch sein Verdienst besonders um éine Seite des religiösen Denkens hervorheben.

In vielen weisen Lehren der größten Meister des alten Islams wird mit unzweideutiger Entschiedenheit Widerspruch gegen die Verketzerungssucht erhoben. Sie betonen unverdrossen, daß man sich wohl hüten möge, jemand, der zu den *ahl al-ṣalāt* (Teilnehmern am islamischen Gottesdienst, diesem wesentlichsten Attribut des Muslims)[206] oder *ahl al-ḳibla* gehört (sich in seinen Gebeten nach der *ḳibla* wendet, sich also zur Gemeinschaft bekennt), wegen abweichender Meinungen als Ungläubigen (*kāfir*) zu brandmarken[207]. Wir besitzen darüber sehr lehrreiche Mitteilungen bei Muḳaddasī (um 985)[208], einem erdkundlichen Schriftsteller, den in seinem Studium der islamischen Welt die religiösen Einflüsse in hervorragender Weise beschäftigt haben.

Das Dogmentum des Islams kann nicht mit demselben Faktor des religiösen Wesens irgendeiner der christlichen Kirchen in Vergleich gestellt werden. Es sind nicht Konzilien und Synoden, die nach vorangehendem lebendigem Streit die Formeln festsetzen, die fortab als Inbegriff des rechten Glaubens zu gelten haben. Es gibt kein Kirchenamt, das den Maßstab der Rechtgläubigkeit darstellt; es gibt keine ausschließend berechtigte Auslegung der heiligen Texte, auf die der Lehrinhalt und die Lehrweise der Kirche aufgebaut wäre. Der Consensus, die höchste Macht in allen Fragen der religiösen Theorie und der religiösen Übung, ist eine dehnbare, in bestimmter Weise kaum faßbare Instanz, und dazu wird

auch sein Begriff in verschiedener Weise erklärt. Namentlich in dogmatischen Fragen ist es schwierig, einmütig festzustellen, was als Consensus unbestritten zu gelten habe. Was der einen Partei als Consensus gilt, ist der andern in dieser Eigenschaft lange nicht festgestellt.

Wollten wir selbst innerhalb der Rechtgläubigkeit des Islams verschiedene Autoritäten, die allesamt unter den maßgebenden Lehrern der Religion Muhammeds verehrt werden — wenn es nicht verknöcherte, unduldsame Parteimänner sind —, darüber befragen, was den Menschen zum ungläubigen Ketzer macht, und was wir unter einem Ketzer zu verstehen haben, so würden wir die widersprechendsten Antworten erhalten. Und selbst diese Antworten werden im Bewußtsein ihrer bloß theoretischen Geltung gegeben. Denn es wäre fürwahr recht grausam, im Leben und im Tode in eine dieser Begriffsbestimmungen mit eingeschlossen zu sein. „Ein wirklicher *kāfir* gilt als ausgestoßen; man darf mit ihm gar keine Gemeinschaft pflegen; man darf nicht mit ihm zusammen essen, eine mit ihm eingegangene Heirat ist ungültig; er muß gemieden und verachtet werden; man darf nicht mit ihm beten, wenn er als Vorbeter auftritt; sein Zeugnis wird bei Gericht nicht anerkannt; er kann nicht als Ehevormund angenommen werden; wenn er stirbt, wird das Totengebet über seiner Leiche nicht verrichtet. Wenn man seiner habhaft wird, muß man vorerst dreimal versuchen, ihn zu bekehren wie einen Abtrünnigen; gelingen diese Versuche nicht, so ist er des Todes“ [209].

Dies ist wohl sehr streng gesprochen. Aber in der Praxis dachten wohl nur sehr wenige, etwa eine verschwindende Minderheit ḥanbalitischer Fanatiker, an die wirkliche tätige Ausführung einer solchen Auffassung [210]. Mit Bezug auf eine dogmatische Ketzerei, die Behauptung des *liberum arbitrium*, wonach der Mensch selbst, nicht Gott Urheber der Taten des Menschen sei, läßt man wohl Muhammed sagen, ihre Bekenner seien die Magier (Dualisten) des Islams, und es wird im Sinne dieser Anschauung ein äußerst ablehnendes und strenges Verhalten gegen sie vorgeschrieben. Die theologischen Bücher sparen auch nicht mit den Bezeichnungen *kāfir* und *fāsiḳ* (Missetäter) gegen Männer, die mit ihren dogmatischen

Meinungen vom breiten Weg der gemeinen Lehre abweichen. Aber zu Zeiten der alten Rechtgläubigkeit sieht man solche Leute gesellschaftlich völlig unbehelligt, ja sie wirken sogar als hochgeachtete Lehrer des Gesetzes und des Glaubens[211]. Sie werden ihrer Meinung wegen kaum beunruhigt, wenn man das höhnende Achselzucken der hohen Orthodoxie nicht als ernste Behelligung betrachten und vereinzelte Ausschreitungen ihrer Vertreter für die Beurteilung der allgemeinen Verhältnisse nicht zu hoch veranschlagen will.

Nur staatsfeindliche Lehren werden ernst genommen[212], und wir werden innerhalb der schīʿitischen Sonderung Punkte beobachten, an denen sich Staatsrecht und Dogmatik berühren. Im Gebiet der Glaubenslehre ist die freie Entfaltung der Schulmeinung wenig eingeschränkt. Dies ist der Grund der beachtenswerten Erscheinung, daß innerhalb der dogmatischen Ausbildung des Islams häufig das Bewußtsein der Unverbindlichkeit und Unverantwortlichkeit recht grell zutage tritt; daß sich innerhalb der auseinandergehenden Meinungen nicht selten Seltsamkeiten hervorwagen, die man eher als launige Belächelung der ernst vorgebrachten Spitzfindigkeiten, als Bestrebung, die Übertreibung der dogmatischen Unterscheidungen ad absurdum zu führen, beurteilen darf denn als ernstgemeinte Stimmen innerhalb der zum äußersten getriebenen Schulstreitigkeiten.

Von einem ernsten Willen, auf die Urheber solcher Sondermeinungen das für den *kāfir* theoretisch geltende Vorgehen wirklich auch anzuwenden, ist nur selten, in besonders gefährlich scheinenden Fällen, die Rede.

Der duldsame Geist kennzeichnet aber nur die ältere Zeit, in der es wohl Meinungsverschiedenheit in Hülle und Fülle gab, aber der Kampf der streitenden Meinungen noch nicht zur Parteileidenschaft entfacht war. Erst im Gefolge der schulmäßig gepflegten Dogmatik tritt auf beiden Seiten, der rechtgläubigen und der rationalistischen, der böse Geist der Unduldsamkeit hervor[213].

In den Nachrichten über die letzten Stunden des Aschʿarī wird unter anderem erzählt, er habe den Abū ʿAlī al-Sarachsī, in dessen Baghdāder Haus er starb, an sein Sterbelager treten lassen und ihm mit schwindender

Kraft noch die folgende Erklärung zugeflüstert: „Ich lege Zeugnis ab, daß ich niemand von den *ahl al-ḳibla* als *kāfir* betrachte; denn alle richten ihren Sinn auf denselben Gegenstand der Anbetung; worin sie abweichen, ist nur ein Unterschied im Ausdruck". Freilich soll nach einem anderen Bericht sein letztes Wort ein gegen die Mu'taziliten geschleuderter Fluch gewesen sein. Ich bin geneigt, dieser zweiten Nachricht den Vorzug der Glaubwürdigkeit zu geben. Der Geist jener dogmatisch bewegten Zeit war der Verketzerungssucht günstiger als der ausgleichenden Duldsamkeit. Nicht umsonst besagt ein altes Wort: „Der Gottesdienst der Mutakallimūn besteht in Ketzerriecherei"[214]. Wir haben ja im dritten Abschnitt die Mu'taziliten an der Arbeit gesehen; und die dogmatische Literatur zeigt uns ein Bild, das solchen Meistern nicht untreu wurde. Da wird immerfort mit „Kāfir" und „Ketzer" umhergeworfen, sobald sich von ihren eigenen abweichende Meinungen hervorwagen.

Inmitten dieser haarspalterischen Kämpfe um Formeln und Begriffsbestimmungen atmet allein der Ṣūfismus einen duldsamen Geist. Wir haben gesehen, daß er sich bis zur Ablehnung des Bekenntniswesens versteigt. So weit ist allerdings Ghazālī mit ihm nicht gegangen. Aber unerschöpflich sind seine Schriften in der Herabsetzung aller dogmatischen Formulierung und Wortklauberei, die mit dem Anspruch alleinseligmachender Heiligtümer auftreten. Seine trockene Schulsprache versteigt sich zu den Höhen des beredsamen Schwunges, wenn er gegen solche Ansprüche zu Felde zieht. Und eine besondere Schrift, betitelt „Prüfstein des Unterschiedes zwischen Islam und Ketzerei"[215], hat er dem Gedanken der Duldsamkeit gewidmet. Darin ruft er in die Islamwelt die Lehre hinaus: daß die Übereinstimmung in den hauptsächlichsten Grundgedanken der Religion die Anerkennung als Gläubigen begründet, und daß die Abweichung in dogmatischen und ritualistischen Besonderheiten — und sei sie auch die Verwerfung des im sunnitischen Islam anerkannten Chalifates, also auch die schī'itische Spaltung — keinen Grund zur Verketzerung bieten dürfe. „Du mögest deiner Zunge Einhalt gebieten in bezug auf Leute, die sich nach der *ḳibla* wenden".

Daß er diese alte Lehre in das Gedächtnis seiner Glaubensgenossen rief, daß er mit ihr Ernst machte und für seine Anhänger warb, ist sein größtes Verdienst in der Geschichte des Islams[216].

Er hat damit zwar, wie wir sehen konnten, keinen neuen Gedanken verkündet, sondern eine Rückkehr zu dem besseren Geist alter Zeiten gelehrt. Diesen hat er jedoch wieder wachgerufen, nachdem man ihm untreu geworden war, und ihn bereichert mit den Gesichtspunkten, die sein Ṣūfītum in ihm erzeugte. Von dem trennenden Theologengezänke und der selbstgefälligen Schulweisheit kehrt er sich ab und will die Seelen seiner Glaubensgenossen wenden zu der Innerlichkeit des Glaubens, der vereint, zu dem Kultus, dessen Altäre in den Herzen errichtet sind. Dies war die größte Wirkung des Ṣūfismus auf das Religionswesen des Islams.

V.

Das Sektenwesen.

Man pflegt der Sektenverzweigung des Islams eine viel größere Mannigfaltigkeit zuzueignen, als es die einer richtigen Schätzung der Tatsachen entsprechende Beurteilung der islamischen Verhältnisse gestattet.

Daran trägt vielfach die Theologie des Islams selbst die Schuld. Sie hat, infolge des Mißverständnisses einer Tradition, die zum Ruhme des Islams 73 Tugenden dieses Glaubens gegenüber 71 des Judentums und 72 des Christentums feststellt, aus diesen Tugenden 73 Verzweigungen gemacht[1]. Dies Mißverständnis legte den Grund zu der Aufzählung von ebensoviel Sekten, von denen alle der Hölle angehören bis auf eine, „die entrinnende" (*al-fīrḳa al-nādschija*), alleinseligmachende, d. i. die der Sunnaforderung entsprechende[2]. In nachsichtiger gesinnten Kreisen, in denen natürlich der Name des Ghazālī nicht fehlen kann, hat man dieser Einschränkung (oder Ausschließung) eine der duldsamen Sinnesart entsprechende Wendung gegeben: „alle — jene Verzweigungen — kommen in das Paradies, nur éine kommt in die Hölle; das sind die Zindīḳe".

Durch diese Mißdeutung der muhammedanischen Überlieferung von den 73 Tugenden und ihre Umwandlung zu „Verzweigungen" waren nun auch zuweilen die abendländischen Anschauungen beeinflußt. Man spricht nicht nur von den ritualistischen Richtungen (z. B. der ḥanefitischen, mālikitischen usw.) als Sekten des Islams, sondern man betrachtet als solche auch die dogmatischen Verschiedenheiten, die Abweichungen von den Anschauungen der allgemeinen Rechtgläubigkeit, die aber nie und nimmer als Anlässe zu abweichender Kirchenbildung

dienen konnten. Es ist z. B. eine völlige Verkennung der inneren Geschichte des Islams, von einer mu'tazilitischen Sekte zu reden. Allerdings waren die Dogmatiker gegenseitig gern bereit, die Gegner ihrer Thesen mit dem Beinamen eines *kāfir*, Ungläubigen, zu belegen; sie haben zuweilen Ernst damit gemacht, einander die Zugehörigkeit zum Islam streitig zu machen und die praktischen Folgen dieser Anschauung in Wirksamkeit zu setzen (s. oben S. 184). Der rechtgläubige Sohn will nicht an der Erbschaft nach dem Vater teilhaben, der mit den Mu'taziliten sich zur Lehre von der Willensfreiheit bekennt, weil nach muhammedanischem Gesetz die *disparitas cultus* ein Erbhindernis ist[3]. Aber solche leidenschaftliche Übertreibung stimmt nicht zur herrschenden Gesinnung der islamischen Gemeinschaft. Zumal jene erbrechtliche Anwendung wird geradeheraus einem Verrückten zugeschrieben[4].

Als wirkliche Sekten innerhalb des Islams können nur jene Gruppen betrachtet werden, deren Anhänger in Grundfragen, die für die Gesamtheit des Islams richtunggebende Bedeutung haben, sich von der Sunna, von der geschichtlich sanktionierten Gestaltung des Islams trennen und in ebensolchen Grundfragen sich dem Idschmā' widersetzen.

Spaltungen dieser Art, die noch in der gegenwärtigen Gliederung des Islams in Geltung sind, gehen in seine ältesten Zeiten zurück.

Im Vordergrunde stehen dem Anscheine nach nicht Fragen der Religion, sondern solche der staatlichen Gestaltung. Freilich durchdringen in einem religiös begründeten Gemeinwesen unausbleiblich auch religiöse Gesichtspunkte die politischen Fragen; diese nehmen die Form von religiösen Belangen an, die dem politischen Streit ihre eigene Färbung verleihen.

Die Bedeutung der ältesten sektiererischen Bewegungen besteht eben darin, daß sich, inmitten des kriegerischen Grundzuges des alten Islams, in ihnen die religiösen Gesichtspunkte herausformen, die, bereichert noch durch von außen hineingetragene Elemente, der Spaltung sehr bald ein religiöses Gepräge aufdrücken.

Am Ausgangspunkt der Spaltung stehen jedoch zunächst die politischen Fragen; religiöse Belange mengen

sich als Gärstoffe dazu, um sehr bald bestimmenden Einfluß auf die Fortdauer jener Spaltung zu gewinnen.

Nach dem Hinscheiden Muhammeds, dessen Wille in bezug auf die Nachfolge in der Leitung der Gemeinde in beglaubigter Weise nicht bekannt ist, war die jeweilige Entscheidung über die Chalifenwürde die hervorragendste Sorge der islamischen Gemeinde. In der glücklichen Wahl des Chalifen (Nachfolgers) lag die Gewähr für die Fortdauer des Werkes des Propheten. Schon von Anfang an gab es unter den maßgebenden Islambekennern eine Partei, die, mit der Art, wie jene Würde ihren drei ersten Trägern, Abū Bekr, ʿOmar und ʿOthmān, ohne Rücksicht auf den Grad der Verwandtschaft zur Prophetenfamilie, verliehen wurde, nicht zufrieden, gerade aus dem letzteren Gesichtspunkt vorgezogen hätte, ʿAlī, den Vetter des Propheten, seinen nächsten Blutsverwandten, der zumal mit des Propheten Tochter Fāṭima vermählt war, auf den Chalifenstuhl zu erheben. Zu lauter Kundgebung fand diese Partei erst dann Veranlassung, als in ʿOthmān, dem dritten Chalifen, an die Spitze des Islams ein Angehöriger gerade jener Familie (der omajjadischen) gestellt wurde, deren Oberhaupt und Mitglieder hartnäckigen Widerstand gegen den entstehenden Islam betätigt hatten, wenn sie auch, dem Erfolge weichend, sich noch zu Lebzeiten Muhammeds dem Islam anschlossen. Das Übergewicht, das diese Familie während der Regierung ihres Angehörigen im Einfluß auf die Herrschaft und damit im Genusse der äußerlichen Vorteile des Staates erreichte, führte zu einer Auflehnung der Unzufriedenen und Zurückgedrängten und zuletzt zur Ermordung des Chalifen und zum offenen Ausbruch des Kampfes zwischen der Partei des ʿAlī und den Anhängern des beseitigten Chalifen, die nun im arabischen Sinne als die Rächer des Blutes ʿOthmāns auftraten und in dem Statthalter Syriens, dem Omajjaden Muʿāwija, ihren Thronwerber anerkannten.

Man könnte mit gutem Rechte nicht behaupten, daß ʿOthmān, obwohl einer in religiösen Dingen nicht eben unduldsamen Familie angehörig, nicht eifriger Bekenner des Islams gewesen sei. Unter den Anklagen, die man gegen ihn erheben konnte, steht die auf religiöse Lauheit nicht im Vordergrunde. Der Tod fand ihn inmitten

seiner Beschäftigung mit dem heiligen Buch, dessen endgültige Textgestaltung, die noch heute als der masoretische Text des Korans gilt, Gegenstand seiner Bemühung gewesen war. Freilich scheinen seine Gegner auch diese fromme Tätigkeit an der heiligen Schrift des Islams verdächtigt zu haben.

Trotz der religiösen Haltung des betagten Herrschers trat während seiner Regierung neben den politisch Unzufriedenen auch eine in ihren Anfängen freilich schwache Bewegung von religiösen Wühlern hervor, die in ʿAlī und nur in ihm eben den Vertreter des göttlichen Rechtes in der Einrichtung des Chalifates erblickten. Nicht diese Gruppe war es aber, die es ermöglichte, daß er für einige Zeit in die Reihe der Chalifen als vierter eintreten konnte, ohne für diese Würde die allgemeine Anerkennung zu erlangen. Er sollte sie sich gegen die Rächer ʿOthmāns und ihr Oberhaupt, den Omajjaden Muʿāwija, erst erkämpfen. Durch einen schlauen Kniff, den August Müller „eine der unwürdigsten Komödien der Weltgeschichte" nennt[5], haben es diese dahin gebracht, inmitten eines Feldkampfes, der leicht zu ihren Ungunsten hätte endigen können, die Anrufung eines Schiedsgerichtes durchzusetzen. ʿAlī war, politisch beurteilt, schwach genug, seine Zustimmung zu dieser anscheinend friedlichen Lösung der Streitfrage zu geben. Es stellte sich in der Folge heraus, daß er auf der ganzen Linie der Betrogene war. Sein Gegner behielt die Oberhand, und es bedarf nicht vielen Scharfsinns, um zu folgern, daß seine endliche Niederlage auch in dem Falle unvermeidlich gewesen wäre, wenn seinen Kämpfen nicht der Dolch des Meuchelmörders ein Ende bereitet hätte.

ʿAlīs Einwilligung zu der Anrufung des Schiedsgerichts war der erste Anlaß der Sektentrennung innerhalb des Islams. Im Lager des Chalifen gab es schwärmerische Leute, die sich darauf besannen, daß die Entscheidung der Streitfrage um die Erbfolge des Propheten nicht in menschliche Hände gelegt werden dürfe. Es müsse das blutige Gottesgericht des Krieges durchgefürt werden. Die Herrschaft komme von Gott, und nicht menschlichen Rücksichten könne die Entscheidung darüber anheimgestellt werden. Mit diesem Losungswort traten sie nun

aus den Scharen der Helfer ʿAlīs aus, und dieser Trennung wegen sind sie in der Geschichte des Islams als Chāridschiten (Ausziehende) bekannt. Sie verwarfen beide Thronbewerber als Gesetzesverächter, weil sie die Überzeugung gewonnen hatten, daß nicht der Sieg des „göttlichen Rechtes“ [6], sondern die weltlichen Bestrebungen der Macht und Herrschsucht die Triebfedern und Ziele ihrer Kämpfe seien [7]. Das Chalifat müsse durch die Gemeinde mittels freier Wahl mit dem Würdigsten besetzt werden. Sie ziehen die Folgen dieser Forderung der freien Wahl, indem sie diese nicht, wie es sich bei den bisherigen Chalifeneinsetzungen zeigte, auf bestimmte hervorragende Geschlechter beschränken, auch nicht auf das ḳurejschitische, aus dem der Prophet hervorgegangen war. Ein „äthiopischer Sklave“ besitze die gleiche Eignung zum Chalifen wie der Sprosse der edelsten Geschlechter. Hingegen fordern sie von diesem Oberhaupt des Islams die strengste Gottergebenheit und religiöse Gesetzerfüllung; entspricht sein Verhalten diesen Forderungen nicht, so möge er durch die Gemeinde beseitigt werden. Auch in bezug auf das Verhalten des gemeinen Mannes geben sie einer strengeren Beurteilung Raum, als die im allgemeinen herrschende Auffassung forderte. Im schärfsten Gegensatz stehen sie darin zu der Anschauung der Murdschi'ten (oben S. 79). Sie betrachten im Gegensatz zu diesen die Werke in dem Grade als wesentlichen Bestandteil in der Begriffsbestimmung des Glaubens, daß sie jeden, dem eine schwere Sünde zur Last fällt, nicht nur als Sünder, sondern als Ungläubigen betrachten [8]. Über die Frage, ob die Buße eines solchen Sünders angenommen werden könne, führt der Chāridschit ʿUbejda von den Banī Zuhejr noch 256/257 (870) in der Umgegend von Mossul einen förmlichen blutigen Krieg gegen seinen Glaubensgenossen Musāwir, der sich der strengen Auffassung des ʿUbejda nicht anschließen wollte [9]. Auf Grund der strengen Gesichtspunkte ihrer religiösen Ethik hat man die Chāridschiten nicht mit Unrecht die Puritaner des Islams genannt [10].

Man darf zur Kennzeichnung ihrer ethischen Gesichtspunkte erwähnen, daß sie die strenge Gesetzlichkeit in höherem Maße mit sittlichen Forderungen zu durchdringen

streben, als sich dies in der landläufigen Rechtgläubigkeit betätigt. Als Beispiel kann folgende Einzelheit dienen. Das islamische Gesetz stellt genau diejenigen Umstände fest, durch die mit Rücksicht auf das Gebet der Stand der bisher geforderten rituellen Reinheit aufgehoben wird. Es sind ohne Ausnahme körperliche Eigenschaften. Das chāridschitische Gesetz, das diese Bestimmungen ausnahmslos gutheißt, vermehrt sie jedoch um einige Einschränkungen, die ich einem im Druck erschienenen Religionsbuch dieser Sekte[11] entnehme: „Ebenso wird der Zustand der Reinheit aufgehoben durch das, was aus dem Munde kommt von Lüge und übler Nachrede, durch die der Mitbruder zu Schaden kommen kann, oder was man sich scheuen würde, in seiner Anwesenheit zu erwähnen; ferner durch Zwischenträgerei, die Haß und Feindschaft zwischen die Leute bringt; ferner wenn jemand Schmähungen, Flüche oder häßliche Rede geführt hätte gegen Menschen oder Tiere, ohne daß sie es verdienen, so ist er aus dem Stande der Reinheit ausgetreten und muß, ehe er das Gebet verrichten kann, die rituelle Waschung vollziehen". Das will sagen: unwahres, böses, unschickliches Reden, also sittliche Verfehlungen brechen den Stand persönlicher Reinheit nicht minder, als es physische Verunreinigung tut; also sittliche Reinheit wird als Vorbereitung zum Gebet gefordert[12].

Es sind staatsrechtliche, dogmatische und ethische Grundsätze, die die Sonderstellung der Chāridschiten kennzeichnen. Auf diesem Grund setzten sie nach dem Sieg der Omajjaden ihren Kampf gegen diese von ihnen als sündhaft, widerrechtlich und gottlos verurteilte Dynastie fort und trugen die Auflehnung gegen sie in die entferntesten Teile des weiten Reiches. Sie bildeten keine feste geschlossene Gemeinschaft und scharten sich nicht um ein einheitliches Chalifat; unter verschiedenen Heerführern beunruhigten ihre über das Reich zerstreuten Banden die Inhaber der Macht und forderten die ganze Tatkraft der großen Heerführer heraus, deren Geschick und Kriegsglück die Festigung des omajjadischen Chalifates zu verdanken war. Gern schlossen sich den Chāridschiten die enterbten Gesellschaftsklassen an, deren Beifall ihre demokratischen Neigungen, ihr Einspruch gegen

die Ungerechtigkeit der Regierenden fanden. Ihr Aufruhr diente leicht als Rahmen für jeden antidynastischen Aufruhr. Er diente als Hülle und als Form für die Auflehnung der freiheitsliebenden Berbern in Nordafrika gegen die Statthalter der Omajjaden. Die islamischen Geschichtsschreiber haben den zähen nationalen Widerstand der Berbern nicht anders als unter dem Gesichtspunkt einer Chāridschitenbewegung auffassen können[13]. Hier hat sich auch das Chāridschitentum in geschlossenen Gruppen am längsten erhalten.

Nach der Unterdrückung ihrer Empörungen beschränkten sich die Chāridschiten auf die gedankliche Pflege ihrer staatsrechtlichen, ethischen und dogmatischen Sonderlehren und sie haben auch, nachdem sie aufhören mußten, die herrschenden Reichsverhältnisse mit dem Schwerte zu bekämpfen, eine sehr beträchtliche theologische Literatur hervorgebracht.

Wie die Chāridschiten zur Zeit ihrer Kämpfe sich in zerstreuten Gruppen darstellen, so weist auch die in solchen Gruppen sich entfaltende religiöse Lehrmeinung in den Einzelheiten voneinander abweichende Fassungen auf, die zumeist auf ihre alten Führer zurückgeleitet werden. Es kann nicht übersehen werden, daß sie in einigen Hauptfragen der Dogmatik den Mu'taziliten am nächsten stehen[14].

Rationalistische Neigungen hatten sich bei ihren Theologen bereits in der Zeit hervorgetan, als ihr Bekenntnis sich noch nicht in einem feststehenden Gefüge darstellte, sondern erst noch im Flusse begriffen war und gegenüber der Rechtgläubigkeit zumeist die negativen Seiten betonte. Es gab innerhalb ihrer Stellung gegen die allgemeinen Glaubenslehren eine Partei, die ausschließlich den Koran als gesetzgebende Quelle in Frage zu stellen glaubte und alles, was darüber ist, als für die Regelung der religiösen Verhältnisse unzuständig ablehnte[15]. Eine ihrer Parteien verstieg sich sogar dazu, selbst an der Unantastbarkeit des Korans zu rühren. Die „Jūsuf Sūre" gehöre nicht zum Koran; sie sei lediglich eine weltliche Erzählung und es ließe sich nicht denken, daß diese sinnliche Geschichte einen ebenbürtigen Teil eines heiligen, von Gott geoffenbarten Buches bilde[16]. Dasselbe behaupten fromme Mu'taziliten

von jenen Teilen des Korans, in denen der Prophet Flüche gegen seine Gegner (z. B. Abū Lahab) ausstößt. Solche Stellen könnten unmöglich von Gott „eine erhabene Verkündigung auf wohlbewahrter Tafel" genannt worden sein[17].

Da die Gemeinschaft der Chāridschiten abseits vom gemeinsunnitischen Idschmāʿ sich entwickelte, ist es leicht erklärlich, daß sie in der äußeren Betätigung des Ritus und des Gesetzes von der Rechtgläubigkeit zuweilen verschieden ist[18]. Diese hat sie später, um ihren Widerspruch gegen den in den herrschenden vier rechtgläubigen Riten sich darstellenden Consensus zu kennzeichnen, von ihrem Gesichtspunkt aus als *al-chawāmis*, die „Fünfer", d. h. die außerhalb der Vierergemeinschaft (der rechtgläubigen *maḏāhib*) stehenden Sonderbündler bezeichnet.

Noch bis zum heutigen Tage gibt es islamische Gemeinwesen, die sich zum Chāridschitentum bekennen. Von den vielen Unterparteien, in die es — wie wir eben hervorgehoben haben — wegen einiger lehrmäßiger Verschiedenheiten gespalten war, hat sich eine Gruppe erhalten, die nach ihrem Stifter als die ibāḍitische (in Nordafrika gibt man der Aussprache abāḍitisch den Vorzug) benannt wird[19]. Die Ibāḍiten sind in zahlreichen Gemeinde-Gruppen heute meist noch in Nordafrika anzutreffen[20], im Gebiete der Bĕnē M'zab, im Bezirk des Dschebel Nefūsa (Tripolitanien), ferner in Ostafrika (Zanzibar); das Mutterland der ostafrikanischen Ibāḍiten ist das arabische ʿOmān, wo sie zu allererst, wie es scheint, im J. 442/1050 zu herrschender Geltung gelangt sind[21]. Man konnte beobachten, daß die vom Weltverkehr in entlegenen Winkeln abgeschieden lebenden, so viel wie vergessenen Chāridschiten in den letzten Jahren versucht haben, zu tätiger Entschlossenheit und bewußter Selbstbezeugung sich aufzuraffen. Sie haben, vielleicht erweckt durch die von ihnen nicht übersehene Anteilnahme der europäischen Wissenschaft an ihrem Schrifttum, in den letzten Jahren eine Anzahl ihrer theologischen Grundwerke durch die Druckerpresse gehen lassen; auch einen Versuch von herausfordernder Werbetätigkeit haben sie durch eine Zeitschrift betätigt, von der jedoch nur wenig Nummern erschienen sind[22].

Die Sekte der Chāridschiten ist also der Zeitfolge nach als die älteste sektiererische Spaltung innerhalb

des Islams zu betrachten, deren Reste noch heutigen Tages als eine von der gewöhnlichen Sunna-Rechtgläubigkeit gesonderte Gruppe von Bekennern Muhammeds fortleben. Ihre Geschichte stellt zugleich in wenig verwickelter Form den Typ der islamischen Sektengestaltung dar, das Einfließen religiöser Gesichtspunkte in den staatlichen Streit.

Von größerer Bedeutung für die Geschichte des Islams ist die sektiererische Bewegung, die durch die Gegnerschaft der Schī'iten hervorgerufen wurde.

Es ist bis in die für Anfänger bestimmten Lehrbücher gedrungen, daß der Islam sich in zwei Formen darstellt: in der sunnitischen und der schī'itischen. Diese Spaltung knüpft, wie wir bereits oben gesehen haben, in ihrem Ursprung an die Frage der Herrschernachfolge an. Die Partei, die auch während der ersten drei Chalifate im stillen sich zu den Rechten der Familie des Propheten bekannte, ohne jedoch für dies Recht in offenem Kampfe einzutreten, setzt nach dem Falle ihres Thronbewerbers ihren Einspruch gegen die Herrschaftsansprüche der späteren, nicht-'alidischen Dynastien fort, zunächst gegen die Omajjaden, dann aber auch gegen alle nachfolgenden Dynastien, die nicht ihren Ansichten von Erbberechtigung entsprechen. Allen jenen Rechtsberaubungen stellen sie das göttliche Recht der Abkömmlinge des Propheten durch die Kinder des ʿAlī und der Fāṭima entgegen, und so wie sie die dem ʿAlī vorangehenden drei Chalifen als ruchlose Machtanmaßer und Vergewaltiger verurteilen, so lehnen sie sich in ihrem Innern oder, wenn sie hierzu Gelegenheit finden, in offenem Kampf gegen die aktuelle Gestaltung des islamischen Staates in aller Folgezeit auf.

Die Natur dieses Einspruches bringt es mit sich, daß er leicht eine Form annimmt, in der die religiösen Antriebe vorherrschen. An Stelle eines durch menschliche Einsetzung auf den Herrschersitz erhobenen Chalifen wird von ihnen als das allein berechtigte weltliche und geistliche Oberhaupt des Islams der durch göttliche Anordnung und Bestimmung hierzu ausschließlich befugte Imam anerkannt; — diesen der religiösen Würde mehr entsprechenden Namen geben sie mit Vorliebe dem von ihnen jeweils anerkannten Oberhaupt aus der unmittelbaren Nachkommenschaft des Propheten.

Der erste Imam ist ʿAlī. Auch den Sunniten gilt er ja, unbeschadet der Rechte seiner Vorgänger in der Regierung, als Mensch von außerordentlichen Tugenden und Kenntnissen. Ḥasan al-Baṣrī nennt ihn den „Gottesgelehrten dieser Gemeinde“ (*rabbānī hāḏihi-l-ummati*)[23]. Die Schīʿiten neben ihn auf noch höhere Stufen empor. Ihm habe der Prophet Erkenntnisse anvertraut, die er der großen Menge der dessen nicht würdigen „Genossen“ vorenthielt, und die sich in seiner Familie forterben (oben S. 158). Durch unmittelbare Verfügung habe ihn der Prophet zu seinem Nachfolger im Lehrberuf und in der Herrschaft erkoren und ausdrücklich dazu ernannt; er ist demnach *waṣī*, d. h. der durch Verfügung des Propheten Erkorene. Die Leugnung einer solchen Verfügung, zu wessen Gunsten immer, unterscheidet grundsätzlich die rechtgläubige Sunna von diesen ihren Gegnern[24], nach deren Glauben dem ʿAlī allein der Titel des *amīr al-muʾminīn*, „Herrscher der Rechtgläubigen“ zukommt[25], ein Titel, den seit ʿOmar die Chalifen aller Dynastien führen und den man in der abendländischen mittelalterlichen Literatur in den Formen Miramolin, Miramomelin, Miramomelli verballhornt findet[26]. Des ʿAlī berechtigte Nachfolger als Imame, die Erben seines Herrscheramtes und der ihm eigenen Erkenntnisse und geistigen Eigenschaften sind einzig und allein seine unmittelbaren Nachkommen durch seine Gattin Fāṭima, also zunächst des Propheten Enkel Ḥasan, dann Ḥusejn und wie die ʿalidischen Imame dann aufeinanderfolgen. Jeder Nachfolger sei der *waṣī* seines Vorgängers, durch dessen, der göttlichen Anordnung entsprechende ausdrückliche Bestimmung zum rechtmäßigen Träger des göttlichen Amtes geweiht[27]. Diese Ordnung sei für alle Zeiten durch Gott vorherbestimmt und durch Muhammed als göttliche Einsetzung angeordnet worden[28]. Die schīʿitische Koranauslegung, der Gipfel erklärender Willkür und Gewalttätigkeit[29], findet selbst Sprüche, in denen diese Ordnung festgesetzt ist.

Jede andere Gestaltung des Chalifates sei Raub in weltlichem und Entziehung der allein maßgebenden religiösen Leitung der Gemeinde in geistlichem Sinne. Denn der Imam jedes Zeitalters allein ist durch göttliches Recht und die ihm durch Gott verliehene außerordentliche Eigen-

schaft der Unfehlbarkeit berechtigt und befähigt, die Gemeinde in allen ihren religiösen Angelegenheiten zu lehren und zu leiten. Demgemäß ist es eine notwendige Folge der göttlichen Gerechtigkeit, daß Gott kein Geschlecht dieser Leitung entbehren läßt. Das Vorhandensein eines Imāms ist in jedem Zeitalter unerläßlich; denn ohne eine solche erleuchtete Person wäre der Zweck der göttlichen Gesetzgebung und Leitung nicht erreichbar. Das Imāmat ist eine notwendige Einrichtung (*wādschib*) und erbt sich in ununterbrochener Reihenfolge durch die Mitglieder des berechtigten Prophetengeschlechts fort.

In diesem Sinne überragen im Schīʿitentum bald die religiösen Gesichtspunkte die politischen. Hierzu finden seine Anhänger die nächste Veranlassung im frühesten Gegenstand ihres Einspruches, der Omajjadendynastie, deren Verhalten, ganz abgesehen von der Frage ihrer Rechtmäßigkeit, den frömmelnden Kreisen stets ein Stein des Anstoßes war, weil es — nach ihrer Betrachtungsweise — die weltlichen Gesichtspunkte der von den Frommen als Theokratie gedachten Islamherrschaft in den Vordergrund rückte.

Bald nach dem Emporkommen dieser Dynastie, unter dem zweiten Herrscher des Geschlechts, fand die Gemeinde der ʿAliden-Anhänger die sehr unvorsichtig gewählte Veranlassung, den Enkel des Propheten, Ḥusejn, in den blutigen Kampf gegen den omajjadischen Unterdrücker zu senden. Das Schlachtfeld von Kerbelā (680) bot ihnen die große Zahl der Blutzeugen, deren Betrauerung dem schīʿitischen Bekenntnis bis heute einen rührseligen Zug verleiht. Bald nachher mißt sich der Schīʿitismus unter der Fahne des Muchtār abermals erfolglos mit der siegreichen omajjadischen Macht. Dieser Muchtār hatte als ʿalīdischen Thronbewerber einen nicht fāṭimidischen Sohn des ʿAlī vorgeschoben, Muhammed, den Sohn der Ḥanafitin: ein frühes Zeichen für die innere Verzweigung des Schīʿitismus.

So setzen denn die Schīʿiten ihren Widerstand und Kampf gegen die vom Idschmāʿ des Islamstaates anerkannten Ordnungen auch nach ihren entscheidenden Niederlagen fort. Selten gelingt es ihnen, die Fahne ihres Imam-Prätendenten offen zu entrollen, und auch dann endet ihr

von Anfang an aussichtsloser Kampf mit unabwendbarer Niederlage. Sie müssen sich bescheiden, in Erhoffung einer durch Gott herbeizuführenden gerechten Wendung der öffentlichen Verhältnisse, neben äußerlicher Unterwerfung unter die Tatsachen, dem jeweiligen Imam ihres Zeitalters innerlich zu huldigen und seinen Sieg durch geheime Werbung zu ermöglichen und vorzubereiten.

Dadurch entstehen geheime Bünde, die unter Leitung eines an ihrer Spitze stehenden Missionshauptes, *dāʿī*, ihre Meinungen den Massen einflößen. Sie werden natürlich von den jeweiligen Obrigkeiten überwacht und ausgeforscht; darum sind die ʿAliden-Verfolgungen eine unaufhörliche Sorge der Regierenden, die in jener ihnen nicht unbekannten geheimen umstürzlerischen Werbetätigkeit eine Gefahr für die Ruhe des Staates erblicken müssen. Unter den ʿAbbāsiden wußte man dies noch besser als unter den Omajjaden. War es ja eben die unter diesen arbeitende ʿalidische Wühlarbeit, die es in der Mitte des VIII. Jahrhunderts den Nachkommen des ʿAbbās möglich machte, den durch schīʿitische Aufwieglung wohlvorbereiteten Sturz der Omajjaden zu vollführen und unter dem Vorwande, daß ihnen die Ansprüche des Enkels des Muhammed ibn al-Ḥanafijja rechtlich abgetreten wurden, für sich selbst nutzbar zu machen. Nachdem sie die Früchte der schīʿitischen Hetze für sich eingeheimst hatten, mußten sie um so vorsichtiger sein gegen die fortgesetzte Wühlerei jener, die auch in ihnen nicht die rechtmäßigen Rechtsnachfolger des Propheten erblicken mochten. Sie bestrebten sich denn, das Volk dem ʿAlī-Kult abwendig zu machen. Mutawakkil machte das Grab des Ḥusejn der Erde gleich: man sollte sich an dieser Weihestätte nicht erinnern können, daß nicht ein Abkömmling des ʿAbbās, sondern ein Sohn des ʿAlī für die Rechte des Prophetenhauses verblutete. Viele der angesehensten ʿAliden, auch solche, die der Reihe der Imame angehörten, wurden hart verfolgt, manche endeten während der Regierung der ʿAbbāsiden ihr Leben im Kerker[30] oder am Richtplatz oder auch durch heimliches Gift. Zur Zeit des Chalifen al-Mahdī war ein in seiner ʿAlītreue unentwegter Schīʿite genötigt, sich vor den Nachstellungen des Chalifen jahrelang bis an sein Lebensende verborgen zu halten; nur mit Lebensgefahr konnte er zum

Freitagsgottesdienst sich aus seinem Versteck herauswagen[31]. Solche Leute erschienen jetzt, da die Rechte der Prophetenfamilie im Sinne der ʿAbbāsiden durch sie zu tatsächlichem Siege gelangt waren, den dynastischen Ansprüchen noch gefährlicher als in der vorhergehenden Zeit, deren Machthaber das dynastische Recht der „Familie" grundsätzlich bestritten hatten. Dem ʿAbbāsiden mußte es als vielfach unerträglich erscheinen, auf dem Boden des Erbfolgerechtes bekämpft zu werden[32]. Freilich fehlt es nicht an Beispielen für die Erscheinung, daß ʿalīdische Empörer, um Schonung ihres Lebens und ihre Freiheit zu erlangen, später zu Schmeichlern des herrschenden Geschlechtes wurden. Da ist z. B. ein auch als feiner Dichter erwähnter Ḥasanide, namens Muḥammed b. Ṣāliḥ, der unter Mutwakkil einen Aufstand gegen das Fürstenhaus leitete und nach dem Fehlschlag dieser Umsturzunternehmung in den Kerker geworfen wurde. Er war feig genug, dem Chalifen ein von Schmeicheleien triefendes Gedicht zu widmen. Er nennt ihn darin den zehnten Imam, „den Nachfahren derer, die mit Ausschluß der Verwandten (d. i. ʿAliden) das Erbe Muhammeds erlangten; schon im heiligen Buch und in der Sunna des Propheten sei dieser ihr Anspruch gerechtfertigt" usw., woran sich dann eine Lobpreisung des herrschenden Chalifen anschließt[33].

Ein unerschöpflicher Stoff der schīʿitischen Literatur sind die „Heimsuchungen (*miḥan*) des Geschlechts des Propheten". In Ḥadīthen läßt man diesen darüber weissagen, und in den überlieferten Reden des ʿAlī ist immerfort von dem bösen Geschick die Rede, das seinen Nachkommen bevorstehe[34]. In einer dieser plumpen Erdichtungen wird erzählt, ʿAlī habe Besucher, die ihm sein Pförtner Ḳanbar als seine Anhänger (*schīʿa*) meldete, als solche nicht anerkannt, weil er an ihnen das Erkennungszeichen der Schīʿa nicht bemerkt habe; richtige Angehörige dieser Gruppe erkenne man daran, daß ihre Körper durch Entbehrungen abgemagert, ihre Lippen vor Durst eingetrocknet und ihre Augen durch rastloses Weinen triefend seien[35]. Der richtige Schīʿit ist verfolgt und elend wie die Familie, für deren Recht er einsteht und leidet. Man betrachtete es bald als Beruf der Prophetenfamilie, Bedrängnis und Verfolgung zu erleiden und die Schläge des Schicksals mit

Ausdauer (*ṣabr*) zu ertragen[36]. Ein Sohn des Zejd b. ʿAlī, Enkels des Ḥusejn, hatte den Beinamen „der Tränenreiche" (*ḏu-l- damʿati*)[37]. Es galt die Überlieferung, daß jeder echte Abkömmling des Prophetengeschlechts durch Prüfungen heimgesucht sein müsse, so daß das ungetrübte Leben eines solchen Menschen Verdacht gegen die Echtheit seiner Herkunft erregen könne[38].

Seit dem Trauertag von Kerbelā ist die Geschichte dieses Geschlechts, wie sie von den Schīʿiten nicht ohne die Absicht, zu erschüttern, dargestellt wird, eine fortgesetzte Folge von Leiden und Verfolgungen, deren Erzählung in Dichtung und Prosa in einer sehr reich gepflegten Literatur von Martyrologien (eine schīʿitische Besonderheit) den Gegenstand ihrer Versammlungen im ersten Drittel des Muḥarram-Monats bilden, dessen zehnter Tag (*ʿāschūrā*) als der Jahrestag des Trauerspiels von Kerbelā gilt[39]. Die traurigen Ereignisse dieses Tages werden bei dieser Erinnerungsfeier auch in dramatischer Form vorgestellt (*taʿzija*). „Unsere Gedenktage sind unsere Trauerversammlungen", so schließt ein schīʿitisch gesinnter Fürst ein Gedicht, in dem er der vielen *miḥan* der Prophetenfamilie gedenkt[40]. Weinen, Klagen und Trauern über die Mißgeschicke und Verfolgungen der ʿalidischen Familie und das Märtyrertum in ihr — dies ist es, was der richtige Getreue dieser Sache nicht lassen kann. „Rührender als die schīʿitische Träne" ist geradezu ein arabisches Sprichwort geworden[41]. „Jedem Gläubigen — so heißt es in einer schīʿitisch beglaubigten Überlieferung —, über dessen Wangen Tränen fließen, bereitet Gott im Paradiese ein Gemach, in dem er ungezählte Zeiten verweilen wird, und jedem Gläubigen, über dessen Wangen Tränen fließen wegen der Mißhandlung, die uns unsere Feinde in dieser Welt zufügten, bereitet Gott einen sicheren Aufenthalt im Paradiese; und von jedem Gläubigen, der um unseretwillen Mißhandlung erleidet, und der wegen der erduldeten Qual heiße Zähren vergießt, wendet Gott am Tage der Auferstehung alles Übel ab und er sichert ihm zu, daß ihn weder sein Zorn noch die Höllenstrafe ereilen werde"[42].

Neuere, wissenschaftlich gebildete Schīʿiten, die die verdammende Gesinnung gegen die Omajjaden nicht weniger im Herzen tragen als der naivgläubige ʿAlī-Anhänger,

haben in dieser Trauerstimmung ihres Bekenntnisses große religiöse Werte gefunden. Sie finden darin ein Element des edlen Gefühls, ja auch des Humanismus gegenüber dem verknöchernden Gesetz und seinen Übungen; das Wertvollste und Menschlichste, was dem Islam eigen ist[43]. „Um Ḥusejn weinen", sagt ein indischer Schīʿite, der auch Bücher über Philosophie und Mathematik in englischer Sprache geschrieben hat, „das ist der Preis unseres Lebens und unserer Seele; anders wären wir die undankbarsten der Geschöpfe. Wir werden noch im Paradies um Ḥusejn trauern. Er ist die Bedingung des muslimischen Daseins". „Die Trauer um Ḥusejn ist das Wahrzeichen des Islams. Für einen Schīʿiten ist es unmöglich, nicht zu weinen. Sein Herz ist ein lebendiges Grab, das wirkliche Grab für das Haupt des geköpften Blutzeugen"[44].

Durch die eben geschilderte Art der schīʿitischen Arbeit und der mit ihrem Missionswesen verbundenen Gefahren ist es eine mehr wühlende als kämpfende Werbetätigkeit, die den Grundzug des Schīʿitentums bestimmt. Sie hat eine gewisse Geheimniskrämerei und Leisetreterei zur Folge, die in Anbetracht der Gefahren, die ein Durchsickern ihres heiligen Geheimnisses für alle Beteiligten nach sich ziehen könnte, ein Gebot der Vorsicht sind. Nach dem Ausspruch eines schīʿitischen Imams ziehen sich die beiden Engel, die den Menschen immerfort begleiten, um seine Worte und Taten aufzuzeichnen, zurück, sobald zwei Gläubige (d. h. schīʿitische Parteigänger) einander zu einer Unterredung begegnen. Der Imam Dschaʿfar, der diese Belehrung erteilte, wurde auf den Widerspruch hingewiesen, der zwischen diesem Spruch und dem Koranwort (50 v. 17) obwaltet: „Er (der Mensch) spricht kein Wort aus, ohne daß ein bereiter Aufpasser bei ihm wäre". Das ist ja der bewachende Engel, der seine Rede hört! Da holte der Imam einen tiefen Seufzer, Tränen netzten seinen Bart, und er sprach: „Jawohl, Gott hat aus Achtung vor den Gläubigen den Engeln befohlen, sie bei ihrem Stelldichein allein zu lassen; wenn es auch die Engel nicht aufschreiben, so weiß doch Gott alles Verborgene und Verhüllte"[45].

Ferner hat die fortwährende Gefahr, in der sich der schīʿitische Parteigänger befindet, gerade in ihrem Kreise

eine ethische Theorie gezüchtet und zur Ausbildung gebracht, die für ihren Geist in hohem Maße kennzeichnend ist und sich an die durch die Geheimnistuerei geschaffene Notwendigkeit enge anschließt. Diese Theorie, die zwar nicht in ihrem Kreis zuerst entstanden ist, sondern auch von den übrigen Muslimen mit Anlehnung an Koran 3 v. 27 als zurecht bestehend anerkannt wird und auch bei den Chāridschiten demselben Zwecke diente, ist im System der Schī'iten zu einer Grundlehre ausgebildet und ihre Befolgung wird jedem Mitglied ihres Kreises um des Gesamtwohles willen zur unerläßlichen Pflicht gemacht. Sie ist in dem Worte *taḳīja* begriffen, das „Vorsicht" bedeutet. Der Schī'ite dürfe nicht bloß, sondern er müsse sein wirkliches Bekenntnis verheimlichen, er müsse in einem Gebiet, in dem die Gegner herrschen, sprechen und handeln, als gehöre er zu ihnen, um nicht Gefahr und Verfolgung der Genossen hervorzurufen[46]. Man kann sich nun leicht vorstellen, welche Schule der Zweideutigkeit und Verstellung diese Taḳijja-Erziehung in sich schließt, die eine Grundregel der schī'itischen Lehre ist. Die Unfähigkeit, mit dem wahren Bekenntnis frei hervorzutreten, ist aber zugleich eine Schule des verhaltenen inneren Grimmes gegen die mächtigen Gegner, der sich in dem Gefühle unbändigen Hasses und einer fanatischen Gesinnung verdichtet und ganz eigentümliche religiöse Lehren im Gefolge hat, derengleichen dem rechtgläubigen Islam völlig unangemessen sind. Man fragte einmal den Imām Dscha'far al-ṣādiḳ: „O, Enkel des Propheten, ich bin unfähig, eure Sache tätig zu unterstützen; was ich tun kann, ist nur die innere Lossagung (*al-barā'a*)[47] von euren Feinden, und daß ich sie verfluche; was bin ich nun wert?" Da erwiderte ihm der Imam: Mir hat mein Vater, im Namen seines Vaters, dieser im Namen seines Vaters berichtet, der aus dem Munde des Propheten unmittelbar die Lehre hörte: Wer zu schwach ist, um uns, Leuten der Familie, zum Siege zu verhelfen, hingegen in seinem Kämmerlein gegen unsere Feinde Flüche schleudert, den preisen sie (die Engel) selig . . . und sie beten für ihn zu Gott: „O Gott, erbarme dich dieses deines Dieners, der alles tut, was zu tun er imstande ist; vermöchte er mehr zu tun, so täte er es gewiß". Und von

Gott her ergeht der Ruf: „Ich habe eure Bitte erhört und bin gnädig seiner Seele, und sie wird bei mir aufgenommen unter den Seelen der Erwählten und Guten“[48]. Dies Verfluchen der Gegner ist schīʿitisches Religionsgesetz; es zu unterlassen ist Verfehlung gegen die Religion[49]; es ist unerläßlicher Bestandteil ihrer Gebetsformeln[50]. Auch diese Gesinnung hat der schīʿitischen Literatur ein eigentümliches Gepräge aufgedrückt.

Das schīʿitische System dreht sich demnach um seine Theorie vom Imamat und die rechtmäßige Aufeinanderfolge der zu dieser Würde von Gott erkorenen und bestimmten Männer aus der Nachkommenschaft des Propheten. Die Anerkennung des Imams der Zeit, ob er nun offen auftritt oder in geheimer Werbung, nur von wenigen Leuten persönlich gekannt, sein Recht beansprucht, ist im selben Grade Glaubensartikel, wie das Bekenntnis zu dem éinen Allah und zum Propheten Muhammed; in viel gesteigerterer Form, als jedes rechtgläubige Glaubenslehrbuch die Anerkennung des geschichtlichen Chalifates fordert.

Im Sinne der schīʿitischen Dogmatik ist die Anerkennung des Imams nicht ein Anhängsel der dogmatischen Richtigkeit, sondern ein unerläßlicher, von den höchsten Glaubenswahrheiten unzertrennlicher Bestandteil des Bekenntnisses. Ich führe einen schīʿitischen Dogmatiker an: „Die Erkenntnis Gottes schließt das als Wahranerkennen Gottes und seines Propheten ein, die innere Anhänglichkeit an ʿAlī, den ihm sowie den (ihm nachfolgenden) Imamen der Leitung zu leistenden Gehorsam, ferner die Lossagung von ihren Gegnern: so wird Gott erkannt . . .“ „Kein Mensch ist rechtgläubig, als bis er Gott, seinen Propheten und alle Imame und den Imam seiner eigenen Zeit erkennt, und bis er ihm alles anheimstellt und sich ihm völlig ergibt“[51]. Nach der schīʿitischen Lehre kommt zu den fünf „Grundpfeilern des Islambekenntnisses“ (oben S. 12) noch ein sechster hinzu: *al-walāja*, d. h. die Anhänglichkeit an die Imame, was auch die Lossagung (*al-barāʾa*) von ihren Feinden einschließt[52]. Diese Pflicht gilt im schīʿitischen Bekenntnis im Verhältnis zu allen anderen religiösen Pflichten als die Hauptsache. „Die Liebe für ʿAlī verzehrt alle Sünden,

so wie das Feuer das trockene Holz verzehrt“ [53]. Diese Gesinnung bildet den Mittelpunkt des religiösen Grundzugs des Schīʿitentums. Der Chāridschite kann sie bezeichnen als „das fanatische Mitgefühl für eine arabische Sippe, so daß ihre Getreuen glauben, daß die ihr bezeigte bedingungslose Anhänglichkeit den Menschen aller guten Werke enthebt und von der Strafe für Missetaten befreit“ [54]. In einem der maßlos überschwenglichen Ḥadīthe der Schīʿiten wird in der Tat erzählt, daß Adam auf Geheiß Gottes seine Augen zum Gottesthron erhob und daran die Inschrift erblickte: „Es ist keine Gottheit außer Allah, Muhammed ist der Prophet der Barmherzigkeit und ʿAlī ist der, der den Beweis feststellt (*muḳīm al-ḥuddscha*); wer das Recht des ʿAlī anerkennt, ist erfolgreich und selig, wer es leugnet, ist verflucht und wird zuschanden. Ich beschwöre bei Meiner Majestät, daß Ich jeden ins Paradies eingehen lasse, der ihm gehorcht, wenn er auch gegen Mich (sonst) widerspenstig wäre, und daß Ich jeden ins Höllenfeuer sende, der gegen ihn widerspenstig ist, wenn er auch Mir Gehorsam erwiesen hat“ [55].

Zum Verständnis des schīʿitischen Imamglaubens ist es erforderlich, Gewicht zu legen auf den begrifflichen Unterschied zwischen der theokratischen Herrscherwürde des Chalifen im Sunnitismus und der des erbberechtigten Imams im Schīʿitentum.

Für den sunnitischen Islam ist der Chalife da, um die Betätigung der Aufgaben des Islams sicherzustellen, um in seiner Person die Pflichten der Islamgemeinde zu veranschaulichen und zu vereinigen. „An der Spitze der Muslime — ich bringe den Wortlaut eines islamischen Theologen — muß notwendig jemand stehen, der sorgt für die Durchführung ihrer Gesetze, für die Aufrechterhaltung ihrer Bestimmungen, für die Verteidigung ihrer Grenzen, für die Ausrüstung ihrer Heere, für die Einhebung ihrer pflichtmäßigen Abgaben, für die Unterdrückung der Gewalttätigen, der Diebe und Straßenräuber, für die Einrichtung der gottesdienstlichen Versammlungen, für die Verheiratung der (der Vormundschaft bedürftigen) Minderjährigen, für die gerechte Verteilung der Kriegsbeute und ähnliche gesetzliche Notwendigkeiten, die ein einzelner aus der Gemeinde nicht besorgen kann“ [56]. Er

ist mit einem Wort Vergegenwärtiger der richterlichen, verwalterlichen und militärischen Staatsgewalt. Als Herrscher ist er nichts anderes als Nachfolger seines Vorgängers, zu einem solchen bestimmt durch menschliche Handlungen (Wahl oder Ernennung durch seinen Vorgänger), nicht durch die seiner Persönlichkeit innewohnenden Eigenschaften. Der Chalife der Sunniten ist vor allem keine Lehrautorität[57].

Der Imam der Schīʿiten hingegen ist durch die von Gott in ihn gepflanzten persönlichen Gaben Führer und Lehrer des Islams, er ist Erbe des Prophetenamtes[58]. Er herrscht und lehrt im Namen Gottes. So wie Moses aus dem Dornbusch den Ruf hören konnte: „Ich bin Allah, der Herr der Welten" (Sure 28 v. 30), so ist es auch die Verkündigung Gottes, die sich durch den Imam der Zeit kundgibt[59]. Es ist nicht allein der Charakter eines Vertreters der von Gott gebilligten Herrschermacht, die dem Imam innewohnt. Er ist durch übermenschliche Eigenschaften über die gewöhnliche Menschlichkeit erhoben, und zwar nicht bloß infolge einer Würde, die ihm nicht verliehen, sondern angeboren, anerschaffen ist, vielmehr auch infolge seiner Substanz.

Seit Schöpfung Adams geht eine göttliche Lichtsubstanz von einem auserwählten Nachkommen Adams in den anderen über, bis daß sie in die Lenden des gemeinsamen Großvaters des Muhammed und des ʿAlī gelangte; hier spaltete sich dies göttliche Licht und gelangte teils zu ʿAbdallāh, dem Vater des Propheten, teils zu dessen Bruder Abū Ṭālib, dem Vater des ʿAlī. Von diesem ist dies göttliche Licht von Geschlecht zu Geschlecht auf den jeweiligen Imam übergegangen. Die Anwesenheit des präexistierenden göttlichen Lichtes in der Substanz seiner Seele macht ihn zum Imam seines Zeitalters und gibt ihm ganz außerordentliche, die Linie des Menschlichen weit überragende geistige Kräfte; seine Seelensubstanz ist reiner als die der gewöhnlichen Sterblichen, „frei von bösen Regungen und geschmückt mit heiligen Formen". So ungefähr denkt auch der gemäßigte Schīʿitismus über das Wesen seiner Imame; — der übertreibende hat (wie wir noch sehen werden) ʿAlī und die Imame in noch ganz anderer Weise in die Nähe der

göttlichen Sphäre, ja mitten in diese hinein erhoben. Zwar in fester, einheitlich-dogmatischer Formulierung erscheint diese traducianistische Theorie nicht, aber man kann sie als die allgemein anerkannte schīʿitische Anschauung vom Charakter der Imame betrachten.

Damit sind noch andere Vorstellungen verknüpft. Wenn Gott den Engeln befahl, sich vor Adam anbetend niederzuwerfen, so galt diese Anbetung den in ihm eingeschlossenen Lichtsubstanzen der Imame. Nach dieser Anbetung hieß Gott den Adam seinen Blick zur Spitze des göttlichen Thrones erheben, und da erblickte er den Abglanz jener heiligen Lichtkörper, „so wie das Antlitz eines Menschen in einem reinen Spiegel im Bilde widerstrahlt". Das himmlische Spiegelbild dieser heiligen Körper war also selbst bis zum göttlichen Thron erhoben[60]. Der volkstümliche Aberglaube hat sich mit solchen Vergöttlichungen nicht einmal begnügt; er hat die Wirkungen der göttlichen Eigenschaften, die dem Körper der Imame innewohnen, auch für ihr irdisches Dasein gesteigert: das schīʿitische Volk glaubt z. B., daß der Körper der Imame keinen Schatten werfe[61]. Freilich konnten sich ähnliche Vorstellungen zu einer Zeit ausbilden, die über einen leibhaftig sichtbaren Imam nicht mehr verfügte. Zumal der Imām-Mahdī (s. weiter unten)[62] sei unverwundbar; dasselbe setzt das Volk zuweilen auch vom Propheten voraus[63], und in den muslimischen Heiligenlegenden, besonders Nordafrikas, wird diese Eigenschaft auch vielen Marabuten zugemutet[64].

Nicht nur der volkstümliche Glaube, sondern auch die theologische Anschauung hat sich bei der Ausbildung der Vorstellungen vom Charakter ʿAlīs und der Imame in maßlose Höhen verstiegen. ʿAlī ist auch dem gemäßigten Schīʿiten ein Doppelgänger des Propheten. Er ist der „Pfeiler zwischen Himmel und Erde"; man läßt ihn die gleichen Wunder üben, die man vom Propheten erzählt[65].

Es gibt innerhalb des Schīʿitentums übertreibende Ansichten, die ʿAlī und die Imame geradezu als Verkörperung der Gottheit betrachten; nicht nur als Teilhaber an göttlichen Eigenschaften und Kräften, durch die sie über die Welt des alltäglich Menschlichen erhoben

werden, sondern als Erscheinungsformen des göttlichen Wesens selbst, in denen die Körperlichkeit bloß vorübergehende, zufallsmäßige Bedeutung hat. In den Aufzählungen der schīʿitischen Sekten, die uns die polemische und religionsgeschichtliche Literatur des Islams (Ibn Ḥazm, Schahrastānī u. a.) bietet, begegnen uns die verschiedenen Spielarten dieser Glaubensform, deren Vertreter auch heute noch vielerseits vorkommen, z. B. in einer Sektengruppe, deren Gesamtname ʿAlī-ilāhī, d. h. ʿAlī-Gott-Bekenner, das Wesen ihres Bekenntnisses genügend kennzeichnet[66]. Sie verbindet die Vergötterung ʿAlīs mit der Beseitigung wesentlicher Teile der islamischen Gesetzlichkeit. Die Erhebung ʿAlīs führt in solchen Ketzereien (sofern die Göttlichkeit nicht auch auf Muhammed ausgedehnt wird) oft zur Herabsetzung der Würde des Propheten unter die des vergötterten ʿAlī. Einige von ihnen fanden heraus, daß es durch Irrtum des Engels Gabriel geschehen konnte, daß er die Sendung Gottes dem Muhammed überbrachte, nicht dem ʿAlī, für den sie bestimmt war. Eine andere, die ʿUljānijja, nannte man auch Ḏammijja, d. h. „die Tadelnde", weil sie den Propheten darüber tadelt, die dem ʿAlī zukommende Würde sich angemaßt zu haben[67]. In der Sekte der Nuṣajrī, mit der wir uns gegen Ende dieses Abschnittes noch zu beschäftigen haben, wird Muhammed neben dem göttlichen ʿAlī zur untergeordneten Bedeutung des Schleiers (*ḥidschāb*) herabgemindert.

Die Bekenner solcher Anschauungen werden von den Schīʿiten selbst *ghulāt*, d. h. „Übertreiber" genannt. Ihre Ursprünge reichen in die alte Zeit des Islams zurück und treten bereits gleichzeitig mit dem Beginn der politischen Parteinahme für die ʿalidische Familie hervor. In sehr alten Ḥadīthen, die auch in schīʿitischen Kreisen heimisch sind, läßt man ʿAlī und die ʿAliden selbst Einspruch gegen solche Überschätzungen erheben, die nur dazu beitragen können, gegen das Geschlecht des ʿAlī Widerwillen hervorzurufen[68].

Es ist jedoch andererseits zu beachten, daß diese Übertreibungen nicht nur eine Erhöhung der Vorstellungen von ʿAlī und seinen Nachkommen mit sich führen, sondern auch eine sehr bedenkliche Umformung des Gottesbegriffes selbst zur Folge haben. Die Lehre von der Ver-

körperung des göttlichen Wesens in den Personen der heiligen Familie der ʿAliden hat nämlich auch die Möglichkeit gefördert, daß in diesen Kreisen ganz grobsinnliche Vorstellungen von der Gottheit Platz greifen, völlig mythologische Anschauungen, die ihren Bekennern den letzten Rest der Berechtigung dazu entziehen, sich und ihr Bekenntnis dem Heidentum entgegenzusetzen.

Es würde zu weit führen, hier im einzelnen auf alle jene Systeme einzugehen, die unter den an die Namen ihrer Stifter anknüpfenden Sektennamen Bajjānijja, Mughīrijja usw. aus der schīʿitischen Verkörperungslehre emporwucherten. Die Kenntnis ihrer Lehren ist jedermann in den Übersetzungen der hierauf bezüglichen Darstellungen in der islamischen Religionsliteratur zugänglich[69], und darauf kann ich jene verweisen, die noch besondere Beweise für die Tatsache wünschen, daß gerade der Schīʿitismus der Nährboden für Ungereimtheiten war, geeignet die Gotteslehre des Islams völlig zu zersetzen und aufzulösen.

Inmitten der Übertreibungen, zu denen die sachliche Betrachtung bereits die Imamtheorie der gemäßigten Schīʿiten rechnen darf, hat sich in der festesten dogmatischen Gestalt die Lehre von der Sündlosigkeit und Unfehlbarkeit der Imame ausgeformt. Sie ist eine der Grundlehren des schīʿitischen Islams.

Auch im rechtgläubigen Islam wird Gewicht gelegt auf die Frage: ob die Propheten kraft ihrer prophetischen Eigenschaft sündlos seien[70]; besonders, ob diese Sündenfreiheit von dem größten und letzten der Propheten gilt. Die bejahende Beantwortung dieser Frage ist allerdings ein verbindlicher Lehrsatz für jeden gläubigen Muslim[71]. Aber für die dehnbare Bedeutung dieses dogmatischen Lehrstückes ist schon die Tatsache bezeichnend, daß in seiner Formulierung seit alter Zeit unter den maßgebenden Lehrautoritäten die bunteste Mannigfaltigkeit herrscht. Sie sind z. B. nicht eines Sinnes darüber, ob sich der Charakter der Sündenlosigkeit auch auf die Zeit vor der prophetischen Berufung erstreckt, oder ob er erst mit dem Zeitpunkt einsetzt, da der betreffenden Person die göttliche Sendung zuteil wird[72]. Auch darin sind die rechtgläubigen Dogmatiker nicht gleichen Sinnes, ob die den

Propheten erteilte Sündlosigkeit sich nur auf die Hauptsünden erstreckt, oder ob sie jede Art von Verfehlung in sich begreift; manche mögen ihnen diesen Vorzug nur für die erste Klasse der Sünden zubilligen, während sie zugeben, daß die Propheten läßlichen Sünden, oder mindestens „Strauchelungen“ (*zalal*) ebenso ausgesetzt sind wie andere Sterbliche[73]; auch sie wählen zuweilen zwischen zwei möglichen Arten der Handlungen die minder vorzügliche. Eine Ausnahmestellung hat man merkwürdigerweise Johannes dem Täufer (im Koran Jaḥjā b. Zakarijja) zuzuerkennen versucht — er habe niemals gesündigt, noch auch über einen Fehltritt gesonnen — in einem Ḥadīth, das jedoch wenig Anklang gefunden hat[74].

Weniger Meinungsverschiedenheit gibt sich hinsichtlich des Sündlosigkeitsglaubens kund, sofern er auf Muhammed selbst bezogen wird. Aus seiner Lebensführung seien sowohl in der Zeit vor, als auch nach seiner Berufung große wie kleine Sünden ausgeschlossen. Ganz gewiß gegen die Absicht der ältesten Islambekenner, die dem Propheten Bekenntnisse der Sündhaftigkeit und des Bußbedürfnisses in den Mund geben: „Kehret zu Gott zurück (tuet Buße), denn auch ich kehre hundertmal im Tage zurück“[75]. „Mein Herz wird oft umflort und ich bitte Gott hundertmal des Tags um Verzeihung“[76]. Dazu stimmt die Voraussetzung, aus der man folgendes Gebet des Propheten überliefert: „Mein Herr! Nimm meine Bußfertigkeit an und erhöre meine Bitte und wasche ab meine Verschuldung (*ḥaubatī*) und bekräftige meinen Beweis und leite mein Herz und stärke meine Zunge und reiße alle Gehässigkeit aus meinem Herzen“[77]. Aus dem Bewußtsein der Sündlosigkeit würde man den Propheten so nicht sprechen und beten lassen, und aus einem solchen Bewußtsein hätte auch er selbst im Koran (48 v. 2) gerade im stolzen Vorgefühl seines bevorstehenden Sieges[78] sich nicht die Worte offenbaren lassen: „damit er ihm (dem Propheten) verzeihe seine Sünden allesamt, die früheren und die späteren“[79]. Er läßt sich ja von Gott auch sonst (47 v. 21) befehlen, um Vergebung für seine Sünden zu bitten. Von diesem Standpunkt aus ist es ganz unbedenklich, daß ein treuer Anhänger dem Propheten den Wunsch zuspricht, Gott

möge ihm seine Sünden nachlassen (*ghafara Allāhu laka*)[80]. Wird er doch am Tage des letzten Gerichtes ebenso wie andere Menschen, freilich als erster, zur Rechenschaft gezogen[81]. Und was die Unfehlbarkeit des Propheten anbetrifft, so hat das alte Geschlecht der Muslime so wenig an deren Voraussetzung gedacht, daß das Ḥadīth es nicht auffällig findet, daß ihn ein Mann aus der Gemeinde wegen einer rituellen Unterlassung zurechtweist und daß er die Berechtigung dieser Zurechtweisung anerkennt[82].

Worauf es in dogmatischer Beziehung für den Zusammenhang, in dem wir uns befinden, vor allem ankommt, ist dies: unter den verschiedenen strenggläubigen Ansichten über die Sündlosigkeit der Propheten, einschließlich Muhammeds, gibt es keine einzige, die dieses ethische Vorrecht anders betrachtete als eine Gnade, die Gott dem Propheten gewährt (*luṭf*); nicht aber als notwendiges Attribut, das der Substanz des Propheten von Geburt aus innewohnend ist. Und in keiner Weise wird innerhalb der sunnitischen Dogmatik auch die Frage der theoretischen Unfehlbarkeit in dieses Lehrstück einbezogen; vielmehr wird die menschliche Beschränktheit des Propheten stets mit solchem Nachdruck betont, daß ein übernatürliches Wissen aus sich selbst mit den Grundanschauungen von seinem Wesen ganz unvereinbar schiene. Wie seine Sündlosigkeit, so ist auch sein Überschuß an Wissen gegenüber anderen Menschen nicht eine seiner Person innewohnende allgemeine Tugend, sondern dies ist die Folge einer ihm von Fall zu Fall von Gott zugehenden Belehrung[83]. Man glaubt an seine Wahrhaftigkeit, um alles als göttliche Kunde anzuerkennen, was er als solche bringt. Und auf die Erwählung zum Dolmetsch des göttlichen Willens ist allein sein Prophetenamt gegründet, nicht auf persönliche Naturanlage. Er bringt ins Prophetentum nicht geistige Vorzüge mit, die ihn über die Höhe menschlichen Wissens emporheben. Im Koran gibt er dem ganz unzweideutigen Ausdruck, und darüber sind auch die in den Traditionen ausgeprägten Vorstellungen der Theologen der früheren Geschlechter nicht hinausgegangen. Seine Gegner wollen den Propheten in Verlegenheit setzen durch Fragen über Dinge, die er nicht kennt. „Wozu fragen sie mich über Dinge, die mir

nicht bekannt sein können? Ich bin nur Mensch und weiß nur, was mich mein Gott wissen läßt“ [84]. Für den rechtgläubigen Standpunkt ist die Voraussetzung, daß jemand außer Gott die geheimen Dinge kennt, ungläubige Ketzerei, eine Auflehnung gegen das Koranwort (27 v. 66): „Niemand in den Himmeln und auf Erden kennt das Geheime außer Gott“. In diese Verneinung ist auch der Prophet selbst eingeschlossen [85]. Wie nun erst andere Personen!

Die Sunniten hegen große Hochachtung für die frommen und gelehrten Leute aus der Nachkommenschaft des Propheten; sie sind eben die Imame der Schīʿiten. Aber sie gewähren ihnen keine anderen persönlichen Eigenschaften als anderen Gelehrten und Frommen des Islams. Wenn z. B. ein sunnitischer Theologe von Muḥammed, genannt al-Bāḳir, im fünften Gliede Urenkel des Propheten, spricht, so anerkennt er seine tiefgründige Gelehrsamkeit, wegen der er den Beinamen „der Spalter“ (*al-bāḳir*) erhalten, rühmt seine musterhafte Frömmigkeit und Gottergebenheit. Was er zu seiner Kennzeichnung behauptet, ist aber nur dies: „Er war ein ausgezeichneter Mann aus dem Geschlechte der ‚Nachfolger‘ (*tābiʿī*, die nach der Generation der ‚Genossen‘ kamen), ein hervorragender Imam (im Sinne eines ‚Gelehrten‘), über dessen Vorzüglichkeit allenthalben Übereinstimmung herrscht; man zählt ihn unter den Fuḳahā (Gesetzgelehrten) der Stadt Medīna“ [86]. Wie ganz anders werden ihn die Schīʿiten charakterisieren, als deren fünfter Imam er anerkannt ist, nicht mehr schlichter Rechtsgelehrter von Medīna, sondern Teilhaber an der makellosen Lichtsubstanz des Prophetengeschlechts! Selbst der bereits hier angeführte neuzeitliche, englisch schreibende, von rationalistischen Gedanken durchdrungene Schīʿite bezeichnet z. B. Ḥusejn als „primordial cause of existence“ . . . „this essential connection between cause and effect“ . . . „the golden link between God and man“ [87].

Der rechtgläubige sunnitische Standpunkt in bezug auf die Schätzung des Propheten und seiner heiligen Nachkommenschaft wird nicht aufgehoben durch märchenhafte, kindische Vorstellungen, mit denen die Einbildungskraft den Propheten auszeichnet, die aber niemals einen Bestandteil des verbindlichen Glaubens gebildet haben. Der

Mystiker al-Schaʿrānī hat deren ein ganzes Hauptstück zusammengeschrieben, worin dem Propheten u. a. folgende Vorzüge zugeeignet werden: „Er konnte nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts sehen; er besaß die Gabe des Sehens auch im Finstern; ging er neben einem Menschen, der von Natur höher gewachsen war als er selbst, erreichte er dessen Höhe, sitzend überragte seine Schulter die aller Mitsitzenden; sein Körper warf niemals einen Schatten, denn er war voller Licht“[88]. Aber man kann nicht bezweifeln, daß diese Vorstellungen unter dem Einfluß jener überschwenglichen Anschauungen stehen, die sich die Schīʿiten von ihren Imamen gebildet haben, denen natürlich der Prophet nicht nachstehen sollte[89]; ein Beweis mehr für die bereits früher hier erwähnten schīʿitischen Anknüpfungen des Ṣūfismus.

Ganz andere Bedeutung gewinnen nun alle diese Fragen im schīʿitischen Islam. Die den Seelen der Imame zugeschriebenen Eigenschaften erheben sie insofern über das Maß der menschlichen Natur, als sie — wie wir schon sahen — „frei sind von bösen Regungen“. Sie sind der Sünde nicht zugänglich — freilich haben sie selbst dies Bewußtsein nicht —[90]; die göttliche Lichtsubstanz, die sie beherbergen, wäre mit sündhaften Neigungen nicht vereinbar. Sie verleiht aber auch den höchsten Grad sicheren Wissens, völlige Untrüglichkeit[91]. Die Schīʿiten lehren, daß durch zuverlässige Überlieferungsträger auf die Imame zurückgeleitete Aussagen stärkere Beweiskraft haben als selbst die unmittelbare Sinneswahrnehmung; jene seien infolge der Untrüglichkeit ihrer Urheber geeignet, untrügliche Sicherheit zu bieten, während diese dem Schein und der Täuschung ausgesetzt sind[92]. „Fürwahr — so läßt man ʿAlī selbst lehren — das Wissen, das Adam aus dem himmlischen Paradiese zur Erde brachte, und alle Kenntnis, durch die die Propheten bis zu ihrem Siegel (d. i. Muhammed) ausgezeichnet sind, ist bei der Nachkommenschaft des Siegels der Propheten“[93]. In diesem Sinne besitzen die Imame außer den allen Muslimen zugänglichen religiösen Kenntnissen ein in ihrer Reihenfolge sich fortpflanzendes geheimes Wissen, eine von Geschlecht zu Geschlecht in der heiligen Familie sich forterbende apokalyptische Über-

lieferung, die sich auf die Wahrheiten der Religion und auf alles weltliche Geschehen erstreckt. ʿAlī kannte nicht nur den wirklichen, dem gemeinen Verständnis verborgenen Sinn des Korans, sondern auch alles, was bis zur Auferstehungszeit sich ereignen werde. Jede Umwälzung, die bis dahin „Hunderte irreleiten und Hunderte auf den rechten Weg bringen werde", war ihm bekannt; er wußte, wer ihre Führer und Erreger sein werden[94]. Der Glaube an dieses geheime seherische Wissen des ʿAlī hat seinen Anhängern Gelegenheit zur Erdichtung absonderlicher literarischer Erzeugnisse gegeben, die jene geheimnisvollen Offenbarungen enthalten sollen[95].

Die Wissenschaft ʿAlīs habe sich auf die ihm folgenden Imame als geheime Erbweisheit fortgepflanzt. Auch sie sind erleuchtet und können nichts als die Wahrheit künden. Darum sind sie die einzige und höchste Lehrgröße und als solche die rechtmäßigen Fortsetzer des Prophetenamtes. Nur ihre Sprüche und Entscheidungen können unbedingten Glauben und Gehorsam beanspruchen. Alle religiöse Belehrung muß demnach, um als maßgeblich gelten zu können, auf einen der Imame zurückgehen. Diese Form der Beglaubigung alles Lehrhaften ist in der schīʿitischen Religionsliteratur herrschend. An der Spitze der Ḥadīthsprüche steht nicht der „Genosse", der sie aus des Propheten Munde gehört haben will, sondern der Imam, der die alleinige Quelle in der Verkündung und Erklärung (Deutung) des Willens Gottes und des Propheten ist. Es hat sich auch sehr früh[96] eine auf die Imame zurückgeführte ganz eigentümliche Koranauslegung ausgebildet, in der das Höchste sowie das Gleichgültigste im Sinne eines Zusammenhanges mit der Imamtheorie und den sonstigen schīʿitischen Glaubensanschauungen bezogen wird; ein Schrifttum, dessen Kenntnis für eine abgerundete Einsicht in den Geist des Schīʿitismus unerläßlich ist[97].

Es kann aus alledem gefolgert werden, daß manche der Grundansichten, die die sunnitische Theologie für die Erschließung des in religiöser Beziehung Richtigen und Wahren anerkennt, vom schīʿitischen Gesichtspunkt aus in ihrer Bedeutung als Quellen der Erkenntnis tief herabgesetzt werden. Selbst der Idschmāʿ sinkt hier zu bloßer Äußerlichkeit herab. Der Einfluß dieses Grund-

satzes auf die Entscheidung religiöser Fragen wird wohl lehrmäßig zugestanden, aber die Bedeutung des Consensus findet die schīʿitische Theologie doch immer erst darin, daß er ohne Mitwirkung der Imame nicht zustande kommen kann. Im übrigen habe auch die geschichtliche Erfahrung den Idschmāʿ nicht eben als Prüfstein der Wahrheit erwiesen. Wenn die Sunniten in ihrer Anerkennung des geschichtlichen Chalifates sich auf den Consensus der Rechtgläubigen berufen, der nach dem Tode des Propheten die jeweilige Gestaltung der staatlichen Islamverhältnisse hervorgerufen und befestigt hat, so finden die Schīʿiten eben darin ein Zeugnis dafür, daß der bloße Idschmāʿ sich nicht immer mit dem Grundsatze der Wahrheit und Gerechtigkeit deckt. In seiner im Sinne der Sunniten erfolgten Entscheidung der Frage des Chalifates habe er ja geradezu das Unrecht und die Vergewaltigung geheiligt. So wird nun diese gemeinschaftliche Autorität herabgesetzt oder auf die Übereinstimmung der Imame gedeutet. Einzig und allein die Lehre und der Wille des unfehlbaren Imams oder seiner befugten Bevollmächtigten bieten die sichere Gewähr der Wahrheit und des Rechtes. So wie in jedem Zeitalter der Imam allein das berechtigte staatliche Oberhaupt der Islamgemeinschaft ist, so ist er auch in allen Fragen, die nicht schon vom Beginn durch das überlieferte Gesetz für alle Zeiten entschieden sind, und ebenso auch in der Erklärung und Anwendung des Gesetzes die allein maßgebende Behörde.

Wollen wir demnach in knapper Form umreißen, was den wesentlichen Unterschied zwischen Sunnitentum und dem schīʿitischen Islam bildet, so können wir sagen: jenes sei eine Idschmāʿ-, dieser eine Autoritätskirche[98].

Wir haben bereits angedeutet, daß hinsichtlich der Persönlichkeiten der Imame schon in der schīʿitischen Gesamtheit der alten Zeiten, in denen die Anschauungen erst in Entwicklung begriffen waren, keine Einheitlichkeit herrschte. Eine der frühesten Betätigungen des schīʿitischen Gedankens knüpfte sich, wie wir (S. 198) sehen konnten, an einen Imam, der nicht der fāṭimidischen Nachkommenschaft des ʿAlī angehörte. Und auch innerhalb dieser haben verschiedene Gruppen der ʿAlī-Anhänger

voneinander verschiedene Imamreihen aufgestellt, wozu bei der großen Verzweigung jener Familie reichliche Gelegenheit geboten war. Nach dem Tode des Imam Abū Muḥammed al-ʿAskarī waren die Schīʿiten bereits in vierzehnerlei Abarten gespalten[99], je nachdem sie für die Imamfolge der einen oder anderen Linie der ʿalidischen Nachkommenschaft den Vorzug gaben oder die Imamreihe mit je einem andern abschließen lassen[100]. Die am meisten verbreitete, unter den Schīʿiten bis zum heutigen Tage anerkannte Imamreihe wird durch die Sekte der sogenannten „Zwölfer" (oder Imamiten) dargestellt; sie läßt die Imamwürde von ʿAlī durch seine unmittelbaren Nachkommen bis zu einem elften sichtbaren Imam sich forterben, dessen Sohn und Nachfolger Muḥammed Abu'l-Ḳāsim (geboren in Baghdād 872), im kindlichen Alter von kaum acht Jahren der Erde entrückt, seither den Menschen unsichtbar im Verborgenen fortlebe, um am Ende der Zeiten als Imam Mahdī, als Welterlöser, zu erscheinen, die Welt von allem Unrecht zu befreien und das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufzurichten. Es ist dies der sogenannte „verborgene Imam", der seit seinem Verschwinden weiterlebt, und dessen Wiedererscheinen der gläubige Schīʿite alle Tage erwartet[101]. Der Glaube an einen verborgenen Imam ist in allen Zweigen des Schīʿitismus verbreitet. Jede einzelne seiner Parteien glaubt an die Fortdauer und dereinstige Wiedererscheinung jenes Imams, der in der von ihr aufgestellten Imamreihe als der abschließende gilt.

Die verschiedenen Parteien begründen ihren Glauben an die lebende Fortdauer des Imams, den sie als letzten, dereinst wiedererscheinenden betrachten, durch maßgebende Aussprüche, die zur Stützung dieses Glaubens erfunden wurden. Eine Vorstellung von der Beschaffenheit solcher Beweise kann uns z. B. ein Ausspruch bieten, der die Partei, die die Imamreihe mit Mūsā al-Kāẓim (st. 183/799), dem siebenten Imam der Zwölfer, abschließt und ihn als den verborgenen, dereinst wiederkehrenden Imam betrachtet, diesem in den Mund legt: „Wer dir von mir erzählen wird, daß er mich in meiner Krankheit gepflegt, mich als Toten gewaschen, gewürzt, in die Leichentücher gehüllt, mich ins Grab gesenkt, den Staub meines Grabes

von sich abgeschüttelt hat, — den kannst du als Lügner erklären. Wenn (nach meinem Verschwinden) nach mir gefragt wird, so antwortet man: er lebt, Gott sei es gedankt; verflucht sei jeder, der nach mir befragt wird und antwortet: er ist gestorben“ [102].

Die „Wiederkehr“ (*al-radschʿa*) ist also einer der entscheidenden Punkte der Imamauffassung aller Parteien der Schīʿiten. Nur in der Person und Reihenfolge des verborgenen und wiederkehrenden Imams gehen ihre Meinungen auseinander [103].

Von allem Anfang an haben jene, die auf ʿAlī und seine Nackommen ihre Hoffnung setzten, die feste Zuversicht gehegt, daß der entschwundene Imam dereinst wiederkehren werde [104]. Dieser Glaube knüpfte sich zu allererst an ʿAlī selbst; eine ihn noch zu Lebzeiten als übermenschliches Wesen verehrende Gruppe von Anhängern, die ihre Belehrung von ʿAbdallāh b. Sabā erhielten, glaubte (in doketistischer Weise) nicht an seinen Tod und hatte die Überzeugung von der dereinstigen Wiederkehr des entschwundenen ʿAlī. Dies ist die älteste Bekundung der übertreibenden ʿAlīverehrung und überhaupt die erste Betätigung schīʿitischer Sektiererei [105]. Der nächste Gegenstand des Glaubens an einen entschwundenen und wiederkehrenden Imam war ʿAlīs Sohn, Muḥammed ibn āl-Ḥanafijja, dessen Anhänger von seinem Weiterleben und seinem Wiedererscheinen überzeugt waren.

Die Vorstellung von der „Wiederkehr“ selbst ist nicht ihr origineller Gedanke. Dem Islam ist dieser Glaube wahrscheinlich aus jüdisch-christlicher Einwirkung zugeflossen [106]. Der ins Himmelreich versetzte und am Ende der Zeiten zur Wiederherstellung der Herrschaft des Rechtes wieder auf Erden erscheinende Prophet Elias ist wohl das Urbild der der Erde entrückten und unsichtbar lebenden „verborgenen Imame“, die dereinst als welterlösende Mahdīs wieder erscheinen werden.

Ähnliche Glaubensvorstellungen und die daran sich knüpfenden eschatologischen Hoffnungen sind auch in anderen Kreisen mannigfach zu finden. Die Sekte der Dositheaner glaubte nicht an den Tod ihres Stifters Dositheos, sie hegte die Überzeugung von seinem Fortleben [107]. Nach dem Glauben der indischen Vaischnavas wird am

Ende der jetzigen Weltperiode der als Kalkhi inkarnierte Vischnu erscheinen, um das Land der Arier von ihren Unterdrückern (damit sind die islamischen Eroberer gemeint) zu erlösen. Die abessinischen Christen harren der Wiederkehr ihres messianischen Königs Theodoros[108]. Im mongolischen Volk ist noch heute der Glaube verbreitet, daß Dschingizchān, an dessen Grabstätte Schlachtopfer dargebracht werden, vor seinem Tode verheißen habe, in acht oder zehn Jahrhunderten wieder auf Erden zu erscheinen und die Mongolen vom Fremdenjoch der Chinesen zu befreien[109]. Innerhalb des Islams entstandene Ketzereien knüpften nach dem Fehlschlagen der durch sie hervorgerufenen Bewegungen ähnliche Hoffnungen an das Wiedererscheinen ihrer Stifter. Anhänger des durch den ʿabbāsidischen Chalifen getöteten Abū Muslim glaubten, daß ihn der Tod nicht ereilt habe und daß er dereinst wiederkommen werde, „um die Welt mit Gerechtigkeit zu erfüllen“[110], sowie die Gläubigen des Bihafarīd, eines derjenigen, die zu Beginn der ʿAbbāsidenzeit einen parsischen Gegenstoß gegen den Islam versuchten, glaubten nach dessen Hinrichtung, daß der in den Himmel emporgestiegene Stifter dereinst wieder auf Erden erscheinen werde, um Rache an seinen Feinden zu nehmen[111]. Dasselbe glaubten auch von al-Muḳannaʿ die Getreuen dieses als göttliche Inkarnation erschienenen „Verschleierten“, nachdem er selbst sich durch Feuertod vernichtet hatte[112]. Abuʾl-ʿAlā al-Maʿarrī (st. 449/1057) erzählt, daß zu seiner Zeit Verehrer des mystischen Blutzeugen Ḥallādsch in Baghdād die Stelle zu besuchen pflegen, an der dieser hingerichtet wurde, und daß sie von dorther seine Wiederkunft erwarten[113].

Bis in verhältnismäßig neue Zeiten hat sich diese Glaubensvorstellung bei islamischen Völkerschaften auch in nichtschīʿitischen Zusammenhang als fruchtbar erwiesen. Die Muslimen im Kaukasus haben den Glauben an die dereinstige Wiederkehr ihres Freiheitshelden Elija Manṣūr, eines Vorläufers des Schāmil (1791), der hundert Jahre nach Vertreibung der Moskowiten wieder unter ihnen sich zeigen werde[114]. In Samarkand glauben die Leute an die Wiedererscheinung der heiligen Personen Schah-zinde und Ḳāsim b. ʿAbbās[115] ebenso, wie unter den Kurden

wenigstens aus dem VIII. Jahrhundert d. H. der Glaube an die dereinstige Wiederkehr des hingerichteten Tādsch al-ʿārifīn (Ḥasan b. ʿAdī) bezeugt ist[116]. Die gewöhnlichen Anhänger der Senūsī-Genossenschaft in Nordafrika haben heute den Glauben, daß ihr gegen Ende 1901 in Guro unweit des Tschad-Sees vom Tod ereiltes Oberhaupt Sīdī al-Mahdī in Wirklichkeit nicht gestorben, sondern in einer Wolke zum Himmel emporgestiegen sei und daß er zwanzig Jahre später wieder auf Erden erscheinen werde, um seine Scharen in den heiligen Krieg zu führen[117]. Ebenso ist eine Partei der Gläubigen des 1676 gestorbenen jüdischen Pseudomessias Schabbathaj Zebī von seinem Fortleben und seinem dereinstigen Wiedererscheinen überzeugt[118].

Unter allen ähnlichen, aus der Hoffnung auf politische oder religiöse Wiederaufrichtung erwachsenen Zukunftsvorstellungen östlicher und westlicher Völker — selbst bei amerikanischen Indianern sind sie vorhanden[119] — hat sich der Glaube der Schīʿiten an den verborgenen und wiederkehrenden Imam am kräftigsten ausgebildet. Die theologische Begründung und Verteidigung dieses Glaubens gegen die Bedenken der Zweifler[120] und den Spott der Gegner bildet einen hervorragenden Bestandteil ihrer religiösen Literatur. Noch in neuer Zeit ist in Persien ein Werk erschienen mit dem Zweck, den Glauben an das Vorhandensein des verborgenen „Imams des Zeitalters" gegen die immer mehr überhandnehmende Zweifelsucht sicherzustellen.

So wie manche jüdische Theologen und Mystiker über die genaue Zeit des Erscheinens des Messias (zumeist auf Grund des Danielbuches) Berechnungen anstellten, so haben auf Grund kabbalistischer Verwendung von Koransprüchen und Buchstaben-Zahlenverbindungen ṣūfische und schīʿitische Grübler sich mit der Herausrechnung des Zeitpunktes abgegeben, in dem das Hervortreten des verborgenen Imams erfolgen werde. Abhandlungen, die solche Berechnungen zum Gegenstand haben, sind in den bibliographischen Nachweisen der älteren schīʿitischen Literatur verzeichnet. Jedoch auch ebenso wie im Judentum die „Berechner des Endes" (*mechasschebhē ḳiṣṣīn*) der schwerste Tadel traf[121], haben auch die altgläubigen Ge-

währsmänner der gemäßigten Schī'a die „Zeitbestimmer" (*al-waḳḳatūn*) von vornherein als Lügner gebrandmarkt und die Beschäftigung mit solchen Grübeleien in Sprüchen der Imame verpönen lassen[122]. Die Enttäuschung, die den Berechnungen die Tatsachen bereiteten, erklärt leicht die Verstimmung, die solche mit Bestimmtheit auftretende Verheißungen hervorriefen.

Wenn wir bisher den Glauben an das dereinstige Erscheinen einer messianischen Person als Lehrstück des schī'itischen Islams in Betracht gezogen haben, so müssen wir dem als Ergänzung hinzufügen, daß auch die Bekenner der rechtgläubigen Sunna dem Glauben an einen am Ende der Zeiten in die Welt tretenden gottgesandten Weltverbesserer — auch sie nennen ihn den Imam Mahdī (den von Gott auf den Weg Geleiteten)[123] —, nicht fremd gegenüberstehen. Diese gläubige Hoffnung drängte sich in den frommen Kreisen des Islams wie ein Sehnsuchtsseufzer hervor inmitten einer staatlichen und gesellschaftlichen Gestaltung, gegen die ihr religiöses Bewußtsein sich immerfort auflehnte.

Das öffentliche Leben und seine Verhältnisse erschienen ihnen doch als Bruch mit den erhabenen Forderungen, die sie stellten, als fortgesetzte Versündigung gegen die Religion und die soziale Gerechtigkeit. Sie bekennen sich wohl zur Überzeugung, daß der gute Muslim um der Einheit der Gemeinde willen „den Stab nicht zerspalten" dürfe, sondern zugunsten des Gemeinwohles sich in das herrschende Unrecht als in Gottes Fügung mit Ausdauer (*ṣabr*) schicken und den Bösen gegenüber geduldig ausharren müsse. Um so mehr strebte aber ihr Gefühl nach einer Ausgleichung des Bestehenden mit den Forderungen ihres gläubigen Sinnes. Diese Ausgleichung wurde ihnen durch die Sicherheit der Mahdīhoffnung geboten[124]. Es ist nachgewiesen worden, daß die erste Stufe dieser Hoffnung mit der Erwartung der Wiederkunft Jesus zusammenfiel, der die Herstellung der gerechten Ordnungen als Mahdī herbeiführen werde. Dem gesellten sich aber bald weitere Entwicklungsmomente bei, neben denen die eschatologische Wirksamkeit Jesu zur begleitenden Erscheinung wurde. Irdischer gerichtete Leute wähnten zuweilen die Mahdīhoffnungen

der Erfüllung nahe gerückt durch einzelne Fürsten, von denen sie die Herstellung der Herrschaft der göttlichen Rechtsordnungen erwarteten. Viel hoffte man in dieser Beziehung nach dem Sturz der Omajjaden von einzelnen Herrschern aus der ʿabbāsidischen Dynastie. Doch erwachte man rechtzeitig aus dieser trügerischen Hoffnungsseligkeit. Die Welt blieb, nach Ansicht der Frommen, schlecht wie zuvor. Immer mehr gestaltete sich dann der Mahdīgedanke zum Mahdītraum, dessen Verwirklichung in eine nebelhafte Zukunft gerückt ward und die sich geeignet erwies, sich fortschreitend mit krassen eschatologischen Fabeln zu bereichern. Gott erweckt dereinst einen Mann aus dem Geschlecht des Propheten, der dessen zerstörtes Werk wiederherstellen, „die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen werde, wie sie mit Ungerechtigkeit erfüllt ist". Den jüdisch-christlichen Stoffen, denen der Mahdīglaube seinen Ursprung verdankt, gesellten sich auch Züge des parsischen Saoschyañtbildes zu, und die unverantwortliche Phantasie müßiger Grübler tat das ihrige, mit der Zeit eine üppige Mahdīmythologie hervorzubringen. Das Ḥadīth bemächtigte sich auch dieses im Kreise der Gläubigen viel verhandelten Glaubensstoffes; man ließ bereits den Propheten eine genaue Personbeschreibung des durch ihn verheißenen Welterlösers entwerfen, die zwar in die strengen Sammlungen keinen Eingang fand, aber von den minder Bedenklichen nachgeholt wurde.

Im Verlaufe der Geschichte des Islams konnte dieser Glaube auch dazu dienen, politisch-religiösen Empörern in ihren auf den Sturz des Bestehenden gerichteten Bestrebungen als Rechtfertigung zu dienen, ihnen als Vertretern der Mahdīverheißung Volkstümlichkeit zu verschaffen und große Gebiete der Islamwelt in kriegerische Unruhe zu versetzen. Jeder erinnert sich an solche Erscheinungen aus der Islamgeschichte der jüngeren Vergangenheit, und auch noch in diesen Tagen sind Mahdī-Anwärter in verschiedenen Gebieten des Islams aufgetreten, zumeist um dem wachsenden Einfluß europäischer Staaten auf islamischen Gebieten entgegenzuwirken[125]. Aus lehrreichen Mitteilungen Martin Hartmanns über die Strömungen inmitten des modernen Türkentums erfahren wir, daß, wie schon in früheren Jahrhunderten[126], nun

auch in jüngster Zeit in vielen Kreisen der Muslimen der Türkei die Zuversicht auf das baldige Hervortreten des wahren Mahdī (für das Jahr 1355/1936) genährt wird, „der die ganze Welt dem Islam unterwerfen wird, und unter dem das goldene Zeitalter hereinbricht“[127].

Der Grundgedanke des Schīʿitismus läßt erwarten, daß diese Richtung des Islams der eigentliche Nährboden für die Pflege der Mahdīhoffnungen sei. Sie ist ja von allem Anfang ein Einspruch gegen die durch die ganze Islamgeschichte laufende Vergewaltigung und Verdrängung des göttlichen Rechtes durch die Rechtsberaubung des zur Herrschaft allein befugten Geschlechtes der ʿAliden. Hier entfaltete sich der Mahdīglaube zu reicher Fülle als Lebensnerv des gesamten schīʿitischen Lehrgebäudes.

Im sunnitischen Islam ist die fromme Mahdī-Erwartung trotz ihrer überlieferungsmäßigen Beglaubigung und theologischen Verhandlung[128] nicht zu dogmatischer Festsetzung gelangt, sondern sie erscheint immer nur als mythologische Ausschmückung eines Zukunftsideals, als Anhang zu dem Gebrauche rechtgläubiger Weltvorstellung[129]. Entschieden weist hingegen der sunnitische Islam die schīʿitische Form dieses Glaubens zurück. Den langlebigen verborgenen Imam zieht er ins Lächerliche. Den der Zwölfer finden die Sunniten schon deswegen unsinnig, weil die sunnitische Überlieferung von dem Mahdī völlige Namensgleichheit mit dem Propheten fordert (M. b. ʿAbdallāh), während der Vater des Verborgenen, also der elfte sichtbare Imam, doch den Namen Ḥasan führte[130]. Überdies sei ja der dereinstige schīʿitische Mahdī als junges Kind verschwunden, war demnach schon vermöge des unreifen Alters kanonisch nicht geeignet gewesen, die Imamwürde anzutreten, die nur einem Volljährigen (*bāligh*) zufallen könne. Andere stellen sogar das Vorhandensein eines überlebenden Sohnes jenes Ḥasan al-ʿAskarī überhaupt in Abrede.

Hingegen hat der Glaube an die dereinstige Erfüllung der Mahdīhoffnung eine dogmatische Hauptbedeutung im schīʿitischen Islam. Er ist das Rückgrat des schīʿitischen Systems und völlig einerlei mit der Rückkehr (*radschʿa*) des verborgenen Imams in die sichtbare Welt,

deren neuer Gesetzgeber er ist, in der er das Werk des Propheten wieder aufnimmt, das geraubte Recht seiner Familie wieder herstellt. Nur er sei imstande, „die Welt mit Recht und Gerechtigkeit zu erfüllen". Ernste schīʿitische Gelehrte bemühen sich, die Möglichkeit seiner außergewöhnlichen Langlebigkeit gegenüber dem sunnitischen Spotte ganz ernstlich physiologisch und geschichtlich zu erweisen[131].

Auch während seiner leiblichen Abwesenheit (*ghajba*) ist er, der wirkliche „Vorsteher der Zeit" (*ḳā'im al-zamān*), nicht außerstande, seinen Willen den Gläubigen kundzugeben[132]. Er ist Gegenstand überschwenglicher Preisgedichte seiner Getreuen, die ihn nicht nur wie einen unter den Lebenden wandelnden Machthaber schmeichlerisch verherrlichen, sondern ihm auch die dem Imamglauben entsprechenden übermenschlichen Beinamen spenden; er überrage selbst die hohen Sphärenintellekte an geistiger Erhabenheit, er sei die Quelle alles Wissens und das Ziel aller Sehnsucht. Die schīʿitischen Dichter hegen die sichere Überzeugung, daß solche Ruhmeslieder an den verborgenen Thron jener erhabenen Person gelangen[133].

Wie tief der Glaube an die tätige Teilnahme des verborgenen Imams an den Ereignissen der Welt die religiöse und politische Weltanschauung der Schīʿiten beherrscht und regelt, und wie unter schīʿitischen Bevölkerungen jede Einrichtung — wenn auch nur um der Form zu genügen — der Geltung jener unsichtbaren Macht unterstellt werden muß, um wirksam sein zu können, kann für unsere Zeit daraus ersichtlich werden, daß in der neuen Staatsverfassungsurkunde Persiens bei der Einführung der Volksvertretung auf „die Zustimmung und das Einverständnis des Imams der Zeit, möge Gott sein Erscheinen beschleunigen!" Berufung geschah. Desgleichen heißt es in dem Aufruf, den die Umsturzpartei (Oktober 1908) nach dem gegen die Kammer gerichteten Staatsstreich des Schāhs Muḥammed ʿAlī zugunsten der Wiederherstellung der parlamentarischen Verfassung veröffentlichte: „Ihr habt vielleicht nicht Kenntnis genommen von der Entscheidung der ʿUlemā der heiligen Stadt Nedschef, einer klaren und keine Zweideutigkeit zulassenden Entscheidung, wonach jeder, der sich der Verfassung

widersetzt, einem solchen gleicht, der das Schwert gegen den Imam des Zeitalters (d. i. den verborgenen Mahdī) erhebt — möge euch Allāh das Glück seiner Wiederkehr gewähren"![134]

Hier hat der Imamgedanke eine fortwährend wirksame Kraft; er hat sich zu grundlegender dogmatischer Bedeutung emporgeschwungen und ist ein tätig wirksamer, unerläßlicher Bestandteil des religiösen und staatlichen Gebäudes.

Nachdem wir die Lehre von der Imamwürde, ihrer Natur und Bedeutung, als die wichtigste Wurzel des schīʿitischen Bekenntnisses, insofern es sich von dem des sunnitischen Islams unterscheidet, kennen gelernt haben, ist für die volle Erkenntnis des Schīʿitismus eine weitere Frage in Erwägung zu ziehen.

Die Zugehörigkeit zum Islam gibt sich wohl nicht allein als Akt der Unterwürfigkeit unter eine bestimmte staatsrechtliche Form, ob nun in theoretischem oder aktuellem Sinne, kund; sie fordert vielmehr außerdem die Anerkennung einer bestimmten Summe von Glaubenssätzen, über deren Fassung die Parteien streiten; sie gibt sich ferner kund in der Erfüllung einer fest umschriebenen Reihe von rituellen Handlungen und das Leben regelnden gesetzlichen Bestimmungen, deren Formen den Gegenstand der Verschiedenheiten in den nebeneinander bestehenden anerkannten Schulrichtungen bilden. Hat sich nun im Schīʿitismus außer dem Imamglauben eine Besonderheit im dogmatischen Lehrbegriff oder im gesetzlichen Leben entwickelt, die diese Sekte auch in dieser Hinsicht in wesentlicher Weise vom sunnitischen Islam unterscheidet?

Darauf haben wir zu antworten: Die Kernlehre des schīʿitischen Islams schließt vermöge ihres Grundzuges eine von der Sunna wesentlich verschiedene Gesinnung auch in bezug auf grundlegende Fragestücke der Dogmatik in sich. Ihre Vorstellung von der Natur der Imame mußte notwendig Einfluß haben auf die Gestaltung ihrer Gottesgedanken, auf ihre Gesetzeslehre und Prophetologie.

Es ist hierbei noch eines zu beachten. Innerhalb der verschiedenen Strömungen des vielverzweigten Schīʿitismus sind in den Fragen der Dogmatik verschiedene Standpunkte zur Geltung gekommen; auch eine kraß an-

thropomorphistische Richtung hat sich in einigen seiner Schulen behauptet. Dabei kann jedoch festgestellt werden, daß die zu herrschender Geltung gelangte Richtung des Schīʿitentums in den Fragen, deren Beantwortung nicht durch die Imamlehre beeinflußt ist, sich in der nächsten Nähe des Muʿtazilitismus hält[135], den wir im dritten Abschnitt kennen gelernt haben. Seine Theologen haben es sogar — wie wir dies gleich an einem Beispiele sehen werden — verstanden, die muʿtazilitischen Gesichtspunkte in den Dienst ihrer eigenen Lehren zu stellen[136]. Sie nennen sich mit Vorliebe *al-ʿadlijja* „die Bekenner der Gerechtigkeit", wie wir erfahren haben (S. 98), die eine Hälfte der Bezeichnung, die sich die Muʿtaziliten geben. Die Wahlverwandtschaft der Schīʿa mit diesen äußert sich auch in ihrer Behauptung, daß ʿAlī und die Imame die ersten Begründer der muʿtazilitischen Dogmatik seien, und daß die späteren Kalāmleute nur Lehren entwickelt hätten, deren Grundlagen von den Imamen geschaffen waren[137]. In ihren theologischen Werken findet man deshalb oft die Erscheinung, daß in der Darstellung muʿtazilitischer Lehrsätze irgendein Imam als erster Urheber genannt wird.

Um ein anschauliches Beispiel hierfür zu bieten, erwähnen wir folgende im Namen des Imams Abū Dschaʿfar al-Bāḳir verzeichnete Lehre, die in ihrem zweiten Teil an einen bekannten Ausspruch eines griechischen Philosophen erinnert:

> „Gott wird ein Wissender und Vermögender genannt in dem Sinne, daß er dem Wissenden Wissen, dem Vermögenden Können verleiht. Was ihr in eurer Vorstellung als seine feinen Wesensbestimmungen unterscheidet, ist erschaffen und hervorgebracht und ist (insofern diese Attribute von seinem einheitlichen Wesen unterschieden werden) eure eigene (Gedanken)-Tat. Als ob die winzigen Ameisen sich vorstellten, daß Gott zwei Hörner habe; da doch solche zu ihrer eigenen Vollkommenheit gehören, und deren Abwesenheit, nach ihrer eigenen Vorstellung, ein Mangel wäre. Ganz ebenso ist es, wenn Vernunftwesen ihre eigenen Eigenschaften Gott beilegen"[138].

Der Zusammenhang zwischen der herrschenden schīʿitischen Dogmatik und den Lehren der Muʿtazila[139] ist bei der Betrachtung jener als erwiesene Tatsache festzuhalten. Sie kommt zu unzweideutiger Ausprägung in der Behaup-

tung der schīʿitischen Gewährsmänner, daß der verborgene Imam der Schulrichtung des *ʿadl* und *tauḥīd* (also der muʿtazilitischen Lehre) angehöre[140]. Im besonderen ist es ein Zweig der Schīʿa, der zejditische, der noch mehr und folgerichtiger als der imamitische mit dem Muʿtazilitismus in den Einzelheiten verwandt ist.

Im schīʿitischen Schrifttum hat sich die Muʿtazila bis zum heutigen Tage erhalten. Es ist demnach sowohl in religions- als auch in literargeschichtlichem Sinne ein arger Irrtum, zu behaupten, daß es nach dem durchgreifenden Siege der aschʿaritischen Theologie eine wirksame Muʿtazila nicht mehr gegeben habe. Eine reiche, bis in die neuesten Zeiten gepflegte schīʿitisch-dogmatische Literatur ist da, um jene Behauptung zu widerlegen. Die dogmatischen Werke der Schīʿiten geben sich als muʿtazilitische Lehrbücher zu erkennen durch ihre Einteilung in die beiden Hauptstücke, deren eines die Abschnitte über Gotteseinheit und deren anderes die Abschnitte über Gerechtigkeit umfaßt (oben S. 98). Natürlich dürfen darin die Darlegungen über Imamtheorien und Unfehlbarkeit des Imams nicht fehlen. Es ist aber auch in diesem Punkte nicht nebensächlich, daß in bezug auf die zweite Frage einer der entschiedendsten Muʿtaziliten, al-Naẓẓām, in Übereinstimmung mit ihnen ist. Und ganz besonders bezeichnend ist es für die Richtung der schīʿitischen Theologie, daß sie die Beweise für ihre Ansicht vom Imamat vollends auf muʿtazilitische Grundlagen aufgebaut hat. Die Unerläßlichkeit der Anwesenheit eines Imams in jedem Zeitalter, der Unfehlbarkeitsstempel dieser Person werden mit der der Muʿtazila eigenen Voraussetzung von der im Sinne der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit unerläßlichen Leitung (*luṭf wādschib*, S. 99) in Zusammenhang gebracht. Gott müsse der Menschheit in jedem Zeitalter einen dem Irrtum nicht ausgesetzten Führer erstehen lassen. So befestigt die schīʿitische Theologie ihre wichtigsten Grundlagen mit den Meinungen der muʿtazilitischen Dogmatik[141].

Im rituellen und gesetzlichen Teile der Religionslehre sind es nur ganz kleinliche, selten an grundsätzliche Dinge streifende Förmlichkeiten, die einen Unterschied zwischen Sunniten und Schīʿiten bemerken lassen.

Der rituelle und gesetzliche Brauch der Schīʿiten unterscheidet sich von der Gesetzesübung innerhalb des übrigen Islams nicht anders, als wie im Rahmen der Rechtgläubigkeit das eine rituelle *maḏhab* vom anderen abweicht. Es sind immer nur kleinliche Formunterschiede; ganz ebenso, wie solche Abweichungen z. B. zwischen Ḥanefiten und Mālikiten usw. hervortreten[142]. Man hat beobachtet, daß der schīʿitische Kirchenbrauch mit dem schāfiʿītischen die meiste Verwandtschaft zeigt. Grundgesetze werden dadurch nicht berührt. Der Schīʿite gilt dem Sunniten als Andersglaubender nicht wegen der Eigentümlichkeiten seiner gesetzlichen Übung, auch nicht wegen der Richtung seiner Dogmatik, sondern hauptsächlich wegen seiner Abweichung vom übernommenen Staatsrecht der Sunna.

Um einzusehen, wie kleinlich die ritualistischen Verschiedenheiten der Schīʿa in ihrem Verhältnis zur Übung der sunnitischen Gemeinde sind, ist es am zweckmäßigsten, die Verordnungen über jene Änderungen kennen zu lernen, die eine sunnitische Gesellschaft vornehmen muß, wenn sie infolge einer Eroberung sich in schīʿitischer Weise einzurichten hat. Zu diesem Behufe heben wir aus einer sich uns darbietenden Beispielsammlung eine im Jahre 866 n. Chr. durch einen schīʿitischen Eroberer erlassene Anweisung heraus, in der die Änderungen angeordnet werden, durch die in Ṭabaristān die öffentliche Ordnung in schīʿitischem Sinne eingerichtet werden solle:

„Du mußt deine Untergebenen anhalten, das Buch Allahs und die Sunna seines Gesandten als Richtschnur zu betrachten, sowie auch alles, was vom Herrscher der Gläubigen ʿAlī b. Abī Ṭālib zuverlässig überliefert ist, in den Grundlehren der Religion (*uṣūl*) und in den von diesen abgeleiteten Zweigen (*furūʿ*); ferner die Vorzüglichkeit des ʿAlī über die gesamte rechtgläubige Gemeinschaft (*umma*) öffentlich zu bekennen. Du mußt ihnen auf das allerstrengste verbieten, an das unabänderliche Verhängnis (*dschabr*) und an anthropomorphistische Vorstellungen zu glauben und sich gegen das Bekenntnis zur Gotteseinheit und Gerechtigkeit aufzulehnen. Es muß ihnen verboten werden, Nachrichten weiterzugeben, in denen den Feinden Gottes und den Feinden des Herrn der Rechtgläubigen (ʿAlī) Vorzüge zugeeignet werden. Du mußt ihnen befehlen, die *Bismillāh*-Formel [der ersten Sure beim Beginn des Gebetes] laut herzusagen; die *Ḳunūt*-Bitte beim Frühgebet zu rezitieren[143]; beim Leichengebet die *Allāh-akbar*-Formel fünffach zu wieder-

holen; das Streichen der Fußbekleidung (an Stelle der Fußwaschung) vor dem Gebete zu unterlassen[144]; dem *Aḏān* (Aufruf zum Gebet) und der *Iḳāma* (im Anschluß an jenen und in verkürzter Wiederholung seines Textes geschehende Ankündigung des Beginnens des Gebetritus) den Satz: ‚Herbei zum Besten der frommen Taten' hinzuzufügen[145]; die *Iḳāma* doppelt herzusagen[146].

Außer den dogmatischen Grundansichten handelt es sich demnach um ganz geringfügige rituelle Unterschiede, wie sie innerhalb der rechtgläubigen *maḏāhib* in großer Anzahl vorkommen[147]. Im ganzen sollen es 17 Einzelfragen sein, in denen das schī'itische Gesetz eine Sonderstellung einnimmt und nicht mit einem oder dem anderen rechtgläubigen *maḏhab* in Übereinstimmung ist[148].

Die ernsteste Unterscheidungslehre zwischen dem sunnitischen und dem schī'itischen Gesetz ist auf dem Gebiete des Eherechtes zutage getreten. Sie fällt für unsere Betrachtung und Abschätzung des Schī'itismus jedenfalls schwerer ins Gewicht als jene kleinlichen ritualistischen Unterschiede, die sich bei der Übung der religiösen Bräuche kundgeben.

Namentlich ist es eine Frage des Eherechtes, die es verdient, von diesem Gesichtspunkte aus unsere Aufmerksamkeit zu beanspruchen: die Gültigkeit oder Ungültigkeit des mit Begrenzung seiner Dauer geschlossenen Ehebündnisses, der Zeitehe[149].

Auch im Staate des Plato nimmt unter Gesichtspunkten, die sich von den im islamischen Leben geltenden freilich grundsätzlich unterscheiden, die Zeitehe im Kreise der durch ihn als „Wächter" bezeichneten Auslese der Gesellschaft eine berechtigte Stellung ein. Theodor Gomperz hat dafür Seitenstücke aus dem Kreise der gesellschaftlichen Bewegungen in Neu-England angeführt: die durch John Humphrey Noyes gegründete Sekte der „Perfectionisten", die ein volles Menschenalter hindurch in Oneida ihren Hauptsitz hatte[150] und deren Eheanschauungen seither in der erzählenden Literatur (*trial marriage*) nachgebildet wurden.

Es waren natürlich andere Rücksichten, aus denen Muhammed am Beginn seiner gesetzgeberischen Laufbahn eine im heidnischen Arabertum übliche Form der Eheschließung (als solche ist sie durch Ammianus Marcellinus

bezeugt) duldete, deren Kunstausdruck (*mutʿa*) wörtlich als Genußehe übersetzt wird, die wir aber besser Zeitehe nennen. Nach Ablauf der bei einer solchen Ehevereinbarung (*ṣīgha*) bestimmten Frist hört die Gültigkeit der Ehe, im Sinne des Übereinkommens, ohne jede Scheidungsförmlichkeit *eo ipso* auf[151]. Die Gültigkeit dieser Form der Eheschließung wurde jedoch nach einigen Jahren beseitigt: die Berichte gehen darüber auseinander, ob durch die gleichlautenden Koransprüche 23 v. 5. 6; 70 v. 29—31[152] oder durch Verordnungen des Propheten, oder ob — was wahrscheinlicher ist — erst ʿOmar eine solche Zeitehe als „die Schwester der Unzucht" erklärt und sie den Rechtgläubigen verboten habe. Sie kam aber auch nach diesem Verbot in eingeschränktem Maße (z. B. gelegentlich der Pilgerreisen) vor. Da die Freigebung der *mutʿa*-Form der Eheschließung sich auf ein auf Ibn ʿAbbās zurückgehendes Ḥadīth beruft, hat man sie spottweise „eine Ehe nach der Weise des Fetwā Ibn ʿAbbās" genannt[153]. Die Sunniten haben sich im Fortschritte der Festigung der islamischen Einrichtungen der Verpönung der Zeitehe gefügt, während die Schīʿiten mit Berufung auf Koran, Sure 4 v. 28[154] ein solches Ehebündnis noch heute als gültig betrachten[155]. Sie haben es leicht, die Berufung auf die angeblich abgeschafften Koransprüche rundweg abzulehnen; diese seien mekkanische Offenbarungen und könnten daher unmöglich ein späteres, der medīnischen Zeit angehörendes Zugeständnis aufgehoben haben. Seine Aufhebung durch den Propheten sei nicht glaubwürdig bezeugt; die darauf bezüglichen Ḥadīth-Fassungen seien — und damit haben sie recht — verworren und voller Widersprüche[156]. Die Gültigkeit der *mutʿa* sei — sagen sie — durch ʿOmar in unzuständiger Weise abgeschafft worden[157], einen Mann, den sie, wenn auch die Nachrichten über seine Verfügung glaubwürdig wären, als Autorität des Gesetzes nicht anerkennen. Gesetzgebende Zuständigkeit komme doch nur einem *maʿṣūm* (Unfehlbaren, dem Propheten und den Imamen) zu; dafür halten den ʿOmar selbst die Sunniten nicht.

Dies müssen wir wohl als die einschneidendste gesetzliche Streitfrage zwischen sunnitischem und schīʿitischem Islam betrachten.

In diesem Zusammenhange sind auch noch einige religiöse Sitten und Bräuche zu erwähnen, die in das Gebiet geschichtlicher Erinnerung gehören und mit dem Andenken der ʿAliden, der Trauer der Schīʿiten um die Marterung der Mitglieder dieser heiligen Familie zusammenhängen. Die bujidischen Herrscher, unter deren Schutz die schīʿitische Gesinnung sich freier ans Licht wagen durfte, richteten ein eigenes religiöses Fest ein (*ʿīd al-ghadīr*), zum Andenken an die beim Teiche Chumm erfolgte Feier der Einsetzung, durch die der Prophet den ʿAlī zu seinem Nachfolger ernannte, ein Ereignis, auf das sich die ʿAlī-Anhänger seit alter Zeit zum Ausweis ihres schīʿitischen Glaubens berufen[158]. Älter ist die Begehung des ʿĀschūrā (10. Muḥarram) als Buß- und Trauertag, zum Andenken an das Ereignis von Kerbelā, das die Überlieferung auf diesen Tag verlegt. Auch die Wallfahrten zu den durch ʿalidische Erinnerungen geheiligten Stätten und Gräbern im ʿIrāḳ[159] geben der Heiligen- und Gräberverehrung im Schīʿitentum ein eigentümliches einzelpersönliches Gepräge, das ihn an innerer Bedeutung weit über den auch im Sunnitismus reich entfalteten Heiligenkult emporhebt.

Ehe wir von der Darlegung der staatsrechtlichen, dogmatischen und gesetzlichen Besonderheiten dieser islamischen Sekte zu den religionsgeschichtlichen Verquickungen übergehen, die auf der Grundlage schīʿitischer Meinungen in die Erscheinung getreten sind, ist es an diesem Punkte nicht unwichtig, auf einige irrtümliche Anschauungen hinzuweisen, die noch bis in die neueste Zeit über das Wesen des Schīʿitentums allgemein verbreitet waren und noch heutzutage nicht als vollends beseitigt betrachtet werden können.

In aller Kürze seien drei dieser irrigen Anschauungen hervorgehoben, die im religionsgeschichtlichen Zusammenhang dieser Vorträge nicht mit Stillschweigen übergangen werden können:

a) Die falsche Ansicht, wonach der Unterschied zwischen sunnitischem und schīʿitischem Islam hauptsächlich darin bestehe, daß jener neben dem Koran noch die Sunna des Propheten als Quelle des religiösen Glaubens und Lebens anerkennt, während die Schīʿiten sich auf den Koran beschränken und die Sunna verwerfen[160].

Dies ist ein das Wesen des Schīʿitismus völlig verkennender Grundirrtum, der wohl zumeist durch die Gegenüberstellung der Bezeichnungen „Sunna“ und „Schīʿa“ hervorgerufen worden ist. Kein Schīʿite wird es dulden, als Gegner des Grundsatzes der Sunna betrachtet zu werden. Vielmehr sei er Vertreter der richtigen Sunna, der durch die Mitglieder der Prophetenfamilie vermittelten heiligen Überlieferung, während die Gegner ihre Sunna auf das Gewicht rechtraubender „Genossen“ gründen, deren Glaubwürdigkeit die Schīʿiten grundsätzlich verwerfen.

Es ist eine der häufigsten Erfahrungen auf diesem Gebiete, daß es eine unabsehbare Anzahl von Überlieferungen gibt, die beiden Gruppen gemeinsam sind: sie unterscheiden sich lediglich in den Quellen der Beglaubigung. Wenn die Ḥadīthe der Sunniten ihren Bestrebungen förderlich sind oder ihnen mindestens nicht im Wege stehen, berufen sich schīʿitische Theologen ohne Bedenken auf die kanonischen Traditionssammlungen der Gegner; man könnte sogar ein Beispiel dafür anführen, daß die Sammlungen des Buchārī, des Muslim sowie andere Ḥadīthwerke in den andächtigen Freitagnachtversammlungen als Gegenstand frommer Lektüre am Hofe eines fanatischen schīʿitischen Wesirs (Ṭalāʿi b. Ruzzīk) gedient haben[161].

Die Tradition ist also eine wesentliche Quelle des religiösen Lebens auch innerhalb der Schīʿa. Wie kräftig das Bewußtsein davon in den Lehrern des schīʿitischen Islams lebt, kann die Tatsache lehren, daß die in unserem zweiten Abschnitte erwähnte Belehrung des ʿAlī über Koran und Sunna (S. 37) einer von den Schīʿiten überlieferten Sammlung feierlicher Reden und Sprüche des ʿAlī entnommen ist. Die Hochhaltung der Sunna ist sonach ein Erfordernis des Schīʿitismus, ebenso wie sie es im eigentlichen sunnitischen Islam ist. Dies zeigt auch die große Sunnaliteratur der Schīʿiten mit den an sie geknüpften Untersuchungen: der große Eifer, mit dem der ʿalidischen Richtung anhängende Gelehrte Ḥadīthe erdichteten oder frühere Erdichtungen verbreiteten, die dem Ansehen des Schīʿitentums dienlich sein sollten[162]. Die schīʿitische Literaturgeschichte legt sogar Wert auf den

Nachweis, daß die Imam-Anhänger den Sunniten in der Sammlung der Ḥadīthe weit überlegen seien, und sie führt zur Bekräftigung dieser Aufstellung bis auf die Genossen des ʿAlī zurückreichende, bändereiche Sammlungen auf, die es der sunnitischen Tätigkeit auf diesem Gebiete zuvortun[163]. Der eine Abān b. Taghlil (st. 141/758) soll nicht weniger als dreißigtausend Ḥadīth-Sprüche nur von dem einen Imam Dschaʿfar al-ṣādiḳ übernommen und weiter überliefert haben[164].

Es ist also nichts mit der grundsätzlichen Sunnalosigkeit der Schīʿiten[165]. Nicht als Sunnaleugner stellen sie selbst sich den sunnatreuen Gegnern gegenüber, sondern als „Getreue der Prophetenfamilie“ und ihre Anhänger — dies ist der Sinn des Wortes „*schīʿa*“ — oder als Auslese (*al-chāṣṣa*) gegenüber dem Troß der in Irrtum und Blindheit befangenen Allgemeinheit (*al-ʿāmma*)[166].

b) Die irrige Anschauung, als ob der Ursprung und die Entwicklung des Schīʿitentums den umformenden Einfluß der Vorstellungen der in den Islam durch Eroberung und Bekehrung einverleibten iranischen Völkerschaften darstellte. Die zum Islam übergetretenen Perser hätten — so hören wir noch in allerneuester Zeit — „ihr Indogermanentum dadurch gerächt, daß sie den Islam in ihrem Sinn umgestalteten und ein besonderes Bekenntnis, die Schīʿa, gründeten und dabei Wege einschlugen, die den sonstigen Islamvölkern fremd waren“[167].

Diese, in der soeben vorgeführten Stelle bis zur Unsinnigkeit gesteigerte weitverbreitete Ansicht ist auf ein Mißverständnis gegründet, das Julius Wellhausen in den „Religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam“ endgültig widerlegt hat. Die ʿalidische Bewegung ist, wie man aus Snouck Hurgronje's Darstellung ihrer ältesten Entfaltung ersehen kann[168], auf echt arabischem Boden entstanden; erst während des Aufstandes des Muchtār findet sie Verbreitung in den nichtsemitischen Kreisen des Islams[169]. Auch die Wurzeln des Imamglaubens, die theokratische Gegnerschaft gegen die weltliche Auffassung der Staatsgewalt, der Messianismus, in den die Imamtheorie ausläuft, und der Glaube von der Wiederkunft, in der er eine Form findet, sind, wie wir gesehen haben, auf jüdisch-christliche Einflüsse zurückzuführen. Selbst

die übertreibende Vergöttlichung des ʿAlī war zuerst durch ʿAbdallāh ibn Sabā ausgesprochen, noch ehe vom Einströmen solcher Gedanken aus arischen Kreisen die Rede sein konnte, und Araber schlossen sich in großen Massen dieser Bewegung an[170]. Auch die äußersten Folgerungen einer anthropomorphistischen Verkörperungslehre (oben S. 207 f.) haben zum Teil Leute von untrüglich arabischer Rassenabstammung zu Urhebern.

Das Schīʿitentum als Sektenlehre wurde von legitimistisch und theokratisch gestimmten Stammarabern ebenso eifrig ergriffen wie von Iraniern. Allerdings war diesen die schīʿitische Bekämpfungsform überaus willkommen, und sie haben sich dieser Gestaltung des Islamgedankens gern angeschlossen, auf deren weitere Entfaltung sie mit ihren alten ererbten Gedanken vom Gottesköngtum auch Einfluß üben konnten. Aber die ersten Ursprünge dieser Vorstellungen innerhalb des Islams setzen solche Einflüsse nicht voraus. Das Schīʿitentum ist in seinen Wurzeln ebenso arabisch wie der Islam selbst.

c) Die irrige Meinung, daß der Schīʿitismus die Gegenbewegung der Geistesfreiheit gegen semitische Verknöcherung darstelle. Auch Goethe lobt vom Schīʿitentum im Gegensatz zum Sunnitismus „einen besonderen Freisinn in Religionssachen“ (Westöstl. Divan, Noten über Pietro della Valle).

In neuerer Zeit war es besonders Baron Carra de Vaux, der den Widerstreit des schīʿitischen gegen den sunnitischen Islam als „die Gegenwirkung des freien und weiten Gedankens gegen die enge und unbeugsame Rechtgläubigkeit“ betrachtet[171].

Diese Anschauungsweise wird von keinem Kenner der schīʿitischen Gesetzlehren als richtig anerkannt werden können. Wohl konnten die Gegner mit Recht die Anklage erheben, daß der ʿAlīkult so sehr im Mittelpunkte des schīʿitischen Glaubenslebens stehe, daß daneben die übrigen Elemente der Religion in den Hintergrund treten (oben S. 204 f.). Diese an der schīʿitischen Gesellschaft gemachte Erfahrung kann aber keineswegs zur Kennzeichnung der der sunnitischen Partei an Strenge in nichts nachstehenden Grundsätze der Gesetzlehre der Schīʿiten dienen. Auch das unter den schīʿitischen Muhammedanern in

Persien überhandnehmende leichtere Verfahren gegenüber manchen durch das Ritualgesetz gebotenen Beschränkungen[172] kann uns in der geschichtlichen Beurteilung der Grundsätze des Schīʿitismus nicht irreführen. In ältesten Zeiten, so scheint es, hat man beim Schīʿiten sogar eine strengere Beobachtung der rituellen Vorschriften vorausgesetzt als bei den Ausschreitungen gegenüber minder peinlichen Sunniten. Der Dichter Manṣūr al-Namarī, der zur Zeit Hārūn al-raschīd's lebte, weigerte sich bei einem Trinkgelage dem Wein zuzusprechen. „Sicherlich — so bemerkten die Dichtergenossen — widerstrebt dir der Trunk, weil du Schīʿit (*rāfiḍī*) bist!“ [173] „Schon durch die Zurückdrängung aller in der Gesamtheit wirkenden Faktoren zugunsten unfehlbarer persönlicher Autoritäten weisen die Schīʿiten jene fakultativen Elemente des Liberalismus zurück, die in der sunnitischen Gestaltung des Islams sich kundgegeben hatten“ [174]. Es ist vielmehr der Geist des Absolutismus, der die schīʿitische Religionsauffassung durchdringt.

Wenn wir ferner anerkennen, daß sich Weit- und Engherzigkeit der religiösen Gesichtspunkte vornehmlich an dem Grade der duldsamen Gesinnung abschätzen lassen, die Andersdenkenden gegenüber betätigt wird, so muß der Schīʿitismus bei Vergleichung mit der sunnitischen Ausbildung des Islams auf eine tiefere Rangstufe gestellt werden. Wir haben dabei natürlich nicht neuzeitliche Erscheinungsformen innerhalb schīʿitischer Völker im Auge, sondern lediglich die in den Zeugnissen seiner Lehre ausgeprägten religiösen und gesetzlichen Einrichtungen dieses Zweiges des Islams, die durch die tatsächlichen Lebenserfordernisse der allerneuesten Zeit allenthalben vielfach überwunden worden sind und im gesellschaftlichen Verkehr in ihrer ganzen Strenge nur noch bei weltentlegenen Schichten zur Geltung kommen können.

An ihren gesetzlichen Urkunden betrachtet, erscheint die interkonfessionelle Gesetzesauffassung des Schīʿitismus viel härter und roher als die der Sunniten. In seinem Gesetz tritt eine gesteigerte Unduldsamkeit gegen Andersgläubige hervor. Die schīʿitische Gesetzesauslegung machte keinen Gebrauch von den Erleichterungen, die die sunnitische Rechtgläubigkeit gegenüber mancher Engherzigkeit

der alten Anschauungen eingeführt hat. Während der Sunna-Islam die harte Bestimmung des Korans (9 v. 28), daß „die Ungläubigen unrein sind", durch die zur Anerkennung erhobene Deutung so gut wie aufgehoben hatte, hält die schīʿitische Gesetzlichkeit an dem Wortlaut jener Verordnung fest, erklärt die körperliche Substanz des Ungläubigen in rituellem Sinne für unrein und ordnet seine Berührung unter die zehn Dinge ein, die in ritueller Beziehung Unreinheit (*nadschāsa*) hervorrufen[175]. Treu aus dem Leben gegriffen ist die Verwunderung von J. Morier's Ḥāddschī Baba (I. Buch, 16. Kap.), der es „als den außerordentlichsten Wesenszug des Engländers bezeichnet, daß sie auf keinen Menschen als auf etwas Unreines blicken. Sie berühren sowohl einen Israeliten als einen ihres Stammes". Aus dem Gesichtspunkt des schīʿitischen Gesetzes ist eine solche Betrachtung von Glaubensfremden nicht eben selbstverständlich. Davon können wir manches Beispiel in den Werken von Europäern finden, die unter Schīʿiten verkehrt haben. Ich begnüge mich, nur einige Bemerkungen aus dem Werke eines zuverlässigen Beobachters des persischen Volksgeistes, Dr. J. E. Polak, der lange Jahre als Leibarzt des Schāh Nāṣir ed-dīn im schīʿitischen Persien lebte, anzuführen. „Kommt zufällig ein Europäer bei Beginn des Mahls, so gerät der Perser in Verlegenheit, denn ihn abzuweisen verbietet der Anstand, ihn zuzulassen hat seine Schwierigkeit, weil die von einem Ungläubigen berührten Speisen für unrein gelten"[176]. „Die von Europäern liegen gelassenen Reste werden von den Dienern verschmäht und den Hunden überlassen". Von den in Persien unternommenen Reisen sprechend: „Der Europäer versäume ja nicht, ein Trinkgefäß bei sich zu tragen; er erhält nirgends eins geliefert, weil nach dem Glauben der Perser jedes Gefäß unrein wird, sobald es ein Ungläubiger benützt"[177]. Von dem zeitgenössischen Minister des Äußeren, Mīrzā Sajjid Khān, erzählt derselbe Kenner Persiens, daß er „beim Anblick eines Europäers sich die Augen wäscht, um sie vor Verunreinigung zu schützen". Dieser Minister war ein sehr frommer Muslim, der sich nur sehr ungern aus Rücksichten der Gesundheit zum Genuß des Weines als Heilmittel entschließen konnte. Er fand aber schließlich doch solchen Gefallen an diesem Heilmittel, daß er „un-

beschadet seiner Frömmigkeit, niemals in nüchternem Zustand zu treffen war“[178]. Dieselbe Unduldsamkeit betätigen die Schīʿiten gegen die in ihrer Mitte lebenden Zoroastrier. Edward G. Browne erzählt davon manches Erlebnis, das er während seines Aufenthaltes in Jezd hatte. Ein Zoroastrier erhielt Stockhiebe, weil zufällig sein Kleid mit Obststücken in Berührung kam, die im Bazar zum Verkauf ausgestellt waren. Diese wurden durch die Berührung des Ungläubigen als unrein betrachtet und durften von keinem Rechtgläubigen (Schīʿiten) mehr genossen werden[179].

Dieser Denkweise begegnet man vielfach unter ungebildeten schīʿitischen Völkerschaften außerhalb Persiens. Im südlichen Libanon, zwischen Baʿlbek und Ṣafed und östlich nach Coelesyrien und dem Antilibanon findet man unter den dorfbewohnenden Bauern Anhänger der Schīʿitensekte unter dem Namen Metāwile (Einz. Mitwāli = Mutawālī, d. h. „Getreue Anhänger“ der ʿAlī-Familie[180]), ein hier zur Sektenbezeichnung dienendes Merkmal der schīʿitischen Gesinnung. Sie mögen 50—60000 Seelen zählen[181]. Nach einer ganz unverbürgten Nachricht sollen sie von kurdischen Ansiedlern stammen, die zur Zeit Saladins aus dem Zweistromland nach Syrien verpflanzt wurden. In diesem Falle wären sie ihrem Ursprunge nach Iranier[182], doch scheint dies eine völlig grundlose Annahme zu sein. Die Anwesenheit von Schīʿiten in Syrien bedarf dieser Begründung nicht. Sie waren in diesem islamischen Gebiet in früheren Zeiten viel mächtiger als die Sunniten. In Tyrus hatten sie im XI. Jahrhundert derart die Oberhand, daß ein sunnitischer Gelehrter nur unter Schwierigkeiten öffentliche Vorträge halten konnte[183]. Ibn Dschubejr, der zur Zeit Saladins Syrien besuchte (580/1184), stellt fest, daß in diesem Lande die verschiedenen Schichten der Schīʿiten gegenüber den Sunniten die Mehrzahl bilden[184]. Dies Zahlenverhältnis ist nicht erst durch gleichzeitige Siedlung bewirkt worden. Die größten Gemeinden der Mutawālī sind gegenwärtig in Baʿlbek und den umliegenden Dörfern. Ihnen entstammte die Emīrenfamilie der Ḥarfūsch. Diese Bauern teilen mit sonstigen Schīʿiten das eben gekennzeichnete Gefühl gegen Andersgläubige. Trotzdem sie die Tugend der Gast-

freundschaft gegenüber jedermann bewähren, werden sie Gefäße, in denen sie Andersgläubigen Speise und Trank gereicht hatten, als verunreinigt betrachten. Darüber kann der amerikanische Forscher Selah Merrill, der im Auftrage der American Palestine Exploration Society 1875—77 viel in jenen Gegenden herumkam, berichten: „Sie glauben durch die Berührung von Christen verunreinigt zu werden. Selbst ein Gefäß, aus dem ein Christ getrunken, oder aus dem er gegessen hat oder auch nur während des Essens benutzt hat, wird von ihnen niemals mehr benutzt, sie zerstören es allsogleich“ [185].

Wenn wir auch die Annahme, als sei das Schīʿitentum in seiner Entstehung als Frucht der Einwirkung iranischer Einflüsse auf den arabischen Islam zu betrachten, als irrig zurückweisen mußten, so können wir dennoch die religiöse Härte gegen Andersgläubige für persische Einflüsse beanspruchen, die abhängig von der geschichtlichen Ausbildung der Ansichten des Schīʿitentums zur Geltung gekommen sind[186]. Das ebenerwähnte Verhalten des schīʿitischen Gesetzes gegen Andersgläubige bringt uns unwillkürlich die in persischen Religionsschriften festgelegten, bei den heutigen Zoroastriern wohl auch zumeist veralteten früheren Vorschriften in Erinnerung, als deren islamischen Nachklang wir sie betrachten können:

„Ein Zoroastrier muß sich mit Nirang reinigen, wenn er einen Nicht-Zoroastrier berührt hat“. „Ein Zoroastrier darf keine Nahrung gebrauchen, die ein Nicht-Zoroastrier zubereitet hat, auch keine Butter, auch keinen Honig, selbst auf Reisen nicht“ [187].

Und besonders die Übernahme der letzterwähnten persischen Gesetzbestimmung hat Anlaß zu einer rituellen Abweichung zwischen den beiden islamischen Richtungen gegeben. Trotz der im Koran 5 v. 7 ausdrücklich gegebenen Erlaubnis hält das Gesetz der Schīʿiten die von Juden und Christen zubereiteten Speisen für verbotene Nahrung; was von ihnen geschlachtet wird, dürfe der Muslim nicht genießen[188]. Die Sunniten befolgen auch darin die minder engherzige Übung, für die der Koran selbst die Handhabe bietet[189]. Sie gestatten den Genuß selbst solcher von „Schriftbesitzern“ zubereiteter Speisen, die für irgend eine religiöse Opferhandlung (*mā ḏubiha*

li-ʿīd al-kanāʾis) jener Andersgläubigen bestimmt sind und schließen diese nicht in die koranische Spruchordnung (2 v. 168) ein, nach der „worüber ein anderer als Allah angerufen wird" zu den verbotenen Speisen gehört[190].

Auch in einem anderen Hauptstück des Religionsgesetzes machen die Schīʿiten keinen Gebrauch von der durch den Koran eingeräumten Freiheit, sondern ziehen vielmehr im Widerspruch mit ihrer heiligen Schrift die Folgen ihrer unduldsamsten Anschauungen. Der Koran gestattet dem Muslim die Ehe mit ehrbaren Frauen jüdischen und christlichen Glaubens. (Sure 5 v. 7.) Vor der Islamzeit scheint es ja in Medīna nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, daß edle Stammaraber mit Jüdinnen die Ehe eingingen. Ḥassān b. Thābit, im Islam der dichterische Verhimmler des Propheten, heiratete ein Mädchen aus der Familie der Banū Māsika, die in ihrer Glaubensgemeinschaft eine hervorragende Stellung einnahm[191]. Von sunnitischem Standpunkt aus können auch nach der Auffassung des alten Islams solche Mischehen für unbedenklich gehalten werden[192]. Der Chalife ʿOthmān vermählte sich mit der Christin Nāʾila[193] und es werden noch andere fromme Prophetengenossen erwähnt, die Jüdinnen oder Christinnen zu gesetzlichen Frauen hatten[194]. Es kann hierbei ein Gutachten (*fetwā*) des osmanischen Schejch al-islām aus dem Jahre 1723 angezogen werden, in dem die Eheschließung mit ungläubigen Frauen als gestattet bezeichnet wird, auch im Falle, daß sie bei ihrem Glauben verbleiben. Bezeichnend ist es freilich, daß die Verheiratung mit schīʿitischen Frauen in diesem Fetwā solcher Duldung nicht teilhaftig wird. Man zog dabei die Folgerung des durch den eben abgelaufenen Krieg mit den Persern wieder entfachten Sektenfanatismus[195]. In Indien haben die Verhältnisse des Verkehrs bewirkt, daß selbst das Beilager mit Hindufrauen als unbedenkliche Eheverbindung des sunnitischen Muslim angesehen wird. Die strenggläubigsten Moghulfürsten schlossen solche Ehen und hatten Hindufrauen zu Müttern, die als Gattinen muslimischer Fürsten in ihrem Palaste weiter die Bräuche des Hinduglaubens übten[196]. Die Schīʿiten hingegen beurteilen Ehen selbst mit jüdischen und christlichen Frauen[197] mit einem Blick auf das Gesetz in Sure 2 v. 220, das die

Heirat mit Götzendienern (*muschrikāt*) verbietet. Der der Ehe mit monotheistischen Andersgläubigen günstige Koranspruch wird durch Auslegung seinem ursprünglichen Sinne entzogen[198].

Aber nicht nur auf Nichtmuslime, sondern auch auf den andersdenkenden Muslim erstreckt sich die engherzige Gesinnung der richtigen Schīʿiten. Damit ist ihre Literatur vollauf gesättigt. Die Stimmung der Schīʿa als einer von Anfang an mit den Schwierigkeiten einer *ecclesia pressa* gegen Verfolgung und Unterdrückung ankämpfenden Gemeinschaft, die ihre Gesinnung zumeist fern von der freien Bahn offenen Bekenntnisses nur in geheimem Einverständnis der Genossen betätigen kann, ist auf Ingrimm gegen die herrschenden Feinde gerichtet. Sie betrachtet die ihr aufgedrungene *taḳijja* als eine Pein, die ihrem Haß gegen die Ursachen dieses Zustandes nur immer neue Nahrung zuführt. Wir haben bereits gesehen, daß ihre Theologen es zustande gebracht haben, das Verfluchen der Feinde geradezu zu religiöser Pflicht zu erheben (oben S. 204). In der Lieblosigkeit gegen Andersgläubige geht mancher ihrer Theologen so weit, den Koranvers, der das Almosengeben anbefiehlt, mit der Einschränkung zu begleiten, Ungläubige und Gegner der ʿalidischen Sache von allen Wohltaten auszuschließen. Der Prophet habe gesagt: „Wer unseren Feinden Almosen gibt, ist wie jemand, der die Heiligtümer Gottes bestiehlt“[199], wobei die gleiche Auffassung der Zoroaster-Anhänger („einen Ungläubigen unterstützen ist soviel wie die Stärkung des Reiches des Bösen“) nicht übersehen werden darf[200]. Die Sunniten können sich für eine menschlichere Auffassung auf den Koran selbst, sowie auf den Chalifen ʿOmar berufen, der bei seinem Einzug in Syrien den Befehl erteilte, aus den für die allgemeinen Zwecke der Islamgemeinschaft eingehobenen Steuern (*ṣadaḳāt*) auch hilflose, kranke Christen zu unterstützen[201]. Die Traditionen der Schīʿiten sind gegen andersdenkende Muhammedaner fast feindlicher gesinnt als gegen Nichtmuslime. In einem ihrer Sprüche werden die Syrer (d. h. die sunnitischen Gegner) tiefer gestellt als die Christen, die Medīnenser (die sich bei dem Chalifat des Abū Bekr und ʿOmar beruhigten) tiefer als die mekkanischen Hei-

den[202]. Hier ist kein Boden für duldsame Gesinnung, Verträglichkeit und Nachsicht gegen Andersdenkende[203]. Bis zu welch unvernünftigem Grade ihre Verachtung der Gegner sich steigert, kann uns auch folgende Kleinigkeit zeigen. Eine ihrer maßgebenden Autoritäten lehrt, daß in zweifelhaften Fällen, in denen die Quellen des Religionsgesetzes keinen Anhaltspunkt für eine sichere Entscheidung an die Hand geben, der Grundsatz zu befolgen sei, das Gegenteil davon zu tun, was die Sunniten für richtig halten. „Was der *ʿāmma* (der sunnitischen Anschauung) widerspricht, darin ist die Richtigkeit“[204]. Dies ist eine Theologie des Hasses und der Unduldsamkeit.

Von den vielen Verzweigungen des Schīʿitentums, die mit der Zeit vollends vom Schauplatz verschwunden sind, haben sich neben den Zwölfern besonders zwei Sekten zur Geltung gebracht: die Zejditen und die Ismāʿīliten.

a) Die ersten schwenken in der Reihenfolge der Imame beim fünften Imam der Zwölfer ab und haben ihren Namen von Zejd b. ʿAlī, einem Urenkel des Ḥusejn, der im Gegensatz zu seinem, von der allgemeinen Schīʿa als berechtigten Erbimam anerkannten Neffen Dschaʿfar al-ṣādiḳ im Jahre 122/740 zu Kūfa als ʿalidischer Thronwerber auftrat und im Kampfe gegen das omajjadische Chalifat den Untergang fand. Sein Sohn Jaḥjā setzte den Streit seines Vaters ebenso erfolglos fort; er fiel in Chorāsān 125/743. In der Folge pflanzt sich die Imamwürde in der Gruppe jener Schīʿiten, die, das Zwölfer-Imamat nicht anerkennend[205], die Bestrebungen des Zejd als das Losungswort ihrer Spaltung betrachten, nicht mehr, wie bei den Zwölfern, in einer ausschließlich dazu berufenen Linie (nämlich der des Ḥusejn b. ʿAlī) in unmittelbarer Erbfolge von Vater auf Sohn fort. Die Zejditen anerkennen vielmehr, unbekümmert um die Abstammungslinie, jeden ʿAliden als ihren Imam, der, außer seinen geistigen Befugnissen zum religiösen Führer, für die heilige Sache kämpfend auftritt und als solcher die Huldigung der Gemeinde erlangt. Ihre Vorstellung ist das tätige Imamat, nicht das passive der Zwölferschīʿiten mit seinem Abschluß im verborgenen Mahdī. Auch die Fabeln vom übernatürlichen Wissen und den

gottähnlichen Eigenschaften der Imame werden von ihnen verworfen. An Stelle solcher Träumereien tritt der wirkliche Grundzug des Imams hervor als eines im Leben tätigen, offen kämpfenden Führers und Lehrers der rechtgläubigen Gemeinde. An die Auffassung ihres Stifters anknüpfend, zeigen sie sich nachsichtig in der Beurteilung des sunnitischen Chalifates der islamischen Frühzeit. Sie stimmen nicht ein in die gänzliche Verdammung des Abū Bekr und ʿOmar und der Genossen des Propheten, die dem ʿAlī die unmittelbare Nachfolge nicht zubilligten. Diese erkannten wohl die überragenden Vorzüge des ʿAlī nicht; solche Kurzsichtigkeit stempelt sie aber nicht zu Missetätern, die Personen ihrer Wahl nicht zu Usurpatoren. In dieser Hinsicht bilden sie den Sunniten gegenüber den gemäßigten Flügel der Schīʿitengruppen. Wie das Fürstenhaus der Idrīsiden in Nordwestafrika (791—926 n. Chr.) stammen zejditische Herrscherreihen vom ḥasanidischen Zweige der ʿalidischen Nachkommenschaft; so gründeten namentlich die von Ḥasan b. ʿAlī sich herleitende schīʿitische Dynastie, der es gelang, 863—928 n. Chr. in Ṭabaristān zur Herrschaft zu gelangen, sowie die gleichfalls der Ḥasanfamilie angehörenden Imamate in Südarabien (seit dem IX. Jahrhundert) ihre Berechtigung auf zejditische Ansprüche. Dieser Zweig der Sekte der Schīʿiten ist noch heutigentages in Südarabien verbreitet (volkstümlich *al-zujūd* genannt)[206].

b) Die Ismāʿīliten[207] haben ihren Namen daher, daß sie, zum Unterschiede von den „Zwölfern", die Reihe ihrer sichtbaren Imame mit dem siebenten abschließen. Ihr von den „Zwölfern" nicht anerkannter siebenter Imam ist Ismāʿīl, Sohn des sechsten Imams Dschaʿfar (gest. 762 n. Chr.), der jedoch — die Ursache wird verschieden angegeben — die Imamwürde tatsächlich nicht antrat, sondern auf seinen Sohn Muhammed übergehen ließ, der also der wirkliche siebente Imam, als solcher die Stelle des Ismāʿīl vertritt. Nach ihm folgen seine Nachkommen in ununterbrochener Abfolge als verborgene, der Öffentlichkeit sich entziehende Imame, bis als Ergebnis lange geübter geheimer ismāʿīlitischer Wühlerei in ʿUbejdallāh, dem Begründer des Fāṭimidenreiches in Nordafrika (910 n. Chr.), der rechtmäßige Imam als Mahdī öffentlich auftritt.

Die Getreuen dieses Systems der Schīʿa heißen demnach im Unterschiede von den gewöhnlichen Imamiten auch „Siebener" (*sabʿijja*)[208].

Diese Verschiedenheit würde wegen ihrer bloß formalen Bedeutung keinen Anspruch darauf haben, sie aus der Reihe der mannigfachen Verzweigungen des Schīʿitismus hervorzuheben, wenn nicht die Werbetätigkeit der Ismāʿīliten den Rahmen zu einer in der Religionsgeschichte des Islams sehr wichtigen Bewegung geboten hätte, und wenn es nicht eben ihrer geheimen Wühlerei gelungen wäre, in eine in der politischen Geschichte des Islams denkwürdige staatliche Gestaltung auszumünden.

Die Leute, die für die Anerkennung der ismāʿīlitischen Form der Imamlehre warben, benutzten diese ihre Absicht zu einer Verschmelzung mit Auffassungen, die den überlieferten Islam, auch in seiner schīʿitischen Form, in Frage stellten und zu seiner völligen Zersetzung führten.

Einer der mächtigsten Einflüsse, die auf die innere Entwickelung der Islamideen einwirkten, ist von der neuplatonischen Philosophie ausgegangen. Die Gedanken dieses philosophischen Systems haben die weitesten Kreise des Islams beeinflußt, und haben sogar Eingang in Schriftdenkmäler gefunden, in denen der unanfechtbar orthodoxe Glaubensinhalt des Islams zum Ausdruck kommt[209]. Im vierten Abschnitte konnten wir erfahren, daß die neuplatonischen Gedanken ihre folgerichtigste Anwendung auf den Islam im Ṣūfismus gefunden haben. Es hat auch im schīʿitischen Kreise nicht an Versuchen gefehlt, die Imam- und Mahdītheorien mit den neuplatonischen Emanationsideen eng zu verflechten[210].

Diese Beeinflussung bekundet sich hauptsächlich im Gebrauch, den die ismāʿīlitische Werbetätigkeit von jenen Ansichten machte; mit dem Unterschiede allerdings, daß der Ṣūfismus bloß auf einen innerlichen Aufbau des religiösen Lebens abzielt, während die Wirkung neuplatonischer Ideen im Ismāʿīlitismus den Beruf hatte, das ganze Gefüge des Islams zu ergreifen und zu verändern. Die Imamidee ist nur die Hülle, in die sich dies Zerstörungswerk kleidet, ein scheinbar islamischer Angriffspunkt, an dem diese Bewegung ihre Hebel ansetzen kann. Die Ismāʿīliten gehen von der Emanationslehre der Neu-

platoniker aus, die von dem Bunde der sogenannten „Getreuen“ in Baṣra in einer systematischen Enzyklopädie zu einer religionsphilosophischen Konstruktion verarbeitet wurde, deren Folgerungen nun die Ismāʿīlijja bis zum äußersten zieht. Gleichsam als geschichtliche Spiegelung der kosmischen Emanationslehre jener Philosophie errichten sie ein System von periodenweise in Erscheinung tretenden Offenbarungen des Weltintellektes, deren mit Adam beginnende und sich in Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muhammed fortsetzende Folge mit dem auf den sechsten Imam der Schīʿiten folgenden Imam (Ismāʿīl und seinem Sohn Muḥammed b. Ismāʿīl) zu einer in sich geschlossenen Siebenerreihe von Sprechern (*nāṭiḳ*) abschließt. Die Zeiträume zwischen den einzelnen dieser „Sprecher“ werden durch Siebenerreihen von Personen ausgefüllt, gleichfalls Emanationen überweltlicher Kräfte, die das Werk des Sprechers, dem sie folgen, befestigen und das des folgenden vorbereiten: eine festgeschlossene, künstlich aufgebaute Hierarchie, in deren Fortschritt seit Beginn der Welt der immer in vollkommenerer Weise sich kundgebende göttliche Geist sich der Menschheit offenbart. Die jeweils eintretende Offenbarung vervollkommnet das Werk ihrer Vorgängerin. Die göttliche Offenbarung ist nicht an einem zeitlich gegebenen Punkte der Weltgeschichte abgeschlossen. In gleicher kreisender Regelmäßigkeit folgt auf den siebenten *nāṭiḳ* der Mahdī, mit dem Beruf, als noch vollkommenere Bekundung des Weltgeistes das Werk seiner Vorgänger, auch das des Propheten Muhammed, zu überholen.

In dieser Wendung des Mahdībegriffs wird einer der grundlegenden Kerngedanken des Islams zerstört, an dem der gewöhnliche Schīʿitismus zu rütteln nicht gewagt hatte. Muhammed gilt dem Bekenner des Islams als „Siegel der Propheten“ — diese Bezeichnung hatte er sich, wohl in anderem Sinne, selbst beigelegt (Sure 33 v. 40) — und die muhammedanische Kirche, sowohl in ihrer sunnitischen, als auch in ihrer schīʿitischen Gestaltung, hat dem die dogmatische Deutung gegeben, daß Muhammed die Reihe der Propheten für immer abschließe, daß er für ewige Zeiten erfüllte, was seine Vorgänger vorbereitet, daß er der Überbringer der letzten Sendung Gottes an die

Menschheit sei. Der „erwartete Mahdī“ sei nur Wiederhersteller des durch Verderbnis der Menschheit vergeudeten Werkes des letzten Propheten, „in dessen Spuren er tritt“ und dessen Namen er trägt; nicht selbst Prophet, geschweige denn Lehrmeister einer über Muhammeds Verkündigung hinausschreitenden heilsgeschichtlichen Entwicklung[211]. In der emanatistischen Lehre der Ismāʿīliten verliert der prophetische Charakter Muhammeds und das Gesetz, das er im Namen Gottes brachte, die Bedeutung, die ihm im übrigen Islam, auch im schīʿitischen, zugeeignet wird.

In geheimer Werbarbeit wurden unter der Flagge der schīʿitischen Partei der Ismāʿīlijja — die jedoch nur als Vorwand diente — mit stufenweiser Einführung in die aufeinanderfolgenden Erkenntnisgrade die den Islam zersetzenden Lehren verbreitet. In den höheren Einweihungsstufen stellt sich die Glaubenszugehörigkeit zur Religion Muhammeds als leere Form heraus. An seinem Endpunkte ist der Ismāʿīlitismus die Zerstörung alles Positiven. Aber bereits auch in den vorbereitenden Graden wird das Gesetz und das Herkommen des Islams sowie die heilige Geschichte des Korans in sinnbildlichem Sinne gefaßt, der Wortlaut als Hülle des wahren geistigen Wesens in den Hintergrund geschoben. „Gleichwie die neuplatonische Lehre die Abstreifung der körperlichen Hülle und die Einkehr in die himmlische Heimat der Weltseele anstrebe, so müsse der Wissende die körperlichen Hüllen des Gesetzes durch Erhebung zu immer höherer und reinerer Erkenntnis entfernen und sich zur Welt der reinen Geistigkeit emporschwingen. Das Gesetz sei nur pädagogisches Mittel von vorübergehendem relativem Werte für die Unreifen“[212]; Sinnbild, dessen wahre Bedeutung in dem durch das Sinnbild erstrebten geistigen Gut zu suchen ist. Sie gehen so weit, nur jene als Rechtgläubige anzuerkennen, die diesen zersetzenden Lehren folgen; die die Gesetze und Erzählungen des Korans nach ihrem Wortlaut auffassen, seien Ungläubige.

Die sinnbildliche Auffassung des Gesetzes und die Unverbindlichkeit seines wörtlichen Sinnes war ja in der Tatsache vorgebildet, daß Ismāʿīl, dessen Namen diese Sekte führt, von den gegnerischen Imamiten aus dem

Grunde verworfen wurde, weil er sich des Weingenusses schuldig und dadurch der Nachfolge als Imam unwürdig machte. Eine Person, der von Geburt aus die Weihe des dereinstigen Imams innewohnt, — sagen nun, die den Namen des Ismāʿīl als Losung betrachten — kann nichts Sündiges geübt haben. Das Weinverbot hatte für Ismāʿīl und daher auch für uns, seine Anhänger, nur bildlichen Sinn. Und ebenso die übrigen Gesetze: das Fasten, die Wallfahrt u. a. m. Ihre Gegner haben diese ihre Religionsauffassung auch auf die Abstreifung der Sittengesetze und die Zulassung aller Schändlichkeiten bezogen [213]. Wir können nicht glauben, daß gehässige Schilderungen dieser Art den Tatsachen entsprechen.

Weltkluge Berechnung hat dieses durch seine Aufnahmebräuche und die Abstufung seiner Erkenntnisgrade zu geheimnisvoller Werbung überaus geeignete System in geschickter Weise zur Erregung von Bewegungen benutzt, durch die die muhammedanische Welt in weiten Kreisen ergriffen wurde. Die Gründung des Fāṭimidenreiches in Nordafrika, später in Ägypten und den dazu gehörigen Gebieten (909—1171) erfolgte auf Grund ismāʿīlitischer Wühlerei. Unentwegte Ismāʿīliten mochten sich mit der zeitlich letzten Offenbarung des Weltintellektes im fāṭimidischen Imam nicht begnügen. Der Kreis sollte geschlossen werden. Im Jahre 1017 hielten sie die Zeit für gekommen, daß der Fāṭimidenchalife Ḥākim sich als Verkörperung Gottes selbst offenbare. Als er im Jahre 1021, vermutlich durch Meuchelmord, verschwand, mochten seine wenigen Getreuen an seinen wirklichen Tod nicht glauben; er lebe verborgen und werde wiederkehren (*radschʿa*, S. 217 f.). Noch heute lebt der Glaube an die göttliche Natur Ḥākims im Drusenvolk im Libanon fort. Auch die aus der Geschichte der Kreuzzüge unter dem Namen der Assassinen bekannte Gruppe ist ein Ausläufer der ismāʿīlitischen Bewegung.

Das Verhältnis dieser religiösen Umwälzung zum positiven Islam ist von ihrem eigentlichen Kernpunkte aus zu beurteilen: der sinnbildlichen Deutung der religiösen Tatsachen. Im inneren Sinn (*bāṭin*) ist die Wahrheit enthalten, der äußere (*ẓāhir*) ist wesenloser Schleier für die Uneingeweihten; im Maße ihrer Vorbereitung wird

er hinweggezogen, um den Blick ins Antlitz der unverhüllten Wahrheit zu gewähren. Daher die Benennung Bāṭinijja, mit der die Theologen die Anhänger dieser Meinungen bezeichnen, die übrigens die Ismāʿīliten mit den Ṣūfis gemeinsam pflegen.

Auch im Ṣūfismus ist, von denselben neuplatonischen Grundlagen ausgehend, die Lehre vom „inneren Sinn" zu ausschlaggebender Bedeutung gelangt[214]. Mit voller Berechtigung konnte ihnen Masʿūdī (336/947) das Beiwort Bāṭinijja geben[215]. Ein ismāʿīlitischer Bāṭinī könnte Wort für Wort den die wahre Absicht der sinnbildlichen Auffassung dolmetschenden Spruch des mystischen Dichters Dschelāl ed-dīn Rūmī verfaßt haben:

„Wisse, die Worte des Korans sind einfach; jedoch jenseits des äußerlichen bergen sie einen inneren, geheimen Sinn;
Neben diesem geheimen Sinn ist noch ein dritter, der die feinste Vernunft verblüfft;
Die vierte Bedeutung hat noch niemand erkannt als Gott, der Unvergleichliche und Allgenügende;
So kann man bis zu sieben Bedeutungen vorwärtsschreiten, einer nach der anderen;
So beschränke denn, mein Sohn, deine Betrachtung nicht auf den äußerlichen Sinn, sowie die Dämonen in Adam nur Ton sahen;
Wie Adams Körper ist der äußerliche Sinn des Korans; denn nur seine Erscheinung ist sichtbar, aber seine Seele ist verborgen" [216].

Diese fortschreitend immer feineren Stufen des geheimen, tiefen Sinnes, den die äußeren Hüllen des Schriftausdruckes bergen, erinnern daran, was die Ismāʿīlijja *taʾwīl al-taʾwīl* nennt, d. h. die geheime Deutung der geheimen Deutung. Auf je einer höheren Stufe wird die Mystik und Symbolik der vorangehenden zur sinnlichen Unterlage für noch heiklere Deutungen[217], bis zur völligen Verflüchtigung des islamischen Deutungsgegenstandes, der ursprünglich zugrunde lag.

Der Ismāʿīlitismus hat mit seiner maßlosen Ausschweifung im *taʾwīl* manche in ihren Wirkungen minder bedeutende Ableger aus sich erzeugt, unter denen die von einem Faḍl-Allāh aus Astarābād im Jahre 800 d. H. (= 1397/98) gegründete Geheimlehre der sogenannten Ḥurūfī (Buchstabendeuter) die bedeutendste ist. Auch sie ist auf den Bau der Kreisentwicklung des Weltgeistes ge-

gründet, innerhalb deren Faḍl-Allāh selbst sich als Offenbarung der Gottheit, seine Verkündigung als die vollkommenste Kundgebung der Wahrheit ausgab; dafür mußte er durch Mīrānschāh, Timurs Sohn, den Martertod erleiden. Er verknüpfte seine Lehre mit einer überaus spitzfindigen Symbolik der Buchstaben und ihrer Zahlenwerte, denen er Bedeutung für und Wirkungen auf das Weltall zueignete. Auf Grund dieser von seinen Anhängern immer weiter ausgebildeten kabbalistischen Lehrweise haben die Ḥurūfī-Leute einen *taʾwīl* des Korans geübt, der kaum noch etwas von seiner ursprünglichen Absicht übrig läßt. Ihr Pantheismus bot sehr viel Berührungspunkte mit den Lehren der Ṣūfis, unter denen der Orden der Bektaschis sich dieses Systems angenommen hat[218].

In den aus dem Ismāʿīlitismus ausgehenden, an ihn sich anlehnenden Entwicklungen wird die rechnerische Seite des Imamsystems zur Nebensache. Sie vertragen sich ganz gut auch mit der Anerkennung der Zwölferreihe. Hauptsache ist ihnen die Ablehnung der buchstäblichen Deutung der islamischen Glaubenstatsachen und die übertriebene Verwendung der ʿalidischen Überlieferungen als Träger ihrer gnostischen Geheimnisse über die fortschreitende Vervollkommnung der Offenbarung und ihr Sichtbarwerden in stets sich erneuenden Kundgebungen der Gottheit.

Der philosophierende Zug im Lehrgebäude der Ismāʿīliten hat sie nicht befreit von den engen Anschauungen, die für die allgemeine Schīʿa bezeichnend sind. Zunächst in zwei Richtungen.

Erstlich ist der mit der Imamtheorie zusammenhängende unbeschränkte Autoritätenglaube bei ihnen auf die Spitze getrieben. Der Ismāʿīlitismus erhält auch deshalb den Namen *taʿlīmijja*, „das Unterrichtetwerden", d. h. die unbedingte Abhängigkeit von der lehrenden Autorität des Imams, im Gegensatz zu der Berechtigung der individuellen Forschung und dem gemeinsamen Zug des Idschmāʿ. Unter dem Namen *taʿlīmijja* kämpft gegen sie Ghazālī in mehreren Schriften, unter anderen in Form eines platonischen Zwiegesprächs, den er mit einem Vertreter der *taʿlīmijja* führt[219]. Innerhalb der sinnbildlichen Deutung der Gesetze des Korans finden sie in diesen bloß

die Formen, unter denen die Unterwerfung unter die Macht des Imams gefordert wird[220]. Mit diesem Autoritätenkult hängt auch die Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen die Oberen zusammen, die besonders bei den Assassinen, dieser Abzweigung der ismāʿīlitischen Bewegung, in geradezu grauenerregenden Erscheinungsformen hervortritt[221].

Ferner: die Ismāʿīlijja teilt mit der allgemeinen Schīʿa die gesteigerte Unduldsamkeit gegen Andersdenkende. Es genüge, statt vieler Belege nur eine kleine Stelle aus einem beachtenswerten ismāʿīlitischen Buche über die Almosensteuer anzuführen, das wir in einer Leidener Handschrift lesen können: „Wer seinem Imam eine andere Autorität gleichstellt (zugesellt, *aschraka*) oder an ihm zweifelt, ist jenem gleich, der dem Propheten einen andern (zu gleicher Würde) zugesellt und an ihm zweifelt; dadurch wird er jenem gleich, der neben Allah einen andern Gott anerkennt. Wer nun (dem Imam) zugesellt, an ihm zweifelt oder ihn verleugnet, ist *nadschas* (unrein), nicht rein (*ṭāhir*); es ist verboten, Gebrauch von dem zu machen, was ein solcher erwirbt“[222].

Die Ismāʿīliten sind noch heute, auch außerhalb eines Zusammenhanges mit den Ḥākim-vergötternden Drusen, in Mittelsyrien[223] und auch sonst in weiten Teilen des Islamgebietes, besonders in Persien und Indien[224] unter der Benennung Chodschas[225], zerstreut vorhanden. Sehr beträchtlich ist ihre Verbreitung auch in Ostafrika und Zanzibar, wo der Sitz ihrer obersten Behörde, das Shia Imami Ismailia Council sich befindet[226]. Vor nicht langer Zeit ist in Zanzibar ein ismāʿīlitisches Versammlungshaus erbaut worden[227]. Diese Ismāʿīliten von heute anerkennen als ihr Oberhaupt einen Mann mit dem Titel Agha Chān. Der derzeitige Inhaber dieser Würde ist al-Sulṭān Muḥammed Schāh. Dieser Würdenträger führt seinen Stammbaum auf einen Zweig der Fāṭimidendynastie (Nizār) zurück, als Abkömmling der Assassinenfürsten, die aus diesem Geschlecht zu stammen vorgaben[228].

Seine Getreuen aus den entferntesten Gebieten ihrer Zerstreuung[229] huldigen dem Agha Chān, der gegenwärtig seinen Sitz in Bombay und anderen Orten Indiens hat, durch *zakāt*-Abgaben und reiche Spenden. Er ist ein über

reiche Mittel verfügender, ziemlich weltlicher, von neuzeitlichen Bildungsgedanken beseelter Herr, der seine Reichtümer gern zu großen Reisen verwendet. Er ist in London, Paris, den Vereinigten Staaten und auch am Hofe von Tokio herumgekommen. Es ist an ihm kaum mehr etwas von den Grundsätzen der Lehre, die er zu vertreten hat, zu merken. Von seinem Reichtum spendet er freigebig zur Förderung der gegenwärtigen Kulturbewegungen im indischen Islam, die wir noch im Laufe unserer Darstellung kennen lernen werden, und an deren Schöpfungen er führenden Anteil hat[230]. Die All India Moslem League hat ihn schließlich zu ihrem Vorsitzenden erwählt[231]. Er ist ein überzeugter Anhänger der englischen Herrschaft in Indien, die er als Wohltat für die indischen Völker betrachtet. Inmitten der neuesten Swaradschi-Bewegungen hat er den Muslimen Indiens ein auch den Hindus geltendes Mahnwort zugerufen, worin er die Torheit und Unreife der Selbständigkeitsgelüste nachweist und die Notwendigkeit und Heilsamkeit der englischen Herrschaft als einigende und ausgleichende Kraft inmitten der ungleichartigen, in ihren Gesinnungen auseinanderstrebenden Völkerschaften des indischen Reiches vor Augen führt[232]. Und während des Weltkrieges hat er aus London eine Drahtung an die Muslime Indiens gerichtet, worin er sie für die englische Sache zu weitgehenden Opfern an Geld und Menschen aufforderte[233].

Da die schīʿitische Glaubensrichtung den ʿAlī und seine Nachkommenschaft mit übermenschlichen Eigenschaften ausrüstet, haben sich gerade diese Vorstellungen auch dazu geeignet, als Träger von Resten verkümmerter mythologischer Überlieferungen zu dienen. Was an Erzählungen über gottmenschliche Personen in den Überlieferungen der zum Islam bekehrten Völkerschaften vorhanden war, aber durch den Untergang der alten Religionen seinen Halt verloren hatte, konnte sich leicht in die ʿalidischen Legenden flüchten und in umgedeuteter Form sein Leben weiter fristen. Die Personen der ʿAlīfamilie übernehmen die Eigenschaften der mythologischen Gestalten, und diese Eigenschaften ordnen sich ohne Schwierigkeit in den schīʿitischen Gedankenkreis ein. Innerhalb dessen verursacht es wenig Bedenken, die Gegenstände

der Verehrung über den Kreis des Irdischen emporzuheben und sie zu Teilhabern übermenschlicher Kräfte zu machen.

Wie weit darin schon die gemäßigte schīʿitische Anschauung geht, haben wir ja früher sehen können: die Lichtsubstanzen des ʿAlī und seiner Familie sind in den Gottesthron eingeprägt. Nach einer Legende trugen Ḥasan und Ḥusejn Amulettgegenstände, die mit Flaumen der Flügel des Engels Gabriel ausgefüllt waren[234]. In diesem Kreise konnte sich also das Mythologische sehr leicht an die Gestalten der ʿalidischen Familie heften. Da wird z. B. aus ʿAlī ein Donnergott; ʿAlī erscheint in den Wolken und verursacht Donner und Blitz; dieser ist die Rute, die er schwingt. So wie der Mythus von der Abendröte als dem Blut des vom Eber getöteten Adonis redet, so erscheint nach der schīʿitischen Legende in der Abendröte das Blut des getöteten Ḥusejn: vor seinem Tod sei das Abendrot nicht vorhanden gewesen[235]. Der Reisende Abū Dulaf (X. Jhdt. n. Chr.) erzählt von dem Turkvolk der Baghradsch, daß es von einer Dynastie regiert wurde, die ihren Ursprung auf den ʿAliden Jaḥjā b. Zejd zurückführte. Sie bewahren ein vergoldetes Buch, auf dessen Außenseite ein Trauergedicht über den Tod des Zejd geschrieben ist, und erweisen diesem Buch religiöse Verehrung. Zejd nennen sie den „König der Araber", ʿAlī den „Gott der Araber". Wenn sie gen Himmel blicken, öffnen sie ihren Mund und, den Blick unverwandt zum Himmel richtend, sagen sie: Da steigt der Gott der Araber hinauf und herab[236].

Besonders die neuplatonischen und gnostischen Elemente, in die die ismāʿīlitische Sektiererei die Glaubensvorstellungen des Islams kleidete, haben diese Erscheinungsform dazu befähigt, als Hülle zur Erhaltung alter heidnischer Religionstrümmer zu dienen. Da die Personen der heiligen Familie in die Welt der Göttlichkeit erhoben waren, konnten sie leicht als Unterstellungen dienen für alte Gottesbegriffe, die sich in islamisch gewendeten Benennungen verbargen.

In dieser Weise hat sich in den Tälern des Libanon in der Äußerlichkeit schīʿitisch-islamischer Gestalt altsyrisches Heidentum erhalten in der Sekte der Nuṣajrier

(zwischen Tripolis und Antiochia), in deren Zwölferkultus unverkennbar heidnische Vorstellungen vorherrschen. Man muß in Betracht ziehen, daß in den Gegenden, in denen diese schīʿitische Sekte vertreten ist, kurz vor dem Eindringen des Islams noch das alte Heidentum vorherrschte, und auch das Christentum nur sehr spät Fuß fassen konnte[237]. Um so begreiflicher ist es daher, daß auch die durch den Islam eingeführten Vorstellungen mit alten heidnischen Zügen verflochten erscheinen. Es ist nur scheinbarer Islam. Die Seele dieser Leute hat in Wirklichkeit die heidnischen Überlieferungen ihrer Vorfahren bewahrt und sie auf die neuen scheinbaren Gegenstände des Gottesdienstes ganz äußerlich übertragen. In der Verquickung von Heidentum, Gnostizismus und Islam ist der islamische Einschlag nichts mehr als eine den heidnische Naturkult ein wenig umgestaltende Form, die den heidnischen Religionsanschauungen bloß Namen liefert. ʿAlī ist — wie sie in einem Gebete sagen — „ewig in seiner göttlichen Natur; unser Gott dem inneren Wesen nach, wenn auch äußerlich unser Imam“[238]. In ihren verschiedenen Sekten sind es verschiedene göttliche Naturkräfte, mit denen er wesengleich ist; der Mehrheit gilt er als der Mondgott, mit der Steigerung einer schīʿitischen Benennung als der „Emīr der Bienen“, d. h. der Gestirne. Wir haben bereits erwähnt, daß Muhammed selbst neben ʿAlī zur untergeordneten Bedeutung des „Schleiers“ herabsinkt; mit ʿAlī und Selmān dem Perser ergänzt er eine Götterdreiheit, die mit allem Zubehör an heidnischem Naturkultus haftet.

Im Kultus, der dem ʿAlī und seiner Familie und den mit ihrer Legende verbundenen Personen sowie den Imamen gewidmet wird, erscheint in Wirklichkeit die Verehrung von Himmel, Sonne, Mond und anderen Naturkräften. Diese Übertragungen sind mit Hilfe der durch alle solche Reste des Heidentums ziehenden Gnostik mundgerecht gemacht. Ihr wahres Wesen wird den Aufgenommenen im Maße ihrer stufenweisen Einweihung erschlossen. Wenn das islamische Gesetz auch schon in den niederen Stufen — wie wir beim Ismāʿīlitentum sahen, dem die Nuṣajrier übrigens feindlich gegenüberstehen — nur noch sinnbildliche Bedeutung hat, so wird

für den Eingeweihten alles tatsächlich Islamische vollends verflüchtigt. Der Koran selbst nimmt eine untergeordnete Stellung ein neben einem anderen heiligen Buche, das trotz der Geheimniskrämerei solcher Sektenbünde durch einen christlichen Neubekehrten aus ihrer Mitte bekannt geworden und in der europäischen und amerikanischen Literatur auf seine religionsgeschichtliche Bedeutung mehrfach behandelt worden ist[239]. Sie selbst stellen sich freilich den übrigen Muslimen als die wahren „Bekenner der Gotteseinheit" (*ahl al-tauḥīd*) gegenüber, als die richtigen Ausleger des schī'itischen Gedankens; die allgemeine Schī'a betrachten sie als *ẓāhirijja*, als Anhänger der äußerlichen Religionsauffassung, die in die Tiefen des richtigen Monotheismus nicht eingedrungen sind, als *muḳaṣṣira*, d. h. solche, die in ihrem 'Alīkultus hinter dem erforderten Maß zurückbleiben[240].

In neuester Zeit wurden von deutschen und russischen Gelehrten die ihren Grundlagen und Entstehungen nach bisher stark vernachlässigten volkstümlichen Sektengestaltungen, die unter der Oberfläche des herkömmlichen Islams eine von diesem abweichende religiöse Bildung betätigen, zumeist in die große Gruppe der im vorstehenden geschilderten schī'itischen Gestaltungen gehören und vor allem in Persien sowie in Kleinasien verbreitet sind, auf ihre Ursprünge und Zusammenhänge untersucht[241]. Inwieweit hier tatsächlich, wie angenommen wurde, mittelasiatische Glaubensvorstellungen (Manichäismus usw.) und, soweit die anatolischen, seit der Seldschukenzeit nachweisbaren Sekten und Derwischbünde[242] in Frage kommen, osttürkische und ostpersische Einflüsse religiöser Art die Oberhand über den eigentlichen Islam gewannen, muß von weiteren Einzeluntersuchungen abgewartet werden.

In Wahrheit ist es nur Scheinislam, den diese Verkleidungen des altasiatischen Heidentums darstellen, die in ihrer Ausgestaltung auch manches christliche Bestandteil einverleibt haben, wie z. B. die Segnung der Speise und des Weines, eine Art des Abendmahles, die Feier von Festtagen, die dem Christentum eigentümlich sind. Die Erfahrungen der Religionsgeschichte zeigen sehr oft, daß gerade solche Sektenverkümmerungen sich für Glaubensmengerei empfänglich erweisen.

Wir haben hier jene abweichenden Gestaltungen betrachtet, die bis zur endgültigen Festlegung des rechtgläubigen Begriffes Einfluß auf die Entwicklung des Islams ausgeübt haben.

Die Geister sind aber auch nach diesem Zeitpunkt nicht in Ruhe geblieben. Wir haben nun noch auf spätere Bewegungen einzugehen, deren Wirkungen bis in die neueste Zeit hineinreichen.

VI.

Spätere Gestaltungen.

Im VII. Hauptstück seines Werkes über „Ursprung und Entwicklung der moralischen Ideen“ untersucht Eduard Westermarck, welche Macht das Herkommen auf die primäre Ausbildung der Meinungen über Moral und Gesetzlichkeit ausübt. „In der primitiven Gesellschaft vertritt die Gewohnheit das Gesetz, und selbst da, wo die gesellschaftliche Gliederung bereits einige Fortschritte gemacht hat, kann sie noch immer als die alleinige Regel des Verhaltens in Geltung bleiben“ [1].

Auf vielseitige literarische und geschichtliche Unterlagen gestützt, weist er in größerem Umfange als seine Vorgänger in diesem vielbehandelten Abschnitte der Kultur- und Rechtsgeschichte die Bedeutung des Herkommens als Maßstab der Gesetzlichkeit und als Grundlage aller ethischen und juristischen Gesetzgebung nach. Im Vorübergehen berührt er wohl (S. 164) die Anschauungen der arabischen und türkmenischen Hirtenvölker; er hat es sich jedoch entgehen lassen, auf eines der hervorragendsten Anschauungsgebiete seiner Studie näher einzugehen: auf den Begriff der Sunna und seine Bedeutung im Arabertum und von da aus im Islam.

Von alters her war bei den Arabern der hervorragendste Gesichtspunkt für die Beurteilung der Richtigkeit und Gesetzmäßigkeit in allen Beziehungen des Lebens die Erwägung der Frage, ob jede tätige Äußerung der von den Ahnen ererbten Regel und Gewohnheit entspreche. Nur das ist wahr und gerecht, was in den ererbten Anschauungen und Sitten — dies ist Sunna — wurzelt, mit

ihnen im Einklang ist. Dies galt ihnen als Gesetz und Heiligtum, als die alleinige Quelle ihres Rechts und ihrer Religion; das Heraustreten galt als Verfehlung gegen die unverbrüchliche Regel der geheiligten Sitte. Was von den Übungen gilt, gilt aus demselben Grunde von den ererbten Vorstellungen. Die Gesamtheit sollte auch auf diesem Gebiete nichts Neues aufnehmen, was nicht mit den Anschauungen der Ahnen in Einklang ist[2]. Dies lehrt uns die Einwürfe der Mekkaner verstehen, die dem ihnen mit der Verkündigung von Paradies, Hölle und Weltgericht kommenden Propheten nichts häufiger entgegenhalten, als daß ihre Ahnen von allen diesen Dingen nichts gehört hätten, und daß sie selbst nur in den Wegen ihrer Ahnen wandeln können[3]. Gegenüber den Überlieferungen ihres Altertums galt ihnen die Verkündigung des Propheten als *dīn muḥdath*, als nagelneues Bekenntnis, und darum als verwerflich[4].

Das Sunna-Bewußtsein kann unter dem Gesichtspunkt der Erscheinungen betrachtet werden, die Herbert Spencer „repräsentative Gefühle" nennt, d. h. „organische Resultate, die ein Kreis der Menschheit im Laufe der Jahrhunderte gesammelt hat, die sich in einem vererbten Instinkt verdichten und im Individuum Gegenstand der Vererbung bilden"[5].

Den Sunnabegriff haben dann die Araber in den Islam mit hinübergenommen, der sie ihre echte Sunna durchbrechen hieß, und von da aus ist er zum Grundpfeiler der islamischen Gesetz- und Religionsanschauung geworden, natürlich mit einer sehr wesentlichen Umgestaltung. Im Islam konnte man sich nicht auf die heidnische Sunna berufen. Ihr Ausgangspunkt wurde verschoben und übertragen auf Lehren, Anschauungen und Übungen des ältesten Geschlechtes der Islambekenner, der Begründer einer Sunna von ganz anderer Art, als es die echte arabische Sunna gewesen war. Fortab gilt als Richtschnur zunächst, was als Brauch und Anschauung des Propheten, und dann, was als die seiner Genossen erwiesen werden konnte[6]. Man fragt nicht so sehr danach, was unter den obwaltenden Verhältnissen an sich gut oder richtig sei, als vielmehr danach, was der Prophet und die Genossen darüber gesagt, wie sie gehandelt haben[7] und was sich

dann in diesem Sinne als richtige Anschauung und richtige Handlung fortgeerbt habe. Davon gibt den späteren Geschlechtern beglaubigte Kunde das Ḥadīth, das die Mitteilungen über Worte und Taten jener Vorbilder der Wahrheit und Gesetzlichkeit aufbewahrt. Im Verlaufe der ältesten Ausbildung des islamischen Gesetzes ist wohl die Bestrebung zur Geltung gekommen, angesichts verdächtiger Ḥadīthe, oder bei Abwesenheit glaubwürdiger bestimmter Überlieferung, der freien Folgerung und Einsicht der Gesetzforscher große Befugnisse in der Ableitung der gesetzlichen Bestimmungen einzuräumen (S. 47). Niemand aber ist so weit gegangen, das Vorrecht der Sunna in Abrede zu stellen, wenn unzweifelhaft beglaubigte Tradition vorlag, die das Eintreten der spekulativen Folgerung überflüssig machte.

In diesem Sinne wurde das Sunnabedürfnis im Islam ein „repräsentatives Gefühl". Die Frommen und Treuen hatten keine andere Sorge, als mit der Sunna der Genossen in Übereinstimmung zu sein; nur so zu handeln, wie es diese Sunna erfordert, und alles zu meiden, was ihr etwa widerspräche oder in ihr keine Begründung fände. Was der alten Gewohnheit, der Sunna, widerspricht oder, nach einer strengeren Fassung, was mit ihr nicht völlig übereinstimmt, nennen sie *muḥdath*[8], oder mit strengerem Ausdruck *bidʿa*, Neuerung, ob es nun auf dem Gebiete des Glaubens oder der geringfügigsten Beziehungen der Lebensführung[9] hervorträte. Die Strengen verwarfen jede wie immer geartete *bidʿa*, alles was in den Anschauungen und Übungen der Alten nicht nachgewiesen werden kann[10]. Sie gehen so weit, die Überzeugung auszusprechen — sie ist an den Namen des Sufjān al-Thaurī (st. 161/778) geknüpft —, daß „die *bidʿa* dem Teufel wohlgefälliger ist als die Widersetzlichkeit (gegen das göttliche Gesetz); denn solche Widersetzlichkeit kann durch Buße gesühnt werden, die *bidʿa* hingegen niemals"[11].

Solche Strenge konnte lehrmäßig sehr gut gefordert werden. Das wirkliche Leben mußte auf Schritt und Tritt an dieser von niemand bezweifelten Theorie anstoßen. Die Entwicklung der Lebensumstände und der Erfahrung in Ländern und Zeiten, die ganz andere Bedingungen stellten und ganz andere Verhältnisse mit sich führten

als das primitive Leben und Denken zur Zeit der Genossen, dann auch die mannigfachen fremden früheren Verhältnisse und Einflüsse, die umzubilden und zu verarbeiten waren, mußten in die stetige Festhaltung des starren Sunnabegriffes als alleinigen Wertmessers von Recht und Wahrheit bald eine Bresche schlagen. Man mußte feilschen und kam bald zu feinen Unterscheidungen, die manche *bidʿa* anerkennen, ihr innerhalb der Sunna-Treue Tür und Tor öffnen konnten. Man stellte Ansichten darüber auf, unter welchen Umständen eine *bidʿa* gebilligt werden, ja sogar als schön und löblich betrachtet werden könne. Der Scharfsinn der Theologen und Kasuisten fand da ein reiches Feld zur Betätigung. Und das ist bis in die neueste Zeit so geblieben.

Als ausgleichend hat sich in diesen Bestrebungen der Begriff des Idschmāʿ bewährt. Wenn sich irgendein Brauch durch lange Zeit als allgemein geduldet und anerkannt durchgesetzt hat, so ist er durch diese Tatsache schließlich zur Sunna geworden. Einige Menschenalter hindurch poltern die frommen Theologen gegen die *bidʿa*; aber im Verlauf der Zeit wird sie als Bestandteil des Idschma geduldet und schließlich sogar gefordert. Es wird dann als *bidʿa* betrachtet, sich ihr zu widersetzen; wer das Alte fordert, wird dann als „Neuerer" (*mubtadiʿ*) verpönt.

Ein anschauliches Beispiel dafür bietet das auf dem ganzen Gebiet des rechtgläubigen Islams allgemein verbreitete, unter Teilnahme der religiösen Obrigkeiten am Anfang des Monats Rabīʿ al-awwal gefeierte volkstümliche Fest des *maulid al-nabī* (in türkischem Sprachgebrauch *mewlūd*), Geburtsfest des Propheten, das seit 1910 zum Nationalfest des osmanischen Reiches erhoben worden ist. Noch im VIII. Jahrhundert der Hidschra war dessen Sunnaberechtigung unter den Gottesgelehrten des Islams strittig; viele verpönten es als *bidʿa*. Fetwās wurden für und wider abgefaßt. Seither ist es auf Grund volksmäßiger Billigung ein unerläßlicher Bestandteil des islamischen Lebens geworden. Niemandem würde es in den Sinn kommen, dabei in schlimmem Sinne an eine *bidʿa* zu denken[12]. Dasselbe gilt auch von anderen religiösen Festen und liturgischen Veranstaltungen, die, in späten Jahrhunderten entstanden, ihre Anerkennung sich erst erkämpfen

mußten, nachdem sie lange Zeit mit dem *bidʿa*-Stempel belegt waren[13]. Die Geschichte des Islams beweist, daß seine Theologen, so spröde sie sich auch neu aufgenommenen Bräuchen gegenüber anfänglich zeigten, doch nicht abgeneigt waren, gegenüber den einmal eingebürgerten Gewohnheiten ihren Widerstand aufzugeben und darin einen *idschmāʿ* festzusetzen, worin man noch kurz vorher *bidʿa* erblickt hatte.

Im allgemeinen darf man die Erfahrung aussprechen, daß die Führer des muhammedanischen Religionswesens bei aller verehrungsvollen Festhaltung des Sunnabegriffs sich gegen die wechselnden Anforderungen der Zeit und die neu aufgetauchten Umstände nicht immer hartnäckig verschlossen und daß es von diesem Gesichtspunkte aus nicht richtig wäre, die starre Unveränderlichkeit des islamischen Gesetzes als seinen festen Charakter hinzustellen.

Schon in den alten Zeiten des Islams mußte man in staatsrechtlichen und wirtschaftlichen Einrichtungen über die Gebräuche hinausgehen, die für sie im Urislam festgelegt waren. Die Berücksichtigung neu eingetretener Verhältnisse wurde nicht von jedermann als mit dem Sunna-Geist unvereinbare Nachsicht ausgeschlossen.

In einem der vier rechtgläubigen Riten, nämlich dem an den Namen des Mālik b. Anas geknüpften (S. 50), wird die *maṣlaḥa*, das Erfordernis des Gemeinwohles (*utilitas publica*) als bestimmender Gesichtspunkt der Gesetzanwendung anerkannt. Man könne von den im Gesetz aufgestellten Vorschriften abgehen, wenn es erwiesen sei, daß das Heil der Gesamtheit ein anderes Urteil fordere als das Gesetz (*corrigere jus propter utilitatem publicam* des röm. Rechtes). Freilich bezieht sich diese Freiheit nur auf den auftauchenden Einzelfall, nicht auf eine endgültige Aufhebung des Gesetzes; aber der aufgestellte Grundsatz ist an sich ein Zeichen für die innerhalb des Gesetzes zulässige Nachgiebigkeit. Nicht übersehen sollte werden eine wichtige Äußerung des sehr angesehenen Theologen al-Zurḳānī (st. 1122/1710 in Kairo), der es an einer Stelle seiner Erläuterung zum Gesetzbuch (*Muwaṭṭa*) des Mālik ganz unzweideutig ausspricht, daß man nach Maßgabe neu eintretender Ereignisse neue Entscheidungen treffen kann, „man kann — so schließt er — darin nichts

Sonderbares finden, daß die Gesetze sich den Verhältnissen anpassen“[14], ein Grundsatz, den ein europäischer Schriftsteller sogar als Ḥadīth des Propheten selbst anführt „handed dawn by tradition and accepted as authentic“[15]. In der Tat bestreben sich die Vertreter der neueren Richtung im Islam diesen Grundsatz der *maṣlaḥa* auf die Ausgleichung des Islams mit den Anforderungen der Kultur unserer Zeit anzuwenden[16].

Es ist also für den Islam das Tor der „Neuerungen“ und Verbesserungen aus dem Gesichtspunkte des Religionsgesetzes nicht verschlossen. Und unter dem Schutz dieser Freiheit ist neuen, der westlichen Kultur entlehnten Einrichtungen der Eintritt in das muslimische Leben nicht versagt worden. Sie haben gegebenenfalls wohl den Widerstand der Dunkelmänner hervorgerufen, sind aber schließlich durch ausdrückliche Fetwās anerkannter Gesetzesgelehrter bekräftigt und gegen überstrenge Angriffe sichergestellt worden. Es ist freilich eine nicht wenig widerliche Erscheinung, daß heilsame Einrichtungen von ganz praktischer und weltlicher Bedeutung ihre Berechtigung zum Eintritt ins Leben erst durch ein Fetwā erhalten können, nachdem sie vorangehend Gegenstand der Erörterung aus dem Gesichtspunkte der religionsgesetzlichen Zulässigkeit gebildet hatten.

Unter dem Schutze solcher theologischer Freibriefe haben die in der islamischen Gesellschaft seit dem XVIII. Jahrhundert eingebürgerten Neuerungen (zu allererst vielleicht die Einführung der Buchdruckerei 1729 in Konstantinopel[17]) ihre ungestörte Lebensberechtigung erhalten. Auch auf wirtschaftlichem Gebiet hat der Scharfsinn der kanonischen Gelehrten die Mittel finden müssen, die Hindernisse zu umgehen, die der Islamfähigkeit neuzeitlicher Erfordernisse im Wege zu stehen scheinen. Man gab sich unlängst beispielsweise alle Mühe, um Unterscheidungen zu ergründen, die den Versicherungsvertrag, der, als Glücksspiel betrachtet, im Sinne des strengen Islams als bedenklich gilt, auch dem peinlich gewissenhaften Muslim zugänglich zu machen. Ähnliche Hindernisse mußte die theologische Gelehrsamkeit auch in bezug auf das Sparkassenwesen beseitigen. Theoretisch betrachtet wäre diese Einrichtung in einer Gesellschaft nicht zulässig,

deren — im Verkehr des Lebens freilich durch ausgleichende Formen viel umgangenes — Gesetz jede Art des Zinsennehmens (nicht nur die wucherische) als verboten betrachtet[18]. Nichtsdestoweniger hat der 1905 verstorbene ägyptische Muftī Schejch Muḥammed ʿAbduh in einem hierauf bezüglichen gelehrten Fetwā die Wege gefunden, das Sparkassengeschäft und die Austeilgewinne für die islamische Gesellschaft als glaubensgesetzlich zulässig darzulegen, sowie schon früher seine Konstantinopeler Genossen Fetwās erlassen hatten, die es der osmanischen Regierung von Religions wegen möglich machten, zinstragende Staatsschuldscheine auszugeben[19].

Dasselbe erfuhren wir in neuerer Zeit auf dem Gebiete der großen staatsrechtlichen Fragen. Wir erlebten ja, daß die jüngsten Umwälzungen in muhammedanischen Staaten, daß die Einführung der verfassungsmäßigen Staatsform sowohl im sunnitischen wie im schīʿitischen Islam nicht etwa bloß notgedrungen die Billigung von strenggläubigen Gottesgelehrten fand, sondern daß diese geradezu den Koran herbeiholten, um aus ihm die ausschließliche Gesetzmäßigkeit der parlamentarischen Regierungsform (*schūrā* in Sure 42 v. 36, ferner 3 v. 153; 4 v. 85 werden darauf gedeutet) zu erweisen[20]; daß die schīʿitischen Mollahs im Gefolge der für das religiöse Leben im persischen Schīʿitentum maßgebendsten Mudschtahids der heiligen Stätten von Nedschef und Kerbelā als religiöser Gewährsmänner der Aufrührer, in ihren parlamentarischen Forderungen selbst auf den „verborgenen Imam“ sich beriefen (oben S. 223). In einer großen Reihe von theologischen Abhandlungen bestreben sich maßgebende Religionslehrer des Islams die Erfordernisse des neuzeitlichen Staatslebens auf Koran- und Ḥadīth-Texte zu stützen, ebenso wie sie sich auch für die Forderungen des Kulturfortschrittes im bürgerlichen Leben (Frauenfrage usw.) auf die religiösen Urkunden des Islams berufen[21]. In gutgesinnten theologischen Kreisen kommt jetzt vielfach die Überzeugung zu Worte, daß das „Tor des *idschtihād* (d. h. die Berechtigung zu unabhängiger, nicht an die alten Schulentscheidungen sklavisch gebundener, ihnen einfach nachbetender Lehre, *taḳlīd*) nicht — wie man früher lehrte — seit langer Zeit für ewig verschlossen sei“. Großen geistlichen Führern der

islamischen Gesellschaft komme auch in unserer Zeit Zuständigkeit zu, als Mudschtahids zu gelten und kraft ihres Ansehens im islamischen Leben den Zeitanforderungen entsprechende Neuerungen durchzusetzen, wodurch ein ungestörter Einklang zwischen Islam und neuem Geistesleben zu bewirken sei. Sie streben in ihrer Zuversicht eine Gestaltung des Islams an, die „für alle Menschen, alle Zeiten und Orte geeignet sei“ (*al-ṣāliḥa li-dschamīʿ al-baschar fī kulli zamān wa-makān*)[22].

Die hier angeführten Beispiele sind aus der neuzeitlichen Entwicklung der islamischen Verhältnisse gewählt; aber die in ihnen sich kundgebende Erscheinung entspricht der Richtung, die auch in vorhergehenden Jahrhunderten zur Geltung gekommen war.

Dem müssen wir jedoch gleich die Einschränkung hinzufügen, daß es während aller dieser Jahrhunderte immer Minderheiten gab, die in der Sunna-Bidʿa-Frage zu Vergleichen weniger geneigt waren, den Begriffskreis der guten *bidʿa* möglichst eng abgrenzten, den Islam von aller *bidʿa* rein zu erhalten strebten und die gefügige Theorie und Praxis auf diesem Gebiete mit allen möglichen, oft recht übereifrigen Mitteln bekämpften. Nicht nur im gesetzlichen Leben auftauchende Gewohnheiten, die das Altertum noch nicht kennen konnte, sondern auch die der alten Zeit unbekannten dogmatischen Spekulationen und die aus ihnen hervorgehenden Fassungen, selbst die aschʿaritischen, die ja den Anspruch erhoben, als Sunna anerkannt zu werden, werden von ihnen als unbefugte, verwerfliche Neuerungen hart verurteilt (S. 126).

Die innere Geschichte der islamischen Bewegungen stellt sich dar als ein fortgesetzter Kampf der Sunna gegen die Bidʿa, des starren Überlieferungsgrundsatzes gegen fortwährende Erweiterung seiner Grenzen und die Überschreitung seiner ursprünglichen Schranken. Dieser Widerstreit zieht sich durch die ganze Geschichte des Islams, durch seine dogmatische ebenso wie durch seine gesetzliche Entwicklung. Um die Nötigung zu diesem Kampfe, die Tatsache, daß er immerfort greifbare Ziele vorfand, ist die beste Widerlegung der sehr verbreiteten Anschauung, der auch Abr. Kuenen in seinen Hibbert-Vorlesungen den Ausdruck gab: „Islam was destined, after

a very brief period of growth and development, to stereotype itself once for all and assume its inalterable shape"[23]. Während doch Kuenen selbst diese Betrachtung an die Erzählung der hier bald zu erwähnenden Tatsache knüpft, daß in der Mitte des XVIII. Jahrhunderts der Trieb, den Islam von allen Neuerungen zu reinigen, in einer kräftigen Gegenbewegung zu tätigem Ausdruck kam. Daraus würde ja folgen, daß die starre Festlegung des Islams um jene Zeit noch eine Sache ist, um deren Durchführung blutige Kämpfe zu bestehen waren.

Unter den verschiedenen Strömungen innerhalb der islamischen Theologie war und ist in der Verurteilung und Verfolgung der *bidʿa* keine von so folgerichtiger und tatkräftiger Gesinnung beseelt als die Richtung, die den gefeierten Imam Aḥmed ibn Ḥanbal (oben S. 51. 119) als ihren Erzvater und Stifter verehrt und sich nach seinem Namen nennt. Aus diesem Kreis gehen die wütendsten Sunna-Eiferer, die schreiendsten Verurteiler aller *bidʿa* in Glaubenslehre, Kirchenbrauch und Lebensgewohnheiten hervor. Wäre es nach ihrem Sinne gegangen, so würde der ganze Islam auf seinen urmedīnischen Inhalt und seine aus der Zeit der „Genossen" hergestellte Gestalt wieder zurückgeschraubt worden sein. Man möge aber nicht glauben, daß es vielleicht romantische Regung, rührselige Sehnsucht nach der schlichten, schönen Vergangenheit ist, die ihre Gesinnung bestimmt. Von der Wirkung tieferer Gefühle ist bei diesen Buchstabenmenschen wenig zu verspüren: es ist lediglich die formelhafte Sunna-Folgerung, die ihre Einsprüche durchdringt.

Anzufechten gab es im Laufe der Jahrhunderte freilich genug. Da ist vor allem die spiritualistische Dogmatik mit der ihr folgenden Schrifterklärungsweise, auf die die Getreuen des Aḥmed ibn Ḥanbal den Finger legten. Wir haben bereits gesehen, daß sie selbst in ihrer aschʿaritischen Form ihnen als Ketzerei gelten. Sie wollen kein Haar breit vom Wortlaut der Texte abgehen, nichts hinein- und nichts hinausdeuten lassen. Und noch mehr bot sich ihren Einsprüchen das religiöse Leben dar. Wir müssen es uns versagen, an dieser Stelle auf kleinere Einzelheiten einzugehen, und uns begnügen, uns auf ein einziges Beispiel aus diesem Kreise

uns zu beschränken, das jedoch tiefer als jedes andere in das religiöse Leben des Islams eingreift.

Infolge von Umständen teils psychologischer, teils geschichtlicher Art hat sich im Islam eine Kultuserscheinung herausgebildet, die, so widerstrebend ihr auch immer die Gottesauffassung des Islams ist, und so abhold ihr auch die wirkliche Sunna gegenübersteht, sich bald auf dem ganzen großen Gebiete des Islams eingebürgert hat. In manchen Schichten der Islambekenner überragt sie an Bedeutung den Kern der Religion und ist die wirkliche Form, in der sich das Glaubensbewußtsein des Volkes betätigt. Allah steht den Leuten fern; ihrer Seele nahe sind die örtlichen Heiligen (*welī*), die den ehrlichen Gegenstand ihrer religiösen Verehrung bilden, an die ihre Furcht und ihre Hoffnung, ihre Ehrerbietung und ihre Andacht geknüpft ist. Heiligengräber und andere mit diesem Kultus zusammenhängende Weihorte sind ihre Anbetungsstätten, verknüpft zuweilen mit einer kraß fetischmäßigen Hochhaltung von Reliquien und gegenständlichen Kultusmitteln. Die Spielarten dieser Heiligenverehrung sind nach geographischen und ethnographischen Umständen in Wesen und Formen verschieden geartet, unterschieden durch die vorislamische Vergangenheit der islamisch gewordenen Völker. Im Heiligenkultus kommen eben großenteils Reste der durch den Islam verdrängten Kulte in mehr oder minder reichem Maße, in mehr oder minder kräftiger und unvermittelter Form zur Geltung. Er verleiht mit seinen landschaftlichen Eigentümlichkeiten dem einheitlichen katholischen Gefüge des allgemeinen Islams ein von örtlichen Umständen bestimmtes volkstümliches Gepräge[24].

Außer den ethnologischen Bedingungen war auch das bereits angedeutete seelische Erfordernis der Heiligenverehrung im Islam günstig: das Bedürfnis, die Kluft, die den naiven Gläubigen mit seinen alltäglichen Wünschen von der unnahbaren und unerreichbaren Gottheit trennt, durch die Forderung nach vermittelnden Mächten zu überbrücken, mit denen er sich vertraut fühlt, und die seinem Gemüte zugänglicher scheinen als die über allem Menschlichen und Irdischen in unendlichen Höhen thronende Gottheit. Das Volk anerkennt und fürchtet den

erhabenen Allah als die Weltenmacht, die das große Geschehen im Weltall beherrscht, und mutet ihm nicht zu, sich um die geringen Bedürfnisse eines kleinen Kreises oder gar des Einzelwesens zu kümmern. Daß die Felder im Umkreis eines bestimmten Ortes, daß die Herden eines Stammes gedeihen, daß der eine Mann von einer Krankheit genese, sich reichen Kindersegens erfreue, darum kümmert sich ja eher der vertraute Ortsheilige. Ihm bringt man Weihopfer, und zu seinen Gunsten tut man Gelübde, um seinen guten Willen zu erlangen oder — wenn man sich doch in der Nähe des islamischen Sprachgebrauchs und seines Anschauungskreises halten will — „seine Fürsprache bei Allah zu erwirken". Er ist auch der Hort und Wächter des Rechts und der Wahrhaftigkeit unter seinen Getreuen. Man fürchtet, einen falschen Eid bei seinem Namen oder an dem ihm geweihten Orte zu leisten, mehr, als man einen solchen Schwur beim Namen Allahs scheut. Jener wohnt inmitten seiner Gläubigen und wacht über ihr Wohl und Wehe, über ihr Recht und ihre Tugend. Auf großen Gebieten der islamischen Welt (Beduinen der arabischen Steppe, Kabylen in Nordafrika, Landbevölkerung Anatoliens) beschränkt sich die Zugehörigkeit der Bevölkerung zum Islam hauptsächlich auf die Erscheinungen des örtlichen Welī-Kultes und die damit zusammenhängenden Bräuche und Leistungen[25].

Dies Bedürfnis war auch der Entfaltung jener ethnographischen Vorgänge förderlich, durch die in den zahllosen Erscheinungsformen der örtlichen Heiligenkulte viele Bestandteile des vorislamischen Religionswesens erhalten wurden und sich äußerlich in die Hülle islamischer Formen kleideten.

Die planmäßige Erfassung der mit diesem religionsgeschichtlichen Vorgang zusammenhängenden Erscheinungen ist eine der wichtigsten Fragen der religiösen Geschichte des Islams. Hier können wir sie im allgemeinen nur zu dem Zwecke streifen, um hervorzuheben, daß jene Formen des Kultus im Grunde schon seit Jahrhunderten auch von den Meistern der maßgebenden Religion geduldet sind. Man begnügt sich mit der Ausscheidung kraß heidnischer Äußerungen aus diesen Betätigungen des religiösen Sinnes; eine Beschränkung, deren Umfang in Wirklichkeit

niemals genau abgegrenzt werden kann. Die offizielle Theologie war nicht von allem Anfang an so nachsichtig gegen die Erfordernisse des volkstümlichen Religionsbewußtseins. Denn es gibt wohl keinen schärferen Bruch mit der alten Sunna als jene Ausdehnung des Kultus, die den Kern des Islams verfälscht, und die der treue Sunna-Anhänger in das Gebiet des *schirk*, der Zugesellung göttlicher Mächte zu dem alleinigen Allah verweisen und mit seinem Verdammungsurteil belegen mußte. Zudem war im Verhältnis zu diesem Heiligenkultus auch die sunna-gemäße Auffassung vom Charakter des Propheten verschoben; auch er wurde ja in das Gebiet der Heiligenlehre und -verehrung einbezogen und es wurde dadurch ein Bild von ihm gewonnen, das den menschlichen Vorstellungen, die Koran und Sunna vom Stifter des Islams bieten, in unzweideutiger Weise widerstrebt.

Nirgends bot sich ein Gebiet dar, auf dem der Ruf nach Vernichtung der *bidʿa*, die sich in der Glaubenslehre und Religionsübung eingeschlichen hatte, mit größerer Berechtigung laut werden konnte, als angesichts des völlig sunna-widrigen Treibens, das die Erscheinungen der Propheten- und Heiligenverehrung mit sich führen. Nach einigem Widerstand beugte sich jedoch der offizielle Islam vor den allgemein herrschenden Religionsauffassungen, die sich die Anerkennung im volkstümlichen Idschmāʿ errungen hatten, und unter gewissen lehrhaften Vorbehalten und einiger theologischer Ordnung und Mäßigung hat er dies Ergebnis geschichtlicher Entwicklung in das Gefüge der Rechtgläubigkeit aufgenommen.

Keine Duldung für Neuerungen kannte jedoch der Eifergeist der Ḥanbaliten, die ihren Beruf darin erblickten, Herolde der Sunna zu sein gegen alle dogmatische, rituelle und soziale Bidʿa. Machtlos stand dieses Häuflein von Eiferern dem herrschenden Geist gegenüber. Aber im Anfang des XIV. Jahrhunderts erstand ihnen in Syrien ein kraftvoller Vertreter ihrer Bestrebungen in einem mutigen Theologen, Taḳī al-dīn ibn Tejmijja, der in seinen Predigten und Schriften den geschichtlichen Islam aus dem Gesichtspunkt von Sunna und Bidʿa einer Prüfung unterzog und sich gegen alle „Neuerungen“ kehrte, die in Glaubenslehre und Übung den ursprünglichen Begriff des

Islams veränderten. Gegen die in den Islam eingedrungenen Wirkungen der Philosophie, auch gegen die von der Rechtgläubigkeit längst anerkannten Formeln des asch'aritischen Kalāms und gegen den Ṣūfismus mit seinen pantheistischen Lehren eiferte er in derselben Weise wie gegen den Propheten- und Heiligenkultus. Er verdammte als religionswidrig auch die hohe religiöse Schätzung der Wallfahrt zum Grabe des Propheten, die dem frommen Islamgläubigen seit jeher als die Ergänzung der Pilgerfahrt nach Mekka galt. Rücksichtslos wendet er sich gegen die theologischen Lehrmeister, die den Auswüchsen des Kultus die Idschmā'-Rechtmäßigkeit zubilligten. Er geht zurück auf die Sunna und nur auf die Sunna. Eine einseitige Betrachtung seines Widerstandes gegen sunnawidrige, abergläubische Bräuche und Anschauungen hat ihn manchem islamischen Neuerer im Licht eines Luthers des Islams erscheinen lassen[26].

Die Folgen der Mongolennot, unter denen das islamische Reich jenes Zeitalters seufzte, waren eine willkommene Gelegenheit, das Gewissen des Volkes für eine Auffrischung des Islams im Sinne der Sunna aufzurütteln, deren Verfälschung den Zorn Gottes herbeigerufen habe. Die weltlichen Herrscher sowie die maßgebenden theologischen Führer waren dem Eiferer nicht günstig. *Quieta non movere* — und an Stelle der von Ibn Tejmijja geforderten Rückbildung stand man doch seit Jahrhunderten auf dem Gebiete des Glaubens und der Übung geschichtlichen Ergebnissen gegenüber, die man nun als Sunna zu achten hatte. Die letzte Kirchensäule des Islams war Ghazālī, der die Formel für die Vereinigung von Ritualismus, Rationalismus, Dogmatismus und Mystizismus gefunden hatte, und dessen Lehrbegriff seither zum Gemeingut des rechtgläubig-sunnitischen Islams wurde. Dieser Ghazālī war auch sozusagen das „rote Tuch" für die neuen Ḥanbaliten in ihrem Streben, gegen alle geschichtliche Entwicklung anzukämpfen.

Ibn Tejmijja hatte nicht viel Erfolg. Von einem kirchlichen Gerichtshof zum andern geschleppt, starb er im Kerker (1328). Die theologische Literatur der nächstfolgenden Zeit hatte zum vorwiegenden Gegenstand, ob er ein Ketzer war oder ein frommer Eiferer für die Sunna.

Das Häuflein seiner Getreuen hat sein Andenken mit dem Schimmer der Heiligkeit umgeben, und auch die Gegner waren bald versöhnlich umgestimmt durch den bleibenden Eindruck religiösen Ernstes, der ihnen aus den Schriften des toten Eiferers sich einprägte[27]. Sein Einfluß ist durch vier Jahrhunderte im Verborgenen fühlbar geblieben; seine Werke wurden gelesen und studiert und waren in vielen Kreisen des Islams eine stille Macht, die von Zeit zu Zeit bidʿafeindliche Ausbrüche auslöste.

Es war die Wirkung seiner Lehre, die gegen Mitte des XVIII. Jahrhunderts eine der neueren religiösen Bewegungen im Islam hervorrief, die der Wahhābiten.

Die Geschichte des arabischen Islams ist nicht arm an Beispielen für die Erscheinung, daß sich in mächtigen führenden Persönlichkeiten die Vorzüge des gelehrten Theologen mit denen des tapferen Kriegshelden vereinigen.

Wie im Heidentum „Leier und Schwert", so vereinigen sich im Islam Gottesgelehrsamkeit und kriegerische Tüchtigkeit zum Kampfe gegen Unglauben und Ketzerei. Die ältere Geschichte des Islams ist sehr ergiebig an Beispielen dafür; mindestens hat die freilich ganz ungeschichtliche religiöse Überlieferung den Kranz manchen Kriegers gern noch mit den Ruhmesblättern der göttlichen Wissenschaft bereichert.

Das älteste Musterbild hierfür ist das Schwert ʿAlīs, das im Sinne der religiösen Legende ein Mann führte, der zugleich als hervorragende Größe in allen religiösen Fragen galt, die mit theologischem Wissen zu entscheiden waren. Aber auch, wo wir auf festerem geschichtlichen Boden stehen, sehen wir häufig diese Vereinigung kriegerischer und wissenschaftlicher Tugend in den Männern, die an der Spitze der kämpfenden Massen stehen. Um die unterbrochene Fortdauer dieser Erscheinung bis in die neuesten Zeiten darzustellen, genüge es als Muster anzuführen ʿAbd al-mu'min im XII. Jahrhundert, der von den theologischen Lehrstätten aus an die Spitze der Bewegung der Almohaden trat, um in vielen heldenmütigen Kämpfen, in denen die Massen seinem Rufe folgten, ein großes westislamisches Reich zu begründen; dann den neuesten muslimischen Führer ʿAbd al-ḳādir, der nach seinem helden-

mütigen militärischen Widerstande gegen die französische Eroberung seines algerischen Vaterlandes während seiner Verbannung in Damaskus lernbegierige Jünger um sich scharte, die seinen Vorträgen aus dem mālikitischen Recht und anderen theologischen Fächern des Islams begierig lauschten. Der kaukasische Freiheitsheld Schāmil und die kriegerischen Mahdīs, von denen wir in jüngerer Zeit aus dem Sudan und dem Somaliland so viel hörten, sind freilich weniger ruhmreiche Vertreter derselben Erscheinung in der Geschichte des Islams; jedoch auch diese Krieger sind aus dem Kreise der Jünger der islamischen Theologie hervorgegangen.

Eine der merkwürdigsten theologisch-militärischen Bewegungen des arabischen Volkes ist nun in neueren Zeiten in Mittelarabien durch Muḥammed ibn ʿAbd al-Wahhāb (gest. 1787) hervorgerufen worden, der aus eifrigem Studium der Schriften des Ibn Tejmijja auf theologischem Grunde unter seinen Landsleuten eine Bewegung entfachte, die alsbald in hellen Flammen aufloderte, das kriegerische Volk mit sich riß und nach bedeutenden Erfolgen auf dem Felde, die sich über die Halbinsel hinaus bis nach dem ʿIrāḳ erstreckten, zu der Gründung eines staatlichen Gemeinwesens führte, das nach manchen Wechselfällen und durch innere Wirren und Nebenbuhlerschaften geschwächt noch heute in Mittelarabien besteht und eine einflußreiche Macht in der Politik der arabischen Halbinsel bildet. Wenn sich nun auch Ibn ʿAbd al-Wahhāb von den soeben angeführten kriegerischen Gottesgelehrten dadurch unterscheidet, daß nicht er selbst an der Spitze seiner Anhänger das Schwert des Kriegshelden schwingt, so ist es dennoch jedenfalls seine Theologie, die seinen Schwiegersohn, den ihn beschützenden Häuptling Muḥammed ibn Saʿūd, zu den kriegerischen Unternehmungen für die Wiederherstellung der Sunna anspornt. Er zieht das Schwert, so stellt sich die Sache äußerlich dar, für theologische Lehren und ihre Umsetzung ins wirkliche Leben.

Nach einigen Vorgängern war in neuerer Zeit Julius Euting Augenzeuge des inneren Treibens in diesem Religionsstaat, in dessen Mitte er auf einer seiner arabischen Reisen längere Zeit weilen konnte[28].

Die wahhābitische Bewegung setzte in die Wirklichkeit um die ḥanbalitischen Einsprüche des Ibn Tejmijja gegen sunnawidrige Neuerungen, die die Anerkennung des Idschmāʿ gefunden hatten, gegen die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung festgelegten dogmatischen Fassungen, ebenso wie gegen Neuerungen im alltäglichen Leben. Es genüge nur zu erwähnen, daß die wahhābitische Lehre den Widerspruch gegen alle Bidʿa folgerichtig z. B. auch auf den Genuß von Tabak und Kaffee erstreckt, der natürlich in der Sunna der „Genossen" nicht nachgewiesen werden kann, und daher auf dem Gebiete des heutigen Wahhābitenstaates als schwere Sünde verpönt ist.

Mit dem Schwerte in der Hand, dem nur die der türkischen äußerlichen Landesherrschaft zu Hilfe eilenden Truppen des ägyptischen Vasallen Muḥammed ʿAlī Halt gebieten konnten, fielen ihre Scharen über die weihevollsten Stätten des sunnitischen und schīʿitischen Heiligenkultus in Arabien und im ʿIrāḳ her, nach ihrer Meinung die Sitze des verwerflichsten *schirk*, deren Verehrung und die damit verbundenen Bräuche in ihren Augen dem Götzendienste gleich geachtet waren. Selbst die dem Prophetengrab in Medīna gezollte Verehrung betrachteten sie, getreu der Lehre des Ibn Tejmijja, unter demselben Gesichtspunkt und sie betätigten diese Gesinnung durch rohe Ausschreitungen. Alles im Namen der Wiederherstellung der Sunna. In diesem Kampfe konnten ihnen ja die Beispiele frommer Vorfahren vorleuchten. Der sunnatreue Omajjade ʿOmar II. soll bei seinem Baue am Grabe des Propheten mit Absicht diesen Bau nicht nach der richtigen Ḳibla orientiert haben „aus Furcht, die Leute könnten dies Denkmal als Betplatz betrachten". Dem wollte er dadurch vorbeugen, daß der Bau nicht moscheegemäß orientiert sei[29]. Neben der Gräber- und Reliquienverehrung verpönen und bekämpfen die Wahhābiten auch andere im Ritus aufgekommene Neuerungen, namentlich die Anbringung von Minareten an den Moscheen, den Gebrauch des im alten Islam unbekannten Rosenkranzes (s. oben S. 164). Der Gottesdienst solle die Zustände der Zeit der Genossen treu widerspiegeln. In diesem Sinne bedrängten sie, als sie sich der heiligen Stadt bemächtigten, die aus verschiedenen Gegenden der Islamwelt zur Zeit

des jährlichen Ḥāddsch dort einziehenden Pilgerzüge; sie verwehrten ihnen jede Art festlichen Einzuges, weil der Urislam solche Festlichkeiten nicht kannte; sie bedrohten den aus Kairo unter glänzendem Gepränge abgesandten *maḥmal*, der die dem ‚Hause Gottes' gespendete kostbare Decke brachte, mit Vernichtung durch Feuer. Man lese die Schilderung dieser frommen Raserei in dem auch in französischer Übersetzung zugänglichen Werke des zeitgenössischen Chronikenschreibers Schejch ʿAbd al-raḥmān al-Dschabartī (*Merveilles biographiques et historiques*, 9 Bände, Kairo 1888) in seinen Aufzeichnungen aus den Jahren 1217—1228 d. H. (1802—1813).

Und auch das tägliche Leben wird auf die möglichst sittenstrenge Einfachheit zurückgeführt, die man von den Genossen, selbst von den Chalifen, in Hunderten von Ḥadīthen bezeugt findet. Alles Wohlleben wird verpönt, und die Verhältnisse vom Medīna des VII. Jahrhunderts sollen ein Jahrtausend hernach im Sunna-Staat der Wahhābiten als Muster und Richtschnur dienen.

Aus dem Verhalten der Wahhābiten gegenüber dem Heiligenkult, der das vornehmlichste Ziel ihres Kampfes war, können wir auf die volle Berechtigung der Benennung „Tempelstürmer in Hocharabien" schließen, die Karl v. Vincenti (1835—1917) den Wahhābiten gibt in seinem ihr gesellschaftliches Leben und Treiben schildernden Roman, der zugleich, in Übereinstimmung mit anderen Berichten, den Geist der Heuchelei und Scheinheiligkeit schildert, den das äußerlich streng gehandhabte Puritanertum nach innen im Gefolge hat.

Die große Wirkung der wahhābitischen Bestrebungen zeigt sich auch in den ihnen verwandten Erscheinungen, die unter dem unverkennbaren Einfluß der arabischen Bewegung in entlegenen Kreisen der islamischen Welt hervortraten[30].

Bei der Betrachtung des Verhältnisses des allgemeinen Islams zu dieser Bewegung wird uns aus religionsgeschichtlichem Gesichtspunkte besonders folgende Tatsache auffallen. Die Wahhābiten müssen dem Beurteiler der islamischen Verhältnisse als Kämpfer für die Religionsform gelten, die Muhammed und seine Genossen festgesetzt haben[31]; die Wiederherstellung des alten Islams ist ihr Ziel und ihr Beruf. In theoretischer Beziehung wird dies

auch von den ʿUlemā häufig zugestanden[32]. Nichtsdestoweniger müssen die Wahhābiten im praktischen Urteil des rechtgläubigen Muslims als Sektierer verpönt werden. Den strengen Glauben habe jeder verlassen, der sich vom Idschmāʿ lossagt, verwirft, was das Gesamtgefühl der Kirche in ihrem geschichtlichen Ausbau als recht und wahr anerkennt. Da kann nicht nach alten Sunnatiteln gefragt werden. Durch den Idschmāʿ wird alles unbesehen zur Sunna. Nur das ist sunnitisch, d. h. strenggläubig, was dem anerkannten Gesamtglauben und der Gesamtübung entspricht. Was sich diesem Idschmāʿ entgegenstemmt, ist irrgläubig. Und aus diesen Voraussetzungen kann der strenggläubige Muslim nur die Folgerung zulassen, daß die Wahhābiten mit ihrer (unleugbar sunnatreuen) Bekämpfung und Verpönung von Dingen, die in den anerkannten Richtungen zugelassen, zum Teil auch gefordert werden, ganz ebenso wie die alten Chāridschiten aus dem Schoße des strengen Islams ausgeschieden sind. Für diesen ist seit dem XII. Jahrhundert Ghazālī der abschließende Gewährsmann. Gegen ihn spielen die Wahhābiten in ihren auch heute nicht rastenden literarischen Kämpfen wieder die mekkanische Rechtgläubigkeit die Lehren des von der herrschenden Theologie verworfenen Ibn Tejmijja aus. „Hie Ghazālī, hie Ibn Tejmijja!“ ist die Losung in diesem Kampfe. Der Idschmāʿ hat den Ghazālī übernommen und geheiligt. Die anderer Meinung sind, haben den Idschmāʿ durchbrochen: sie müssen bei aller echt muslimischen folgerichtigen Sunnatreue als Irrgläubige gelten und als solche verurteilt werden.

Während die auf der arabischen Halbinsel entstandene Bewegung, deren Gesichtspunkte und Wirkungen wir soeben geschildert haben, starr in die Vergangenheit zurückblickt und, die Berechtigung der Errungenschaften geschichtlicher Entwicklung verleugnend, den Islam nur in Gestalt einer Versteinerung aus dem VII. Jahrhundert anerkennen will, ist es das Bekenntnis zu einer religiösen Entwicklung der Menschheit, das den Ausgangspunkt und den lebendigen Gedanken einer anderen in neuerer Zeit auftauchenden Bewegung innerhalb des Islams bildet. Wir meinen die von Persien ausgegangene Bābī- (nach ihrer Selbstbenennung richtiger Bajānī-[33]) Bewegung.

Sie ging zwar aus der in dem Lande herrschenden Form des Schī'itismus hervor; ihre Grundideen knüpfen aber in entwicklungsgeschichtlichem Sinn an einen Grundsatz an, den wir als den leitenden Gedanken der ismā'īlitischen Sekte kennen gelernt haben: die Selbstvervollkommnung der göttlichen Offenbarung durch die fortschreitende Bekundung des Weltgeistes.

Im Anfang des XIX. Jahrhunderts pflanzte sich ein neues Reis auf die Imamlehre der Zwölfer-Schī'iten: die Schule der Schejchīs, deren Anhänger einen begeisterten Kult des „verborgenen Mahdī" und der ihm vorangegangenen Imame pflegen[34]. In gnostischer Weise halten sich diese Personen für Unterlagen göttlicher Eigenschaften, für schöpferische Kräfte und geben dadurch der Imam-Mythologie der gewöhnlichen Imāmijja einen größeren Umfang. Sie bewegen sich damit auf der Linie der „Übertreiber" (*ghulāt*, S. 200).

In diesem Kreise erwuchs der schwärmerische Jüngling Mīrzā 'Alī Muḥammed aus Schīrāz (geb. 1820). Wegen seiner hohen Befähigung und seiner Begeisterung wurde er von den Genossen als zu hohem Beruf erkoren anerkannt. Diese Anerkennung seiner Mitschwärmer wirkte als starke Beeinflussung auf den Geist des tiefsinnigen Jünglings; er kam endlich dahin, sich als die Verkörperung einer hohen übermenschlichen Sendung innerhalb der Entwicklung des Islams und im Kundwerden seines weltgeschichtlichen Berufes zu erkennen. Von dem Selbstbewußtsein, *bāb*, d. h. die „Pforte"[35] zu sein, durch die der unfehlbare Wille des verborgenen Imams, dieser höchsten Quelle aller Wahrheit, sich der Welt offenbart — er war nicht der erste, der sich diese Rolle zumutete[36] —, schritt er bald zu dem Glauben vor, in der Ökonomie der Geistesentwicklung noch mehr zu sein als Werkzeug des im verborgenen lebenden und lehrenden Imams der Zeit. Er selbst sei der genau zur Wende des ersten Jahrtausends nach dem Auftreten des zwölften Imams (260—1260 d. H.) sich kundgebende neue Mahdī, nun aber nicht mehr in dem Sinne, wie die gewöhnliche Schī'a diese Würde auffaßt, sondern — und hier tritt er auf ismā'īlitischen Boden — als „Offenbarung des Weltgeistes, als der ‚Punkt der Manifestation',

die höchste Wahrheit, die in ihm körperliche Gestalt angenommen, nur in der Erscheinung verschieden, im Wesen jedoch gleich mit den ihm vorangegangenen Kundgebungen jener aus Gott strahlenden geistigen Substanz. Er sei der auf Erden wieder erschienene Moses und Jesus, sowie auch die Verkörperung aller anderen Propheten, in deren leiblicher Erscheinung in früheren Jahrtausenden sich der göttliche Weltgeist kundgetan hatte. Er predigte seinen Gläubigen Widerwillen gegen die Mollahs — besonders in Persien werden die ʿUlemā so benannt —, ihre Werkheiligkeit und Heuchelei, ihre weltlichen Bestrebungen und ging darauf aus, die Offenbarung Muhammeds, die er zum großen Teile sinnbildlich erklärte, auf eine Stufe höherer Reife zu erheben. Die Übungen des Islams, die peinlichen Gesetze über rituelle Reinheit u. a. wurden in dieser Lehre wenig geachtet, teilweise auch durch andere ersetzt. Das Gottesgericht, Paradies, Hölle und Auferstehung erhielten eine andere Bedeutung“ [37]. Darin hatte er Vorgänger in früheren spiritualistischen Systemen. Auferstehung sei jede neuere zeitweilige Offenbarung des göttlichen Geistes im Verhältnis zu einer vorangegangenen. Diese ersteht durch die ihr folgende zu neuem Leben. Dies sei der Sinn der „Begegnung mit Gott“, wie im Koran das zukünftige Leben benannt wird.

Es ist jedoch nicht nur die dogmatische und gesetzliche Auffassung, mit der sich der junge persische Schwärmer in Gegensatz zu der verknöcherten Theologie der Mollahs setzte. Er griff vielmehr mit seiner Verkündigung auch tief in die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Glaubensgenossen. Seine sinnige Ethik fordert an Stelle der zwischen den Klassen und Religionen bestehenden Scheidewände die Verbrüderung aller Menschen. Das Weib will er durch völlige Gleichsetzung aus der niederen Stellung emporheben, die ihm unter den tatsächlichen Verhältnissen im Namen der Überlieferung auferlegt war; er beginnt mit der Aufhebung der vorgeschriebenen Verschleierung und weist die rohe Auffassung der Ehe zurück, wie sie in der islamischen Gesellschaft, freilich nicht als notwendige Folge religiöser Grundsätze, zur Geltung gekommen war. Die edlere Auffassung des Ehe-

verhältnisses verbindet er mit Gedanken über die Aufgaben der Familie und die Neugestaltung des Erziehungswesens.

Bāb hat also die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens in den Kreis seiner religiösen Verbesserungsziele einbezogen. Er ist nicht nur religiöser, sondern zugleich sozialer Erneuerer. Wie er jedoch in seinen Anfängen von gnostischen und mystischen Anschauungen ausging, so durchziehen diese das ganze System, zu dem er seine Weltanschauung aufbaute. Mit neuzeitlichen Aufklärungsgedanken verbindet er pythagoräische Spitzfindigkeiten; wie die Ḥurūfī (S. 246 f.) spielt er mit Buchstabenverbindungen und der hohen Bedeutung der Zahlenwerte der Buchstaben, wobei die Zahl 19 die höchste Wichtigkeit besitzt und gleichsam den Mittelpunkt der in seinem Lehrgebäude so bedeutungsvollen Rechenkünsteleien bildet.

So wie er in bezug auf seine eigene Person die im Gnostizismus wurzelnde und auch in früheren Spaltungsbewegungen im Islam zum Ausdruck gelangte Vorstellung von seiner Wesensgleichheit mit den ihm vorangegangenen Propheten der Vorzeit lehrt[38], so verkündet er auch für die Zukunft die sich erneuernde Offenbarung des für seine Zeit in ihm selbst verkörperten göttlichen Geistes. Diese habe weder in Muhammed noch in ihm selbst einen endgültigen Abschluß erreicht. In endlosem Fortschritt gebe sich der göttliche Geist in von Zeit zu Zeit sich erneuernden Offenbarungen kund, die den göttlichen Willen in immer vollkommenerer, dem Fortschritt der Zeiten angemessener Reife künden. Damit hat Mīrzā ʿAlī Muhammed die in seiner Gemeinde bald nach seinem Tode eintretende Wandlung gleichsam vorbereitet.

Die Summe seiner Lehren hat er in einem als heilig geachteten Religionsbuche *Bajān* (Erklärung) niedergelegt. Sie mußten den herrschenden Obrigkeiten sowohl in religiöser als auch in politischer Rücksicht als überaus gefährlich erscheinen. Der Stifter und die sich um ihn scharenden Anhänger, unter denen das Heldenmädchen Ḳurrat al-ʿajn (Augentrost) unsere Teilnahme erweckt, werden schonungslos verfolgt und geächtet, gehetzt und dem Henker überliefert. Mīrzā ʿAlī Muhammed selbst wird am 8. Juli 1850 zu Tebrīz hingerichtet. Die vom Martertode verschonten Jünger, deren Begeisterung durch die erlittene

Verfolgung nur noch gesteigert wurde, konnten auf türkischem Gebiete eine Zuflucht finden.

Bald nach dem Tode des Stifters trat bereits eine Spaltung innerhalb der Gemeinde der Bāb-Gläubigen ein, je nachdem ihre Zugehörigen von den beiden Schülern, die der Stifter für ihre Leitung bestimmte, den einen oder den anderen als den treueren Dolmetsch des Willens des Bāb anerkannten. Die Minderzahl scharte sich um den am 29. April 1912 etwa 82jährig verstorbenen Mīrzā Jaḥjā Ṣubḥ-i-ezel (Morgenröte der Ewigkeit) mit dem Sitz in Famagusta (Zypern), der das Werk des Bāb in seiner vom Meister festgestellten Form aufrecht erhalten wollte: das sind die altständigen Bābisten. Die Mehrzahl schloß sich der Auffassung seines Halbbruders, des am 12. November 1817 zu Nūr in Māzendarān (südlich des Kaspischen Meeres) geborenen Mīrzā Ḥusejn ʿAlī Behā-Allāh (Glanz Gottes) an, der seit dem Anfang der sechziger Jahre, während des Aufenthaltes der Bābī-Flüchtlinge in Adrianopel, dem zyklischen System vorgreifend, sich als die vom Meister verkündete vollkommenere Offenbarung erklärte, durch die sein eigenes Werk auf eine höhere Stufe erhoben werden sollte. Muhammed ʿAlī sei sein Vorläufer, gleichsam sein Johannes gewesen. In ihm selbst sei der Gottesgeist wieder erschienen, um das sich vorbereitende Werk jenes Vorläufers in Wahrheit zu erfüllen. Behā sei größer als Bāb. Dieser war *ḳāʿim* (der Erstehende), Behā ist *ḳajjūm* (der Beständige); „der künftig erscheinen wird (diesen Ausdruck gebraucht Bāb von seinem dereinstigen Nachfolger), ist größer, als der bereits erschienen war“ [39]. Mit Vorliebe nennt er sich *maẓhar* oder *manẓar*, die Offenbarwerdung Gottes, an der die Schönheit Gottes wie in einem Spiegel erschaut werden kann. Er selbst sei „die Schönheit (*dschemāl*) Allāhs“, dessen Antlitz wie die kostbare geschliffene Perle zwischen den Himmeln und den Erden erleuchtet [40]. Er sei „erschaffen aus dem Lichte der Schönheit Gottes“; öfters nennt er sich „Feder der Ewigkeit“ [41]. Nur durch ihn könne Gottes Wesen erkannt werden, dessen Ausstrahlung er selbst sei [42]. Seine Anhänger halten ihn in der Tat für ein übermenschliches Wesen und statten ihn mit göttlichen Eigenschaften aus. Man lese die von E. G. Browne ver-

öffentlichten überschwenglichen Preislieder, die sie ihm widmen[43]!

Wegen des Streites, der zwischen den Anhängern seines neuen Bundes und den altständigen Bābisten ausbrach, wurde Behā mit seiner Gemeinde nach ʿAkka versetzt, wo er seine Lehre zu einem geschlossenen Gebäude entwickelte, das er nicht nur der *millat al-furḳān*, der Gemeinde des Koran, sondern auch der *millat al-bajān*, den auf seine Umbildung nicht eingehenden Altbābisten, die über den *Bajān* nicht hinausgehen mochten, entgegenstellte.

Seine Lehre ist in einer Reihe von Büchern und Sendschreiben in arabischer und persischer Sprache niedergelegt, wovon das *kitāb aḳdas* (Heiliges Buch) das wichtigste ist[44]. Für seine schriftlichen Kundgebungen beansprucht er göttlichen Ursprung. „Diese Tafel selbst — eines seiner Sendschreiben — ist eine verborgene Schrift, die von ewig her unter den Schätzen der göttlichen Unantastbarkeit aufbewahrt war, und deren Zeichen mit den Fingern der (göttlichen) Macht geschrieben sind, wenn ihr wissen möget". Und dabei gibt er sich den Anschein, als offenbarte er nicht den ganzen Reichtum seiner erlösenden Lehre; er scheint einige geheime Gedanken für die Allerauserwähltesten aufgespart zu haben. Auch vor den Gegnern will er manche Lehren verheimlicht wissen. „Wir möchten nicht — sagt er an einer Stelle — diese Stufe im einzelnen erörtern, denn die Ohren der Gegner sind auf uns gerichtet, um zu erlauschen, wogegen sie dem wahrhaftigen, beständigen Gott Widerspruch bieten. Denn sie reichen nicht heran an das Geheimnis des Wissens und der Weisheit dessen, der vom Aufgangsort des Glanzes der Gotteseinheit erschienen ist".

Diese in Behā erschienene Offenbarung des Allgeistes, wodurch die Verkündigungen des ersten Stifters erst ihre wirkliche Erfüllung erhalten sollen, hebt in wesentlichen Punkten das Werk der Bāb-Offenbarung auf. Während diese im Grunde genommen nur eine Umgestaltung des Islams bedeutet, schritt Behā zur weiten Entwerfung einer Weltreligion und durch diese vorwärts zur religiösen Menschenverbrüderung. Wie er in seiner politischen Lehre sich zum Weltbürgertum bekennt — „kein Vorzug ge-

bührt dem, der sein Vaterland liebt, sondern dem, der die Welt liebt“[45] —, so streift seine Religion allen engen Konfessionalismus ab.

Er hielt sich für die Offenbarung des Weltgeistes an die ganze Menschheit; in diesem Sinne sandte er seine Apostelbriefe, die einen Teil seines Offenbarungsbuches bilden, an die Völker und Herrscher Europas und Asiens; selbst Amerika hatte er bereits ins Auge gefaßt. Auch den „Königen von Amerika und den Häuptern der Freistaaten“ tut er kund, „was die Taube auf den Zweigen der Beständigkeit girrt“. Nicht wenig war er in den Augen seiner Anhänger als von seherischem Geist erfüllter Gottmensch dadurch gehoben, daß er in seinem Sendschreiben an Napoleon III. diesem 4 Jahre vor Sedan seinen bevorstehenden Sturz vorher verkündigte.

Im Sinne seiner Weltverbrüderungsabsicht rät er seinen Gläubigen, daß sie sich durch die, vom Bāb selbst nicht empfohlene Erlernung fremder Sprachen für die Aufgabe als Apostel der die gesamte Menschheit, alle Völker vereinigenden Weltreligion vorbereiten, „damit der Sprachenkundige Gottes Sache nach dem Osten und Westen der Welt gelangen lasse und sie unter den Staaten und Völker verkünde in einer Weise, daß die Gemüter der Menschen dazu herangezogen, und die modernen Knochen belebt werden“. „Dies ist das Mittel der Einigung und die höchste Ursache der Verständigung und Gesittung“[46]. Das vorbildliche Mittel der Weltverständigung ist für ihn eine einheitliche Weltsprache. Er wünscht von den Königen und ihren Ministern, daß sie sich über die Anerkennung einer der bestehenden Sprachen oder die Schaffung einer neuen als Weltsprache, die in allen Schulen des Erdkreises gelehrt werden solle, einigen mögen[47].

Er warf alle Beschränkungen, sowohl des Islams als auch des alten Bābītums, von sich. Im Verhältnis zu diesem befreite er seine Verkündigung wohl nicht von aller mystischen Grübelei, Buchstaben- und Zahlenkünstelei, die dem ursprünglichen Bābītum angehaftet hatten. Jedoch gilt seine vorwiegende Teilnahme dem Ausbau der sittlichen und gesellschaftlichen Werte. Kriegführung wird strenge verpönt, nur „im Notfall“ wird der Gebrauch der Waffen gestattet; Sklavenwesen wird streng verboten und

die Gleichheit aller Menschen als Kernpunkt der neuen Verkündigung gelehrt[48]. In einer „*sūrat al-mulūk*“ (Sure der Könige) betitelten Offenbarung macht er dem Sultan der Türkei strenge Vorwürfe darüber, daß er in Stambul so große Vermögensunterschiede zwischen der Bevölkerung obwalten läßt[49]. Läuternd greift er in die Eheverhältnisse ein, denen schon Bāb viel Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Sein Hochziel ist die Einzelehe; aber er macht doch der Doppelehe Zugeständnisse; diese sei aber die Grenze der Mehrweiberei. Die Zulässigkeit der Ehescheidung wird wohl beibehalten, aber mit edelmenschlichen Forderungen umgeben. Die Wiedervereinigung mit der Geschiedenen wird, solange diese keine neue Ehe eingegangen ist, erlaubt; also im geraden Gegensatze zu dem Brauch des Islams. Das Gesetz des Islams gilt als völlig überholt; neue Formen für Gebet und Ritus werden eingerichtet; das Gruppengebet mit liturgischen Formen (*ṣalāt al-dschamāʿa*) wird aufgehoben; jeder einzelne betet in persönlicher Einsamkeit (*furādā*), nur für das Leichengebet wird die Versammlung beibehalten; die Ḳibla (Gebetrichtung) ist nicht nach Mekka gerichtet, sondern dahin, wo jener weilt, den Gott erscheinen läßt (als seine Offenbarung); wenn er sich wendet, wendet sich auch die Ḳibla, bis er irgendwo festen Aufenthalt nimmt. Am eindringlichsten werden körperliche Reinheit, Waschungen und Bäder als religiöse Sache empfohlen, dabei vor den Badeanstalten der Perser gewarnt, die als besonders unreinlich dargestellt werden.

Die Beschränkungen, die der Islam den Gläubigen auferlegt, löscht er ohne besondere Erwähnung der Einzelheiten (nur einige Kleidungsgesetze verneint er im besonderen) mit einem Federstriche aus: „Ihr möget alles tun, was nicht dem gesunden Menschenverstand widerstreitet“[50]. Unermüdlich ist er wie sein Vorgänger im Kampf gegen die ʿUlemā, die Gottes Willen verdrehen und hintanhalten. Aber vom Streiten mit den religiösen Gegnern möge man sich fernhalten. Einen berufsmäßigen geistlichen Stand kennt die Behāʾī-Religion nicht. Jedes Mitglied dieser Weltkirche soll einen fruchtbringenden, ergiebigen, der Gesellschaft nützlichen Erwerb betreiben, die dazu Fähigen sollen ohne Entgelt auch die geistlichen

Lehrer der Gemeinde sein[51]. Die Aufhebung des zünftigen Lehramtes wird durch die Abschaffung der Predigerbühne (*minbar*) in den Versammlungsorten veranschaulicht[52].

Wir würden erwarten, Behā in politischer Beziehung im Lager der Freisinnigen zu finden. Darin werden wir enttäuscht. Er überrascht uns vielmehr durch die Bekämpfung der politischen Freiheit. „Wir sehen, daß manche Menschen die Freiheit wollen und sich ihrer berühmen: die sind in offenem Irrtum. Die Freiheit führt in ihren Folgen zur Verwirrung, deren Feuer nicht erlischt. Wisset, daß Ursprung und Erscheinung der Freiheit im Tierischen ist; der Mensch muß unter Gesetzen stehen, die ihn vor seiner eigenen Roheit und vor den Schäden der Treulosen schützen. Fürwahr, die Freiheit entfernt den Menschen von den Forderungen der Gesittung und des Anstandes" — und so fort, eine unverhohlen fortschrittsfeindliche Sprache[53]. Die Anhänger des Behā billigten auch nicht die freiheitlichen politischen Entwicklungen in der Türkei und in Persien; sie mißbilligten die Thronentsetzung des Sultans und des Schahs[54].

Das Amt des Behā Allāh ist nach seinem Tode (16. Mai 1892), nur von wenigen der Freunde (*aḥbāb*) bestritten, zunächst auf seinen Sohn und Nachfolger ʿAbbās Efendi, genannt ʿAbd al-Behā oder *ghuṣn aʿẓam* (der große Zweig), übergegangen[55]. Er führte die Gedanken seines Vaters einer umfassenden Entwicklung entgegen. Sie wurden immer mehr den Formen und Zielen des gebildeten Denkens des Abendlandes angepaßt; auch die Überspanntheiten, die den vorangehenden Stufen noch anhafteten, wurden möglichst gemildert, wenn auch noch nicht völlig beseitigt. Einen sehr weiten Gebrauch machte ʿAbbās von den Schriften des Alten und Neuen Testamentes, die er für seine Zwecke anführt. Damit strebte er die Wirkung auf noch weitere Kreise an, als auf die sich die Anhängerschaft seines Vaters erstreckte.

Die Werbetätigkeit der Behā'īs hat seit dem Antritt des ʿAbd al-Behā ganz merkwürdige Ergebnise erzielt. Eine große Anzahl amerikanischer Damen (die Namen einiger von ihnen findet man in den Anmerkungen) wallfahrtete zu dem persischen Propheten am Fuße des

Karmel, um aus seinem Munde in die westliche Heimat zu bringen die Worte des Heils, denen sie in der unmittelbaren Nähe des Künders selbst gelauscht hatten. Die beste Darstellung der Lehren des ʿAbbās Efendi verdanken wir einer Dame, Miß Laura Cliford Barney, die, längere Zeit in der Umgebung ʿAbbās' lebend, seine Lehrsprüche kurzschriftlich aufzeichnete, um sie als glaubwürdigen Inbegriff der neuen Behā-Lehre der westlichen Welt zu überbringen[56].

Fortan kann die durch den Bāb eingeleitete Bewegung nicht mehr den Namen des Gründers tragen. Man zieht es auch in neuerer Zeit mit Recht vor, diesen immer mehr sich verbreitenden und seine Nebenbuhler in den Hintergrund drängenden Sproß der Lehre des Mīrzā Muhammed ʿAlī mit dem Namen Behā'ijje zu bezeichnen, den auch die Getreuen selbst im Gegensatz gegen den unbedeutenden Rest von altständigen Bajān-Anhängern, die unter anderer Führung stehen, sich beilegen.

Der weite weltumfassende Zug, der sie kennzeichnet, hat ihnen Anhänger nicht nur aus den Moscheen, sondern auch aus Kirchen, Synagogen und Feuertempeln zugeführt. In neuerer Zeit haben sie bereits ein öffentliches gottesdienstliches Versammlungshaus in Aschkābād, nahe der persischen Grenze, im russischen Turkestan errichtet, dessen Beschreibung ein begeisterter europäischer Wortführer des Behā'ītums, Hippolyte Dreyfus, gegeben hat[57]. Andererseits hüllt sich in die Bezeichnung Behā'ismus auch der Begriff der religiösen Freigeisterei, der Abstreifung des festen Glaubensinhaltes des Islams. So wie ehemals der Ausdruck *zindīḳ*, der ursprünglich Muslime bezeichnete, deren religiöse Anschauung sich in der Nähe parsischer und manichäischer Glaubensansichten bewegte, so wie später der Name *failasūf* (Philosoph), neuerdings auch *farmaṣūn* (franc-maçon), ohne Rücksicht auf eine bestimmte Art der Abtrünnigkeit vom regelrechten Islam, im allgemeinen auf den „Freigeist" bezogen wird, so bezeugt heutigentages in Persien die Benennung als Behā'ī nicht eben nur die Zugehörigkeit zu dieser neuesten Entfaltung des Bābī-Glaubens, sondern — wie Rev. F. M. Jordan beobachtet hat — „sind viele von jenen, die mit diesem Namen belegt werden, in der

Tat nichts anderes als einfach irreligious rationalists“[58]. Da die Bekenner dieser Glaubensform in Persien und auch in anderen muslimischen Ländern noch immer alle Ursache haben, ihre völlig islamfeindlichen Überzeugungen vor der Öffentlichkeit zu verheimlichen und die Übung der *taḳijja* (oben S. 203) in Anspruch zu nehmen, so würde es schwer halten, auch nur eine annähernd richtige Auszählung der Anhänger des Bābītums in seinen beiden Formen zu bieten. Es wird wohl zu hoch gegriffen sein, wenn Rev. Isaac Adams, ein neuerer Schilderer der Bābīverhältnisse, ihre Zahl in Persien allein auf 3 Millionen ansetzt[59]; dies wäre ja fast der vierte Teil der Gesamtbevölkerung des Landes. ʿAbbās Efendi selbst erklärte (Juli 1912) in New York einem Ausfrager, außerstande zu sein, die Zahl der Anhänger des Behā'ītums zu bestimmen.

So hat der Bābismus mit seinem Fortschritt zum Behā'ītum ernstlich den Weg der Werbetätigkeit betreten. Seine Lehrer und Anhänger haben mit den Folgerungen der Überzeugung, daß sie nicht eine Sekte des Islams, sondern die Vergegenwärtiger einer weltumfassenden Lehre sind, Ernst gemacht. Ihre Werbetätigkeit hat nicht nur die Islambekenner in weitem Umfange (bis nach Indochina) ergriffen, sondern sie überschreitet mit merkwürdigem Erfolg immer mehr den Kreis des Islams. Der Prophet von Ḥaifa hat ja in Amerika, wo sich auch einzelne Kirchen nicht ablehnend gegen ihn verhalten — man behauptet, auch in Europa —, eifrige Adepten selbst unter Christen gefunden[60]. Literarische Einrichtungen und Unternehmungen dienen als Kristallungen des amerikanischen Behā'ītums; eine seit 1910 in 19 (der heiligen Zahl Bāb's) Jahresnummern erscheinende Zeitschrift ‚*Star of the West*‘ ist seine Pressestelle. Chicago gilt als Mittelpunkt der über einen weiten Kreis der Vereinigten Staaten verbreiteten amerikanischen Behā'ī-Anhänger. Hier ist bereits die Vorbereitung für die Errichtung eines religiösen Versammlungshauses (*Maschrak al-aḏkās*) für die amerikanischen Behāïten getroffen[61]; von den ‚Freunden‘ aufgebrachte beträchtliche Geldmittel sicherten die Erwerbung eines umfangreichen Grundstückes am Ufer des Michigan-Sees, das am 1. Mai 1912 während des Aufenthaltes des

ʿAbd al-Behā in den Vereinigten Staaten von ihm eingeweiht wurde[62].

Auch jüdische Schwärmer haben die Vorherverkündigung des Behā und ʿAbbās aus den Büchern der alttestamentlichen Propheten aufgestöbert. Wo nur irgend vom „Glanz Jahves" die Rede ist, sei das Erscheinen des Welterlösers Behā Allāh gemeint. Und sehr ergiebig sind ihnen alle Beziehungen auf den Karmelberg, in dessen Nachbarschaft das Licht Gottes am Ende des XIX. Jahrhunderts für alle Welt erstrahlte. Sie haben auch nicht versäumt, aus den Gesichten des Buches Daniel[63] die Vorhersagung und Zeitbestimmung der mit Bāb einsetzenden Bewegung herauszuklügeln. Die 2300 (Jahres)tage in Dan. 8, 14, nach deren Verlauf „das Heiligtum wird gereinigt werden", schließen nach ihrer Berechnung mit dem Jahre 1844 der gew. Zeitr., dem Jahre, in dem sich Mīrzā Muhammed ʿAlī als Bāb kundgab, und mit dem der Weltgeist in die neue Stufe seiner Offenbarung eintrat.

Mit dem Antritt des ʿAbbās Efendi ist die Bibelanwendung wieder um einen Schritt weiter gegangen. Er sei vorher verkündigt als „das Kind, das uns geboren, der Sohn, der uns gegeben ward", auf dessen Schultern die Fürstenschaft gegeben, und der der Träger der wunderbaren Bezeichnungen bei Jesajas 9, 5 ist.

Eine ganz besondere Stelle beansprucht Indien in der Betrachtung der entwicklungsgeschichtlichen Erscheinungen des Islams. Sie sind auf diesem Boden Ergebnisse der eigentümlichen volklichen Verhältnisse dieses Gebietes des Islams und regen die religionsgeschichtliche Betrachtung zu sehr fruchtbaren Erwägungen an, auf die wir in diesem Zusammenhang freilich nur in sehr begrenztem Umfang eingehen können.

Wenn auch die ghaznawidische Eroberung im XI. Jahrhundert der alten indischen Kultur fühlbare Wunden schlug, haben sich die alten Religionsformen inmitten des vom Islam beherrschten Indien bis zum heutigen Tage in ihrer Ursprünglichkeit erhalten. Trotz der großen Bereicherung, die der Islam den zahlreichen Bekehrten aus den Kreisen der Brahma-Gemeinde verdankte, hat der Koran die Veden nicht wesentlich beeinträchtigen können. Vielmehr war der Islam in keinem Lande gezwungen, seine Duld-

samkeit gegen fremde Götter in so großem Maße zu betätigen, wie eben in Indien. Die Bevölkerungsverhältnisse zwangen den Islam hier, über sein Grundgesetz hinauszugehen, das den monotheistischen Religionen weitgehende Duldung gewährt, hingegen schonungslos die Vernichtung des Götzendienstes in den eroberten Ländern anordnet. In Indien konnten die Götzentempel trotz des Vernichtungskampfes, den der tatkräftige und islameifrige Ghaznewide Maḥmūd gegen sie führte, unter islamischer Herrschaft aufrecht bleiben. Die Hindureligionen mußten stillschweigend in den Rechtsstand der *ahl al-ḏimma* (Schutzbefohlenen) einbezogen werden[64].

Die scheckige Buntheit der religiösen Welt Indiens mußte andererseits mannigfache Wechselwirkungen zwischen ihr und dem an ihrer Seite angesiedelten Islam herbeiführen[65]. Bei der Massenbekehrung der Hindus wurde stellenweise manches von ihren gesellschaftlichen Anschauungen in ihr islamisches Leben mit hinübergenommen[66]. Auf dem Gebiete des religiösen Lebens treten uns ganz eigentümliche Erscheinungen entgegen. Islamische Grundbegriffe werden im Sinne indischer Gedanken geformt. Ein überraschendes, für den allgemeinen Geist freilich nicht beweisendes Beispiel hierfür ist die Fassung, in der das islamische Doppelglaubensbekenntnis auf den Münzen muhammedanischer Fürsten Indiens zuweilen erscheint: „Das Unbestimmbare ist ein Einziges, Muhammed ist sein *avatār*“[67]. Einen weiten Spielraum für die volkstümliche Betätigung des Hindu-Einflusses auf die Heiligtümer des Islams eröffnet dessen Heiligenkult, in dem das indische Element zu alltäglich sich bekundender Geltung gelangt ist und besonders im indischen Schīʿitismus sehr merkwürdige Erscheinungen aufweist. Indische Göttergestalten werden zu muhammedanischen Heiligen, und indische Weiheorte werden unwillkürlich in muslimischem Sinne umgedeutet.

Auf keinem Gebiete seiner Erwerbungen bietet der Islam so hervorstechende Beispiele der Erhaltung heidnischer Grundstoffe als eben in Indien und der von ihm abhängigen Inselwelt. Auf diesem Gebiete drängen sich uns Erscheinungen einer wirklichen heidnisch-islamischen Religionsmischung auf. Neben ganz äußerlichem Allah-

Kultus und ganz oberflächlicher Koranbenutzung sowie verständnisloser Übung islamischer Bräuche ganz unvermittelt das Fortbestehen des Dämonen- und Totenkultus, sowie sonstiger animistischer Religionsbräuche. Ein ergiebiges Beobachtungsfeld für diesen Synkretismus bieten die Islamerscheinungen unter den Bevölkerungen des ostindischen Archipels, über die wir unter diesem Gesichtspunkte durch wichtige Bücher von C. Snouck Hurgronje und R. J. Wilkinson gründlich unterrichtet sind[68]. In bezug auf das indische Festland hat uns Sir T. W. Arnold über das Fortbestehen der Anbetung der Hindugötter und der Übung der Hindu-Riten unter den niederen Klassen der islamischen Bevölkerung der verschiedensten Teile Indiens lehrreiche Mitteilungen gemacht[69].

Für Sunna-Eiferer, die, von wahhābitischen Vorstellungen berührt, auf die Reinigung des Islams ausgehen, ist demnach der Islam in Indien ein ergiebiges Arbeitsfeld. In zwei Richtungen, sowohl in der der Säuberung des Islams von den aus indischen Religionsvorstellungen umgedeuteten Heiligengestalten und den sich an ihren Kultus knüpfenden Religionsbräuchen, als auch in der einer Missionswirksamkeit unter den vom Islam nur oberflächlich berührten Schichten der indischen Bevölkerung, eröffnen sich ihnen Anlässe zu weitgreifenden Aufgaben.

Seit einem Jahrhundert hat der Islam in Indien hierher gehörige Bewegungen erlebt. Von Arabien her strömten die Gedanken der Wahhābitenbewegung auch auf dieses islamische Gebiet ein. Die Berührungen und Erfahrungen während der Mekkawallfahrt haben sich stets als mächtige Mittel erwiesen für Erweckung religiöser Kräfte, für die Aneignung neu aufgetauchter Bestrebungen und ihre Verpflanzung in entfernte Gebiete des Islams. Nach stiller theoretischer Vorbereitung fanden solche Anregungen in Indien ihren tatkräftigen Ausdruck durch den Sajjid Aḥmed aus Barēlī, der im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts die wahhābitischen Gedanken in verschiedenen Strichen des islamischen Indiens verbreitete und die Reinigung des Islams von dem gerade hier in der Heiligenverehrung und in abergläubischen Bräuchen so grell hervortretenden *schirk* mit dem an den Hindus geübten Bekehrungswerk ver-

band, das von seinen Anhängern als überaus erfolgreich dargestellt wird. — In seinem Eifer für die Herstellung der primitiven islamischen Lebensbetätigung führte er seine zahlreichen Getreuen auch in den Religionskrieg (*dschihād*), als dessen nächstes Ziel die Bekämpfung der im nördlichen Indien verbreiteten Sikh-Sekte sich darbot, über die wir alsogleich einige Worte zu sagen haben werden. Während dieses erfolglosen Krieges fand er im Jahre 1831 den Tod. Obwohl die abenteuerliche Dschihād-Unternehmung und damit zusammenhängende politische Versuche mit dem Tode Aḥmeds ihr Ende erreichten, wirkt die durch ihn erregte innerislamische religiöse Bewegung auch nach seinem Tode im indischen Islam fort[70].

Wenn auch nicht unter wahhābitischer Flagge, haben die Sendlinge der Lehre Aḥmeds in Indien unter verschiedenen Benennungen für die volle Islamisierung der den indischen Gebräuchen ergebenen Namenmuhammedaner gewirkt[71], und sie für die Befolgung des islamischen Gesetzes gewonnen, sowie Gruppen von Sunnatreuen zusammengeschart, deren Verzweigungen das islamische Sektenwesen in Indien vermehren. Ein hervorragender Kreis dieser Gruppen führt den für seine Bestrebungen bezeichnenden Namen Farā'iḍijja, d. i. „Anhänger der (islamischen) Religionspflichten“[72]. Diese in den Sunnagesichtspunkten des Wahhābitentums wurzelnde Neugestaltungs-Bewegung hat ihre literarische Zusammenfassung in dem noch heute gelesenen Buch des treuen Genossen Aḥmeds von Barēlī, des Maulawi Ismā'īl aus Delhi gefunden. Unter dem Titel *taḳwijat al-īmān* (Stärkung des Glaubens) hat es die entschlossene Bekämpfung alles *schirk* und die Zurückführung der Islambekenner auf das *tauḥīd* (Einheitsbekenntnis) zum Inhalt[73].

Wie der indische Islam sich dem Einfluß der einheimischen Religionen nicht entziehen konnte, so blieb andererseits die Gottesauffassung des Islams nicht ohne Wirkung auf die Bekenner der indischen Kulte. Es bieten sich in dieser Richtung überaus ansehnliche Zeichen eines Synkretismus dar, die zwar mehr Bedeutung für die Entwicklung des Hinduismus haben, an denen jedoch, als an Wirkungen des Islams, auch dessen Geschichtsschreiber nicht achtlos vorübergehen kann.

Man hat beobachtet, daß am Ende des XIV. und Anfang des XV. Jahrhunderts islamische Bestandteile in die religiöse Welt der Hindus einfließen. Besonders durch die im Bidschak (verfaßt um 1470) und im Adi Granth niedergelegte Lehre eines Webers, namens Kabīr (geb. um 1440, gest. 1518 zu Maghār), eines der zwölf Jünger der Rāmānanda-Schule, den in Indien sowohl die Bekenner des Islams, dem er ursprünglich angehört hatte, als auch seine Hindu-Anhänger wie einen Heiligen verehrten [74], sind solche Einflüsse zur Geltung gekommen. In Verbindung damit strömen auch islamische Ṣūfīgedanken in den Kreis zurück, der ja ursprünglich eine ihrer Quellen war.

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß die nähere Kennzeichnung dieser Einflüsse vorläufig eine strittige Frage ist. Sir George A. Grierson, einer der zuständigsten Kenner Indiens, deutet diese Erscheinungen als Einwirkung christlicher Gedanken und lehnt für ihre Erklärung die Voraussetzung islamischer Einflüsse ab. Es kann uns natürlich eine Stellungnahme in dieser Streitfrage [75] nicht zustehen. In gegenwärtigem Zusammenhang durfte jedoch ein Hinweis auf den von beachtenswerter Seite ermittelten Einfluß des Islams nicht mit Stillschweigen übergangen werden [76].

Als hindu-islamische Glaubensmischung wird ferner die Religionsstiftung des Nānak (gest. 1538), eines Schülers des Kabīr, die Religion der Sikh in Nordindien, betrachtet, deren Literatur durch das die reine Sikh-Lehre darstellende große Werk von M. A. Macauliffe (in 6 Bänden, Oxford, Clarendon Press 1909) bereichert worden ist [77]. Gleichfalls unter dem Einfluß des islamischen Ṣūfismus, der allerdings auch mit buddhistischen Einwirkungen verknüpft war, ersannen die Verfasser der im Adi Granth gesammelten heiligen Texte eine religiöse Weltanschauung, in der Hindutum und Islam vereinigt werden sollten, womit — wie dies Frederic Pincot darstellt — „ein Mittel beabsichtigt war, die Kluft zu überbrücken, die die Hindus von den Gläubigen des Propheten trennte“ [78]. Als wichtigster Teil erscheint darin die Zurückdrängung der Vielgötterei durch die monistische Weltauffassung der Ṣūfīs. Freilich ist das Werk des Nānak

und seiner nächsten Fortsetzer unter späteren Nachfolgern auch in sozialer Beziehung getrübt worden, und die im weiteren Verlauf der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Anhängern seines Systems und den Bekennern des Islams auflodernden Kämpfe[79] lassen nicht mehr erkennen, daß der Stifter der Sikh-Religion ursprünglich von einem Streben nach Ausgleichung der Gegensätze ausgegangen war.

Auch noch in späterer Zeit machte sich der Einfluß des Islams im indischen Sektenwesen bemerkbar. In der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts erstand eine den Götzendienst bekämpfende Hindusekte (Ram Sanaki), deren Kultus manche Ähnlichkeit mit dem Gottesdienst des Islams zeigt[80].

Wir kommen nochmals auf die Erwägung der Tatsache zurück, daß Indien mit der Vielfarbigkeit der sich dort entfaltenden religiösen Erscheinungswelt sich für den Forscher weiterhin als Schule der vergleichenden Religionswissenschaft darbietet.

Die Gelegenheit, die sich hier zur vergleichenden Betrachtung der Religionen ergab, konnte auch leicht als Anlaß zur Ergründung neuer Religionsgestaltungen dienen. Hier haben wir von islamgeschichtlichem Gesichtspunkte aus besonders zu erwähnen, die aus einer denkenden Betrachtung der in Indien sich erschließenden Religionenwelt hervorgegangen ist.

Ihr Stifter ist der indische Fürst Abu'l-fatḥ Dschelāl ed-dīn Muḥammed, der in der Geschichte mit seinem Ehrennamen Akbar (der Große) bekannt ist, dessen Herrschertaten in der europäischen Literatur in Friedrich August von Schleswig-Holstein, Grafen von Noer (1881) einen Geschichtsschreiber gefunden haben und erst jüngst durch den verstorbenen Vincent A. Smith in seinem Werk Akbar the Great Mogul, 1542—1605 (Oxford 1917; 2. Aufl. 1919) gewürdigt worden sind[81]. Max Müller hat einmal den Kaiser Akbar als ersten Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft gerühmt[82]. Vorgearbeitet hatte ihm allerdings sein späterer Minister Abu'l-faḍl al-ʿAllāmī, der in dem Werke Akbar-nāme seinem Fürsten ein Denkmal setzte. Dem Akbar vorangehend hatte er sich dem Studium der verschiedenen Religionsformen zu-

gewandt und über die Ausbildung einer über den feststehenden Islam hinausgehenden Religionsgestaltung gesonnen[83]. Aber erst Akbar hatte die Macht, Ergebnisse religionsvergleichenden Denkens in einer staatlich bevormundeten Einrichtung zu verkörpern. Trotzdem er infolge seiner mangelhaften Jugenderziehung für höhere Bildungsinteressen wenig vorbereitet schien[84], knüpft sich an den Namen dieses Fürsten aus dem Geschlecht des Timurleng (Großmoghul), in deren Regierungszeit (1525 bis 1707) die Blüte der islamischen Kultur in Indien fällt, eines der merkwürdigsten Ereignisse der Geschichte des Islams in Indien gegen Ausgang des XVI. Jahrhunderts. Seine Teilnahme an den tieferen Regungen des religiösen Sinnes und seine Empfänglichkeit hierfür hat dieser begabte Fürst schon dadurch bekundet, daß er in Verkleidung eines niedrigen Dieners eine weite Reise unternahm, um die religiösen Gedichte des süßen Hindusängers Haridāsa anzuhören. Diese Seelenanlage brachte es nun mit sich, daß Akbar die reichliche Gelegenheit, die ihm das bunte Religionswesen seines Reiches bot, sich von den gebildeten Vertretern der verschiedenen Bekenntnisse belehren zu lassen, nicht ungenützt vorübergehen ließ. Gegen alle Kundgebungen des religiösen Gefühls bezeugte er tätige Wißbegier und unparteiische Schätzung. Er beauftragte sogar den Jesuiten Hieronymus Xavier, für ihn in persischer Sprache das Leben Jesu und der Apostel abzufassen[85]. In Streitgesprächen, zu denen er die Gottesgelehrten der verschiedensten Farben vereinigte, konnte sich die Überzeugung vom entsprechenden Wert jeder einzelnen in seinem Geiste befestigen. Zunächst wurde auch der Glaube an den alleinseligmachenden Wert seiner eigenen Religion, des Islams, ins Wanken gebracht, dessen ṣūfische Ausbildung übrigens jene war, an der er persönlich noch eigenen Anteil hatte.

Während er nun den Bekennern der verschiedenen Religionen seines weiten Reiches uneingeschränkte Kultusfreiheit zusicherte (um 1578), dachte er für sich selbst eine neue Glaubensform aus, die äußerlich noch an den Islam anknüpft, aber im Grunde nichts anderes als dessen völligen Umsturz darstellt. Der Fürst ließ sich von gefügigen Hofgelehrten als *mudschtahid* erklären, d. h. als

einen Theologen, der im Sinne der islamischen Auffassung die Befugnis habe, selbständige Lehren aufzustellen (oben S. 260), und mit diesem Rechte ausgerüstet, stellte er ein gläubiges System auf, in dem Glaubenssätze und Formen des Islams als völlig wertlos erscheinen; an ihre Stelle wird als Mittelpunkt der sich als *tauḥīd ilāhī* (Monotheismus) bezeichnenden kaiserlichen Religion ein ethischer Rationalismus gesetzt, dessen Spitze in das Hochziel der ṣūfischen Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen ausläuft. In seiner ritualistischen Betätigung merkt man die starken Einflüsse der zarathustrischen Berater des Fürsten, deren Religion nach der Bedrückung im persischen Heimatlande auf indischem Boden eine Heimstätte gefunden hatte und die Buntheit der Religionenwelt Indiens vervollständigte. Als hervorstechender Zug der Religionsform, deren oberster Priester der Kaiser selbst war, kommt der Dienst des Lichtes, der Sonne und des Feuers unverkennbar zum Ausdruck, in den er zuerst durch einen zoroastrischen Gottesgelehrten aus dem guzeratischen Nausarī eingeführt worden war[85].

Die Religion Akbars ist keine Neuerung, sondern eine Verneinung des Islams zu nennen, ein Bruch mit seinen Überlieferungen, wie er sich in dieser Schärfe selbst im Ismāʿīlitismus nicht hervorgewagt hatte, was freilich nicht verhindern konnte, daß man seine Münzen und ihre Nachahmungen gern als Schutzzauber benutzte[87]. Aber wir können nicht merken, daß Akbars Gedanken irgendeine tiefere Wirkung auf die Entwicklung des Islams geübt hätten. Sie scheinen die Hofkreise und die höchsten Spitzen der Gebildeten nicht überschritten zu haben. Sie überlebten auch nicht ihren Gründer. Wie im Altertum die Umbildung der ägyptischen Religion, die der erleuchtete Pharao Amenophis IV. seinem Reiche schenkte, an seine Gegenwart geknüpft war und mit seinem Tode wieder dem altererbten Gottesdienste wich, so hat auch Akbars religiöse Schöpfung sein Lebensende nicht überdauert. Durch die unislamische Haltung seines Sohnes und Nachfolgers Dschahāngīr[88] wenig behindert, tritt der rechtgläubige Islam nach Akbars Tod (1605) in seine frühere Herrschaft ein, und erst im Laufe der neuesten rationalistischen Bewegungen unter Brahmanen und Muslimen in Britisch-

Indien wird Akbar als Vorgänger der Bestrebung genannt, Brahmanismus, Parsismus und Islam einander näher zu bringen[89].

Dies führt uns nun zu einer ganz neuen Stufe der Entwicklung des Islams in Indien.

Die enge Berührung mit westlicher Kultur, die durch europäische Besiedelung und Eroberungen herbeigeführte Unterwerfung von Millionen der Islambekenner unter nichtmuslimische Herrschaft sowie ihre dadurch hervorgerufene Teilnahme an neuzeitlichen Gestaltungen des äußeren Lebens mußten tiefeingreifende Wirkungen üben auf das Verhältnis ihrer Gebildeten zu ererbten religiösen Anschauungen und Gebräuchen, die immer dringender eine Ausgleichung mit den neuen Verhältnissen erheischten. Sie schritten zu einer prüfenden Sonderung der grundlegenden Hauptsachen von den geschichtlichen Zutaten, die leichter als jene dem Kulturbedürfnis zum Opfer fallen durften. Dabei aber stellte sich zugleich andererseits das Bedürfnis heraus, den Kulturwert jener Grundlehren des Islams der fremden Weltanschauung gegenüber zu schützen, die Lehren des Islams gegenüber dem Vorwurf der Kulturwidrigkeit zu verteidigen, die Anpassungsfähigkeit seiner Vorschriften an alle Zeiten und Völker zu erweisen.

Trotzdem diese apologetische Tätigkeit immer von dem edlen Streben begleitet ist, das echte Korn von der Spreu zu reinigen, zeigt sie den Zug eines tendenziösen Rationalismus, der den Forderungen geschichtlicher Betrachtung nicht immer gerecht werden kann. Diese rationalistischen Bestrebungen, die den Ausgleich des islamischen Denkens und Lebens mit den Forderungen der auf sie eindringenden westlichen Kultur zum Ziele haben, wurden zumeist in Indien durch die erleuchteten Geister unter den Islambekennern in fruchtbarer sozialer und literarischer Tätigkeit bekundet und gefördert. Sajjid Amīr ʿAlī, Sir Sajjid Aḥmed Chān Bahādur sind im Verein mit anderen achtunggebietenden Persönlichkeiten der Islamwelt die Führer dieser den Islam neuordnenden geistigen Bewegung gewesen, deren Ergebnisse sich in dem auf dem Wege der Bildung immer rüstiger fortschreitenden neuen geistigen Leben des indischen Islams bewähren und die die Lebensberechtigung des Islams, freilich in der von

jenen Männern vertretenen rationalistischen Fassung, inmitten der Strömungen der Gegenwartskultur erweisen sollen.

Diese von den Altständigen gern als die neue Mu'tazila bezeichneten Bestrebungen sind in einer reichen Literatur von theologischen und geschichtlichen Abhandlungen, Büchern und Zeitschriften in englischer und den einheimischen Sprachen zum Ausdruck gekommen und haben zur Bildung ansehnlicher muslimischer Vereinigungen geführt, in denen dieser erneuerte Islam seine Verkörperung und öffentliche Vertretung findet. Sie haben die Gründung von zahlreichen Schulen aller Stufen veranlaßt, unter denen der durch die Freigebigkeit islamischer Fürsten geförderten Hochschule von Aligarh, für deren Umwandlung zu einer umfassenden muslimischen Hochschule sich in Indien seit einigen Jahren eine lebhafte Bewegung kundgegeben hat[90], die hervorragendste Stelle zukommt. Auch der oben bereits erwähnte Agha Chān, das heutige Oberhaupt der Ismā'īlijjareste, gehört zu den Förderern dieses sowie vieler anderer Erziehungswerke.

Dieser zu allererst in Indien zutage tretende islamische Modernismus hat, ob nun unter diesem oder anderen Einflüssen, allerdings vorerst in kleinerem Maße, auch die religiöse Gedankenwelt der Muslimen in anderen Ländern (Ägypten, Algier, Tunis, und ganz besonders in Gebieten der unter russischer Herrschaft stehenden Tataren)[91] erfaßt.

Die in den verschiedenen Kreisen der Islamwelt in inniger Berührung mit dem religiösen Leben sich regenden Bildungsbestrebungen tragen jedenfalls die Keime einer neuen Entwicklungsform des Islams in sich, unter deren Wirkungen sich neuestens auch seine Theologie zu einer wissenschaftlich-geschichtlichen Betrachtung ihrer Quellen durchzuringen beginnt.

Inmitten solcher geistiger Strömungen setzt nun ebenfalls in Indien die Entstehung der neuesten Islamsekte ein, deren ernsthafte Betrachtung vorläufig noch einige Schwierigkeit bereitet. Der Gründer der Aḥmedijja, wie sie sich nennt, Mīrzā Ghulām Aḥmed aus Kādhiān (daher nennen sich die Anhänger auch Mīrzā'īs oder Kādhiānī's) im Pandschāb, hat sie in Zusammenhang gesetzt mit seiner Entdeckung, daß das echte Grab Jesu in der Khāndschār-Straße in Srinagar bei Kaschmīr sich be-

finde und mit dem nach einem sonst unbekannten Heiligen Jud-Asaf (= Bodhisattva) benannten Grabe, das übrigens wahrscheinlich buddhistischen Ursprunges ist, identisch sei. Jesus sei seinen Verfolgern in Jerusalem entkommen und sei auf seinen Wanderungen nach dem Osten hierher gelangt (darauf beziehe sich Sure 23 v. 51) und hier gestorben. Mit dieser auf literarische Zeugnisse gestützten Entdeckung will Ghulām Aḥmed zugleich sowohl die christliche als auch islamische Überlieferung über das Fortleben Jesu bestreiten. Er selbst sei der „im Geiste und in der Kraft" Jesu für das siebente Jahrtausend der Welt erschienene Heiland und zugleich der von den Muhammedanern erwartete Mahdī.

Im Sinne einer islamischen Überlieferung erweckt Gott zur Stärkung des Glaubens am Anfang jedes Jahrhunderts einen Mann, der die Religion des Islams erneut. Sunniten und Schī'iten zählen eifrig die Männer auf, die für je ein Jahrhundert als „Erneuerer" anerkannt werden. Der letzte dieser Männer wird der Mahdī selbst sein. Und diesen Anspruch erhebt Aḥmed als der am Anfang des XIV. Jahrhunderts d. H. von Gott gesandte Religionserneuerer. Mit diesem Doppelanspruch, der wiedererschienene Jesus und der Mahdī zu sein, dem er noch für die Hindus den Charakter als *avatār* zugesellt, will er nicht nur die Verkörperung der Hoffnungen des Islams auf deren dereinstigen Welttriumph darstellen, sondern seine Weltsendung an die gesamte Menschheit ausdrücken.

Sein erstes öffentliches Auftreten fällt in das Jahr 1880; jedoch erst seit 1889 hat er ernstlich Anhänger geworben und zur Bekräftigung seines prophetischen Sendamtes sich auf Zeichen und Wunder, sowie auf eingetroffene Vorhersagungen berufen. Als Beweis seines Mahdītums diente ihm eine Sonnen- und Mondfinsternis im Ramadhān 1894; nach der muhammedanischen Überlieferung wird nämlich das Erscheinen des Mahdī durch solche Himmelserscheinungen angekündigt. Aber worin sich sein Mahdī-Anspruch von der gemein-islamischen Mahdī-Vorstellung unterscheidet, ist der friedliche Grundzug seines Berufs. Der Mahdī der islamischen Rechtgläubigkeit ist ein Krieger, der die Ungläubigen mit dem Schwert bekämpft, und dessen Weg mit Blut bezeichnet ist. Die Schī'iten geben ihm unter anderen Titeln den des *ṣāḥib al-sejf*, „Mannes

des Schwertes“ [92]. Der neue Prophet ist ein Friedensfürst. Er tilgt den *dschihād* (Glaubenskrieg) aus den Verpflichtungen der islamischen Gesellschaft und schärft seinen Anhängern Frieden und Duldung ein; er verurteilt den Fanatismus und bestrebt sich, im allgemeinen in seinen Getreuen einen kulturfreundlichen Geist zu erwecken [93]. Im Glaubensbekenntnis, das er für seine Gemeinde festgesetzt hat, fällt großes Gewicht auf die ethischen Tugenden des Muslims. Er strebt die Wiedergeburt der Menschheit durch die Stärkung des Gottesglaubens und durch die Erlösung von den Banden der Sünde an. Dabei fordert er jedoch auch die Einhaltung der muhammedanischen Hauptpflichten. In seinen Verkündigungen beruft er sich auf Altes und Neues Testament, auf Koran und glaubwürdiges Ḥadīth. Er will äußerlich immer im Einklang mit dem Koran stehen, ist hingegen sehr argwöhnisch gegenüber den Überlieferungen, die er auf ihre Glaubwürdigkeit der Prüfung unterzieht. Daraus ergeben sich denn manche Abweichungen vom Formenwerk des altgläubigen Islams, sofern es auf Ḥadīth gegründet ist.

Mit seiner Werbetätigkeit steht auch ein Erziehungswerk in Verbindung, in dem auch der Unterricht der hebräischen Sprache eine Stelle hat. Bisher wird es die Gemeinde des neuen Mahdī auf höchstens $^1/_2$ Million Seelen gebracht haben; sie selbst gibt freilich wesentlich höhere Zahlenverhältnisse an; namentlich unter den von europäischer Bildung beeinflußten Muslimen seines Wirkungsgebietes hat er viel Anhänger geworben. Der Mahdī war ein fruchtbarer Schriftsteller. In mehr als sechzig theologischen Schriften in arabischer und Urdusprache hat er seine Lehre für die Muslimen erörtert und die Beweise für die Wahrheit seiner Sendung dargelegt. Die Wirkung auf die nichtorientalische Welt strebte Aḥmed durch die Herausgabe einer in englischer Sprache erscheinenden Monatsschrift „Review of Religions“ an [94]. Dieser Sektenstifter starb am 26. Mai 1908 zu Lahore und wurde in Kādhiān (112 km von Lahore) bestattet, wo sein Grabdenkmal die Inschrift trägt: „*Mīrzā Ghulām Aḥmed mauʿūd*“ (d. h. M. Gh. A. der Verheißene [Messias]. In seiner letztwilligen Verfügung überantwortete er die fernere Leitung der Gemeinde einem von ihr frei zu wählenden Rat

(*endschumen*), der den jeweiligen Chalifen, das geistige Oberhaupt der Aḥmedijja, bestellt. Auf diese Weise wurde Molwī Nūr al-dīn, der sich auch ärztlicher Kenntnis rühmen konnte und den Beinamen *ḥakīm* führte, der erste Nachfolger des kādhiānischen Messias. Als auch dieser am 13. Mai 1914 das Zeitliche segnete, erlebte die Aḥmedijja-Sekte eine Spaltung. Mīrzā Maḥmūd Aḥmed, der Sohn des Stifters, der sich mit dem Sitz in Kādhiān an die Spitze der Sekte stellte, fordert von den Bekennern die Anerkennung seines Vaters als Propheten und erklärt jeden, der sie nicht zugesteht, als aus dem Islam ausgeschiedenen Ungläubigen (*kāfir*), während eine gemäßigte Gruppe der Aḥmedijja am Glaubenssatz, daß Muhammed das ‚Siegel der Propheten' sei, festhält und in Ghulām Aḥmed lediglich einen Erleuchteten, den für die Wende des 13. bis 14. Jahrhunderts erwarteten ‚Erneuerer' (*mudschaddid*) verehrt. An die Spitze dieser zweiten Gruppe, die den andersgläubigen Muslimen gegenüber eine duldsame Gesinnung bekundet und ihren Sitz in Lahore hat, wo sie auch Schulen und sonstige Kultureinrichtungen erhält, steht Mulwī Muḥammed ʿAlī, M. A., L. L. B. Für sie bezeichnend ist die in einer Reihe von Schriften, so auch in ihrer Monatsschrift ‚The Islamic Review' (Schriftleiter Kamāl al-dīn aus Lahore) gegen das Christentum geführte Fehde und ihre Werbetätigkeit zur Ausbreitung des Islams. Als Mittelpunkt dieser aus Lahore ausstrahlenden Werbung (*Aḥmadijja Andschuman Ischāʿat-i-Islām*) hat sie in Woking (England) eine Moschee gestiftet und rühmt sich großer Erfolge vor allem in England, wo im Jahre 1918 ‚about 200 respectable Europeans have joined the ranks of Islam'. Das bemerkenswerteste der in großer Menge und über alle Länder Europas verbreiteten literarischen Erzeugnisse dieser Lahore-Gruppe ist eine von ihrem Oberhaupt veranstaltete, von Erläuterungen begleitete englische Übersetzung des Korans im Sinne der Bestrebungen der Aḥmedijja. Diese ist wohl bisher die jüngste Sektenerscheinung innerhalb des Islams[95].

Zum Schluß ist noch einer Strömung innerhalb einiger Kreise der Islambekenner Erwähnung zu tun.

Es hat auch in der Vergangenheit nicht an Bestrebungen gefehlt, die Kluft zwischen Sunniten und Schīʿiten zu

überbrücken. Bei den vielen Übergangsstufen, die zwischen beiden Verfassungen des Islams bestehen, sind die öffentlichen Folgen dieser Sektiererei nur dort zu entschiedener Geltung gekommen, wo sich der Schīʿitismus zur regierenden Staatskirche heranbilden konnte, also in schīʿitischen Staatswesen, deren es aber in der Geschichte des Islams nicht viele gegeben hat. In solchen staatlichen Gliederungen (S. 240 f.) konnte sich der Schīʿitismus gegenüber der sunnitischen Verfassung anderer Länder als geschlossene, nach außen hin abwehrende kirchliche Gemeinschaft behaupten.

Daß gegenwärtig Persien die Vormacht des Schīʿitismus ist, geht auf das Emporkommen der angeblich durch einen Abkömmling des siebten Imāms, Mūsā al-Kāẓim begründeten Ṣefewī-Dynastie (1501—1721) in diesem Lande zurück, die nach früheren erfolglosen Versuchen[96] das Schīʿitentum in ihrem persischen Reich im Gegensatz zum angrenzenden türkischen Staat zur herrschenden Religionform erhob. Aber nach dem Sturze dieses Herrscherhauses arbeitete der große Eroberer Nādirschāh nach seinem Friedensschlusse mit der Türkei daran, eine Vereinigung der beiden Sekten zustande zu bringen, ein Unternehmen, das durch seinen bald darauf erfolgten gewaltsamen Tod (1747) vereitelt wurde. Wir besitzen in den nun auch im Druck zugänglichen Aufzeichnungen des sunnitischen Theologen ʿAbdallāh b. Ḥusejn al-Suwejdī (geb. 1104/1692, st. 1174/1760, aus ʿabbasidischem Geschlecht) ein wichtiges gleichzeitiges Zeugnis[97] über eine von Nādirschāh einberufene Kirchenversammlung der beiderseitigen Gottesgelehrten, in der ein Ausgleich vereinbart wurde, durch den der Schīʿitismus den vier strengen Richtungen des sunnitischen Islams als fünfter rechtgläubiger *maḏhab* angegliedert werden sollte[98]. Im Sinne dieses Abkommens wäre es bald dazu gekommen, daß auch im heiligen Gebiet von Mekka neben den dort bestehenden Standplätzen (*maḳām*) der vier strenggläubigen Richtungen noch ein fünfter *maḳām* für den nun als rechtgläubig anzuerkennenden Ritus der Dschaʿfarī errichtet worden wäre: die höchste Form der Einverleibung der schīʿitischen Gestalt des Islams in das Gebäude der Rechtgläubigkeit. Aber alles das stellte sich bald als

schwärmerische Unmöglichkeit heraus. Der gegenseitig vererbte Haß der Theologen der beiden Sekten ließ es ihnen nicht erwünscht erscheinen, an den duldsamen Bestrebungen des Schahs auch nach seinem Tode festzuhalten.

In späterer Zeit (erste Hälfte des vorigen Jahrhunderts) sehen wir wieder ganz vorübergehend das Zusammenschließen der beiden Sekten im gemeinsamen Freiheitskampfe gegen den Unterdrücker im Kaukasus unter Schāmyl (die richtige Aussprache ist Schamwīl, Samuel) und seiner Murīden. Jedoch dies war eine vaterländische, keine theologische Kundgebung.

Die in den letzten Jahrzehnten viel besprochene Bewegung, die man sich gewöhnt hat, unter dem Namen Panislamismus[99] bald als Gefahr bald als Gespenst zu betrachten, hat in muhammedanischen Kreisen vielfach den Gedanken hervortreten lassen, die Sektenunterschiede zugunsten eines einheitlichen Zusammenschlusses auszugleichen. Abseits von panislamischen Bestrebungen, vielmehr im Dienste der neuzeitlichen Kulturziele, sind solche Vereinigungsgedanken in russisch-islamischen Gebieten laut geworden, wo sich in jüngster Zeit so viele Zeichen von gesundem Fortschritt inmitten der islamischen Bevölkerung hervortun. Sunniten beteiligen sich an dem Gottesdienst in schī'itischen Moscheen und können in Astrachan den Prediger reden hören: „Es gäbe nur einen Islam; es war nur der betrauernswerte Einfluß der Philosophen und der griechischen Gewohnheiten (?), daß die Meinungsverschiedenheiten der Erklärer zur Zeit der 'Abbāsiden die Spaltung hervorriefen." Und im selben Gottesdienst vereinigt der vorstehende Imam das Lob von Ḥasan und Ḥusejn, den Märtyrergestalten der Schī'iten, mit dem Preis der Chalifen, deren Namen der richtige Schī'ite sonst mit den Ausdrücken des Fluches und mit den Gesinnungen wütenden Hasses zu begleiten pflegte[100].

Am 23. August 1906 beschäftigte sich eine muslimische Tagung in Kasan mit der Frage des Religionsunterrichtes der Schuljugend. Man faßte den Beschluß, daß nur ein und dasselbe Lehrbuch für Sunniten und Schī'iten verwendet werde, und daß die Lehrer gleich-

mäßig aus jeder dieser beiden Sekten gewählt werden können[101]. Der gemeinsame Religionsunterricht der schīʿitischen und sunnitischen Jugend ist seither auch im Leben durchgedrungen. Ähnliche Zeichen der Annäherung der beiden gegnerischen Sekten sind in jüngster Zeit auch auf sozialem Boden in Mesopotamien mit Billigung der schīʿitischen Obrigkeiten von Nedschef zutage getreten[102]. Die Niederlagen der Türkei haben aus dem Gesichtspunkte der islamischen Gesamtbelange die Erbitterung der Schīʿiten gegen das Sunnitentum gemildert. Das neugewählte Oberhaupt der schīʿitischen Geistlichkeit hat in seiner Antrittskundgebung (1913) die Unterstützung der in ihrem Bestande gefährdeten sunnitischen Türkei seinen Untergebenen zur religiösen Pflicht gemacht[103] (vgl. *Lughat al-ʿarab*, I, 273). Die Gesinnung der über den Sektenunterschied hinausblickenden islamischen Gemeinschaft hat sich während des Weltkrieges (Dschihād-Erklärung) in gesteigertem Maße kundgegeben[140].

Dies sind jedoch vorerst nur vereinzelte Anzeichen, und in Anbetracht anderer Erscheinungen ist es vorderhand noch sehr zweifelhaft, ob die in ihnen ausgeprägte Gesinnung auch weitere Kreise für sich gewinnen werde.

Anmerkungen.

I. Muhammed und der Islam.

[1] Vgl. Inleiding tot de Godsdienstwetenschap, II. Reihe, 9. Vorles. (holländ. Ausg., Amsterdam 1899), 177 ff.

[2] Dieses synkretistische Gepräge ist durch K. Vollers an einer Untersuchung der Chidr-Legende erprobt worden, in der V. neben jüdischen und christlichen Bestandteilen auch späte Nachklänge babylonischer und hellenistischer Mythologie gefunden hat. Vgl. Archiv für Religionswissenschaft, XII (1909), 277 ff. sowie Rich. Hartmann in den Preuß. Jahrb., CXLIII (1911), 92 ff.

[3] Hubert Grimme legte Gewicht auf Einwirkungen aus dem Vorstellungskreise Südarabiens, besonders in seinem Muhammed (München 1904) und in den Orientalischen Studien (Nöldeke-Festschrift [Gießen 1906]), 453 ff.

[4] Man lese die feinsinnige Darstellung Caetanis in seinen Studi di storia orientale, III, 277—292.

[5] A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums [3], I, 137.

[6] Nachrichten über ihn bei Damīrī, *Ḥajāt al-ḥajawān al-kubrā* (Būlāḳ 1284), II, 194 und II, 199. Vgl. dazu Caetani, V, 35, ferner *Ta'rīch al-chamīs*, I, 225. — Die Azditen halten einen ʿAmr aus ihrem Stamm für einen *nabī*. Vgl. Ibn Duraid, *Kitāb al-ischtiḳāḳ*, hrsg. v. F. Wüstenfeld (Göttingen 1854), 284, 3 v. u.

[7] Vgl. dazu I. Guidi, L'Arabie antéislamique. Quatre conférences données à l'Université Égyptienne du Caire en 1909. (Paris 1921).

[8] Dieses eschatologische Motiv hat am klarsten dargelegt C. Snouck Hurgronje, Une nouvelle biographie de Mohammed in der Revue de l'Histoire des Religions, XXX (1894), 194 ff. (abgedruckt in Verspreide geschriften, I [Bonn und Leipzig 1923], 319 ff.). Vgl. dazu P. Casanova, Mohammed et la fin du monde (Paris 1911).

[9] Vgl. Kultur der Gegenwart, I. Teil, 3. Abtg., 1. Band, 94, 12—24 v. u.

[10] Die Forschungen über das Leben Muhammeds und die Frühgeschichte des Islams haben während des letzten Jahrzehnts eine ganz erhebliche Bereicherung erfahren. Hier ist vor allem des großangelegten Werkes von Principe Leone Caetani, Duca di Sermoneta, der Annali dell'Islam (bisher acht, bis zum Jahre 35 d. H. reichende Bände) zu gedenken, worin die Überlieferungen einer scharf sichtenden Prüfung unterzogen werden. Für die weitere Öffentlichkeit werden die Ergebnisse dieses Werkes in den Studi di storia orientale zusammengefaßt, deren dritter Band (Mailand 1914)

eine anziehende Beschreibung der medinischen Tätigkeit des Propheten sowie die Darstellung der Bewegungen unter dem Chalifat des Abū Bekr bietet. Vgl. dazu Nöldeke in Der Islam, V (Straßburg 1919: Die Tradition über das Leben Muhammeds). Mit kühner Kritik greift der Scharfsinn des Paters H. Lammens in seinen die Sīra (Leben Muhammeds) behandelnden Schriften, die man bequem in G. Pfannmüllers verdienstlichem Handbuch der Islam-Literatur (Berlin und Leipzig 1923) zusammengestellt findet, in die auf Grund muslimischer Berichte herrschenden Anschauungen ein. Vgl. dazu C. H. Becker in Der Islam, IV. Bd. (Straßburg 1913: Prinzipielles zu Lammens' Sīrastudien = Islamstudien, I, 520ff.). Gleichzeitig hat Lammens es unternommen, in seinem Buch Le Berceau de l'Islam (Rom 1914) die physische und gesellschaftliche Umwelt zu schildern, inmitten deren der Islam entstanden ist. Vgl. die Besprechung Nöldekes in Der Islam, V (1914), 205ff. Diese Werke bedeuten eine entscheidende Wendung in unseren Kenntnissen über den frühen Werdegang des Islams. Eine treffliche Zusammenfassung über Recenti studi su Maometto e sulle origini dell'Islam bietet Giorgio Levi della Vida auf S. 11—137 seines auch sonst lehrreichen (vgl. die Abschnitte Il valore religioso e culturale dell'Islam und Panislamismo e Califfato) Buches Storia e religione nell'Oriente Semitico (Rom 1924 in Biblioteca di scienze e filosofia, Nr. 2).

[11] Vgl. Kultur der Gegenwart, a. a. O., S. 95, 12 v. u.

[12] Dieser Gesichtspunkt ist durch C. Snouck Hurgronje in seiner Erstlingsschrift Het mekkaansche Feest (Leiden 1880; = Verspreide Geschriften, I [Bonn 1923], 1ff.) begründet worden.

[13] Ibn Sa'd, Biographien, II, 2, S. 124, 6: 27 Suren in Medīna.

[14] Diese Eigentümlichkeit ist bei den Muslimen selbst nicht unbeachtet geblieben. Dafür ist folgender Bericht bezeichnend, der an Abū Ruhm al-Ghifārī, einen Genossen des Propheten, angeknüpft ist. Er ritt bei Gelegenheit eines Zuges auf einer Kamelstute an der Seite des Propheten; einmal drängten sich die beiden Reittiere so nahe aneinander, daß die etwas dicken Sandalen des Abū Ruhm sich an dem Schenkel des Propheten rieben und diesem großen Schmerz verursachten. Der Prophet gab seinem Unmute darüber Ausdruck und schlug den Fuß des Abū Ruhm mit seiner Reitgerte. Dieser aber geriet in große Angst „und — so sagt er selbst — ich fürchtete, daß über mich eine Koran-Offenbarung ergehen werde, weil ich diese schwere Sache angestellt habe". Ibn Sa'd, Biographien, IV, 1, S. 180, 4—9.

[15] Goldziher, Abhandlungen zur arab. Philologie, I, 71.

[16] Vgl. Nöldeke, Geschichte des Korans (Göttingen 1860), 49. Neue Ausgabe, bes. v. F. Schwally, I (Leipzig 1909), 63.

[17] Selbst ein Aufklärer wie Dschāḥiẓ, *Bajān*, I, 158. 159 (Kairo 1313) verficht die unübertrefflichen Vorzüge des Koranstils und des Ausdrucks in den Ḥadīth-Sprüchen, trotzdem seine Gesinnungsgenossen (Mu'taziliten) sich nicht eben zum Lehrsatz vom *i'dschāz al-ḳur'ān* bekannten (Muh. Studien, II, 401). Er hat eine besondere Schrift darüber verfaßt, auf die er sich im *kitāb al-ḥajawān* (Kairo 1323/24), III, 62 vorl. Z. beruft. Al-Īdschī, *Mawāḳif* (Būlāḳ 1325), 558.

nennt eben Dschāhiẓ als Vertreter der Lehre von der niemals erreichten rednerischen Vollkommenheit des Korans.

[18] Die Asch'arī-Schule hält die Annahme eines Wertunterschiedes (*tafḍīl ba'ḍ al-Ḳur'ān 'alā ba'ḍ*) für entschieden unzulässig, vgl. Zurḳānī zu *Muwaṭṭa* (Kairo 1279/80), I, 157, während die Theologen altgläubiger Richtung es nicht ablehnen, daß bestimmte Teile des Korans inhaltlich gewichtiger sein können als andere. Diesen auch von den Rechtgläubigen gebilligten Standpunkt begründet der im Laufe dieser Studien noch zu nennende Taḳī al-dīn ibn Tejmijja in einer besonderen Schrift: *Dschawāb ahl al-īmān fī tafāḍul āj al-Ḳur'ān* (Kairo 1322; Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., II, 104, nr. 19).

[19] Vgl. Ibn Sa'd, Biographien VII, 1, S. 63, 19ff.

[20] Vgl. R. Geyer in WZKM, XXI (1907), 400 und besonders Caetani, Studi di storia orientale, III, 346ff.

[21] Für die jüdischen Elemente vgl. A. J. Wensinck's Leidener Doktorschrift Mohammed en de Joden te Medina (Leiden 1908). Zwar auf die spätere Entwicklung gerichtet, aber auch für die ersten Anfänge belehrend ist die Schrift von C. H. Becker, Christentum und Islam (Tübingen 1907), abgedruckt in Islamstudien, I (Leipzig 1924), 386ff.

[22] Diese Zusammenfassung der fünf Grundpflichten s. Buchārī, *Īmān*, nr. 37, *Tafsīr* nr. 208, wo auch die älteste Formel des islamischen Glaubensbekenntnisses enthalten ist. Vgl. *Usd al-ghāba*, V, 117, l. Z. — Es wäre eine für die Kenntnis der ältesten Entwicklung der Pflichtenlehre im Islam nützliche Studie, zu untersuchen, welche Pflichten in den alten Schriftwerken von Zeit zu Zeit als die Grundpfeiler des Glaubens und der Religionsübung aufgezählt sind. An dieser Stelle wollen wir nur dies eine erwähnen, daß in einem auf Muhammed zurückgeführten Spruche zu den im Text aufgezählten und seit alters als die Wurzeln des Islams anerkannten fünf Punkten noch ein sechster hinzugefügt ist: „daß du den Menschen bietest, was du wünschst, daß dir geboten werde, und den Menschen gegenüber vermeidest, was du nicht liebst, daß es dir zugefügt werde" (Ibn Sa'd, VI, 37, 12ff., *Usd al-ghāba*, III, 266, vgl. 275 dieselbe Gruppe). Diese letztere Belehrung kommt auch sonst, außer Verbindung mit anderen Momenten, als selbständiger Spruch des Propheten häufig vor. Die 13. Nummer der Vierzig Überlieferungen des Nawawī (nach Buchārī und Muslim): „Niemand von euch ist gläubig, bis er nicht für seinen Bruder liebt, was er für sich selbst liebt". Die *Ichwān al-ṣafā* (Ausgabe Bombay, IV, 271, 7) verwerfen diese Fassung des Spruches (*lejsa hāḍā min dschejjid al-kalām*); sie fordern statt des Wortes *li-achīhi* (für seinen Bruder) in verallgemeinernder Weise *li-ghajrihi* (für den anderen); jedoch führen sie selbst (a. a. O., 345, 19. 368, 11) den Lehrspruch in dem von ihnen vorher mißbilligten Text (*li-achīhi-l-mu'min*) an. Vgl. Ibn Ḳutejba, hrsg. v. F. Wüstenfeld, 203, 13 (*li'l-nās*). Ein ähnlicher Spruch von 'Alī b. Ḥusejn bei Ja'ḳubī, Historiae, ed. Houtsma, II, 364, 6.

[23] Vgl. Martin Hartmann, Der Islam (Leipzig 1909), 18.

[24] Vgl. darüber Goldziher, Die Sabbathinstitution im Islam (Gedenkbuch für D. Kaufmann, [Breslau 1900], 89. 91).

[25] Revue critique et littéraire, 1906, S. 307.

[26] Vgl. die Bemerkungen C. H. Beckers in dem Aufsatze Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien? (Koloniale Rundschau, Mai 1909, 290 ff. = Islamstudien, II, 156 ff.) und Der Islam, III, 298, 13 ff. (= Islamstudien, II, 119 ff.). Vgl. auch L'Islam et l'état marocain von Éd. Michaux-Bellaire in Revue du monde musulman, 1909, VIII, 313 ff. zur Widerlegung der verbreiteten Annahme, daß die Grundsätze des Islams den politischen Fortschritt verhindern. Über Reformtätigkeit, besonders aus wirtschaftlichem Gesichtspunkte vgl. Alfred Le Chatelier, La Position économique de l'Islam (Revue économique internationale, Juli 1910).

[27] W. St. Clair-Tisdall, The Religion of the Crescent[2] (London 1906; Society for promoting Christian knowledge), 62.

[28] Sproat, Scenes and Studies of Savage Life angeführt bei E. Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, II (London 1908), 160 mit zahlreichen Beispielen. Aus dem Fehlen eines Äquivalentes für das Wort „interessant" im Türkischen und Arabischen hat man mit ebensoviel Unrecht den Mangel einer „intellectual curiosity" bei den Völkern gefolgert, denen jene Sprachen eigen sind. (Duncan B. Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam [Chicago 1909], 121 und ebenda 122 die Anführung aus Turkey in Europe von Odysseus.)

[29] H. Oldenberg, Die Religion des Veda[2] (Berlin 1917), 310, 12.

[30] Vgl. Le livre des avares, hrsg. v. G. van Vloten (Leiden 1900), 212, 3 ff.

[31] Vgl. Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, II, 63, 4.

[32] Vgl. ähnliche Redensarten bei Ghazālī, *Iḥjā*, II, 158, vorl. Z., II, 110, 1; 159, 4; 299, 13; vgl. dazu ebenda II, 55, 1; 76, 5 v. u.; 102, 11; 112, 15; 114, vorl. Z.

[33] Vgl. Das Reich Christi, XII, 21.

[34] Nach einem Bericht in Der Islam, IV, 217.

[35] Eine andere, in der ersten Auflage gegebene Erklärung „in Liebe zu ihm (Gott)" wird von einigen Auslegern zugelassen. Vgl. die philologische Begründung der jetzt in den Text aufgenommenen Übersetzung durch Sir Charles Lyall im JRAS, 1914, S. 158—163. Verschiedene Auffassungen der Beziehung der Nachsilbe an *ḥubbihi* hat ʿAlī-al-Murtaḍā (st. 436/1044, vgl. Der Islam, III, 216), *Ghurar al-fawā'id wa-durar al-ḳalā'id* (Teheran 1277), 82 erörtert.

[36] *Ibn al-sabīl.* Zugereiste Bedürftige als Gegenstand besonderer Wohlfahrtsfürsorge im alten Judentum, vgl. Jewish Encyclopaedia u. d. W. *charity*, III, 650 b. Vgl. A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums[3], I, 182 ff.

[37] Vgl. W. St. Clair-Tisdall, a. a. O., 88.

[38] Vgl. Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, II, 50.

[39] Vgl. Ibn Saʿd, V, 100, 8 ff.

[40] Vgl. Buchārī, *Adab*, nr. 50; *Muwaṭṭa* (Kairo 1280), IV, 91.

[41] Vgl. Buchārī, *Adab*, nr. 8 (hrsg. v. Krehl-Juynboll, IV, 111, 7).

[42] Eine bis ins kleinlichste gehende Nachahmung des von der Legende mit den höchsten Vollkommenheiten ausgestatteten Muhammed ist das eifrigste Bestreben der Frommen. Diese Nachahmung hat im Ursprung nicht so sehr ethische Gesichtspunkte, als vielmehr

die Förmlichkeiten der rituellen Übungen und der äußerlichen Lebensgewohnheiten zum Gegenstand. ʿAbdallāh, der Sohn des ʿOmar, der sich in allen Dingen die Imitatio in diesem Sinne zur Aufgabe stellte (er galt als der peinlichst genaue Nachahmer des *al-amr al-awwal*, „der alten Sache" [vgl. für den Ausdruck ebenda, V, 260, 3]. Ibn Saʿd, IV, I, 106, 22, Zurḳānī zu *Muwaṭṭa*, I, 328, 9), bestrebt sich, auf seinen Zügen immer dort haltzumachen, wo der Prophet solches getan, überall zu beten, wo der Prophet ein Gebet verrichtet hatte, sein Kamel an den Stellen lagern zu lassen, an denen der Prophet dies einmal geschehen ließ. Man zeigte einen Baum, unter dem der Prophet einmal Rast hielt. Ibn ʿOmar pflegte diesen Baum mit sorgfältiger Berieselung, damit er erhalten bleibe und nicht verdorre. (Nawawī, *Tahḏīb*, 358.) In demselben Sinne strebt man auch nach der Nachahmung der Gewohnheiten der „Genossen des Propheten"; ihr Verhalten ist vorbildlich für den Rechtgläubigen (Ibn ʿAbd al-barr al-Namarī, *Dschāmiʿ bajān al-ʿilm wa-faḍlihi* [Kairo 1326, hrsg. v. Maḥmaṣānī], 157); dies ist ja der Inbegriff aller Sunna. Die theologische Darstellung der Prophetenbiographie geht davon aus, daß der Prophet selbst den Gesichtspunkt hatte, daß jede Kleinigkeit seines Verhaltens in religiösen Übungen für die Zukunft als Sunna gelten werde. Darum unterläßt er einmal eine Modalität, damit die Gläubigen sie nicht zur Sunna machen möchten (Ibn Saʿd, II, 1, S. 131, 19). Vgl. Lammens, Fāṭima et les filles de Mahomet (Rom 1912), 96, Anm. 3.

Man kann es nicht anders erwarten, als daß Muhammed, den man sich mit der Zeit selbst als Muster körperlicher Schönheit vorstellte (bei ʿAbdarī, *Madchal al-scharʿ al-scharīf* [Alexandria 1912], I, 127, 2; vgl. Tor Andrae, Die person Muhammeds usw. [Stockholm 1918], 199 f.), auch bald als ethisches Vorbild betrachtet wurde. Darüber gibt es eine große Literatur. Der Ausgangspunkt der Darstellung der religiösen Ethik zum Unterschied von der aus griechischen Quellen und nach deren Methode gearbeiteten philosophischen Ethiken z. B. der Schrift des Ibn Muschkōje (Miskaweih, st. 421/1030) u. d. T. *tahḏīb al-achlāḳ* (Läuterung der Sitten), ist die Beschreibung der Verhaltungsweise des Propheten in den verschiedenen Lebenslagen. Darnach möge der fromme Gläubige sein eignes Leben einrichten. Man sehe z. B. die Einteilung des ethischen Wegweisers des Raḍī al-dīn al-Tabarsī (st. 548/1153) u. d. T. *makārim al-achlāḳ* (die edlen Tugenden des [sittlichen] Eigenschaften; Kairo 1303 mit dem Buche des Ibn Muschkōje am Rande). Der durch seinen unbeugsamen Traditionalismus in Dogmatik und Gesetz bekannte Kordovaner Theologe Abū Muḥammed ʿAlī ibn Ḥazm (st. 456/1069) faßt diese ethische Forderung zusammen in seiner Schrift über „Lebensführung und Heilung der Seelen" (*Kitāb al-achlāḳ wa'l-sijar fī mudāwāt al-nufūs*), der auch darum einige Beachtung verdient, weil ihm der Verfasser *Confessiones* einverleibt hat: „Wer die Seligkeit der jenseitigen und die Weisheit der diesseitigen Welt, die Gerechtigkeit in der Lebensführung und die Vereinigung aller guten Eigenschaften sowie die Würdigkeit für die gesamten Vorzüge anstrebt, der möge dem Beispiele des Propheten Muhammed nachfolgen und, soweit es ihm möglich ist, seine Eigenschaften und

seine Lebensführung in Übung setzen. Möge uns Gott unterstützen mit seiner Gnade, auf daß wir uns diesem Musterbild angleichen" (Kairo 1908, ed. Maḥmaṣānī, 21).

Aber auch darüber hinaus gab es einen Fortschritt. Obwohl dem Gedankenkreis einer in einem späteren Abschnitte zu behandelnden Richtung angehörend, darf bereits in diesem Zusammenhange hinzugefügt werden, daß auf einer höheren Entwicklungsstufe der islamischen Ethik unter dem Einflusse des Ṣūfismus (IV. Abschnitt) als ethisches Ideal aufgestellt wird, daß man sich bestrebe, in der Lebensführung die Eigenschaften Gottes zu betätigen (*al-tachalluḳ bi-achlāḳ Allāh*). Vgl. τῷ θεῷ κατακολουθεῖν (auch ἀκολουθεῖν, Rohde, Psyche[5], [1910], II, 125, 136); *la-halōkh achar middōthāw schel haḳḳādōsch b. h.* (bab. Sōṭā 14a) *hiddābēḳ biderākhāw* (Sifrē, Deut. § 49, ed. Friedmann, 85a, 16).

Schon der alte Ṣūfī Abu'l-Ḥusejn al-Nūrī (st. 295, 907) stellt dies als ethisches Ziel auf (ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā*, hrsg. v. R. A. Nicholson [London 1907], II, 55, 1). Vgl. C. A. Nallino, Il poema mistico d'Ibn al-Fāriḍ in RSO, VIII (1919), 85. Ibn al-ʿArabī fordert die Tugend, seinen Feinden Gutes zu erweisen, unter dem Gesichtspunkte der Gottesnachahmung (Journ. of Royal As. Soc., 1906, 819, 10). Unter dem Einfluß seiner ṣūfischen Religionsanschauung spricht Ghazālī, der in der Einleitung zu seinem *Fātiḥat al-ʿulūm* (Kairo 1322) den Spruch *tachallaḳū bi-achlāḳ Allāh* als Ḥadīth anführt, als Zusammenfassung vorangehender weitläufiger Erörterung, die Lehre aus: „Die Vollkommenheit des Menschen und seine Glückseligkeit bestehen in dem Streben nach der Betätigung der Eigenschaften Gottes und darin, daß man sich mit dem wahren Wesen seiner Attribute schmücke". Dies gebe der Vertiefung in den Sinn der Gottesnamen (*al-asmāʾ al-ḥusnā*) ihre Bedeutung (*al-Maḳṣad al-asnā* [Kairo, Taḳaddum, 1322], 23 ff.). Nur eine Kopie der Darlegungen des Ghazālī ist, was hierüber Ismāʿīl al-Fārānī (ungefähr 1485) in seinem Kommentar zu Alfārābīs Ringsteinen (hrsg. v. Horten, Zeitschr. für Assyriol. XX, 350) lehrt. Diese Fassung des ethischen Zieles wird übrigens bei den Ṣūfīs beeinflußt sein von der platonischen Auffassung, daß die erwünschte Flucht von der θνητὴ φύσις bestehe in ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaet. 176 B. Staat 613 A). Nach späteren griechischen Vorbildern wird von den arabischen Philosophen als das praktische Ziel der Philosophie aufgestellt „das Ähnlichwerden (*taschabbuh* = ὁμοίωσις) mit dem Schöpfer nach Maßgabe der Kraft des Menschen" (Alfārābis philosophische Abhandlungen, hrsg. v. F. Dieterici (Leiden 1890), 53, 15 und öfters in den Schriften der „Lauteren", z. B. III, 133, 11. Ausg., Bombay 1306). Der Ṣūfismus geht jedoch in der Bestimmung des *summum bonum* noch einen Schritt weiter, worüber unten im IV. Hauptstück auf S. 156 f. die Rede gehen wird.

[43] Etwa wie der Dichter von einem Fürsten im Heidentum sagt: er sei eine Flamme, durch die man sich erleuchten läßt (*schihābun justaḍāʾu bihi*, vgl. *Aghānī*, IX, 8, 5 v. u.; Dschāḥiẓ, *Bajān*, II, 78, 17). Vgl. *Aṣmaʿijjāt*, hrsg. v. W. Ahlwardt, 42, 15 (*raʾīsun justaḍāʾu binūrihi*); vom Propheten, Kaʿb b. Zuhejr, *Bānat Suʿād* v. 50 (51) nach der einen Lesart. — Das Ḥadīth: „holet nicht Licht vom

Feuer der Heiden" (*lā tastaḍi'ū binār ahl al-schirk*) wird erklärt, daß man sich von ihnen nicht Rat holen möge (Ṭabarī, *Tafsīr*, IV, 38).

[44] Vgl. Tor Andrae, Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde (Stockholm 1918), 199 ff. — Auf dieses tiefgreifende Werk, in dem die Anschauungen und Lehrmeinungen vorgeführt werden, die in den verschiedenen Schichten der islamischen Religionsentwicklung (Selbstbewertung des Propheten im Koran, die Auffassung seines Charakters in der Überlieferung, in der rechtgläubigen Dogmatik und in der rationalistischen Theologie, im schī'itischen Sektentum, in der islamischen Philosophie und in der gnostischen Theosophie des Ṣūfismus) in bezug auf das Wesen des Propheten zur Geltung gekommen sind, muß hier grundsätzlich verwiesen werden. Tor Andrae hat damit eine religionsgeschichtliche Lücke der Islamwissenschaft ausgefüllt.

[45] Vgl. Caetani, Annali, V, 345 (§ 578 Anm.).

[46] Vgl. Oriens Christianus, 1902, 392.

[47] Bei Dschāḥiẓ, *Bajān*, I, 159 l. Z.; als Ḥadīth angeführt bei Abu'l-'Alā al-Ma'arrī, *Risālat al-ghufrān* (hrsg. v. Emīn Hindī, Kairo 1903), 142.

[48] *Lisān al-'arab*, XI, 205, 10 u. d. W. *brḳ*; Ibn Ḳutejba, *Ta'wīl muchtalif al-ḥadīth* (Kairo 1326), 149, 4.

[49] Bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XIV, 32, zu Sure 15 und 85.

[50] Dichtung und Wahrheit, XIV. Buch gegen Ende.

[51] Buchārī, *Tauḥīd*, nr. 15. 22. 28. 55. — J. Barth (Festschrift für A. Berliner [Frankfurt a. M. 1903], 38, Nr. 6) führt diesen Spruch in einer Zusammenstellung midraschartiger Bestandteile der muslimischen Überlieferung an.

[52] Z. B. von Ḳajs b. Sa'd b. 'Ubāda, *Usd al-ghāba*, IV, 215, 10; besonders 3. Z. v. u.

[53] In diese Reihe wird von einigen Erklärern gestellt Sure 13 v. 14 *wa-huwa schadīdu-l-miḥāli*, vgl. Ḳālī, *Amālī* (Būlāḳ 1324), II, 272.

[54] Vgl. Hupfeld-Riehm, Kommentar zu Psalm 18, 27.

[55] In diesem Sinne wird der häufige Spruch: *Allāh jachūn al-chā'in* (Allah verrät den Verräter) erklärt. Vgl. *chada'atnī chada'ahā Allāh* (sie hat mich betrogen, möge Allah sie betrügen!), vgl. Sure 4 v. 141. Ibn Sa'd, VIII, 167, 25; Tausend und Eine Nacht (Ausg. Būlāḳ 1279), IV, 70, 10 v. u. (Nr. 831): *man chāda'a al-nās chada'ahu Allāh*. Die Redensart ist abhängig von Sure 4 v. 141. — Mu'āwija läßt man in einer drohenden Ansprache an die sich auflehnenden 'Irāḳer die Worte gebrauchen: Denn Allah ist stark im Angriff und in der Strafe, er überlistet jene, die gegen ihn Verrat üben (*jamkuru bi-man makara bihi*). Ṭabarī, I, 2913, 6.

Wenn nun auch *makr* und *kejd*, die man Gott zuschreibt, nichts anderes ausdrücken wollen, als die Vereitelung der List der Widersacher, so hat sich die Phrase des *makr Allāh* vom Koran aus in den Sprachgebrauch des Islams unbedenklich eingelebt auch in Verbindungen, die nicht unter jene Erklärung zu ziehen sind. Ein sehr beliebter Bittspruch der Muhammedaner lautet: Wir suchen Zuflucht bei Allah vor dem *makr* Allah's (*na'ūḏu billāhi min makr Allāh*; Schejch Ḥurejfīsch, *Kitāb al-rauḍ al-fā'iḳ fi-l-mawā'iẓ wa'l-*

raḳā'iḳ [Kairo 1310], 10, 16; 13, 26), was in die Gruppe jener Gebetsprüche gehört, in denen man vor Gott bei Gott Hilfe sucht (*a'ūḏu bika minka*, vgl. 'Aṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā*, II, 80, 11; *minka ilejka*, ZDMG, XLVIII, 98). Unter den Gebeten des Propheten, deren Text den Gläubigen zum Gebrauch empfohlen wird, wird auch folgende Bitte erwähnt: „Hilf mir und hilf nicht gegen mich; übe *makr* zu meinen Gunsten, übe es aber nicht zu meinem Nachteil (*wamkur lī walā tamkur 'alejja*) Nawawī, *Aḏkār* (Kairo 1312), 175, 6 nach Trad. Tirmiḏī, II, 272. Diese Formel findet sich in noch stärkerer Fassung in dem dem 4. Imām, 'Alī Zejn al-'ābidīn als Verfasser zugeschriebenen schī'itischen Gebetbuche *Ṣaḥīfa kāmila* (s. darüber Nöldeke-Festschrift, 314 unten), Nr. 4, Lucknow, Ithnā 'ascharijja-Druckerei, 1312, 33, 6: *wa-kid lanā walā takid 'alejnā wamkur lanā walā tamkur binā*. Man vgl. noch folgenden Spruch: „Wenn auch einer meiner Füße im Paradiese stünde, der andere aber noch draußen wäre, so fühlte ich mich nicht sicher vor dem *makr Allāh*" (Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, III, 56, 7 unten). Vgl. 'Aṭṭār, a. a. O. II, 178, 21. Die Muslime selbst verstehen unter diesen Ausdrücken nichts anderes als die unabwendbare harte Strafe Gottes im Gegensatz zu seiner Barmherzigkeit; vgl. Ibn Sa'd, VII, 1, S. 153, 17.

[56] Vgl. besonders Ibn Sa'd, II, 1, S. 31, 14.

[57] Ebenda, IV, 1, S. 26 oben. Prophetensprüche gegen *makr* bei Dschāḥiẓ, *Bajān*, I, 160, 9 v. u.; Zamachscharī, *Kaschschāf* zu 10, v. 24; *Usd-al-ghāba*, a. a. O., S. 216, 1: *al-makr wal-chadī'a fi-l-nār*.

[58] Unter diesen Gesichtspunkt sind die ältesten Kämpfe des Islams mehrfach gestellt im zweiten Band der Annali dell'Islam von Leone Caetani.

[59] Vgl. dazu Lammens, Études sur le règne du Calife omaiyade Mo'âwia, I, 422 (in Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph, III [Beirut 1908], 286); Le Califat de Yazīd I, 294 (Mélanges, V [1912], 613), der die Annahme der ursprünglichen Konzeption des Islams als Weltreligion ablehnt. Dieselbe Anschauung vertritt auch mit Ablehnung der an gegenwärtiger Stelle verteidigten Ansicht des Verfassers Caetani, Annali, V, 324 Anm. Vgl. auch C. Snouck Hurgronje, Mohammedanism, (New York 1915), 44 f. Vgl. ferner Fr. Buhl, Mohammeds Liv (Kopenhagen 1903), 319 und ders., Muhammedanismen som Verdensreligion (Kopenhagen 1914). Der Bemerkung, daß *'ālamīn* im Koran ein vielverbrauchtes Reimwort ist, kann die Sure 25 v. 1 entgegengestellt werden: *lijakūna li'l-'ālamīna naḏīran* („auf daß er den Welten ein Warner sei"). Hier steht das entscheidende Wort mitten im Satz. — Für das Verständnis des geschichtlichen Islams besitzt die Frage übrigens keine grundsätzliche Wichtigkeit.

[60] Ich stimme darin mit der Anschauung Nöldekes überein (in der Besprechung des Werkes von Caetani, WZKM, XXI (1907), 307). Nöldeke legt dort auch Gewicht auf die Koranstellen, in denen Muhammed (bereits in Mekka) sich als Botschafter und Warner *kāffatan lil-nās* „an die Menschen insgesamt" fühlt. Vgl. Der Islam, V (1914), 168 unten.

[61] Dies mit Rücksicht auf Lammens, Mahomet fut-il sincère? (Recherches de Science religieuse 1911), 40 des Sonderdruckes.

[62] *Wa-ursiltu ilā-l-chalḳi kāffatan*, Tirmiḏī, II, 293, 8 v. u.

[63] D. h. Araber und Nichtaraber (Muh. Stud., I, 269). Aber schon der alte Erklärer Mudschāhid bezieht den Ausdruck „die Roten" auf die Menschen, „die Schwarzen" auf die Dschinnen (*Musnad Aḥmed*, V, 145 unten). — Nach einer Überlieferung bei Ṭabarī, *Tafsīr* zu 25 v. I (XVIII, 123, 15) hatten zwei Propheten eine Weltsendung: Noah und Muhammed.

[64] Sie gibt dieser Universalität sogar einen den Menschenkreis überschreitenden Umfang, und zwar seien nicht nur die Dschinnen inbegriffen, sondern in gewissem Sinne auch die Engel. Eine weitläufige Darlegung der islamischen Anschauungen über diese Frage gibt Ibn Ḥadschar al-Hejtamī in seinen *al-Fatāwī al-ḥadīthijja* (Kairo 1307), 114 ff.

[65] „Die Erde wurde mir zusammengefaltet (*zuwijat*) und es wurden mir Ost und West gezeigt; die Herrschaft meines Volkes wird sich dereinst auf alles erstrecken, was ich so zusammengefaltet vor mir sah." Ṭabarī, *Tafsīr* zu 6 v. 65, VII, 133; Ghazālī, *iḥjā*, II, 347, 15; *Lisān al-ʿarab* u. d. W. *zwj*, XIX, 83, 21, vgl. Ibn Dschubejr, Travels², 198, I, der Ort, wo dies geschehen ist). Darnach ist das *ruʾijat ilejja* und *ruʾija lī* in Cheikho's Ausgabe der *Ṭabaḳāt al-umam* von Ṣāʿid al-Andalusī (Beirut 1912, 47, 9; Maschriḳ, XIV, 762, 9), zu verbessern.

[66] Ibn Saʿd, II, 1, S. 83, 25.

[67] Wie man immer über den rhetorischen Wert des Korans urteilen möge, eines wird auch die Voreingenommenheit nicht in Abrede stellen können: Die Leute, die unter den Chalifen Abū Bekr und ʿOthmān das Geschäft der Fassung der ungeordneten Teile zu besorgen hatten, haben ihre Aufgabe zuweilen sehr ungeschickt gelöst. Mit Ausnahme der ältesten kurzen mekkanischen Suren, die der Prophet vor seiner Auswanderung nach Medīna als liturgische Texte benutzt hatte, und deren einzelne in sich abgeschlossene Stücke so kurz sind, daß sie einer sprachlichen Verwirrung weniger ausgesetzt waren, bieten im übrigen Bestande des heiligen Buches namentlich einige medīnische Suren oft ein Bild der Unordnung, des Mangels an Zusammenhang, der den späteren Erklärern, denen die gegebene Reihenfolge als unantastbare Grundlage gelten mußte, nicht wenig Mühe und Schwierigkeit verursacht hat. Schīʿitische Erklärer sind, da ihnen ja die Unantastbarkeit des ʿothmānischen Koran weniger am Herzen liegt, leicht dabei, Versversetzungen darin zu vermuten und aufzuzeigen. Wenn einmal die von Rudolf Geyer (Gött. Gel. Anz. 1909, 51) wieder dringend gewünschte, „einer wirklichen kritischen, den Ergebnissen der Wissenschaft in vollem Maße Rechnung tragende Textedition" des Korans in Angriff genommen wird, wird sie auch auf die Ermittelung von Versetzungen der Verse aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange, auf Einschaltungen (vgl. August Fischer in der Nöldeke-Festschrift, 33 ff.) ihr Augenmerk richten müssen. Recht anschaulich tritt die Tatsache der verworrenen Bearbeitung in der Übersicht zu-

tage, die Nöldeke in seiner Geschichte des Korans (1. Aufl. 70—174; 2. Aufl. 87—234) von der Anordnung einzelner Suren gegeben hat.

Die Voraussetzung ungehöriger Einschübe kann zuweilen dazu helfen, Schwierigkeiten des Verständnisses beizukommen. Ich möchte dies durch ein Beispiel veranschaulichen:

In der 24. Sure ist (von Vers 27 an) die Rede davon, in welcher Weise züchtige Menschen zueinander zu Besuch gehen, wie sie sich zu melden, wie sie die Hausbewohner zu begrüßen, wie sich dabei Frauen und Kinder zu benehmen haben. Die Vorschriften über diese Verhältnisse sind dadurch in Verwirrung geraten, daß von v. 32—34, dann von v. 35—56 Abschweifungen eingeschoben sind, die an das Hauptthema nur lose anzufügen waren. (Vgl. Nöldeke-Schwally, 211.) Endlich bei v. 57 wird wieder in das Thema der Anmeldung der Besuche eingelenkt, bis v. 59. Da heißt es dann v. 60: „Es ist keine Beschränkung für den Blinden und keine Beschränkung für den Lahmen und keine Beschränkung für den Kranken und auch für euch selbst, daß ihr esset (in irgendeinem) von euren Häusern, oder den Häusern eurer Mütter, oder den Häusern eurer Brüder oder den Häusern eurer Schwestern, oder den Häusern eurer väterlichen Oheime oder den Häusern eurer väterlichen Tanten, oder den Häusern eurer mütterlichen Oheime oder den Häusern eurer mütterlichen Tanten, oder wovon ihr die Schlüssel im Besitze habt, oder eures Freundes. Es lastet kein Vergehen auf euch, ob ihr gesondert oder zusammen esset. (61) Und wenn ihr in Häuser eintretet, dann grüßet einander einen Gruß von Allah her, einen heilvollen und guten."

Muhammed gibt hier seinen Leuten die Erlaubnis, zu ihren Angehörigen frei zu Tische zu gehen, selbst zu weiblichen Blutsverwandten sich zu Gaste laden zu lassen. Es kann nicht übersehen werden, daß die ersten Worte des v. 60, worin die Freiheit auf Blinde, Lahme und Kranke ausgedehnt wird, in den natürlichen Zusammenhang nicht recht passen. Die islamische Überlieferung hat freilich Motive gefunden, einen solchen Zusammenhang zu rechtfertigen (Buchārī, *Kitāb al-aṭ'ima*, Nr. 7). Selbst ein neuerer Schriftsteller über die „Medizin im Koran" hat diese Nebeneinanderstellung sehr ernst genommen und daran die Kritik geknüpft, daß wohl die Gesellschaft von Blinden und Lahmen bei der Mahlzeit unbedenklich ist, „hingegen kann eine gemeinsame Mahlzeit mit einem Kranken in der Tat gesundheitlich sehr gefährlich werden; Muhammed hätte besser getan, die Abneigung dagegen nicht zu bekämpfen" (Karl Opitz, Die Medizin im Koran [Stuttgart 1906], 63).

Bei näherer Betrachtung gewahren wir jedoch, daß die in diesem Zusammenhang fremdartige Stelle aus einer anderen Gruppe von Verordnungen hierher verschlagen wurde. Sie bezieht sich ursprünglich nicht auf Teilnahme an Mahlzeiten außer dem eigenen Hause, sondern auf die an den kriegerischen Unternehmungen des jungen Islams. Der Prophet eifert Sure 48 v. 11—16 gegen die „Zurückbleibenden von den Arabern", die an dem vorangegangenen Kriegszuge nicht teilgenommen hatten, und droht ihnen mit harten göttlichen Strafen. Dem fügt er hinzu v. 17: „es ist für den Blinden

kein Zwang (*lejsa . . . ḥaradschun*), und es ist für den Lahmen kein Zwang und es ist für den Kranken kein Zwang" — im Text wörtlich wie Sure 24 v. 60a —, d. h. das Zurückbleiben solcher oder sonstwie ernstlich verhinderter Leute gilt als entschuldigt. Dieser Spruch ist nun als fremdes Element in jenen anderen Zusammenhang versprengt worden und hat augenscheinlich die Fassung des Verses beeinflußt, dessen ursprünglicher Anfang nicht in sicherer Weise wiederhergestellt werden kann. Auch islamische Erklärer haben, freilich ohne einen Einschub vorauszusetzen, versucht, die Worte ihrem natürlichen Sinne nach als eine Entschuldigung des Zurückbleibens der körperlich Untauglichen vom Kriege zu erklären (bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XVIII, 116, 21); müssen sich jedoch die Zurückweisung einer solchen Erklärung aus dem Grunde gefallen lassen, daß bei dieser Auffassung die fragliche Stelle „mit der vorhergehenden und folgenden nicht in Einklang stünde" (Bajḍāwī, hrsg. v. Fleischer, II, 31, 6).

II. Die Entwicklung des Gesetzes.

[1] Abraham Kuenen, National Religions and Universal Religions (Hibbert Lectures 1882), 293.

[2] S. z. B. Ibn Sa'd, IV, II, 76, 25. — Alte Überlieferungsstellen über den Steuertarif, vgl. Goldziher, Muh. Stud., II, 50 Anm. 3; 51 Anm. 3. Außer dem Tarif werden den Steuererhebern (*muṣaddiḳ*) auch schriftliche Anweisungen sachlicher Art mitgegeben, die sich auf die schonende Ausführung des Tarifs beziehen, Ibn Sa'd, VI, 45, 16.

[3] „Die Araber waren in den frühesten Zeiten nicht fanatisch, sondern verkehrten fast brüderlich mit den christlichen semitischen Vettern; nachdem diese jedoch schnell ebenfalls Muselmanen geworden waren, brachten sie in den Schoß der neuen Religion jene Unversöhnlichkeit, jene blinde Feindseligkeit gegen den Glauben von Byzanz, mit welcher sie zuvor das orientalische Christentum hatten verkümmern lassen." Leone Caetani, Das historische Studium des Islams (Berlin 1908, am internationalen histor. Kongreß in Berlin gehaltener Vortrag), 9. — Annali IV, 298, 12 v. u. Sehr beachtenswert für diese Verhältnisse ist auch C. H. Becker, Christentum und Islam (Tübingen 1907), 16, abgedruckt Islamstudien, I (Leipzig 1924), 386ff.

[4] Selbst Earl of Cromer, Modern Egypt, II, (London 1908), 138, stellt Angaben über die Duldsamkeit im alten Islam zusammen.

[5] Vgl. Nöldeke in Zeitschr. für Assyriologie, XXX (1915), 120.

[6] Vgl. eine Anwendung dieses Grundsatzes durch 'Omar gegenüber seinem christlichen Sklaven. Ibn Sa'd, VI, 110, 2. Auch dem Muhammed selbst mutet man nicht Proselytenfängerei zu: „Wenn sie sich zum Islam bekehren, ist's gut; wenn nicht, so bleiben sie (bei ihrem früheren Glauben); der Islam ist ja weit" (oder „breit", ebenda, 30, 10).

[7] Nach Ḳifṭī, hrsg. v. J. Lippert 319, 16ff. wurde Maimūnī, der in Spanien vor seiner Auswanderung angeblich kurze Zeit zwangsweise äußerlich als Muslim erschienen war, in Ägypten, wo er an der Spitze des Judentums stand, von einem aus Spanien stammenden muslimischen Fanatiker, Abu'l-ʿArab, beunruhigt, der ihn der Regierung als Abtrünnigen (*murtadd*) angab. Auf Abfall steht im Sinne des Gesetzes die Todesstrafe. Der als *al-Ḳāḍī al-fāḍil* berühmte ʿAbdarraḥīm b. ʿAlī fällte jedoch das Urteil: „Das Islambekenntnis eines dazu Gezwungenen hat nach dem Religionsgesetze keine Gültigkeit"; also könne die Klage auf Abfall nicht erhoben werden. — Dasselbe Urteil fällt gegen Ende des XVII. Jahrhunderts der Mufti von Konstantinopel in der Sache des maronitischen Emirs Jūnus, der vom Pascha von Tripolis gezwungen ward, sich zum Islam zu bekennen, jedoch bald darauf sein christliches Bekenntnis öffentlich erneuerte. Der Mufti erbrachte das Gutachten, daß das durch Gewaltmaßregeln erzwungene muslimische Bekenntnis null und nichtig sei. Der Sultan bestätigte das Gutachten des Mufti. Der gleichzeitige Patriarch von Antiochien, Stephanus Petrus, sagt darüber in einem Rundschreiben: postea curavit (Jūnus) afferri sibi litteras ab ipso magno Turcorum Rege atque Judicum sententias, quibus declarabatur negationem Fidei ab ipso per vim extortam irritam esse et invalidam. (De la Roque, Voyage de Syrie et du Mont Libanon [Paris 1722] II, 270—71.) Vgl. auch Moulavi Cherágh Ali, The proposed political, legal and social Reforms in the Ottoman Empire (Bombay 1883), 50—58 über die Frage der Behandlung des Glaubensabfalls im Islam.

[8] Dem stehen allerdings Offenbarungen gegenüber, in denen die Seligkeit vom Bekenntnis zum Islam bedingt wird (3 v. 79). Über die Ausgleichung des Widerspruches vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, I, 246, es liege ein Abschaffungsfall (*nāsich wa-mansūch*) vor; vgl. ebenda, III, 223.

[9] Wāḳidī, hrsg. v. Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten, IV), Text, 77, 1.

[10] Balāḏurī, Liber expugnationis regionum, hrsg. v. de Goeje, 71, 12. — Jāḳūt, II, 549 unter ʿOthmān.

[11] Vgl. de Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie[2] (Leiden 1900), 106. 107.

[12] Vgl. über solche Verträge und deren kritische Beurteilung Caetani, Annali dell' Islam, III, 381; 956—59.

[13] So wäre z. B. bei der Voraussetzung, daß gleich bei Eroberung Syriens den Christen die Beschränkung auferlegt worden sei, die Klöppel (*nāḳūs*) ihrer Kirchen nicht hören zu lassen, eine Anekdote unmöglich, die bei Ibn Ḳutejba, *ʿUjūn al-achbār*, hrsg. v. Brockelmann, 138, 11ff. vom Chalifen Muʿāwija erzählt wird. Den alternden Chalifen stört der Lärm dieser Klöppel im Schlaf; er sendet einen Abgesandten nach Byzanz, um die Einstellung des Lärms zu veranlassen. — Über Kirchenbauten vgl. ZDMG, XXXVIII, 674.

[14] Ṭabarī, Annales, I, 2922, 6ff. Vgl. das Beispiel des ʿĀmir b. ʿAbd Ḳajs bei Ibn Saʿd, VII, 1, S. 74, 20ff. ʿOmar mißbilligt es, gegen die Unterworfenen wegen des Charādsch peinliche Maßregeln (solche kamen vor; vgl. die in ZDMG, XXV, 124, 7 v. u.

angeführte Nachricht) anzuwenden. Der Prophet habe gesagt: „Wer die Menschen in dieser Welt peinigt, den wird Gott am Tage des Gerichtes peinigen." Ja'ḳūbī, Historiae, ed. Houtsma, II, 168, 11. Vgl. die dem Verwalter des Distriktes Emesa gegebene Anweisung (Ibn Sa'd, IV, 2, S. 14, 8). Besonders lehrreich ist der durch Abū Jūsuf, *Kitāb al-charādsch*, 71 f gesammelte und dem Chalifen zur Befolgung empfohlene Hadīth-Stoff. Wer ihn kennt, wird nicht imstande sein, mit Rev. T. Kennedy den Satz niederschreiben: „Die Mohammedaner glauben, daß ein Unrecht, das einem Mohammedaner zugefügt wird, eine Sünde ist, aber ein Unrecht, das einem Ungläubigen zugefügt wird, ist keine Sünde" (Das Reich Christi, XII, 23).

[15] Balāḏurī, ebenda, 162. Lehrsprüche dieser Art wird der Schejch al-islām Dschemāl ed-dīn im Sinne gehabt haben, als er mit Bezug auf die Gleichberechtigung der Religionen in der neuen türkischen Verfassung dem Berichterstatter der Daily News (8. August 1908) erklärte: „Sie können versichert sein, so freiheitlich die Verfassung ist, der Islam ist noch freiheitlicher."

Jedoch auch der Fanatismus gegen Andersgläubige hat, nach einem hier später zu erörternden Vorgange, Sprüche des Propheten zugunsten der lieblosen Behandlung der Nichtmuslimen ins Treffen geführt. Das Gebot des Propheten, Andersgläubigen den Salām-Gruß zu wehren und ihn mit zweideutigen Wortspielen zu erwidern, ist selbst in gutbeglaubigte Traditionssammlungen als glaubwürdig aufgenommen worden (Buchārī, *Dschihād* nr. 97, *Isti'ḏān* nr. 22, *Da'awāt* nr. 67 [*Adab* nr. 34 (35)]. Vgl. Ibn Sa'd, IV, 2, S. 71, 6; V, 393, 26). Gruß mit reservatio mentalis bei Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, I, 315, 2 (Niftaweih). Daß man es jedoch nicht allenthalben mit dem Geiste des Islams zu vereinbaren fand, ist aus den Mitteilungen bei Ibn Sa'd, V, 363, 26; VI, 203, 3 ff. ersichtlich. Andere Aussprüche dieser Art werden als unecht verworfen. Z. B.: „Wenn jemand einem *ḏimmī* (schutzbefohlenen Juden oder Christen) ein freundliches Gesicht zeigt, ist es, als ob er mir einen Rippenstoß versetzte" (bei Ibn Ḥadschar, *Fatāwī ḥadīthijja* — Kairo 1307 — 118 als ganz unbegründete Erdichtung [*lā aṣla lahu*] angeführt). „Der Prophet traf einmal mit dem Engel Gabriel zusammen und wollte ihm die Hand reichen; der Engel wies ihn zurück mit der Begründung: du hast eben die Hand eines Juden ergriffen; du mußt erst die rituelle Waschung vollziehen (ehe du mich berühren kannst)" (bei Ḏahabī, *Mīzān al-i'tidāl*, [Lucknow 1301], II, 232, und ausführlicher ebenda 275 als *chabar bāṭil*). „Wenn jemand (Muslim) mit einem *ḏimmī* Gemeinschaft macht und sich ihm demütig zeigt, so wird am Tage der Auferstehung zwischen ihnen ein Strom von Feuer gezogen, und man sagt zum Muslim: gehe durchs Feuer auf die andere Seite hinüber, damit du mit deinem Genossen abrechnest" (ebenda, II, 575). Gesellschaftsverträge zwischen Muslimen und Juden waren zur Zeit, als dieser Spruch entstand, in der Tat sehr häufig; die daraus entstehenden Verhältnisse bilden wiederholt den Stoff gesetzlicher Erwägungen jüdischer Theologen (s. Louis Ginzberg, Geonica [New York 1909], II, 186). Das fanatische Ḥadīth will vor solcher Geschäftsgemeinschaft vom Standpunkt des Islams aus ernstlich warnen.

Jede Gesinnungsrichtung hat sich eben in Form von zurechtgemachten Prophetenworten ausgeprägt. Leute, wie die Ḥanbaliten, die selbst andersdenkenden Muslimen gegenüber die Elemente sozialer Duldsamkeit ablehnen (ZDMG, LXII, 12 ff.), sind natürlich nicht weniger hart gegen Angehörige fremder Bekenntnisse und halten sich gerne an die gehässigen Sprüche, während sie die Stützen der duldsamen Lehren zu erschüttern bestrebt sind. Bezeichnend ist es, daß man (wohl seine Schule) den Imām Aḥmed ibn Ḥanbal den verbreiteten Überlieferungsspruch: „Wer einem *ḏimmī* weh tut, ist, als ob er mir selbst weh täte", als unecht ablehnen läßt (Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, I, 286, 6 v. u.; vgl. V, 63, 2). — Die herrschende Lehre des Islams hat solche Gesinnungen, sowie die Zeugnisse, auf die sich ihre Vertreter berufen, immer abgelehnt.

[16] Dschāḥiẓ, *Bajān* I, 168, 10 v. u.; 169, 2; Buchārī, *Dschihād*, nr. 172; bei Ibn Sa'd, III, 1, S. 243 l. Z. werden in einer ähnlichen Ermahnung auch die von den Schützlingen gebotenen materiellen Vorteile (sie seien *arzāḳ 'ijālikum*) als Motiv angeführt.

[17] J. L. Porter, Five years in Damascus[2] (London 1870), 235.

[18] *Al-Zawādschir 'an iḳtirāf al-kabā'ir*, II (Kairo 1310), 77, nr. 317.

[19] Vgl. die Berufung auf den Rechtsspruch des Chalifen 'Abd al-malik als Gesetzesgrundlage. *Muwaṭṭa*, III, 196.

[20] Z. B. die Frage, ob es gestattet sei, einen Leichnam vom Sterbeorte nach einer anderen Stelle zu überführen, entscheidet al-Zuhrī durch Anführung des früheren Falles, daß man den Leichnam des Sa'd b. abī Waḳḳāṣ von al-'Aḳīḳ nach Medina verbrachte. Ibn Sa'd, III, 1, S. 104—105.

[21] Vgl. z. B. Ibn Sa'd, V, 260, 3.

[22] ZDMG, LXI, 863 ff.

[23] Aus einer für den Sunna-Begriff wichtigen Stelle bei Ibn Sa'd II, 2, S. 135, 19 ff. folgt, daß im 1. Jahrh. noch die Meinung vertreten war, daß nur das vom Propheten, nicht auch das von den Genossen Bezeugte als Sunna gelten könne. Diese Beschränkung konnte sich jedoch nicht durchsetzen.

[24] *Nahdsch al-balāgha* (dem 'Alī zugeschriebene Reden), II, 75, 7 (hrsg. v. Muḥammed 'Abduh, Beirut 1307). Das Wort „Entrinnen" ist im Texte durch *maḥīṣan* ausgedrückt. Cl. Huart, Textes persans relatifs à la secte des Houroufis (Leiden-London 1909), Gibb-Series IX, Text 76, 17, hat dies Wort zu *machṣijjan* verlesen und den merkwürdigen Sinn (Übers. 120, 23) herausgebracht: „car ils ne trouveront pas personne qui en soit châtrée".

[25] Schon zu Beginn des Traditionswesens ist die Rede von Leuten, „die Ḥadīthe und Wissenschaft bringen; aber keiner, selbst nicht die nächste Umgebung, richtet sich nach ihnen". Ibn Sa'd, II, 2, S. 117, 1.

[26] M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, 852, Anm. 43; desselben Rangstreit-Literatur (Wien 1908, Sitzungsber. d. Akad. d. W., phil.-hist. Kl., Bd. 155), 58. Viel Literatur über diesen Typus findet man zusammengestellt bei É. Galtier, *Futūḥ al-Bahnasā* (Mém. de l'Inst. franç.

d'arch. orient. du Caire, XXII, 1909), 20, Anm. 1. Die älteste nachweisbare Quelle hat E. Nestle aufgezeigt in OLZ, XV (1912), 254.

[27] Ausgabe Būlāḳ[2] (1279), 910. Nacht, IV, 228.

[28] Bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Kitāb al-rūḥ* (Haidarābād 1318), 294.

[29] Bab. *Sanhedrīn* 91[a] ganz unten. Die rabbinischen Vergleichsstellen bei H. Malten, Personifications of Soul and Body in JQR, New Series, II, 454; vgl. A. Marmorstein, OLZ. XV (1912), 449.

[30] Buchārī, *Adab*, nr. 18 (19), hrsg. v. Krehl-Juynboll, IV, 115, 5.

[31] Ebenda, nr. 24, 25.

[32] Ibn Sa'd, IV, 1, S. 168 unten.

[33] Ibn Tejmijja, *Rasā'il* (Kairo 1324), II, 342. — Zum *nijja*-Begriff vgl. A. J. Wensinck, De intentië in recht, ethiek en mystiek der semietische volken in den Verslagen en Mededeelingen der Kgl. Akad. v. Wet., Amsterdam, V, 4 (1919), 109—140.

[34] Bei Ibn Ḥadschar, *Iṣāba*, Ausg. Kalkutta, II, 396: „Wir haben zur Zeit des Propheten die Heuchelei (*al-rijā*) als das kleine *schirk* betrachtet".

[35] Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Kitāb al-dschawāb al-kāfī* (Kairo o. J.), 94, 4.

[36] *Arba'ūn al-Nawawī*, nr. 38.

[37] Die Kritiker haben zuweilen ein scharfes Auge für Zeitwidrigkeiten, finden jedoch in ihrer Bestrebung, formell wohlbeglaubigte Sprüche wegen inhaltlicher Schwierigkeiten nicht zurückzuweisen, sehr leicht auch Mittel und Wege, die Möglichkeit der Vorwegnahme späterer Verhältnisse im alten Ḥadīth zuzulassen. Im Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal hat eine Erzählung Platz gefunden, in deren Text die Frau Umm al-dardā mitteilt, daß einmal der Prophet sie auf der Straße sah und fragte, woher sie komme. „Aus dem Bad" (*ḥammām*), war ihre Antwort. Ibn al-Dschauzī, der ein eigenes Buch über untergeschobene Ḥadīthe verfaßte, nimmt keinen Anstand, den Spruch und die Belehrung, für die die Erzählung als Einkleidung dient, aus dem Grunde entschieden zurückzuweisen, weil es doch zu jener Zeit in Medīna keine Bäder gab. Wie nun andere, trotz der zeitlichen Unmöglichkeit, die Bedenken des Ibn al-Dschauzī beschwichtigen, s. Ibn Ḥadschar al-'Asḳalānī, *al-ḳaul al-musaddad fi'l-ḏabb 'an al-Musnad* (Haidarābād 1319), 46.

[38] Ibn Sa'd, VIII, 1, S. 44, 14.

[39] Ebenda, 13, 5.

[40] Vgl. noch besonders einen dem Propheten zugeschriebenen Spruch, ebenda, I, 2, S. 105, 23, in dem die Anerkennung der Echtheit eines Ḥadīth von dem persönlichen Eindruck abhängig gemacht wird, den es in den Hörern erweckt.

[41] Jerus. Talmud *Chagīgā*, 1, 8 gegen Ende.

[42] Diese rechtsgeschichtliche Tatsache ist zuletzt an einem Beispiel im einzelnen erprobt worden durch Franz Fred. Schmidt's Doktorschrift: Die Occupatio im islamischen Recht (Straßburg 1910: Der Islam, I, 300—353).

[43] Teilweise Kultur der Gegenwart, 108, 7 ff.; vgl. Muhamm. Studien, II, 52 ff.

[44] Bejhaḳī, *Maḥāsin*, hrsg. v. F. Schwally, 392 = Pseudo-Dschāḥiẓ, hrsg. v. G. van Vloten, 181 oben.

[45] Vgl. ZDMG, LXII, 2, Anm.

[46] Sehr wichtig für die Beurteilung dieser Gesinnung ist der Spruch des Jaḥjā b. Sa'īd (st. 143/760): „Die Männer der (religiösen) Wissenschaft sind Leute von weiter Gesinnung (*ahlu tausi'atin*). Es herrscht immerfort Meinungsverschiedenheit unter denen, die Entscheidungen zu geben haben (*al-muftūna*): was der eine für erlaubt erklärt, hält der andere für verboten. Nichtsdestoweniger sind sie weit entfernt, einander zu tadeln. Jeder von ihnen fühlt jede ihm vorgelegte Frage wie einen schweren Berg auf sich lasten, und wenn er ein Tor (zu deren Erledigung) sich öffnen sieht, fühlt er sich von der Last erlöst", bei Ḏahabī *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 124. (Vgl. über die Ängstlichkeit, Entscheidungen zu treffen, Ibn Sa'd, V, 139, 17 ff., Ḳāsim, Enkel des Abū Bekr). Der Spruch des Jaḥjā hat Ähnlichkeit mit dem des El'āzār b. 'Azarjā (b. Chagīgā 3b) über Meinungsverschiedenheiten im jüdischen Gesetz (mit Anlehnung an Kohel. 12, 11): „Obwohl diese als rein erklären, was jene für unrein halten, diese erlauben, was jene verbieten, diese für unbrauchbar erklären, was jene gestatten . . ., so sind doch alle (diese entgegensetzten Meinungen) „von einem Hirten gegeben", von Gott, „der sprach alle diese Worte" (Exod. 20, 1); so wie auch besonders von den Meinungsgegensätzen der streitenden Schulen Schammais und Hillels gelehrt wird, daß „diese und jene Worte des lebendigen Gottes sind" (b. 'Ērūbīn, 13b; vgl. b. Giṭṭīn, 6b). R. Simon b. Jochai betrachtet hingegen solche Meinungsverschiedenheit im Gesetz als Vergessen der Thōrā (Sifrē, Deuteron. § 48, hrsg. v. Friedmann, 84b, 11).

[47] Ein sehr bemerkenswertes Urteil aus späterer Zeit gegen den Maḏhab-Fanatismus der Fuḳahā findet man bei Tādsch al-dīn al-Subkī, *Mu'īd al-ni'am wa-mubīd al-niḳam*, hrsg. v. Myhrman (London 1908), 106—109; zugleich ein Beweis dafür, daß solche blindwütige Gesinnung zur Zeit des Verfassers (st. 771/1370) in Syrien und Ägypten unter den Gesetzesleuten vielfach vertreten war.

[48] Freilich wird die Echtheit dieses Spruches von muslimischen Kritikern vielfach angefochten; vgl. Zurḳānī zu *Muwaṭṭa* (Ausgabe Kairo), IV, 87.

[49] Über den Grundsatz s. Goldziher, Ẓāhiriten, 94ff. Daß die Verschiedenheit der gesetzlichen Übung sehr früh Gegenstand des Tadels war, ersieht man aus der Auseinandersetzung Ma'mūns darüber bei Ṭajfūr, *Kitāb Baghdād*, hrsg. v. Keller, 61 und aus einer überaus wichtigen Stelle in einem dem Ibn al-Muḳaffa' zugeschriebenen Sendschreiben an den Chalifen (Arab. Zeitschrift *Muḳtabas*, III, 230 = *Rasā'il al-bulaghā* [Kairo 1908], 54).

[50] Vgl. solche Fälle bei Sujūṭī, *Bughjat al-wu'āt* (Kairo 1326), 226. 385 (nach Jāḳūt).

[51] Abu-l-maḥāsin, *al-Nudschūm al-ẓāhira*, hrsg. v. W. Popper, VI, 164. Vgl. Ibn Challikān, nr. 565 (hrsg. v. F. Wüstenfeld, VI, 80 u. d. W. Ibn al-Dahhān), wo der *maḏhab*-Wechsel wegen Erlangung eines Hochschulamtes für Sprachlehre erfolgt.

[52] Ḏahabī, *Mīzān al-i'tidāl*, II, 370.

[53] Muḥibbī, *Chulāṣat al-athar fī aʿjān al-ḳarn al-ḥādī ʿaschar*, IV (Kairo 1284), 386, 3, wo Muḥ. ibn Aḥmed al-Schaubari (so ist oben S. 49 zweimal st. Schanbarī zu lesen) der Schāfiʿī der Zeit (*Schāfiʿī al-zamān*) genannt wird.

[54] Ebenda, I, 48: Ibrāhīm b. Muslim al-Ṣimādī (st. 1662).

[55] Z. B. Ibn al-Ḳalānisī, History of Damascus, hrsg. v. Amedroz, 311 (aus d. 6. Jh. d. H.); der als Beispiel angeführte Ḳāḍī gibt Fetwās auf Grund des ḥanefitischen und ḥanbalitischen *maḏhab*. Man vgl. das häufig vorkommende Beiwort *muftī al-firaḳ*, d. h. Muftī der verschiedenen Parteien, denen er gleichzeitig je vom Standpunkte ihrer eigenen *Maḏhab*-Lehre Entscheidungen geben kann.

[56] ʿAlī Mubārak, *Chiṭaṭ dschadīda*, XI, 35 (nach Dschabartī); Maschriḳ, XIII, 26, 2.

[57] Davon zu unterscheiden ist, was man *talfīḳ al-maḏāhib* (Vereinigung der *maḏhab*'s) nennt, d. h. wenn jemand, je nach seinem Gutdünken, in verschiedenen Fragen die verschiedenen Bestimmungen verschiedener Riten befolgt (*al-maḏhab al-mulaffaḳ*, ʿAlī al-Ḳārī, Erläuterung zum *Fiḳh akbar* (Kairo 1323), 116 in dogmatischer Anwendung). Dies wird von den Starrgläubigen als frevlerisches Vorgehen (*talāʿub fi-l-dīn*) mißbilligt. Vgl. über *talfīḳ* die Zeitschrift Manār, IV, 136 unten, 363 ff.; V, 675; XIV, 431.

[58] Vgl. Kultur der Gegenwart, 104, 13—29.

[59] *Kenz al-ʿummāl*, VI, 233, nr. 4157 aus Musnad Aḥmed.

[60] *Inna idschmāʿahum lā jakūnu illā māʿṣūman* (ihr Konsensus kann nur ein vom Irrtum geschützter sein); *fa-idschmāʿuhum maʿṣūm* (Ibn Tejmijja, *Rasā'il*, I, 17, 3; 82, 10). *Maʿṣūm* (geschützt) ist ungefähr gleichbedeutend mit unfehlbar; derselbe Ausdruck wird auch von der Unfehlbarkeit der Propheten und Imame angewandt (vgl. oben S. 208 f.). — Zu den Sonderheiten (*ḫaṣā'iṣ*) des Propheten rechnet man, „daß seine Gemeinde dagegen geschützt ist, in einer Abirrung (*ḍalāla*) übereinzustimmen" (Nawawī, *Taḏhīb*, 53, 4).

[61] In seiner dem *Kitāb al-umm* vorgesetzten *Risāla*, S. 65: *bāb al-idschmāʿ*; ebenda, 55, 8 v. u.: *idschmāʿ al-muslimīn in schā'a Allāh lāzim* (die Übereinstimmung der Muslime ist, will's Gott, verbindlich, d. h. *vim legis habet*).

[62] *Wa-nuṣlihi*. E. Palmer übersetzt: we will make him reach hell in der Voraussetzung, daß nur die I., nicht aber die IV. Konj. des Verbums *ṣalā* die Bedeutung von kochen, verbrennen, heizen hat; den Unterschied stellt auch Bajḍāwī zu St. fest, der für die Vulgatalesart (IV. Konj.) die Bedeutung *adchala*, eintreten lassen, angibt. Jedoch ist aus den Angaben bei *Lisān al-ʿarab*, XIX, 201 ersichtlich, daß auch Konj. IV die von uns bevorzugte Übersetzung verträgt.

[63] Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfiʿijja*, II, 19 unten. Sonst scheint das Herbeischaffen von Koranbeweisen dem Schāfiʿī nicht so viel Mühe gekostet zu haben. Er findet z. B. in Sure 98 v. 4 den stärksten Beweis gegen die Lehre der Murdschi'ten (Subkī, a. a. O., I, 227); ziemlich weit hergeholt. Man hat später auch andere Koranbeweise für die Idschmāʿ-Lehre gefunden; so z. B. leitet sie Fachr al-dīn al-Rāzī (*Mafātiḥ al-ghajb*, III, 38) aus Sure 3 v. 106 her. Vgl. für

andere Schriftbeweise Snouck Hurgronje in Revue de l'Hist. des Relig. XXXVII (1898), 17 (= Verspr. Geschr., III [Bonn 1923], 298).

[64] Abū Dāwūd, II, 131. Tirmiḏī, II, 25. Baghawī, *Maṣābiḥ al-Sunna*, I, 14.

[65] Oder: wobei die beiden heiligen Stätten (*al-ḥaramajn*) Mekka und Medīna übereinstimmen. Buchārī, *I'tiṣām*, nr. 16 (Titel).

[66] Vgl. R. Hartmann in OLZ, 1918, 193.

[67] Vgl. Zamachscharī, *Kaschschāf* zu 26 v. 196. In seiner alten Lehre übt auch Schāfi'ī diese Nachsicht in bezug auf die des Arabischen nicht kundige Person; nur als Vorbeter (*imām*) könne eine solche in gültiger Weise nicht dienen (*Kitāb al-umm*, I, 147).

[68] Beispiele: Buchārī, *Kitāb al-a'ṭima*, nr. 10; Muslim, V, 335; Ibn Sa'd, VI, 31, 24. Die Gesichtspunkte der Speisegesetze sind übersichtlich dargestellt bei Damīrī, *Ḥajāt al-ḥajawān*, u. d. W. *waral*, II, 466ff.

[69] Vgl. über diese Frage und das in Betracht kommende Koranmaterial Snouck Hurgronje in seiner Kritik von L. W. C. van den Bergs Beginselen van het Mohammedaansche Recht, 1. Art. 26—27 des Sonderdruckes (= V. G., II, 59ff.); Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes (Leiden 1908), 175ff.; M. Hartmann, Der islam. Orient, I, 112. Über Pferdefleisch vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, XIV, 52 zu Sure 16 v. 8, was gleichzeitig als gutes Beispiel für die Art der Beweisführung dienen kann. Dem Propheten läßt man die Frage vorlegen, ob der Genuß vom Fleische des Fuchses, der Hyäne oder des Wolfes erlaubt sei, Ibn Sa'd, VII, I, S. 33, 20 (die Fragen werden zurückgewiesen).

[70] Vgl. die dem Scha'bī vorgelegten kasuistischen, zum Teil ganz widersinnigen Fragen bei Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, VI, 52. Mit Hinweis auf Sure 6 v. 146 („Ich finde in dem, was mir geoffenbart wurde, nichts Verbotenes für den Essenden, daß er es genieße als . . .") erklärt er den Genuß von Elefantenfleisch als zulässig. In der Tat wird es von den abessinischen Muslimen als Nahrung gebraucht; vgl. Enno Littmann, Publications of the Princeton Expedition to Abessynia, II (Leiden 1910), 239.

[71] In der tierkundlichen Enzyklopädie des Damīrī (*Ḥajāt al-ḥajawān*) wird am Schlusse jedes Artikels die Frage der religionsgesetzlichen Stellung des betreffenden Tieres nebst den bezüglichen Abweichungen der *maḏāhib* behandelt.

[72] Vgl. hierüber Goldziher, Ẓāhiriten, 66ff. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, 56ff.

[73] Ein Beispiel bei Ghazālī, *Iḥjā*, II, 317, 14ff.

[74] Vgl. C. Snouck Hurgronje, De Atjèhers (Batavia-Leiden 1893), I, 378ff.

[75] Vgl. Kindī, Governors and Judges of Egypt, hrsg. v. Guest, 475, 2.

[76] Vgl. Zurḳānī zu *Muwaṭṭa* (Kairo 1279/80), III, 184 und die Nachweise in ZDMG, LXIX, 45.

[77] Die Literatur dieses Zweiges der islamischen Gesetzwissenschaft hat am ausführlichsten behandelt Friedrich Kern (1874 bis 1921) in der ZDMG, LV, 61ff. und in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Kitāb ichtilāf al-fuḳahā* von Ṭabarī (Kairo 1902), 4—8. Von den übersichtlichen Werken über die Abweichungen der Schulen

wird am meisten benutzt das große Buch der Wage (*Kitāb al-mīzān*) vom ägyptischen Mystiker ʿAbd al-Wahhāb al-Schaʿrānī (st. 973/1565), das von A. Perron teilweise ins Französische übersetzt ist: Balance de la loi musulmane ou Esprit de la législation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiels (Alger 1898, herausgegeben vom Gouvernement général de l'Algérie).

[78] Buchārī, *Īmān*, nr. 28. Vgl. Ibn Saʿd, I, 1, S. 128, 13. Man hat den Satz auch als Koranspruch angeführt. Nöldeke-Schwally, Geschichte des Korans, I, 181.

[79] Buchārī, *ʿIlm*, nr. 12; *Wuḍū*, nr. 61; *Adab*, nr. 79.

[80] Im *Lisān al-ʿarab* u. d. W. *s'l*, XIII, 339, 14 (vgl. Sure 5 v. 101).

[81] Ibn Saʿd, VII, 1, S. 160, 10.

[82] Ibn Saʿd, VI, 126, 3; VII, 1, S. 47, 21.

[83] ʿAbd al-barr al-Namarī, *Dschāmiʿ bajān al-ʿilm wa-faḍlihi* (Auszug, Kairo 1320), 133, 4.

[84] ʿAbd al-barr, a. a. O., S. 115, 9. Man vgl. mit dieser Anschauung den talmudischen Grundsatz: *Kōʾaḥ de-hattērā ʿādīf*, „die Kraft des Erlaubens ist wertvoller", bab. *Berākhōth* 60a und sehr oft.

[85] Bei Damīrī, *Ḥajāt al-ḥajawān*, u. d. W. *sundschāb*, II, 41, 21.

[86] Darauf bezieht sich das Ḥadīth bei Buchārī, *Kitāb al-iʿtiṣām*, nr. 16.

[87] Al-Dārimī, *Sunan* (Cawnpore 1293), 36. Der Bericht hat nur dann einen Sinn, wenn man, wie ich angenommen habe, an Stelle von *ḥalāl* (Erlaubtes) des Textes das „unbedingt Befohlene" setzt.

[88] Ibn Saʿd, VI, 244, 20.

[89] Auch nach dem Nomokanon des Barhebraeus muß „der Name des lebendigen Gottes beim Schlachten angerufen werden" (s. die Stellen bei Böckenhoff, Speisegesetze mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen [Münster 1907], 49). S. über ähnliche Erscheinungen im Nomokanon S. Fraenkel in der Deutschen Literaturztg. 1900, 188.

[90] Vgl. Ibn Saʿd, VI, 166, 21.

[91] *Muwaṭṭa*, II, 356; *Aghānī*, XVI, 52. S. Goldziher's Artikel „Bismillāh" in Hastings' Encyclop. of Religion and Ethics, II, 667b.

[92] Vgl. Subkī, *Muʿīd al-niʿam*, hrsg. v. Myhrman, 203, 10.

[93] Über wahlweise Bedeutung der Befehlsform vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*, zu Sure 24 v. 33 (XVIII, 88 unten).

[94] Dieser Gegenstand ist in erschöpfender Weise behandelt durch Caetani, a. a. O., S. 449—477: *Il vino presso gli Arabi antichi e nei primi tempi dell' Islam.*

[95] Vgl. Goldziher, Muh. Stud., I, 21 ff. Vgl. jetzt auch Lammens, Études sur le règne du Calife Moʿāwija, I, 411 (Mélanges Beyrouth, III, 275).

[96] Die Dichter der omajjadischen Zeit bezeichnen zuweilen den Wein, von dem sie sprechen, ausdrücklich als *ḥalāl* (gesetzlich erlaubt); Dschemīl al-ʿUḏrī (*Aghānī*, VII, 79, 15), Ibn Ḳajs al-Ruḳajjāt (hrsg. v. Rhodokanakis, 57, 5: *aḥallahu Allāhu lanā*). Es ist nicht anzunehmen, daß darin eine Beziehung zu den Unterscheidungen der Gottesgelehrten vorauszusetzen sei (*Chizānat al-adab*, IV, 201). Bedangreich ist dagegen ein bei Jāḳūt, Geogr. WB., II, 51, 5 ff. mit-

geteiltes Gedicht, worin der alternde Fromme den Weingenuß ablehnt. Die Kūfier behaupten, daß jeder Ehrenmann dieses Gedicht hersagen müsse.

[97] Ausgabe Būlāḳ, 1279, IV, 140, 7 v. u. ff.

[98] *Usd al-ghāba*, V, 161. Suhejlī, Anmerkungen zu Ibn Hischām, hrsg. v. F. Wüstenfeld, II, 175.

[99] Dieselbe praktische Koranananwendung wird vom Gefährten und Kampfgenossen des Propheten, Ḳudāma b. Maẓ'ūn, einem nahen Verwandten des Chalifen 'Omar, und seinem Statthalter in Baḥrejn berichtet (*Usd al-ghāba*, IV, 199).

[100] Vgl. Subkī, hrsg. v. Myhrman, 147.

[101] Nasā'ī, *Sunan* (Ausg. Schahdara, 1282) II, 263–269.

[102] In der Betrachtung, die Ḥassān b. Thābit über die Zustände seiner zeitgenössischen Gesellschaft anstellt, hebt er hervor, daß der Prophet wohl den Weingenuß (*chamr*) verboten habe, daß aber allenthalben dennoch Dattelwein (*nabīḏ*) genossen wird (*Aghānī*, XVI, 15 l. Z.). — Nach Ibn Sa'd, II, 1, S. 131, 5. 9; III, 1, S. 63, 26 hätte der Prophet selbst *nabīḏ* genossen. Vgl. die Begründung dieses Berichtes bei Nöldeke, Der Islam, V, 210, zu Lammens, Berceau de l'Islam, I, 92, Anm. 6. — *Nabīḏ* Lieblingstrank des 'Omar, vgl. Ibn Sa'd, III, 1, S. 257, 15.

[103] Die verschiedenen Getränke dieser Art s. bei al-Schāfi'ī, *Umm*, VI, 175 ff. Ein Ḥadīth gegen den Genuß von Obstwein (*scharāb naṣna'u min thimārinā*) bei Ibn Sa'd, V, 409 l. Z.: VII, 1, S. 62 oben. Die einander widersprechenden Ḥadīthe sind zum Zwecke der Unterstützung der gegeneinander kämpfenden Meinungen der Gesetzeslehrer ersonnen. — Der auch unter die schāfi'itischen Gottesgelehrten zählende lehrhafte Dichter Abu'l-fatḥ al-Bustī (st. 401/1010 in Buchārā) verfaßte Reime über das Erlaubtsein des *nabīḏ*-Genusses. Vgl. Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāf.*, IV, 4, 8 v. u.

[104] Daß mancher doch ein böses Gewissen dabei hatte, zeigt die Erzählung, daß der Chalife Ma'mūn, der den Ḳāḍī Jaḥjā b. Aktham bei seinen Mahlzeiten anwesend sein ließ, an denen er selbst dem *nabīḏ* zusprach, dem Ḳāḍī nie einen Trunk anbot. „Ich kann nicht dulden, daß ein Ḳāḍī *nabīḏ* genieße". Ṭajfūr, *Kitāb Baghdād*, 258, 8 ff. In demselben Sinne äußert sich Ma'mūn gegenüber dem Ḳāḍī von Damaskus, der das ihm angebotene Dattel-*nabīḏ* zurückweist. *Aghānī*, X, 124, 12. Eine Mahnrede gegen den *nabīḏ*-Genuß selbst von einem Ḥanefiten (Abū Sa'īd al-Sīrāfī) bei Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, III, 1, S. 94 ff.

[105] Z.B. Ibn Sa'd, VI, 105, 18, Rosinenwein für 'Omar I. hergestellt.

[106] Ebenda, 175, 19.

[107] Ibn Sa'd, V, 276, 16.

[108] Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, II, 261. 2.

[109] Vgl. Mas'ūdī, *Murūdsch* (Ausg. Paris), VIII, 195, 4.

[110] Bei Ḳālī, *Amālī*, II (Būlāḳ 1324), 48, 12.

[111] Ibn Ḳutejba, *'Uẓūn al-achbār*, hrsg. v. C. Brockelmann, 373, 17. Die dort erwähnte Monographie des Ibn Ḳut. über Getränke, für die wir früher auf Auszüge im *'Iḳd al-farīd* angewiesen waren, ist von A. Guy herausgegeben in der Kairoer arab. Monatsschrift *al-Muḳtabas*, II (1325/1907), 234—248; 387—392; 529—535.

[112] *Usd al-ghāba*, III, 95 unten. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß der fromme ʿAbdallāh b. Masʿūd gemeint ist.

[113] Jāḳūt, IV, 520 ff. Vgl. Ibn Ḳajs al-Ruḳajjāt, hrsg. v. Rhodokanakis, 46 v. 1; 57 v. 5.

[114] Ibn Saʿd, VI, 67 vorl. Z.; 175, 20.

[115] Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 281.

[116] Ibn Challikān, hrsg. v. F. Wüstenfeld, nr. 217.

[117] Ebenda, nr. 290.

[118] Ebenda, nr. 733.

[119] Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, I, 253.

[120] Tausend und Eine Nacht (Būlāḳ 1279), I, 162.

[121] Ibn Saʿd, VI, 64, 3. 7.

[122] *Usd al-ghāba*, V, 12, 1. — Kennzeichnend ist ein Geschichtchen darüber, wie ein Ḳāḍī sich mit dem Beinamen des Weines über den Genuß des verbotenen Getränkes hinwegtäuscht, bei Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, V, 260.

[123] Buchārī, *Aschriba*, nr. 6.

[124] Im ʿIrāḳ tritt das *tauḥīd* (die Beschäftigung mit den Glaubensfragen) zurück; vorherrschend ist das *fiḳh* (ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā*, II, 175 oben).

[125] *Musnad al-Schāfiʿī*, 89.

[126] Ibn Challikān, nr. 803.

[127] Vgl. Th. W. Juynbolls Artikel „Akdarīya“ in der Enzyklopädie des Islam, I, 242. Die Frage des Erbrechtes des Großvaters war seit alten Zeiten Gegenstand juristischer Kasuistik (Ibn Saʿd, II, 2, S. 100, 9) und der Meinungsunterschiede (bei Damīrī, I, 351, s. v. *ḥajja*). Vgl. *Kitāb al-imāma wa'l-sijāsa* (Kairo 1904), II, 76. Einen überaus lehrreichen Einblick in die Verhältnisse der Entstehung gesetzlicher Bestimmungen in der alten Zeit des Islams gewähren die im *Kenz al-ʿummāl*, VI, 14—18 in betreff dieser einen Erbrechtsfrage gesammelten Nachrichten.

[128] Über die Zwecke solcher Kasuistik vgl. Nawawī, *Taḏhīb*, 55, 4 v. u.

[129] Damīrī, II, 289—90, u. d. W. *ḳird*.

[130] Ebenda I, 265, u. d. W. *dschinn*.

[131] Geschlechtliche Verbindung zwischen Menschen und Dschinnen (*Ardat lilī*) ist ein Fabeltyp, der aus dem babylonischen Vorstellungskreise mittelbar auch in die Volkserzählungen der Araber und dann auch in den islamischen Aberglauben eingedrungen ist. Es werden mit Namen genannt die Personen des arabischen Altertums und auch aus dem Kreise anderer Völker (vgl. Berūnī, Chronol., 40, 12 ff.), die Früchte solcher Mischverbindungen waren. Vgl. Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, I, 85 ff., wo solche Fabeln heftig zurückgewiesen werden. Dsch. nennt Leute, die deren Möglichkeit zugeben, „böse Gelehrte (*ʿulamā al-sau'*)“ und betont ausdrücklich, daß er sich nur berichterstattend verhalte (vgl. auch Damīrī, II, 25—27, u. d. W. *siʿlāt*). Das „Buch der Korallenhügel“ (Kairo 1326) von Badr al-dīn al-Schiblī (st. 769/1367) enthält einen Abschnitt über die Möglichkeit solcher Verbindungen. Beispiele für den islamischen Volksglauben bei R. Campbel Thompson, Proc. of Soc. of Bibl. Arch. XXVIII, 83 und A. H. Sayce, Folklore, 1900, II, 388. Die Tatsächlichkeit

solcher Verbindungen wird auch aus Koran 17 v. 66, 55 v. 56. 74 gefolgert (Damīrī, a. a. O., 27, 19). Religionsgesetzlich wird gegen die Zulässigkeit solcher Ehen (mit Rücksicht auf Sure 16 v. 74: „Allah hat euch aus euch selbst — *min anfusikum* — Gattinnen gegeben") die Verschiedenheit der Arten der Eheschließenden (*ichtilāf al-dschins*) als *impedimentum dirimens* geltend gemacht, aber als solches nicht allgemein anerkannt (Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, V, 45, 5 v. u.). Daß die gesetzliche Ablehnung der Zulässigkeit solcher Eheverbindungen nicht als unanfechtbar gilt, ist daraus ersichtlich, daß Jaḥjā b. Ma'īn und andere rechtgläubige Gewährsmänner den Scharfsinn einiger mit Namen genannten Gelehrten dem Umstande zuschreiben, daß eines ihrer Eltern ein Dschinn gewesen sei (Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, II, 149). Einen Milchbruder von Dschinnen erwähnt Ibn Challikān nr. 763; vgl. auch Goldziher, Abhandl. zur arab. Phil., II, CVIII; ferner D. B. Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam (Chicago 1909), 143 f.; 155. Der Glaube an das Vorhandensein solcher Mischehen ist heute zumeist in Nordafrika verbreitet (Beispiele bei E. Doutté, *Mission au Maroc* [Paris 1914], 88 f. unter marokkanischen Stämmen, ferner bei E. Westermarck, The Nature of the Arab Ginn usw. im Journal of the Anthropol. Institute, XXIX [1909]). Alfred Bel erzählt, daß die Leute in Tlemcen von einem 1908 verstorbenen Bewohner der Stadt die Meinung hatten, daß er außer seiner regelmäßigen Ehefrau auch mit einer *dschinnijja* ein eheliches Verhältnis geschlossen hatte (La population musulmane de Tlemcen, S. 7 des S.-A. aus Revue des Études ethnographiques et sociologiques 1908). Nach dem Glauben der Sudanneger sind die Kinder aus solchen Ehen nicht lebensfähig. Vgl. J. B. Andrews, Les fontaines des génies (Alger 1903), S. 25. — Auch die Frage, ob Engel und Dschinnen die rechtliche Eignung haben, Besitz (*milk*) zu erwerben, wird juristisch verhandelt (Subkī, a. a. O., V, 179). Vgl. noch W. Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites², 50.

[132] Vgl. Goldziher, Abhandl. zur arab. Phil., I, 109. Wir können hier al-Schāfi'ī als Ausnahme vom herrschenden Geiste der theologischen Juristen nennen. Seine Schule überliefert von ihm den Grundsatz: Wenn ein sonst unbescholtener Mann vorgäbe, Dschinnen gesehen zu haben, so würden wir ihn als einer gerichtlichen Zeugenschaft unfähig erklären (bei Subkī, a. a. O., I, 258, 4 v. u.; II, 50, 6).

[133] Dscharīr, *Dīwān* (Ausg. Kairo 1313), II, 128, 13; *Naḳā'iḍ*, hrsg. v. A. A. Bevan, 754, 3.

[134] Pseudo-Dschāḥiẓ, *Le Livre des Beautés et des Antithèses*, hrsg. v. G. van Vloten, 232. Wenn diese Erzählung auch nur den Wert eines Geschichtchens hat, kennzeichnet sie jedenfalls den Geist, der sie veranlassen konnte.

[135] ZDMG, LX, 223. Bereits Abū Jūsuf (vgl. S. 69) verfaßte eine Abhandlung über solche *ḥijal* (Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, III, 4, 2). Dieser Gegenstand bildet dann einen ständigen Stoff des praktischen *fiḳh*, namentlich in der ḥanefitischen Schule. Eins der frühesten Werke dieser Art von Abū Bekr Aḥmed al-Chaṣṣāf (st. 261/874),

dem Hofjuristen des Chalifen al-Muhtadī, gilt als Grundwerk dieser juristischen Kunst; abgesehen von der 1314 in Kairo (wohl auf Grund der dortigen HS III, 42) veranstalteten liegt seit neuem eine von Jos. Schacht besorgte kritische Ausgabe vor: Abū Bakr Aḥmad ibn ʿUmar ibn Muhair aš-Šaibānī al-Ḫaṣṣāf, *Kitāb al-ḥiyal wal-maḫāriǧ* (in den Beiträgen zur semitischen Philologie und Linguistik, 4. Heft, Hannover 1923, XV, 224 + 218 Ss.) vor. Vgl. dazu Der Islam, XIV (1924), 190 ff. Wie gegen viele Rechtsmißbräuche, so hat auch gegen das *Ḥijal*-Wesen nachdrücklich seine Stimme erhoben der Ḥanbalit Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja (st. 751/1350) in seinem *Iʿlām al-muwaḳḳaʿīn* (Kairo 1325), III, 136—137, wo der gesamte Stoff dieser rechtswissenschaftlichen Frage zu finden ist.

[136] *Mafātīḥ al-ghajb*, I, 411—413.

[137] Abuʾl-faradsch ibn al-Dschauzī, *Kitāb al-aḏkijā* (Kairo 1304), 55—66.

[138] Vgl. ein beliebtes Schulbeispiel dafür, wie Abū Jūsuf's Scharfsinn dem Chalifen zuliebe den Ausweg (*machradsch*) aus einem Eide findet bei Damīrī, u. d. W. *baghl*, I, 176 (aus *Taʾrīch Baghdād*), Ḳazwīnī, hrsg. v. Wüstenfeld, II, 211, 5 v. u.

[139] Ausgabe Būlāḳ, 1279, II, 159—160 (296. und 297. Nacht), hingegen sein Scharfsinn beifällig gewürdigt, ebenda, II, 298 (398. Nacht).

[140] Arthur Christensen, Contes persanes en langue populaire (Kopenhagen 1918), 70, nr. 14.

[141] Vgl. bereits im zweiten Jhdt. der Hidschra den Spruch des frommen Gottesgelehrten aus Kūfa, ʿAmr b. Ḳajs al-Malāʾī (st. 146/763): „Ein Ḥadīth-Spruch, durch den mein Herz wohlwollend gestimmt wird und durch den ich zu meinem Gott gelange, ist mir lieber als fünfzig Rechtsentscheidungen des Schubruma“ (bei Abu-l-maḥāsin, Annales, hrsg. v. Juynboll, I, 396, 8). Man erhält einen besseren Sinn, wenn man *arfaḳa* in *uraḳḳiḳu* [*bihi*], „durch den ich mein Herz rühre“ verbessert.

III. Dogmatische Entwicklung.

[1] Dieser Anspruch ist im Islam in dem Satz ausgeprägt: *al-ʿulamā warathat al-anbijā*: „die Glaubensgelehrten sind die Erben der Propheten“. Ferner: *ʿulamā hāḏihi ʾl-umma ka-anbijā banī Isrāʾīl*: „die Gelehrten dieser (der islamischen) Gemeinde sind den Propheten der Israeliten gleich“ (von Kaʾb al-aḥbār, Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Hidājat al-ḥajārā* [Kairo 1323], 122, l. Z.).

[2] S. die auf die Mißbilligung solcher Bewegungen bezüglichen Ḥadīthstellen Ibn Saʿd, IV, 1, S. 141, 15 ff., ZDMG, LVII, 393 f. Vgl. noch Buchārī, *Tafsīr*, nr. 237 (zu Sure 41), wo eine Reihe von Koranwidersprüchen aufgezählt ist, die man dem Ibn ʿAbbās vorlegte.

[3] *Usd al-ghāba*, II, 288, 9.

[4] Bejhaḳī, hrsg. v. Schwally, 171, 8: Muʿāwija sitzt in seinem innersten Gemach, einen Koran im Schoße; Ibn Saʿd V, 174, 13,

ʿAbdalmalik führte vor seinem Regierungsantritt einen frommen, büßerischen Lebenswandel (*ʿābid, nāsik*). Vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, 134. Das fälschlich dem Ibn Ḳutejba zugeschriebene *Kitāb al-imāma wa'l-sijāsa* (Kairo 1904; vgl. darüber de Goeje, Rivista degli Studi Orientali, I, 415—421) bietet gern Angaben für die Frömmigkeit der Omajjaden. Den Vater des ʿAbdalmalik, Merwān I. — der nach einer anderen Quelle auch als Chalife eifrig um die Festsetzung des religiösen Gesetzes bemüht ist (Ibn Saʿd, II, 2, S. 117, 8) — fanden die Leute, die zu ihm kamen, um ihm das Chalifat anzubieten, vor einem Lämpchen mit der Vorlesung des Korans beschäftigt (II, 22 l. Z.); ʿAbdalmalik selbst ruft die Leute zur „Wiederbelebung des Korans und der Sunna . . . man könne nicht verschiedener Meinung sein über seine Frömmigkeit" (ebenda 25, 9); er soll zu jener Zeit sogar als Maßgeber in religionsgesetzlichen Entscheidungen (*fatwā*) anerkannt gewesen sein (Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *I'lām al-muwaḳḳaʿīn*, I, 29, 7. Z. v. u.) und wird in der Tat neben drei anderen Gesetzeskundigen als einer der *fuḳahā ahl-al Madīna* genannt (Balāḏurī, *Ansāb al-aschrāf*, hrsg. v. Ahlwardt, 163). Selbst von dem von den Frommen verpönten Haddschādsch werden Züge der Gottergebenheit erwähnt (72, 3; 74, 10; vgl. Ṭabarī, II, 1186, Anordnung von Buß- und Bettagen in den Moscheen; besonders zu beachten Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* V, 63, 5 v. u., wo von ihm berichtet wird, daß er für den Koran religiöse Ehrfurcht hegte — *jadīnu ʿala-l-ḳurʾān* —, im Gegensatz zu der Liebhaberei der omajjadischen Kreise für die Dichtung und Genealogie). Er wird vom frommen ʿOmar II. wegen des Vorzugs beneidet, dessen er die Koranleute beteiligt. Vgl. Lammens, Etudes sur le règne de Moʿāwija, 351, Anm. 1. — Mißbilligung des Weintrinkens, *Aghānī*, XVI, 44, l. Z. Sehr viel beweisen die Rühmungen als Glaubenshelden, mit denen die Dichter den Chalifen und Staatsmännern angenehm sein wollen; z. B. Dscherīr, *Dīwān* (Kairo 1313) I, 168, 8; II, 97, 5 v. u. (Merwān, der Ahn ʿOmar's II., wird *ḏu-l-nūr* genannt und seiner zum Ruhm des frommen Chalifen gedacht). *Naḳāʾiḍ*, hrsg. v. Bevan, 104 v. 19 nennt derselbe Dichter den Chalifen *imām al-hudā*, den Imam der (religiösen) Rechtleitung; siehe auch ʿAddschādsch, Anhang 22, 15. Vgl. Goldziher, Muh. Stud., II, 381.

[5] C. H. Becker, Papyri Schott-Reinhardt I (Heidelberg 1906), 35.

[6] Ibn Saʿd, IV, 1, S. 137, S. 20.

[7] So gekennzeichnet durch Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Berlin 1901, in Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. V, nr. 2), 7.

[8] Ṭabarī, I, 2909, 16.

[9] Die Niederwerfung solcher Aufständischen wird von Dscherīr (*Dīwān*, I, 62, 13) als die Besiegung des *mubtadiʿ fi-l-dīn* (Neuerer in der Religion) gerühmt.

[10] Darauf bezieht sich auch Ibn Saʿd, II, 2, S. 119, 14.

[11] Ṭabarī, I, 3407, 7; II, 342, 16. — Dschumaḥī, Klassen der Dichter, hrsg. v. J. Hell, 136, 6 (frühomajjadische Zeit). Vgl.

auch van Vloten, Recherches sur la Domination arabe usw. (Amsterdam 1894), 73.

[12] Vgl. van Vloten, a. a. O., 36.

[13] Lammens, Études sur le règne de Moʿāwija, 154ff. (Mélanges Beyrouth, II, 46ff.).

[14] *Aghānī*, XX, 13, 7. — Die starre ʿalīfreundliche Auflehnung des Ḥudschr b. ʿAdī gegen den omajjadischen Statthalter Zijād wird als Gottesleugnung (*kufr billāh*) erklärt; *Aghānī*, XVI, 7, 4 v. u.

[15] Dies folgt aus Ibn Saʿd, V, 68, 23ff.

[16] Dies wird in parteilichen Erzählungen als eines ihrer Vergehen gerne erwähnt (*jastaʾthirūna bi-l-fejʾ*), Ibn Saʿd IV, I, 166, 11; Abū Dāwūd, *Sunan*, II, 183. *Aghānī*, XX, 101, 10 v. u. Vgl. die *waṣijja* des ʿOmar an seinen Nachfolger: er möge sich in bezug auf die Beute keinen Vorzug vor den Untertanen zueignen. Dschāḥiẓ, *Bajān*, I, 169, 10.

[17] Ṭabarī, II, 300, 9ff.

[18] Für ihre *bidʿa*'s ist sehr wichtig Kumejt, *Hāschimijjāt*, hrsg. v. Horovitz, 123, 7ff.

[19] Ein lehrreiches Beispiel zeigt Ibn Saʿd, V, 135, 3ff.

[20] Z. B. Saʿīd b. al-Musajjab, der innerhalb jedes Gebetes Flüche gegen die Banū Merwān ausstieß (Ibn Saʿd, V, 95, 5).

[21] Vgl. Farazdaḳ, *Dīwān*, hrsg. v. Boucher, nr. 67, v. 4: *juṣallī warāʾa mukaḏḏibin*.

[22] Schāfiʿī, *Umm*, I, 140, l. Z. — Über die spätere Verallgemeinerung der Streitfrage vgl. Strothmann, Kultus der Zaiditen, 73f.

[23] Ibn Saʿd, IV, 1, S. 110, 3.

[24] Ebenda, VII, 1, S. 38, 18; vgl. Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. phil.-hist. Kl., 1916 (= Festgabe für Th. Nöldeke), 81.

[25] Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch ein Murdschi'te sich gegen die Grausamkeiten des Ḥaddschādsch auflehnen kann (Ibn Saʿd, VI, 205, 12); damit ist kein Urteil über das omajjadische Chalifat ausgesprochen.

[26] Zum Sprachgebrauch: Ibn Sīrīn war *ardscha' al-nās li-hāḏihi-l-ummati*, d. h. er war der nachsichtigste in der Beurteilung seiner Mitmenschen, aber streng gegen sich selbst (Nawawī, *Tahḏīb*, 108, 7 v. u.).

[27] Nach dem Berichte einiger Murdschi'ten hätte der fromme Chalife ʿOmar II., mit dem sie diese Fragen verhandelten, sich ihrer Anschauungsweise angeschlossen. Ibn Saʿd, VI, 218, 20.

[28] Ibn Saʿd, ebenda, 214, 19, *al-murdschiʾa al-ūlā*. Ein Beispiel für diese Richtung bietet die Gesinnung des Burejda b. al-Ḥuṣajb, ebenda, IV, 1, S. 179, 11ff.

[29] Ibn Saʿd, V, 394, 5: Ṭāwūs b. Kejsān.

[30] Murdschi'ten gegen ʿAlīanhänger vgl. Muh. Stud. II, 91, Anm. 5. Vgl. Sabāʾī, fanatischer Schīʿite (Anhänger des ʿAbdallāh b. Sabā), im Gegensatz zu Murdschiʾ. Ibn Saʿd VI,, 192, 17. Dieser Gegensatz pflanzt sich bis in die Zeit fort, als das murdschi'tische Bekenntnis nur noch theoretische Bedeutung hatte. Dschāḥiẓ (*Bajān*,

Ausg. Kairo 1311—13, II, 149 unten) führt folgendes Epigramm eines Schī'iten an:

„Macht es dir Spaß, einen Murdschi'ten noch vor seinem (wirklichen) Tod an seiner Krankheit sterben zu sehen:

„So rühme vor ihm fort und fort den ʿAlī und sprich fromme Segnungen für den Propheten und die Leute seiner Familie (*ahl bejtihi*)." Vgl. Damīrī, u. d. W. *zandabīl*, II, 12, 9 v. u.: *kāna murdschi'an jabghuḍu ʿAlijjan.*

[31] Sehr anschaulich wird die Beurteilung der omajjadischen Herrscher durch diese frommen Fanatiker vor Augen geführt, *Aghānī*, XX, 106; Chāridschiten töten in der grausamsten Weise einen Mann, der ein Ḥadīth verbreitet, worin der Prophet vor dem Aufstand warnt und passive Duldung empfiehlt, Ibn Saʿd, V, 182, 15ff.

[32] Dies steht nicht in Widerspruch mit den Daten, die G. van Vloten über Irdschā' zusammengestellt hat, ZDMG, XLV, 161ff.

[33] Bischr al-Marīsī, Ibn Challikān, hrsg. v. Wüstenfeld, nr. 114. — Baghdādī, *Firaḳ*, 193, 6; Schahrastānī, hrsg. v. Cureton, 107, 10; Jāḳūt, Geogr. Wörterbuch, IV, 515, 12. Bei Abu'l-maḥāsin, hrsg. v. Juynboll, I, 647, Anm. 9 wird Bischr als *muʿtazilī* gekennzeichnet.

[34] Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage innerhalb der Rechtgläubigen (Aschʿariten und Ḥanefiten) s. bei Fr. Kern in den Mitteilungen des Sem. für Orient. Spr., Jahrg. XI (1908), Abt. II, 267. Für den Charakter des Ḥadīth ist es sehr bezeichnend, daß man bereits einen „Genossen" die Theorie vom Zu- und Abnehmen des Glaubens auseinandersetzen läßt, Ibn Saʿd, IV, 2, S. 92, 15ff.

[35] Zuletzt konnte man, wie es scheint, für muslimische Gemeinschaften deistischer Art, in denen bei grundsätzlichem Festhalten am monotheistischen Bekenntnisse die rituellen Übungen vollends beiseite geschoben werden, die Bezeichnung als Murdschi'a für entsprechend halten. Ihr Merkmal ist ja die Herabsetzung des *ʿamal*. Maḳdisī (schrieb 375/985) nennt als *murdschi'a* Namenmuslime, die er im Gebiete des Demāwend beobachtet hat, von denen er berichtet, daß es auf ihrem Gebiete keine Moscheen gebe, und daß die Bevölkerung die praktischen Übungen des Islams vernachlässige. Sie begnügen sich damit, daß sie *muwaḥḥidūn* seien und die Abgaben für den Islamstaat leisteten (Biblioth. geograph. Arab., hrsg. v. de Goeje, III, 398 unten).

[36] In einem alten Gedankenaustausch über die *ḳadar*-Frage (zwischen Abu-l-aswad al-Du'alī und ʿImrān b. Ḥaṣīn, Muslim, V, 274) wird sie vom Gesichtspunkt des *ẓulm* aus erwogen.

[37] *Muwaṭṭa* (Kairo 1280), IV, 83, 12 v. u.

[38] Musnad Aḥmed (Dschābir, angeführt bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja *Kitāb al-ṣalāt wa-aḥkām tārikihā* [Kairo, Naʿasānī, 1313]), 46.

[39] Vgl. O. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung (Leipzig 1898), 107ff.

[40] Ghazālī, *Mīzān al-ʿamal*, hrsg. v. Ṣabrī (Kairo 1328), 89, l. Z.

[41] Gewöhnlich mit *kasaba* oder *iktasaba*: Sure 45 v. 20 *idschtaraḥa*.

[42] Ghazālī, *Iḥjā*, IV, 51.

[43] Tirmiḏī, II, 261 unten; eine beliebte Gebetsformel beginnt: *Allāhumma lā takilnā ilā anfusinā fa-na'dschiza* („O Gott, überlasse uns nicht uns selbst, so daß wir unmächtig würden") bei Bahā al-dīn al-'Āmilī, *Michlāṭ* (Kairo 1317), 129, 2, wo eine große Reihe alter Gebetsformeln gesammelt ist. Vgl. das Gebet bei Jāḳūt, *Irschād*, hrsg. v. Margoliouth, III, 1, S. 44, 8.

[44] Solche Schwurformeln (*barā'a*) bei Mas'ūdī, *Murūdsch*, VI, 297; Jāḳūt, a. a. O., II, 173. Ja'ḳūbī, hrsg. v. Houtsma, II, 505. 509; Ibn al-Tiḳtaḳā, hrsg. v. Ahlwardt 232.

[45] Ich stimme in dieser Auffassung mit Carra de Vaux, La doctrine de l'Islam (Paris 1909), 60 überein. Die verschiedenen dogmatischen Ansichten sind klar erörtert durch Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja in *Schifā al-'alīl fī masā'il al ḳaḍā wa'l-ḳadar wa'l-ḥikma wa'l-ta'līl* (Kairo 1323), besonders S. 85 ff.

[46] Vgl. die anziehende Studie H. Grimmes Das Doppelgesicht des Korans in den Preuß. Jahrbüchern 1917, 42—54.

[47] Hubert Grimme, Mohammed, II, 105 ff. (Münster 1895).

[48] Bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāf.*, I, 50, 3 v. u. (nach älteren Quellen).

[49] Alfred v. Kremer, Culturgesch. Streifzüge (Leipzig 1873), 7 ff.

[50] C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung in Zeitschr. für Assyr. (1911), XXVI, 175—195 (abgedruckt in Islamstudien, I [Leipzig 1924], 432—449). Christlichen Einfluß auf das Aufkeimen der Lehre vom freien Willen scheinen, wie auch aus *Aghānī*, VIII, 79, 19 gefolgert werden kann, die Muslime selbst vorausgesetzt zu haben.

[51] Die Ausreifung dieser Bewegung bezeichnen wohl die Nachrichten bei Ibn Sa'd, V, 140, 1; 148, 1, wonach Ḳāsim, Enkel des Abū Bekr (st. 106/729), und Sālim, Enkel des 'Omar (st. 106/729), ihre Mißstimmung gegen die Ḳadariten kundgaben.

[52] Dies ließen sich die Leute vom freien Willen nicht gefallen. Sie bezogen die Benennung als Ḳadariten auf die Gegner und wälzten den in Sprüchen des Propheten gegen Ḳadariten gemünzten Tadel (sie seien Magier des Islams, vgl. unten S. 184) auf die Deterministen ab, z. B. in einer dem 'Alī zugeschriebenen Rede bei Murtaḍā, *Ghurar al-fawā'id wa-durar al-ḳalā'id* (Teheran 1277), 58, 7 v. u.; Zamachscharī, *Kaschschāf* zu Sure 41 v. 16. — Über verschiedene Deutungen dieser Bezeichnung vgl. C. A. Nallino in der Rivista degli studi orientali, VII (1916), 461—466.

[53] Vgl. diese Überlieferungen bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XXV, 6 zu Sure 42 v. 9.

[54] Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Būlāk 1292), II, 188, 11.

[55] Vgl. die Nachweise in ZDMG, LVII, 399, Anm. 1.

[56] Ebenda, 398. Nach einer andern Überlieferung tadelt der Prophet die Voraussetzung, daß ein unschuldiges Kind ins Paradies gelange. Noch während es sich in den Lenden des Vaters befand, sei über sein jenseitiges Schicksal beschlossen worden (Muslim, 286). Diese Überlieferungsstelle ist freilich Gegenstand ablehnender Kritik; vgl. Damīrī, II, 141 (u. d. W. *'uṣfūr*), wo jedoch der mit

Berufung auf Muslim zugrunde gelegte Text mit dem hier bezogenen nicht übereinstimmt.

[57] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, 217. 235. Wellhausen betont an der zweiten Stelle, daß eine solche Parteinahme nicht aus dogmatischen, sondern aus politischen Rücksichten geschah. — Die Verteidiger der Willensfreiheit überliefern Sendschreiben, die Ḥasan al-Baṣrī an den Chalifen ʿAbd al-malik und an Ḥaddschādsch gerichtet haben soll, in denen der fromme Mann die Machthaber vor der Torheit ihres Festhaltens am Glauben an ein *servum arbitrium* überzeugen will. Vgl. Aḥmad b. Jaḥjā, *Kitāb al-milal wa'l-niḥal*, hrsg. v. Sir T. W. Arnold, Al-Muʿtazilah (Leipzig 1903), 12ff.

[58] ZDMG, ebenda, 394. Man beachte den fatalistischen Vers des Farazdaḳ, ebenda, LX, 25.

[59] *Aghānī*, X, 99, 10.

[60] Ibn Ḳutejba, *Maʿārif*, 225.

[61] *Al-Imāma wa'l-sijāsa*, II, 41.

[62] Ibn Saʿd, VI, 236, 19. Einige nennen Muḥammed ibn al-Ḥanafijja als jenen, der zuerst den Lehrsatz der Murdschi'ten aussprach; ebenda, V, 67, 16; nach anderen (ebenda 241, 19. 22) sei es sein Enkel Ḥasan gewesen, der auch eine Abhandlung über *irdschā* verfaßt habe. — Die hier gegebene Bestimmung siehe Kultur d. Gegenw., I, V, 64.

[63] Zu dieser Bedeutung der Benennung *muʿtazila* vgl. ZDMG, XLI, 35, Anm. 4. Vgl. Ibn Saʿd, V, 225, 4, wo *m.* ebenso wie das gleichbedeutende *munḳaṭiʿ*, ebenda, 208, 7; *ʿābidan munḳaṭiʿan ḳad iʿtazala*, 254, 8 als Wechselwort von *ʿābid* und *zāhid* zur Bezeichnung des Asketen gebraucht wird. Leute, die den frommer, gottinniger Lebensweise (*al-nusk wa'l-taʾalluh*) abtrünnigen Dichter Muḥammed b. Munādir (st. zur Zeit Maʾmūn's) zurechtweisen, um ihn wieder einem frommen Lebenswandel zuzuführen, werden als *muʿtazila* bezeichnet. *Aghānī*, XVII, 10, 5. 8. 20. In einer alten, aus nestorianischem Kreise stammenden arabischen Übersetzung des N. T. (verf. 1233) wird Pharisäer (sich Absondernde) mit demselben Wort übersetzt (Maschriḳ, XI, 905 vorl. Z.).

[64] Eine neuere Monographie schrieb Henri Galland, Essai sur les Moʿtazélites, les rationalistes de l'Islam (Genf 1906). Gegenüber dem neuen Erklärungsversuch der Benennung der M., den seither C. A. Nallino in der Rivista degli studi orientali, VII (1916), 421—460 aufgestellt hat, hält Goldziher an der alten Auffassung fest. Vgl. Der Islam, VII (1918), 207ff.

[65] Vgl. die Biographie bei Sir T. W. Arnold, Al-Muʿtazilah, 18, 12.

[66] Bei Bejhaḳī, hrsg. Schwally 364, vorl. Z. ff.; die asketische Schilderung bei Arnold a. a. O., 22, 5ff. Über ʿAmr b. ʿUbejd vgl. Murtaḍā, *Ghurar al-fawā'id wa durar al-ḳalā'id* (Teheran 1277), 66—69.

[67] Noch im 4. Jhdt. *schejch min zuhhād al-muʿtazila*: ein Schejch von den muʿtazilitischen Büßern, Jāḳūt, *Irschād*, hrsg. v. Margoliouth, II, 309, 11.

[68] A. v. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, 267.

[69] Bei Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, III, 18 (vgl. VI, 11 über Zweifler). Solche Grundsätze machen ihre Wirkung selbst auf den vom muʿtazilitischen Standpunkte weit entfernten Ghazālī geltend; sie zeigt sich in seinem Ausspruche (*Mīzān al-ʿamal* [Kairo 1328]: *man lam jaschukka lam janẓur*), „wer nicht zweifelt, kann nicht vernünftig erwägen". — Der arabische Wortlaut des Ghazālischen Spruches ist angeführt bei Ibn Ṭufejl, *Ḥajj b. Jaḳẓān* (hrsg. v. Gauthier, Alger 1900), 13, 4 v. u.

[70] Māturīdī, Kommentar zu *al-Fiḳh al-akbar* (Haidarābād 1321; Echtheit sehr unwahrscheinlich), 19.

[71] Vgl. darüber *Lisān al-ʿarab*, u. d. W. *rbḥ*, III, 269 M. Er hat auch ein Lehrgedicht über die Vorzüge ʿAlī's den Chawāridsch gegenüber, Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, VI, 155, 9.

[72] Dschāḥiẓ, a. a. O., VI, 95, vgl. ebenda, 19, 2 (an Stelle der hier durch Punkte bezeichneten Lücke steht im arabischen Texte des Druckes wie auch in der Wiener Dschāḥiẓ-Handschrift ein auch dem Versmaß nach verderbtes Wort, das wir uns nicht erklären konnten). Dieser freien Vernunfttätigkeit wird (96, 6) entgegengesetzt das unselbständige traditionelle Nachsprechen (*taḳlīd*), das die Geister der Durchschnittsmenschen beherrscht.

[73] Vgl. Maimūnī, Guide des égarés, I, c. 73, propos. XII. Über den Skeptizismus der Mutakallimūn vgl. ZDMG, LXII, 2.

[74] Goldziher, Buch vom Wesen der Seele, 13, Anm. zu 4, 5 ff.

[75] Fihrist, WZKM, IV (1890), 220, 3, unter den Schriften des Wāṣil: *Kitāb al-chuṭab fi-l-tauḥīd waʾl-ʿadl*.

[76] Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb* z. St. V, 432.

[77] Baghdādī, *Kitāb al-farḳ*, 116; 167, 6 (Kaʿbī), Schahrastānī, 37, 12 (Naẓẓām).

[78] Bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XII, 8, vorl. Z. (zu Sure 11 v. 18).

[79] *Kasschāf* zu Sure 42 v. 29, II (Ausg. Kairo 1307), 341. Der Gesichtspunkt des Ersatzes (*taʿwīd*) bei Tieren Dschāḥiẓ, *Kitāb al-ḥajawān*, I, 74. Alle diese muʿtazilitischen Forderungen weist Ghazālī zurück in seiner Glaubenslehre *Ḳawāʿid al ʿaḳāʾid* (*Iḥjā*), I, 111—112).

[80] Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Ḥādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ* (Kairo 1325), I, 25: *muschabbiha fi-l-afʿāl .... muʿaṭṭila fi-l-ṣifāt*.

[81] Dahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, II, 22.

[82] Ibn ʿAsākir, *Taʾrīch Dimaschḳ*, Heft 340 (Hschr. Landberg, jetzt in der Bibl. der Yale University, New Haven, Conn.).

[83] *Ḥādī al-arwāḥ*, II, 248.

[84] Als Vater des *taʾwīl*, der den Vertretern dieser hermeneutischen Methode als Muster gedient hat, betrachtet Ibn Tejmijja (*Madschmūʿat al-rasāʾil*, I, 426) den Bischr al-Marīsī (st. 218/833, vgl. H. Steiner, Die Muʿtaziliten [Leipzig 1865], 78, Anm. 4).

[85] Der ḥanbalitische Theologe Muwaffaḳ al-dīn ʿAbdallāh ibn Ḳudāma (st. 620/1223) schrieb: *Ḏamm al-taʾwīl* (Verpönung des *t.*), gedruckt in Kairo 1329 als nr. 9 in einem von Faradsch Zakī al-Kurdī herausgegebenen Sammelband zumeist ḥanbalitischer Schriften; ist bei Brockelmann, Gesch. der ar. Lit., I, 398 nachzutragen). — In verschiedenen Schriften bekämpft Ibn Tejmijja (s. über ihn

den VI. Abschnitt) wiederholt den *ta'wīl* der Mutakallimūn und zieht die Grenzen des in traditionellem Sinne anwendbaren *t.* (z. B. *Tafsīr Sūrat al-ichlāṣ*, [Kairo 1323], 71 ff.; *Risālat al-iklīl fi-l-mutaschābih wa'l-ta'wīl* in *Madschmū'at al-rasā'il* [Kairo 1323], II).

[86] Ṭabarī, *Tafsīr*, zu Sure 45 v. 27 (XXV, 85), vgl. Abū Ma'mar al-Huḏalī (st. 236/850 in Baghdād) *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, II, 56.

[87] Musnad Aḥmed bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *I'lām al-muwaḳḳa'īn* (Kairo 1325), II, 376.

[88] Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Ḥādī al-arwāḥ*, I, 104, 1; II, 26, 50.

[89] Vgl. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* I, 207, 5 v. u.

[90] Der Islam, III, 245—247; Zamachscharī, *Kasschāf* zu Sure 42 v. 50; vgl. Senūsī, Les prolégomènes théologiques, hrsg. v. J. D. Luciani (Alger 1908), S. 197.

[91] Ibn Ḥazm, *Nuḳaṭ al-'arūs*, hrsg. v. Seybold, 16, 6; vgl. Ḳalḳaschandī, *Ṣubḥ al-a'schā* (Kairo 1913), I, 151, 3 v. u.

[92] *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 348 unten.

[93] Manche haben sich einer entschiedenen Erklärung enthalten (*waḳf*, Übersetzung von ἐποχή) aus Ängstlichkeit und Feigheit (*tawarru'an wa-dschubnan*) — so faßt es der ḥanbalitisch-parteiische Ḏahabī auf, a. a. O., I, 310, 2; *uttuhima bi'l-waḳf*, ebenda, II, 69, 3; einen solchen nennt man *wāḳifī*. — Ein häßliches Beispiel der Ketzerriecherei unter Ma'mūn bietet Ḏahabī, ebenda, I, 349.

[94] Aḥmed b. Ḥanbal and the Miḥna (Leiden 1897). Vgl. ZDMG, LII, 155 ff.

[95] Muhammedanische Studien, II, 59.

[96] Ob Wahrheit oder Dichtung, ist die Erzählung im Pseudo-Dschāḥiẓ, *Maḥāsin*, hrsg. v. G. van Vloten, 234, 6 ff. bezeichnend für die Vorstellung, die man sich von ihm bilden konnte. — Ihm ist ein zotenhaftes Buch seines unflätigen Höflings Abu'l-'Anbas al-Ṣajmarī gewidmet (Gött. Gel. Anzeigen, 1899, 456).

[97] Schahrastānī, hrsg. v. Cureton, 68.

[98] Vgl. ZMDG, LXII, 7.

[99] *Kitāb al-ibāna 'an uṣūl al-dijāna* (Haidarābād 1321), 41.

[100] Ausdehnung der Ketzerriecherei (*miḥna*) auf Ägypten bei Kindī, Governors and Judges of Egypt, hrsg. v. Guest (Gibb Memorial), 193, 7 ff. (Ausg. Gottheil 122 f.); Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, I, 276. Aus Ägypten wurden die rechtgläubigen Gottesgelehrten Buwejṭī und Nu'ajm b. Hammād in Fesseln nach Baghdād gebracht und, da sie sich in der Koranfrage nicht mürbe machen ließen, in den Kerker geworfen. Ein anderer, Aṣbagh b. al-Faradsch, der auf Befehl Mu'taṣim's ebenfalls nach Baghdād geschleppt worden war, entging diesem Schicksal nur dadurch, daß es ihm gelang, sich in Ḥulwān (dem heutigen Bade- und Kurort Ḥeluān) versteckt zu halten. Vgl. Kindī, a. a. O., 447; Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, II, 8, 9; 44, 2.

[101] Mas'ūdī, *Kitāb al-tanbīh* (Bibliotheca geogr. Arab., ed. de Goeje, VIII), 191.

[102] Belegstellen und weitere Ausführung, vgl. ZDMG, LII, 158 Anm. und Einleitung zu Le Livre de Mohammed ibn Toumert (Alger 1903), 61—63; 71—74.

[103] *Ichwān al-ṣafā* (Ausg. Bombay), IV, 96 am Schluß einer strengen Beurteilung der Mutakallimūn. Beispiele für gegenseitige

Verketzerung der mu'tazilitischen Führer verschiedener Richtung bei ʿAbd al-ḳāhir al-Baghdādī, *Kitāb al-farḳ*, 110, 10; 115, 7; 153, 4; 167, 9; 184, 5 v. u.; 194, 4.

[104] Schahrastānī, a. a. O., 51 l. Z.

[105] Māwerdī, Constitutiones politicae, hrsg. v. M. Enger, 61 ff.; frz. Übers. v. E. Fagnan, Les statuts gouvernementaux (Alger 1915), 75 f. Der Imām al-Schāfiʿī macht in einigen abgeleiteten Fragen keinen Unterschied zwischen den beiden Zonen: *dār al-islām* und *dār al-ḥarb*. Im allgemeinen hält er den Unterschied der beiden Zonen fest (*Kitāb al-umm*, I, 331). Vgl. Abū Zejd al-Dabbūsī, *Taʾsīs al-naẓar* (Kairo o. J.), 58.

[106] Bei Sir T. W. Arnold, Al-Muʿtazilah, 44, 12; 57, 5.

[107] Ibn Tejmijja in der *ʿAḳīda ḥamawijja* (*Madschmūʿat al-rasāʾil*, I, 431, 3): *inna-l-ʿaḳla lā sabīla lahu fī ʿāmmat al-maṭālib al-ilāhijja*.

[108] Titel: *Kitāb al-ibāna ʿan uṣūl al-dijāna* gedruckt zu Haidarabad 1321/1903. Vgl. auch eine Zusammenstellung der dogmatischen Lehren des Aschʿarī durch einen seiner Anhänger von Rescher in Le Monde Oriental, VII (Uppsala 1913), 126.

[109] *Ḥādī al-arwāḥ*, I, 26—33 aus Aschʿarī's Schrift *Maḳālāt al-islāmijja*; für Ibn Tejmijja vgl. ZDMG, LXII, 5, Anm. 3.

[110] M. Schreiner, Zur Geschichte des Aschʿaritentums. (Actes du huitième Congrès international des Orientalistes, Section I A, S. 105.)

[111] Selbst Ghazālī sagt einmal, daß die meisten anthropomorphistischen Ḥadīthe unecht, die echten dem *taʾwīl* zugänglich seien; vgl. *al-iḳtiṣād fi-l-iʿtiḳād*, 95, 8 v. u.

[112] Auch in der rabbinischen Agada finden wir die Anschauung ausgedrückt, daß im Himmel über Fragen des Gesetzes schulmäßig verhandelt wird; bab. Pesāchīm 50a Anf., Chagīgā 15b unten, Giṭṭīn 6b unten; Gott selbst beschäftige sich mit der Erwägung der abweichenden Meinungen rabbinischer Gesetzlehrer, er selbst forsche im Gesetz. Vgl. Pesiḳtā de R. Kahanā, hrsg. v. Buber 40a: die drei ersten Stunden des Tages seien von Gott dem Gesetzesstudium gewidmet (b. ʿAbōdā zārā 3b). Midr. Berēschīth rabbā c. 49 mit Anlehnung an Hiob 37, 2: *hegeh*. Diesen Gesichtspunkt trifft man häufig im Sēder Elijjāhū rabbā (hrsg. v. Friedmann, Wien 1900), 61 vorl. Z. Vgl. noch andere, in der Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums, 1914, S. 313, Anm. 4 angeführte Stellen.

[113] *Musnad Aḥmed*, IV, 66; Ṭabarī, *Tafsīr*, zu 53 v. 8; 27 v. 26 sowie Tor Andrae, Die person Muhammeds (Stockholm 1918), 70.

[114] *Muwaṭṭa* (Ausg. Kairo), I, 385. Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, II, 263. — Andere Beispiele, die den Gegenstand des *taʾwīl* gebildet haben, in Goldziher, Ẓāhiriten 168. Eine zum Zweck der Unterstützung des krassesten Anthropomorphismus angelegte Sammlung von Ḥadīthen verfaßte in Damaskus Ḥasan b. ʿAlī al-Ahwāzī (st. 446/1055), s. darüber Jāḳūt, *Irschād*, hrsg. v. D. S. Margoliouth, III, 1, S. 153. — Ein *Arbaʿūn*-Buch mit anthropomorphistischer Färbung verfaßte der übrigens als Ṣūfī bekannte Herāter Abū Ismāʿīl al-Anṣārī (st.

481/1088). Die einzelnen Abschnitte tragen Titel wie z. B.: *bāb ithbāt al-ḳadam billāhi*, d. h. Hauptstück darüber, daß Gott wirklich Füße habe usw. Vgl. darüber Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, III, 117. Dieser Anṣārī war wütender Gegner der Asch'ariten und in diesem Sinne Verfasser des Buches *Ḏamm al-kalām*, Tadel des Kalām. — Ghazālī (*Ilāschām al-'awāmm* [Kairo 1309], 17 oben) erwähnt ein Buch u. d. T. *Kitāb al-ṣifāt*, Buch über die (göttlichen) Eigenschaften, worin in besonderen Abschnitten die Ḥadīthe aufgeführt werden, die sich auf Gliedmaßen Gottes beziehen; dies wird wohl mit dem erwähnten Buche des Anṣārī oder einem dieselben Absichten verfolgenden Werke eines anderen Schriftstellers einerlei sein.

[115] In einer Fassung bei Ibn Sa'd, VI, 37, 23 *jahbiṭu* mit dem Schlusse: „und wenn der Morgen aufgeht, steigt er wieder in die Höhe (*irtafa'a*)".

[116] Auch andere Erklärungen sind versucht worden, um den Anthropomorphismus dieses Spruches wegzudeuten; man findet sie aneinander gereiht in des Abū Muḥammed ibn al-Sīd al-Baṭaljūsī *al-Intiṣāf* (hrsg. v. 'Omar al Maḥmasānī, Kairo 1319), 120 f. (dies Buch ist für die Kenntnis der hier behandelten Fragen von großer Wichtigkeit); Muḥammed al-'Abdarī, *Kitāb al-madchal* (Alexandrien 1293), II, 25 ff. Vgl. auch Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, II, 135, 13.

[117] Buchārī, *Tafsīr*, nr. 264 (zu Sure 50 v. 29) mit Ibn al-Athīr, *Nihāja* I, 142; LA u. d. W. *dschbr* V, 182; verschiedene Lesarten bei Ṭabarī, *Tafsīr* z. St. XXVI, 95; vgl. Buchārī, *Tauḥīd*, nr. 7 (hrsg. v. Juynboll IV, 448).

[118] Vgl. darüber die entschiedene Fassung bei Fachr al-dīn al-Rāzī, *Ma'ālim uṣūl al-dīn*, Kap. II, § 10 (Ausg. Kairo 1323 a. R. des *Muḥaṣṣal* desselben Verfs., 9). Nach Aufzählung der subjektiven Bestandteile der herkömmlichen Beweisführung sagt er: „daraus folgt, daß die traditionellen Beweise nur Vermutungen ergeben (*ẓannijja*), die Vernunftbeweise hingegen entscheidende Kraft haben; die Vermutung kann dem unumstößlichen Wissen nicht entgegengestellt werden". Der Grundsatz des Kalām lautet immerfort: *al-dalā'il al naḳlijja lā tufīd al-jaḳīn*, al-Īdschī-Dschurdschānī, *Mawāḳif* (Stambul 1239), 79.

[119] *al-Islām wa'l-naṣrānijja ma' al-'ilm wa'l-madanijja* (Kairo o. J., nach dem Tode des Verfassers gedruckt), 56.

[120] Vgl. M. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam (Leipzig 1899), 64—75 = ZDMG, LII, 528—539.

[121] Bei Ibn Tejmijja, in der großen *'Aḳīda hamawijja*, *Madschmū'at al-rasā'il al-kubrā*, I, 468 unten. Vgl. die kalāmfeindlichen Aussprüche der Imame bei Damīrī u. d. W. *asad*, I, 14.

[122] Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, I, 241, 5. Vgl. ebenda, 281, 7 v. u.

[123] Ein berühmter Traditionsgelehrter, Abū Sulejmān al-Chaṭṭābī al-Bustī (st. 388/998), schrieb ein Buch: *al-ghunja* (nicht *al-ghajba*, wie bei Abu'l-maḥāsin ibn Taghri Birdī, Annals, hrsg. v. W. Popper [Berkeley 1909], 578, 15) *'an al-kalām wa-ahlihi*, „die Entbehrlichkeit des Kalām und seiner Vertreter". Subkī, ebenda, II, 218, 15; Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, II, 83, 7.

[124] Über die Quellen der Metaphysik und Naturphilosophie der Mu'taziliten haben wir die Studien von Saul Horovitz zu verzeichnen: Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām (Breslau 1909), vgl. dazu die Anzeige von M. Horten in OLZ, XII, 391 ff. Über die Philosophie des Kalām vgl. sodann M. Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn 1910).

[125] *Kitāb al-ḥajawān*, II, 48.

[126] *Mawāḳif*, a. a. O., 448.

[127] Vgl. Saul Horovitz, a. a. O., 12; M. Horten, ZDMG, LXIII, 784 ff.

[128] Vgl. oben Anm. 73 u. 74.

[129] Maimūnī, *Dalālat al-ḥā'irīn*, I, c. 69 Anf.

[130] Dschurdschānī zu *Mawāḳif* 512, 3 v. u.

[131] Bei Ibn Ḥazm, *Kitāb al-milal wa'l-niḥal* (Kairo 1321), IV, 218 wörtlich angeführt aus dem Schlusse des vierten Buches des *al-Intiṣār fi-l-ḳur'ān* von Bāḳillānī. — Ibn Ḥazm weist diese Anschauung nachdrücklich zurück.

[132] Ghazālī, *Mi'jār al-'ilm* (Kairo, Kurdistān-Druck. 1329), 184.

[133] *Iḥjā 'ulūm al-dīn*, I, 85, 3.

[134] Ibrāhīm al-Schāṭibī, *Kitāb al-muwāfaḳāt* (Kasan 1909), I, 114.

[135] Ibn Ḥadschar al-Ḥejtamī, *al-Fatāwī al-ḥadīthijja* (Kairo 1307), 35.

[136] Bei *Itḥāf al-sādat al-muttaḳīn* (Ausg. Kairo 1302), X, 53.

[137] Bei Zurḳānī, *Muwaṭṭa*-Erläuterung (Ausg. Kairo 1280), I, 13, 12 v. u. (im Namen des Ibn 'Abd al-salām).

[138] *Mawāḳif*, 506.

[139] Die die asch'aritische Lehre bekämpfende altgläubige Ibn Tejmijja-Schule nimmt diese starre Zurückweisung der Ursächlichkeit (*sababijja*) nicht an; vgl. die Abhandlung des Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *I'lām al-muwaḳḳa'īn*, II, 371—373; III, 558. Die abzulehnenden Formeln des Ursächlichkeitsbegriffes sind bei Senūsī (gegen Ende des XV. Jahrhunderts) zusammengestellt, Les prolégomènes théologiques, herausgegeben und übersetzt von J. D. Luciani (Alger 1908), 108—112. Senūsī, dessen Lehrbücher als Grundwerke der rechtgläubigen Dogmatik gelten, hat, wie aus der Liste seiner Werke (Belkacem al-Hafnaoui, Biographies des savants musulmans de l'Algérie, I, 185 vorl. Z.) ersichtlich ist, der Zurückweisung der Ursächlichkeit auch noch eine besondere Bekenntnisschrift gewidmet, „worin er mit zwingenden Beweisen die Wirksamkeit ständiger Ursachen ablehnt". Vgl. dazu nunmehr für die in diesem Abschnitt behandelten Fragen Saul Horovitz, Der Einfluß der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern (Breslau 1915). Über Das Problem der Kausalität bei den Arabern vgl. J. Obermann in der WZKM, XXIX (1915), 323 ff.; XXX (1917/18), 37 ff.

IV. Asketismus und Ṣūfismus.

[1] Man bezieht Sure 9 v. 93 auf sie.

[2] Bei der Eroberung von Ubulla erbeutete man soviel Kostbarkeiten, daß selbst die Hunde aus goldenen und silbernen Gefäßen gefüttert wurden, Ibn Sa'd, VII, 1, S. 53, 20.

[3] Ibn Sa'd, I, 1, S. 145, 13.

[4] Über den Reichtum des 'Alī und seine wenig büßerischen Neigungen spricht Ibn Ḥazm, *Kitāb al-milal* (Ausg. Kairo), IV, 141.

[5] Ibn Sa'd, III, 1, S. 77.

[6] Ebenda, S. 158. Über die materiellen Güter und Bestrebungen dieser Leute vgl. H. Lammens, La république marchande de la Mecque (Bulletin de l'Institut égyptien, 1910, S. 42. 48).

[7] Vgl. Goldziher, Die Handwerke bei den Arabern im Globus, LXVI. Jg., nr. 13.

[8] Ibn Sa'd, III, 1, S. 117.

[9] *Usd al-ghāba*, II, 295, 2. Auch vom frommen Muḥammed b. Sīrīn wird ein reicher Geldnachlaß berichtet. Vgl. Ibn Sa'd, VII, 1, S. 149, 23.

[10] Nawawī, *Tahḏīb*, 217, 4; 372, 4 v. u.; auch Sa'īd b. al-Musajjab, 284, 4 v. u. Vgl. Ibn Sa'd, V, 305, 4 ff. Für diese Verhältnisse bietet von anderen Gesichtspunkten aus bezeichnende Beispiele H. Lammens in den Études sur le règne du Calife Mo'āwija, I, 148; 152 n. 5; 165 ff.; 177; 233 ff. (= Mélanges Beyrouth, II, 40; 44; 57 ff.; 69; 125 ff.). Vgl. auch Mas'ūdī, Prairies d'or, IV, 254 f.

[11] Vgl. Ibn Sa'd, VII, 1, S. 18, 15 ff.

[12] Annali dell'Islam, II, 399; 405; 543.

[13] Ebenda, II, 1080 ff. Vgl. C. H. Becker, Christentum und Islam, 15 (= Islamstudien, I, 397). Eine sehr lebendige Darstellung der Araber vor dem Islam im Vergleich zu der guten materiellen Lage, in die sie durch den Islam gelangten, gibt Ḳatāda zu Sure 3 v. 99 bei Ṭabarī, *Tafsīr*, IV, 23.

[14] Ibn Sa'd, V, 50, 27. Die Neigung zu Muhammed durch materielle Begünstigung veranlaßt, ebenda, 332, 16. Über die zwiefachen Gründe der kriegerischen Bewegung vgl. Nöldekes Anzeige des Werkes von Caetani, WZKM, XXI, 305.

[15] *Tahḏīb* 362, 6.

[16] Ebenda, 519, 8. Sehr wichtig ist das Hadīth bei Buchārī, *Dschihād*, nr. 36 (vgl. *Riḳāḳ*, nr. 7), wo der Prophet seine Besorgnis wegen der „Segnungen der Erde und der Pracht der Welt" ausspricht, die nach seinem Tode den Gläubigen zuteil werden, und diese Besorgnis durch die Hoffnung beschwichtigt, daß die zu erlangenden Schätze zu frommen Zwecken verwendet würden. Die Verbannung des Abū Ḏarr wird noch in späten Zeiten als Anklagepunkt gegen die Omajjaden verwendet. Unter den Flüchen, die der schī'itisch gesinnte Būjidenfürst Mu'izz al-daula i. J. 351/962 auf die Wände der Moscheen Baghdāds schreiben ließ, ist auch folgender: 'Verflucht sei er, der den Abū Ḏarr verbannte!'; gemeint ist Mu'āwija (Ibn al-Athīr zum Jahre, Ausg. Kairo, VIII, 195).

[17] Ibn Sa'd, IV, 1, S. 166.

[18] *Kasschāf* zu Sure 9 v. 119. Abū Darr ist der Träger der Buß-Hadīthe im *Kitāb al-riḳāḳ* des Buchārī.

[19] Ibn Sa'd, IV, 1, S. 169, 8. 24. Vgl. C. Snouck Hurgronje in Revue de l'Histoire des Religions, XXX (1894), 169 (= Verspreide Geschriften, I, 355). Abu'l-Dardā sagte: Wer zwei Dirhem besitzt, gerät am Tage der Auferstehung unter peinlichere Rechenschaft, als wer nur einen Dirhem sein eigen nennt (Ibn Sa'd, VI, 200, 15).

[20] Ibn Ḳutejba, *'Ujūn al-achbār*, 375, 10.

[21] Die Überlieferungsberichte über die Veranlassung dieser Offenbarung, bei Ṭabarī, *Tafsīr*, z. St., VII, 6—9. Dem Worte, das als „überschreitet nicht (das Erlaubte; *wa-lā ta'tadū*, vgl. Sure 23 v. 7)" zu erklären ist, wird in dieser Anwendung die Bedeutung verliehen: „gehet nicht über die Grenze des gesetzlich Verbotenen hinaus; übertreibet nicht die Enthaltsamkeit!". Selbst dem folgenden Vers 91, worin unabhängig vom vorhergehenden Nachsicht gegen unbedachte Schwüre zugestanden wird, bringt die herkömmliche Auslegung in Zusammenhang mit der Abmahnung von Bußgelübden, insofern dadurch das Gewissen derer, die etwa ihre Absicht mit einem Eid bekräftigt hätten, beruhigt werden solle. — Auch Sure 20 v. 1 („Wir haben den Koran nicht herabgesandt, damit du elend werdest") wird von dem alten Koranerklärer Mudschāhid als Mißbilligung gegen Leute gedeutet, die während ihrer Andachtsübungen Stricke um ihren Körper zu winden pflegten (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, 90). In ähnlichem Sinne wird Sure 28 v. 77b („Und vergiß nicht deinen Anteil an dieser Welt") von alten Erklärern gedeutet (ebenda, XX, 66).

[22] Ibn Sa'd, III, 1, S. 287.

[23] Ibn Sa'd, II, 2, S. 125, 10ff.

[24] *Muwaṭṭa*, III, 55 Mitte. Azraḳī, hrsg. v. Wüstenfeld, 193.

[25] Ibn Sa'd, IV, II, S. 9ff. verschiedene Darstellungen. (Diese Regel des Propheten wird in verschiedenen Erzählungen an je andere Genossen gerichtet, z. B. an 'Othmān b. Maẓ'ūn, bei Ibn Sa'd, III, 1, S. 287, 21; an 'Abdallāh b. 'Omar, Muh. Stud. II, 396, Anm. 1; vom Propheten gebilligte Belehrung des Salmān al-Fārisī an Abu'l-Dardā, Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, II, 66 unten). Die Erzählungen über den Sohn des 'Amr setzen den bereits als Sammlung vorhandenen Koran voraus; 'Abdallāh will ihn täglich zu Ende hersagen, der Prophet findet es genügend, wenn er durch das heilige Buch allmonatlich oder höchstens in zehn oder sechs Tagen durchkommt. (Beispiele für rühmende Erwähnung, daß fromme Männer in 5, 6 und 7 Tagen die Hersagung des ganzen Korans beendigen, Ibn Sa'd VI, 49, 6; 58, 12; 60, 24. Im Ramaḍān leistet man mehr; da pflegt man den Koran in je zwei Nächten zu beendigen.) Die Angabe ebenda IV, II, 11 l. Z., daß 'Abdallāh syrisch lesen konnte, deutet vielleicht auf christliche Beeinflussung seiner büßerischen Neigungen.

[26] *Musnad Aḥmed*, II, 64: *lā ṣāma man ṣāma al-abada.*

[27] Ibn Sa'd, I, 2, S. 95, 14.

[28] Māwerdī, *A'lām al-nubuwwa* (Kairo 1319), 153.

[29] Ḏahabī, *Taḏk. al-ḥuffāẓ*, III, 265.

[30] Vgl. Muhammed. Studien, II, 395. — Über diesen Abū Isrā'īl vgl. Ḳasṭallānī, IX, 451 (zu Buchārī, *Ajmān*, Nr. 30).

[31] *Usd al-ghāba* V, 132, 7; vgl. Ibn Sa'd, IV, 2, S. 17, 13. Über den Anlaß und Zusammenhang dieses Spruches vgl. die bei J. Horovitz, Spuren griechischer Mimen im Orient (Berlin 1905) 78—79 mitgeteilten Ḥadīth-Erzählungen.

[32] Ibn Ḥadschar al-Hejtamī, *al-Zawādschir 'an iḳtirāf al-kabā'ir*, nr. 241 der Hauptsünden (Ausg. Kairo 1310, II, 2).

[33] Ibn 'Abbās: „Der beste dieser (muslimischen) Gemeinde ist, wer die meisten Ehen schließt" (Ibn Sa'd, I, 2, S. 95, 20). Immer ist es der Gesichtspunkt der Sunna, der bei der Empfehlung des ehelichen Lebens geltend gemacht wird. Ehelosigkeit ist sunnawidrig; die mönchische Lebensweise, *rahbānijja*, fällt unter den Gesichtspunkt der *bid'a* (s. VI. Abschnitt), Ibn Sa'd, V, 70, 6; *al-rahbānijja al-mubtada'a* (Ibn Ḳutejba, *'Ujūn al-achbār* 375, 12, vgl. Muh. Stud., II, 23, Anm. 6). Der ehelose Büßer wird trotz seiner sonstigen gesetzlichen Frömmigkeit als *tārik al-sunna* (der die Sunna verläßt) getadelt (Jāfi'ī, *Rauḍ al-rajāḥīn*, Kairo 1297, 28, 8). Um so auffallender ist es, daß 'Abdallāh b. 'Omar, sonst ein Vorbild der Sunnatreue, ursprünglich die Absicht hatte, ein eheloses Leben zu führen (Ibn Sa'd IV, 1, S. 125, 19). Vom Genossen Abū Berza wird bei Ibn al-Dschauzī (die Stelle ist mir leider entgangen, vgl. Ähnliches von Abu'l-Dardā bei Dschāḥiẓ, *Buchalā*, hrsg. v. G. van Vloten, 159, 4) folgender Spruch, allerdings mit schlechtem Zeugnis, angeführt: Wenn ich auch nur einen Tag vor meinem Lebensende stände, würde ich Allah nur als verheirateter Mann begegnen wollen (d. h. selbst einen Tag vor meinem Tode würde ich noch eine Ehe schließen), denn ich habe den Propheten sagen hören: Die Schlechtesten von euch sind die Ehelosen (*schirārukum 'uzzābukum*). An solche von der Traditionskritik in der Regel formell nicht als echt anerkannte, aber inhaltlich gebilligte Sprüche denkt man, wenn man Ehelose für unwürdig hält, bei den kanonischen Liturgien als Vorbeter (Imāme) zu erscheinen (Revue du Monde musulman, V, 32, 9 v. u.). Vgl. H. Lammens, Fāṭima et les filles de Mahomet (Rom 1912), 32f. Es ist immer zu beachten, daß im System der islamischen Askese die Verneinung des ehelichen Lebens aus diesem Gebiet ausgeschaltet wird. Vgl. Amedroz im JRAS, 1912, 557. Der berühmte Ṣūfī Sahl al-Tustarī spricht den Grundsatz aus: „Es ist unrichtig, den *zuhd* auch auf Frauen zu beziehen; denn dem Fürsten der Büßer (dem Propheten) waren die Frauen lieb" und Ibn 'Ujejna führt zur Bekräftigung das reiche Eheleben des „büßerischesten der Genossen" (= 'Alī) an (Abū Ṭālib al-Mekkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, I, 267, 8ff.). — Der große Heilige 'Abd al-ḳādir al-Dschīlānī hatte 94 Kinder (vgl. JRAS, 1907, S. 11, nach der Enzykl. des Islam, I, 43b freilich 49). Der spätere Ṣūfismus findet im Geschlechtsleben sogar religiöse Mysterien. In keiner andern Sache bewähre sich, sagt Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī, für den, der die Erkenntnis erreicht hat, der Gedanke der Gottesdienerschaft (*'ubūdijja*) so stark wie im *nikāḥ* (*al-Futūḥāt al-mekkijja* [Kairo 1329], I, 146, 2; IV, 477, 21). 'Abd al-wahhāb al-Scha'rānī zieht einen Vergleich zwischen *ṣalāt* und *nikāḥ* (*La-*

ṭā'if al-minan [Kairo 1321], I, 205) und spricht ganz unverhohlen darüber, welche Rolle die geschlechtlichen Dinge bei den Sūfīs spielen. Selbst der *Ḳuṭb*, die Spitze der heiligen Sūfī-Hierarchie, legt für sich das größte Gewicht auf sie (ebenda, I, 205; 226, 4ff.; II, 164; 171); Scha'rānī selbst huldigte der Vielweiberei und verschmähte auch die sonstigen Zugeständnisse der islamischen Ehe (*sarārī*) nicht und erzählt darüber in wenig zurückhaltender Weise (ebenda, I, 134, 12; II, 159, 7). Vgl. dazu die bei Lammens, Mo'āwija, 165 = Mélanges Beyrouth, II, 57, Anm. 8 gesammelten Angaben und Beispiele aus Heiligenlegenden bei C. Trumelet, L'Algérie légendaire [Alger 1892] 436. 442; Revue africaine, 1913, 10, 7; Amedroz im JRAS, 1912, S. 557ff. Sehr bezeichnend hierfür ist das hier nicht übersetzbare Gebet, das ein als Asket gerühmter Mann (*zāhid*) bei der Ka'ba verrichtet, bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, III, 289, 18. Man vergleiche auch die lehrreichen Angaben bei E. Doutté, Les Marabouts (Paris 1900) 84ff. und E. Montet, Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus specialement au Maroc (Genf 1909, in der Jubiläumsschrift der Universität Genf) 39. 66.

[34] Die Belege in meiner Abhandlung L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam (Revue de l'Histoire des Relig. 1898, XXXVII, 314ff.).

[35] Muh. Stud., II, 394.

[36] Vgl. Muslim, V, 282.

[37] Arab. Hschr., Gotha, nr. 1001, Bl. 93.

[38] Ibn Sa'd, IV, 1, S. 19, 15ff. eine sehr bezeichnende Nachricht; vgl. die zur Erklärung des Wortes *al-'afwa*, Sure 2 v. 217 bei Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 205 gesammelten Belehrungen.

[39] Ibn Mādscha, *Sunan* (Steindruck, Dihli, 1282), 311.

[40] An Arabic History of Gujarat, ed. Sir E. D. Ross, I (London 1910), 346—348.

[41] *Fihrist*, 44, 12.

[42] Darüber Revue de l'Hist. des Relig., XXVIII (1893), 381.

[43] Nr. 31 der Vierzig Traditionen des Nawawī ist folgende Lehre des Propheten: Ein Mann kam zu ihm mit der Anfrage: ‚Zeige mir eine Tat an, deren Ausübung mir Gottes und der Menschen Liebe verschafft!' „Entsage der Welt, so wird dich Gott lieben; entsage dem, was in den Händen der Menschen ist, so werden dich die Menschen lieben." Der Spruch findet sich nicht in den strengeren Sammlungen und wird bloß aus dem Traditionswerk des Ibn Mādscha nachgewiesen: ein Beweis dafür, daß man ihn im III. Jahrhundert nicht allenthalben als echten Prophetenspruch anerkannte.

[44] Dschāḥiẓ, Tria Opuscula ed. G. van Vloten, 132ff. (= *Rasā'il*, Ausg. Kairo 1324, 125) legt besonderes Gewicht darauf, daß der Prophet nicht von griesgrämiger Natur war, sondern sich dem Humor stets zugänglich zeigte. Er wollte — sagt Ibn Ḳutejba, *Muchtalif al-ḥadīth*, 373 — seine Anhänger durch sein Beispiel belehren, sich nicht der Griesgrämigkeit hinzugeben. Einer seiner Genossen sagt, er habe nie jemand gesehen, der mehr gelächelt habe (*akthar tabassuman*) als der Prophet (Ibn Sa'd, I, 2, S. 96, 7). Er war nach

ʿĀʾischa *ḍaḥḥāk bassām*, ebenda, 91, 4. Vgl. einen Abschnitt bei Suhrawardī, *ʿAwārif al-maʿārif* (am Rande des *Iḥjā*, II, 295 ff.). Zubejr b. Bekkār (st. 256/870) verfaßte eine Sonderschrift über die Späße des Propheten (*Fihrist*, 110, 6), woraus wohl die Stelle bei Ḳastallānī, Buchārī-Kommentar IX, 500, 8 entnommen ist.

[45] Ibn Saʿd, V, 54, 25.

[46] Lammens, Fāṭima et les filles de Mahomet, S. 69—75.

[47] Vgl. Nöldeke-Schwally, Geschichte des Korans, I, 170, Anm. Sehr belangreiche Angaben bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Kitāb al-dschawāb al-kāfī* (Kairo, o. J.), 171.

[48] Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfiʿijja*, II, 146.

[49] *Kasschāf* zu Sure 59 v. 8. Man wird dabei an die Bullen des Papstes Johann XXII. *Quia nonnumquam* (1322), *Cum inter nonnullos* (1323) und an das Schicksal des Fra Francesco da Pistoja (1337) erinnert.

[50] Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt, hrsg. v. F. Schulthess (Leipzig 1911), 23, 3.

[51] Es geschieht nicht ohne Absicht, daß z. B. in den Nachrichten über Abū Bekr bei Ibn Saʿd volle drei Seiten (III, 1, S. 133, 25—136, 5) ausschließlich der Bezeugung der herzlich gleichgültigen Tatsache gewidmet sind, daß der fromme Chalife seinen Bart mit Schönheitsmitteln zu behandeln pflegte. (Auch in den Lebensbeschreibungen anderer Genossen wird diese Liebhaberei reichlich behandelt.) Die Zurechtmachung solcher Mitteilungen wird ersichtlich, wenn wir ebenda, 150, 21 erfahren, daß „Leute von den verrückten Koranrezitierern (d. h. Frömmlern) meinen, daß das Färben des Bartes verboten sei". Überlieferungen der ersten Art sollen demnach in großer Häufung als überwältigende Einwände gegen jene Betbrüder dienen. Es werden natürlich auch Beispiele für das Verhalten der letzteren treulich verzeichnet, z. B. VI, 201, 12; 231, 13 u. a. m. (vgl. ebenda, 26, 6).

[52] Ibn Saʿd, III, 2, S. 103.

[53] Eine Zusammenstellung bei Lammens, Le Califat de Yazīd, S. 213, Anm.

[54] Athen., II, 12 (nach J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte[4], II, 381).

[55] Ibn Saʿd, IV, 2, S. 29; VI, 17, 17; VII, 1, S. 5, 17 und sehr häufig.

[56] Ibn Saʿd, V, 85, 5.

[57] Vgl. die Doktorschrift Muh. ibn al-Ḥanafijja von Hubert Banning (Erlangen 1909), 73 oben; über seine Geldgier ebenda, 68, durch deren Befriedigung er Entschädigung für die von ihm aufgegebenen Ansprüche finden wollte.

[58] Sie werden gewöhnlich als *ḳurrāʾ* bezeichnet, wörtlich soviel als (Koran)-Rezitierer. (Vgl. Lammens, Moʿāwija 347: Mélanges Beyrouth, III, 211). In der Umgebung des Propheten werden solche *ḳurrāʾ* erwähnt und näher gekennzeichnet als Leute, die während des Tages für den Propheten „Wasser schöpften (*jastaʿḍibūna*) und Holz sammelten (vgl. Jos. 9, 21. 23. 27) und während der Nacht sich vor die Säulen stellten (ZDMG, LV, 505) und beteten" (Ibn Saʿd, III, I, 36 l. Z. 38, 8. 14). Vgl. Wellhausen, Die reli-

giös-politischen Oppositionsparteien, 10; G. Levi della Vida in Rivista degli studi orientali, VI, 480. Diese Bezeichnung erstreckt sich dann im allgemeinen auf Leute, die sich mit Verachtung aller Weltlichkeit frommen Übungen und einem beschaulichen, büßerischen Leben widmen; vgl. z. B. Ibn Sa'd, VI, 255, 18: Dāwūd al-Ṭā'ī glich (in seiner Kleidung) nicht den *ḳurrā'* (hier ist von Asketen im allgemeinen die Rede); *ḳāri'* im Gegensatz zu *fāsiḳ* in einem Spruche des Dschunejd bei Ghazālī, *Iḥjā*, II, 161, 8. Schon in alter Zeit traute man ihrer Aufrichtigkeit nicht; *Musnad Aḥmed*, IV, 155: „die meisten Heuchler findet man unter den Ḳ. (*akthar munāfiḳī hāḏihi-l-ummati ḳurrā'uhā*)". In der Hölle gebe es eine „Zisterne des Grams" (*dschubb al-ḥuzn*), worein die heuchlerischen Ḳ. gesteckt werden (*al-ḳ. al-murā'ūna*, Tirmiḏī, II, 62, 3). Sie seien gegeneinander mit Gehässigkeit erfüllt; man möge daher ihre gegenseitige Zeugenschaft nicht annehmen (Damīrī u. d. W. *tejs*, I, 208, 3 v. u.). Auch fromme Leute späterer Geschlechter drücken ihre Abneigung gegen sie aus; eine Beurteilung ihrer Scheinheiligkeit von Mālik b. Dīnār bei Damīrī u. d. W. *'usfur*, II, 146 (aus *Schu'ab al-īmān* des Bejhaḳī), vgl. Fuḍajl b. 'Ijāḍ bei Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 223, 11; Mudschāhid bei Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, VI, 243, 5 (*ḳāri' murā'ī*). Zumal freidenkende oder weltlich gesinnte Leute drücken mit diesem Worte in schlimmem Sinne den Begriff des Frömmlers aus (oben S. 64) und sprechen mit Geringschätzung von den *ḳ.* (Lammens, a. a. O., 351, Anm. 11, Mélanges, III, 215). — Das Zeitwort *ḳara'a*, V, *taḳarra'a* und mit Elision des Hamza *taḳarrā* ist s. v. a. *tanassaka*, sich der büßerischen Lebensführung hingeben. (Ḳālī, *Amālī*, III, 47 vorl. Z.) Als der große Philolog Abū 'Amr ibn al-'Alā sich der Weltflucht widmete (*lammā taḳarra'a*), übergab er die riesigen philologischen Sammlungen, die er angehäuft hatte, dem Feuer (Dschāḥiẓ in Goldziher, Abhandl. zur arab. Phil., I, 139, 9), ebenso wie der obenerwähnte Dāwūd al-Ṭā'ī, nachdem er zum *'ābid* wurde (*ta'abbada*), nichts mehr von den Wissenschaften (auch vom Ḥadīth nicht) hören wollte, in denen er früher hervorragte (Ibn Sa'd, a. a. O.).

[59] Ibn Sa'd, VI, 202, 18. Vgl. denselben Abū Isrā'īl in Verbindung mit einem Ausspruch über die Vermeidung überflüssigen Kleidungsschmuckes beim Gebet, ebenda, 231, 15.

[60] Hier besonders in Baṣra; es ging der Spruch: *fiḳh Kūfī wa-'ibāda Baṣrijja*, kūfische Gesetzeslehre und baṣrische Frömmigkeit (Ibn Tejmijja in *Manār*, XII (1327), 747. 750.

[61] Vgl. Ibn Sa'd, VI, 111, 6.

[62] Vgl. die Überlieferungsstellen bei Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 201, 17 ff. Ähnliches von Sa'īd b. al-Musajjab, Ibn Sa'd, V, 99, 17.

[63] Ibn Sa'd, VI, 127, 22; 131, 14; 133, 11. 18. 25. Sein Artikel bei Ibn Sa'd ist sehr belehrend für die Kenntnis der Bekundungsarten der weltflüchtigen Richtung jener Zeit. Bezeichnend ist die religiöse Begründung seiner Abneigung gegen die Dichtkunst, die ihm mit anderen Asketen gemeinsam ist; ZDMG, LXIX, 202. Vgl. die Nachricht über Leute, die von der Dichtkunst die Ansicht hatten, daß sie die rituelle Reinheit unterbreche (*jankuḍ al-wuḍū*, bei Ibn Rāschiḳ, *al-'Umda* [Kairo 1907], I, 11, 12; vgl. Dschumaḥī, hrsg. v. J. Hell, 78, 4; ein frommer Mann, der Reime

nur in verstümmelter Form hersagen mochte, bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, II, 81, 17.

[64] Man sehe die Lebensbeschreibung der alten Chalifen und Genossen in den ṣūfischen *Ṭabaḳāt*. Unter ihnen ist besonders 'Alī das Vorbild büßerischen Lebens nicht nur für die solche Absichten verfolgende Charakterschilderung, sondern auch für die volkstümliche Erinnerung (vgl. besonders Ḳālī, *Amālī*, II, 149, 9 ff.). Auch außerhalb eines tendenziösen Zusammenhanges sind die weltflüchtigen Ausschmückungen der Lebensberichte nicht selten. Als Beispiel kann die Schilderung der Sterbestunde des Genossen Mu'āḏ b. Dschebel angeführt werden, den Muhammed mit der Islamisierung des Jemen beauftragt, und der auch manchen Schlachttag mit dem Propheten mitgemacht hatte. Die in Syrien wütende Pest raffte viele seiner Familienmitglieder, zuletzt ihn selbst dahin. In den letzten Augenblicken seines Lebens läßt man ihn über Gottesliebe sprechen. Und als der Tod schon unmittelbar an ihn heranrückte, wird ihm folgende Rede in den Mund gelegt: „Willkommen, o Tod! Willkommen, freundlicher Besucher, der mich in Armut trifft! O mein Gott! Du weißt es, ich habe dich immer gefürchtet, heut aber hoffe ich sehnsüchtig auf dich. Ich habe die Welt und das lange Leben in ihr nicht geliebt, um Kanäle zu graben und Bäume zu pflanzen, sondern um in der Glut der Mittagshitze zu dursten, den (schweren) Stunden Trotz zu bieten und wegen des Andranges der *'ulamā* zu den *Ḏikr*-Versammlungen" (Nawawī, *Tahḏīb*, 561). Die Lebensbeschreibungen der frommen Richtung statten gerne die Krieger des Islams mit Zügen aus, die ihre Tapferkeit und ihren Heldenmut noch mit den Eigenschaften büßerischer Frömmigkeit vervollständigen. Dies kennzeichnet das asketische Schriftentum bis in die spätesten Zeiten. Selbst Nūr al-dīn und Saladin nehmen die höchsten Stellen in der Heiligenhierarchie ein (Jāfi'ī, a. a. O., 285 oben), im Grunde mit demselben Recht, wie 'Alī schon in älterer Zeit unter die Heiligen geraten war.

[65] *Usd al-ghāba*, III, 88 u. d. W. 'Āmir b. 'Abd al-Ḳajs.

[66] Ibn Sa'd, VII, 1, S. 77.

[67] S. meinen Dīwān des Ḥuṭej'a 218 (zu 79, 7); zu den dortigen Nachweisen füge ich noch die bei Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, V, 145, 3, VI, 121, vorl. Z. angeführten Verse hinzu. Denselben Gegenstand behandelt L. Cheikho in seiner Zeitschrift Maschriḳ, XI (1908).

[68] Vgl. mehrere Belege in Revue de l'Histoire des Religions, XXVIII, 381.

[69] Abū Dāwūd, *Marāsil* (Kairo 1310), 23, 1: *lā sijāḥata fi-l-islām walā tabattula* (Ehelosigkeit) *fi-l-islām*.

[70] Ein Beispiel *Maschriḳ*, XII, 611, 7 v. u. Vgl. auch Munk, Guide des égarés, II, 304, Nr. 2. — *Athwāb al-sijāḥa* s. v. a. Mönchskleider im Gegensatz zu weltlicher Kleidung, Damīrī, *Ḥajāt al-ḥajawān*, II, 1, 165, u. d. W. *'aḳrab*. Vom Raben als Trauervogel, der in Ruinen sich aufhält und schwarzes Gefieder hat, sagt man in diesem Sinne figürlich, daß er die *sijāḥa* übe (Journ. As. Soc. of Bengal, 1907, 176, 7 v. u.).

[71] Notice of the writings of ... al-Ḥārith ... al-Muḥāsibī, the first Ṣūfī Author, in Transactions of the third Inter-

national Congress for the History of Religions (Oxford 1908), I, 292f.

[72] Ibn Sa'd, III, 1, S. 208, 26. Ṭabarī, I, 2754, l. Z. Vgl. Lammens, Mo'āwija, 165, A. 8.

[73] Von 'Abdallāh b. Mas'ūd, einem der frömmsten Gefährten des Propheten, wird berichtet, daß er sich alles überflüssigen (vom strengen Gesetz nicht geforderten) Fastens enthielt und als Grund angab, daß er mehr Gewicht auf das Beten lege; das Fasten schwäche zu sehr und könne leicht das Beten beeinträchtigen. Ibn Sa'd, ebenda, 109, 25. Derselbe 'Abdallāh verbietet auch dem Mi'ḍad und seinen Genossen (oben S. 147) die asketischen Übungen am Friedhof, Ibn Sa'd, VI, 111, 6.

[74] Ṭabarī, I, 2924, 9; *Usd al-ghāba*, V, 286.

[75] Ibn Sa'd, V, 225, 4.

[76] Ṭabarsī, *Makārim al-achlāḳ*, 66.

[77] Über diese Dinge ausführlicher in meiner hier benutzten Abhandlung Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Ṣūfismus, WZKM (1899), XIII, 35ff.

[78] Dies Gleichnis wird in zwei Richtungen benutzt, und zwar neben der im Text angewandten Beziehung (*Madchal*, III, 157 vorl. Z.; Subkī, *Mu'īd al-ni'am*, 224, 4; Jāfi'ī, a. a. O., 315 l. Z. von Sahl al-Tustarī) auch in der Weise, daß der Jünger im Verhältnis zu seinem Meister wie der Leichnam in der Hand des Leichenwäschers sich verhalte, d. h. seinen Willen vollständig in den des Schejch aufgehen lasse (E. Blochet, Études sur l'ésotérisme musulman [Paris 1910], 127), z. B. 'Abd al-Karīm al-Rāzī (Schüler des Ghazālī) bei Subkī, *Ṭabaḳāt*, IV, 258 l. Z. Über unbedingte Unterwerfung an den *ustād* vgl. die Sprüche des Sahl al-Sa'lūkī bei Subkī, II, 163, 4ff. Unterschied zwischen *fiḳh*-Schüler und *ṣūfī*-Schüler in dieser Beziehung, ebenda, IV, 258 unten. Die unwahrscheinliche Annahme, daß der ähnliche Ausdruck in den Verfassungen des Jesuitenordens (*perinde ac cadaver*) der Regel der Ṣūfībruderschaften entlehnt sei, ist wieder durch G. Bonet-Maury ausgesprochen worden: Les Confréries religieuses dans l'Islamisme usw. in Transactions of the third International Congress for the History of Religions, II, 344. Desgleichen stellt C. H. Becker, Christentum und Islam, 42 (abgedr. Islamstudien, I [Leipzig 1924], 421) die *exercitia spiritualia* unter den Einfluß der Zucht der mystischen Verbände. Auch D. B. Macdonald, The religious attitude and life in Islam (Chicago 1909), 219 hält die Abhängigkeit der Regel des Jesuitenordens von denen der Ṣūfībrüderschaften für eine gesicherte Tatsache. Die Möglichkeit eines Einflusses des islamischen Ṣūfīwesens auf die christliche Mystik ist auch von Carra de Vaux zugegeben und durch den Nachweis von Gleichzeitigkeiten näher gebracht worden (La doctrine de l'Islam [Paris 1909], 247—8). Vgl. A. Mez, Die Renaissance des Islâms (Heidelberg 1922), 279, Anm. 4.

[79] Ghazālī, *Iḥjā*, IV, 445.

[80] Muḥibbī, *Chulāṣat al-athar*, III, 148. — Sufjān b. 'Ujejna lehrt: Deine Sorge um die morgige Nahrung wird dir als Sünde an-

gerechnet: *fikruka fī rizḳi ghadin juktabu ʿalejka chaṭīʾatan* (Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, III, 8).

[81] Ḳuschejrī, *Risāla fī ʿilm al-taṣawwuf* (Kairo 1304), 243, 10 v. u.; ʿAbdalḳādir al-Dschīlānī, *Ghunja* (Mekka 1314) II, 151; Behā al-dīn al-ʿĀmilī, *Keschkūl* (Būlāḳ 1288) I, 94 l. Z. von Schiblī.

[82] Vgl. G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon (Leipzig 1909), S. 87 ff.

[83] Selbst vom frommen ʿOmar b. ʿAbd al-ʿazīz hören wir ein Urteil zu Ungunsten der Besitzlosigkeit, Ibn Saʿd, V, 208, 16 (die Verbesserung M. J. de Goeje's in ZDMG, LXI, 460 scheint nicht notwendig zu sein). Es ist wohl ein Widerschein seiner der Weltflucht abgewandten vorchalifischen Zeit (Ibn Saʿd, ebenda, 244, 26 ff.; 246, 8 ff.; 254, 19; 285 l. Z.; 297, 18. Vgl. C. H. Becker, Studien zur Omajjadengeschichte in ZA, XV, 12, Anm. 1); er ging nicht von jeher *mischjat al-ruhbān*.

[84] Ḏahabī, *Taḏkira*, IV, 39.

[85] Eine der ältesten Schilderungen des büßerischen Vorbildes ist in einer langgedehnten apokryphen Mahnrede (*waṣijja*) des Propheten an Usāma b. Zejd enthalten, die in zwei Fassungen vorhanden ist (bei Sujūṭī, *al-Laʾālī al-maṣnūʿa fi-l-aḥādīth al-mauḍūʿa* [Bearbeitung eines ähnlichen Werkes von Ibn al-Dschauzī, Kairo 1317] II, 166—7); die eine wird auch von den *Ichwān al-ṣafā* (Bombay 1306, I, 2, S. 98) mitgeteilt.

[86] Revue de l'Histoire des Religions XL (1899), 177.

[87] *Ṣūf* ist Kleidung der Mönche (*zijj al-ruhbān*, Ibn Saʿd, VII, 1, S. 83, 10), der Armen ebenso wie der Büßer (*ʿUjūn al-achbār* 317, vorl. Z. 352, 6), der Sklaven (*Aghānī*, I, 132, 8) auch Sträflinge wurden in *ṣūf*-Kleider gesteckt (Ibn Saʿd, VIII, 348, 21; *Aghānī*, V, 18, 20); es sei auch die Kleidung der Propheten gewesen (Ibn Saʿd, I, 2, S. 176, 4). — Abū Mūsā al-Aschʿarī sagt zu seinem Sohn: „Hättest du uns in Gesellschaft unseres Propheten gesehen, wenn uns der Regen traf, so hättest du einen Schafsgeruch gefühlt, der von unserer (feuchten) *ṣūf*-Kleidung kam." Es soll damit die weltflüchtige Lebensführung in der Umgebung des Propheten gekennzeichnet werden (Ibn Saʿd, IV, 1, S. 80, 18).

[88] Vgl. Nöldeke in ZDMG, XLVIII, 47.

[89] Dschelāl al-dīn Rūmī, Vierzeiler. Die hier benutzten Verweisungen sind der auf *Rubāʿijjāt-i ḥaẓret-i Mewlānā* (Stambul 1312, Verlag des persischen Journals Achter) gegründeten ungarischen Bearbeitung von Alexander v. Kégl (1862—1920) (Budapest 1907; Abhandlungen der Ungar. Akad. d. Wiss., I. Kl., Bd. XIX, nr. 10) entnommen.

[90] Ebenda.

[91] *Wudschūduka ḏanbun lā juḳāsu bihi ḏanbun ācharu* (bei ʿAbdalḳādir al-Dschīlānī, *Sirr al-asrār* [a. R. der *Ghunja*] I, 105).

[92] Eine psychologische Zergliederung der ṣūfischen Zustände gab Duncan B. Macdonald in der VI. und VII. Vorlesung („Saints and the ascetic-ecstatic life in Islam") seines The Religious Attitude and Life in Islam (Chicago 1909), 156—219.

[93] Masnavi i Maʿnavi, translated by E. H. Whinfield (London 1887), 52.

[94] *Dīwān-i Schems-i-Tebrīz* (hrsg. v. Nicholson, Cambridge 1898), 124.

[95] Ferīd ed-dīn ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā* (hrsg. v. R. A. Nicholson, London-Leiden 1905—1907), II, 216, 8. Vgl. C. A. Nallino in RSO, VIII (1919), 83.

[96] Der Dīwān des . . . Ḥāfiẓ, herausgeg. von V. v. Rosenzweig-Schwannau (Wien 1858—64), I, 324 (= Ghazelen auf *dāl* nr. 11).

[97] Vgl. Oltramare, L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde, I (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T. XXIII) 211, Anm. 2.

[98] So wird z. B. der Ṣūfī Abū ʿUbejda ʿAbbād al-chawwāṣ (st. 162/778) bezeichnet; Abu'l-maḥāsin, hrsg. v. Juynboll, I, 435 l. Z.

[99] Vgl. The Odes of Ibnu'l-Fáriḍ auf S. 162—266 in R. A. Nicholson's Studies in Islamic Mysticism (Cambridge 1921) und desselben Aufsatz im JRAS, 1906, S. 797 ff. sowie C. A. Nallino in RSO, VIII (1919), 1—106.

[100] Vgl. die Erklärung des Schādilī bei Jāfiʿī, *Rauḍ al-rajāḥīn* 289 (verschiedene Stufen der Gottestrunkenheit).

[101] Ghazālī, *Iḥjā*, IV, 348, 3; *Taḏkirat al-aulijā*, II, 156, 9.

[102] Aus Dschelāl al-dīn Rūmīs Vierzeilern (nach Al. v. Kégl).

[103] Den Begriff der Gottesliebe als höchstes Ziel des islamischen Lebens hat vom rechtgläubigen Standpunkt aus, sicher nicht ohne gegen den ihm widerwärtigen Ṣūfismus gerichtete polemische Absicht, dargestellt der Ḥanbalite Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja in seiner ethischen Abhandlung *Kitāb al-dschawāb al-kāfī li-man saʾala ʿan al-dawā al-schāfī* (Kairo, Taḳaddum-Druckerei o. J.) 141—147; 168—170; vgl. Der Islam, IX (1919), 144 ff.

[104] Journal asiatique, 1879, II, 377 ff., 451.

[105] Eines der frühesten Werke dieser Gattung ist das exegetische Buch *Ḥaḳāʾiḳ al-tafsīr* (Wahrheiten der Schriftauslegung) von Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī aus Nīsābūr (st. 412/1021; Brockelmann, Gesch. d. arab. Liter., I, 201). „Er brachte darin — sagt ein rechtgläubiger Geschichtsschreiber — unglückselige Gedanken und die bildlichen Erklärungen der *Bāṭinijja*" (Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, III, 249; JRAS, 1912, 584, 4 v. u.). Von diesem Sulamī, der auch Ḥadīthe in ṣūfischem Sinne anfertigte (Zeitschr. f. Assyr. XXII, 318), wird ein Werk u. d. T. *Sunan al-ṣūfijja* angeführt (bei Sujūṭī, *al-Laʾālī al-maṣnūʿa*, II, 178, M.); wie es scheint, der Fundort der von ihm eingeführten ṣūfischen Ḥadīthe. — Eine berühmte, auch durch Druckausgaben (zuerst *Būlāḳ*, 1283 in 2 Bdn., zul. 1317) zugängliche Koranerläuterung in ṣūfischem Sinne ist der *Tafsīr* des Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī aus Murcia (st. 638/1240 in Damaskus). Die am Rande der Ausgabe des *Tafsīr al-Ṭabarī* (Ausg. Kairo) gedruckte Koranerklärung des Niẓām al-dīn al-Ḥasan b. Muḥammed al-Nīsābūrī (Anf. des 8. Jhd. d. H.; vgl. ZDMG, LVII, 395, A. 4 und die Erläuterung zu Sure 17 v. 53, XV, 49, wo der Verf. von sieben abgelaufenen Jahrhunderten spricht) u. d. T. *Gharāʾib al-ḳurʾān wa-raghāʾib al-furḳān* läßt von Spruch zu Spruch dem gewöhnlichen *Tafsīr* ein bildliches *taʾwīl* folgen. In der islamischen Literatur viel erwähnt ist das dieselbe Richtung vertretende *Taʾ-*

wīlāt al-Ḳur'ān von ʿAbdarrazzāḳ al-Kāschī oder al-Kāschānī aus Samarkand (st. 887/1482), das in mehreren Handschriften vorhanden ist (Brockelmann, a. a. O., II, 203, nr. 9). Die in unserem Text erwähnte Allegorie der sündigen Stadt und der drei Gottesboten ist dem letztgenannten Werk entnommen.

[106] In v. 626 seiner in ṣūfischen Kreisen berühmten *Tā'ijja*-Ḳaṣīda *Dīwān* Ausg. Beirut 1895, 120, 8; Ausg. Beirut 1860, 54, 3 v. u.).

[107] Muh. Stud., II, 14. Jedoch gibt es auch in der sunnitischen Überlieferung Mitteilungen darüber, daß der Prophet einzelne Genossen mit Belehrungen auszeichnete, die er den übrigen vorenthielt. Eines solchen Vorzugs konnte sich besonders Ḥuḏejfa b. al-Jamān erfreuen, der auch den Titel *ṣāḥib al-sirr* oder *s. sirr al-nabī* (Inhaber des Geheimnisses des Propheten) führt (Buch., *Isti'ḏān*, nr. 38, *Faḍā'il al-aṣḥāb*, nr. 27; *Iḥjā*, I, 78). Es ist nun lehrreich zu sehen, daß die Theologen dieser Nachricht, die nichts anderes bedeuten kann, als daß Ḥuḏejfa vom Propheten esoterischer Belehrung teilhaftig war, die Deutung gaben, daß Muhammed diesem Genossen die Namen der zweideutigen Personen (*munāfiḳūn*) — also keine esoterische religiöse Belehrung — kundgab (Nawawī, *Tahḏīb*, 200, 5); vgl. Ibn Saʿd, II, 2, S. 106, 26. Aber wir finden den Ḥuḏejfa tatsächlich als Autorität zahlreicher apokalyptischer und eschatologischer Ḥadīthe, z. B. über die dem jüngsten Tag vorangehenden Ereignisse, bei Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, 62 (zu Sure 21 v. 96; XXV, 62 zu Sure 44 v. 9); über das apokalyptische Tier (*dābbat al-arḍ*, Sure 27 v. 84) ebenda, XX, 10; über die prophetische Bedeutung der am Anfang der 42. Sure stehenden geheimnisvollen Buchstaben (ebenda, XXV, 5); über die politische Gestaltung nach dem Tode des ʿOmar (Ibn Saʿd, III, 1, S. 240, 21 ff. nicht als Mitteilung des Propheten, sondern aus eigener Voraussicht). — Im Kanon des Muslim (V, 165) hat im Abschnitt „Vorzüge des ʿAbdallāh b. Dschaʿfar" folgende Mitteilung dieses Mannes Platz gefunden: „Eines Tages ließ mich der Prophet auf seinem Reittier hinter sich aufsitzen; da flüsterte er mir im geheimen (*asarra lī*, entsprechend dem hebr. *lāchasch, lechīschā* in ähnlichem Zusammenhang) Ḥadīth zu, das ich keinem Menschen mitteilen möchte." Buchārī hat diesen Spruch nicht aufgenommen. Es ist zu bemerken, daß dieser ʿAbdallāh b. Dschaʿfar beim Tode des Propheten erst 10 Jahre alt war.

[108] Vgl. außer den unten Anm. 143 aufgeführten Abhandlungen Georg Jacob's noch die durch F. Babinger in seiner Schrift Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw (Berlin und Leipzig, 1921: Der Islam, XI (1921), 1—106; XII (1922), 103–109) sowie in seinem Beitrag zur Browne-Festschrift (Cambridge 1922: A Volume of Oriental Studies usw.) aufgeworfenen Fragen sowie F. W. Hasluck's (1878—1920) nachgelassenen Aufsatz Heterodox Tribes of Asia Minor im LI. Band des Journal of the Royal Anthropological Institute (London 1921), 310 ff.

[109] Die plotinischen Bestandteile im Ṣufī-System des Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī untersucht der spanische Gelehrte Miguel Asín

Palacios in La Psicologia segun Mohidin Abenarabi (Actes du XIVe Congrès internat. des Orientalistes [Alger 1905], III, 79—150).

[110] Der Islam, VI (1915), 48 ff.

[111] *Fihrist*, 118. 119. 136. Vgl. über diese Literatur Fritz Hommel in den Verhandlungen des VII. Orientalistenkongr. (Wien 1887) Sem. Abtg., 115 ff. Die Wißbegierde der Gebildeten beschäftigt sich mit der Erscheinung des Buddha (Dschāḥiẓ, Tria Opuscula, ed. G. van Vloten, 137, 10).

[112] *Aghānī*, III, 24.

[113] Transactions of the ninth International Congress of Orientalists (London 1893), I, 114. Vgl. jedoch R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs (London 1907), 298. Zu den dort angeführten Beispielen kann aus älterer Zeit hinzugefügt werden die Kennzeichnung ʿOmar's durch Thābit b. Ḳurra: *malik fī zijj miskīn*, ein König in Gestalt eines Armen (Jāḳūt, hrsg. v. D. S. Margoliouth, VI, 69, 6 v. u.).

[114] Über die philosophischen Gedichte des Abū-l-ʿAlā al-Maʿarry (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. W., Phil. hist. Kl. CXVII, nr. VI., Wien 1888), 30 ff. sowie R. A. Nicholson's Studies in Islamic Poetry (Cambridge 1921), 43—289 (The Meditation of Maʿarrí).

[115] Man wird freilich manche von den Charakterzügen dieser Zindīḳ-Mönche auch in der Schilderung wiederfinden, die wir aus den neuentdeckten Urkunden des Manichäismus kennen lernen; vgl. E. Chavannes und P. Pelliot, Traité manichéen retrouvé en Chine im JA, 1911, II, 572 ff.

[116] Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, IV, 147; V. v. Rosen in den Zapiski der Petersburger Universität, VI, 336—340.

[117] Z. B. die Erzählungen bei Jāfiʿī, a. a. O., 208—211. Auf denselben Vorstellungskreis geht zurück die Erzählung vom „türkischen König und seinem Eidam", dem großen Asketen, bei Ibn ʿArabschāh, Fructus Imperatorum (hrsg. v. Freytag, Bonn 1832), I, 48—53.

[118] Ḳurṭubī, *Taḏkira*, bearb. von Schaʿrānī (Kairo 1310), 15 unten.

[119] Vgl. R. A. Nicholson in ZA, XXVI, 215 ff.; Husejn Sayani, Ibn Adham: or the Saint-King in 'East and West', VII, 929—935; 1037—1043.

[120] Masnavi (Whinfield), 182. Die malerische Darstellung eines Ereignisses der Wunderlegenden des Ibr. b. Edhem im Delhi Archaeological Museum, Journ. of the Royal As. Soc., 1909, 751 (vgl. dazu ebenda, 1910, 167). Das Grab dieses Heiligen wird in der syrischen Küstenstadt Dschabala (dem Gabala der Alten) im Nusajriergebiet verehrt; vgl. F. Buhl in Enz. des Islam, I, 1026. Die Nuṣajrier halten daselbst in der mittleren Nacht des Schaʿbān-Monats andächtige Versammlungen ab. Vgl. Maschriḳ, XIV, 124.

[121] Vgl. Oskar Mann in Der Islam, II, 291.

[122] Zum Unterschiede vom physischen Tod, dem großen *fanā* (*al-f. al-akbar*) nennen sie diesen Zustand „das kleine *f.*" (*al-f. al-aṣghar*). Vgl. über das Verhältnis des Fanā-Begriffes zum Nirwana die treffende Bemerkung des Grafen E. v. Mülinen in G. Jacob's Türkischer Bibliothek, XI, 70.

[123] Masnavi, a. a. O., 159.

[124] Vgl. W. H. T. Gairdner, „The Way" of a Mohammedan Mystic, Leipzig 1912 (Auszüge daraus in: Der Christl. Orient und die Muhammedaner-Mission XIV, 1913, 91—98).

[125] Von Ibrāhīm b. Edhem ist der Spruch: Nachdenken ist die Wallfahrt der Vernunft (*ḥaddsch al-ʿaḳl*).

[126] Ḳuschejrī, *Risāla fī ʿilm al-taṣawwuf* (Kairo 1304), 51 ff.

[127] ʿAṭṭār, a. a. O., II, 184, 8; (denselben Gedanken entwickelt Ibn al-ʿArabī in *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 6. Hauptstück [Kairo 1304—1323], I, 190); vgl. Oltramare, a. a. O., S. 116: „Connaître intellectuellement Brahman, c'est un propos absurde; car toute connaissance suppose une dualité, puisque dans toute connaissance il y a le sujet qui connaît et l'objet qui est connu".

[128] Über die Einkleidung in die *chirḳa*, vgl. JRAS, 1907, 167.

[129] In dem Bestreben, ihre Anschauungen und Einrichtungen aus der frühesten Zeit des Islams zu erweisen, ist in Ṣūfī-Kreisen die folgende Legende geschmiedet worden: Als Muhammed den Armen (*fuḳarā*) verkündete, daß sie früher als die Reichen ins Paradies einziehen (Muh. Stud., II, 385 oben), gerieten sie in Verzückung und zerrissen ihre Kleider (eine Äußerung des ekstatischen Zustandes, WZKM, XVI, 139, Anm. 5). Da stieg der Engel Gabriel vom Himmel herab und sagte zu Muhammed, daß Gott seinen Anteil an den Lappen beanspruche. Er nahm denn auch einen Lappen mit und hing ihn an den Gottesthron. Dies sei das Vorbild der Ṣūfīkleidung (*chirḳa*). Ibn Tejmijja, *Rasā'il*, II, 282. Vgl. Tor Andrae, Die person Muhammeds usw. (Stockholm 1918), 298.

[130] Sacred Books of the East, XII, 85. 95.

[131] A. v. Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge, 50ff. Vgl. für das Indische Rama Prasad, The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas, translated from Sanskrit (London 1890).

[132] Vgl. darüber Goldziher, Le Rosaire dans l'Islam (Revue de l'Histoire des Religions XXI (1890), 295ff.).

[133] Snouck Hurgronje, Arabië en Oost Indië (Leiden 1907), 16; Revue de l'Histoire des Rel. 1908, LVII, 71. (= Verspreide Geschriften, IV. Band). Über diesen Zweig des Ṣūfismus vgl. die Leidener Doktorschrift von D. A. Rinkes, Abdoerraoef van Singkel, Bijdragen tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java (Heerenveen 1909).

[134] Vgl. dessen lehrreiches Buch The Mystics of Islam (London 1914).

[135] Vgl. R. A. Nicholson, The goal of Muhammadan Mysticism im JRAS, 1913, bes. S. 58.

[136] Vgl. die wichtige Abhandlung von R. A. Nicholson, The Oldest Persian Manual of Sufism in Transactions of the third International Congress for the History of Religions, I, 293ff.

[137] A historical enquiry concerning the Origin and Development of Sufism im JRAS, 1906, 303—348).

[138] Subkī, *Ṭabaḳāt*, III, 239, l. Z.

[139] Vgl. über ihn und seine Werke ZDMG, LXV, 352ff. — ʿAbd al-Ḳāhir ibn Ṭāhir al-Baghdādī ist Verfasser des Buches *al-farḳ bejn al-firāḳ* das u. d. T. Moslem schisms and sects

von Kate Chambers Seelye (1. Teil, New York 1920, Columbia University Oriental Studies, 15) ins Englische übertragen wurde.

[140] Ein Mystiker des IV. Jahrhunderts d. H. Abū Saʿīd ibn al-ʿArābī aus Baṣra (st. 340/951) äußert sich darüber: „Sie (die Ṣūfīs) gebrauchen den Ausdruck *al-dscham'*, Sammlung, während doch die Vorstellung davon bei jedem einzelnen von ihnen verschieden ist. Dasselbe gilt auch vom *fanā*. Sie gebrauchen dasselbe Wort, verstehen es aber in verschiedenem Sinne. Denn unbegrenzt ist der Sinn dieser Wörter. Sie sind (Exponenten) intuitiven Erkennens; aber das intuitive Erkennen läßt sich nicht abgrenzen". Ḏahabī, a. a. O., III, 70.

[141] Siehe die Ausführung dieses Grundsatzes bei einem seiner ältesten Vertreter, al-Hārith al-Muḥāsibī (st. in Baghdād 243/857); Subkī, a. a. O., II, 41 vorl. Z. — Die *ḳulūb* (Herzen) spielen in der Ethik der islamischen Asketen die hervorragendste Rolle. Dies ist schon aus den bloßen Titeln ihrer literarischen Erzeugnisse ersichtlich. Vgl. darüber Revue des Études juives, XLIX, 157.

[142] Über deren Verbreitung vgl. F. W. Hasluck, Geographical Distribution of the Bektashi im Annual of the British School at Athens, XXI (1914—16), 94—124.

[143] Vgl. Georg Jacob, Türkische Bibliothek IX: Beiträge zur Kenntnis des Ordens der Bektaschis und desselben Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (München, 1909, Abhandl. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Kl., XXIV. Bd., III. Abt.), besonders S. 43 über gnostische Übereinstimmungen.

[144] Oltramare, a. a. O., I, 214: „A partir du moment où la connaissance s'est éveillée en moi, où je me suis uni à Brahman, il n'y a plus pour moi d'actes ni d'obligations; il n'y a plus ni Véda, ni pluralité, ni monde empirique, ni saṁsāra"; ebenda, 356: „Tout alors lui (le yogin) devient indifférent. Dans le monde physique d'abord: ‚Il n'y a plus pour lui d'aliments prohibés ou prescrits; tous les sucs sont pour lui sans suc'. . . Dans le monde moral aussi: ‚La méditation du yogin libère de tous les péchés, quand même le péché s'étendrait sur de nombreux yojana'."

[145] Z. B. bei dem Gnostiker Epiphanes, Sohn des Karpokrates. Durch die Betrachtung des Höchsten werden alle äußeren Werke gleichgültig und ohne Bedeutung. Daraus folgt die Verwerfung aller Gesetzlichkeit und sittlichen Ordnung. Selbst die zehn Gebote werden verhöhnt. Die γνῶσις μοναδική, die Vereinigung des Geistes mit der höchsten Einheit, erhebt ihn über alle beschränkenden Religionsformen. Joh. Aug. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818), 358—9; vgl. dazu die valentinianische Gnosis, K. Müller in den Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss., phil.-hist. Kl. 1920, 213 unten.

[146] Stromata, III, 5. Vgl. besonders A. v. Harnack, Dogmengeschichte[4], I, 290.

[147] Vgl. Subkī, *Muʿīd al-niʿam*, hrsg. v. Myhrman, 178f.

[148] Mesnevī des Dschelāl ed-dīn Rūmī, übersetzt von Georg Rosen (München 1913), S. 89.

[149] Dschelāl al-dīn, Vierzeiler. Es ist eine der immer wiederkehrenden Klagen in der Ṣūfīliteratur selbst, daß sich dieser

Sache viele unwürdige Elemente beigesellen, die ihre Zugehörigkeit für irdische Zwecke mißbrauchen.

[150] Al-Nahrawālī, Geschichte der Stadt Mekka, hrsg. v. F. Wüstenfeld, III, 406, 11. Vgl. ein altes Beispiel bei Sprenger, Moḥammad, III, CLXXIX Anm. (Schiblī). Die Malāmatī dürfen jedoch nicht mit der in der Türkei verbreiteten Bruderschaft der Malāmī verwechselt werden, über die Martin Hartmann wichtige Mitteilungen gemacht hat: Der islamische Orient, III (Index u. d. W. Vgl. aber Richard Hartmann in Der Islam VIII [1918], 203, sowie P. Brown, The Dervishes [London 1868], 79; 175—189).

[151] Über ähnliche Erscheinungen im Christentum vgl. J. Horovitz, Spuren griechischer Mimen im Orient (Berlin 1905), 37. Vgl. ebenda, 52 Anm. 1.

[152] Masnavi (Whinfield), 91.

[153] Vgl. die Analyse des Werkes von René Basset, Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIV[e] Congrès des Orientalistes (Alger 1905), 1 ff.

[154] M. Hartmann, Der islamische Orient, I, 156 ff.

[155] Rich. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 65 ff.

[156] ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā*, II, 177, 11 ff. Dagegen scheint die Polemik des Gegners der Ṣūfīs, Ibn Tejmijja, gerichtet zu sein, der den Adepten des Ṣūfismus der Anmaßung beschuldigt: *innahu jaʾchuḏu min ḥejthu jaʾchuḏu al-malak alladī jaʾtī al-rasūla*, „daß er seine Kenntnis schöpfen wolle aus derselben Quelle, aus der der zu dem Propheten kommende Engel schöpft", d. h. unmittelbar aus göttlicher Eröffnung (*Rasāʾil*, I, 20).

[157] E. G. Browne, History of Persian Literature under Tartar Dominion (Cambridge 1920), 477.

[158] *al-fanā al-muṭlaḳ alladī huwa ḥaḳḳ al-jaḳīn*, Ibn al-ʿArabī, *Tafsīr* zu Sure 29 v. 44 (Ausg. Kairo 1317, II, 64).

[159] *Dīwān-i Schems-i Tebrīz*, 124. Vgl. R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, 87 ff.

[160] ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā*, II, 159, 12. Ibn Tejmijja (a. a. O. I, 148 oben) erwähnt Ṣūfī-Leute, die den Propheten einen wahren Haß nachtragen, besonders dem Muḥammed, weil er „Trennung (*farḳ*) zwischen die Menschen brachte und jeden bestrafte, der sich nicht dazu bekannte".

[161] Masnavi (Whinfield), 83.

[162] S. den Text bei Goldziher, Ẓāhiriten, 132. Vgl. auch Gg. Jacob, Türkische Bibliothek, IX, 23.

[163] Dschelāl al-dīn, Vierzeiler.

[164] Bei Ibn Tejmijja, a. a. O. I, 145: *al-ḳurʾān kulluhu schirk wa-innamā al-tauḥīd fī kalāminā*.

[165] E. G. Browne, A Literary History of Persia, II, 268.

[166] Ausgabe v. V. v. Rosenzweig-Schwannau, I, 584 (*Dāl*, nr. 108).

[167] Vgl. H. Ethé, Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akad. d. Wiss., phil. Kl. II (1875), 157. Über Abū Saʿīd vgl. R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism (Cambridge 1921), 1—76.

[168] Vgl. Friedrich Rosen, Die Sinnsprüche ʿOmars des Zeltmachers (Stuttgart und Leipzig 1909), besonders die 118 ff. übersetzten Gedichte. — Zhukovskij in *al-Muẓaffarijja* (Festschrift für V. v. Rosen, St. Petersburg 1897), 333; Kiftī, *Taʾrīch al-ḥukamā*, hrsg. v. J. Lippert, 243.

[169] Masnavi (Whinfield), 53.

[170] Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, IV, 15: *juschawwischūna ʿalejnā auḳātanā.*

[171] Journ. of the Royal As. Soc., 1906, 819; vgl. die diesen Gedankengang entwickelnden Abschnitte in Ghazālīs *Iḥjā ʿulūm al-dīn*, III, 13 ff. — Der Mystiker Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī erließ an seinen jüngeren Zeitgenossen, den Dogmatiker Fachr al-dīn al-Rāzī, ein Sendschreiben, in dem er die Unzulänglichkeit der Wissenschaft des Fachr al-dīn nachweist. Vollkommenes Wissen erhalte man unmittelbar durch Gott, nicht durch Überlieferung und Lehrer. So habe auch der Ṣufī Abū Jezīd al-Bisṭāmī (st. 261/875) den *ʿulamā* seiner Zeit zugerufen: Ihr erhaltet totes Wissen von toten Leuten; wir bekommen unser Wissen vom Lebenden, der nicht stirbt; angeführt von ʿAbd al-Wahhāb al-Schaʿrānī bei Ḥasan al-ʿAdawī, Kommentar zur Burda, II (Kairo 1297), 76. Das Sendschreiben ist in vollem Text mitgeteilt im *Keschkūl* von Behā al-dīn al-ʿĀmilī, 341—42, jedoch fehlt in diesem Text die Berufung auf den Spruch des Abū Jezīd al-Bisṭāmī. — Ibn Tejmijja (*Rasāʾil*, I, 52 unten) stellt die Auseinandersetzung des Ibn al-ʿArabī mit al-Rāzī (und einem seiner Genossen) in Form mündlicher Verhandlung dar.

[172] Dschelāl al-dīn Rūmī, Vierzeiler.

[173] *Risāla fī ʿilm al-taṣawwuf* am Ende.

[174] Ferīd ed-dīn ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā*, II, 274.

[175] *Iḥjā*, I, 88, 8 v. u. berichtigt Ghazālī diese Übertreibung, indem er sie auf die Verwechslung der Kunstausdrücke zurückführt.

[176] Auch diese Gedanken sind in der indischen Theosophie wiederzufinden und können wohl, durch mannigfache Vermittlungen, auf sie als letzte Quelle zurückgeführt werden. Ich verweise hier nach den Stellen bei Oltramare a. a. O. auf einige darauf bezügliche Lehren: S. 120 „Ce n'est pas par l'enseignement que l'ātman peut être perçu; ce n'est pas non plus par l'entendement, ni par la connaissance des Écritures; seul, celui qu'il choisit, le comprend; l'ātman leur révèle son existence" (aus Kāṭhaka Upanisad); S. 115: „C'est pourquoi le brahmane doit se débarasser de l'érudition et demeurer comme un enfant"; S. 210: „Cette connaissance n'est pas le fruit de quelque activité intellectuelle et dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais l'Être se révèle par sa propre lumière; qu'est-il besoin de la démontrer?" Derselbe Gedanke wird im Neuplatonismus so gefaßt: Zur Erfassung der Verstandeswelt wird man befähigt durch geistige Schau, nicht durch Logik und Syllogismus (Theologie des Aristot., hrsg. v. Dieterici, 163, 3).

[177] Vgl. ZDMG, LXII, 11 oben.

[178] Vgl. oben, Anm. 64.

[179] Vielleicht gehört dazu auch das Urteil des Auzā'ī: „Die *Ṣūf*-Kleidung entspricht der Sunna auf Reisen, bei ständigem Wohnaufenthalt ist eine solche Kleidung *bid'a*" (*Iḥjā*, IV, 223, 4 v. u.; *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, III, 232).

[180] Ibn Ḳutejba, *'Ujūn al-achbār*, 355, 5.

[181] Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, II, 151, 4.

[182] S. ZDMG, XXVIII, 326, vgl. oben S. 103.

[183] Vgl. Der Islam, IX, 144ff. Zur ṣūfī-feindlichen Literatur: 'Abdallāh al-Ḳajsarānī (st. 996), *Kitāb schun'at al-mutaṣawwifa*: Spottgedichte gegen Ṣūfī's; Chafādschī, *Ṭirāz al-madschālis* (Kairo 1284), 232; spätere Literatur bei Brockelmann, Gesch. der ar. Lit., II, 329 (Ṣāfī al-dīn al Ḥanafī; ebenda, 374 Abu'l-chejr al-Suwejdī).

[184] Über die Wandlungen dieser Benennung vgl. L. Massignon in Revue de l'Histoire des Religions, LXIII, 195, Anm. 2, sowie dessen Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris 1922).

[185] 'Aṭṭār, II, 40, 19.

[186] Diesen verhöhnt auch Abu'l-'Alā al-Ma'arrī (Jāḳūt, hrsg. v. D. S, Margoliouth, I, 175, 11).

[187] JRAS, 1906, 323.

[188] 'Aṭṭār, II, 48; 74 unten; Ibn al-'Arabī's Kleinere Schriften, hrsg. v. Nyberg (Leiden 1919), 113, 7.

[189] Über Ḥallādsch vgl. L. Massignon's zweibändiges Sonderwerk La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour-al-Halladj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Baghdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse (Paris 1922), mit Bibliographie ḥallādjienne am Schlusse des zweiten Teiles.

[190] Solche Klagen sind natürlich auch in der Zeit nach Ḳuschejrī nicht gegenstandlos; eine Reihe von Äußerungen ist zusammengestellt im Kommentar (*al-Futūḥāt al-ilāhijja*) des Aḥmed b. Muḥammed al-Schādilī aus Fes zu *al-Mabāḥith al-aslijja* des aus Saragossa stammenden ṣūfischen Schriftstellers Abu'l-'Abbās Aḥmed b. Muḥammed ibn al-Bannā al-Tudschībī (Kairo 1324/1906, I, 21ff.). Im maghribinischen Ṣūfītum ist das Umsturzbestreben gegenüber dem Gesetz niemals so grell zum Ausdruck gekommen wie im Osten, die dagegen erhobenen Warnungen haben im westlichen Islam den meisten Eindruck gemacht. Vgl. auch die maghribinische Beurteilung des östlichen Ṣūfīwesens, ZDMG, XXVIII, 325ff. und besonders das harte Urteil des Ḥamdullāh Mustaufī (schrieb 730/1330) im *Ta'rīch-i guzīde* (hrsg. v. E. G. Browne, Gibb Series), 797.

[191] *Risāla*, 19, 14; 10, vorl. Z.; 13, 2; 18, 6; 24, 1. 9 (vgl. Subkī, *Ṭab. al-Schāf.*, II, 36).

[192] Zur Kennzeichnung des weiteren Verhältnisses des Ghazālī zu der von ihm bekämpften Philosophie ist erwähnenswert das Wort des Abū Bekr ibn al-'Arabī (Ḳāḍī zu Sevilla, st. 546/1151): „Unser Schejch Abū Ḥāmid ist in den Leib der Philosophie eingedrungen; dann wollte er herausschlüpfen, aber es ging nicht mehr" (angeführt bei 'Alī al-Ḳārī in der Erläuterung zum *Schifā* des Ḳāḍī 'Ijāḍ (Stambul 1299), II, 509).

[193] *Iḥjā 'ulūm al-dīn*, I, 96, 11.

[194] *al-Iḳtiṣād fi-l-iʿtiḳād* (Kairo, Ausg. Ḳabbānī, Adabijjat-Druckerei, o. J.), 102.

[195] Bei Jāfiʿī, *Rauḍ al-rajāḥīn* (Kairo 1297), 28, 13.

[196] *Mīzān al-ʿamal* (Kairo, Ausg. Ṣabrī al-Kurdī, 1328), 150; vgl. auch ebenda, S. 164 über die niedrige Stellung des Fiḳh, besonders seiner „Verästelungen (*tafrīʿāt*), wie sie in der Beschäftigung mit den Unterscheidungslehren (*chilāfijjāt*) in diesem Zeitalter" entstanden sind. Er bekennt hier unverhohlen, entgegen dem *idschmāʿ al-fuḳahā*, ṣūfische Gesichtspunkte zu vertreten. Das Buch ist als Zeugnis für die Zeit, in der sich Ghazālī eben erst dem Ṣūfītum zuwendet (vor Antritt seiner Wanderjahre) aus dem Gesichtspunkt seines Entwicklungsganges von Wichtigkeit.

[197] *Iḥjā ʿulūm al-dīn*, I, 87, 10 v. u.

[198] Der spätere Ṣūfī al-Schaʿrānī hat in diesem theologischen Kreise sich besonders mit der Bewertung der rituellen Unterscheidungslehren beschäftigt (vgl. S. 317 oben, Anm. 77) und über ihr Verhältnis zueinander eine besondere Theorie entwickelt, nach der jede der abweichenden Gesetzbestimmungen nur relative Bedeutung habe. Dasselbe religiöse Gesetz habe zwei Gesichtspunkte: den der Strenge (*taschdīd*, Erschwerung) und den der Nachsicht *tachfīf*, Erleichterung). Jener gilt für die vollkommeneren Menschen, von denen Gott die Entsagung fordere; dieser für die schwächeren, denen das nämliche Gesetz Erleichterungen zugestehe. Die verschiedenen Gesetzschulen vertreten, insofern sie in bezug auf dasselbe Gesetz im Widerspruch zueinander stehen, je eine dieser gleichwertigen und nur verhältnismäßig verschiedenen Stufen des religiösen Gesetzes. Dieses Nachweises wegen nennt Sch. das Werk, in dem er ihn hauptsächlich führt, „die Wage des Gesetzes" (vgl. ZDMG, XXXVIII, 676). Wir erwähnen diese in mehreren Werken des Schaʿrānī mit besonderem Nachdruck von ihm selbst als seine eigene verdienstliche Entdeckung gefeierte Theorie, um Gewicht darauf zu legen, daß sie bereits mehr als fünf Jahrhunderte vor ihm von einem alten Klassiker des Ṣūfismus, Abū Ṭālib al-Mekkī (st. 386/996) aufgestellt wurde (*Ḳūt al-ḳulūb* [Kairo 1310], II, 20 Mitte), der als *Schejch al-scharīʿa waʾl-ḥaḳīḳa* (Meister des Gesetzes und der mystischen Wahrheit) gerühmt wird (Damīrī, II, 120, u. d. W. *ṭajr*), und dessen Werken sich eben auch Ghazālī sehr verpflichtet zu sein bekennt. Die Keime dieser Unterscheidung kann man sogar bis in das II. Jahrhundert d. H. zurück verfolgen; der asketische Traditionarier ʿAbdallāh b. al-Mubārak (st. 181/797, vgl. über ihn M. Hartmann in Zeitschr. f. Assyr. XXIII, 241) stellt zwei einander widersprechende Ḥadīthe unter den Gesichtspunkt, daß die in der einen enthaltene Verordnung den erlesenen Menschen (*al-chawāṣṣ*), die andere dem gewöhnlichen Volk (*al-ʿawāmm*) gelte (angeführt im *Itḥāf al-sāda* [Kairo 1311], VII, 572).

[199] *Iḥjā ʿulūm al-dīn*, I, 54, 17.

[200] Vgl. über den Sinn dieses Titels Hans Bauer in Der Islam, IV, 159.

[201] ZDMG, LIII, 619, Anm. 2.

[202] Vgl. H. Bauer, a. a. O. und D. B. Macdonald in The Life of al-Ghazzālī (Journal of the American Oriental Society, XX, 1899, 96).

[203] Und noch viele überschwengliche Ruhmesbetitelungen, deren man eine ganze Reihe z. B. auf der Inschrift eines im Arabischen Museum zu Kairo befindlichen Federkastens lesen kann, der angeblich dem Ghazālī zum Geschenk gemacht worden sei, dessen Echtheit jedoch sehr zu bezweifeln ist (Bulletin de l'Institut égyptien für 1906, 57, wo die Echtheit dieses Schaustücks vorausgesetzt wird). Über *mudschaddid* vgl. Goldziher, Zur Charakteristik Sujūṭī's und seiner literarischen Tätigkeit (Sitzungsb. der Wiener Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl. [1871], LXXX, 7 ff.).

[204] Die Stellen bei Yahuda, Prolegomena zu . . . *Kitāb al-hidāja* usw. (Darmstadt 1904) 14, Anm. 2.

[205] In der Charakteristik Ghazālīs ist einiges aus meinem Aufsatz in Kultur d. Gegenw. S. 114—5 übernommen.

[206] Das *ṣalāt* als Charakterzeichen des Muslim, Ibn Sa'd, III, 1, S. 254, 14; V, 145, 11 ff. In einem Gedicht des Ḥārith b. 'Abdallāh al-Dscha'dī werden die Muslime das „Volk des *ṣalāt*" genannt. Vgl. *lā ṣalāta lahu*, s. v. a.: er wird nicht zur islamischen Gemeinde gerechnet (Abū Jūsuf, *Kitāb al-charādsch*, 45, 7 v. u.). Einem Zeitgenossen des Aḥmed b. Ḥanbal, dem Fiḳh-Gelehrten Ḥarb b. Ismā'īl al-Kermānī (st. 288/901) wurde es verübelt, daß er in seinem Buche *Kitāb al-sunna wal-dschamā'a* die von seinem eigenen Standpunkt abweichenden Parteien der *ahl al-ṣalāt* schmähte (Jāḳūt, Geogr. WB., III, 213 l. Z.).

[207] Vgl. meine Einleitung zu Le Livre de Muhammed ibn Toumert (Alger 1903), 58—60.

[208] Biblioth. geograph. Arabic., ed. de Goeje, III, 365—366.

[209] Einleitung zu Ibn Toumert, a. a. O., 57.

[210] Vgl. den Aufsatz Zur Gesch. d. ḥanbalitischen Bewegungen, ZDMG, LXII, 5 und stellenweise. Abū Ma'mar al-Hudalī (vgl. oben) sagt kurzweg: „Wer sagt, daß Gott nicht redet, nicht hört, nicht sieht, nicht wohlgefällig ist und nicht zürnt (Attribute, die die Mu'taziliten einem *ta'wīl* unterwerfen), der ist ein *kāfir*." Aber er selbst hat sich zur Zeit der Inquisition (*miḥna*) als schwach erwiesen und machte der mu'tazilitischen Obrigkeit Zugeständnisse, die ihn vor weiterer Verfolgung befreiten. Er hatte dann leicht sagen: „Wir wurden Kāfirs und sind dadurch frei ausgegangen" (*kafarnā wacharadschnā*), *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, II, 56.

[211] Vgl. ZDMG, LVII, 395. Vom strengen kūfischen Theologen Ibrāhīm al-Nacha'ī, Zeitgenossen des Ḥaddschādsch (st. 96/714), wird bei Ibn Sa'd, VI, 191, 7 ff. eine Reihe von Aussprüchen und Urteilen über die Murdschi'ten mitgeteilt. Er äußert sein Mißvergnügen über ihre Lehre, warnt die Leute vor ihren bösen Folgen und möchte nicht, daß man viel in ihrer Gesellschaft sei (vgl. Sa'īd b. Dschubejr, ebenda, VII, 1, S. 166 oben). Er nennt ihre Lehre (l. 11. 13) *ra'j muḥdath* (eine neuerfundene Meinung) oder *bid'a* (s. letzten Abschnitt); aber das Wort *kufr* oder *kāfir* kommt nicht auf seine Lippen. — Das Keimen einer fanatischen Gesinnung zeigt sich bereits Mitte des II. Jahrhunderts d. H. Der basrische Traditionarier Abu-'l-Mu'tamir Sulejmān b. Ṭarchān (st. 143/761) vergießt in einer Krankheit Tränen darüber, daß er einmal einen Ḳadariten gegrüßt habe, und ängstigte sich darüber, daß er dafür von Gott werde zur

Rechenschaft gezogen werden. Er teilte niemanden seine Ḥadīthe mit, ehe er sich überzeugt hatte, daß darin die Unzucht (und wohl jede andere Versündigung) als Verursachung Gottes, nicht aber als freie Tat des Menschen betrachtet werde (Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 136). Sufjān al-Thaurī und ein Genosse gleichen Schlages wollen bei der Leichenbestattung von Murdschi'ten nicht anwesend sein, wiewohl besonders von einem der Verstorbenen sein frommer Lebenswandel Gegenstand des Rühmens ist (Ibn Sa'd, VI, 252, 4; 254, 1). Damit hat man sie aber immer noch nicht als *kāfir* brandmarken wollen. Es ist für die herrschende Meinung bezeichnend, daß das Vorgehen des Sufjān im Sinne einer Regelwidrigkeit erwähnt ist.

[212] Auch da treten zuweilen mildere Anschauungen hervor; z. B. das Urteil über den Glaubensstand der Ḳarmaṭen bei Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, I, 86 unten.

[213] Die feinen Unterscheidungen der späteren Dogmatiker hierüber sind bündig zusammengestellt in Les Prolégomènes théologiques de Senoussi, hrsg. v. J. D. Luciani, 96—112.

[214] Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, I, 80, 14; vgl. 103, 8.

[215] *Faṣl al-tafriḳa bejn al-islām wa'l-zandaḳa*, hrsg. v. Ḳabbānī (Kairo, Taraḳḳī 1319 [1901]). Auch an anderen Stellen behandelt Ghazālī dieselbe Frage, z. B. in *al-Iḳtiṣād fi-l-i'tiḳād*, S. 111 ff. (Schlußabschnitt).

[216] Es ist für die allgemeine Richtung der nach-ghazālischen Rechtgläubigkeit bezeichnend, daß selbst ein zur Frommwütigkeit und zur Unnahbarkeit so willig hinneigender Theologe wie der ḥanbalitische Eiferer Taḳī al-dīn ibn Tejmijja (ZDMG, LXII, 25) in dieser Frage dem von ihm bekämpften Ghazālī näher steht als mancher rationalistische Dogmatiker. In seiner Erläuterung zur 112. Sūre, *Sūrat al-ichlāṣ* (Kairo 1323, Ausg. Na'asānī, 112—113) widmet er ihr eine eigene Ausführung, die mit dem Ergebnis schließt, daß Mu'taziliten, Chāridschiten, Murdschi'ten sowie gemäßigte Schī'iten (*al-taschajju' al-mutawassiṭ*) nicht als Ungläubige zu betrachten seien. Sie stehen auf dem Boden von Koran und Sunna und gehen nur in deren Auslegung irre; sie tasten auch die Verbindlichkeit des Gesetzes in keiner Weise an. Ausgeschlossen sei die Dschahmijja wegen ihrer unerbittlichen Ablehnung aller göttlichen Namen und Attribute (*nafj al-asmā' ma' nafj al-ṣifāt*) und besonders die Ismā'īliten wegen ihrer Aufhebung der Gültigkeit des rituellen Gesetzes. In dieser maßvollen Auffassung des kampfesmutigen Ḥanbaliten kann man eine Wirkung der der alten milden Sunna entsprechenden Anschauung erblicken. Von zwei einander schroff entgegengesetzten Standpunkten aus weisen al-Ghazālī und sein grundsätzlicher Gegner Ibn Tejmijja den Einfluß der dogmatischen Schulbestimmungen auf das Wesen des Islams zurück.

V. Das Sektenwesen.

[1] Über dies alte Mißverständnis siehe Goldziher, Beiträge zur Literaturgeschichte der Schī'a und der sunnitischen Polemik (Wien 1874), 9 (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., LXXVIII, 445) und Dénombrement des sectes musulmanes in Revue de l'Histoire des Religions, XXVI, 129ff.; vgl. ZDMG, LXI, 73ff.

[2] 72 ist runde Zahl für Hyperbel. In Persien spottet man den Franken *firāngī heftād u-dū rāngī* (72-farbig), vgl. H. Grothe, Wanderungen in Persien, 208. — Die Ka'ba wird täglich von 72 Winden zur Anbetung besucht; vgl. Beilage zur Münch. Allg. Zeitung, 1902, nr. 21, Sp. 165b (nach Sch. Ischaev, Sredne-Aziatskij im ‚Vestnik' [Taschkent 1896], 58).

[3] ZDMG, LXII, 5, Anm. 2. Die praktische Anwendung dieser Anschauung wird von al-Hārith al-Muḥāsibī (st. in Baghdād 243/857) berichtet (Ḳuschejrī, *Risāla* 15, 5), bei dem sie um so auffallender ist, als Hārith der asketischen Richtung angehörte, die wenig Gewicht auf dogmatische Spitzfindigkeiten legt. Nach anderen Berichten (Ḳazwīnī, hrsg v. Wüstenfeld, II, 215, 16; Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja*, II, 38, 12) sei der Vater Rāfiḍī (Schī'ite) gewesen, was die *disparitas cultus* besser begründet.

[4] Ibn al-Faḳīh al-Hamaḏānī, *Kitāb al-buldān*, hrsg. v. de Goeje, 44, 18.

[5] Der Islam im Morgen- und Abendlande, I, 283.

[6] Vgl. besonders J. Wellhausens Abhandlung: Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Berlin 1901).

[7] So scheinen es Leute, die die Geschichte nicht eben aus theokratischen Gesichtspunkten betrachteten, beurteilt zu haben; *Iḥjā* II, 210, 13 v. u.

[8] Eine klassische Darstellung der chāridschitischen Anschauungen gegenüber denen der übrigen islamischen Kreise in *Aghānī*, XX, 105ff.

[9] Ibn al-Athīr, *Kāmil* ad annum 256 (Kairo 1290), VII, 80.

[10] A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams 360. — Eine bündige Charakteristik des Christentums gibt J. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, 40-41.

[11] Derwisch al-Maḥrūḳī, *Kitāb al-dalā'il fi-l-lawāzim wa'l-wasā'il* Kairo 1320), 20. Derselbe Gedanke in Sittensprüchen; vgl. *'Ujūn al-achbār*, 419, 18ff.

[12] Klein, The Religion of Islam (London 1904), 132.

[13] Vgl. ZDMG, XLI, 31ff.

[14] Vgl. Revue de l'Histoire des Religions, LII, 232. C. A. Nallino, Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibāḍiti in der Rivista degli studi orientali, VII (1916), 455—460. Ein praktisches Beispiel zeigt die Behandlung des Koranverses 20 v. 4 in einer ibāḍitischen Chuṭba im III. Jahrhundert d. H. in Tāhert. (Actes du XIVe Congrès des Orientalistes [Alger 1905], III [Suite], 126.) Der dort veröffentlichte Text bietet ein sehr anschauliches Bild vom inneren Leben der ibāḍiti-

schen Vereinigungen jener Zeit. — Die Chāridschiten leugnen z. B. mit einigen Mu'taziliten die Daddschāl-Legenden, die für die Rechtgläubigen verbindlich sind, Ḳasṭallānī, X, 240 M.

[15] Vgl. ZDMG, LXI, 864, 5. Anm.

[16] Schahrastānī, Book of religious and philosophical sects, 95, 4 v. u.; 96, 8 v. u. von den Mejmūnijja.

[17] Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb* (Būlāḳ 1289), I, 268 (nach al-Chaṭīb al-Baghdādī angeführt).

[18] Vgl. über Einzelheiten Sachau, Religiöse Anschauungen der Ibāḍitischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika (Mitteil. d. Seminars f. Orient. Spr. 1898, II, 2, S. 47—82); Enrico Insabato, Gli Abaditi del Gebel Nefusa (Rom 1918); Percy Smith, The Ibadhites in Moslem World, 1922, 276ff.; über die Literatur vgl. C. H. Becker in Der Islam, II, 4 (= Islamstudien, II, 66f.).

[19] Es ist unrichtig, wenn Dr. J. M. Zwemer in The Mohammedan World of to day (1906), 102 behauptet: „the Abadhi sect of Shiah origin".

[20] Nach einer Bemerkung bei Ibn Ḥazm (st. 456/1064) soll es zu seiner Zeit auch in Andalus Ibāḍiten gegeben haben, vgl. *kitāb al-milal* (Ausg. Kairo), IV, 179, vgl. 191, 8. Diese werden wohl aus Nordafrika herübergekommen oder nur zu vorübergehendem Aufenthalt in Spanien gewesen sein, wo Ibn Ḥazm mit ihnen zusammentraf.

[21] Ibn al-Athīr, *Kāmil* (Kairo 1290), IX, 211.

[22] Vgl. M. Hartmann in Zeitschrift für Assyr., XIX, 355f.

[23] *Amālī al-Ḳālī*, III, 173, 3; 198 vorl. Z.

[24] Muh. Studien, II, 117. Es fehlt freilich nicht an sunnitischen Tendenz-Ḥadīthen, in denen man Muhammed seinen Willen über die Aufeinanderfolge der Führer der Gemeinde nach seinem Tode kundgeben läßt (vgl. ebenda, II, 99, Anm. 1). Diese Kundgebungen treten jedoch nicht als feste Entscheidung der Nachfolgefrage auf und haben nicht die Form feierlicher Einsetzungsakte, wie sie die Schī'iten für 'Alī überliefern. — In einer Tradition bei Ibn Sa'd, III, 1, 46, 5ff. findet man Ansätze zu der Behauptung, daß der Prophet selbst den 'Othmān als einen seiner Chalifen bestimmt habe; es ist belangvoll, daß diese Nachricht auf einen *maulā* 'Othmāns als Urtradenten zurückgeht, was für ihren Charakter entscheidend ist.

[25] Abū Dscha'far Muḥammed al-Kulīnī (st. 328/939 in Baghdād), *al-Uṣūl min al-Dschāmi' al-kāfī* (Bombay 1302), 261.

[26] Max van Berchem, Journal asiatique, 1907, I, 297ff. M. Grünbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde (Berlin 1901), 226.

[27] Vgl. die Kritik dieser Voraussetzungen durch einen 'Aliden bei Ibn Sa'd, V, 239, 2ff.

[28] In einer Reihe von ganz plumpen Traditionssätzen, in denen Gott selbst, ferner Chaḍir und Muhammed die Imamreihe der Zwölfer namentlich feststellen. Ein Jude aus aharonidischem Stamme kennt sie aus dem „Buch des Hārūn" (vgl. hierüber Zeitschr. f. alttest. Wiss., XIII, 316). Diese schī'itischen Fabeln sind zusammengestellt bei Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī* 342—346. — Die Beweise der Imām-

theorien aus dem A. T. (ganz nach der Weise der sunnitischen Apologetiker, die die Sendung Muhammeds aus den biblischen Büchern nachweisen) sind durch einen modernen schī'itischen Theologen Sejjid 'Alī Muḥammed zusammengestellt in einem Büchlein u. d. T. *Zād ḳalīl* (d. i. geringer Reisevorrat), das in der Ithnā-'ascharijja-Druckerei in Lacknau (1290/1873) als Steindruck erschienen ist.

[29] Diese Art der Koranauslegung kann beispielsweise durch folgende Erklärung des Anfangs der 91. Sure veranschaulicht werden: Die Sonne und ihr Glanz (das ist Muhammed); der Mond, wenn er ihr folgt (ist 'Alī), der Tag, wenn er sie enthüllt (Hasan und Ḥusejn), die Nacht, wenn sie sie verdeckt (das sind die Omajjaden). Diese Erklärung erscheint in Ḥadīthform als vom Propheten selbst gelieferte Deutung der Offenbarung, bei Sujūṭī, *al-La'ālī al-maṣnū'a fi-l-aḥādīth al-mauḍū'a* (Kairo, Adabijja 1317), I, 184.

[30] Ibn Sa'd, V, 234 unten. Für 'alidische Thronanmaßer war in Kairo das *dār al-bunūd* als Kerker bestimmt, Jāḳūt, II, 518, 3. — Die Grausamkeit des Abū Dscha'far al-Manṣūr gegen ein ḥasanidisches Geschlecht, Abu-l-maḥāsin, hrsg. v. Juynboll, I, 393.

[31] Ibn Sa'd, VI, 261, 9ff.

[32] Aus dem Gesichtspunkte eines 'Alī-Anhängers gilt der 'Abbāside al-Manṣūr, trotz der beanspruchten Rechtmäßigkeit, als *dschā'ir* (Thronanmaßer); dies sagt ihm der fromme Theologe Abū Du'eḍib (Ibn abī Di'b bei C. van Arendonk, De Opkomst usw., 40, 1) ins Gesicht (Nawawī, *Tahḍīb*, 112, 6).

[33] *Aghānī*, XVI, 94.

[34] Über die *miḥan* der Schī'iten vgl. ein Sendschreiben des Abū Bekr al-Chwārizmī an die Schī'itengemeinde in Nīsābūr, *Rasā'il* (Stambul 1297), 130ff. Der Traditionsspruch über die Prüfungen der Anhänger 'Alīs findet sich bei Ja'ḳūbī, Historiae ed. Houtsma, II, 242.

[35] *Kenz al-'ummāl*, VI, 81, nr. 1271.

[36] Vgl. Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, VI, 136, 3.

[37] Ebenda, 12, 2.

[38] Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, IV, 11.

[39] Vgl. E. G. Browne, A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge (Cambr. 1896), 122–146 (wo auch Literaturangaben). Über Erzeugnisse dieser Literatur WZKM, XV, 330—1; neuere sind in R. Haupts Orient. Literaturbericht, I, nr. 3080—1 verzeichnet. Die Martyrologien werden auch *maḳātil* genannt. — Schī'itische Schriftsteller schreiben *maḳātil al-ṭālibijjīn*, z. B. Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, I, 223 l. Z., 227, 11. Von ihrem Verfasser tradiert der Sammler des *Aghānī*, der ein Buch unter demselben Titel schrieb. — Die 'Āschūrā-Trauerfeier in Kerbelā ist zuletzt eingehend geschildert in *Lughat al-'arab* (1913), II, 286—295; vgl. Cl. Huart, La procession des flagellants à Constantinople (Revue de l'Histoire des Religions [1889], XIX, 353ff.). — Vgl. dazu die von E. Westermarck angeregte Helsingforser Doktorschrift von Ivar Lassy, The Muharram mysteries among the Azerbeijan Turks of Caucasia (Helsingfors 1916: IV, 284 Ss.), sowie desselben Verfassers schwedischen Auszug Persiska Mysterier,

Legend, dikt, drama och ceremoni (Helsingfors 1917: 237 Ss. mit über 50 Abbild.).

[40] Tha'ālibī, *Jatīmat al-dahr*, I, 223. Ibn Challikān, hrsg. v. Wüstenfeld, IX, 59, wo statt *ma'āthimunā* zu lesen *ma'ātimunā*.

[41] Mejdānī (Ausg. Būlāḳ[1]), I, 179: *araḳḳu*.

[42] Bei ʿAlī b. Ibrāhīm al-Ḳummī (IV. Jhdt. d. H.), Koran-Erklärung (Steindruck, Teheran 1311—1313), 616, zu Sure 44 v. 11: „Nimm von uns die Strafe, denn fürwahr, wir sind Gläubige!"

[43] A. F. Badshah Ḥusain, Ḥusain in the Philosophy of History (Lacknau 1905), 20.

[44] Ebenda, 9. 18. 30.

[45] Kulīnī, a. a. O., 466. Das Zurücktreten der beiden Schutzengel wird auch für einen anderen Fall vorausgesetzt: sobald den Menschen erreicht, was ihm durch den göttlichen Schicksalsbeschluß zugedacht ist (*al-muḳaddar*); sie versuchen nicht, ihn dagegen zu schützen; sie müssen dem Beschluß freien Lauf lassen; Ibn Saʿd, III, 1, S. 22, 13.

[46] Vgl. über *taḳijja* Goldziher in ZDMG, LX, 213ff. und Jos. Horovitz in Der Islam, III (1912), 63—67; vgl. ferner Subkī, I, 207, 12.

[47] Verfluchung (*laʿn*) und *barā'a* bezeichnen von altersher die innere Beziehung der ʿAlī-Anhänger zu den Gegnern, Ṭabarī, II, 115, 6.

[48] Kommentar des Imams Ḥasan al-ʿAskarī zur II. Sure 17.

[49] Kulīnī, 105.

[50] Vgl. einige Proben bei Cl. Huart in der RHR, 1889, XIX, 366.

[51] Kulīnī, 105.

[52] Die verschiedenen Lehrsprüche darüber bei Kulīnī, 368ff. Abschnitt: *daʿā'im al-islām*. — Darum ist der treue Schīʿite = *mutawālī*, der (dem ʿAlīgeschlecht) Anhängliche; besondere Benennung eines syrischen Zweiges der Schīʿitensekte.

[53] Sujūṭī, *al-Laʾālī al-maṣnūʿa*, I, 184. In diesem Hauptstück (166ff.) findet man eine Anthologie der Tendenz-Ḥadīthe, die zur Unterstützung des schīʿitischen Standpunktes von Parteileuten geschmiedet worden sind.

[54] *Aghānī*, XX, 107, 19ff.

[55] Ḥillī, *Kaschf al-jaḳīn fī faḍā'il amīr al-mu'minīn* (Bombay 1298), 4.

[56] ʿAlī al-Ḳārī, *Scharḥ al-fiḳh al-akbar* (Kairo 1323), 132 oben.

[57] Allerdings reihen die Ichwān al-ṣafā (*Rasā'il*, Ausg. Bombay, IV, 66) die Attribute der höchsten religiösen Lehrautorität als Erfordernisse des Imams dessen politischen Aufgaben an und bezeichnen diese Auffassung vom Amte des Herrschers der Rechtgläubigen als ein von allen Muslimen anerkanntes Prinzip. Dies ist jedoch gewiß in ihrer schīʿitischen Voreingenommenheit begründet.

[58] Das ʿabbāsidische Chalifat will in dieser einen Hinsicht nicht zurückstehen; ʿOmar läßt man zu Ibn ʿAbbās sagen: sein großes Wissen komme aus dem Hause des Propheten (*ʿan bejt al-nubuwwa*), Ibn Saʿd, II, 2, S. 122, 24. Die ʿAbbāsiden lassen sich gern bezeichnen als *mīrāth al-nubuwwa* (Erbteil des Prophetentums) (*Agh.*, X, 124, 10; XVIII,

79, 5; vgl. Ibn Dschubejr, Travels², ed. de Goeje 92, 2); daher ist ein Attribut der ʿabbāsidischen Chalifenwürde: *al-nabawī* (auf den Propheten zurückgehend; Ibn al-Ḳalānisī, History of Damascus, ed. Amedroz 155, 9. 5 v. u. 165, 5 v. u. 193, 11; Jāḳūt, *Muʿdscham al-udabā*, ed. Margoliouth II, 54, 12); jedoch nur im Sinne der rechtmäßigen Vererbung der Herrscherwürde vom Propheten her, zu dessen Familie auch die ʿAbbāsiden gehören, nicht (wie bei den ʿalīdischen Imamen und den fāṭimidischen Chalifen) im Sinne der durch diese Abkunft angeborenen Zuständigkeit als lehrende Autorität. Vereinzelt finden wir als Schmeichelei auch aus omajjadischer Zeit die Würde des Chalifen als Erbschaft des Propheten bezeichnet in einem Schreiben des Kātib ʿAbdalḥamīd b. Jaḥjā (sofern es als echt betrachtet werden kann) an seinen Chalifen in *Rasāʾil al-bulaghā*, I (Kairo 1908), 92, 9. Hier kann die Erbschaft auch nur im Sinne der beanspruchten Rechtmäßigkeit gemeint sein.

[59] Als Spruch des Imams Dschaʿfar al-ṣādiḳ angeführt von Suhrawardī im *Keschkūl* (Būlāḳ 1288) 357, 19. — Der im Dornbusch sprechende Gott wird besonders von Inkarnationsgläubigen als Gleichnis benutzt, vgl. S. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, I, 48, 51.

[60] Vgl. Ausführliches in der Zeitschr. f. Assyr., XXII, 325ff.

[61] Über Schattenlosigkeit vgl. OLZ, 1910, Sp. 242. Natürlich werfe der Prophet selbst keinen Schatten; ṣūfische Erklärung bei Ibn al-ʿArabī, II, 92 (Sure 20, 4); Asín Palacios, Escatologia musulmana en la Divina Comedia (Madrid 1919), 216.

[62] Ibn Saʿd, V, 74, 14. Unverwundbarkeit als Erkennungszeichen des wahren Mahdī, *Kitāb al-farḳ*, 33 l. Z.

[63] Ebenda, I, 1, S. 113, 8 auf Grund von Sure 5 v. 71: *wa-llāhu jaʿṣimuka mina-l-nāsi* (Gott schützt dich vor den Menschen), was man auf die körperliche Unverletzlichkeit des Propheten gedeutet hat. Davon handelt der 8. Abschnitt von Māwerdīs *Aʿlām al-nubuwwa* (Kairo 1319), 53—59. Über das Motiv der Unverwundbarkeit in Volkssage und Volksaberglauben vgl. Sir J. Frazer, Golden Bough³, I, 379. O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen (Gießen 1911).

[64] Montet, Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord (Genfer Jubiläumsschrift 1909), 32; vgl. Achille Robert in Revue des traditions populaires, XIX, Februarheft (nr. 12. 13).

[65] Vgl. RHR, 1889, XIX, 357, 13; 360.

[66] Solche ʿAlī-ilāhī-Bekenner findet man z. B. auch unter den türkmenischen Bauern des seit dem Kriege 1877—78 durch die Türkei an Rußland abgetretenen Distriktes Kars (Ardaghan). — Über ʿAlī-Ilāhīs vgl. Vladimir Minorsky, Notes sur la secte des Ahlé-Haqq (Paris 1922, Sonderdruck aus RMM, 40. und 44./45. Band), sowie dessen Matériaux pour servir à l'étude des croyances de la secte persane, dite les Ahlé-Haqq ou ʿAlī-ilāhī, I. Teil (Moskau 1911), ferner Eugène Aubin, La Perse d'aujourd'hui (Paris 1908), 333—336, 346, 350.

[67] I. Friedländer, The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm (New Haven 1909), II (= Journal of

the American Oriental Society XXIX), 102. Ähnliche Lehren verkündete auch der 322/934 in Baghdad hingerichtete Selbstvergötterer al-Schalmaghānī. In seinem System der stufenweisen Verkörperungen der Gottheit werden Moses und Muhammed als Betrüger betrachtet; jener, weil er in der ihm durch Hārūn, dieser, weil er in der ihm durch ʿAlī anvertrauten Sendung treulos vorging. Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, I, 302, 13.

[68] ZDMG, XXXVIII, 391. Ibn Saʿd, III, I, 26, 10ff.; V, 158, 18ff., vgl. I. Friedländer in Zeitschr. f. Assyr., XXIII, 318, Anm. 3.

[69] I. Friedländer, Heterodoxies, I (= Journ. Amer. Or. Soc. XXVIII), 55ff.

[70] Abū Zejd al-Balchī schrieb ein *Kitāb ʿiṣmat al-anbijā*, vgl. Jāḳūt, hrsg. v. Margoliouth, I. 142, 5 v. u. — Die Meinungen über *ʿiṣma* sind zusammengestellt in Manār, V, 18—21; 87—93.

[71] Klein, a. a. O., 73. Selbst der Philosoph Avicenna nimmt als unanfechtbar an, daß die Propheten „dem Irrtum und der Vergeßlichkeit in keiner Weise ausgesetzt sind" (Die Metaphysik Avicennas, übersetzt und erläutert von M. Horten [Halle 1907], 88, 19). Über die Unfehlbarkeit Muhammeds vgl. Tor Andræ, Die person Muhammeds (Stockholm 1918), 124ff.

[72] Vgl. Tor Andræ, a. a. O., 124ff.

[73] Buchārī, *Tauḥīd*, 20: die zur *schafāʿa* angerufenen Propheten erklären sich alle für sündhaft; freilich, nach Ḳasṭallānī, X, 437, nur aus Bescheidenheit.

[74] Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 159. Nawawī, *Tahḏīb*, 624, 3. Jaḥjā b. Z. ist auch sonst begünstigt, Ibn Saʿd, IV, 2, 76, 11.

[75] Ebenda, VI, 32, 5.

[76] ʿAlī al-Ḳārī, *Scharḥ al-fiḳh al-akbar*, 51; eine Verhandlung über dies vielfach bestrittene Ḥadīth bei Subkī, *Ṭabaḳāt*, V, 123. Man läßt den Propheten Besorgnis äußern über sein jenseitiges Schicksal: „Ich weiß nicht, was mit mir geschehen wird", Ibn Saʿd, III, 1, S. 289 l. Z. (nach Sure 46, 8). Buchārī, *Taʿbīr*, nr. 26, aus Sure 46, 8. Ein starkes Sündenvergebungsgebet des Propheten, Buchārī, *Daʿawāt*, nr. 39. 60; vgl. noch Subkī, II, 127.

[77] Al-Ḳālī, *Amālī*, II, 267.

[78] Die Überlieferung bringt diesen Spruch mit dem Ḥudejbija-Vertrag (6 d. H.) in Verbindung (Ibn Saʿd, II, 1, S.76), den sie als Sieg (*fatḥ*) betrachtet (*Usd al-ghāba*, V, 149, 14: *fatḥan ʿaẓīman*), während er doch in Wirklichkeit eine Demütigung bedeutete. Dies haben selbst islamische Geschichtsdarsteller gefühlt: ʿOmar — sagen sie — wäre einen solchen Vertrag nicht eingegangen (Ibn Saʿd, II, 1, S. 74, 5).

[79] Zur Erklärung der Redensart vgl. A. Fischer, ZDMG, LXII, 280.

[80] Bei Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 235, 5.

[81] *Al-Muḥibb al-Ṭabarī. Manāḳib al-ʿaschara* (Kairo 1326), II, 102, 6.

[82] Buchārī, *Adab*, nr. 45 (Ausg. Juynboll, IV, 125).

[83] Vgl. Beispiele in Buchārī, *Iʿtiṣām* (Ḳasṭallānī, X, 365); *Iḫjā* I, 69 l. Z. — Muhammed vergißt Koranverse, die er geoffenbart hatte, Buchārī, *Daʿawāt*, 18.

[84] Bei Damīrī, II, 216, 21 u. d. W. *ghirnīḳ*.

[85] ʿAlī al-Ḳārī, a. a. O., 136 unten.

[86] Nawawī, *Tahḏīb*, 113, 7.

[87] Badshah Ḥusain, a. a. O., 5

[88] *Kaschf al-ghumma ʿan dschamīʿ al-umma* (Kairo 1281), II, 62—75 nach Sujūṭī. Vgl. Tor Andræ, Die person Muhammeds, 362.

[89] In der Tat sind die von Schaʿrānī angeführten Eigenschaften des Propheten lauter Züge, die man im schīʿitischen Phantasiebild vom Propheten wiederfindet, z. B. in einer volkstümlichen Darstellung der schīʿitischen Glaubenslehre in türkischer Sprache, verfaßt von ʿAbdarraḥīm Chūjī (Stambul 1327), 10.

[90] Dies zeigen z. B. die dem vierten Imam ʿAlī Zejn al-ʿĀbidīn zugeschriebenen Bußgebete (*Ṣaḥīfa kāmila*, nr. 9. 12. 31. 53).

[91] Dschāḥiẓ, Tria Opuscula ed. van Vloten (Leiden 1903), 137, 17 ff. (= *Rasāʾil*, Ausg. Kairo 1324, 129 unten), erwähnt die schīʿitische Ansicht, daß die Imame insofern höher stehen als die Propheten, als diese wohl der Sünde, aber nicht dem Irrtum zugänglich sind, während die Imame weder sündigen noch irren.

[92] Asad Allāh al-Kāẓimī, *Kaschf al-ḳināʿ ʿan wudschūb ḥuddschijjat al-idschmāʿ* (Steindruck Bombay), 209.

[93] Ḳummī, Koran-Erklärung, 343, zu den Schlußworten der 13. Sure: „und bei dem die Kenntnis des Buches (*ʿilm al-kitāb*) ist"; vgl. besonders noch ebenda, 457, zu Sure 24 v. 36 über die Wissenschaft der Imame; 699, zu Sure 72 v. 28 („denn er — d. i. ʿAlī — umfaßt, was bei ihnen ist, und er berechnet alle Dinge an Zahl"), was gleichfalls auf die Kenntnis aller kosmischen und geschichtlichen Ereignisse bezogen wird.

[94] Jaʿḳūbī, Historiae ed. Houtsma, II, 525 unten. In diesem Sinne lassen auch gemäßigte Schīʿiten den ʿAlī über die Zukunft des Islams prophezeien. Die ihm zugeschriebene, im IV. Jhdt. der Hidschra redigierte Sammlung von apokryphen Reden und Sendschreiben enthält, neben vielen allgemein gehaltenen apokalyptischen Äußerungen, Hinweise auf das Treiben des Haddschādsch, auf den Aufstand des *ṣāḥib al-Zandsch*. In naiver Weise hat man auch die Vorhersagung des Mongoleneinbruches hineingedeutet; *Nahdsch al-balāgha* (hrsg. v. Muḥammed ʿAbduh, Bejrūt 1307), I, 117. 126. Über ein Buch des ʿAlī, in dem der tiefere Sinn des Korans ergründet war, Ibn Saʿd, XI, 101, 19. Die den ʿAlīden zugeschriebenen geheimen Kenntnisse werden durch den Chāridschiten verspottet, *Aghānī*, XX, 107, 16 ff.

[95] Sie geben vor, dem ʿAlī zugeschriebene geheimnisvolle Werke (s. vorige Anm.) zu besitzen, die bald als der Inbegriff aller religiösen Wissenschaft der Propheten geschildert, bald als apokalyptisch-weissagende Schriften bezeichnet werden, in denen die Weltereignisse aller Zukunft enthüllt seien. Sie seien dem ʿAlī vom Propheten anvertraut und in der Reihenfolge der rechtmäßigen Imame, als der jeweiligen Träger der ʿalidischen Geheimwissenschaft, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden. Die meisterwähnten von diesen Büchern sind das *Dschafr* und die *Dschāmiʿa*. Der alte Muʿtazilit Bischr b. al-Muʿtamir aus Baghdād (IX. Jhdt.) nennt in einem seiner Lehrgedichte die Schīʿiten Leute, „die vom *dschafr* verblendet sind" (Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, VI, 94, 1). Selbst die äußere Beschaffenheit dieser angeblichen Geheimbücher wird in

der schī'itischen Literatur beschrieben; die *Dschāmi'a* als eine Rolle, die 70 Armlängen (nach dem Arm des Propheten gemessen) umfasse (Kulīnī, a. a. O., 146—148; Kāẓimī, a. a. O., 162). Siehe die Literatur darüber ZDMG, XLI, 123ff. Außer diesen beiden Geheimschriften erwähnt Kulīnī noch das im Besitz der Imame befindliche *maṣḥaf Fāṭima*, das der Prophet vor seinem Tode seiner Tochter anvertraut habe; es soll an Umfang dreimal so groß sein als der Koran.

Man hat mystische Prophezeiungsbücher dann im allgemeinen *dschafr* genannt; dies Wort scheint auch im maghrebinischen *lendschefār* zu stecken bei E. Doutté, Un texte arabe en dialecte oranais 13, 25 (= Mémoires de la Société de Linguistique, XIII, 347). Die Handhabung und Erklärung der *dschafr*-Bücher ist ein vorzüglicher Gegenstand des islamischen Okkultismus. Vgl. z. B. Kairoer Katalog, VIII, 83. 101. Der berühmte Mystiker Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī ist an dieser Literatur stark beteiligt (ebenda 552). Über ein in der großherrlichen Schatzkammer zu Stambul aufbewahrtes *dschafr*-Werk von Abū Bekr al-Dimaschḳī (st. 1102/1690) s. Murādī, *Silk al-durar* (Būlāḳ 1301), I, 51.

[96] Ein Enkel Ḥusejns, Muḥammed b. 'Alī (st. 114/732 oder 117/735 in Medīna im Alter von 73 Jahren) warnt bereits vor ihr als einer Fälschung des Korans, mit Berufung auf Sure 6 v. 67 (Ibn Sa'd, V, 236, 5. 7). Ganz abgesehen von einer dem Ḥasan al-'Askarī gewiß fälschlich zugeschriebenen Koranerläuterung, besitzen wir vom Anfang des IV. Jhdts. d. H. an vollständige schī'itische *Tafsīr*-Werke.

[97] Vgl. oben Anmerkung 29.

[98] Den Mangel einer maßgebenden Instanz im sunnitischen Islam macht diesem der Schī'itismus schon in alter Zeit zum Vorwurf und läßt ihn durch 'Alī selbst aussprechen; vgl. ZDMG, LIII, 382, Anm. 3. — Im selben Geiste verurteilt der neuzeitliche schī'itische Gelehrte Badshah Ḥusain (a. a. O., 14) die „pseudo-democratic form of government (der alten Chalifenzeit) based on the consciousness of the general tendency of the people".

[99] Die Theologen der verschiedenen schī'itischen Untersekten entwickeln gegeneinander eine reiche polemische Literatur, die nicht nur ihre abweichenden Meinungen in der Imamatsfrage zum Gegenstande hat, sondern auch auf andere dogmatische und gesetzliche Fragen sich erstreckt, in denen sich Unterschiede zwischen den einzelnen Schī'itengruppen ergaben. An der Wende des III.—IV. Jahrhunderts d. H. schrieb der imāmitische Theologe Ḥasan b. Muḥammed al-Naubachtī, ein gewiegter Mutakallim, ein *Kitāb firaḳ al-Schī'a* (über die Sekten der Sch.), ferner *al-Radd 'alā firaḳ al-Schī'a mā chalā al-Imāmijja* (Widerlegung der Sekten der Sch. mit Ausnahme der Imāmiten). Vgl. Abu'l-'Abbās Aḥmed al-Nadschāschī, *Kitāb al-ridschāl* (Schī'itisches Gelehrtenlexikon, Bombay 1317), 46. — Dschāḥiẓ, der der Entstehung der Sekten noch sehr nahe stand (st. 255/869), schrieb ein Buch über die Schī'iten *(kitāb al-rāfiḍa)*, das aber leider nicht erhalten zu sein scheint; er bezieht sich darauf in einer kurzen Abhandlung *fī bajān maḏāhib al-Schī'a* (*Rasā'il*, Ausg. Kairo, 178 bis 185; die Ausführung 181, 3 v. u.), die jedoch weniger bietet, als ihr Titel verspricht.

[100] Kāẓimī, a. a. O., 80.

[101] Über seinen Aufenthaltsort in einem von einer Fayence-Kuppel umwölbten (vgl. E. Herzfeld, Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Sāmarra [Berlin 1912], 49) unterirdischen Gemach (*sārdāb*) bei Sāmarra vgl. die Beschreibung von Kāẓim al-Dudschejlī in der Baghdader Zeitschrift *Lughat al-ʿarab*, I (1912), 144ff. Andere versetzen seinen Aufenthaltsort nach Hilla (Ibn Baṭṭūṭa, Pariser Ausg., II, 98, vgl. noch Goldziher, Abhandlungen zur arab. Philologie, II, LXIII).

[102] Nadschāschī, a. a. O., 237.

[103] Die innerschīʿitischen Abweichungen in bezug auf die Person des verborgenen Imams vom Standpunkte des Zwölferglaubens aus dargestellt und widerlegt durch Abū Dschaʿfar ibn Babūje al-Ḳummī in der durch E. Möller herausgegebenen Schrift Beiträge zur Mahdīlehre des Islams (Heidelberg 1901). Vgl. die für die Kenntnis der inneren Sektengestaltung der Schīʿa wichtige Arbeit von I. Friedländer, The Heterodoxies of the Shiites (vgl. Anm. 67), II, 23—30.

[104] Die sunnitische Tendenz-Überlieferung läßt den *radschʿa*-Glauben als der ʿalidischen Familie fremd von Muḥammed b. ʿAlī (st. 114/732 oder 117/735), Enkel des Ḥusejn, sehr nachdrücklich ablehnen (Ibn Saʿd, V, 236, 10). In derselben Weise läßt sie andere schīʿitische Grundlehren (Nachfolge u. a. m.) durch Abkömmlinge des Ḥasan und Ḥusejn zurückweisen (ebenda, 235—239).

[105] Über ʿAbdallāh b. S. und die durch ihn über die Natur des ʿAlī verkündeten Lehren vgl. die Abhandlung I. Friedländers in Zeitschr. f. Assyr. XXIII, 296ff. — Zum Glauben an die Wiederkehr des ʿAlī s. Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* V, 134. Zum *radschʿa*-Glauben vgl. Ibn Saʿd, III, I, 26, 16; VI, 159, 13.

Auch in (nichtschīʿitischen) Ṣūfikreisen ist, im Anschluß an die bei ihnen gangbare Apotheose des ʿAlī, zuweilen die Vorstellung über sein Fortleben und dereinstiges Wiedererscheinen zum Ausdruck gekommen. Von dem heiligen ʿAlī Wefā berichtet Schaʿrānī: „Er sagte: ʿAlī b. Abī Ṭālib sei (in den Himmel) emporgehoben worden wie Jesus; wie dieser wird er auch herabsteigen". Dazu fügt Schaʿrānī: „Dasselbe lehrte (mein Meister) Sejjidī ʿAlī al-Chawwās. Ich hörte ihn sagen: Noah behielt von der Arche ein Brett übrig auf den Namen des ʿAlī b. Abī Ṭālib, auf dem er dereinst in die Höhe erhoben werden sollte. Dies Brett blieb in der Obhut der göttlichen Allmacht aufbewahrt, bis ʿAlī auf ihm erhöht wurde". (*Lawāḳiḥ al-anwār*, II, 59.) Diese Ṣūfilegende ist übrigens die weiterbildende Anknüpfung an die islamische Legende vom Bau der Arche. Gott befahl dem Noah 124000 Bretter für den Bau zu bereiten; auf jedem ließ Gott den Namen je eines Propheten von Adam bis Muhammed sichtbar werden. Es stellte sich zuletzt heraus, daß zur Vollendung der Arche noch vier Bretter nötig waren; diese verfertigte nun Noah, und auf ihnen erschienen die Namen von vier Genossen (damit sind die vier ersten sunnitischen Chalifen gemeint, deren vierter ʿAlī). So ausgerüstet wurde dann die Arche gegen die Flut widerstandsfähig. Die Legende wird weitläufig erzählt in Muḥammed b. ʿAbdalraḥmān al-Hamaḏānīs Buch über die

Wochentage (*Kitāb al-sub'ijjāt fī mawā'iẓ al-barijjāt* [Būlāḳ 1292] a. R. von Faschnīs Kommentar zu den 40 Traditionen des Nawawī), 8—9.

[106] Wellhausen, Die religiösen Oppositionsparteien, 93. Man hat versucht, auch auf ältere Quellen dieses Glaubens zurückzugehen. In den Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch., VII, 71 hat Pinches auf Grund keilschriftlicher Texte gefolgert, daß bereits im alten Babylon der Glaube an das dereinstige Wiedererscheinen des alten Königs Sargon I., der die alte Reichsmacht wiederherstellen werde (*dadrum* „the twofold King"), gelebt haben soll. Lesung und Deutung ist jedoch von der assyriologischen Kritik abgelehnt worden.

[107] Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 158 (nach Origenes).

[108] Vgl. zuletzt die Einleitung Basset's zu Fekkare Jyasous (Les Apocryphes éthiopiens, XI. Bd., Paris 1909), 4—12.

[109] Revue des Traditions populaires, 1905, 416.

[110] Mas'ūdī, Prairies d'or, hrsg. v. C. Barbier de Meynard, VI, 187.

[111] Bīrūnī, Chronology of ancient nations, übers. von E. Sachau, 194. — Über Bihāfrīd s. Houtsma in WZKM, 1889, 30 ff.

[112] Barhebraeus, Hist. Dynastiarum, Ausg. Beirut, 218, vgl. Zeitschr. f. Assyr., XXII, 337 ff.

[113] *Risālat al-ghufrān* (Kairo 1321/1903), 150.

[114] Bosworth-Smith, Mohammed and Mohammedanism[2] (London 1876), 32.

[115] Henry Lansdell, Russian Central Asia, I (London 1885), 572.

[116] Muh. Studien, II, 324; R. Frank, Scheich 'Adī, der große Heilige der Jezīdīs (Berlin 1911, XIV. Bd. der Türk. Bibliothek), 47.

[117] Henri Carbou, La région du Tchad et du Ouadaï, I (Paris 1912), 136.

[118] Vgl. I. Friedländer, Jewish-Arabic Studies in der Jewish Quarterly Review (1912), N. S. III, 266.

[119] Transactions of the third Congress for the History of Religions, I, 101.

[120] Auch gläubige Schī'iten verloren leicht die Geduld in der Erwartung der Wiederkehr des verborgenen Mahdī. Zur Beschwichtigung der Zweifel solcher Leute verfaßte Abū Dscha'far Muḥammed ibn Babūje (st. 381/991) seine oben (Anm. 103) erwähnte Schrift; vgl. die Einleitung und S. 17, 8 ff. Also kaum ein Jahrhundert nach dem Verschwinden des zwölften Imams war der Zweifel an der Wiederkehr im Kreise seiner Gläubigen verbreitet (*radscha'a kathīrun 'an al-ḳaul bi'l-imāmat li-ṭūl al-amad*).

[121] B. Talm. *Sanhedrīn* 97[b]. Über die Herausrechnung der Ankunft des Messias aus dem Zahlenwert der Worte *hastēr astīr* in Deut. 31, 18 und aus Dan. 12, 11. 13 s. Bīrūnī, Chronology of ancient nations hrsg. v. Sachau, 15—17 (Schreiner, ZDMG, XLII, 600). Vgl. für diese Literatur die Bibliographie bei Steinschneider, ZDMG, XXVIII, 628, Anm. 2; S. Poznanski, Miscellen über Sa'adja, III (in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums, XLIV, 1901).

[122] *Kaḏaba al-waḳḳātūna:* „die Zeitbestimmer lügen". Die Aussprüche der Imame hierüber in einem besonderen Kapitel (*bāb karāhījat al-tauḳīt*, über Verwerflichkeit der Zeitbestimmung) bei Kulīnī, a. a. O., 232—33 und mit weiterem Material vermehrt im schī'itischen Kalām-Werk des Dildār 'Alī, *Mir'āt al-'uḳūl fī 'ilm al-usūl* (auch: *'Imād al-islām fī 'ilm al-kalām*), I, 115f. (Lacknau 1318—9). — Ein *Kitāb waḳt churūdsch al-ḳā'im* (Zeitpunkt des Hervortretens des Mahdī) wird bei Ṭūsī, List of Shy'a books, nr. 617 von dem als Übertreiber (*ghālī*) und als Erfinder falscher Traditionen übel berüchtigten Muḥammed b. Ḥasan b. Dschumhūr al-Ḳummī verzeichnet. Dahin gehört wohl auch, wenn von einem schī'itischen Theologen berichtet wird, er sei ein Übertreiber *fi-l-waḳt*, in bezug auf die (Berechnung der) Zeit (des Hervortretens des Mahdī, Nadschāschī, a. a. O., 64, 8). — Eine Mahdī-Berechnung des Ibn al-'Arabī kritisiert weitläufig Ibn Chaldūn, Prolegomena, hrsg. v. Quatremère, Not. et Extr. des MSS, XVII, 167. Solche Berechnungen lehnen auch die Ḥurūfīs (oben S. 246f.) ab, trotzdem man von vornherein grade ihnen solche Kabbalistik zutrauen würde (Clément Huart, Textes persans relatifs à la secte des Houroûfîs [Leiden-London 1909], Gibb Memorial Series, IX, Texte 70ff). Mit der Herausrechnung der Mahdī-Zeit verwandt sind die kabbalistischen Klügeleien in bezug auf die *sā'a* („Stunde", d. h. das Weltende, die Zeit der Auferstehung). Mit Berufung auf Sure 6 v. 59 („Bei Ihm sind die Schlüssel des Verborgenen, niemand kennt sie als nur Er") und 7 v. 186 („Sie werden dich fragen nach der ‚Stunde', für welchen Zeitpunkt sie festgesetzt ist; sprich: ihr Wissen ist allein bei meinem Gott; nur Er wird sie zu ihrer Zeit bekannt machen" = Matth. 24, 36) hat die korrekte Rechtgläubigkeit solche Berechnungen als koranwidrig zurückgewiesen. Den Stoff für dieses theologische Thema findet man ausführlich im Kommentar des Ḳasṭallānī (Būlāḳ 1285) zu Buchārī, *Idschārāt*, nr. 11 (IV, 150); *Tafsīr*, nr. 88 (VII, 232); nr. 335 (ebenda 458f.); *Riḳāḳ*, nr. 39 (IX, 323).

Die Astronomen des Islams haben sich viel mit der Herausrechnung der Zeitdauer des islamischen Reiches aus den Konstellationen beschäftigt. Der Philosoph al-Kindī hat eine eigene Abhandlung darüber, die O. Loth in den Morgenländischen Forschungen (Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875), 263—309 bearbeitet hat. K. operiert außer den astrologischen Voraussetzungen auch mit Buchstabenkabbala und Zahlenmystik (ebenda 297). Er rühmt von der arabischen Schrift, daß sie sich ganz vorzüglich zu solchen Operationen eigne (Balawī, *Kitāb Alif-bā*, I, 99, 6). Auch die Ichwān al-ṣafā (Ausg. Bombay, IV, 225) lehren, daß das Erscheinen des *ṣāhib al-amr*, für den auch sie werben, durch die Konjunktionen bestimmt ist.

[123] Das Wort hat in seiner älteren religiösen Anwendung noch nicht die eschatologische Bedeutung, die erst später damit verknüpft wird. Dscharīr (*Naḳā'iḍ*, hrsg. v. Bevan, nr. 104 v. 29) gibt dem Abraham dies Beiwort. Wenn Ḥassān b. Thābit in seiner Totenklage auf Muḥammed (*Dīwān*, Ausg. Tunis, 24, 4) ihn als *mahdī* rühmt, so will er damit durchaus keinen messianischen Begriff verbinden,

sondern den Propheten als einen stets auf dem rechten Wege wandelnden Mann preisen (vgl. auch *al-muhtadī* im 5. Vers desselben Gedichtes oder *al-murschad*, gleichfalls in einem Trauergedicht auf den Propheten, Ibn Saʿd, II, 2, S. 94, 9). Von den alten Chalifen hat man auch in sunnitischen Kreisen dies Beiwort gern auf ʿAlī bezogen. In einer vergleichenden Beurteilung seiner unmittelbaren Nachfolger läßt man durch den Propheten Abū Bekr als frommen Asketen, ʿOmar als energischen, treffsichern Mann, ʿAlī als *hādijan mahdijjan*, Leiter und Rechtgeleiteten, bezeichnen (*Usd al-ghāba*, IV, 31, 3). Sulejmān b. Ṣurad, der Rächer Husejns, nennt diesen (nach seinem Tode) *mahdī*, Sohn des *mahdī* (Ṭabarī, II, 546, 11). — Auch die Ruhmesdichter omajjadischer Chalifen spenden ihren Fürsten dies Epithet. Farazdaḳ verleiht es dem Omajjaden (*Naḳāʿiḍ* 51 v. 60) ganz ebenso wie dem Propheten (ebenda v. 40). Sehr häufig finden wir es auch bei Dscharīr (*Dīwān*, Ausg. Kairo 1313, I, 58, 16 von ʿAbdalmalik; II, 40, 7 v. u. von Sulejmān; 94, 5 v. u. von Hischām; vgl. *imām al-hudā* oben S. 322, 16 v. u.). Unter den omajjadischen Fürsten haben jedoch fromme Leute auf ʿOmar II. als den wirklichen Mahdī geblickt (Ibn Saʿd, V, 245, 5ff.). Erst in später Zeit (576/1180) gibt ein schmeichlerischer Dichter, Ibn al-Taʿāwīḏī, dies Epithet seinem Chalifen in gesteigertem Sinne: der ʿabbāsidische Chalife (al-Nāṣir), den er besingt, sei der Mahdī; neben ihm sei die Erwartung eines anderen messianischen M. überflüssig geworden (*Dīwān* des T., hrsg. v. Margoliouth [Kairo 1904], 103 v. 5. 6).

Bekannt ist die Anwendung des Wortes zur Bezeichnung islamischer Konvertiten; man gebraucht dafür auch die Form *mühtedī*. (Vgl. Ibn al-Munajjir, *al-Intiṣāf* [zum *Kaschschāf* des Zamachscharī, Kairo 1307], I, 136 unten zu Sure 3 v. 5). Zwei Rektoren der Azharmoschee führten in dieser Eigenschaft den Beinamen: al-Mahdī: der Kopte Muḥammed (ursprünglich Hibat Allāh) al-Ḥifnī (1812—1815) und Schejch Muḥammed al-ʿAbbāsī al-Mahdī (in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts; ZDMG, LIII, 702f.).

[124] Über den Mahdīgedanken im Islam und seine Anknüpfungen vgl. James Darmesteter, Le Mahdī depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours (Paris 1885); Snouck Hurgronje in der Revue coloniale internationale 1886 (abgedruckt in Verspreide geschriften, I [Bonn 1923], 147 ff.); van Vloten, Les croyances messianiques, in seinen Recherches sur la domination arabe usw. (Amsterdam, Akademie, 1894), 54ff.; denselben in ZDMG, LII, 218ff.; E. Blochet, Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane (Paris 1903); I. Friedländer, Die Messiasidee im Islam (Festschrift für A. Berliner, Frankfurt a. M. 1903, 116—130), D. S. Margoliouth, On Mahdī and Mahdism in den Proceedings of the British Academy, VII (London 1916); A. Mez, Die Renaissance des Islams, 291ff.

[125] Besonders im maghribinischen (nordafrikanischen) Islam sind solche Bewegungen häufig hervorgetreten; die Maghribiner haben den überlieferten Glauben, daß der Mahdī auf marokkanischem Gebiet erscheinen werde (Doutté, Les Marabouts [Paris 1900], 74), wofür auch Ḥadīth-Sprüche geltend gemacht werden konnten (ZDMG,

XLI, 116f.). Im Maghrib sind auch zu verschiedenen Zeiten Männer aufgetreten, die sich als den wieder auf Erden erschienenen Jesus ausgaben und unter diesem Titel ihren Anhang zur Bekämpfung der Fremdherrschaft aufwiegelten (Doutté, a. a. O., 68). Während einige dieser Mahdībewegungen (wie z. B. die zur Gründung des Almohadenreiches im Maghrib führende) nach dem Sturze der durch sie herbeigeführten politischen Gebilde kaum irgendeine Nachwirkung für die Zukunft zurückließen, dauern die Spuren solcher Bewegungen im schī'itischen Sektenwesen bis zum heutigen Tage fort. In den letzten Jahrhunderten sind einige solcher sektiererischen Erscheinungen außer im osmanischen Reiche (vgl. Anm. 126) in verschiedenen Teilen des indischen Islams zutage getreten, hervorgerufen durch Männer, die sich als den erwarteten Mahdī ausgaben, und deren bis zum heutigen Tage in Sektengruppen geeinigte Anhänger den Glauben haben, daß die Mahdīerwartung des Islams in jenen Männern beschlossen war. Man nennt solche Sekten daher *Ghajr-Mahdī*, d. h. Leute, die an das Erscheinen eines Mahdī für die Zukunft nicht mehr zu glauben haben. Einige von ihnen (Mahdawī-Sekte) betätigen wild-fanatische Gesinnungen gegen Andersgläubige. Man findet Näheres über diese Sekten in E. Sell, The Faith of Islam (London 1880), 81—83. Im Bezirk Kermān (Belūtschistān) lebt noch jetzt die Erinnerung an einen indischen Mahdī vom Ende des XV. Jahrhunderts fort. Den rechtgläubigen Sunniten (Namāzī, so genannt, weil sie den gesetzlichen Ṣalāt-Ritus = *namāz*, üben) steht dort die Sekte der Dikrī gegenüber, deren zumeist der nomadischen Bevölkerung angehörende Anhänger ihre vom rechtgläubigen Islam abweichende Lehre und Übung auf einen Mahdī, Muhammed aus Dschaunpūr, zurückführen, der aus Indien vertrieben, von Ort zu Ort wandernd in einem Tale des Hilmend (1505) starb (Revue du Monde musulman, V, 142). In der durch den rechtgläubigen Islam geheiligten „Schicksalsnacht" (*lejlat al-ḳadr*, 27. Ramadhān) errichteten sie einen Steinkreis (*dā'ira* «circular wall», vgl. Herklots, Qanoon-e-Islam, 259), innerhalb dessen sie ihren ketzerischen Ritus üben. Man nennt diese Sekte davon auch *dā'ire wāle*, d. h. „Leute des Kreises" (Angaben von Josef Horovitz).

[126] Vgl. F. Babinger in Der Islam, XI (1921), 72ff., sowie L. Forrer, Die osmanische Chronik des Rustam Pascha (Leipzig 1924: Türk. Bibl., XX. Bd.), 21f., 56; vgl. dazu 26, 72, 73.

[127] Vgl. Martin Hartmann, Der islamische Orient, III, 152.

[128] Vgl. z. B. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., I, 431, nr. 25. — Kritik der Mahdī-Hadīthe bei Ibn Chaldūn, *Muḳaddima* (Ausg. Būlāḳ 1284), 261. — Die Mahdī-Überlieferungen des sunnitischen Islams hat unter den theologischen Autoritäten der Orthodoxie in mehreren Schriften zusammengestellt der mekkanische Gelehrte Schihāb al-dīn Aḥmed Ibn Ḥadschar al-Hejtamī (st. 973/1565). Er hat darüber eine Sonderschrift verfaßt, die bei Brockelmann, a. a. O., II, 388, nr. 6 verzeichnet ist, und auf die er sich in einem Fetwā bezieht (*Fatāwī ḥadīthijja*, Kairo 1307, 27—32), worin er die sunnitischen Lehren über den Mahdīglauben, über die das Erscheinen dieses Erlösers begleitenden Ereignisse, sowie über falsche Mahdīs zusammenfaßt. Zu dieser Fetwābelehrung gab eine Anfrage Veranlassung „über

Leute, die von einem vor 40 Jahren verstorbenen Manne glauben, er sei der für das Ende der Zeiten verheißene Mahdī gewesen, und die jeden für ungläubig erklären, der daran nicht glaubt". Es ist wahrscheinlich, daß dieser Glaube an einen der im X. Jahrhundert d. H. als Mahdīs auftretenden Männer geknüpft war, von denen in der Anm. 125 die Rede war. — Ibn Ḥadschar hat ferner die rechtgläubigen Mahdī-Überlieferungen zusammengestellt in einem seiner in Mekka zur Abwehr des Schīʿitismus i. J. 1543 gehaltenen Vorträge, *al-Ṣawāʿiḳ al-muḥriḳa* (Kairo 1312), 97—100.

[129] Die Ḥadīth-Sprüche darüber, schlecht beglaubigt und voll Widersprüche, im *Mānar*, VII, 393—396.

[130] Diesen Einwurf entkräften die „Zwölfer" durch die Behauptung, daß der Text der den Namen des Mahdī festsetzenden Überlieferung verderbt (*muṣaḥḥaf*) sei. An Stelle von „und der Name seines Vaters stimmt mit dem meines (des Propheten) Vaters (*abī*) überein" hieß es ursprünglich „mit dem meines Sohnes" (*ibnī*); d. h. der Name des Vaters des Mahdī, Ḥasan, ist mit dem des Enkels des Propheten gleich. Daß der Enkel als *ibn* bezeichnet wird, könne kein Bedenken erregen (Einleitung zu Menīnīs Kommentar zum Ruhmesgedicht des Behā al-dīn al-ʿĀmilī an den Mahdī, im Anhang des *Keschkūl* 395).

[131] Vgl. Goldziher, Abhandlungen zur arab. Philol., II, LXII ff.

[132] Von einigen auserwählten Männern geht der Glaube, daß sie persönlichen Verkehr mit dem verborgenen Imam gepflegt hätten; Beispiele findet man in Ṭūsī, List of Shyʿa books, 353; Kāẓimī, a. a. O., 230—231. Der schīʿitische Theologe ʿAlī b. Sulejmān al-Zurārī stand in Verkehr mit dem verborgenen Imam und erhielt schriftliche Bescheide von ihm (*kāna lahu ittiṣāl bi-ṣāḥib al-amr wa-charadschat lahu tauḳīʿāt*, Nadschāschī, *Ridschāl*, 184). Der ägyptische Ṣūfī ʿAbd al-Wahhāb al-Schaʿrānī (st. 973/1565), der selbst maßlose Hirngespinste über mystische Begegnungen hatte, erzählt in seinen Ṣūfī-Biographien von einem älteren Ṣūfīgenossen Ḥasan al-ʿIrāḳī (st. um 930/1522), der ihm mitteilte, daß er in früher Jugend in seiner Wohnung in Damaskus den Mahdī eine volle Woche hindurch beherbergt habe und von ihm in den ṣūfischen Andachtsübungen unterrichtet worden sei. Dem Segen des Mahdī verdanke er sein hohes Lebensalter; zur Zeit dieses Verkehrs mit Sch. soll Ḥasan schon 127 Jahre alt gewesen sein. Fünfzig Jahre verbrachte er auf weiten Reisen bis nach China und Indien, worauf er sich in Kairo niederließ, wo er unter der Eifersucht anderer Ṣūfīleute viel zu leiden hatte. Sie hatten ihn wohl als schwindelhaften Abenteuerer erkannt. (*Lawāḳiḥ al-anwār fī ṭabaḳāt al-achyār* II, [Kairo 1299], 191.) — Es gibt auch Fabeln über schriftlichen Verkehr mit dem verborgenen Mahdī. Der Vater des berühmten schīʿitischen Theologen Abū Dschaʿfar Muḥammed b. ʿAlī ibn Bābūje al-Ḳummī (st. 351/991) soll durch Vermittlung eines ʿAlī b. Dschaʿfar b. al-Aswad ein schriftliches Ansuchen an den „Meister der Zeit" gesandt haben, in dem er, der Kinderlose, um seine Fürsprache bei Gott zur Abwendung dieses Übelstandes bat. Er erhielt bald darauf vom Mahdī eine schriftliche Erledigung,

in der ihm die Geburt zweier Söhne verheißen wurde. Der Erstgeborene war eben Abū Dscha'far, der sich zeitlebens dessen gerühmt haben soll, daß er sein Dasein der Fürsprache des *ṣāḥib al-amr* verdanke (Nadschāschī, a. a. O., 185). — Über einen Schriftgelehrten, der mit dem verborgenen Imam über Gesetzfragen (*masā'il fī abwāb al-scharī'a*) schriftlich verhandelt haben will, vgl. ebenda, 251 unten.

[133] Eine solche Ḳaṣīde an den verborgenen Imam verfaßte u. a. der Hofgelehrte des persischen Schāh 'Abbās, Behā al-dīn al-'Āmilī (st. 1031/1622); sie ist in seinem *Keschkūl* 87—89 mitgeteilt; der Text der Ḳaṣīde und der Kommentar von Aḥmed (nicht Muḥammed; Brockelmann, I, 415, 18) al-Menīnī (st. 1108/1696, Biographie bei Murādī, *Silk al-durar*, I, 133—45) sind im Anhang zu diesem Werke (Būlāḳ 1288) 394—435 mitgeteilt. Vgl. auch Revue Africaine 1906, 243.

[134] Revue du Monde mus., VI, 535. Das Fetwā der 'Ulemā von Nedschef ist ebenda 681 in Übersetzung mitgeteilt. Es heißt darin: „Man muß allen Eifer anwenden, um die Verfassung durch einen heiligen Krieg zu befestigen, indem man sich dabei an den Steigbügeln des Imams des Zeitalters hält — möge unser Leben sein Lösegeld sein. Das geringste Zuwiderhandeln und die geringste Nachlässigkeit (in der Erfüllung dieser Pflicht) käme dem Verlassen und der Bekämpfung dieser Majestät gleich". Dies letztere bezieht sich nicht, wie der Übersetzer erklärt, auf den Propheten Muhammed, sondern auf den im vorhergehenden Satze genannten „Imam des Zeitalters", d. h. den verborgenen Mahdī-Imām. — Auch die Freunde der verfassungsfeindlichen Reaktion berufen sich in einem die Zurückziehung der Verfassung billigenden Schriftstück darauf, daß dieser Schritt des Schahs „durch Gott und den Imam des Zeitalters eingegeben sei", vgl. Revue du M. mus., VII, 151. — Vgl. noch E. G. Browne, Persian Revolution (Cambridge 1910), 152, 10 und 336 (Thronrede); E. Aubin, La Perse d'aujourd'hui (Paris 1908), 160.

[135] Dies bemerkt bereits Maḳdisī, hrsg. v. de Goéje, 238, 6.

[136] Ibn Tejmijja, *Rasā'il*, I, 277 unten führt als dogmatische Lehren der Rāfiḍī lauter mu'tazilitische Thesen an.

[137] Vgl. ZDMG, LIII, 381.

[138] Muḥammed Bāḳir Dāmād, *al-Rawāschiḥ al-samāwijja fī scharḥ al-aḥādīth al-imāmijja* (Bombay 1311), 133.

[139] Vgl. *Farḳ*, 150, 9.

[140] Kāẓimī, a. a. O., 99. Der fāṭimidische Chalife al-Mustanṣir sagt in einem ihm zugeschriebenen Gedichtchen ausdrücklich, sein Bekenntnis sei *al-tauḥīd wa'l-'adl*; Ibn al-Ḳalānisī, History of Damaskus, hrsg. v. Amedroz, 95, 11.

[141] Zum Erweise dieser Tatsache möge es genügen, auf einige auch im Druck zugängliche Werke aus der theologischen Literatur der Schī'iten hinzuweisen, aus denen die im Texte erwähnte Methode der schī'itischen Dogmatik, auch in bezug auf die mit der Imamlehre zusammenhängenden Fragen, klar hervortritt. Eine bündige Darstellung der Imamlehre gibt Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī (st. 672/1273) in seinem *Tadschrīd al-'aḳā'id*, mit der Erläuterung des

ʿAlī b. Muḥammed al-Ḳuschdschi (st. 879/1474, Brockelmann, I, 509), gedruckt Bombay 1301 (die Stelle findet sich Seite 399 ff.). — Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī hat ferner die Imamfrage in schīʿitischem Sinne im Gegensatz zu dem sunnitischen Standpunkt kurz beleuchtet in seinen Glossen zu dem *Muḥaṣṣal* des Fachr al-dīn al-Rāzī (Kairo 1323: *Talchīṣ al-muḥaṣṣal*; Brockelmann, I, 507, nr. 22), 176 ff. Ḥasan b. Jūsuf ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī (st. 726/1326): *Kitāb al-alfejn al-fāriḳ bejna-l-ṣidḳ wa'l-mejn* (Buch der 2000, das scheidet zwischen Wahrheit und Lüge, d. i. 1000 Beweise für die Wahrheit der schīʿitischen Imamlehren und 1000 Widerlegungen der gegnerischen Einwürfe, Bombay 1298); desselben Verfassers: *al-Bāb al-ḥādī ʿaschar* (der elfte Abschnitt). Al-Ḥillī hat diesen Leitfaden der Dogmatik als Ergänzung seines Auszuges aus dem zehn Hauptstücke umfassenden und bloß die Ritualia behandelnden *Misbāḥ al-mutahaddschid* (Brockelmann I, 405) des Abū Dschaʿfar al-Ṭūsī diesem Werke selbständig hinzugefügt. Es ist mit Erläuterung des Miḳdād b. ʿAbdallāh al-Ḥillī (Brockelmann, II, 199) herausgegeben (Naval-Kishor-Druck 1315/1898). — Aus der neueren Literatur ist besonders beachtenswert Dildār ʿAlīs *Mir'āt al-ʿuḳūl fī ʿilm al-uṣūl*, ein über schīʿitische Dogmatik vorzüglich unterrichtendes Werk in zwei Bänden (von denen der eine das *tauḥīd*, der andere das *ʿadl* umfaßt), gedruckt in Lacknau (Druckerei ʿImād al-Islām) 1319.

[142] Gründliche Einsicht in solche Streitpunkte bietet das Buch *al-Intiṣār* vom schīʿitischen Gelehrten ʿAlī al-Murtaḍā ʿAlam al-hudā (st. 436/1044 in Baghdād). In diesem in einem Bombayer Steindruck vom Jahre 1315 d. H. zugänglichen Werke werden die rituellen und gesetzlichen Streitpunkte der Schīʿiten in ihrem Verhältnis zu den sunnitischen *maḏāhib* durch alle Kapitel der Gesetzkunde geprüft. Es ist das beste Hilfsmittel für die Kenntnis dieser Fragen. — In der europäischen Literatur ist das islamische Gesetz in seiner schīʿitischen Feststellung dargestellt durch Querry, Droit musulman (zwei Bände, Paris 1871).

[143] Vgl. Nöldeke-Festschrift (Gießen 1906), 323.

[144] Wir verweisen für diesen Streitpunkt auf die anschauliche Erzählung in der Autobiographie des ʿUmāra al-Jamanī, hrsg. v. H. Derenbourg (Paris 1897), 126. Sie bildet häufig den Gegenstand sunnitisch-schīʿitischen Streites; z. B. Abū Jaḥjā al-Dschurdschānī (Ṭūsī, List of Shyʿa books, 28, 5) verfaßte die Darstellung eines „Streitgespräches zwischen einem Schīʿiten und einem Murdschi'ten (Sunniten) über das Bestreichen der Fußbekleidung, den Genuß des *dschirrī*-Fisches und andere Streitfragen". Der hier genannte Fisch (auch *inklis* = ἔγχελυς und *dschirrīth* genannt) ist eine Aalart (Muräne, s. Imm. Löw in Nöldeke-Festschrift, 552 unten), deren Genuß nach der Überlieferung der Schīʿiten ʿAlī in hohem Grade gemißbilligt haben soll; darüber belangreiche Mitteilungen bei Dschāḥiẓ, *Kitāb al-ḥajawān*, I, 111 und Kulīnī, a. a. O., 217. Der Volksglaube hält die *dschirrī* wie auch andere Tierarten für verzauberte Menschen, Dschāḥiẓ, a. a. O., VI, 24, 6; Tria Opuscula, 102, 11. — Vgl. über die Feststellung dieses Fischnamens noch Imm. Löw sowie Th. Nöldeke in Zeitschr. f. Assyr., XXII, 85—86.

[145] E. G. Browne, An abridged translation of the History of Tabaristan by Ibn Isfendiyar (London 1905, Gibb Memorial Series, II), 175. — Selbstverständlich sammeln die Schī'iten Ḥadīth-Sprüche, die die Forderung dieser Art des *aḏān* bekräftigen, vgl. Abu'l-maḥāsin, hrsg. v. Popper, III, 12, vorl. Z. Durch die Veränderung des Gebetrufes in diesem Sinne wird in der Öffentlichkeit die schī'itische Besitznahme eines früher durch Sunniten beherrschten Gebietes erwiesen (vgl. Maḳrīzī, *Chiṭaṭ*, II, 270ff.). Damit bekundet z. B. der General Dschauhar den Sieg des fāṭimidischen Regimentes in der Ṭulūn- und ʿAmr-Moschee in der Hauptstadt Ägyptens (Gottheil im Journal of the Americ. Orient. Soc., XXVII, 220, Anm. 3). Maḳrīzī, *Kitāb ittiʿāẓ al-ḥunafā*, hrsg. v. H. Bunz (Leipzig 1909), 78, l. Z. (92), wo auch über andere rituelle Meinungsverschiedenheiten die Rede geht. Der Rebell Basāsīrī läßt in Baghdad und den anderen irāḳischen Orten, um die Anerkennung des fāṭimidischen Chalifates zu bekunden, dem *aḏān* die schī'itische Formel hinzufügen (Ibn al-Ḳalānisī, History of Damascus, hrsg. v. Amedroz, 88, 5 v. u., Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāf.*, III, 295 stellenweise). — Ein Beispiel aus Südarabien steht bei Chazradschī, The Pearl-Strings etc., translated by Redhouse, I (London 1906, Gibb M. S. III), 182; vgl. ebenda 190, 5 v. u. — Hingegen wird die Verleugnung der fāṭimidischen und die Rückkehr zur ʿabbāsidischen Oberhoheit in Damaskus und anderen Orten Syriens durch die Abschaffung jener Formel veranschaulicht (Fārikī bei Amedroz, a. a. O.; 109, Ibn al-Ḳalānisī, 301, 14), die der närrische Fāṭimide al-Ḥākim verordnete, als er in einem seiner Wahnsinnsanfälle die Attribute des Sunnitismus wieder einführen ließ (Abu'l-maḥāsin, hrsg. v. Popper, II, 599, 10). — Als im Jahre 307/919 Nordafrika der schī'itischen Herrschaft unterworfen wurde, ließ der neue Machthaber dem frommen Mu'eddin ʿArūs die Zunge ausreißen und ihn unter großen Martern hinrichten, weil Zeugen gegen ihn aussagten, daß er im Gebetruf den durch die Schī'iten geforderten Zusatz nicht hinzufügte (*Bajān al-mughrib*, hrsg. v. Dozy, I, 186). Vgl. die Verordnungen der schī'itischen Eroberer daselbst nach dem Sturz der Aghlabiden, ebenda, I, 148; 231. Über *Aḏān*-Veränderungen vgl. noch Abu'l-maḥāsin, a. a. O., II, 713 vorl. Z.; 742, 3; 770, 12.

[146] Vgl. Maḳdisī, hrsg. v. de Goeje, 238, 2.

[147] Noch klarer tritt die Geringfügigkeit der ritualistischen Unterschiede zutage, wenn wir die verschiedenen alten Glaubensbekenntnisformeln (*ʿaḳā'id*) der sunnitischen Autoritäten daraufhin beobachten. Eine Reihe solcher *ʿAḳā'id*-Formeln ist bei Duncan B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York 1903), 203ff., in englischer Übersetzung gesammelt. Unter den alten Formeln ist im sunnitischen Islam die des Abū Dschaʿfar Aḥmad al-Ṭaḥāwī (st. 351/933) (gedruckt Kasan 1902, mit Kommentar des Sirādsch al-dīn ʿOmar al-Hindī, st. 773/1371) sehr angesehen. Es wird darin auf die hauptsächlichsten Unterscheidungsmomente der zwei Sekten (Chalifatsordnung, Schätzung der Genossen) gehörig Bezug genommen, und diese werden in sunnitischem Sinne bestimmt. Von den ritualistischen Unterscheidungsfragen wird jedoch

nur auf eine einzige Bezug genommen, nämlich die Zulässigkeit dessen, daß man sich in der Vorbereitung zum Gebet unter gewissen die unmittelbare Waschung des Fußes erschwerenden Umständen „mit der Bestreichung der Fußbekleidung begnüge“ (*al-masḥ ʿalā al-chuffejn*). Die Schīʿiten wollen einen solchen Ersatz nicht anerkennen. Mit demselben Gewicht wird die Zulassung des *m.* als unerläßliche Bedingung des sunnitischen Islams in einem kurzen Handbuch der Rechtgläubigkeit erwähnt, das Sufjān al-Thaurī (st. 161/778) dem Schuʿejb b. Dscharīr diktiert haben soll, vgl. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 186. In dem dem Abū Ḥanīfa zugeschriebenen *al-Fiḳh al-akbar* wird nach dem Gebot, alle „Genossen“ zu verehren und wegen seiner Tatsünden niemand als Kāfir zu erklären, in bezug auf den Ritus nichts anderes hervorgehoben als: „Das Bestreichen der Fußbekleidung ist Sunna, und der Tarāwīḥ-Ritus in den Nächten des Ramaḍān ist Sunna, und das Beten hinter frommen und sündigen (Imamen), wenn sie sonst zu den Rechtgläubigen gehören (vgl. oben S. 78), ist erlaubt“. In einer als *Waṣijja* bekannten Belehrung, die gleichfalls dem Abū Hanīfa zugeschrieben wird, wird aus dem rituellen Kreise ausschließlich das *masḥ ʿalā al-chuffejn* erwähnt. „Wer die Zulässigkeit davon bestreitet, von dem kann man fürchten, daß er ein Ungläubiger ist“. (Vgl. auch die Lehre des Abū Hanīfa bei Jāfiʿī, *Marham al-ʿilal al-muʿḍila*, hrsg. v. Sir E. D. Ross [Kalkutta 1910, Bibl. Indica, new series, nr. 1246], 75, 6.) Auch Abu'l-Ḥasan al-Aschʿarī hebt in seiner Bekenntnisschrift *Maḳālāt al-islāmijjīn* diese rituelle Kleinigkeit unter den einschneidendsten Glaubenslehren hervor (bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja I, 31, 4). Im selben Sinne teilt Ghazālī als Spruch des Asketen Ḏu'l-nūn mit: „Drei Dinge gehören zu den Kennzeichen der Sunna: Das Bestreichen der Fußbekleidung, die sorgfältige Teilnahme am Gebet in Gemeindeversammlungen und die Liebe für die Vorfahren (die „Genossen“) (*Kitāb al-iḳtiṣād fi-l-iʿtiḳād*. Kairo, Ḳabbānī, o. J. 221). Daher klingt es wie eine Bemänglung der vollen Rechtgläubigkeit eines Mannes, wenn man von ihm als besondere Charaktereigentümlichkeit hervorhebt: „man verdächtigte ihn der Bestreichung seiner Füße (*al-masḥ ʿalā ridschlejhi*) mit Beseitigung des *chuff*“ (Abu'l-maḥāsin, hrsg. v. Popper, VI, 136, 13). Man begreift freilich nicht recht, warum man gerade diese Kleinigkeit mit so viel Gewicht ausrüstet und dogmatischen Grundsätzen fast als gleichwertig anreiht. „Wer das *masḥ* mißbilligt, hat fürwahr die Sunna verworfen; dies kenne ich nur als Eigenschaft des Satans“ (Ibn Saʿd, VI, 192, 5ff.). Der Erwähnung, daß der Prophet vom abessinischen Fürsten zwei schwarze Sandalen als Geschenk erhalten habe, wird hinzugefügt, daß er (bei der Vorbereitung zum Gebet) diese bestrichen habe (ebenda, I, 2, S. 169, 15). Und diese Auffassung lehrt uns die Umständlichkeit verstehen, mit der die Zulässigkeit des *masḥ* bezeugende Vorgänge in den lebensgeschichtlichen Überlieferungen bei Ibn Saʿd, VI, 34, 20; 75, 10 mitgeteilt sind; vgl. besonders 83, 12; 162, 4; 166, 14; 168, 6. 10. Die letzterwähnten Traditionen sollten um so eher dazu dienen, das sunnitische Zugeständnis zu rechtfertigen, als in ihnen ʿAlī selbst als jener erscheint, der die von den Schīʿiten verpönte Übung gebilligt hat.

Hingegen läßt man den Ḥaddschādsch b. Jūsuf in einer in Ahwāz gehaltenen *chuṭba* als Gegner des *masḥ* auftreten (bei Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, 73). — Vgl. noch A. J. Wensinck in Der Islam, V, 76 unten.

[148] Vgl Goldziher, Beiträge zur Literaturgeschichte der Schī'a, 49.

[149] S. über diesen Typus der Eheschließung E. Westermarck, The History of Human Marriage, XXIII. Kap. (2. Ausg., London 1894), 517 ff.

[150] Theodor Gomperz, Griechische Denker, II², 417.

[151] W. Robertson Smith, Kinship and Marriage among the early Arabians², 83 ff.; Wellhausen in Nachrichten der Ges. d. Wiss., Göttingen 1893, 464 ff.; Lammens, Mo'āwija, 409 (Mélanges Beyrouth, III, 273). Vgl. die eingehende Behandlung der *mut'a*-Frage durch Caetani, Annali, IV, 894 ff. — Die Nachrichten über die Abrogation der *m.*-Ehe bei G. A. Wilken, Het Matriarchaat bei de oude Arabieren (Amsterdam 1884), 10 ff.

[152] In diesen Versen werden lediglich zwei Arten rechtmäßigen Geschlechtsverkehrs festgesetzt: Gattinnen und durch Kauf erworbene Sklavinnen; „wer aber über diese hinaus begehrt, das sind die Übertreter"; dadurch sei eine dritte Art, die *mut'a*, ausgeschlossen.

[153] Abu'l-'Abbās al-Dschurdschānī, *al-Muntachab min kināyāt al-udabā* (Kairo 1908), 108. Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāf.*, II, 146, 3 v. u. Wie aber auch innerhalb des Sunna-Islams das *mut'a*-Verbot ausgespielt wird, vgl. Chr. Snouck Hurgronje in Der Islam, IV, 147. Wie man sich — von Gen. 38, 16 kaum verschieden — die *mut'a* vorstellte, vgl. Muslim, III, 312 f.

[154] Nach Aufzählung der ehehindernden Verwandtschaftsgrade: „und außerdem hat er euch erlaubt, daß ihr eurer Habe (Frauen) begehret in ehrbarer Weise, nicht in Unzucht, und deren ihr von ihnen genossen habt (*istamta'tum*, daher: *mut'a*), denen gebet ihren Lohn (Morgengabe) in gesetzlichem Maße; und es wird euch nicht als Sünde angerechnet, worüber ihr über dies Maß hinaus miteinander übereinkommt". Dies ist der durch eine Reihe von Traditionen unterstützte Text, in dem man die Rechtfertigung der *mut'a*-Ehe findet. Nach einer Nachricht bei Hāzimī, *Kitāb al-i'tibār fī bajān al-nāsich wa'l-mansūch min al-āthār* (Haidarābād 1319), 179 sollen im ursprünglichen Korantext nach den Worten „genossen habt" noch die Worte gestanden haben: *ilā adschalin musamman* (bis zu einem festgesetzten Termin); dieser Zusatz wird besonders als Lesart des Ibn 'Abbās überliefert; durch sie gewinnt die Beziehung des Textes auf die Zeitehe eine besondere Stütze. Eine bündige Darstellung der Streitfrage aus schī'itischem Gesichtspunkte bei Murtaḍā, *Intiṣār* 42. Der Chalif al-Ma'mūn soll die Absicht gehabt haben, die *mut'a*-Ehe wieder freizugeben, wurde jedoch von Jaḥjā b. Aktham davon abgebracht, vgl. Subkī, *a. a. O.*, I, 218, 3 ff. Trotz des zu jener Zeit bereits durchdrungenen *mut'a*-Verbotes übte der fromme Theologe Ibn Dschureidsch (st. 150/767) diese Form der Eheschließung in ausschweifender Weise, vgl. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, I, 153, 9; 154, 3.

[155] S. über solche Ehen in Persien E. G. Browne, A Year amongst the Persians, 462. Über Lockerheit der Eheauf-

fassung bei einem Teile der Schī'iten findet man eine auffallende Aufzeichnung des Dschāḥiẓ in den *Muḥāḍarāt al-udabā* (Kairo 1287) des al-Rāghib al-Iṣfahānī, II, 140 (*wiḳāja*).

[156] Eine erschöpfende Darstellung des Standpunktes der Schī'a in dieser Frage, sowie die Kritik der von den Sunniten angeführten Beweisgründe gibt in neuester Zeit der schī'itische Theologe Muḥassin al-Ḥusejnī al-'Āmilī in *al-Ḥuṣūn al-manī'a* (Streitschrift gegen *Manār*, Damaskus 1327), 37—81.

[157] Vgl. für den schī'itischen Standpunkt Paul Kitabgi Khan, Droit musulman schyite. Le mariage et le divorce (Lausanne, Thèse, 1904), 79 ff.

[158] Kumejt, *Hāschimijjāt*, hrsg. v. Jos. Horovitz, VI, v. 9.

[159] Über das wichtigste dieser Heiligtümer vgl. Arnold Nöldeke, Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā (Berlin 1909, Türkische Bibliothek XI). Vgl. E. Herzfeld, Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra (Berlin 1912), 45 ff.; F. Langenegger, Die Grabesmoscheen der Schī'iten im Iraq (im Globus, XCVII, 231—237).

[160] Es ist kaum glaublich, daß Lynch von einem Scherīfen die Belehrung erhalten haben soll, daß „die Muhammedaner in zwei Sekten geteilt seien, in die der Schiah, welche nur an den Koran glauben, und die Sunniten, die an den Koran und die Tradition glauben" (Bericht über die Expedition der Ver. Staaten nach dem Jordan und dem Toten Meere, übers. v. Meißner [Leipzig 1850], 141). Um weitere Beispiele unrichtiger Angaben aus älterer Zeit beiseite zu lassen, will ich für die Zähigkeit dieses Irrtums nur zwei aus neuester Zeit anführen. Noch H. Derenbourg sagt in seinem Vortrag La Science des Religions et l'Islamisme (Paris 1886), 76: „La sounna ... est rejetée par les schī'ites". Und Sir J. W. Redhouse schreibt in seiner Anmerkung nr. 417 zu Chazradschīs Pearl-strings 71: „the Shi'a and other heterodox Muslims pay little or no regard to tradition". Noch auffallender ist es, daß in neuester Zeit ein Jurist aus Kairo den Unterschied zwischen Schī'iten und Sunniten in bezug auf die Stellung zur Überlieferung in derselben irrigen Weise darstellte, Dr. Riad Ghali, De la Tradition considérée comme source du droit musulman (Paris 1909), 25—27.

[161] *Badā'i' al-badā'ih* (Kairo 1316), I, 176 (a. R. der *Ma'āhid al-tansīs*).

[162] Von dem zur Zeit des Ma'mūn in Kūfa verstorbenen 'Ubejdallāh b. Mūsā (st. 213/828) wird berichtet, daß er schī'itisches Tendenzḥadīth tradierte (Ibn Sa'd, VI, 279, 13); dessen wird auch sein Zeitgenosse Chālid b. Machlad (283, 24) beschuldigt.

[163] Zuletzt in *al-Schī'a wa-funūn al-Islām* vom zeitgenössischen schī'itischen Gelehrten Ḥasan Ṣadr al-dīn (Sidon 1331), 26—40: *fī taḳaddum al-schī'a fī 'ulūm al-ḥadīth*.

[164] Vgl. al-'Āmilī, *al-Ḥuṣūn al-manī'a* (Damaskus 1327), 13.

[165] Gerade über die Frage, ob die in anerkannten Traditionen erhaltenen Bestimmungen ihre richtunggebende Geltung mit anderen Quellen der Gesetzdeduktion teilen, sind auch die Theologen der

Schī'a in zwei Parteien geteilt: Den *achbārijjūn*, d. h. jenen, die ihr Gesetz ausschließlich aus glaubwürdigen traditionellen Berichten (*achbār*) herleitend die Anwendung spekulativer Methoden ablehnen, stehen gegenüber die *uṣūlijjūn*, die auch den *ḳijās* (Analogie) und ähnliche subjektive Methoden als Wurzeln (*uṣūl*) zulassen. Das in Persien herrschende Schī'itentum gehört der zweiten Richtung an, während die *achbārijjūn* unter den Schī'iten in Indien und im Baḥrejn zu finden sind, vgl. L. Massignon, Mission en Mésopotamie, II (Kairo 1912), 114. Derselbe Prinzipienstreit ist auch auf sunnitischem Boden geführt worden. Vgl. die bei Schahrastānī, 131, 7 v. u. erwähnten, einander mit Schwert und Verketzerung (*sejf wa-takfīr*) befehdenden Parteien der *achbārijja* und *kalāmijja*.

[166] Vgl. ZDMG, XXXVI, 279 f.

[167] Josef Kohler in Kultur der Gegenwart, II. Abtg., VII, 1 (Allgemeine Rechtsgeschichte, erste Hälfte), 131.

[168] Snouck Hurgronje, Mekka, I (Haag 1888), 32 ff.

[169] Es kommt vor, daß der Schī'itismus auf persischem Gebiet (Ḳumm) erst durch arabische Ansiedler eingeführt wurde; Jāḳūt, IV, 176, 4 ff.

[170] Ṭabarī, I, 3081, 10. 14.

[171] Carra de Vaux, Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam (Paris 1898), 142. Vgl. Goldzihers Anzeige in ZDMG, LIII, 380 ff.

[172] Die dem Zeremonialgesetz gegenüber betätigte Gleichgültigkeit tadelt an den Imamiten (zweifellos in übertreibend verallgemeinernder Weise) bereits der polemische Schriftsteller Schahfūr b. Ṭāhir al-Isfarā'inī (st. 1078), s. den Auszug bei I. Friedländer, The Heterodoxies of the Shiites, II, 61, 20.

[173] *Aghānī*, XII, 23, 12 v. u.; vgl. WZKM, XV, 329.

[174] Kult. d. Gegenw., 122, 14 v. u.

[175] Goldziher, Ẓāhiriten, 61 ff., ZDMG, LIII, 382. Vgl. Querry, a. a. O., I, 44 in dem Abschnitt über „Les êtres impurs et les substances impures"; nr. 10 ist: L'infidèle . . . „tels sont les sectateurs des ennemis de l'imam 'Ali et les hérétiques".

[176] J. E. Polak, Persien. Das Land und seine Bewohner (Leipzig 1865), I, 128, 13.

[177] Ebenda, II, 55; vgl. 356, 8.

[178] Ebenda, II, 271, 2.

[179] E. G. Browne, A Year amongst the Persians, 371 unten.

[180] Vgl. ZDMG, LXI, 460, 29; ZDPV, XXIV, 61; Moktabas, VI, 395, Anm., bes. wichtig 399—400 (über Fanatismus der M.).

[181] In neuester Zeit setzen sich auch in diesem Kreise moderne Kulturbestrebungen durch, vgl. RMM, XIX (1912), 117.

[182] E. Renan, Mission de Phénicie (Paris 1864), 633; vgl. auch Lammens, Sur la frontière nord de la Terre promise (in der Revue Études, Paris 1899, Februar und März), 5 ff., 41 des SA. Es ist ein Irrtum, die M. zu den übertreibenden Schichten der Schī'a (wie die Nuṣajrī) zu zählen; sie sind regelrechte Imāmiten; ihre Religionslehrer holen ihre Vorbereitung zuweilen aus Persien.

[183] Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāf.*, IV, 28, 7 (Abu'l-Fatḥ al-Maḳdisī st. 490/1097). Begebenheit des Abū Bekr ibn al-Chaṭīb mit einem ʿAlawī in Tyrus; vgl. ebenda, III, 14 oben. Vgl. Palästina-Jahrbuch, VIII, 180, Anm.

[184] Travels, ed. Wright-de Goeje (Gibb Memorial V), 280, 2.

[185] East of the Jordan (London 1881), 306. Dasselbe berichtet von ihnen Lortet, La Syrie d'aujourd'hui (Paris 1884), 115 mit der unsinnigen Begründung: „à ces minuties intolérantes on reconnaît les pratiques de l'ancien judaisme". Aus der älteren Literatur können wir auf die Charakteristik verweisen, die Volney, der i. J. 1783—1785 in Syrien reiste, von den Metwālī-Schīʿiten gibt: „Ils se réputent souillés par l'attouchement des étrangers; et contre l'usage général du Levant, ils ne boivent ni ne mangent dans le vase qui a servi à une personne qui n'est pas de leur secte, ils ne s'asseyent même pas à la même table": Voyage en Syrie et en Égypte (Paris 1787), 79. Ähnliches wird auch von den in der Umgegend von Medīna angesiedelten und fast zur Pariakaste herabgesunkenen (Snouck Hurgronje, Mekka, II, 252, 2. Anm.) schīʿitischen Nachāwla (eigentlich Nawāchila, Dattelpflanzer) berichtet, die ihre Abstammung auf die alten Anṣār zurückführen. „They count both Jews and Christians as unclean, being as scrupulous in this particular as the Persians, whose rules they follow in the discharge of their religious purifications" (With the Pilgrims to Mecca. The great Pilgrimage by Hadji Chan and Wilfrid Sparray [1902], 233).

[186] Vgl. ausführlicher Goldziher, Islamisme et Parsisme (Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions, I [Paris 1901], 119—147).

[187] Bei D. Menant in Revue de Monde musulman, III, 219.

[188] Murtaḍā, *Intiṣār*, 155. 157. Diese Frage des schīʿitischen Gesetzes behandelt auch die bei Brockelmann, I, 188, 15 verzeichnete Schrift des von den Imamiten gefeierten al-Schejch al-mufīd; die Übersetzung „über die Schlachtopfer" bei Brock. ist irreführend; es handelt sich um gewöhnliche profane Schlachtungen. — Auch Behā al-dīn al-ʿĀmilī schrieb eine Sonderschrift „über das Speiseverbot der von *ahl al-kitāb* geschlachteten Tiere" (Hschr. Berlin, Petermann 247). Am Hofe des Ṣefewiden Schāh ʿAbbās unterhielten sich die schīʿitischen Gottesgelehrten mit Schejch Chiḍr al-Mārdīnī, Gesandten des türkischen Sultans Aḥmed, über diese Streitfrage (Muḥibbī, *Chulāṣat al-athar*, II, 130). Selbst gegen Muslime, die sie für Ketzer halten, üben die Schīʿiten Unduldsamkeit in der Handhabung des Speisegesetzes (Ibn Tejmijja, *Rasā'il*, I, 278, 6).

[189] Es ist zweifelhaft, inwiefern hierher die alte Regel zu ziehen ist, daß als Muslim zu betrachten sei: „*man ṣallā ṣalātanā wa-ḍabaḥa ḍabīḥatanā*", d. i. wer mit uns das *ṣalāt* übt und in der Weise unserer Schlachtung schlachtet (*Aghānī*, XV, 5, 15). Omar II. gestattet ausdrücklich auch den Genuß der von Samaritanern geschlachteten Tiere (Ibn Saʿd, V, 260, 15); dies ist nicht allgemein zugestanden worden. Abū Jūsuf (*Kitāb al-charādsch*, 73, 3 v. u.) rechnet sie zu den *ahl al-schirk*. — Über Ṣābier vgl. ZDMG, XXXII, 392. Über die Bedingungen, unter denen die Schlachtungen der *ahl al-kitāb* zuzulassen seien, vgl. ʿAbdarī, *Madchal*,

III, 215. — In der späteren düsteren Entwicklung der religiösen Übung haben auch manche sunnitische Lehrer das Bestreben gezeigt, die *ḏabā'iḥ ahl al-kitāb* mit dem Bann zu belegen; man ist ihnen aber mit Berufung auf den unzweideutigen Wortlaut von Sure 5 v. 7 entgegengetreten. Vgl. M. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache, 151.

[190] Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 49.

[191] *Aghānī*, XVI, 17, 2; vgl. zur Frage noch Mohammed ben Cheneb, Du mariage entre musulmans et non-musulmans in den Archives marocaines, XV, 55—79.

[192] Baghdādī, *Farḳ*, 348, 9. Vgl. die eingehende Behandlung dieser Frage in *Manār* (1327), XII, 261—268. Die spätere Entwicklung scheint auch in dieser Frage bei den Sunniten, besonders den Schāfi'iten, unduldsamere Anschauungen gefördert zu haben, s. Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, 221; Snouck Hurgronje in ZDMG, XLV, 399. 401 (= Verspreide Geschriften, II [Bonn 1923], 279. 281).

[193] Vgl. Lammens, Mo'āwija, 293 (Mélanges Beyrouth, III, 157).

[194] Freilich zum Mißvergnügen des 'Omar, vgl. die wichtige Auseinandersetzung in Ṭabarī, *Tafsīr*, II, 221 f. Der Bruder des Abū 'Ubejda b. al-Dscharrāḥ nahm eine Christin zur Frau, vgl. *Usd al-ghāba*, V, 107, 14; der Sāmānide Nūḥ b. Naṣr heiratete eine chinesische Prinzessin, vgl. Jāḳūt, III, 451, 22. Die Mutter des Ḥārith b. 'Abdallāh, basrischen Statthalters des 'Abdallāh b. al-Zubejr, war Christin und starb als solche; vgl. Ibn Sa'd, V, 19, 4.

[195] Vgl. J. v. Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches², II (Pest 1836), 208. Die Worte des Fetwās können nur auf Eheschließung bezogen werden.

[196] The Moslem World, II (1912), 71—72.

[197] Über Ehen mit Frauen von den *ahl al-kitāb* s. Caetani, a. a. O., 787. — Zur Ergänzung des in unserem Texte Erörterten möge hinzugefügt werden, daß das Gesetz der Schī'iten die Ausschließung solcher Frauen nur für die übliche, dauernde Ehe *nikāḥ dā'im* fordert; für die jedenfalls geringer geachtete *mut'a*-Ehe (S. 229) werden sie eher zugelassen.

[198] Murtaḍā, a. a. O., 45.

[199] 'Askarī, Kommentar zur II. Sure, 215.

[200] Die Stelle bei E. Westermarck, Origin and Development op Moral Ideas, I (London 1906), 557, Anm. 3.

[201] Balāḏurī, hrsg. v. de Goeje 129; vgl. die in den Traditionen aus Sure 2 v. 274 gefolgerte Lehre bei Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 58 f.

[202] Kulīnī, a. a. O., 568. Vom Imam Dscha'far al-ṣādiḳ wird der Spruch überliefert: „Sein Kind von einer Jüdin oder Christin säugen lassen, ist besser, als es einer zu den Nāṣibijja ('Alī-Feinden) gehörenden Amme anvertrauen" (Nadschāschī, a. a. O., 219).

[203] Man vergleiche z. B. die Gesinnung Ghazālīs gegen die Schī'iten mit folgender Auffassung eines schī'itischen Imams, der das Jenseits-Schicksal verschiedener Klassen von Ungläubigen nach seinem Geschmack ausmalt: „Was aber die *nuṣṣāb* ('Alī-Feinde) von den *ahl al-ḳibla* (vgl. oben S. 79 und 183) anbetrifft, so wird für sie ein zur Hölle hinführender Graben hergestellt, den Gott im Osten erschaffen hat,

so daß Flammen, Rauch und Brodeln des Höllenfeuers auf sie eindringen bis zum Tag der Auferstehung. An diesem werden sie nackt in die Hölle geführt, und man fragt sie: Wo ist der, den ihr zum Genossen gewählt außer Gott?, d. h. euer Imam, den ihr anerkannt habt mit Verleugnung dessen, den Gott als Imam über die Menschen gesetzt hat?" (Ḳummī, a. a. O., 588, zu Sure 40 v. 75).

[204] Kulīnī, a. a. O., 39: *mā chālafa al-ʿāmma fafīhi al-raschād.*

[205] Zejd ist also für die Zejditen nicht 'one of the twelve Imams', wie dies in A. J. B. Wavell's A Modern Pilgrim in Mecca (London 1912) erzählt wird.

[206] Über zejditische Imam-Lehre vgl. R. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen (Straßburg 1912) und Goldziher in Der Islam, III, 185 ff.

[207] Über die Ismāʿīliten vgl. zuletzt die Studien von W. Ivanow: Ismailitica (in den Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, VIII. Bd., Kalkutta 1922, 50 ff.: Notes on the Ismailis in Persia) sowie Ismaili Manuscripts in the Asiatic Museum, Petersburg 1917 (vgl. Sir E. D. Ross im JRAS, 1919, 429—435).

[208] Z. B. Ibn Ḥadschar, *Rafʿ al-iṣr* in A. R. Guest, The Governors and Judges in Egypt, Gibb Memorial, XIX, 593, 6.

[209] Zeitschr. f. Assyriologie (1908), XXII, 317 ff.

[210] Besonders bemerkenswert ist das System des Aḥmed b. al-Kajjāl; vgl. Schahrastānī, hrsg. v. Cureton, 138.

[211] Es ist jedoch erwähnenswert, daß in einer alten Darstellung der begleitenden Erscheinungen und Wirkungen des Erscheinens des Mahdī hervorgehoben wird, daß von jener Zeit an der Weingenuß im Islam freigegeben sein wird (bei Dschāḥiẓ, *Ḥajawān*, V, 75, 4).

[212] Kultur d. Gegenw., 126, 7—32.

[213] Eine gehässige Schilderung in diesem Sinne gibt Pseudo-Balchī, hrsg. v. Cl. Huart, IV, 8.

[214] M. J. de Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides (2. Aufl., Leiden 1880), besonders 158—170.

[215] Prairies d'or, VI, 385, 4.

[216] Masnavi (Whinfield), 169; vgl. die Übersetzung von Fr. Rosen in der Einleitung zu Mesnevi, übers. von Georg Rosen (München 1913), 11.

[217] Masʿūdī, *Tanbīh*, hrsg. v. de Goeje, 395, 11.

[218] Über dies System und seine Literatur vgl. außer den bekannten Studien von E. G. Browne die Veröffentlichung von Clément Huart und Riḍā Tewfīḳ in E. J. W. Gibb Memorial Series, IX. Bd. (1909); G. Jacob, Die Bektaschijje im Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (München 1909).

[219] Ghazālī zählt in seinen Bekenntnissen (*al-Munḳiḏ*) die polemischen Schriften auf, die er gegen diese Sekte gerichtet hat; eine (*al-Mustaẓhirī*) führt den Namen des Chalifen, in dessen Auftrag sie abgefaßt wurde; sie ist nach der einzigen Handschrift des Britischen Museums von Goldziher bearbeitet worden u. d. T. Streitschrift des Ghazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte (in den Veröffent-

lichungen der de Goeje-Stiftung, Nr. 3, Leiden 1916). Die in Form und Inhalt lehrreichste dieser Schriften ist „die gerechte Wage" (*al-ḳusṭās al-mustaḳīm*), das im Text erwähnte polemische Zwiegespräch zwischen dem Verfasser und einem Ismā'īliten (hrsg. v. Ḳabbānī, Kairo 1318/1900).

[220] Vgl. de Goeje, Mémoire, 171 (s. Anm. 214).

[221] Über die Stellung der Assassinen innerhalb der ismā'īlitischen Bewegungen vgl. Stanislas Guyard, Un grand maître des Assassins au temps de Saladin im Journ. Asiat. 1877, I, 324 ff. — Vgl. Ibn Dschubejr, Travels², 255, 3 ff. sowie P. Casanova, Un nouveau manuscrit de la secte des Assassins (über die Geburt des Nizār und die Ankunft Ḥasan al-Ṣabbāḥ's in Kairo) im Journ. asiat., 1922, 126 ff.

[222] Vgl. Goldziher, *Lā misāsa* in Revue Africaine, 1908, 25.

[223] Hier ungefähr 9000 Seelen; über ihre Sitze in Syrien s. Lammens, Au pays des Nosairis (in Revue de l'Orient chrétien 1900), 54 des SA., wo auch weitere Literatur angegeben ist, sowie dessen Aufsatz Une visite au šaiḫ suprême des Nosairīs Ḥaidarīs im Journal Asiatique, XI, 5, S. 139—159. Vgl. noch unten Anm. 239.

[224] Bis in den Pamir (Schughnan); vgl. RMM, XXIV, 202—218 (nach Semenov).

[225] Vgl. M. Freih. v. Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf (Berlin 1899), I, 133 Anm. Im selben Werk ist eine Übersicht über die Verzweigung der Imā'īlijja gegeben. — Die Chodschas halten sich jedoch nicht an das Siebenersystem der ismā'īlitischen Imamlehre; vgl. die Vereinigung *Chodscha ithnā 'ascharī dschamā'at* (also Zwölfer), Revue du Monde musulm., VIII, 491. — Über die Chodschas in Bombay vgl. The Moslem World, I, 121 ff., 126 ff.; in Guzerat s. D. Menant in RMM, XII (1910), 215 ff., 406—424 (vgl. dazu X. Bd. 465 ff. über die Bohoras).

[226] Die Welt des Islams, II, 71.

[227] Rev. du M. mus., II, 373.

[228] S. die Abhandlung von Le Chatelier in Rev. du M. mus., I, 48—85. Über die Würde des Agha Chān und ihre Vorgeschichte (in Persien, mit dem Sitz in Kehk) vgl. S. Guyard, a. a. O., 378 ff.

[229] Vgl. M. Hartmann in den Mitteilungen des Seminars für Or. Sprachen, XI (1908), II. Abtg., 25; ders., Reisebriefe aus Syrien (Berlin 1913), 54.

[230] Vgl. M. Hartmann in den Mitteilungen des Seminars für Orient. Spr. zu Berlin, XI, Abt. II, 25. Auch der Name der Lady Agha Chān begegnet unter den Förderern der weiblichen Kulturbewegung in Indien, Revue du M. mus., VII, 483, 20. Die Baghdader Monatsschrift *Lughat al-'arab* III, 559 (April 1914), meldete die Wallfahrt seiner Mutter, Bībī Schams al-mulūk Chanum, zu den schī'itischen Imamgräbern im 'Irāḳ.

[231] Revue du Monde Mus., IV, 852.

[232] Übersetzt ebenda, VI, 548—551. Vgl. Agha Chan, Indian Moslem Outlook in Edinburgh Review, 1914, Januar, 1—13.

[233] Die Welt des Islams, III, 51, Anm.

[234] *Aghānī*, XIV, 163, 20.

[235] Muhammed. Studien, II, 331.

[236] Bei Ḳazwīnī, hrsg. v. F. Wüstenfeld, II, 390. Vgl. J. Markwart (Marquart) in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss., 1912, 491.

[237] A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums[3], II, 347. Die semitische (nicht hellenisierte) Landbevölkerung des Gebietes von Antiochien blieb noch längere Zeit nach der Gestaltung der antiochenischen Kirche heidnisch; vgl. F. C. Burkitt, Early eastern Christanity (London 1904), 10, jedoch auch A. v. Harnack, a. a. O., 134, Anm. 2. Freilich beziehen sich diese Angaben auf die Zeit bis zum dritten Jahrhundert.

[238] Sulejmān al-Adanī, *al Bākūra al-Sulejmānijja* (Beirut 1863) 10, 14; René Dussaud, Histoire et Religion des Noṣairis (Paris 1900), 164, 1.

[239] Dussaud, a. a. O., wo auch eine Literatur-Übersicht gegeben ist. Vgl. Archiv für Religionswiss., 1900, 85 ff. sowie Colonel Nieger, Choix de documents sur le territoire des Alaouites (pays des Noseiris) in der RMM, XLIX. Band (Paris 1922), 1—69 (mit 2 Karten und elf Tafeln), worin die einzelnen Nuṣajrī-Stämme aufgezählt werden.

[240] Archiv f. Relig., 1900, S. 90.

[241] Vgl. F. Babinger, Schejch Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simāw (Berlin 1921 = Der Islam, XI. Bd., S. 1 ff.) und die dort verzeichnete Literatur. Eine besondere merkwürdige Stellung nehmen die sog. achi's (vgl. F. Babinger, a. a. O., 101) ein, die in nahen Beziehungen zu den Bektaschis standen und in der frühosmanischen Geschichte eine wichtige Rolle spielten. Über ihre Gliederung gibt das unveröffentlichte, sehr wichtige *kitāb al-futuwwa wa-ādāb al-muruwwa* des Jaḥjā Ibn Chalīl Tschopan al-Burghāsī (Schreibung schwankend) von dem mehrfache Abschriften vorhanden sind (z. B. in Dresden: *cod. turc. 65*, vgl. H. O. Fleischer, Catalogus cod. oriental. [Lipsiae 1831], 8 f.), genauere Aufschlüsse. In diesen Zusammenhang gehört auch das erstmals von H. Thorning angeschnittene Problem der Futuwwa-Bücher, das weiterer Aufhellung bedarf. Vgl. H. Thorning, Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (Berlin 1913: Türk. Bibl., XVI. Bd.), sowie H. Ritter in Der Islam, X (1920), 244—250 und C. van Arendonk in der Enzykl. des Islām, II, 130 (Leiden 1914). Die anatolischen Futuwwa-Bücher weisen deutlich mittelasiatischen (turkestanischen) Einschlag auf.

[242] Welche Rolle diese Bünde noch in verhältnismäßig später Zeit im osmanischen Reiche spielten, zeigt z. B. das Interrogatoire d'hérétiques musulmans aus dem Jahre 1028/1619, das Abr. Danon im Journ. asiat., XI. Reihe, 17. Bd., S. 281—293 veröffentlicht hat.

VI. Spätere Gestaltungen.

[1] Ed. Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas, I (London 1907), 161. Im zweiten Bande desselben Werkes S. 519 f. werden hierhergehörige Beispiele aus dem Kreise der primitiven Völker unter den Gesichtspunkt des Kultus der Verstorbenen gestellt.

[2] Vgl. Kultur der Gegenwart, 100. Dies Gefühl herrscht auch noch heute unter den von geschichtlichen Bildungseinflüssen unberührten Arabern; in verschiedenen Teilen ihres Verbreitungsgebietes bedienen sie sich zur Bezeichnung des Sunnabegriffes in diesem Sinne des Wortes *silf*, Ahnengewohnheit. Carlo Graf v. Landberg, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale, II (Leiden 1909), 743.

[3] Vgl. Muh. Studien, I, 9—12.

[4] Ibn Sa'd, III, 1, S. 37, 3; VIII, 29, 10. Muḥammed selbst bezeichnet seine Ermahnungen als *ḏikr muḥdath* (21 v. 2; 26 v. 4); die Erläuterer fassen dies jedoch als „wiederholte (sich erneuende) Ermahnung".

[5] Über den Begriffskreis der Sunna vgl. Snouck Hurgronje, Le droit musulman in Revue de l'Histoire des Religions, XXXVII (1898), 6 ff. (= Verspreide Geschriften, II [Bonn 1923], 289 ff.).

[6] Die Stelle ist mir leider entgangen.

[7] Vgl. D. B. Macdonald, Moral Education of Young among Muslims (International Journal of Ethics, Philadelphia, XV [1905], 290).

[8] Ibn Sa'd, V, 99, 15. Vor den *muḥdathāt al-umūr* wird in den Ḥadīth-Sprüchen häufig gewarnt; vgl auch Muhammed. Studien, II, 16 ff.

[9] Vor dem Richterstuhl des Sunnastrengen hat sich selbst eine gesellschaftliche Höflichkeitsformel auf ihre überlieferte Zulässigkeit auszuweisen: „woher hat er sie genommen?" Ibn Sa'd, VI, 121, 6; in diesem Sinne werden ganz gleichgültige Begrüßungsphrasen als sunnawidrig verpönt, ZDMG, XXVIII, 310, *Ḳūt al-ḳulūb*, I (Kairo 1310), 163; vgl. auch Revue du M. mus., III, 130.

[10] Im Sinne der religionsgeschichtlichen Anschauung des Islams, wonach Judentum und Christentum den wahren Lehren ihrer Propheten abtrünnig geworden sind, ist die geschichtliche Gestaltung jener Religionen im Verhältnis zu ihrem Ursprung *bid'a*. Vgl. das bezeichnende Urteil des Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 110, 14.

[11] Bei Schiblī, *Ākām al-mardschān* (Kairo 1326), 167, 16.

[12] Vgl. die Literatur bei Muḥammed Taufīḳ al-Bekrī, *Bejt al-Ṣiddīḳ* (Kairo 1323), 404 ff.

[13] WZKM, XV, 33 ff.

[14] Zu *Muwaṭṭa* (Ausg. Kairo), I, 360. Ḳasṭallānī, II, 174 oben, zu *salāt* nr. 164. — Schon früher hat der den strengen Traditionalismus vertretende Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja (st. 751/1350) einen Abschnitt seines Werkes *I'lām al-muwaḳḳa'īn* (III, 27; 53, 13 ff., 60, 10 ff.; 79, 9) dem Nachweis des Grundsatzes gewidmet, daß „die gesetzliche Entscheidung (*fatwā*) sich verschieden gestalten müsse nach Maßgabe der Verschiedenheit der Orte, der

Zeiten, der Verhältnisse, der Absichten und Gewohnheiten", und daß die Vernachlässigung dieses Grundsatzes die Ursache vieler Übel und Schwierigkeiten sei. In der Leitung des gesetzlichen Lebens sei das Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) der maßgebende Gesichtspunkt; es müsse immer mit der Möglichkeit der Ausführung gerechnet werden (a. a. O., 38, 3 v. u.; 45, 9 v. u.). Vgl. dazu Maḥmūd Faṭḥī, La doctrine musulmane de l'abus des droits (Lyon-Paris 1913), 209 ff. Freilich stehen die von Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja zum Erweise dieses Grundsatzes angeführten kleinlichen Beispiele nicht im Verhältnis zu der Wichtigkeit, mit der er ihn ankündigt. Vgl. auch die von M. D. Santillana, Code civil et commercial tunisien (Tunis 1899), V—VIII aus Werken islamischer Theologen zusammengestellten Belege. Hingegen lehrt Abu'l-ma'ālī al-Dschuwejnī, der Lehrer Ghazālīs: „Wären die Entscheidungen nach Zeiten und Umständen verschieden, so führte dies zur Auflösung der gesetzlichen Ordnungen" (bei 'Abdarī, *Madchal*, III [Alexandria 1323], 291, 10).

[15] Vgl. The Times vom 21. Januar 1908, c. 4.

[16] Über das *fatwā*-Wesen im allgemeinen und namentlich in bezug auf die Zulassung neuzeitlicher Einrichtungen vgl. Chr. Snouck Hurgronje, Islam und Phonograph in der Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschapen, XLII, 1900 (= Verspreide Geschriften, II [Bonn 1923], 419 ff.). Über die Zulässigkeit drahtlicher Mitteilungen für religiöse Feststellungen, z. B. zur gültigen Ermittelung der Sichtbarkeit des Neumondes des Ramaḍān (Fastenanfangs) und des Schawwāl-Monats (Fastenschlusses) hat der Damaszener Theologe Dschamāl al-dīn al-Ḳāsimī 1911 eine eigene Schrift mit bejahendem Ergebnis erscheinen lassen (*irschād al-chalḳ ilā al-'amal bi-chabar al-barḳ*), in deren Einleitung er den Grundsatz erörtert: *inna-l-islām muwāfiḳ li-nawāmīs al-'umrān*, „daß der Islam den Einrichtungen der Kultur zustimmt". Vgl. die arabische Zeitschrift *Manār*, das leitende Sprachrohr dieser Bestrebungen, XIII (Kairo 1328), 39. 41 ohne Berufung auf Zurḳānī, XIV (1329), 871. *Fatwā* über Lebensversicherung, *Manār*, VI, 938; über Postsparkasse, *Manār*, VI, 717 (vgl. dazu die Schrift von 'Alī Fikrī über die Erlaubtheit der Sparkassezinsen *dalīl al-'amala wa'l-'āmila*, Kairo 1923); über Wasserversicherung, *Manar*, VIII, 588 ff.; über Banken und Zinsengeschäfte, *Manār*, X, 430—439. Vorlesungen über Erlaubtheit des Zinsennehmens vor der Kairoer Universität vgl. Journal Asiatique, 1911, I, 354. Das *fatwā* über die Druckerei findet sich *Lughat al-'arab*, II, 227; Moktabas, VI (1911), 471.

[17] Über die Einführung der Buchdruckerkunst in der Türkei und in Persien vgl. Franz Babinger, Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert (Leipzig 1919).

[18] Revue du M. mus., III, 60. Über Muḥammed 'Abduh, sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt vgl. M. Horten in den Beiträgen zur Kenntnis des Orients, XIII (1916), 83—114 und XIV (1917), 74—128.

[19] Zu den Gründen, die man für die Absetzung des marokkanischen Sultans 'Abd al-'Azīz anführte, gehört neben anderen ihm zur Last gelegten islamwidrigen Taten auch die Zulassung der „Bank,

die Interessen von Geld bewirkt, was eine große Sünde ist". Revue du Monde mus., V, 428; Der Islam, III (1912), 73. 12; 79, 17 (wo die Absetzungsurkunde im arabischen Text mitgeteilt ist). Über die religiöse Sorge, die diese Frage den modernen indischen Muslimen macht, vgl. M. Hartmann in Mitt. des Semin. f. orient. Sprachen, XII, Abt. II, 101. Vgl. Ben Ali Fakar, L'usure en droit musulman (Lyon 1908), besonders 119. 128. Siehe über das Wuchergesetz des Islams Th. W. Juynboll, Handbuch des islam. Gesetzes, 270 ff. und die Literatur ebenda, 358, 12 v. u. ff.

[20] Die Thronrede, mit der der türkische Sultan am 14. November 1909 eine neue Parlamentssitzung eröffnete, begann mit einer Beziehung auf „die durch das *schar'* (religiöse Gesetz) vorgeschriebene parlamentarische Regierung".

[21] Moderne orientalische Gelehrte betrachten es als Axiom, daß „dans ce réveil un retour à l'ancien état de choses établi par le Prophète et préconisé par lui" zu erkennen sei (Dr. Riad Ghali (= Riǰāḍ Ghālī), De la Tradition considérée comme source du droit musulman [Paris 1909], 5). Diese Tendenz hat in den letzten Jahren eine große Menge von apologetischen Schriften islamischer Theologen hervorgerufen.

[22] Vgl. *Manār*, a. a. O. (Anm. 16) und 807, 16.

[23] National Religions and Universal Religion (London und Edinburgh 1882), 54.

[24] Muh. Studien, II, 277 ff. E. Doutté, Les Marabouts (Paris 1900; Sonderabdr. aus Revue de l'Hist. des Relig. XL u. XLI). Vgl. auch Goldziher, Die Fortschritte der Islamwissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten (Preuß. Jahrb. 1905, CXXI, 292—298 = Congress of Arts and Science, Universal Exposition, St. Louis, 1904, II, 508—515).

[25] In letzter Zeit erschienen mehrfach Untersuchungen über einzelne islamische Heilige und ihren weitreichenden Einfluß, so etwa R. Tschudi, Das Vilājetnāme des Hādschim Sultan. Eine türkische Heiligenlegende (Berlin 1914; Türk. Bibliothek); J. Horovitz, Baba Ratan, the Saint of Bhatinda im JPHS, II (1914), 97—117 (der, wie Selmān al-Fārisī der persische, der indische ‚Genosse' des Propheten ist); W. Ivanow, A biography of Shaykh Aḥmad-i-Jām im JRAS, 1917, S. 291—365. Eine zusammenfassende Darstellung des Heiligenwesens, das besonders im seldschukischen und osmanischen Anatolien eine wichtige Rolle spielte und spielt, steht noch aus; wünschenswert wäre eine Studie über Ṣary Ṣaltyḳ Sultān, über den man Der Islam, XI (1921), 24, sowie ZDMG, LXXVI (1922), 150, vergleiche.

[26] Die Urteile über ihn bei Goldziher, Ẓāhiriten, 188 ff.

[27] Seine Grabstätte in Damaskus, vgl. M. Sobernheim in Der Islam, XII (1921), 21.

[28] Julius Euting, Tagebuch einer Reise in Innerarabien, I (Leiden 1896), 157 ff. Für weitere Literatur über Wahhābiten vgl. Th. W. Juynboll, a. a. O., 28, Anm. 2, sowie G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur (Berlin 1923), 324. Reichen Stoff zur Wahhābiten-Geschichte liefert H. St. J. B. Philby in seinem wichtigen zweibändigen Werk The Heart of Arabia (London

1922), I, XVII ff. Vgl. II, 353b (Blattweiser u. d. W. *Wahhābī*); vgl. J. H. Mordtmann u. d. W. Ibn Saʿūd in der Enzyklopädie des Islām, II, 441—444 (mit Literaturnachweisen und Stammtafeln). — Der Widerspruch der Wahhābiten gegen alle in den alten Bräuchen des Islams nicht begründete Neuerungen hat zuweilen zu dem Mißverständnis Anlaß gegeben, daß ihre Betätigung des Islams ausschließlich auf den Koran gegründet ist, z. B. in der sonst zutreffenden Charakteristik der w. Bestrebungen in Charles Didier, Ein Aufenthalt bei dem Groß-Scherif von Mekka (deutsche Übers. Leipzig 1862), 222—225. Denselben Fehler begeht Baron Ed. Nolde in seiner Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien (Braunschweig 1895), wenn er berichtet, daß die W. „jede Überlieferung, in erster Linie also auch die Sunna verwerfen", während doch gerade das Gegenteil der Fall ist. Ebenso falsch ist es, sie mit einer sūfischen *ṭarīḳa* zu vergleichen, wie dies Lord Cromer in Modern Egypt, II, 37 tut.

[29] Ibn Dschubejr, Travels[2], hrsg. v. W. Wright und M. J. de Goeje, 190, 13.

[30] Es heißt aber die Annahme dieser Wirkungen übertreiben, wenn man selbst die Muridenbewegung im Kaukasus (Schāmyl) unter den Einfluß des Wahhābismus stellt, wie es in der Revue du Monde musulman, XX (1912), 213 geschah.

[31] Sie vertreten dieselbe Sache, „wegen der der Prophet die *muschrikūn* bekämpfte", wie sich ein Wahhābit ausdrückt. Vgl. *Manār*, XII (1327), 390, 5 v. u.

[32] Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen (Berlin 1860), 150. — Die Erscheinung, daß man die Bekämpfung von *bidʿa*-Bräuchen, wenn sie einmal in der allgemeinen Übung festen Fuß gefaßt haben, geradezu als Auflehnung gegen die Sunna zu beurteilen pflegt, wird an verschiedenen ritualistischen Beispielen zum Gegenstand der Kritik gemacht vom maghribinischen Sunna-Eiferer Muḥammed al-ʿAbdarī (st. 737/1336—7) in seinem *Madchal al-scharʿ al-scharīf* (Alexandrien 1293), I, 54, 15; 249, 6 v. u.; II, 75, 10.

[33] Vgl. Revue de l'Histoire des Religions, XLVII (1903), 60.

[34] Über diese Bewegung, ihr religionsphilosophisches Lehrgebäude und ihr Schriftentum vgl. die Abhandlung von A. L. M. Nicolas, Le chéikhisme in der Revue de Monde musulman (1910), 234—241; 509—523; XII (1911), 444—455, ferner dess. Verfassers Essai sur le chéikhisme (Paris 1910/11), 4 Hefte.

[35] Dieser Terminus ist in der schīʿitischen hagiologischen Literatur in seiner Anwendung auf heilige Personen sehr gebräuchlich. Man läßt den ʿAlī erklären, er sei das *bāb Ḥiṭṭa* (Sure 2 v. 55; 7 v. 161); wer durch es eintritt, werde gerettet, wer von selber zurückbleibe, gehe zugrunde (Jaʿḳūbī, hrsg. v. Houtsma, II, 251, 8). Im schīʿitischen Mystizismus heißen die geistlichen Würdenträger *abwāb* (Tore: Ibn al-Athīr z. Jahre 322 gegen Ende, Ausg. Tornberg, VIII, 218). Besonders gilt dies natürlich von ʿAlī und den Imamen; sie seien *abwāb Allāh*, ohne durch sie einzutreten, könne Gott nicht erkannt werden (Kulīnī, *Uṣūl al-kāfī*, 115; 118 stellenw.). Vgl. *al-aʾimmat waʾl-abwāb* (Maḳrīzī, *Ittiʿāẓ*, hrsg. v. H. Bunz [Leipzig

1909], 20, 2). In sunnitisch-mystischen Kreisen gelten die heiligen Personen (*aulijā*) als *abwāb Allāh* (Schaʿrānī, *Lawāḳiḥ al-anwār*, I, 157). Vgl. den heiligen Bab ʿOmar in Ferghāna: „all the dervishes in that country give the title of bab to their great shaykhs" (Hudschwīrī, *Kaschf al-mahdschūb*, übers. v. R. A. Nicholson, 234).

[36] Der 322/934 in Baghdād hingerichtete Abū Dschaʿfar al-Schalmaghānī wurde von seinen Anhängern anerkannt als *al-bāb ilā al-imām al-muntaẓar* (Ibn al-Athīr z. J. 322).

[37] Kultur der Gegenwart, 128, 14—18.

[38] Zeitschrift für Assyriologie, XXII, 337.

[39] Sendschreiben des Behā Allāh, hrsg. v. V. v. Rosen (Petersburg, Akademie 1908), I, 112, 2—5.

[40] Ebenda, 19, 7; 94, 24. — Ein dichterischer Lobredner nennt Akbar sogar „das Zeichen der Manifestation Gottes" (*nischān maẓhar-i-ḥaḳḳ*), Journal Asiatique, 1890, nr. 4.

[41] Journal of Royal Asiatic Society, 1892, 294.

[42] Ebenda, 326—335.

[43] Sendschreiben, 71, 15; 82, 22; 84 unten. Besonders ist das ganze Sendschreiben nr. 34 eine Polemik gegen die Bajān-Leute.

[44] A. H. Tumanskij (Mémoires de l'Académie imp. de St. Pètersbourg, 1899, VIII. Reihe, III. Bd., nr. 6).

[45] Sendschreiben, 18, 21; 20, 14 ff.; 94 unten; 93, 20.

[46] *Kitāb aḳdas*, nr. 212. 276. 468.

[47] Miss Ethel Rosenberg, Bahaïsm, its ethical and social teachings (in Transactions of the third Internat. Congr. for the History of Religions. Oxford 1908, I, 324).

[48] *Kitāb aḳdas*, nr. 164. 385.

[49] Sendschreiben, 54, 21 ff.

[50] *Kitāb aḳdas*, nr. 145. 155 ff. 324. 179. 252. 371. 386.

[51] Miss E. Rosenberg, a. a. O., 323.

[52] Bei Hippolyte Dreyfus, in den Mélanges Hartwig Dérenbourg (Paris 1909), 421.

[53] *Kitāb aḳdas*, nr. 284. 292.

[54] Vgl. die Mitteilungen darüber in Revue du Monde mus. IX, 339—341. Vgl. auch die Auszüge aus Precepts of Beha von E. G. Browne im Journ. of Royal As. Soc., 1892, 679, nr. 15.

[55] Dieses Bildnis von Behā und ʿAbbās sowie die Abbildung seines Grabdenkmals in ʿAkka findet man in dem übrigens Bābī-feindlichen Buch: Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Bejs enthüllt, übersetzt von Walther Schulz (Leipzig 1903); das Bildnis des ʿAbbās ebenda und in The Asiatic Quarterly Review, 1913, 225, 236 gelegentlich seines Besuchs in Woking, sowie als Titelbild in E. G. Browne, Materials for the study of the Bábí Religion (Cambridge 1908); das Bildnis des Subḥi-i Ezel in E. G. Browne, The Táríkh-i-Jadíd or New History of .... the Báb (Cambridge 1893); ferner bei E. G. Browne, Materials, 312 (mit dreien seiner Söhne).

[56] Vgl. über ihr Buch und eine Übersicht seines Inhaltes Traugott Mann in der Orient. Literaturzeitung, 1909, 36 ff.

[57] Une Institution Béhaïe: Le Machrequou'l-Azkār d'Achqābād (Mélanges Hartwig Dérenbourg, 415 ff.).

[58] Im Sammelwerk The Muhammedan world of today, 129.

[59] Isaac Adams, Persia by a Persian. Personal experiences of manners, customs, habits, religions and social life in Persia (London 1906), 467. S. 453 ist lediglich davon die Rede, daß das Bābītum already numbers its disciples by millions.

[60] Miss Jean Masson berichtet in der Januar-Nummer 1909 der American Review of Reviews über die außerordentlichen Fortschritte des Behā'ītums, für das sie den Beruf der ‚ultimative religion' in Anspruch nimmt.

[61] Abgesehen von Hippolyte Dreyfus, Essai sur le Béhaisme, son histoire, sa portée sociale (Paris 1909) liegt jetzt eine ausführliche Darstellung des Bābītums von E. G. Browne vor in seinen Materials for the study of the Bábí religion (Cambridge 1908), worin alle ihm bekannte und erreichbare Literatur des Morgen- und Abendlandes zusammengestellt ist. Aus der ungemein reichen Literatur über diese Sekte, die teilweise bei G. Pfannmüller, Handbuch der Islamliteratur (Berlin 1923), 325 verzeichnet ist, sei hervorgehoben Wilhelm Herrigel, Die Bahaibewegung (Stuttgart 1922), sowie Myron W. Phelps, Abdul Baha Abbas' Leben und Lehren (Stuttgart 1922; englisch New York 1903) und Bahai Scriptures. Selections from the Utterances of Baha' Ullah and Abdul Baha. Edited by Horace Holley (London 1924, 592 Ss.). Eine Darstellung der Bābī-Lehre nach einem Diktat eines hervorragenden Bābī enthält Auguste Bricteux, Voyage en Perse (Brüssel 1910), 244—269. — Über das Behā'ītum in Deutschland, wo es besonders in Stuttgart eine starke Gemeinde besitzen soll, vgl. R. Mielck in Der Islam, XIII (1923), 138—144, sowie die unter 215 auf S. 365 f. des XIV. Bandes (1924) zusammengestellte Literatur.

[62] Über die von ʿAbdulbehā in amerikanischen Städten gehaltenen Ansprachen vgl. Star of the West, III, nr. 12 (San Francisco), Wisdom Talks of Abdul-Baha (Abbas Efendi) at Chicago, April 30th to May 5th, 1912, wo auch die Weiherede mitgeteilt ist.

[63] Vgl. E. G. Browne im Journal of Royal Asiatic Society, 1892, S. 107 und die dort angeführte Abhandlung.

[64] Vgl. Ibn Baṭṭūṭa, Voyages (Pariser Ausg.), IV, 29, 223 von indischen Provinzen: „die meisten ihrer Bewohner sind Ungläubige", d. i. Heiden (*kuffār*) unter dem Schutz (der Muslimen): *taḥt al-ḏimma*; also *ahl al-ḏimma* (Schutzbefohlene), wie sonst nur *dschizja*-zahlende Juden und Christen benannt werden. Im XIV. Jhd. gestattet ein islamischer Fürst in Indien den Chinesen, auf islamischem Gebiet gegen Entrichtung der *dschizja* eine Pagode zu errichten; Ibn Baṭṭūṭa, IV, 2.

[65] Vgl. darüber G. H. Westcott, Kabir and the Kabir Panth (Cawnpore 1907, Christ Church Mission Press, IV, 185 Ss.) und dazu J. H[orovitz] in Der Islam, XIV (1924), 372 f. — Vom Bijak des Kabir gibt es eine von Rev. Aḥmed Schāh besorgte Neuausgabe The Bijak of Kabir (Cawnpore 1911, V, 237 Ss.) sowie eine englische Übertragung The Bijak of Kabir (Hamirpur 1917, IV, 236 Ss.). Über beide vgl. die ausführlichen Ausgaben von J. H[orovitz], a. a. O., S. 372 nr. 229, a, b. Vgl. dazu One Hundred Poems

of Kabir, translated by Rabindranath Tagore (London 1915, XXVIII, 67 Ss.). Über The influence of Kabir's teaching in Northern India handelt Sarat Chandra Mitra in der Hindustan Review 1919 (April), 332—339.

[66] Z. B. Einfluß des Kastenwesens bei J. Kohler in Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft 1891, X, 83 ff. Scheu vor Wiederverheiratung der Witwen, Muh. Stud., II, 333; diese wird übrigens außerhalb Indiens aus der Provinz Dschurdschān berichtet, Maḳdisī, hrsg. v. de Goeje 370, 9. Vgl. über solche Erscheinungen auch John Campbell Oman, The Mystics, Ascetics and Saints of India (London 1905), 135—136.

[67] T. Bloch in ZDMG, LXII, 654, Anm. 2.

[68] C. Snouck Hurgronje, De Beteekenis van den Islam voor zijne belijvers in Oost-Indië (Leiden 1883 = Verspreide Geschriften IV [1924]), 1 ff. sowie desselben De Atjèhers (2 Bde., Batavia und Leiden 1893—4), engl. Übers. von A. W. S. Sullivan (2 Bde., Leiden 1906); Het Gayōland en zijne bewoners (Batavia 1903). — R. J. Wilkinson, Papers on Malay subjects. Life and Customs (Kuala Lumpur 1908). W. Skeat, Malay Spiritualism in Folk-Lore, XIII (1902), 134—165; vgl. Revue du M. mus., VII, 45 ff. 94 f. 180—197.

[69] Sir T. W. Arnold, Survivals of Hinduism among the Muhammadans of India (Transactions of the third Internat. Congr. Hist. of Relig., I, 314 ff.).

[70] Die Hschr. nr. 6635 des Britischen Museums enthält *chuṭba's* und Sendschreiben des Aḥmed von Barēlī, gesammelt für James O'Kinealy.

[71] Vgl. über solche Bewegungen The Moslem World, IV (1914), 15 f.

[72] Die Literatur über diese vielverzweigten Bewegungen sowie die Daten über ihr Ausbreitungsgebiet und die Statistik ihrer Ergebnisse bei Hubert Jansen, Verbreitung des Islams (Friedrichshagen 1897), 25—30.

[73] Über dies Werk vgl. Journ. Roy. As. Soc., XIII (1852), 310—372: Translation of the Takwiyat-ul-Iman usw. Über Aḥmed vgl. auch den betreffenden Artikel in der Enzyklopädie des Islam, I, 201 b.

[74] Oman, a. a. O., 126.

[75] Journ. Roy. As. Soc. 1907, 325. 485. Grierson ebenda, 501—503, vgl. ebenda 1908, 248.

[76] Oman, a. a. O. und M. C. Westcott, a. a. O. stellen Kabīrs Lehre unter den Einfluß des Islams. Vgl. dazu auch J. N. Farquhar, An Outline of the Religious Literature of India (Oxford 1920), 330—335 ff., ein Werk, das überhaupt für die ganze 'Muslim Influence A. D. 1350—A. D. 1800' in Indien eine treffliche Übersicht darbietet.

[77] Eine eingehende Würdigung von P. Oltramare in der Revue de l'Histoire des Religions, LXIII (1911), 53—68.

[78] Dieselbe Anschauung vertritt auch Oman, a. a. O., 132. M. Bloomfield kennzeichnet in seinem Religion of the Veda, the Ancient Religion in India (American Lectures on the History

of Religions, ser. VII, 1906—7), 10 dies religiöse System als „Mohammedanism fused with Hinduism in the hybrid religion of the Sikhs"; dem widerspricht jedoch A. Berriedale Keith im Journ. Roy. As. Soc. 1908, 884. Vgl. dazu auch Revue du M. mus., IV, 681 ff.: Antoine Cabaton, Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme und ebenda, IX, 361—411: J. Vinson, La Religion des Sikhs sowie M. Bloomfield, The Sikh Religion in der Toy-Festschrift (New York 1912), 169—186 (wo der Verfasser die indischen Elemente hervortreten läßt).

[79] Macauliffe in den Actes du XIVe Congrès des Orientalistes (Alger 1905), I, 137—63.

[80] Oman, a. a. O., 133.

[81] Vgl. im Journal of Royal Asiatic Society 1916/17 die Einzelabhandlungen über Akbar den Großen.

[82] Introduction to the Science of Religion (London 1873), 68. M. Müller gibt dort nach E. Blochmann lehrreiche Auszüge aus persischen Schriften über die religiösen Bestrebungen Akbars.

[83] Enzyklopädie des Islam, I, 89b. Unter den „Büßern des Libanon" (ebenda, Z. 38) sind nicht die „Drusen" zu verstehen, sondern islamische Asketen, als deren Sitz vorzugsweise das Libanongebirge genannt wird; Jāḳūt, IV, 348, 1. Besonders der Teil des Gebirges (Gebiet von Antiochien und Massīṣa), den man *al-Lukkām* (= Amanus, s. Lammens, Moʿāwija, I, 15) nennt, wird als Aufenthaltsort großer Heiliger gerühmt: Jāfiʿī, *Rauḍ al-rajāḥīn*, 49, 5; 54, 14; 156, 1; Syrien als Stätte der Heiligen und Büßer, ZDMG, XXVIII, 295.

[84] Vgl. T. Bloch in ZDMG, LXIII, 101, 22 ff.

[85] Journal of Royal Asiatic Society of Bengal, 1914, 65 ff.

[86] Vgl. zur Frage des zoroastrischen Lehrers (ob Inder oder Perser) die Revue de l'Histoire des Religions, L (1904), 39 ff.

[87] Vgl. ZDMG, LXIX (1915), 178.

[88] Jos. Horovitz in ZDMG, LXVI (1912), 779; Beni Prasid, History of Jahangir (Oxford 1922).

[89] Revue de l'Hist. des Rel., LI (1905), 153 ff.

[90] Vgl. darüber den Aufsatz von Mlle. D. Menant, A propos de l'université musulmane d'Aligarh in der Revue du Monde Musulman, XXI (1912), 268 ff.

[91] Über diese Bewegung vgl. H. Vámbéry, Die Kulturbestrebungen der Tataren (Deutsche Rundschau 1907, XXXIII, 72—91); über die günstigen Fortschritte des Unterrichtswesens in diesen Gebieten Molla Aminoff, Les Progrès de l'Instruction chez les Musulmans russes (Revue du M. mus., IX, 247—263; 295).

[92] Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī*, 350.

[93] Vgl. M. Hartmann in Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrg. XI, Abt. II, 25, 7 ff.

[94] Vgl. außer M. Th. Houtsma, Le mouvement religieux des Ahmediyya aux Indes anglaises in der Revue du Monde Musulman, I (1907), 533 ff. (dazu M. Hartmann in den Mitteil. des Sem. für Or. Sprachen, XI, 2. Abtg. [Berlin 1908],

230 f.) H. D. Griswold, The Ahmadiya Movement in The Moslem World, II (1912), 373—379 sowie des verstorbenen H. A. Walter The Aḥmadīya movement (Oxford 1918, 185 Ss.). — J. N. Fahrquhar, Modern religious movements in India (New York 1915) behandelt auch ausführlich die Aḥmedijja-Bewegung und gibt ein Lichtbild ihres Gründers. — H. A. Walter, The Aḥmadīya Movement (Oxford 1918) gibt S. 110 ff. genauere Aufstellungen über die Zahl der Anhänger der Aḥmedijja. Darnach wäre diese erheblich geringer als eine halbe Million: Allowing for a considerable increase in the six years that have since elapsed (seit 1912) it is safe to say that at the very most there are no more than 70 000 followers of Mīrzā Ghulām at the present time (d. i. 1918). — Über neuzeitliche Bewegungen im allgemeinen handelt Samuel Graham Wilson, ein amerikanischer Missionar, in seiner Zusammenstellung Modern Movements among Moslems (New York 1916, 305 Ss.).

[95] An dieser Stelle sollte auch noch die in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Verbindung mit dem Aufstand der Muhammedaner in ihrem chinesischen Gebiete (Kansu) durch den als Propheten auftretenden Ma-hua-lung (st. 1871) hervorgerufene und seither fortbestehende Sektenbewegung der Tschaiherinje (Chaiherinye) besprochen werden. Jedoch sind die Nachrichten, die über die Vorgeschichte, das Wesen und die Bestrebungen dieser chinesisch-islamischen Sekte (*hsin-kiao*, d. h. neue Religion, im Gegensatz zu *lao kiao*, d. h. alte Religion) zur Verfügung stehen, bisher noch viel zu unsicher, als daß eine zusammenfassende Darstellung in diesem Zusammenhange rätlich wäre. Vgl. dazu P. Dabry de Thiersant's Studien, z. B. im Journal Asiatique, VII, 3 (1874), 17—45, ferner Camille Imbault-Huart, ebenda, VIII, 14 (1889), 494 ff. sowie Ch.-Al.-Marie Cél. d'Ollone, Recherches sur les Musulmans Chinois (Paris 1911; dazu G. G. Warren, D'Ollone's investigations on Chinese Moslems in New China, 1920, 267—289 und 398—414) und schließlich Mart. Hartmanns nachgelassene Schrift Zur Geschichte des Islams in China in den Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde, X. Bd. (Leipzig 1921), 20 ff. und seinen Aufsatz in Die Welt des Islams, I. Jg., 3. bis 4. Heft. Die Gleichstellung Chaiherinye = Ẓāhirijja ist unmöglich. Über ältere religiöse Bewegungen im chinesischen Islam vgl. J. J. de Groot, Over de Wahabietenbeweging in Kansoeh 1781—1789 (Verslagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Amsterdam 1903, Letterkunde, IV. Reeks, 130—133).

[96] Als solcher Versuch ist folgende Tatsache erwähnenswert. Im XIV. Jahrhundert wollte die Regierung der Provinz Fārs das Schī'itentum als offizielles Bekenntnis einführen. Nur dem hartnäckigen Widerspruch des Ḳāḍī al-ḳuḍāt von Schīrāz, Madschd al-dīn Abū Ibrāhīm al-Bālī (st. 756/1355 in Schīrāz im Alter von 94 Jahren), gelang es, dies Ansinnen zu vereiteln. Dafür war er harten Prüfungen ausgesetzt. Dieser Madschd al-dīn war bereits in seinem fünfzehnten Lebensjahre zum Oberḳāḍī ernannt worden; bald abgesetzt erhielt er den als Korankommentator und Dogmatiker berühmten Bajḍāwī zum Nachfolger; nach sechs Monaten wurde er wieder in seine Stellung

eingesetzt, um sie bald wieder an Bajḍāwī abzugeben. Nach nochmaliger Absetzung dieses zweiten behielt er dann das Amt ununterbrochen bis an sein Lebensende (Subkī, *Tabaḳāt al-Schāfi'ijja*, VI, 83, wo die Angabe, daß er das Amt 75 Jahre verwaltete, auf einem Schreibfehler beruhen muß).

[97] Vgl. über ihn Maschriḳ, XI, 275, wo 1170/1756 als Sterbejahr angegeben ist; der hier genannten Schrift des Suwejdī geschieht dort keine Erwähnung, dagegen finden sich ausführliche Angaben über ihn und seine Werke in *Lughat al-'arab*, II, 219—223; Brockelmann, Gesch. der ar. Lit., II, 377.

[98] *Kitāb al-ḥudschadsch al-ḳaṭ'ijja li-ttifāḳ al-firaḳ al-islāmijja* (Kairo, Chāndschī, 1323); von diesem Buch erschien 1326 zu Kairo eine erweiterte Übersetzung in türkischer Sprache.

[99] Über Panislamismus vgl. C. H. Becker im Archiv für Religionswissenschaft, VII (1904), 169—192 (= Islamstudien, II [Leipzig 1924], 231 ff.), K. Vollers in Preuß. Jahrbücher, CXVII (1904), 18—24; C. Snouck Hurgronje in Archives du Musée Teyler, 3. Reihe, I. Bd. (Haarlem 1912), 87—105 (= Verspr. Geschr., I [Bonn 1923], 365 ff.), sowie D. S. Margoliouth, Pan-Islam (London 1912) und G. Wyman Bury, Pan-Islam (London 1919). — Über muslimische Gegenwartsfragen handelt Th. Lothrop Stoddard, The New World of Islam (New York 1921).

[100] Revue du Monde mus., I, 116; vgl. II, 389 f.

[101] Ebenda, I, 160; vgl. II, 534.

[102] Ebenda, IX, 311 (Oktober 1909).

[103] Ebenda, XXV, 350.

[104] Im Jahre 1905 wurde in Indien der Prediger Schejch 'Abd al-Ḥaḳḳ al-A'ẓamī von den Frommen als Ketzer erklärt, weil er in einer Predigt (*chuṭba*) von den Schī'iten als ‚unseren Brüdern (*ichwānunā*)' gesprochen hatte; vgl. *Manār*, VIII (1323), 106.

Blattweiser.

Abāḍiten s. Ibāḍiten.
Abān b. Taghlil 232.
ʿAbbās 199.
ʿAbbās Efendi, ʿAbd al-Behā 279.
ʿAbbāsiden 160, 335, 356
ihr kirchenpolitischer Charakter 45 f.
ihr Kampf gegen die ʿalidische Wühlerei 199 f.
Erben des Propheten 221.
ʿAbd al-ʿazīz, Sultan von Marokko 379 f.
ʿAbd al-Behā s. ʿAbbās Efendi.
ʿAbd al-Ḥaḳḳ al-Aʿẓamī 387.
ʿAbd al-ḥamīd b. Jaḥjā, al-Kātib 356.
ʿAbd al-ḳādir, algerischer Freiheitsheld 267 f.
ʿAbd al-ḳādir al-Dschūlānī 173, 334.
ʿAbd al-ḳāhir ibn Ṭāhir 165, 344.
ʿAbdallāh, Vater Muḥammeds 206.
ʿAbdallāh b. ʿAbbās 37.
ʿAbdallāh b. ʿAbī Sarḥ 136.
ʿAbdallāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣī 139.
ʿAbdallāh b. Dschaʿfar 342.
ʿAbdallāh b. Ḥusejn al-Suwejdī 295.
ʿAbdallāh al-Ḳajsarānī 348.
ʿAbdallāh b. Masʿūd 58, 136, 339.
ʿAbdallāh b. al-Mubārak 349.
ʿAbdallāh b.ʿ Omar 20, 78, 333.
ʿAbdallāh b. Sabā 217, 233, 323, 360.
ʿAbdallāh b. Schubruma 59.
ʿAbdallāh b. Ṭāhir 102.
ʿAbdalmalik, Chalif 92, 153, 312, 322.
ʿAbd al-muʾmīn, Begründer des Almohadenreiches 267.
ʿAbdarrahīm, Jurist 50.
ʿAbdarraḥīm b. ʿAlī 310.
ʿAbdarraḥmān b. al-Aswad 146.
ʿAbdar-raḥmān al-Dschabartī 270.
ʿAbd al-wahhāb al-Schaʿrānī 365.
ʿAbdarrazzāḳ al-Kāschī(-Kāschānī) 342.
al-ʿAbdarī, Muḥammed 330.
ʿabīd, Mz. *ʿubbād* 147, 326.
Abraham, Religion des 9.
Abu ʾl-ʿAbbās Aḥmed s. al-Nadschādschī.
Abu ʾl-ʿAbbās Aḥmed b. Muḥ. 348.
Abū ʿAbd arraḥmān al-Sulamī 341.
Abu ʾl-ʿAlā al-Maʿarrī 160, 218, 343, 348.
Abū ʿAlī al-Sarachsī 185.
Abū ʿĀmir al-Ḳuraschī 103.
Abū ʿAmr ibn al-ʿAlā 337.
Abuʾ l-ʿAnbas al-Ṣajmarī 328.
Abuʾ l-ʿArab 310.
Abuʾ l-ʿAtāhija 159.
Abū ʿĀmir al-Ḳuraschī 103.
Abū Bekr, Chalif 136, 190, 336.
Abū Bekr b. ʿAjjāsch 39.
Abū Bekr b. al-ʿArabī 348.
Abū Bekr Aḥmed al-Chaṣṣāf 320.
Abū Bekr al-Chwārizmī 354.
Abū Bekr al-Dimaschḳī 359.
Abū Berza 334.

Abū Burejda 88.
Abu' l-Dardā 333, 334.
Abū Dāwūd, Verf. einer Ḥadīth-sammlung 38.
Abū Dscha'far Aḥmed al-Ṭaḥawī 368.
Abū Dscha'far al-Bāḳir 225.
Abū Dscha'far al-Manṣūr 354.
Abū Dscha'far Muḥ. al-Kulīnī 353.
Abū Dschundal 62.
Abū Dulaf 250.
Abū Ḏarr 19, 40, 137, 138, 142, 332 f.
Abū Ḏu'ejb 354.
Abu'l-faḍl al-'Allāmi 287.
Abuhamet s. Ghazālī.
Abū Ḥanīfa 51, 55, 57, 60, 67, 69. ihm zugeschriebene Werke 369.
Abu'l-Ḥasan al-'Asch'arī 106, 117.
Abū Ḥātim b. Ḥibbān al-Bustī 144.
Abū Hurejra 19, 20, 145.
Abu-l-Ḥusejn al-Nūrī 304.
Abū Idrīs al-Chaulānī 142, 146.
Abū Ismā'īl al-Herewī 173.
Abū Ismā'īl al-Anṣārī 173, 329 f.
Abū Isrā'īl 140, 146, 324, 337.
Abū Jezīd al-Bisṭāmī 176.
Abū Jūsuf 69, 320.
Abū Lahab 195.
Abu'l-ma'ālī al-Dschuwejnī 379.
Abu'l-maḥāsin b. Taghri berdi 330, 368.
Abū Mālik b. Kirkira 142.
Abū Ma'mar al-Huḏalī 328, 350.
Abū Manṣūr Ḳuṭb al-din al-amīr 65.
Abū Manṣūr al-Māturidī 106.
Abū Muḥammed 'Alī ibn Ḥazm 303.
Abū Muḥammed al-'Askari 216.
Abū Mūsā al-Asch'arī 340.
Abū Mūsā b. Murdār 115.
Abū Muslim 218.
Abu'l-Mu'tamir Sulejmān b. Ṭarchān 350.
Abū Ruhm al-Ghifārī 300.
Abū Sa'īd b. al-'Arabī 345.
Abū Sa'īd al-Baḳḳāl 39.
Abū Sa'īd Charrāz 174.
Abū Sa'īd b. abi'l-Chejr 171.
Abū Sa'īd al-Sīrāfī 318.
Abū Sufjān 20.
Abū Sulejmān al-Chaṭṭābī al-Bustī 330.
Abū Sulejmān al-Dārānī 176.
Abū Ṭālib 206.
Abū Ṭālib al-Mekkī 349.
Abū 'Ubejda 'Abbād 341.
Abū Zejd al-Balchī 357.
abwāb al-'adl 98.
abwāb Allāh 381, 382.
accidentia 104 ff.
achbārijjūn 372.
Achi's (*achiler*), anatolische Brüderschaft 377.
Adams, Isaac, Rev. 281.
'Addschādsch 322.
Adi Granth 286.
'adl 226.
al-'adlijja 225.
adschal 179.
'adscham 134.
advaita 154.
aḏān 228.
Ādarbejdschān 147.
Agada, in Muhammeds Verkündigung 6, muḥammedanische Agada 39, 89, 329; vgl. auch Midrasch und Talmud.
Agha Chān 248 f.
aḥbār 10.
ahl al-'adl wa'l-tauḥīd 98.
ahl al-ḏimma 34, 283.
ahl al-ḳibla 79, 183, 186, 374.
ahl al-kitāb 237, 373, 374.
ahl al-maḥabba 155.
ahl al-ṣalāt 183.
ahl al-sulūk 163.
ahl al-schirk 373.
ahl al-tauḥīd 252.
Aḥmed aus Barēlī, Sajjid 284 f., 384.
Aḥmed Chān Bahādur, Sir Sajjid 290.
Aḥmed, Mīrzā Ghulām 291 f.
Aḥmed b. 'Abd al-mun'im 49.
Aḥmed b. abī Dāwūd 114.
Aḥmed b. Ḥanbal 51, 111, 119, 122, 262, 350.

Aḥmed b. Jaḥjā 326.
Aḥmed b. al-Kajjāl 375.
Aḥmed al-Menīnī 366.
Aḥmed b. Muḥ. al-Schādilī 348.
Aḥmed al-Schaubarī 49.
Aḥmedijja 291 ff., 385, 386.
ʿĀ'ischa 63, 336.
ʿajn al-jaḳīn 169.
ʿaḳā'id 368.
Akbar, der Große 287 ff., 289.
Akbar-nāme 287.
akdārijja 319.
ʿAkka 276.
ʿAkkāf b. Wadā al-Hilālī 141.
ʿakl 96, 117, 127.
ʿaḳl im Ṣufismus 172 f.
ἀκτημοσύνη 152.
ʿālamūn 27 f.
ʿAlī 37, 75, 79, 145, 147, 190 ff., 212, 227, 267 (Schwert), 324 ff., 327, 332, 334, 358, 359, 369, 381
sein angeblicher Asketismus 338.
im Ṣufismus 158 f.
seine Verehrung bei den Sunniten, Verherrlichung durch die Schī'a 196 ff.
Vergöttlichung 206 f., 231 f., 360 f.
Glaube an seine Wiederkehr 217, 360.
mit Jesus verglichen 360.
angeblicher Begründer der Mu'tazila 225.
Donnergott 250.
„Gott der Araber" 250.
Mondgott 251.
in der Götterdreiheit 251.
ʿAlī Muḥammed, Mīrzā 272.
ʿAlī Muḥammed, Sajjid 354.
ʿAlī b. Muḥammed al-Ḳuschdschi 367.
ʿAlī al-Murtaḍā 302, 367.
ʿAlī b. Sulejmān al-Zurārī 368.
ʿAlī Zejn al-ʿĀbidīn 358.
ʿAlī-ilāhī 208, 356.
Aligarh, muslimische Hochschule 291.
ʿAlīkult 158, 251.
Allāh akbar 227.
allegorische Korandeutung 157 f., 244 f.
All India Moslem League 249.
Almohaden 267.
Almosen 8, 13, 20, 31, 142.
Altes Testament 6, 17, 18, 39, 124, 337.
Sendung Muḥammeds, Imāmtheorie aus dem A. T. bewiesen 353 f.
Von der Behā'ijje ausgenützt 279, 281, 282.
In der Aḥmedijja 292, vgl. auch Thora.
ʿamal 80, 324.
Amalrikaner 166.
ʿĀmir b. ʿAbd Ḳajs 310.
ʿĀmir b. Masʿūd 64.
ʿĀmir b. Schuraḥbil al-Schaʿbī 63.
Amīr ʿAlī, Sajjid 290.
amīr al-muʾminīn 197.
al-ʿāmma 232, 240.
Ammianus Marcellinus 228 f.
ʿAmr (*nabī*) 299.
ʿAmr b. al-ʿĀṣī 139.
ʿAmr b. Ḳajs al-Malā'ī 321.
ʿAmr b. Saʿīd 93.
ʿAmr b. ʿUbejd 95, 326.
al-amr al-awwal 303.
Anachronismen im Ḥadīth 43.
ἀναισχυντία 168.
Anas b. Mālik 43.
Anatolien 252, 264, 377, 380.
Andrae, Tor 305.
Anthropomorphismus 101, 330.
Anthropomorphismen von Aschʿarī wörtlich gedeutet 118 f.
in der Schule der Asch'ariten rationalistisch erklärt 121 f.
in der Tradition 121.
im Schī'itismus 244, 233.
Apokryphen 6, 13, 42.
Arbaʿūn 329, 335.
Arendonk, C. van 377.
Aristoteliker 128.
Arnold, Sir T. W. 284, 326, 329, 384.
ʿArūs, Muʿeddin 368.
Aṣaf-Chān 142.

asbāb 151.
Aṣbagh b. al-Faradsch 328.
al-Aschʿarī, Abu'l-Ḥasan 113, 120 ff., 131.
al-Asch'arī, Abū Mūsā 340.
Aschʿariten 106, 128, 301, 324.
ʿĀschūrā 13, 201, 230, 354.
Asín y Palacios, Miguel 343.
Asketismus 150.
al-aṣlaḥ 99.
al-Aṣmāʿī 173.
Assassinen 245, 376.
ʿAṭā b. Jasār 139.
Ātman (ind.), im Ṣūfītum 162 f.
Atomisten 127.
Attribute Gottes 106 f., 173.
ἀτυφία 152.
Autoritätenglaube als Gegensatz zum Idschmāʿ, s. d. und Taʿlīmijja.
Auzāʿī 348.
Avicenna 171, 178, 357.
Azditen 299.

Bāb 272 ff.
bāb 272.
bāb Ḥiṭṭa 381.
Bābī-Bewegung 271 ff.
Bābītum 383.
Badshah Ḥusain 359.
al-Baghawī 316.
Baghradsch 250.
Bahā al-dīn al-ʿĀmilī 325.
Bajān, Religionsbuch des Bābitums 274.
Bajānī-Bewegung 271 ff.
Bajjānijja 209.
Bajḍāwī 386, 387.
baḳā 174.
Bāḳillānī 129.
al-bāḳir 212.
Bāḳir, Dāmād Muḥammed 367.
bakkāʾūn 133.
al-Balawī 362.
Baʿlbek 236.
Balch 118, 161.
bāligh 222.
balkafa 102.
al-barāʾa 203, 204, 325, 355.
Barlaam und Joasaf 159.
Barney, Laura Clifford 280.
al-Basāsīrī 368.
Baṣra 243.
al-Baṭaljūsī, Abū Muḥ. b. al-Sīd 330.
bāṭin, innerer Sinn, s. a. *ẓāhir* 245.
Bāṭinijja 246, 341.
Becker, C. H. 88 f., 301, 325, 339, 353.
Bedr ed-dīn Maḥmūd, Schejch 342, 377.
Behā al-dīn al-ʿĀmilī 365, 366, 373.
Behāʾī s. Bābī.
Behāʾijje 280.
Behāʾītum 382.
al-Bejhaḳī 314, 326.
Bekenntnis 13.
al-Bekrī, Muḥammed Taufīḳ 318.
Bektaschi 158, 166, 345.
berākhā 60.
Berauschung 63.
Besitzlosigkeit 152.
Bhikshus (ind.) 163.
bidʿa 164, 256 f., 261 f., 265, 323, 334, 378, 381.
Bidschak 286.
Bihafarīd 218.
bilā kejf 102, 121.
Bischr b. al-Ḥārith 179.
Bischr al-Marīsī 324, 327.
Bischr al-Muʿtamir 96, 358.
bismillāh 227.
Bodhisattva 292.
Bohoras 376.
bonum, summum 156.
Brahma 282.
Browne, Edward G. 158, 236, 276, 346, 348, 354, 366, 368, 372, 373, 374, 375, 382, 383.
Buchārī, 38.
bei den Schīʿiten 231.
Buchdruckerei, Einführung 259
Buddha 159. 343.
Buddhismus 160, 161.
Bujiden 230.
Burejda b. al-Ḥuṣajb 323.
Buwejṭī 328.
Byzanz 28.

Caetani, Leone, Duca di Sermoneta 22, 136, 299 f., 306.
Carra de Vaux, Baron 233, 339.
Chabbāb 135.
Chalaf b. Hischām 65.
Chālid b. Machlad 371.
Chālid b. Sinān 4.
Chalīf 190.
sunnitische Auffassung vom Ch. 197.
Chalīl b. Isḥāḳ 50.
chalḳ al-af'al 89.
chamr 63, 318.
charādsch 310 f.
Chāridschiten 80, 192 f., 203, 271, 324.
chark al-'ādat 130.
Charrāz, Abū Sa'īd 174.
chaṣā'is 315.
al-chāṣṣa, Auslese, im Gegensatz zu *'āmma*, Selbstbenennung der Schī'iten 232.
al-Chaṣṣāf, Abū Bekr Aḥmed 320.
al-Chaṭīb al-Baghdādī 65.
al-chawāmis 195.
Chawwāṣ, Sajjidī 'Alī 360.
al-Chazradschī s. Redhouse.
Cherágh Ali, Moulavi 310.
Chiḍr al-Māridīnī 373.
chilāfijjāt 349.
chirḳa 164, 344.
Chodschas 248, 376.
Christentum, Einfluß 3, 7, 12, 13.
chuff 369.
al-Chwārizmī, Abū Bekr 354.
Clemens Alexandrinus 166.
Consensus s. *idschmā'*.

Daddschāl 353.
dā'ī 199.
dā'ire wāle 364.
ḍalāla 51.
Damaskus 89.
Damīrī 68.
Danielbuch 282.
dār al-ḥarb 116, 329.
dar al-islām 116, 329.
da'wā 116.
Dāwūd al-Ṭā'ī 337.
Derwischbünde 252.
Derwischtum 167 ff.
Determinismus s. Dschabr, Ḳadar, Willensfreiheit.
dhyānā 163.
Dildār 'Alī 362, 367.
dīn 9, 76.
dīn muḥdath 255.
disparitas cultus 189.
Dogmatismus im Islam 114.
Dogmentum 71 f., 183.
im Schī'itismus 209, 225.
Dositheaner 217.
Dreyfus, Hippolyte 280.
Druckerei 379.
Drusen 245.
al-Dschabartī 270.
al-dschabbār 105, 124.
dschabr 89.
Dschabriten 89.
Dscha'far al-ṣādik 202, 203, 232, 240, 356, 374.
Dscha'farī 295.
dschafr 358 f.
dschahannam 138.
Dschahāngīr 289.
dschāhilijja 12.
Dschāḥiẓ 16, 96, 100, 127, 300 f., 316, 335, 359.
Dschahmijja 351.
dschā'ir 354.
al-dscham' 155, 345.
al-Dschauzijja 120, 378.
dschāmi'a 358, 359.
Dschelāl ed-dīn Rūmī 154, 161, 168, 170, 340, 345, 347.
Dschemāl ed-dīn, Schejch al-islām 311.
Dschemīl al-'Uḍrī 317.
dschihād 117, 147, 293.
Dschingizchān 218.
Dschinn 68, 307.
Dschinnen-Ehe 68.
dschirrī 367.
dschizja 33.
dschūd 16.
Dschumaḥ 64.
al-Dschunejd 65, 174, 176.
al-Dschurdschānī, Abu'l-'Abbās 370.
al-Dschurdschānī, Abū Jaḥjā 367.
Dschurejdsch 140.
Duldsamkeit des alten Islams 32 f.

Duldsamkeit, gegen Andersgläubige 32 f., 309 f.
gegenseitige der *maḏāhib* 49.
gegen Sündige 77.
des Sufismus 170 f.
gegen Ketzertum 183 f.
von Ghazālī gelehrt 186.
zwischen Sunna und Schī'a 296 f.
Duldungssteuer 33.
dunjā, im Gegensatz zu *āchira* 134 f., 137, 144.
al-firār min al-dunjā, Weltflucht 148.
ḏabā'iḥ ahl-al-kitāb 374.
Ḏamijja, schī'itische Sekte 208.
ḏikr 150, 156, 164.
Ḏikrī-Sekte 364.
ḏimmī 311.
Ḏu'l-nūn 176, 369.
Ḏu'l-rumma 64.

Ecclesia pressa 239.
Ehe 370 f.
Ehe, im Bābītum veredelt 273 f.
im Behā'itum 297.
mit Nichtmuslimen 238.
Ehelosigkeit 141, 334.
Ehescheidung 277.
Einheit Gottes s. *tauḥīd*.
Eklektizismus 40.
El'āzār b. 'Azaijā 314.
Elias 218.
Elija Manṣūr 218.
Emanationslehre s. Neuplatonismus.
Engel 307.
Epiphanes, S. des Karpokrates 345.
Eschatologie des Islāms 5, 6, 105.
Mythologisches 96, 97.
Ethik des Islams 26 f.
Euting, Julius 268.

Fachr al-dīn al-Rāzī 69, 315, 330, 347.
Faḍl-Allāh Astarābādī 246 f.
fā'il 129.
failasūf 280.
faḳīr 152.
fanā 162, 165, 174, 343, 345.
Fanatismus 309, 311, 350.
Farā'iḍijja 285.
Farazdak 326, 363.
al-Fāriḳī 368.
farmaṣūn 280.
al-Faschnī 361.
fāsiḳ 184, 337.
Fasten 13, 55, 339.
fātiḥa 55.
Fāṭima 190, 196, 197.
Fāṭimiden 241, 245, 368.
al-fātin 83.
fatwā 16, 49, 378, 379.
Fiḳh 45, 47, 179, 349.
al-firār min al-dunjā 148.
al-firḳa al-nādschija 188.
fisḳ 60.
Frauenfrage 260.
Friedrich II. von Hohenstaufen 157.
fuḳahā 47, 180.
furāda 278.
furū' 227.
Futuwwa 377.

Gabriel, Engel 90.
Gebet 7, 13, 55.
Gebetsritus 54.
Geburtsfest des Propheten 257.
Geheimbünde 199.
„Genossen" Muḥammeds 36, 43, 53, 231, 369.
Gerechtigkeit, göttliche 97.
Gesetzmäßigkeit, natürliche 128.
Gesinnung, unerläßlich für die Werke 17 f.
„Getreue" in Baṣra s. *Ichwān al-ṣafā*.
Gewissen, Ausdruck dafür fehlt, 16.
Gewohnheit 129.
Glaube, Bekenntnis und Tat 81.
Zu- und Abnahme des Glaubens 81, 324.
Gnosis 345.
Gnostik, Einwirkung auf Muḥammed 13, 14.
im Ṣūfitum 166 f.

Einwirkung auf schī'itische Mythologie 250.
im Bābītum 274.
Goethe, J. W. v. 24, 233.
Gomperz, Theodor 228.
Gottesdienst s. Gebet 13.
Gottesliebe s. *maḥabba* 109, 156, 341.
Gottesvorstellung, mythologisch getrübt 24.
Gotteswort 109.
Grierson, Sir G. A. 286.
Grimme, Hubert 87, 299, 325.
Grundpflichten, fünf 301.
Guidi, Ignazio 50.
ghadar 26.
ghajba 223.
ghajr-mahdī 364.
al-Ghazālī 86, 177, 180, 186, 266, 304, 326, 329, 350, 369.
Ghifār, Stamm der 40.
Ghulām Aḥmed, 293 f., s. a. Aḥmedijja.
ghulāt 208, 272.
ghuṣn a'ẓam 279.

Haddschādsch b. Jūsuf 75, 78, 150, 218, 322, 323, 398, 358.
Ḥadīth 36 f., 256, 313, 324.
Glaubwürdigkeit des H. von der Mu'tazila bemängelt 96.
über Askese 143.
über den Mahdī 221.
von den Schī'iten anerkannt und bemängelt 231.
bei der Aḥmedijja 293.
ḥadīth al-dschamā'a 77.
Ḥadīth-Kritik 38.
Ḥadīth-Sammlungen, sechs 38.
Ḥādschim Sultān 380.
Ḥāfiẓ 155, 171, 341.
ḥaḳīḳa 169, 175.
ḥaḳḳ al-jaḳīn 169.
Ḥākim, erklärt sich für Gottes Inkarnation 245, 368.
die Drusen erwarten seine Wiederkehr 245, 248.
Hākim b. Hizām 136.
Ḥalācha 39.
ḥalāl 59, 317.
ḥalīm 24.
Ḥallādsch 175.
al-Hamadānī, Ibn al-Faḳīh 352.
al-Hamadānī, Muḥ. b. 'Abdarraḥmān 360 f.
Ḥamdullāh Mustaufī 348.
v. Hammer-Purgstall, Jos. Frh. 155, 374.
Ḥanbaliten, deuten Anthropomorphismen und Anthropopathien wörtlich 102 f., 119.
Fanatiker 184, 312.
Bid'a-feindlich 265.
Hanefiten 324.
Ḥanfasch 49.
ḥarām 56, 59.
Harb b. Ismā'īl al-Kermānī 350.
Ḥarfūsch 236.
Ḥaridāsa 288.
Ḥārith b. 'Abdallāh al-Dscha'dī 350.
al-Ḥārith al-Muḥāsibī 352.
Harnack, Adolf v. 4.
Hartmann, Martin 221.
Hartmann, Richard 159, 316, 346.
Hārūn, Aron 357.
Hārūn al-raschīd 69, 234.
ḥasan 100.
Hasan b. 'Adī 219.
Ḥasan b. 'Alī 78, 197, 211.
Ḥasan b. 'Alī al-Ahwāzī 329.
Ḥasan al 'Askarī 222.
Ḥasan al-Baṣrī 68, 86 (?), 197, 326.
Ḥasan al-'Irākī 365.
Ḥasan b. Jūsuf b. al-Muṭahhar al-Hillī 367.
Hasan b. Muḥ. al-Naubachtī 359.
Ḥasan āl-Ṣabbāḥ 376.
Ḥasaniden 241.
Ḥasluck, F. W. 342, 345.
Hassān b. Thābit 238, 318, 362.
ḥāwarī 135.
Heiligenverehrung 263 ff.
Heiligenwesen 263 ff.
Heiraten mit Christen 374.
Heiratspflicht 61.
al-Ḥejtamī, Ibn Ḥadschar 34.
Heraklius, Kaiser 20.
al-Herewī, Abū Ismā'īl 173.
Hermetiker, gnostische 166.

Herzfeld, Ernst 360, 371.
ḥidschāb 208.
hidschra 9.
hijal 68, 320 f.
al-Hindī, Sirādsch al-dīn ʿOmar 368.
Hinduismus 283.
Hischām al-Fuṭī 116.
Hommel, Fritz, 343.
Horovitz, Josef 334, 364, 380, 383.
Horovitz, Saul 331.
Horten, Max 331.
Hudejbija 62.
Ḥudejfa b. al-Jamān 342.
Ḥudschr b. ʿAdī 323.
Ḥurejfīsch 305 f.
Ḥurūfī 246, 274, 362.
Ḥusejn ʿAlī Behā-Allāh, Mīrzā 275.
Ḥusejn b. ʿAlī 77, 78, 197, 198, 199, 202, 212, 240, 250.
sein Grab verwüstet 199.
Trauer über seinen Tod 200 f., 202.
seine Übermenschlichkeit 212.
mythologisiert 250.

Ibāḍiten 195.
Ibn ʿAbbās 39, 229, 334.
Ibn al-ʿArabī 170 f., 172, 173, 334, 341, 342, 344, 347, 359, 362.
Ibn Babūje al-Ḳummī 365.
Ibn Chalīf al-Schīrāzī 173.
Ibn al-Dschauzī 313.
Ibn Dschubejr 236.
Ibn abī Ḏi'b s. Abū Ḏu'ejb.
Ibn Haddschādsch 64.
Ibn Ḥadschar al-Hejtamī 142, 307, 364 f.
Ibn al-Ḥanafijja, Glaube an seine Wiederkehr 217.
Ibn Ḥanbal 55, 119.
Ibn Ḥazm 208, 331.
Ibn Ḳajjim al-Dsch. 104, 341.
Ibn Ḳajs al-Ruḳājjāt 317.
Ibn Ḳutejba 322.
Ibn Masʿūd 64.
Ibn Mādscha 38.
ibn al-sabīl 302.
Ibn Saʿbīn 156.
Ibn Saʿd 144, 336, 337, 353.
Ibn abī Ṣāliḥ 102.
Ibn Sīrīn 323.
Ibn al-Taʿāwīḏī 363.
Ibn Tejmijja 103, 104, 119, 265 ff., 268, 269, 327, 331, 346, 347, 351.
Ibn ʿUjejna 334.
ibn al-waḳt 152.
Ibrāhīm b. Edhem 161, 343, 344.
Ibrāhīm b. Muslim al-Ṣimādī 315.
ichlāṣ 18.
Ichwān al-ṣafā 301, 355.
ʿid al-ghadīr 230.
Idrīsiden 241.
iʿdschāz al-ḳurʾān 300.
ʿIdschl, Stamm 147.
Idschmāʿ 52, 121, 198, 247, 265, 271, 315.
im Schīʿitismus 195 f.
Kriterium der Sunna 214 f.
heiligt auch die *bidʿa* 257.
idschrā al-ʿādat 129.
idschtihād 260.
iḥjā ʿulūm al-dīn 182.
iḳāma 228.
ʿIkrima 39.
ʿilm al-jaḳīn 169.
Imam, verborgener 360, 365.
imām al-hudā 322, 363.
Imame
Sündlosigkeit 209.
Unfehlbarkeit 209.
Imāmat 197 f.
Imamglaube 205.
Imamlehre 366 f.
Imām-Mahdī 216 f.
Imāmijja 272.
Imāmiten 216, 226.
Indien 64, 282, 290 ff.
indische Einflüsse auf den Islam 160.
al-infiʿāl 129.
ʿIrāḳ, Heimat der Kasuistik 67, 69, 319.
Pflegestätte der Askese 147.
Ziel der schiʿitischen Wallfahrt 230.
irdschā 326.
Isḥāḳ b. Rāhūja 102.

Islām, Hingebung, Abhängigkeitsgefühl 2, 12.
rezeptischer, eklektischer Charakter 3, 6, 12, 39 f.
Bewertung, sittlicher Gehalt 14—20.
Schattenseiten 21 f.
getrübte Gottesvorstellung 23.
Kampfesreligion 27.
Weltreligion 27 f., 306.
bei Muḥammed noch unfertig 31.
unterscheidet geschriebenes und mündliches überliefertes Gesetz 36 f.
nimmt den Charakter der Juristerei und Kasuistik an 67 f.
dogmatische Entwicklung 71 f.
vereint staatsrechtliche Form, Glaubenssätze und Lebensweise 235.
entwicklungsfähig 257 f.
Einfluß auf den Hinduismus 285 f.
'The Islamic Review', Zeitschrift 294.
Ismā'īl, Mulwī 285.
Ismā'īl b. Dscha'far 241.
Ismā'īl al-Fārānī 404.
Ismā'īliten 241, 375.
Iṣpahān 118.
istidlāl 172.
istihlāk 162.
Ivanow, W. 375.
'iwāḍ 100.

Jacob, Georg 158, 342, 345, 346.
Jaḥjā, Mīrzā 275.
Jaḥjā b. Aktham 318.
Jaḥjā b. Chalīl Tschopan 377.
Jaḥjā b. Ma'īn 320.
Jaḥjā b. Sa'īd 314.
Jaḥjā b. Zakarijja (Johannes der Täufer) 210.
Jaḥjā b. Zejd 240, 250.
jaḳīn 172.
Jathrib s. Medīna.
Jehūdā ha-nāsī 39.
Jesus, Wiederkunft und der Mahdīglaube 220, 364.
Emanation des Weltintellektes 243.
im Bābītum 273.
in der Aḥmedijja 292.
Grab 291.
Jezīd b. Mu'āwija 76.
Johannes d. Täufer 210.
Jordan, F. M., Rev. 280.
Josua b. Levī, Rabbi 44.
Jud-Asaf 292.
Juden
in Medīna 7.
in Jemen 33.
in Boṣrā 35.
Kompagnieverträge mit Juden 311.
von den Sunniten duldsamer behandelt als von den Schī'iten 237. 373.
Judenspeisen 237, 373.
Ehe mit jūd. Frauen 238.
Jüdischer Einfluß auf Muḥammed 3, 7, 10. 60. 301.
Jüdisch-christliche Einwirkung auf den Mahdīglauben 218, 221.
auf den Schī'itismus 232.
Jūnus, maronitischer Emīr 310.
Juristerei 70.
Jūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī 367.

Kabā'ir 5, 13, 140, 141.
ḳabīḥ 100.
Kabīr, Apostel der Rāmanandaschule 286, 383.
ḳadam 125.
ḳadar 88 f., 92, 324.
Ḳadariten 89 f., 325.
Kādhiānī 291.
ḳāḍī 47.
ḳāfir 81, 95, 183, 184, 189, 294, 318, 350.
ḳā'im 275.
ḳā'im al-zamān 213.
ḳajjūm 275.
kalām 94, 112, 173, 330.
vom Ṣūfismus abgelehnt 173.
im Urteil des Ghazālī 177 f.
kalām nafsī 112.
ḳalb 18.
ḳalb salīm 18.
Ḳalender, Derwische 172.

Kalkhī 218.
Ḳanbar 200.
kārī' 336 f.
Ḳarmaṭen 351.
Ḳars, Sitz von ʿAlī-ilāhīs 262.
Kasan, sunnitisch-schīʿitischer Tagungsort 296.
Ḳāsim 325.
Ḳāsim b. ʿAbbās 218.
Ḳāsim al-anwār 169.
al-Ḳasṭallānī 336, 362.
Ḳasuistik 67.
Ḳatāda 332.
Kausalität 128 f.
Kégl, Alexander v. 340.
Kejd 25.
κένωσις 108.
Kerbelā, Schlacht bei 76, 198.
Trauertag der Schīʿiten 201.
schīʿitische Heiligenstätte 230, 260.
Kern, Friedrich 316, 324.
al-Kettānī 168.
Ḳibla 269, 278.
al-Kindī 362.
Kirchenbauten 310.
Kirchenbauverbot 33.
kitāb aḳdas 276.
Koran, 10, 11 f., 17, 307.
Bedeutung für den Islam 29.
verworrene Redaktion 307 ff.
dogmatische Widersprüche 72 f.
über Willensfreiheit 83 f.
rhetorische Unerreichbarkeit 97.
erschaffen oder von Ewigkeit her? 110.
über Askese 152.
über Gottesliebe 156.
allegorisch gedeutet im Ṣūfismus 157, 244 f.
in der Ismāʿīlijja 244 f.
von Chāridschiten und Muʿtaziliten angezweifelt 194.
bei den Nuṣajrī zurückgedrängt 251.
v. Kremer, Alfred Frh. 88, 159, 164.
Kriegsland 116.
Kuenen, Abr. 261.
kufr 81.
ḳulūb 345.
ḳunūt, Gebet 227.
al-Ḳuraschī, Abū ʿĀmir 103.
ḳurrā 133, 336.
Ḳurrat al-ʿaju 274.
al-Ḳurṭubī 343.
al-Ḳuschejrī, ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin 172, 175, 176.
Ḳuṭb al-dīn al-amīr, Abū Manṣūr 65.
Kyniker 152, 168.

Lahore 293 f.
Lammens, Henri, S. J. 76, 144, 300, 306, 332, 335, 372, 376.
laʿn 355.
Levi della Vida, G. 300, 337.
Lichtvers des Korans 13.
Liebestrank 155.
Littmann, Enno 316.
Loisy, A. 15.
luṭf 99, 211.
luṭf wādschib 99, 226.

Macauliffe, M. A. 286.
Macdonald, D. B. 339, 340, 349. 368.
Machzūm 150.
maḏhab (Mz. *maḏāhib*) 48.
maḏhab-Wechsel 314.
Madschd al-dīn Abū Ibrāhīm al-Bālī 386.
madschūs 14.
Magier 14.
maḥabba 155.
Mahdawī-Sekte 364.
al-Mahdī, Chalif 69, 199.
Mahdī 78, 145, 146, 243, 272, 360, 361, 363 ff.
im Schīʿitismus 216 f., 222.
in der rechtgläubigen Sunna 220.
Entstehung des Mahdīglaubens 220 f.
Mahdīglaube im heutigen Persien 223.
Bedeutung des Wortes 362 f.
Mahdī-Bewegungen 223 f., 267, 363 f.
Mahdī-Hoffnung 218 ff.

maḥmal 270.
Maḥmūd Aḥmed, Mīrzā 294.
Maḥmūd, von Ghazna 283.
al-Maḥrūḳī, Derwisch 352.
maḥw 162.
maḳām 295.
maḳātil, schī'itische Martyriologien 354.
Maḳdisī 324, 366 (s. Muḳaddasī).
al-makīda fī'l-ḥarb 25.
makr 25.
makr Allāh 305 f.
makrūh 56.
Maimūnī 310.
Malāmī, Bruderschaft 346.
Malāmatijja 167, 346.
Mālik b. Anas 20, 38, 50, 55, 123, 152, 258.
Mālik b. Dīnār 337.
al-Ma'mūn, Chalif 110, 318, 328, 370.
Manichäismus 160, 280, 343.
al-Manṣūr 68, 95.
al-Manṣūr 'Abd al-Ḳāhir 165.
Manṣūr al-Namarī 234.
manẓār 275.
Marabut 207.
Marcioniten 13, 14, s. auch Gnostik.
Margoliouth, D. S. 149, 363.
Marjam 62.
ma'rifa 169.
Martyrologien, schī'itische 201.
mash 369.
maṣḥaf Fāṭima 359.
Māsika, Banū 238.
maṣlaḥa 258, 379.
Massignon, L. 372.
al-Mas'ūdī 246.
ma'ṣūm 229.
Māturīdī 113, 117.
maulid al-nabī 257.
maẓhar 275.
Mechasschebhē ḳiṣṣīn (hebr.) 219.
Medīna 7, 8, 10, 19, 47, 238.
al-Mejdānī 355.
mejsir (Spiel) 147.
Mekka, Zustände vor Muḥammeds Auftreten 4, 5.
Eroberung durch Muḥammed 7, 9, 19.
al-Menīnī, Aḥmed 365, 366.
Merrill, Selah 237.
Merwān I. 78, 322.
Merwān, Banū 323.
Meschreb, Schejch 168.
Messias 219.
metāwile 236.
mewlūd 257.
Mi'dad b. Jezīd 147.
Midrasch 303, 305, 329, s. auch Agada u. Talmud.
miḥan 200, 201, 354.
miḥna 328, 350.
Miḳdād b. 'Abdallāh al-Ḥillī 367.
millat al-bajān 276.
millat al-furḳān 276.
Minbar 278.
Mischehen 68, 320.
Mönche, christliche 10.
Moghulfürsten 238.
Mollāhs, 'Ulemā in Persien 273.
Monotheismus 101.
Mordtmann, J. H. 381.
Morier, James 235.
Moses 170, 206.
als Betrüger betrachtet 357.
Emanation des Weltintellektes 243.
als Bāb wieder erschienen 273.
Mu'āḍ b. Dschebel 33, 338.
Mu'ammar b. 'Abbād 115.
Mu'āwija 75, 137, 138, 148, 191, 305, 318, 321, 332.
mubtadi' 257.
Muchtār 198, 232.
Mudschtahid 260, 288.
Mudschtāhid, Koranerklärer 86, 307.
Mülinen, Eb. Graf v. 343.
Müller, August 191.
Müller, Max 287.
Mughīrijja 209.
Muḥammed al-'Abdarī 381.
Muḥammed 3 f.
sein Charakter 22.
wird idealisiert 21, 302 f.
selbst sinnlich, billigt er Askese 143.
sein Humor 335 f.
als Betrüger betrachtet 357.

von übertreibenden schī'itischen Sekten herabgesetzt und getadelt 210 f.
seine Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit 210 f.
Emanation des Weltintellektes 243.
seine Vollkommenheit 302 f.
seine Körperschönheit 303.
von der Ismā'īlijja seiner Ausnahmsstellung beraubt 243 f.
mythologisiert von den Nusajrī 252.
Muḥammed b. 'Abd al-Wahhāb 268.
Muḥammed 'Abduh 126, 260.
Muḥammed b. abi'l-Lejth 111.
Muḥammed, Abu'l-Ḳāsim 145, 216.
Muḥammed 'Alī 269.
Muḥammed 'Alī, Mīrzā 280.
Muḥammed 'Alī, Mulwī 294.
Muḥammed 'Alī, Schāh 223.
Muḥammed b. 'Alī 359.
Muḥammed al-Bāḳir 212.
Muḥammed b. Chalaf 49.
Muḥammed aus Dschaunpur 364.
Muḥammed b. al-Ḥanafijja 145, 146, 198, 217, 326, 336.
Muḥammed b. Sa'dūn s. Abū 'Āmir al-Ḳuraschī 103.
Muḥammed b. Sālih̲ 200.
Muḥammed b. Ṣa'ūd 268.
Muḥammed al-Schaubarī 49.
Muḥammed b. Sīrīn 332.
Muḥammed b. Wāsi' 152.
Muḥarram-Feier 201.
al-Muḥāsibī, Hārith 345, 352.
muḥdath 256.
Muḥjī al-dīn s. Ghazālī.
Muḥjī al-dīn Ibn al-'Arabī s. Ibn al-'Arabī.
al-muhtadī 363.
Mu'izz al-dawla 332.
Muḳaddasī 183, s. Maḳdisī.
al-Muḳafī, Chalif 65.
al-Muḳanna' 218.
muḳaṣṣira 252.
munḳaṭi' 326.
al-Murādī 359, 366.
murāḳaba 163.
Murdalifa 64.
al-Murdār, Abū Mūsā 115.
Murdschi'a 79, 80, 192, 323, 324.
Mūsā al-Kāẓim 216, 295.
muṣaddiḳ 9.
muschāhada 163.
muschrikāt 239.
Muslim, Verfasser einer Ḥadīthsammlung 38, 301.
bei den Schī'iten 231.
Muslim, al-Dscharmī 115.
mustaḥabb 61.
Musnad, Ḥadīth-Sammlung 122.
al-Mustansir 366.
mut'a 228, 392, 374.
Mutakallimūn 94, 169, 178, 327, 328 f.
Mu'taṣim 64, 328.
Mutawaḳḳil 33, 111, 199.
mutawaḳḳilūn 151.
mutawālī 236, 355.
Mu'tazila 94 f., 186, 194, 225, 226, 326, 331.
Mu'taziliten, über Gerechtigkeit und Einheit Gottes 162 f.
über Anthropomorphismen 101 f.
über die göttlichen Attribute 106.
erklären den Koran für erschaffen 109.
Rationalisten, aber unduldsam 114.
ihre Lehre der Staatsdogma 114.
Gegensatz zum Asch'aritentum 118, 121, 186, 351.
Verhältnis zum Aristotelismus 127.
bilden keine Sekte 189.
Beziehungen zu den Chāridschiten 194.
Beziehung zum Schī'itismus 224 f.
moderne Mu'tazititen 291.
Muwaffaḳ al-dīn 'Abdallāh b. Ḳudāma 327.
Muwaḥḥid 324.
Muwaṭṭa-Kodex 258, 317.
Mythologie 96, 97
im Schī'itismus 249 f.
M'zab, Bĕnē 195.

Nā'ila, Gemahlin 'Othmāns 238.
nabīḏ 63, 318.
Nachāwila, Sekte 373.
al-Nadschādschī, Abu'l-'Abbās Aḥmed 359, 360, 362, 366, 374.
nadschas 248.
nadschāsa 235.
nāḳūs 310.
Nallino, C. A. 325, 326, 341, 352.
Namāzī 364.
Nānak 286.
al-nās 27.
al-Nasā'ī, dessen Ḥadīthsammlung 38.
nāsibijja 374.
naṣīha 16.
nāsik, Mz. *nussāk* 149 f.
al-Nāṣir, Chalif 363.
Nāṣir ed-dīn, Schāh 235.
Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī 366 f.
nāṭiḳ 243.
Naturphilosophie 127.
al-Naubachtī, Ḥasan b. Muḥammed 359.
al-Nawawī 16, 42, 335.
Nawāchila, Sekte 373.
nazar 121.
al-Naẓẓām 127, 226.
Nedschef 223, 260, 297.
Nedschrān 33.
Nefūsa, Dschebel 195.
Neues Testament 17, 39.
nestorian. Übersetzung ins Arabische 326.
Einwirkung auf die Asketik des Islams 149, 152, 153.
im Behā'ītum 279.
in der Aḥmedijja 293.
Neuplatonismus 128, 153, 158, 164, 242, 250.
Nicholson, R. A. 118, 158, 164, 341, 343, 346.
nijja 18, 41.
nikāḥ 334 f.
nikāḥ dā'im 374.
Nirang 237.
Nīsābūr, Niẓāmschule in 177
Nirwāna s. Ātman.
Niẓām al-dīn al-Ḥasan 341.
Niẓām al-mulk 118.
Niẓāmschulen 118, 177.
Nizār 248, 376.
Nöldeke, Theodor 28, 306, 332.
Noer, F. A., Graf v. 287.
Noyes, John Humphrey 228.
Nu'ajm b. Ḥammād 328.
Nūr al-dīn 62, 338.
Nūr al-dīn, Mulwī 294.
al-Nūrī, Abu'l-Ḥusejn 304.
Nuṣajrī-Sekte 208, 250, 376.
nusk 326.
nuṣṣāb ('Alīfeinde) 374.

Omajja b. abi'l-Salt 144.
Omajjaden 35, 45, 75, 91, 137, 190, 198, 199, 201, 221, 324, 332.
'Omān 195.
'Omar I., Chalif 32, 34, 63, 79, 86, 136, 149, 190, 309, 310, 318.
schafft die Zeitehe ab 229.
'Omar II., Chalif 15, 33, 63, 269, 322, 323, 373.
als Mahdī betrachtet 363.
'Omar b. 'Abd al-'azīz 340.
'Omar al-chajjām 171.
'Omar b. al-Fāriḍ, "sulṭān al-'āschiḳīn" 155, 158.
ὁμοίωσις 304.
Ostafrika 195.
'Othmān, Chalīf 136, 147, 148.
seine Frömmigkeit 190 f.
hat eine christliche Gattin 238.
'Othmān b. Maẓ'ūn 139, 333.
'Othmān b. 'Ubejdallāh 145.

Panislamismus 296 f., 387.
Parsentum, Einfluß 14, 289.
Patton, W. H. 111.
Perfektionisten 228.
perinde ac cadaver 339.
Persien 252, 295 f.
Pflichtenlehre 56 f. (religiöse), 301.
Pharisäer, arab. Übersetzung des Wortes 326.
Pincott, Frederic 286.
Plato 228.
Plotius 154.
Polak, J. E. 235.

Polemik, Muḥammeds gegen Juden und Christen 9.
gegen christliche Askese 149.
Porter, J. L. 34.
Pyrrhon 101.

Quietismus s. Tawakkul.

Rabb al-ʿizzati 124.
al-Rabīʿ b. Chuthjam 147.
radschʿa 217, 222, 360, 361.
rahbānijja 141, 147, 149, 172, 334.
rāhib, Mz. *ruhbān* 9, 10, 140.
al-raḥma 24.
raḥmatan liʾl-ʿālamīna 27.
rāfiḍī 234.
Rāmānanda 286.
Ram Sanaki, Hindusekte 287.
Ratan, Baba 380.
Rationalismus 117.
al-Rāzī, ʿAbd al-Karīm 339.
Rechtsleben im Islam 35.
Redhouse, Sir J. W. 368, 371.
Reitzenstein, Richard 168.
Renan, Ernest 372.
'Review of religions' 293.
Richtungen (Riten) 48 f.
ridschl 125.
Ritter, Helmuth 377.
Ritussprache 54.
römisches Recht, Einfluß auf das islamische Fiḳh 3, 44.
Rosenkranz 164, 269.
'Rote und Schwarze' 28.
ruhbān s. *rāhib* 10.
ruhbān al-zanādiḳa 160.
Ruwejm 173.

Sāʿa 362.
Sabāʾī, im Verhältnis zu *murdschīʾ* 323.
Sabbat, nicht Ruhetag 14.
Ṣābier 33, 373.
sabʿijja 242.
Sachau, Eduard 353, 361.
Saʿd b. abī Waḳḳās 312.
Saʿd b. Masʿūd 136.
ṣadaḳāt 239.
Sadhu, indischer Mönch 163.
sadschʿ 11.
ṣāḥib al-amr 362, 366.
ṣāḥib al-sejf 292.
saḥīḥ 38.
Sahl al-Tustarī 334.
Saʿīd b. al-Musajjab 20, 323, 332, 337.
sāʾiḥūn, sāʾiḥāt, Wandermönche 116, 149.
Saladin 338.
ṣalāt 21, 78, 350.
ṣalāt al-dschamāʿa 278.
Ṣāliḥ 25.
al-sālikūn 163.
Sālim 325.
Salmān al-Fārisī 251, 333, 380.
al-Ṣaltī, Schams al-dīn 49.
Samādhi (ind.) 155.
Samaritaner 373.
Samarkand 112, 218.
Santillana, D. 50.
Saoschyañt (parsisch) 221.
al-Sarachsī, Abū ʿAlī 185.
Sarī al-Saḳaṭī 176.
Ṣary Ṣaltyḳ Dede, türk. Heiliger 380.
Schabbathaj Zebī 219.
Schaʿbī 316.
al-Schādalī, Aḥmed b. Muḥammed al-Ṣūfī 348.
schafāʿa 90, 357.
al-Schāfiʿī 50, 52, 315 f., 320, 329.
al-Schahrastānī 208.
Schāh-zinde 218.
al-Schalmaghānī 175, 357, 382.
Schāmyl, Schāmwīl, Samuel 218, 268, 296, 381.
scharāb 63.
scharāb al-maḥabba 155.
al-Schaʿrānī, ʿAbd al-wahhāb 48, 213, 317, 335, 349.
al-scharīʿa 169.
Scharīk 65, 175.
Schattenlosigkeit 356.
Schejchīs 272.
Schems-i-Tebrīz 341, 346.
Schīʿa, Schīʿitismus 196, 232, 372, 386.
Beziehung zur muʿtazilitischen Dogmatik 225.

rituelle Übung, verwandt mit der schāfi'itischen 226 f.
Heiligenkultus 230.
Verhältnis zur Tradition 231.
nicht iranisch 232 f.
unduldsamer als die Sunna 232 f.
als Staatskirche 293, 295.
Schicksalsglaubes. *dschabr*, *ḳadar*, Willensfreiheit.
Schirk 41.
Erweiterung des Begriffes des Sch. bei den Mu'taziliten 107.
im Heiligenkult 263.
im Ṣūfismus 163, 171.
in Indien 284, 285.
schirk asghar 42.
schirḳ chafi 42.
Schleiermacher, David 2.
Schmidt, F. F. 313.
Schriftgelehrte, jüdische 10.
Schubruma 321.
Schuhfūr b. Ṭāhir al-Isfarā'inī 372.
Schumanijja 159.
schūrā 260.
Schutzbefohlene 34.
Ṣefewijje 295 f.
Ṣektenwesen 188 ff.
al-Senūsī 331.
Senūsī-Genossenschaft 219.
Sermoneta, Duca di s. Caetani, L. 22.
servum arbitrium 83, 87.
Sīdī al-Mahdī 219.
Siebener s. Ismā'īliten.
Siebener-Schī'iten 242.
ṣifa, Mz. *ṣifāt* 155, 156, 330.
Ṣiffīn 147.
ṣighā 229.
sijāḥa, Wandermönchtum 149.
Sikh 286.
Sikh-Sekte 285 f.
silf 378.
Sirādsch al-dīn 'Omar al-Hindī 368.
Ṣirāṭ, Brücke 97.
Ṣklavenwesen, von Behā-Allāh verpönt 278.
Stoiker 128.
Smith, V. A. 287.
Snouck Hurgronje, Chr. 164. 232, 284, 299, 316, 344, 363, 370, 372, 378, 384, 387.
Sobernheim, Moritz 380.
Sonḳor b. Melikschāh 65.
Speisegesetze 55, 60 f.
Speiseverbote 14.
Spencer, Herbert 255.
'Star of the West' 281.
Steiner, Hch. 95.
Subḥ-i-ezel 275.
Śūdarabien 241.
Sündlosigkeit 209.
sūf 150, 153, 173, 340.
Ṣūfī-Orden 163 f.
Ṣūfitum 150 ff., 163, 304.
nomistisch und anomistisch 166 f.
vom Schī'itentum beeinflußt 213 ff.
Ṣ. und Ismā'īlijja 246.
in Indien 285 f.
in Akbars Religion 289.
Sufjān al-Thaurī 58, 256, 351, 369.
Sufjān b. 'Ujejna 339.
al-Suhrawardī 356.
al-Sujūṭī 164.
al-Sulamī 341.
Sulejmān, Chalif 363.
Sulejmān al-Adanī 377.
Sulejmān b. Ṣurad 363.
sulṭān al-'āschiḳīn 155.
Sunna 8, 36, 102, 312, 334.
Gegensatz zum Sektentum 189 f.
besonders zur Schī'a 196 f.
bei den Schī'iten 230 f.
im arab. Heidentum 254.
sūrat al-mulūk 278.
Synkretismus 251, 285.
Syrien 385.
Swaradschi-Bewegung in Indien 249.

Ta'alluh 326.
Ṭabaristān 241.
al-Ṭabarsī 339.
tābi'ī 212.
tachfif 349.
Tādsch al-'ārifīn (Ḥasan b. 'Adī) 219.

tadschsīm 122, 125.
tafrīʿāt 349.
tafwīḍ 102.
al-Ṭaḥāwī, Abū Dschaʿfar Aḥmed 368.
ṭāhir 248.
Ṭajfūr, Aḥmed b. Abī Ṭāhir 314, 318.
al-ṭajjibāt 55.
takfīr al-ʿawāmm 115.
taḳī 76.
taḳijja 203, 239, 281, 355.
taḳlīd 121, 260, 327.
taḳwā al-ḳulūb 18.
taḳwijat al-īmān 285.
Ṭalāʿī b. Ruzzik, schīʿitischer Wesīr 231.
talfīḳ 310.
Ṭalḥa b. ʿUbejdallāh 135.
taʿlīmijja 247.
Talmud 37, 39, 44, s. auch Agada und Midrasch.
Tamerlan s. Timurleng.
Tanz der Derwische 174.
Tarāwīḥ-Ritus 369.
ṭarīḳa 162, 169, 172, 175.
tārik al-sunna 334.
taṣawwuf 165.
taschabbuh 304.
taschdīd 349.
Tataren, Kulturbestrebungen 291.
taʾṭīl 108.
tauḥīd 105, 107, 163, 226, 285.
tauḥīd ilāhī 289.
Tawakkul-Lehre 151, 153.
taʾwīd 327.
taʾwīl 104, 122, 157, 327, 329, 350.
taʾwīl al-taʾwīl 246.
Ṭāwūs b. Kejsān 323.
taʿzija 201.
Thābit b. Ḳurra 343.
Tejm, Stamm 147.
Thamudäer 25.
Theodoros, König 218.
Theosophie, indische 347.
Thora 23, 120, 171.
Thorning, H. 377.
Tiele, C. P. 1.
al-Tilimsānī 171.
Timurleng 288.
al-Tirmiḏī 38.
Tisdall, Rev. Clair 18.
Tsaducianismus im Schīʿitentum 206, 213.
Tschaiherinje, chinesisch-muslimische Sektenbewegung 386.
Tschudi, R. 380.
ṭūbā 120.
al-Tudschībī 348.
Türkei 221 f.
al-Ṭūsī, Abū Dschaʿfar 367.
al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn 367.

ʿUbbād 147.
ʿUbejda 192.
ʿUbejdallāh, Begründer des Fātimidenreiches in Nordafrika 241.
ʿUbejdallāh b. Mūsā 371.
ʿubūdijja 172, 334.
Ubulla 332.
ʿulamā 172.
ʿUljānijja 208.
Unduldsamkeit der Schīʿa gegen Nichtmuslime 234 f.
gegen Sunniten 239 f.
der Ismāʿīlijja 248.
Undurchdringlichkeit 128.
Unfehlbarkeit 309.
Unfehlbarkeitslehre 52.
Unreinheit, rituelle 235.
Unsichtbarkeit 128 f.
Unverwundbarkeit 356.
Unterscheidungslehre 66.
Usāma b. Zejd 340.
uṣūl 228, 372.
uṣūlijjūn 372.
utilitas publica 258.
Uwejs al-Ḳaranī 147.

Vaterunser im Hadīth 39.
Vegetarianer 148, 150.
Verbindung zwischen Menschen und Dschinnen 319.
Versammlungstag 14.
Versicherungsvertrag 259.
'Versiegeln der Herzen' 86.
Vincenti, Karl v. 270.
Vischnu 218.
visio beatifica 105.

Volksaberglaube 68 f.
Vollers, Karl 299.

Wābiṣa b. Ma'bad 16.
wādschib 198.
wadūd 25.
Wage für die Taten der Menschen 97.
Wahhābiten 267, 380 f.
waḳf (ἐποχή) 328.
Wakī' b. al-Dscharrāḥ 65.
al-waḳḳatūn 220.
al-walāja 204.
walī 56 f.
Wallfahrt 13, 17.
Wandermönchtum 149, 160.
Wardschān b. Dschalī'ad 39.
Waschungen 301.
waṣī 197.
wāsi' al-maghfirati 24.
waṣijja 34.
Wāṣil b. 'Aṭā 95, 98.
Wāthiḳ 111.
Weingenuß 62, 63, 318.
welī 263 ff.
Wellhausen, Julius 232, 312, 326.
Weltkirche 278.
Weltsprache 278.
Weltverneinung 133.
Wensinck, A. J. 370.
Westermarck, Ed. 254, 378.
Whinfield, E. H. 158.
Wilkinson, R. J. 284.
Willensfreiheit 73, 84 f.
bei den Mu'taziliten 98.
vom Sūfītum abgelehnt 172.
al-wiṣāl, Gottesvereinigung 156, 172.
Wohltätigkeit s. Almosen 8, 13.
Woking 294.
wudschūb im Gesetz 59.
Notwendigkeit, unter der Gott steht 99 f.

Xavier, Hieronymus, S. J. 288.

Yogi 166.

Zāhid 95, 326.
zāhir 245.
Ẓāhirijja 173, 252.
zakāt 21, 31, 130.
zalal 210.
ẓālim 82.
al-Zamachscharī 144.
Zanzibar 248.
Zejd 250.
Zejd b. 'Alī 201, 240.
Zejditen 226, 240 f.
Zejn al-'ābidīn, 'Alī 250.
Zeitehe 228 (s. *mut'a*).
Zijād b. abī Zijād 150.
zindīḳ 160, 174, 188, 280.
Zinsen 259, 379.
Zölibat 61.
Zoroastier 91, 237, 239, 289.
al-Zubejr b. al-'Awāmm 135.
Zubejr b. Bekkār 336.
Zufall, Begriff 240.
zuhd 143, 159, 334.
Zuhejr Banū 192.
al-Zuhrī 312.
al-zujūd 241.
ẓulm 34, 82.
al-Zurḳānī 258.
Zweifel 96.
Zwölfer-Schī'iten 216, 222, 240, 272, 365, s. auch Imāmiten.

Koranstellen.

(Die Seitenzahlen beziehen sich auf das vorliegende Werk.)

Sure	Vers	Seite	Sure	Vers	Seite	Sure	Vers	Seite
2	55	381	6	92	27	21	23	82
2	59	33	6	104	85	21	28	84
2	69	84	6	110	85	22	4	83
2	181	58	6	121	60	22	23	18
2	168	238	6	125	83	22	35	18
2	172	18	7	49	86	22	39	26
2	185	175	7	95—97	26	22	41	10
2	216	147	7	117	86	22	77	58
2	220	238	7	155	25	23	5. 6	229
2	245	23	7	156	14	23	51	292
2	257	32	7	161	381	23	64	82
2	286	14	7	182	25	24	27	308
3	5	73	8	2	81	24	35	13
3	24	84	8	30	25	26	89	18
3	27	203	8	60	26	26	196	55
3	33	24	8	68	134	27	51	26
3	39	332	9	5	23	27	66	212
3	72	16	9	28	235	28	30	206
3	92	16	9	31	10	30	21	28
3	97. 98	12	9	34	10	31	12	41
3	106	15	9	34. 35	137	31	18	149
3	153	260	9	68	86	33	14	151
3	167	81	9	110	86	33	21	22
4	3	61	9	113	149	33	32	103
4	21	99	9	125	81	33	40	243
4	28	229	9	128	86	33	44. 45	22
4	32	58	10	99	32	35	5. 6	83
4	52	82	10	100	83	36	12 ff.	157
4	85	260	12	—	194	36	58	105
4	96	134	12	104	27	38	25	84
4	97. 98	24	13	14	305	38	74	120
4	115	52	13	88	148	38	83 ff.	83
4	116	41	15	94	22	38	87	27
4	123	82	16	9	99	39	5	86
4	154	86	16	74	320	39	24	86
4	158	14	16	96	62	39	29	72
5	7	237. 238	16	126	23	39	42	85
5	85	10	17	66	320	40	14	18
5	89. 90	139	17	83	84	40	35	86
5	92	62	18	1	73	41	2	73
5	93	66	18	28	84	41	16	84
6	54	24	18	44	5	41	36	83

Sure	Vers	Seite	Sure	Vers	Seite	Sure	Vers	Seite
42	9	102	48	2	210	68	42	103
42	36	260	48	10	120	68	45	25
42	45	86	48	19	134	68	52	27
43	35	83	50	17	202	70	29—31	229
44	35. 37	23	50	26	84	75	23	105
45	21	82	55	27	120	76	3	84
45	33	86	55	56	320	76	29	84
47	9	86	56	29	124	81	1	130
47	15	84	58	20	83	83	14	84
47	18	84	61	5	86	86	15. 16	25
47	19	81	62	11	133	90	12—18	19
47	21	210	66	5	149	92	7	10

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Religionswissenschaftliche Bibliothek

herausgegeben von W. Streitberg.

1. Vorlesungen über den Islam von J. Goldziher. 2. Aufl. M. 12.—, geb. M. 14.—.
2. Die christliche Legende des Abendlandes von H. Günter. M. 6.40, geb. M. 8.—.
3. Die Geschichte der Dalailamas von G. Schulemann. M. 7.—, geb. M. 8.—.
4. Die Entstehung der Speisesakramente von E. Reuterskiöld. M. 4.—, geb. M. 5.—.
5. Altgermanische Religionsgeschichte von Karl Helm. I. Band. Mit 51 Abbildungen. M. 6.40, geb. M. 8.50.
6. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums von J. Geffcken. M. 7.—, geb. M. 8.50.

Kulturgeschichtliche Bibliothek

herausgegeben von W. Foy.

1. Die Methode der Ethnologie von F. Gräbner. M. 4.—, geb. M. 5.—.
2. Das alte Ägypten von A. Wiedemann. Mit 78 Text- und 26 Tafelabbildungen. M. 13.—, geb. M. 15.—.
3. Babylonien und Assyrien von Bruno Meissner. I. Band. Mit 138 Textabbildungen, 223 Tafelabbildungen und 1 Karte. M. 18.—, geb. M. 20.—.
4. Babylonien und Assyrien von Bruno Meissner. II. Band. Mit 46 Textabbildungen, 55 Tafelabbildungen und 2 Karten. M. 19.—, geb. M. 21.—.

Bartholomae, Chr., Zum sasanidischen Recht. 1.—4. Heft. M. 8.70.
— Zarathustras Leben und Lehre. M. —.80.
— Die Frau im sasanidischen Recht. M. —.80.
Becker, C., Papyri Schott-Reinhardt I. Herausgegeben und erklärt von C. Becker. Mit 12 Tafeln. 4°. geb. M. 24.—.
van Berchem, M., und J. Strzygowski, Amida. Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire muselmanes du Diyar-Bekr par Max van Berchem. Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande von Josef

Strzygowski. Mit einem Beitrage: "The Churches and Monasteries of the Tur Abdin" von Gertrude L. Bell. XXIII Tafeln in Lichtdruck und 330 Textabbildungen. Folio. In Originalband M. 60.—.

Flury, S., Die Ornamente der Hakim- und Ashar-Moschee. Materialien zur Geschichte der älteren Kunst des Islams. Mit 34 Tafeln und 8 Abbildungen. 4°. M. 16.—.

Glück, H., Der Breit- und Langhausbau in Syrien. Auf kulturgeographischer Grundlage bearbeitet. Mit 49 Abbildungen im Text und 4 Tafeln. 4°. M. 8.—.

Grimme, H., Die Oden Salomos. Syrisch-Hebräisch-Deutsch. Ein kritischer Versuch. M. 7.—.

Harder, E., Deutsch-arabisches Handwörterbuch. M. 18.—, geb. M. 21.—.

Klebs, Luise, Die Reliefs des alten Reichs (2980—2475 v. Chr.). Material zur ägyptischen Kulturgeschichte. Mit 108 Textabbildungen. 4°. M. 10.50.

— Die Reliefs und Malereien des mittleren Reichs (VII.—XVII. Dynastie ca. 2475—1580 v. Chr.). 4°. M. 13.—.

Meillet, A., Altarmenische Grammatik. M. 5.40, geb. M. 7.—.

Mez, A., Die Renaissance des Islams. M. 12.—, geb. M. 14.—.

— Abulkâsim, ein bagdâder Sittenbild von Muhammad ibn ahmad abulmutahhar alaždi. M. 12.—.

Reckendorf, H., Arabische Syntax. M. 22.—, geb. M. 24.—.

Reichelt, H., Awestisches Elementarbuch. M. 13.—, geb. M. 15.—.

Ruska, J., Das Steinbuch des Aristoteles. Mit literargeschichtlichen Untersuchungen nach der arabischen Handschrift der Bibliothèque Nationale. M. 11.—.

— Arabische Alchimisten I. M. 3.—.

— Arabische Alchimisten II. M. 7.20.

Spiegelberg, W., Ägyptische und andere Graffiti aus der thebanischen Nekropolis. Mit Atlas von 123 Tafeln. M. 120.—.

— Koptisches Handwörterbuch. M. 22.50, geb. M. 25.—.

— Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopia und Memphis. M. 30.—.

— Demotische Papyri. Mit 2 Tafeln. M. 2.—.

— Demotische Grammatik. M. 22.—, geb. M. 25.—.

Orient und Antike. Herausgegeben von G. Bergsträsser und F. Boll.

1. Kleinasien zur Hethiterzeit. Eine geographische Untersuchung von A. Götze. M. 1.50.
2. Theophrast bei Epikur und Lucrez. Von Erich Reitzenstein. M. 4.50.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

Indogermanische Bibliothek

herausgegeben von Herman Hirt und W. Streitberg†.

Erste Abteilung: Lehr- und Handbücher.

I. Reihe: Grammatiken.

1. **Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar.** Eine Einführung in das sprachwissensch. Studium des Altindischen von Albert Thumb. I. Teil: Grammatik. M. 14.—, geb. M. 16.—. II. Teil: Texte und Glossar. M. 4.—, geb. M. 5.50.
2. **Handbuch der griechischen Laut- und Formenlehre.** Eine Einf. in das sprachwiss. Studium des Griechischen von Herman Hirt. 2. umgearb. Aufl. M. 8.—, geb. M. 10.60.
3. **Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre.** Eine Einf. in das sprachwiss. Studium des Lateins von Ferdinand Sommer. 2./3. Aufl. M. 9.—, geb. M. 11.—.
   Kritische Erläuterungen zur lateinischen Laut- und Formenlehre von Ferdinand Sommer. M. 4.—, geb. M. 5.50.
4. **Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit** von J. M. Stahl. M. 20.—, geb. M. 22.—.
5. **Awestisches Elementarbuch** von H. Reichelt. M. 13.—, geb. M. 15.—.
6. **Handbuch des Altirischen** von R. Thurneysen. I. Teil: Grammatik. M. 15.—, geb. M. 17.70. II. Teil: Texte und Wörterbuch. M. 2.40, geb. M. 4.—.
7. **Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte** von C. D. Buck. Deutsch von E. Prokosch. M. 5.—, geb. M. 7.—.
8. **Handbuch der griech. Dialekte** von A. Thumb. 2. Aufl. in Vorb.
9. **Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments** von J. H. Moulton. Auf Grund der vom Verfasser neubearb. 3. engl. Auflage übersetzte deutsche Ausgabe. M. 7.—, geb. M. 9.80.
10. **Altarmenische Grammatik** von A. Meillet. M. 5.40, geb. M. 7.40.
11. **Urslavische Grammatik.** Einf. in das vergleich. Studium der slavischen Sprachen von J. J. Mikkola. I. Lautlehre. M. 3.60.
12. **Litauisches Lesebuch mit Grammatik und Wörterbuch** von A. Leskien. M. 6.—, geb. M. 7.50.
13. **Indogermanische Grammatik** von Herman Hirt. I. Einleitung. Etymologie. Konsonantismus. M. 15.—, geb. M. 17.— II. Der indogermanische Vokalismus. M. 6.—, geb. M. 7.50. III. Das Nomen. Im Druck.
14. **Einführung in das Studium der indogermanischen Sprachwissenschaft** von Jos. Schrijnen, übersetzt von W. Fischer. M. 6.—, geb. M. 7.50.

15. **Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslav.) Sprache.** Grammatik, Texte, Glossar von A. Leskien. 6. Aufl. M. 7.—, geb. M. 9.—.
16. **Lettisches Lesebuch.** Grammatische und metrische Vorbemerkungen, Texte, Glossar von J. Endzelin. M. 4.—, geb. M. 5.50.
17. **Lateinische Umgangssprache** von J. B. Hofmann. M. 5.—, geb. M. 6.50.
18. **The Syntax of Cases in the narrative and descriptive Prose of the Brâhmaṇas** by Hanns Oertel. Teil I. The disjunct use of Cases. M. 24.—, geb. M. 26.—.

II. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Lateinisches etymologisches Wörterbuch** von A. Walde. 2. Aufl. M. 10.—, geb. M. 13.—.
2. **Slavisches etymologisches Wörterbuch** von E. Berneker. 2. unveränderte Aufl. 1. Band A—L. M. 19.50, geb. M. 22.—.
3. **Etymologisches Wörterbuch der europäischen** (germanischen, romanischen u. slavischen) **Wörter orientalischen Ursprungs.** Von K. Lokotsch. M. 13.—, geb. M. 15.—.

Zweite Abteilung:
Sprachwissenschaftliche Gymnasialbibliothek

herausgegeben von Max Niedermann.

1. **Historische Lautlehre des Lateinischen** von Max Niedermann. 2. Aufl. 2. Abdruck. Kart. M. 2.—.
2. **Neuhochdeutsche Sprachlehre.** I. Laut- und Wortbildungslehre von Willy Scheel. Kart. M. 2.—.
3. **Traité de stylistique française** par Ch. Bally. I. 2. Aufl. Kart. M. 5.—, geb. M. 6.—. II. Exercices d'application. 2. Aufl. Kart. M. 4.—, geb. M. 5.—.
4. **Historische Sprachlehre des Neufranzösischen** von Eugen Herzog. I. Teil: Einleitung, Lautlehre. Kart. M. 4.—.
5. **Historische Formenlehre des Lateinischen** von A. Ernout, übersetzt von H. Meltzer. 2./3. Aufl. Kart. M. 3.—.
6. **Einführung in die Syntax** von Rudolf Blümel. Kart. M. 4.—.
7. **Sprachwissenschaftlicher Kommentar zu ausgewählten Stücken aus Homer** von Eduard Hermann. Kart. M. 2.50.
8. **Griech. Wortbildungslehre** von A. Debrunner. Kart. M. 4.—.
9. **Kurze Geschichte des Englischen** von Henry Cecil Wyld. Übersetzt von H. Mutschmann. Kart. M. 5.—.

Dritte Abteilung: Untersuchungen.

1. **Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen.** Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung von Hermann Güntert. M. 6.80, geb. M. 8.80.

2. **Recueil des publications scientifiques** de Ferdinand de Saussure. M. 20.—, geb. M. 23.—.
3. **Die Grundbedeutung des Konjunktivs im Griechischen** von Adolf Walter. M. 2.50.
4. **Die Entwicklung des K-Suffixes in den indogermanischen Sprachen** von F. Ewald. M. 1.25.
5. **Die primären Interjektionen in den indogermanischen Sprachen,** mit besonderer Berücksichtigung des Griechischen, Lateinischen und Germanischen von E. Schwentner. M. 2.50.
6. **Die Grundlage der Phonetik.** Ein Versuch, die phonetische Wissenschaft auf fester sprachphysiologischer Grundlage aufzubauen, von J. Forchhammer. M. 6.—, geb. M. 7.50.
7. **Die alten balkanillyrischen geographischen Namen.** Auf Grund von Autoren und Inschriften bearbeitet von H. Krahe. M. 6.50, geb. M. 8.—.
8. **Die Duenos-Inschrift** von Emil Goldmann. M. 10.—, geb. M. 12.—.

Vierte Abteilung: Sprachgeschichte.

1. **Geschichte des Griechischen** von A. Meillet. Übersetzt von H. Meltzer. M. 7.—, geb. M. 9.—.
2. **Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte** von Felix Solmsen †. Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Fraenkel. M. 5.—, geb. M. 6.65.
3. **Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung** von O. Jespersen. Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung aus dem Englischen von R. Hittmair und K. Waibel. M. 14.—, geb. M. 16.50.

Fünfte Abteilung: Baltische Bibliothek

herausgegeben von Georg Gerullis.

1. **Lettische Grammatik** von J. Endzelin. M. 22.—, geb. M. 25.—.
2. **Mosvid.** Die ältesten litauischen Sprachdenkmäler bis 1570. Herausgegeben von G. Gerullis. M. 10.—, geb. M. 12.—.
3. **Wörterbuch der litauischen Schriftsprache.** Litauisch-Deutsch. Bearbeitet von M. Niedermann, A. Senn und Fr. Brender. Erscheint in Lieferungen, je M. 1.50.

Germanische Bibliothek

herausgegeben von Wilhelm Streitberg †.

Erste Abteilung: Elementar- und Handbücher.

I. Reihe: Grammatiken.

1. **Urgermanische Grammatik.** Einführung in das vergleichende Studium der altgermanischen Dialekte von W. Streitberg. 2. Aufl. in Vorbereitung.

2. **Gotisches Elementarbuch** von W. Streitberg. 5./6. Aufl. M. 4.—, geb. M. 5.50.
3. **Altisländisches Elementarbuch** von A. Heusler. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
4. **Altenglisches Elementarbuch** von K. D. Bülbring. I. Teil: Lautlehre. Geb. M. 6.50.
5. **Altsächsisches Elementarbuch** von F. Holthausen. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.80.
7. **Mittelhochdeutsches Elementarbuch** von V. Michels. 3./4. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
8. **Emsländische Grammatik** von H. Schönhoff. M. 7.—, geb. M. 9.—.
9. **A modern English grammar** by O. Jespersen. I. Sounds and spellings. Third edition. M. 10.—, geb. M. 12.—. II. Syntax. 1. vol. Second edition. M. 11.—, geb. M. 13.—.
10. **Deutsche Syntax.** Eine geschichtliche Darstellung von O. Behaghel. I. Die Wortklassen und Wortformen. A. Nomen, Pronomen. M. 15.—, geb. M. 17.80. II. Die Wortklassen und Wortformen. B. Adverbium. C. Verbum. M. 10.—, geb. M. 12.—.
11. **Grammatik der urnordischen Runeninschriften** von A. Johannesson. M. 3.—, geb. M. 4.70.
12. **Shakespeare-Grammatik** von W. Franz. 3. Auflage. M. 14.50, geb. M. 17.30.
13. **Handbuch der mittelenglischen Grammatik** von R. Jordan. I. Teil: Lautlehre. M. 6.30, geb. M. 8.—.
14. **Die Moringer Mundart.** Laut- und Formenlehre nebst Sprachproben. Ein Beitrag zur nordfriesischen Dialektforschung von Erika Bauer. M. 6.50, geb. M. 8.—.
15. **Die Mundart von Südvorarlberg und Liechtenstein.** Von Leo Jutz. M. 20.—, geb. M. 22.50.
16. **Historische Grammatik der niederländischen Sprache.** I. Einleitung und Lautlehre. Von M. J. van der Meer. M. 16.—, geb. M. 18.—.

III. Reihe: **Lesebücher.**

1. **Altfriesisches Lesebuch** mit Grammatik und Glossar von W. Heuser. M. 3.60, geb. M. 5.20.
2. **Mittelhochdeutsches Übungsbuch.** Herausgegeben von C. von Kraus. 2. Aufl. M. 6.50, geb. M. 8.50.
3. **Althochdeutsches Lesebuch für Anfänger** von J. Mansion. Mit 2 Tafeln. M. 2.40, geb. M. 4.—.
4. **Altenglisches Lesebuch für Anfänger** von M. Förster. 2. Aufl. Kart. M. 2.—.
5. **Englisches Lesebuch.** Herausgegeben von Fr. Brie. XIX. Jahrhundert. Kart. M. 3.—.
6. **Specimens of Tudor Translations from the classics.** With a glossary by O. L. Jiriczek. Kart. M. 4.—.

IV. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch.** Auf Grund der Übersetzung von H. Davidsen neu bearbeitete deutsche Ausgabe mit Literaturnachweisen strittiger Etymologien, sowie deutschem und altnordischem Wörterverzeichnis von H. S. Falk und Alf Torp. 2 Bände. M. 44.—, geb. M. 50.—.
2. **Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen.** Nach der Überlieferung des klassischen Altertums bearbeitet von M. Schönfeld. M. 8.—, geb. M. 10.—.
3. **Mittelhochdeutsches Wörterbuch** zu den deutschen Sprachdenkmälern Böhmens und der mährischen Städte Brünn, Iglau und Olmütz (XIII. bis XVI. Jahrhundert). Von Fr. Jelinek. M. 20.—, geb. M. 23.—.
4. **Sprachschatz der angelsächsischen Dichter** von C. W. M. Grein. Unter Mitwirkung von F. Holthausen neu herausgegeben von J. J. Köhler. M. 22.—, geb. M. 26.—.
5. **Altfriesisches Wörterbuch** von F. Holthausen. M. 7.50, geb. M. 9.—.
6. **Etymologisches Wörterbuch der amerikanischen (indianischen) Wörter im Deutschen** von Karl Lokotsch. M. 3.50, geb. M. 4.50.

V. Reihe: **Altertumskunde.**

1. **Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit** von A. Olrik. Übertragen von W. Ranisch. Mit zahlreichen Textabbildungen. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
2. **Altgermanische Religionsgeschichte** von K. Helm. Band I. Mit 51 Abbildungen. M. 6.40, geb. M. 8.50.

Zweite Abteilung: Untersuchungen und Texte.

1¹. **Streckformen.** Ein Beitrag zur Lehre von der Wortentstehung und der germanischen Wortbetonung von H. Schröder. M. 6.—, geb. M. 8.—.

1². **Ablautstudien** von H. Schröder. M. 3.—, geb. M. 4.50.

2. **Theophilus.** Mittelniederdeutsches Drama, in drei Fassungen herausgegeben von R. Petsch. M. 2.—, kart. M. 3.—.

3. **Die gotische Bibel.** Herausgegeben von W. Streitberg. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten u. Quellennachweisen, sowie den kleineren Denkmälern als Anhang. Gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch. 2. Aufl. M. 9.20, geb. M. 11.20.

4. **Lessings Faustdichtung.** Mit erläuternden Beigaben herausgegeben von R. Petsch. M. 1.20, geb. M. 2.40.

5. **Rhythmisch-melodische Studien.** Vorträge und Aufsätze von E. Sievers. M. 3.20, geb. M. 5.—.

6. **Germanische Pflanzennamen.** Etymologische Untersuchungen über Hirschbeere, Hindebeere, Rehbockbeere und ihre Verwandten von R. Loewe. M. 5.—, geb. M. 7.—.

7. **Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik** von den Anfängen bis auf Adelung von M. H. Jellinek. 1. Halbband M. 7.50, geb. M. 9.50. 2. Halbband M. 10.—, geb. M. 12.—.
8. **Arnold Immessen, Der Sündenfall.** Mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis neu herausgeg. von F. Krage. M. 6.40, geb. M. 8.40.
9. **Edda.** Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern. Herausgegeben von G. Neckel. I. Text. 2. durchgesehene Auflage. M. 5.30, geb. M. 7.30. II. Glossar. M. 6.—, geb. M. 7.50.
10. **Die Katharinenlegende** der Hs. II, 143 der Kgl. Bibliothek zu Brüssel. Herausgegeben von W. E. Collinson. M. 4.—, geb. M. 5.50.
11. **Untersuchungen zur Bedeutungslehre der angelsächsischen Dichtersprache** von L. L. Schücking. M. 3.—, geb. M. 4.50.
12. **Die färöischen Lieder des Nibelungenzyklus** von H. de Boor. M. 3.20, geb. M. 5.—.
13. **Rother.** Herausgegeben von J. de Vries. M. 4.—, geb. M. 6.—.
14. **Ziele und Wege der Schallanalyse.** Zwei Vorträge von E. Sievers. M. 1.50.
15. **Beiträge zur germanischen Sprachwissenschaft.** Festschrift für Otto Behaghel. Herausgegeben von W. Horn. M. 14.—, geb. M. 16.50.
16. **Deutsche Sagversdichtungen des IX.–XI. Jahrhunderts,** nebst einem Anhang: Die gotische Bergpredigt, herausgegeben von E. Sievers. M. 5.—, geb. 6.50.
17. **Germanentum und Hellenismus.** Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte von F. R. Schröder. M. 6.—, geb. M. 7.50.
18. **Die Deutschen und die Nachbarstämme** von Kaspar Zeuss. Manuldruck nach der Erstausgabe 1837. M. 8.—, geb. M. 10.50.
19. **Zur Wortwahl in der frühneuhochdeutschen Schriftsprache** von K. v. Bahder. M. 8.—, geb. M. 9.50.
20. **Probleme der englischen Sprache und Kultur.** Festschrift für Johannes Hoops. Herausgegeben von W. Keller. M. 15.—, geb. M. 17.50.
21. **Untersuchungen über die deutsche Verbstellung in ihrer geschichtlichen Entwicklung** von Friedrich Maurer. M. 10.—, geb. M. 12.—.
22. **Nibelungenstudien I.** Nibelungenlied, Thidrikssaga und Balladen. Von H. Hempel. M. 14.50, geb. M. 16.—.
23. **Kleists Novellen** „Michael Kohlhaas" und „Die heilige Cäcilie" im Wortlaut der ersten Fassung. Neudruck besorgt von H. Meyer-Benfey. Kart. M. 1.25.

Dritte Abteilung:
Kritische Ausgaben altdeutscher Texte

herausgegeben von C. v. Kraus und K. Zwierzina.

1. **Der heilige Georg Reinbots von Durne.** Nach sämtl. Handschriften herausgegeben von C. von Kraus. M. 10.—, geb. M. 12.—.
2. **Der Wiener Oswald.** Herausgegeben von G. Baesecke. M. 2.20, geb. M. 4.20.
3. **Der arme Heinrich von Hartmann von Aue.** Überlieferung und Herstellung herausg. von E. Gierach. 2. Aufl. M. 2.40, geb. M. 3.85.
4. **Bruchstücke von Konrad Flecks Floire und Blanscheflûr.** Nach den Handschriften F. und P. unter Heranziehung von BH. herausgegeben von C. H. Rischen. M. 2.80, geb. M. 4.50.
5. **Rittertreue.** Eine mittelhochdeutsche Novelle. Herausgegeben von H. Thoma. M. 1.60.

Sammlung romanischer Elementar- und Handbücher

herausgegeben von Wilhelm Meyer-Lübke.

I. Reihe: **Grammatiken.**

1. **Einführung in das Studium der romanischen Sprachwissenschaft** von W. Meyer-Lübke. 3. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
2. **Historische Grammatik der französischen Sprache** von W. Meyer-Lübke. I. Laut- und Flexionslehre. 2. und 3. durchgesehene Auflage M. 5.—, geb. M. 6.50. II. Wortbildungslehre. M. 3.—, geb. M. 4.50.
3. **Altprovenzalisches Elementarbuch** von O. Schultz-Gora. 4. Aufl. M. 4.40, geb. M. 6.—.
4. **Altitalienisches Elementarbuch** von B. Wiese. 2. Aufl. in Vorbereitung.
5. **Altspanisches Elementarbuch** von Adolf Zauner. 2. Aufl. M. 3.80, geb. M. 5.40.
6. **Rumänisches Elementarbuch** von H. Tiktin. M. 4.80, geb. M. 6.60.

II. Reihe: **Literarhistorische Elementarbücher.**

1. **Grundriß der altfranzösischen Literatur. I. Älteste Denkmäler. Nationale Heldendichtung** von Ph. Aug. Becker. M. 3.—, geb. M. 4.50.
2. **Geschichte des französischen Romans** von Wolfgang von Wurzbach. I. Band: Von den Anfängen bis zum Ende des XVII. Jahrhunderts. M. 7.—, geb. M. 9.—.
3. **J. Fitzmaurice-Kelly, Geschichte der spanischen Literatur.** Übersetzt von E. Vischer, herausgeg. von A. Hämel. M. 17.50, geb. M. 20.—.

4. **Guy de Maupassant** von Heinrich Gelzer. Mit Bildnis. M. 8.—, geb. M. 10.—.

III. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache.** I. Lateinisches Element von S. Puşcariu. M. 6.—, geb. M. 8.—.
2. **Petit Dictionnaire Provençal-Français** par E. Levy. 2. Aufl. M. 6.50, geb. M. 8.50.
3. **Romanisches etymologisches Wörterbuch** von W. Meyer-Lübke. 2. unveränderte Aufl. M. 30.—, geb. M. 34.—.
4. **Die romanischen und deutschen Örtlichkeitsnamen des Kantons Graubünden** von August Kübler. M. 14.—, geb. M. 16.—.
5. **Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache** von Ernst Gamillscheg. Erscheint in Lieferungen, je M. 2.—.

IV. Reihe: **Altertumskunde. Kulturgeschichte.**

1. **Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung.** Geschichte der französischen Schriftsprache von den Anfängen bis zur Neuzeit von Karl Vossler. 3. Tausend mit Nachtrag M. 5.—, geb. M. 7.—.

V. Reihe: **Untersuchungen und Texte.**

1. **Der Einfluß der germanischen Sprachen auf das Vulgärlatein** von Josef Brüch. M. 5.—, geb. M. 6.50.
2. **Über den Ursprung und die Bedeutung der französischen Ortsnamen** von K. Gröhler. I Ligurische, iberische, phönizische, griechische, gallische, lateinische Namen. M. 10.—, geb. M. 12.—.
3. **Das Ninfale Fiesolano Giovanni Boccaccios.** Kritischer Text von Berthold Wiese. Mit 2 Tafeln. M. 2.80, geb. M. 4.30.
4. **Hauptfragen der Romanistik.** Festschrift für Ph. Aug. Becker. M. 9.—, geb. M. 11.—.
5. **Idealistische Neuphilologie.** Festschrift für Karl Voßler. Herausgegeben von V. Klemperer und E. Lerch. M. 8.—, geb. M. 10.—.
6. **Reto R. Bezzola.** Abbozzo di una storia dei gallicismi italiani nei primi secoli (750—1300). Saggio storico-linguistico. M. 9.—, geb. M. 11.—.
7. **Das Katalanische.** Seine Stellung zum Spanischen und Provenzalischen. Sprachwissenschaftlich und historisch dargestellt von W. Meyer-Lübke. M. 6.50, geb. M. 8.—.

Sammlung slavischer Lehr- und Handbücher

herausgegeben von A. Leskien † und E. Berneker.

I. Reihe: **Grammatiken.**

1. **Grammatik der altbulgarischen (altkirchenslav.) Sprache** von A. Leskien. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
2. **Slavische Phonetik** von Olaf Broch. M. 6.—, geb. M. 8.—.

3. **Urslavische Grammatik** von J. J. Mikkola. I. Lautlehre. M. 3.60.
4. **Grammatik der serbo-kroatischen Sprache.** Lautlehre, Stammbildung, Formenlehre von A. Leskien. M 11.—, geb. M. 14.—.
5. **Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen** von Franz Miklosich. (Manulneudruck.) II. Stammbildungslehre. Geb. M. 17.—. IV. Syntax. Geb. M. 33.—.

II. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Slavisches etymologisches Wörterbuch** von Erich Berneker. Band I. A—L. 2. unveränderte Aufl. M. 19.50, geb. M. 22.—.

III. Reihe: **Texte und Untersuchungen.**

1. **Die alttschechische Alexandreis.** Mit Einleitung und Glossar herausgeg. von Reinhold Trautmann. M. 5.—, geb. M. 7.—.
2. **Die Verba reflexiva in den slavischen Sprachen** von Alfons Margulies. M. 7.—, geb. M. 8.50.
3. **Das Statut von Wiślica in polnischer Fassung.** Kritische Ausgabe von O. Grünenthal. M. 5.—, geb. M. 6.50.
4. **Der altkirchenslavische Codex Suprasliensis** von Alfons Margulies. M. 17.—, geb. M. 19.—.
5. **Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen.** Drei Abhandlungen von Franz Miklosich. Manulneudruck aus Denkschriften der Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Wien 1860—1874. 4°. Im Druck.

Slavica

herausgegeben von M. Murko.

1. **Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen.** Eine literarisch-kulturhistorisch-philologische Untersuchung von Fr. Kidrič. M. 4.50.
2. **Slavische und Indogermanische Intonation** von Karl H. Meyer. M. 1.60.
3. **Der Untergang der Deklination im Bulgarischen** von Karl H. Meyer. M. 2.—.
4. **Das Asyndeton in den Balto-Slavischen Sprachen** von G. S. Keller. M. 2.50.
5. **Die Wortfolge im Litauischen** von E. Schwentner. M. 1.—.
6. **Die Schönhengster Ortsnamen** von E. Sandbach. M. 3.50.
7. **Akzentbewegung in der russischen Formen- und Wortbildung.** I. Substantiva und Konsonanten von R. Nachtigall. M. 8.—.
8. **Die Schulkomödien des Pater Franziszek Bohomolec S. J.** Ein literaturgeschichtlicher Beitrag zur Kenntnis der Anfänge der modernen polnischen Komödie von Ad. Stender-Petersen. M. 11.60.
9. **Die litauischen Akzentverschiebungen und der litauische Verbalakzent** von T. Torbiörnsson. M. 2.—.

Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft

herausgegeben von J. Geffcken.

1. **Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum** von E. Hoppe. M. 6.—, geb. M. 8.—.
2. **Italische Gräberkunde** von Fr. von Duhn. I. Teil. Mit 173 Abb. auf 37 Tafeln und 12 Karten. M. 30.—, geb. M. 33.50.
3. **Geschichte Vorderasiens und Ägyptens** vom 16. Jahrh. v. Chr. bis auf die Neuzeit von Fr. Bilabel und A. Grohmann. I. Bd.: 16.—11. Jahrh. v. Chr. von Fr. Bilabel. Mit 2 Karten. M. 33.—, geb. M. 36.—.
4. **Griechische Literaturgeschichte** von J. Geffcken. I. Bd.: Von den Anfängen bis auf die Sophistenzeit. Mit einem Sonderband: Anmerkungen. 2 Bände. M. 30.—, geb. M. 35.—.

Religionswissenschaftliche Bibliothek

herausgegeben von W. Streitberg †.

1. **Vorlesungen über den Islam** von J. Goldziher. 2. Aufl. von F. Babinger. M. 12.—, geb. M. 14.—.
2. **Die christliche Legende des Abendlandes** von H. Günter. M. 6.40, geb. M. 8.40.
3. **Die Geschichte der Dalailamas** von G. Schulemann. M. 7.—, geb. M 9.—.
4. **Die Entstehung der Speisesakramente** von E. Reuterskiöld. M. 4.—, geb. M. 5.50.
5. **Altgermanische Religionsgeschichte** von Karl Helm. I. Band. Mit 51 Abbildungen. M. 6.40, geb. M. 8.50.
6. **Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums** von J. Geffcken. M. 7.—, geb. M. 8.50.
7. ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie von August von Gall. M. 27.50, geb. M. 30.—.
8. **Gebet und Opfer.** Von Fr. Schwenn. Im Druck.

Kulturgeschichtliche Bibliothek

herausgegeben von W. Foy.

I. Reihe: **Ethnologische Bibliothek.**

1. **Die Methode der Ethnologie** von F Gräbner. M. 4.—, geb. M. 5.50.
2. **Das alte Ägypten** von A. Wiedemann. Mit 78 Text- und 26 Tafelabbildungen. M. 13.—, geb. M. 15.—.
3. **Babylonien und Assyrien** von Bruno Meissner. I. Band. Mit 138 Textabbildungen, 223 Tafelabbildungen und 1 Karte. M. 18.—, geb. M. 20.—.

4. **Babylonien und Assyrien** von Bruno Meissner. II. Band. Mit 46 Textabbildungen, 55 Tafelabbildungen und 2 Karten. M. 19.—, geb. M. 21.—.
5. **Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde** von *P.* W. Schmidt *S. V. D.* Mit einem Atlas von 14 Karten in Lithographie. M. 42.—, geb. M. 45.—.

II. Reihe: **Bibliothek der Europäischen Kulturgeschichte.**

1. **Religionsgeschichte Europas** von Carl Clemen. I. Bd.: Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen. Mit 130 Textabbildungen. M. 17.—, geb. M. 19.—.

Wörter und Sachen

Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung
in Verbindung mit J. J. Mikkola, R. Much, M. Murko
und der Indogermanischen Gesellschaft
herausgegeben von H. Güntert, R. Meringer und W. Meyer-Lübke.
Band I—X, 4°, je M. 20.—.

Beihefte:

1. **Die Hanf- und Flachskultur in den frankoprovenzalischen Mundarten mit Ausblicken auf die umgebenden Sprachgebiete** von Walter Gerig. 4°. Mit 53 Abb. M. 10.—.
2. **Beiträge aus dem landwirtschaftlichen Wortschatz Württembergs** von Max Lohss. 4°. Mit 27 Abb. und 6 Karten. M. 11.—.
3. **Les appellations du traîneau et de ses parties dans les dialectes de la Suisse Romane** par Gust. Huber. 4°. Mit 40 Abb. M. 6.50.
4. **Das ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache.** Kulturhistorisch-sprachliche Untersuchungen von M. L. Wagner. 4°. Mit 110 Abb. M. 14.—.
5. **Die Benennungen von Sichel und Sense** in den Mundarten der Romanischen Schweiz von Franz Hobi. 4°. Mit 12 Abbildungen. M. 6.—.

Germanisch-Romanische Monatsschrift

in Verbindung mit F. Holthausen, V. Michels, W. Meyer-Lübke, W. Streitberg †
herausgegeben von Dr. Heinrich Schröder, Kiel
und Prof. Dr. F. R. Schröder, Würzburg.
Band I—VIII je M. 12.—, geb. M. 15.—.
Band IX—XIV je M. 9.—, geb. M. 12.—.
Band XV, 1927, im Erscheinen; halbjährlich M. 4.50.

Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit. Fünf Kapitel aus der Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts mit einem Anhang: Die allgemeinen Tendenzen der Geniebewegung. Von Albert Köster. M. 10.—, geb. M. 12.—.

Geschichte der deutschen Literatur. Herausgegeben von Albert Köster † und Julius Petersen. I. Band: Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung von Hermann Schneider, o. Professor an der Universität Tübingen. M. 20.—, geb. M. 22.50.

Germanische Wiedererstehung, ein Werk über die germanischen Grundlagen unserer Gesittung. Unter Mitwirkung von Claudius Bojunga, Albrecht Haupt, Karl Helm, Andreas Heusler, Otto Lauffer, Friedrich v. d. Leyen, Josef Maria Müller-Blattau, Claudius Freiherr von Schwerin herausgegeben von Hermann Nollau. Mit 10 Farbentafeln. Geb. M. 28.—.

Daniel Meissners Thesaurus Philopoliticus (Politisches Schatzkästlein). Die 830 Städtebilder neu herausgegeben und eingeleitet von Dr. F. Herrmann und Dr. L. Kraft in Darmstadt. Zwei Bände in Halbpergament M. 36.—.

Bergman, G., Abriß der schwedischen Grammatik. Kart. M. 1.60.

Bezold, Carl, Babylonisch-Assyrisches Glossar. Nach dem Tode des Verfassers unter Mitwirkung von Adele Bezold zum Druck gebracht von Albrecht Götze. M. 26.—, geb. M. 30.—.

Boisacq, Émile, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes. Seconde édition. Gebunden M. 30.—.

Braungart, R., Die Urheimat der Landwirtschaft aller indogermanischen Völker an der Geschichte der Kulturpflanzen und Ackerbaugeräte nachgewiesen. Mit 266 Abbildungen und 1 Tafel, 4°. M. 30.—, geb. M. 38.—.

— Die Südgermanen. Die Bojer, Vindelizier, Räter, Noriker, Taurisker usw. waren nach all ihren landwirtschaftlichen Geräten und Einrichtungen keine Kelten, sondern Urgermanen, höchst wahrscheinlich das Stammvolk aller Germanen. Mit 334 Abb. und 9 Tafeln. 2 Bände, 4°. M. 40.—, geb. M. 50.—.

— Die Nordgermanen. Nach der vom Verfasser hinterlassenen Handschrift bearbeitet von Fr. Dettweiler. Mit 37 Abb. 4°. M. 12.—.

von Ettmayer, K., Vademecum für Studierende der romanischen Philologie. Kartoniert M. 3.—.

Favre, Ch., Thesaurus verborum quae in titulis Jonicis leguntur cum Herodoteo sermone comparatus. M. 12.—.

Geffcken, J., Kynika und Verwandtes. M. 4.—. Gebunden M. 6.—.

Harder, Ernst, Deutsch-arabisches Handwörterbuch. M. 18.—, geb. M. 21.—.

HARRINGTON, JAMES, Oceana. Edited with notes by S. B. Liljegren. M. 11.20.

HEINZEL, R., Kl. Schriften. Herausgeg. von M. H. Jellinek und C. von Kraus. M. 12.—.

HONTI, R., Italienische Elementargrammatik. Geb. M. 2.50.

JENSEN, H., Neudänische Laut- und Formenlehre. Kart. M. 2.—.

— Neudänische Syntax. Kart. M. 4.—.

JONES, DANIEL. Phonetic Readings in English. 9th and 10th Edition. Kart. M. 1.50.

JUNKER, H., The Frahang i Pahlavik. M. 5.—.

KRAPPE, A. H., The legend of Rodrick. M. 2.—.

LORCK, E., Die „Erlebte Rede". Eine sprachliche Untersuchung. M. 2.—.

MARZELL, H., Die Tiere in den deutschen Pflanzennamen. Ein botanischer Beitrag zum deutschen Sprachschatz. M. 7.—.

VAN DER MEER, M. J., Grammatik der neuniederländischen Gemeinsprache. Mit Übungen und Lesestücken von M. Ramondt. Kart. M. 4.—.

PAUDLER, FR., Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme Kulturen und Urheimaten. Ein neues Bild vom heutigen und urzeitlichen Europa. Mit 2 Tafeln. M. 7.—, geb. M. 9.—.

POS, H. J., Zur Logik der Sprachwissenschaft. M. 5.—.

— Kritische Studien über philologische Methode. M. 3.20.

ROZWADOWSKI, J., Wortbildung und Wortbedeutung. M. 3.—.

SCHMITT, A., Untersuchungen zur allgemeinen Akzentlehre mit Anwendung auf den Akzent des Griechischen und Lateinischen. M 5.50.

SCHNEEGANS, H., Studium und Unterricht der romanischen Philologie. M. 3.60.

SCHRÖER, A., Neuenglisches Aussprachwörterbuch, 2. verb. Aufl. Geb. M. 8.—.

— Neuenglische Elementargrammatik. 2. Aufl. Kart. M. 2.50.

SENN, A., Germanische Lehnwortstudien. Dissertation. M. 2.—.

SPIEGELBERG, W., Demotische Grammatik. M. 22.—, geb. M. 25.—.

Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Streitberg. Von J. FRIEDRICH, J. B. HOFMANN, W. HORN, I. IORDAN, G. IPSEN, H. JUNKER, F. KARG. C. KARSTIEN, K. H. MEYER, V. MICHELS, W. PORZIG, H. REICHELT, E. SIEVERS, F. SOMMER, F. SPECHT, A. WALDE, A. WALTER, J. WEISWEILER, H. ZELLER. M. 22.—, geb. 24.50.

Tatians Diatessaron. Aus dem Arabischen übersetzt von ERWIN PREUSCHEN. Mit einer einleitenden Abhandlung und textkritischen Anmerkungen herausgegeben von AUGUST POTT. M. 16.—.

TOEBELMANN, FR., Römische Gebälke. Herausgegeben von E. Fiechter und Chr. Hülsen. I. Mit einem Atlas von 24 Tafeln. M. 25.—.

Vossler, K., Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. M. 3.50.

— Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprachphilosophische Untersuchung. M. 3.—.

— Sprache als Schöpfung und Entwicklung. Eine theoretische Untersuchung mit praktischen Beispielen. M. 4.—.

— La Fontaine und sein Fabelwerk. Mit 10 Holzschnitten. M. 4.—, geb. M. 6.—. Büttenausgabe geb. M. 12.—.

— Italienische Literatur der Gegenwart von der Romantik zum Futurismus. Kart. M. 3.50.

— Salvatore di Giacomo, ein neapolitanischer Volksdichter in Wort, Bild und Musik. Halbpergamentband M. 4.—.

— Geist und Kultur in der Sprache. M. 8.—, geb. M. 10.50.

— Die Göttliche Komödie. 2. verb. Auflage. 2 Bände. M. 25.—, geb. M. 30.—, Pgt. M. 50.—.

Wagner, A. M., H. W. von Gerstenberg und der Sturm und Drang. 2 Bände. M. 17.50.

Walleser, Max, Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. Teil: Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. 2. unveränd. Aufl. M. 5.—. 2. Teil: Die mittlere Lehre (Mādhyamika-sāstra) des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen. M. 5.—. 3. Teil: Die mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen. M. 5.—. 4. Teil: Die Sekten des alten Buddhismus. M. 6.—.

— Der ältere Vedānta. Geschichte, Kritik und Lehre. M. 3.—.

Wendt, G., Syntax des heutigen Englisch. Gebunden M. 13.50.

— Grammatik des heutigen Englisch. M. 4.—, geb. M. 6.—.

— Englische Grammatik für Oberklassen. M. 2.—, geb. M. 3.30.

Arbeiten, Anglistische. Herausgegeben von L. L. Schücking, Band 1—4. Verzeichnis auf Wunsch.

— Germanistische. Herausgegeben von G. Bäsecke, Band 1—4. Verzeichnis auf Wunsch.

Beiträge, Deutschrechtliche. Herausgegeben von K. Beyerle, Band 1—11. Verzeichnis auf Wunsch.

— zur neueren Literaturgeschichte. Herausgegeben von W. Wetz, Band 1—4. Neue Folge, herausgegeben von von Waldberg, Band 1—11. Verzeichnis auf Wunsch.

— Würzburger, zur englischen Literaturgeschichte. Herausgegeben von O. L. Jiriczek, Band 1—4. Verzeichnis auf Wunsch.

Forschungen, Anglistische. Herausgegeben von J. Hoops, Band 1—62. Verzeichnis auf Wunsch.

Kultur und Sprache.

1. Der englische Roman der neuesten Zeit von W. F. Schirmer. M. 1.50.
2. Dänisches Heidentum von G. Schütte. Mit 26 Abbildungen. M. 3.—.
3. Das dichterische Kunstwerk von Emil Winkler. M. 2.—.
4. Zarathustras Leben und Lehre von Chr. Bartholomae. M. —.80.
5. Die Frau im Sasanidischen Recht von Chr. Bartholomae. M. —.80.

Orient und Antike. Herausgegeben von G. Bergsträsser und F. Boll.

1. Kleinasien zur Hethiterzeit. Eine geographische Untersuchung von A. Götze. M. 1.50.
2. Theophrast bei Epikur und Lucrez von E. Reitzenstein. M. 4.50.
3. Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Ägypten im Lichte der ägyptischen Denkmäler von Wilhelm Spiegelberg. Mit 5 Abb. im Text und 2 Tafeln. M. 3.—.
4. Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur. Von E. Kornemann. M. 3.—.
5. Der οἰκονομικός des Neupythagoreers Bryson. Von Helmut Plessner. Im Druck.

Repetitorien zum Studium altfranzösischer Literaturdenkmäler. Herausgegeben von K. R. v. Ettmayer.

1. Der Rosenroman I. Von K. R. v. Ettmayer. M. 1.20.
2. Das Rolandslied. Von E. Winkler. M. 1.20.

Sammlung mittellateinischer Texte. Herausgegeben von A. Hilka, Band 1—9. Verzeichnis auf Wunsch.

— vulgärlateinischer Texte. Herausgegeben von W. Heraeus und H. Morf †, Band 1—6. Verzeichnis auf Wunsch.

Studien, Kieler, zur englischen Philologie. Herausgegeben von F. Holthausen, Band 1—5 und Neue Folge 5—7. Verzeichnis auf Wunsch.

Textbibliothek, Englische. Herausgegeben von J. Hoops, Band 1—17. Verzeichnis auf Wunsch.

Texte, Alt- und Mittelenglische. Herausgegeben von F. Holthausen und L. Morsbach, Band 1—11. Verzeichnis auf Wunsch.

Texte, Kommentierte griechische und lateinische. Herausgegeben von J. Geffcken, Band 1—3. Verzeichnis auf Wunsch.

Zeitschrift für hochdeutsche Mundarten. Herausgegeben von O. Heilig und Ph. Lenz, 6 Bände (1900—1905). M. 72.—.

Des Aristophanes Werke. Übersetzt von J. G. Droysen. Manulneudruck der 3. Auflage. 2 Teile in 1 Bande. Geb. M. 12.—.

Epiktet. Was von ihm erhalten ist. Nach den Aufzeichnungen Arrians. Neubearbeitung der Übersetzung von J. G. Schultheß von R. Mücke. Geb. M. 9.—.

Die Schrift über das Erhabene. Deutsch mit Einleitung und Erläuterungen von H. F. Müller. M. 1.50.

Griechenlyrik — Römerlyrik in deutsche Verse übertragen von J. M. Stowasser. Zwei Bände. Deckenzeichnung von Franz Hein. Geb. M. 7.—.

Hellenische Sänger in deutschen Versen von K. Preisendanz und Franz Hein. Mit Zeichnungen von Franz Hein. Kart. M. 1.—.

Die Tragödien des Sophokles. In den Versmaßen der Urschrift ins Deutsche übersetzt von Carl Bruch. Neue Ausgabe mit Einleitung und Erläuterungen von H. F. Müller. In Pappband mit Decken- und Titelzeichnung von Franz Hein. Geb. M. 4.—.

Spinoza, Von den festen und ewigen Dingen. Übertragen und eingeleitet von C. Gebhardt. (Dünndruckpapier, XL u. 594 S.) Geb. M. 9.50. Die beste Einführung in Spinozas Lehre.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

Universität Potsdam
Universitäts-
bibliothek
Inventarnr.
14007143