

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Vorlesungen über den Islam

Goldziher, Ignác

Heidelberg, 1925

II. Die Entwicklung des Gesetzes.

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

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 festsetzte². 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 'Omar, 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 sind³. 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 zurück⁴.

Die duldsame, auch von zeitgenössischer, christlicher Seite anerkannte⁵ 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 treffen⁷. Auch Juden, Christen und Šabiern, „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 gefordert⁸.

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 Nedschrän schließt und der die Schonung der christlichen Einrichtungen verbürgt⁹, sowie die Maßregel, die er dem nach Jemen ziehenden Mu‘ād 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 wurden¹¹. 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 Quellen¹² zu dem Ergebnis gelangt, daß manche schon in diese alten Zeiten hineingetragene Beschränkung¹³ 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 ‘Omars II. scheint die Durchführung einer solchen Maßregel ernst genommen zu haben, deren sich dann auch Herrscher von der Sinnesart des ‘Abbāsiden 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-dimma*) wurde von den Gläubigen als sündhafte Ausschreitung und als Ursache der bösen Wendung der Reichsverhältnisse beurteilt¹⁴. Man läßt durch den Propheten die Lehre aussprechen: „Wenn man die Schutzbefohlenen bedrückt, geht die Herrschaft in die Hände des Feindes (*udīla al-ʿaduw*)“. 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 (*waṣīja*) 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 angeignete, um an dessen Stelle diese Moschee zu erbauen¹⁷. Auch die spätere Theologie stellt die Verletzung des *ḍimmī* 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 auf¹⁸.

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 ausziehenden 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 erworbenen 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 Butezeit 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 haben¹⁹. 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 geheiligt²⁰. Dies ist *Sunna*, heilige Gewohnheit, *al-amr al-awwal*, die frühe Art²¹. Die Form, in der dies ermittelt wurde, ist *Hadith*, Überlieferung. Es sind dies nicht gleiche Begriffe. Dies zweite, das *Hadith*, 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 Juden²².

Da die Sunna der Inbegriff der Gewohnheiten und Auffassungen der ältesten Islamgemeinde ist²³, 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 'Alī zugeschriebenes Wort, das er dem 'Abdallāh ibn 'Abbās 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 dā wudschāh*); 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 'Alīs 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 bleiben²⁵, und ihre Gottesgelehrten setzten eine ungemein beachtenswerte Fachwissenschaft, die der Hadith-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 Überlieferungstoff, die ihnen als glaubwürdig erscheinenden Hadithe gesammelt hatten, ihre Erhebung zum Range von entscheidenden Quellen dessen, was als Sunna des Propheten betrachtet werden soll. Unter diesen sechs Hadith-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 Tirmidī (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 Hadith-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 Hadith 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 angehörende²⁶ 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 Dschalī'ad²⁷, sondern auch in der geheiligten Form eines Ḥadīth mit genauer Überlieferungskette Abū Bekr b. 'Ajjās̄ch > Abū Sa'īd al-Baḳḳāl > 'Ikrima > ibn 'Abbās²⁸. 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 beschwichtigen²⁹. 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 Überlieferungstoffes, 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. 19f.). 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 weihet; 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 Darr, 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 religiösen 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 zugesellt³⁴. Heuchelei vereinige sich nicht mit wahren Monotheismus. Auch Hochmütigkeit ist eine Art des *schirk*. Auf diesem Grunde hat die Ethik des Islams die Klasse des „kleinen“ (*sch. asghar*) oder „verborgenen — d. h. im tiefen Grunde der Seele liegenden — *schirk*“ (*sch. chafi*) 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 Gegenstand³⁵.

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 Ḥadīthsatzes 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 Anachronismen³⁷ 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 Hadithe erdichteten und unter die Leute brachten. Und gar mancher fromme Mann beichtete vor seinem Lebensende treulich, welche großen Beiträge ihm die Hadith-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 Hadith-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 Höllenpfehl 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. Mälik, 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. Lewi), daß alles, was bis in die spätesten Zeiten je ein scharfsinniger Schüler lehren werde, gleichsam dem Mose selbst am Sinai mitgeteilt worden ist⁴¹.

Allenthalben hat man der *pia fraus* der Traditions-erdichter Nachsicht entgegengebracht, wenn es sich um ethische und erbauliche *Ḥadīth* 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 *Ḥadīth* 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 beweis-hafte 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 nachweisen⁴², 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 *Fikh*, 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 'Abbāsiden.

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 'abbāsidischen 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 'Abbāsiden 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 'Abbāsiden 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 begründen⁴³. 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 'Omar 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 'Abbāsiden, 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 Regierung⁴⁵ ist das sichtbare Programm der 'abbāsidischen 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 *Fikḥ* und die der Gesetzesgelehrten, der *Fuḳahā*. Der große Mann ist der *Kādī*.

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 entgegenschreitenden Richtungen ergaben Lehrparteien und Schulen, die zu meist in den Einzelheiten der Bestimmungen, aber auch in methodischen Fragen voneinander abwichen. Man nennt sie *madāhib* (Einz. *madhab*), 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 Wertschätzung⁴⁶. Nur selten fällt ein härteres Urteil zwischen übereifrigen Jüngern der voneinander abweichenden Schulrichtungen. Erst mit dem Überhandnehmen der dünkelfhaften Selbstherrlichkeit der *Fuḡahā* kommen Zeichen der verbissenen *Madhab*-Gesinnung vor⁴⁷; 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 war⁴⁹.

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 *madhab* zum anderen, wie er leicht aus Zweckmäßigkeitsrücksichten erfolgen kann, ruft keine Veränderung des religiösen *status* hervor und ist auch mit keinerlei Förmlichkeit verbunden. ‘Abd al-Wahhāb al-Schā’rānī hat in seiner „Wage“ (übers. von

Perron, 61—71) die billigenden Stimmen zusammengestellt. Freilich entgehen Leute, die wegen der Erlangung hoher Ämter ihr *madhab* von Zeit zu Zeit wechseln, den spöttelnden Bemerkungen ihrer Zeitgenossen nicht⁵⁰; z. B. ein schäfi'tischer Kādī von Damaskus, Schams ad-din as-Şaltī (st. 1409), der früher in verschiedenen Städten bald hanefitischer, bald mālikitischer Kādī gewesen war. Wie wir aus der Tatsache ersehen, galten solche Übertritte nicht als außergewöhnlich; nur ihre Beweggründe wurden bespöttelt⁵¹. Selbst zu gleicher Zeit kann derselbe Mann zu verschiedenen *madahib* 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 übergang. Ursprünglich war er Ḥanbalite, hierauf trat er zur Richtung des Abū Ḥanīfa, aus ihr zu der des Schāfi'ī über. In seinem Beinamen sind die Namen der Imame dieser Riten in lautlicher Abkürzung vorhanden⁵². In derselben Familie können verschiedene Mitglieder, Vater und Söhne, verschiedenen *madahib* zugehören. Von zwei Brüdern kann der eine in derselben Stadt (Kairo) als Führer der Ḥanefiten, der andere als der der Schāfi'iten 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 Schāfi'ī“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 *madahib* angehören könne. Unsere Quelle fügt hinzu, daß dies Gebet Erhörung fand⁵⁴. 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 erteilten⁵⁵. 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. 'Abd al-mun'im 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-Hanaḩī*, *al-Mālikī*, *al-Schāfi'ī*, *al-Hanbalī*⁵⁶. Man findet darin nichts, was grundsätzlich widersinnig erscheinen könnte⁵⁷.

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 Ishāq*‘ enthält und in zwei starken Bänden (Mailand 1919) sowohl die ‚*giurisprudenza religiosa*‘, wie auch das ‚*diritto civile, penale e giudiziario*‘ umfaßt. — Ein indischer Muslim 'Abdurrahīm 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. Jahrhundert, 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 hanbalitische Richtung immer mehr zurückgedrängt, während der Einfluß des hanefitischen Systems entsprechend wuchs⁵⁸. Doch werden wir noch im Laufe dieser Vorlesungen Gelegenheit haben, über eine Wiedergeburt der hanbalitischen Richtung im XVII. Jahrhundert zu sprechen. Die Muhammedaner der den Vereinigten Staaten zugehörenden Philippinen folgen dem schāfi'itischen 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 (*adschāarakum*): 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 *idschmā'* (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 *idschmā'* 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-Schāfi'i, der das Prinzip des Gesamtgefühls der Bekenner auf Grund von Aussprüchen des Propheten als eines der maßgebenden Kennzeichen in der Feststellung der gesetzlichen Richtigkeit anerkannte⁶¹, 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 galten⁶⁴.

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 *idschmā'* festgesetzt und mußten demnach ohne Rücksicht auf theologische Bedenken, die ihnen ernstlich entgegenstanden, schließlich gebilligt, zuweilen als verpflichtend anerkannt werden.

Der Umfang dieses *idschmā'* 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 *idschmā'* zu deuten, was sich als Konsensus der „Genossen“ Muhammeds oder der alten Autoritäten von Medina erweisen ließ⁶⁵. Eine solche Beschränkung konnte für spätere Entwicklungen nicht mehr ausreichen. Aber andererseits konnte auch die völlig freie Überlassung des *idschmā'* an das naturtriebhafte Gefühl der Masse einer theologischen Disziplin nicht genügen. Man hat schließlich die Formel gefunden, das *idschmā'* 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 neuernenden 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 Ritusssprache 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 einverlebte 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 könne⁶⁷. Die Gegner haben ihn dafür auch der Hinnegung 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. Eben solchen 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 lassen⁶⁸, 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-tajjibāt* „die Wohlschmeckenden“ s. S. 14). Am

einschneidendsten ist wohl die Uneinigkeit in betreff des Pferdefleisches, das in einigen *madāhib* als erlaubt, in anderen als verboten gilt⁶⁹. Freilich sind diese Meinungsverschiedenheiten in vielen Fällen bloß kasuistischer Natur⁷⁰, da sie oft über Tiere handeln, die tatsächlich niemals als Nahrungsmittel dienen⁷¹. 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 *makrah* (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 dreht⁷². 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 zulassen⁷³.

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 kann⁷⁴; 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 Großvaters⁷⁵.

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 Beweismittel⁷⁶.

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 entstanden⁷⁷.

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 Fikh-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-ḥanīfiyya 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 'Genossen' nachgerühmt, daß „sein Lebenswandel leicht und gering an Erschwerungen war“⁸¹. Eine diesem Kreis angehörende Lehrautorität des Islams, 'Abdallāh b. Mas'ūd (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 hat⁸³, 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-ibāha wa'l-tahrīm*), 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 zurückzugehen⁸⁵.

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 Wünschenswerten⁸⁶, 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-Nachā'ī (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 (*jatakarrāhūna*), jenes als empfohlen bezeichnet (*jastahibbūna*)⁸⁷. Ein Lehrer der folgenden Generation, 'Abdallāh ibn Schubrūma (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*) sei⁸⁸.

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 wurde⁸⁹. 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 müsse⁹⁰. Dies ist wohl Entlehnung des jüdischen Brauches der vorschriftsmäßigen *berākhā* vor der Schlachtung und vor dem Genuß. Deren Unterlassung stempelt Muhammed als „*fisk*“, 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 werden⁹¹. 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 (*mustahabb*), aber nicht in streng verpflichtendem Sinn aufzufassen sei und daher nicht die Folgen eines unerläßlichen Gesetzes einschließe⁹². 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 entgegengesetzten, 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 los-sagen mochte⁹⁵. Auch die Tatsache wollen wir nur andeuten, daß die Weinpoesie des Islams⁹⁶ 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 ver-lauten läßt⁹⁷.

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 Hudejbija den Mekkanern ausgeliefert wer-

den mußte⁹⁸. Freilich ließ sie der strenge Chalife 'Omar die tapferen Glaubenskämpfer für diese exegetische Freiheit geißeln⁹⁹.

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 ist¹⁰⁰. Man erdichtet dafür sogar Überlieferungs sprüche, unter denen z. B. einer im Namen der Äjischa das Prophetenwort verkündet¹⁰¹: „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 aufgeboden, 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 *nabīd*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 wurde¹⁰⁴. Die Überlieferung der Kūfier bestrebt sich auch in harmlos scheinenden Berichten Beweisgründe dafür zu ersinnen¹⁰⁵. 'Āmir b. Schurāhbil al-Scha'bī, 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 *nabīd* frönen¹⁰⁶. Selbst ein frommer Chalife, wie es 'Omar II. war, soll — nach einer Mitteilung¹⁰⁷ — den *nabīd* für erlaubt erklärt haben. Ein 'abbāsider Chalife, der mit dem Gesetz nicht in Widerspruch treten möchte, er-

kündigt sich bei seinem Kādī angelegentlichst danach, was er vom *nabīd* denke¹⁰⁸. 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-Mu'tašim 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 behandeln¹⁰⁹. 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 *Dulrumma* zugeschriebenes Gedicht, worin diese geradezu als „Diebe, die man Koranleser nennt“ (*humu-l-luṣūṣu wa-hum ju'd' auna kurrā'a*) bezeichnet werden¹¹⁰. Oder der Spruch eines anderen Dichters: „Wer kann das Wolkenwasser verbieten, wenn ihm das Wasser der Reben beigemischt wird? Fürwahr, mir widerstrebt die Erschwerung, die Gesetzüberlieferer uns auferlegen, und mir gefällt die Meinung des Ibn Mas'ūd“¹¹¹. Damit ist der unter die 'Genossen' zählende 'Amir b. Mas'ūd aus der Dschumah-Sippe des Kurejsch-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 soll¹¹². 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 kufischen Theologen hat auch bereits im II. Jahrhundert die Theorie im Sinne des Ibn Mas'ūd 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 machten¹¹⁴.

Es ist nicht eben selten, in den Lebensbeschreibungen Angaben zu lesen wie etwa die folgende: Waki' b. al-Dscharrāh, einer der berühmtesten irākischen Theologen, den man gerade wegen seines büßerischen Wandels rühmt (st. 197/813), „trank mit großer Ausdauer den *nabīd* der Küfier“ und täuschte sich darüber hinweg, daß dieser Trank im Grunde auch Wein sei¹¹⁵. 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 (*'alā 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 werden¹¹⁶. Scharīk, Kādī von Kufa zur Zeit des Chalifen Mahdī, trug den traditionsbegierigen Leuten Sprüche des Propheten vor; dabei konnte man den Geruch des *nabīd* aus seinem Munde verspüren¹¹⁷. Oder ein Beispiel aus späterer Zeit, das einen berühmten religiösen Prediger des VI. Jahrhunderts d. H. betrifft: Abū Manşūr Kuṭb ad-dīn al-amīr, den der Chalife al-Muḳafī als Gesandten zu dem Seldschukensultan, 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 Weingenusses¹¹⁸. 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 konnte¹¹⁹. Und wie wenig düster man diese Dinge auffaßte, ist auch aus Geschichtchen ersichtlich, die ganz ehrfurchtslos den das Weinverbot enthaltenden Korananspruch und daran sich knüpfendes Ḥadīth auspielen.

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 teilhaben¹²⁰.

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 (*aḥdathā*)“ Freiheiten daran festhalten, ihr Leben lang nur „Wasser, Milch und Honig“ zu trinken¹²¹. 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 werden¹²³.

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 Übernehmens der geschilderten Bestrebungen kommt besonders im 'Irāk¹²⁴ 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 Morgenrauen schon um Mitternacht eintritt. Freilich wird der Fragesteller von Abū Ḥanīfa in derber Sprache zurechtgewiesen¹²⁵. Man streitet über weitergeholt, den Wirklichkeiten niemals entsprechende, kasuistisch ersonnene Rechtsfälle, z. B. darüber: welche Erbensprüche ein Urgroßvater fünften Grades an die Hinterlassenschaft eines kinderlos verstorbenen Urenkels im fünften Grade erheben könnte¹²⁶. Und dies ist noch ein verhältnismäßig zahmer Fall. Das Erbrecht mit seinen bunten Möglichkeiten ist schon in früher Zeit¹²⁷ ein be-

sonders beliebter und geeigneter Tummelplatz dieser kasuistischen Geistesschulung¹²⁸.

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 verbexter Menschen, über ihre rechtliche Verantwortlichkeit ernstlich abgehandelt¹²⁹. 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 Freitagsgottesdienste mitzählen¹³⁰. 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 *munākahat al-dschinn* (Dschinnen-Ehe)¹³¹ in diesen Kreisen mit demselben Ernste verhandelt wie irgendeine wichtige Angelegenheit des kanonischen Gesetzes¹³².

Die Verteidiger solcher Mischehen, zu denen auch Hasan 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 (*hijal*), die den Menschen in bestimmten Lagen zugute kommen; juristische Fiktionen, die einen notwendigen Bestandteil des Fikḥ 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 Abbāsīde 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 'Irāk, 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 stimmte¹³³. 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 'Irāk —, die sich in der Ergründung der Kunstgriffe zumeist hervorgetan hat¹³⁵. Darin ist ihr ihr Meister vorangegangen. Der große Exeget und Religionsphilosoph Faḥr 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 Eidgesetzgebung¹³⁶. 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 liefern¹³⁷.

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 Rechtsverdrehler seinen Gallenspott geübt hat. Abū Jūsuf aus Kūfa¹³⁸, Schüler des eben genannten Abū Ḥanīfa (st. 182/795), der große Ḳāḏī 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 Nacht¹³⁹ seinen Weg gefunden hat. Ein etwas derbes Geschichtchen¹⁴⁰ veranschaulicht die Rücksichtslosigkeit, mit der das nüchterne Volksgefühl der Spitzfindigkeit der *fukahā* gegenübersteht.

Und zweitens noch die schädliche Wirkung auf die Richtung des religiösen Lebens. Das Überwiegen der gesetzforschenden, 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 (*ulemā*) meiner Gemeinde sind wie die Propheten des Volkes Israel“.

Wir haben bereits angedeutet, daß es nicht an ernstern 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 *Hadith* auf ihrer Seite haben¹⁴¹. Ehe wir sie kennen lernen, haben wir noch einen Gang durch die dogmatische Entwicklung des Islams zu unternehmen.