

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Vorlesungen über den Islam

Goldziher, Ignác

Heidelberg, 1925

VI. Spätere Gestaltungen.

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

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 ist². 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 können³. Gegenüber den Überlieferungen ihres Altertums galt ihnen die Verkündigung des Propheten als *dm muhdath*, als nagelneues Bekenntnis, und darum als verwerflich⁴.

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 konnte⁶. 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 haben⁷ 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 strengere Ausdruck *bid'a*, Neuerung, ob es nun auf dem Gebiete des Glaubens oder der geringfügigsten Beziehungen der Lebensführung⁹ hervorträte. Die Strengen verwarfen jede wie immer geartete *bid'a*, alles was in den Anschauungen und Übungen der Alten nicht nachgewiesen werden kann¹⁰. Sie gehen so weit, die Überzeugung auszusprechen — sie ist an den Namen des Sufjān al-Thaurī (st. 161/778) geknüpft —, daß „die *bid'a* dem Teufel wohlgefälliger ist als die Widersetzlichkeit (gegen das göttliche Gesetz); denn solche Widersetzlichkeit kann durch Buße gesühnt werden, die *bid'a* 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 *bid'a* anerkennen, ihr innerhalb der Sunna-Treue Tür und Tor öffnen konnten. Man stellte Ansichten darüber auf, unter welchen Umständen eine *bid'a* 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 Idschmā' 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 *bid'a*; aber im Verlauf der Zeit wird sie als Bestandteil des Idschma geduldet und schließlich sogar gefordert. Es wird dann als *bid'a* betrachtet, sich ihr zu widersetzen; wer das Alte fordert, wird dann als „Neuerer“ (*mubtadi'*) 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 Rabī' al-awwal gefeierte volkstümliche Fest des *maulid al-nabī* (in türkischem Sprachgebrauch *mewlād*), 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 *bid'a*. 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 *bid'a* zu denken¹². 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 *bid'a*-Stempel belegt waren¹³. 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 *idschmā'* festzusetzen, worin man noch kurz vorher *bid'a* 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 (*Muwatta'*) 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 anpassen¹⁴, ein Grundsatz, den ein europäischer Schriftsteller sogar als Hadīth 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 anzuwenden¹⁶.

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 Konstantinopel¹⁷) 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 umgangesenes — Gesetz jede Art des Zinsnehmens (nicht nur die wucherische) als verboten betrachtet¹⁸. Nichtsdestoweniger hat der 1905 verstorbene ägyptische Mufti Schejch Muhammed 'Abduh 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 auszugeben¹⁹.

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 schi'itischen 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 (*schārā* in Sure 42 v. 36, ferner 3 v. 153; 4 v. 85 werden darauf gedeutet) zu erweisen²⁰; daß die schi'itischen Mollabs im Gefolge der für das religiöse Leben im persischen Schi'itentum 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 Hadīth-Texte zu stützen, ebenso wie sie sich auch für die Forderungen des Kulturfortschrittes im bürgerlichen Leben (Frauenfrage usw.) auf die religiösen Urkunden des Islams berufen²¹. 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, *taklīd*) 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-dschamī' al-baschar fi 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-Bid'a-Frage zu Vergleichen weniger geneigt waren, den Begriffskreis der guten *bid'a* möglichst eng abgrenzten, den Islam von aller *bid'a* rein zu erhalten strebten und die gefügte 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 unbekanntes dogmatische Spekulationen und die aus ihnen hervorgehenden Fassungen, selbst die asch'aritischen, 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 Bid'a, 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 *bid'a* 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 *bid'a* in Glaubenslehre, Kirchenbrauch und Lebensgewohnheiten hervor. Wäre es nach ihrem Sinne gegangen, so würde der ganze Islam auf seinen urmedinischen 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 asch'arischen 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 (*weli*), 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 größtenteils 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 Gepräge²⁴.

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 genesen, 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 Weli-Kultes und die damit zusammenhängenden Bräuche und Leistungen²⁵.

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 *bid'a*, 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 Idschmä^f 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 Hanbaliten, die ihren Beruf darin erblickten, Herolde der Sunna zu sein gegen alle dogmatische, rituelle und soziale *Bid'a*. 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 *Bid'a* 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'arischen Kalāms und gegen den Šūfismus mit seinen pantheistischen Lehren eiferte er in derselben Weise wie gegen den Propheten- und Heiligenkultus. Er verdamnte 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 lassen²⁶.

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. *Quia 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 Hanbaliten 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 Ketzler 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 einprägte²⁷. 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 bid'afeindliche Ausbrüche auslöste.

Es war die Wirkung seiner Lehre, die gegen Mitte des XVIII. Jahrhunderts eine der neueren religiösen Bewegungen im Islam hervorrief, die der Wahnābiten.

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 'Alīs, 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 'Abd 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 'Abd 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 Mahdis, 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 'Abd 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 'Irāk 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 'Abd 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 Sa'ūd, 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 konnte²⁸.

Die wahnhabitische Bewegung setzte in die Wirklichkeit um die hanbalitischen Einsprüche des Ibn Tejmijja gegen sunnawidrige Neuerungen, die die Anerkennung des Idschmā' 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 wahnhabitische Lehre den Widerspruch gegen alle Bid'a 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 Wahnhabitenstaates 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 'Alī Halt gebieten konnten, fielen ihre Scharen über die weihvollsten Stätten des sunnitischen und schī'itischen Heiligtums in Arabien und im 'Irāk 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 'Omar II. soll bei seinem Baue am Grabe des Propheten mit Absicht diesen Bau nicht nach der richtigen Kibla orientiert haben „aus Furcht, die Leute könnten dies Denkmal als Betplatz betrachten“. Dem wollte er dadurch vorbeugen, daß der Bau nicht moscheegemäß orientiert sei²⁹. Neben der Gräber- und Reliquienverehrung verpönten und bekämpften die Wahnhabiten auch andere im Ritus aufgekommene Neuerungen, namentlich die Anbringung von Minareten an den Moscheen, den Gebrauch des im alten Islam unbekanntes Rosenkranzes (s. oben S. 164). Der Gottesdienst sollte 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 Hāddsch 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 *mahmal*, 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 ‘Abd al-rahmān 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 Hadīthen bezeugt findet. Alles Wohlleben wird verpönt, und die Verhältnisse vom Medīna des VII. Jahrhunderts sollen ein Jahrtausend hernach im Sunna-Staat der Wahnābiten als Muster und Richtschnur dienen.

Aus dem Verhalten der Wahnābiten 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 Wahnābiten 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 wahnābitischen Bestrebungen zeigt sich auch in den ihnen verwandten Erscheinungen, die unter dem unverkennbaren Einfluß der arabischen Bewegung in entlegenen Kreisen der islamischen Welt hervortraten³⁰.

Bei der Betrachtung des Verhältnisses des allgemeinen Islams zu dieser Bewegung wird uns aus religionsgeschichtlichem Gesichtspunkte besonders folgende Tatsache auffallen. Die Wahnābiten müssen dem Beurteiler der islamischen Verhältnisse als Kämpfer für die Religionsformen gelten, die Muhammed und seine Genossen festgesetzt haben³¹; die Wiederherstellung des alten Islams ist ihr Ziel und ihr Beruf. In theoretischer Beziehung wird dies

auch von den 'Ulemā häufig zugestanden³². Nichtsdestoweniger müssen die Wahnhabiten im praktischen Urteil des rechtgläubigen Muslims als Sektierer verpönt werden. Den strengen Glauben habe jeder verlassen, der sich vom Idschmā' 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 Idschmā' wird alles unbesehen zur Sunna. Nur das ist sunnitisch, d. h. strenggläubig, was dem anerkannten Gesamtglauben und der Gesamtübung entspricht. Was sich diesem Idschmā' entgegenstemmt, ist irrgläubig. Und aus diesen Voraussetzungen kann der strenggläubige Muslim nur die Folgerung zulassen, daß die Wahnhabiten 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 Wahnhabiten 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 Idschmā' hat den Ghazālī übernommen und geheiligt. Die anderer Meinung sind, haben den Idschmā' 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 Bajānī³³) Bewegung.

Sie ging zwar aus der in dem Lande herrschenden Form des Schī'tismus hervor; ihre Grundideen knüpfen aber in entwicklungsgeschichtlichem Sinn an einen Grundsatz an, den wir als den leitenden Gedanken der ismā'ilitischen 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'ten: die Schule der Schechīs, deren Anhänger einen begeisterten Kult des „verborgenen Mahdī“ und der ihm vorangegangenen Imame pflegen³⁴. 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“ (*ghulat*, S. 200).

In diesem Kreise erwuchs der schwärmerische Jüngling Mirzā 'Alī Muḥammed aus Schī'rāz (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 zumutete³⁶ —, 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'ilitischen 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 Ulemā 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 Bedeutung³⁷. Darin hatte er Vorgänger in früheren spiritualistischen Systemen. Auferstehung sei jede neuere zeitweilige Offenbarung des göttlichen Geistes im Verhältnis zu einer vorangegangenen. Diese erstet 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 Hurūfī (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 lehrt³⁸, 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 Mirzā 'Alī 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 Kurrat al-'ajn (Augentrost) unsere Teilnahme erweckt, werden schonungslos verfolgt und geächtet, gehetzt und dem Henker überliefert. Mirzā 'Alī 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 Jahjā Šubḥ-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 Husejn 'Alī 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 vollkommene Offenbarung erklärte, durch die sein eigenes Werk auf eine höhere Stufe erhoben werden sollte. Muhammed 'Alī 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 *ḵā'im* (der Erstehende), Behā ist *ḵajjām* (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 *mazhar* oder *manzar*, 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 erleuchtet⁴⁰. 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 sei⁴². 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 widmen⁴³!

Wegen des Streites, der zwischen den Anhängern seines neuen Bundes und den altständigen Bābisten ausbrach, wurde Behā mit seiner Gemeinde nach Akka versetzt, wo er seine Lehre zu einem geschlossenen Gebäude entwickelte, das er nicht nur der *millat al-furqān*, 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 ist⁴⁴. 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 Aller-auserwähltesten 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 Báb 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 mögen⁴⁷.

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 Grübeleien, 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 gelehrt⁴⁸. In einer „*sarat al-muluk*“ (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 läßt⁴⁹. Läuternd greift er in die Eheverhältnisse ein, denen schon Bāb viel Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Sein Hochziel ist die Einzelehe; aber er macht doch der Doppelerhe 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-dschamā'a*) wird aufgehoben; jeder einzelne betet in persönlicher Einsamkeit (*ḥurūd*), nur für das Leichengebet wird die Versammlung beibehalten; die Kibla (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 Kibla, 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 Kleidungssetze 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 'Ulemā, die Gottes Willen verdrehen und hintanhaltend. Aber vom Streiten mit den religiösen Gegnern möge man sich fernhalten. Einen berufsmäßigen geistlichen Stand kennt die Behā'ī-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 sein⁵¹. Die Aufhebung des zünftigen Lehramtes wird durch die Abschaffung der Predigerbühne (*minbar*) in den Versammlungsorten veranschaulicht⁵².

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 unverhohlenen fortschrittsfeindliche Sprache⁵³. 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 Schahs⁵⁴.

Das Amt des Behā Allāh ist nach seinem Tode (16. Mai 1892), nur von wenigen der Freunde (*ahbab*) bestritten, zunächst auf seinen Sohn und Nachfolger ‘Abbās Efendi, genannt ‘Abd al-Behā oder *ghuṣn a‘zam* (der große Zweig), übergegangen⁵⁵. 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 ‘Abbās von den Schriften des Alten und Neuen Testaments, 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’is hat seit dem Antritt des ‘Abd al-Behā ganz merkwürdige Ergebnisse 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 'Abbās Efendi verdanken wir einer Dame, Miß Laura Cliford Barney, die, längere Zeit in der Umgebung 'Abbās' lebend, seine Lehrsprüche kurzschriftlich aufzeichnete, um sie als glaubwürdigen Inbegriff der neuen Behā-Lehre der westlichen Welt zu überbringen⁵⁶.

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 Mirzā Muhammed 'Alī 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'itums, Hippolyte Dreyfus, gegeben hat⁵⁷. 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 *zindīk*, 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 *farmaşūn* (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 *takijja* (oben S. 203) in Anspruch zu nehmen, so würde es schwer halten, auch nur eine annähernd richtige Auszählung der Anhänger des Bābitums in seinen beiden Formen zu bieten. Es wird wohl zu hoch gegriffen sein, wenn Rev. Isaac Adams, ein neuerer Schilderer der Bābiverhältnisse, ihre Zahl in Persien allein auf 3 Millionen ansetzt⁵⁹; dies wäre ja fast der vierte Teil der Gesamtbevölkerung des Landes. ‘Abbās Efendi selbst erklärte (Juli 1912) in New York einem Ausfrager, außerstande zu sein, die Zahl der Anhänger des Behā’itums zu bestimmen.

So hat der Bābismus mit seinem Fortschritt zum Behā’itum 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 Haifa hat ja in Amerika, wo sich auch einzelne Kirchen nicht ablehnend gegen ihn verhalten — man behauptet, auch in Europa —, eifrige Adepten selbst unter Christen gefunden⁶⁰. Literarische Einrichtungen und Unternehmungen dienen als Kristallungen des amerikanischen Behā’itums; 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-adkās*) für die amerikanischen Behā’itengenossen⁶¹; 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 wurde⁶².

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 Daniel⁶³ die Vorhersagung und Zeitbestimmung der mit Bāb einsetzenden Bewegung herauszuklügel. 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 Mirzā 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 Mahmūd gegen sie führte, unter islamischer Herrschaft aufrecht bleiben. Die Hindureligionen mußten stillschweigend in den Rechtsstand der *ahl al-dimma* (Schutzbefohlenen) einbezogen werden⁶⁴.

Die scheckige Buntheit der religiösen Welt Indiens mußte andererseits mannigfache Wechselwirkungen zwischen ihr und dem an ihrer Seite angesiedelten Islam herbeiführen⁶⁵. Bei der Massenbekehrung der Hindus wurde stellenweise manches von ihren gesellschaftlichen Anschauungen in ihr islamisches Leben mit hinübergenommen⁶⁶. 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 Schī'tismus 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 sind⁶⁸. 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 gemacht⁶⁹.

Für Sunna-Eiferer, die, von waghäbitischen 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 Waghäbitenbewegung 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 Ahmed aus Barēli, der im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts die waghäbitischen 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 also gleich 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 Ahmeds ihr Ende erreichten, wirkt die durch ihn erregte innerislamische religiöse Bewegung auch nach seinem Tode im indischen Islam fort⁷⁰.

Wenn auch nicht unter wahnhabitischer Flagge, haben die Sendlinge der Lehre Ahmeds in Indien unter verschiedenen Benennungen für die volle Islamisierung der indischen Gebräuchen ergebene Namenmuhammedaner gewirkt⁷¹, 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'idijja*, d. i. „Anhänger der (islamischen) Religionspflichten“⁷². Diese in den Sunnagesichtspunkten des Wahnhabitentums wurzelnde Neugestaltungs-Bewegung hat ihre literarische Zusammenfassung in dem noch heute gelesenen Buch des treuen Genossen Ahmeds von Barēli, des Maulawi Ismā'il aus Delhi gefunden. Unter dem Titel *taḳwījat al-īmān* (Stärkung des Glaubens) hat es die entschlossene Bekämpfung alles *schirk* und die Zurückführung der Islambekenner auf das *tauḥīd* (Einheitsbekenntnis) zum Inhalt⁷³.

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 Kabîr (geb. um 1440, gest. 1518 zu Maghâr), 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 verehrten⁷⁴, sind solche Einflüsse zur Geltung gekommen. In Verbindung damit strömen auch islamische Şūfîgedanken 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 Streitfrage⁷⁵ nicht zustehen. In gegenwärtigem Zusammenhang durfte jedoch ein Hinweis auf den von beachtenswerter Seite ermittelten Einfluß des Islams nicht mit Stillschweigen übergangen werden⁷⁶.

Als hindu-islamische Glaubensmischung wird ferner die Religionsstiftung des Nānak (gest. 1538), eines Schülers des Kabîr, 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 ist⁷⁷. Gleichfalls unter dem Einfluß des islamischen Şūfîismus, 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 Şūfîs. 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 Kämpfe⁷⁹ 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 zeigt⁸⁰.

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 sind⁸¹. Max Müller hat einmal den Kaiser Akbar als ersten Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft gerühmt⁸². Vorgearbeitet hatte ihm allerdings sein späterer Minister Abu'l-faḍl al-'Allāmī, 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 gesonnen⁸³. 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 schien⁸⁴, knüpft sich an den Namen dieses Fürsten aus dem Geschlecht des Timurleng (Großmogul), 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 abzufassen⁸⁵. 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 şūfische 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 ṣūfi-schen 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 war⁸⁵.

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 Ismā'ilitismus nicht hervorgewagt hatte, was freilich nicht verhindern konnte, daß man seine Münzen und ihre Nachahmungen gern als Schutzzauber benutzte⁸⁷. 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 Dschahāngīr⁸⁸ 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 bringen⁸⁹.

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 nicht-muslimische 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 'Alī, Sir Sajjid Ahmed 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 lebhaftere Bewegung kundgegeben hat⁹⁰, die hervorragendste Stelle zukommt. Auch der oben bereits erwähnte Agha Chān, das heutige Oberhaupt der Ismā'ilijareste, 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 unbekanntem 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 Ahmed 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 erneuert. Sunniten und Schīiten 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 Ahmed 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 gewonnen 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 Schīiten geben ihm unter anderen Titeln den des *ṣāhib 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 erwecken⁹³. 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 $\frac{1}{2}$ Million Seelen gebracht haben; sie selbst gibt freilich wesentlich höhere Zahlenverhältnisse an; namentlich unter den von europäischer Bildung beeinflussten Muslimen seines Wirkungsbereiches hat er viel Anhänger gewonnen. 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*“ an⁹⁴. 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 mau'ūd*“ (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. Mirzā 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‘ (*mušchaddid*) 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 ‘Alī, 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 (*Aḥmedijja Andschuman Ischā‘at-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 Islams⁹⁵.

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 Schī‘iten 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 Schī'itismus zur regierenden Staatskirche heranbilden konnte, also in schī'itischen Staatswesen, deren es aber in der Geschichte des Islams nicht viele gegeben hat. In solchen staatlichen Gliederungen (S. 240 f.) konnte sich der Schī'itismus gegenüber der sunnitischen Verfassung anderer Länder als geschlossene, nach außen hin abwehrende kirchliche Gemeinschaft behaupten.

Daß gegenwärtig Persien die Vormacht des Schī'itismus ist, geht auf das Emporkommen der angeblich durch einen Abkömmling des siebten Imāms, Mūsā al-Kāzīm begründeten Şefewī-Dynastie (1501—1721) in diesem Lande zurück, die nach früheren erfolglosen Versuchen⁹⁶ das Schī'itentum in ihrem persischen Reich im Gegensatz zum angrenzenden türkischen Staat zur herrschenden Religion form 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 'Abdallāh b. Husejn al-Suwejdī (geb. 1104/1692, st. 1174/1760, aus 'abbasidischem Geschlecht) ein wichtiges gleichzeitiges Zeugnis⁹⁷ über eine von Nādirschāh einberufene Kirchenversammlung der beiderseitigen Gottesgelehrten, in der ein Ausgleich vereinbart wurde, durch den der Schī'itismus den vier strengen Richtungen des sunnitischen Islams als fünfter rechtgläubiger *madhab* angegliedert werden sollte⁹⁸. Im Sinne dieses Abkommens wäre es bald dazu gekommen, daß auch im heiligen Gebiet von Mekka neben den dort bestehenden Standplätzen (*makām*) der vier strenggläubigen Richtungen noch ein fünfter *makām* für den nun als rechtgläubig anzuerkennenden Ritus der Dscha'farī errichtet worden wäre: die höchste Form der Einverleibung der schī'itischen 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 Panislamismus⁹⁹ 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 schīitischen 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 'Abāsiden die Spaltung hervorriefen.“ Und im selben Gottesdienst vereinigt der vorstehende Imam das Lob von Ḥasan und Ḥusejn, den Märtyrergestalten der Schīiten, mit dem Preis der Chalifen, deren Namen der richtige Schīite sonst mit den Ausdrücken des Fluches und mit den Gesinnungen wütenden Hasses zu begleiten pflegte¹⁰⁰.

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 Schīiten verwendet werde, und daß die Lehrer gleich-

mäßig aus jeder dieser beiden Sekten gewählt werden können¹⁰¹. Der gemeinsame Religionsunterricht der schīitischen 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 schīitischen Obrigkeiten von Nedschef zutage getreten¹⁰². Die Niederlagen der Türkei haben aus dem Gesichtspunkte der islamischen Gesamtbelange die Erbitterung der Schīiten gegen das Sunnitentum gemildert. Das neugewählte Oberhaupt der schīitischen Geistlichkeit hat in seiner Antrittskundgebung (1913) die Unterstützung der in ihrem Bestande gefährdeten sunnitischen Türkei seinen Untergebenen zur religiösen Pflicht gemacht¹⁰³ (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 kundgegeben¹⁴⁰.

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.

