

fort nach Manila. Steven van der Haghen schrieb noch am 14. August 1617 ein belobigendes Urteil über die Arbeit der Missionare.

Auf den kleinen Sunda-Inseln hatte die Mission durch Portugiesen begonnen, die zweimal jährlich hinüber gefahren seien. Auf einer nahen Insel hatte ein gewisser Joan Soares mehr als 300 Eingeborne bekehrt, darunter auch den Radja und Edeling. Acosta nennt den Platz der Taufe von 200 Lewo Nama auf der Nordküste von Flores. Der Dominikaner Gaspar de Cruz war der erste geistliche Missionar, 5000 Täuflinge werden ihm zugeschrieben, allein auf Timor. Auf den kleinen Sunda-Inseln war es der P. Ant. de Taveiro, der zwischen 1555–56 Timor und Flores besuchte. Die Entwicklung dieser Mission ist bei Biermann näher nachzulesen⁷⁶.

Daran schließt Visser eine in sechs Kapiteln abgefaßte Verfassungsgeschichte der ostindischen Kirche, die mehr das Missionsrecht betrifft.

Die Auseinandersetzung des Islam mit der abendländischen Kultur.

Von Prof. Dr. Franz Taeschner in Münster.

Jeder, der mit offenen Augen Länder bereist, in denen der Islam die vorherrschende Religion ist, wird täglich Erscheinungen einer eigentümlichen Kulturmischung vor Augen haben; einer Mischung von heterogenen Elementen sowohl in den äußeren Gebäuden und dem Gebaren der Orientalen, als auch in ihrer inneren Haltung; einer Mischung, die dem Auftreten des Orientalen vielfach etwas für unsere Begriffe Unausgeglichenes gibt. In all den hier zu beobachtenden Erscheinungen dokumentiert sich ein im Ablauf begriffener Prozeß von welthistorischer Bedeutung, in dem es sich um die Frage dreht, wie stellt sich der orientalische Mensch zu der abendländischen Kulturwelt, die ihm im Grunde so wesensfremd ist, die aber doch mit einer solchen Macht Einlaß fordert in seinen Lebensraum, daß er nicht um die Notwendigkeit herumkommt, irgendwie zu ihr Stellung zu nehmen.

Daß dieser Prozeß nicht ein Produkt der letzten Jahrzehnte ist, weiß jeder, der sich irgend mit der Geschichte des Orients beschäftigt hat. Indessen, ich kann hier füglich die historischen Voraussetzungen dieses Prozesses übergehen, und brauche nur an die allgemein bekannte Tatsache zu erinnern, daß, während der islamische Orient und das christliche Abend-

⁷⁶ Das Werk von Visser verdient eine ganz besondere Hervorhebung, da es in großem Rahmen die Missionsgeschichte eines ausgedehnten Gebietes darstellt. Wir können nur bedauern, daß der zweite Band nicht erschienen ist, noch mehr, daß er wohl kaum zu erwarten ist. Wenn man berücksichtigt, daß V. so gut wie nur gedruckte Literatur zur Verfügung hatte, dann hat er den Stoff meisterhaft bewältigt. Leider konnte unser oben gebotener Auszug nur die hauptsächlichsten Dinge streifen, aber es wäre unrichtig, sich danach ein Bild vom ganzen Werk zu machen. Es stellt besonders die Entwicklung und den Zusammenhang trefflich dar, bringt von ziviler Geschichte gerade das Notwendige, um möglichst die Missionsgeschichte zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen.

land während des Mittelalters zwei innerlich verwandte Welten mit parallel laufender Entwicklung und von ähnlicher innerer Struktur waren, seit der Renaissance die Entwicklung in beiden Teilen der alten Welt auseinandergefallen ist, derart, daß es zu einer gegenseitigen inneren Entfremdung gekommen ist. Während das Abendland durch eine innere Revolution ganz einziger Art seine Lebensform neu zu gestalten suchte und die Anregungen, die es bewußt oder unbewußt aufnahm, mit einem ihm eigenen Geist so ausgestaltete, daß etwas ganz Neues — eben das spezifisch neuzeitlich Abendländische — herauskam, verharrte der Orient in der spezifisch mittelalterlichen Struktur seiner Lebensform. Und während das Abendland aus seiner beispiellosen inneren Umstellung Kräfte schöpfte, die es zu einer ebenso beispiellosen äußeren Weltexpansion befähigte, vermochte der Orient aus seiner Verharrung in der alten Struktur derartige Kräfte eben nicht zu entwickeln. So überflügelte das Abendland den Orient und entzog ihm immer mehr von dem Raum, über den er souverän verfügen konnte, und auf dem sich seine Kräfte nach eigenen Gesetzen betätigen konnten. Diese äußere Zurückdrängung des Orients auf der Bühne des Weltgeschehens mußte sich natürlich auch auf kulturellem Gebiete auswirken und drückte der Kultur des islamischen Orients nun erst recht den Stempel der Stagnation auf.

Durch diese Divergenz der Entwicklung im Laufe des letzten halben Jahrtausends ist es gekommen, daß sich heute im Abendland und Morgenland zwei Kulturen einander gegenüberstehen, die auf zwei grundsätzlich verschiedenen GeistesEinstellungen beruhen. Auf der einen Seite, in Europa, steht der Individualismus, welcher bewirkt, daß die abendländische Kultur sich in einem ständigen Sichwandeln befindet, das man sich gemeinhin gewöhnt hat, als „Fortschritt“ zu bezeichnen. Auf der anderen Seite im Orient, der Kollektivismus, welcher bewirkt, daß der Orientale seine Kultur im wesentlichen als eine feste Größe hinnimmt, die wohl vervollkommen werden kann, aber grundsätzlichen Wandlungen nicht unterworfen ist. Der tragende Gedanke der abendländischen Kultur ist das Bewußtsein von der Selbstverantwortlichkeit des Einzelmenschen, die ihm ein Ausruhen an einem einmal erreichten Standpunkt nicht gestattet, ihn vielmehr zu ständiger Kritik an seinen eigenen Leistungen treibt; der der orientalischen Kultur dagegen das Bewußtsein von dem Gebundensein des Einzelmenschen an eine Tradition, die ihm einen großen Teil der Verantwortung für sich selbst abnimmt. Durch die absolute Geltung, die folgerichtig der Orientale seiner Kultur geneigt ist, zuzuerkennen, erhält diese von vornherein den Anschein von fast unveränderlicher Starrheit.

Während nun die abendländische Kultur mit ihrem Vorwärtstreben heute eine ungeheuere Werbekraft besitzt, derart, daß sie sich anschnickt, unter Verdrängung anderer Kulturen sich über die ganze Erde zu verbreiten, kämpft die orientalische Kultur um ihre Existenz, bzw. sucht, wo sie sich als Ganzes nicht mehr halten kann, wenigstens die ihr am wertvollsten erscheinenden Bestandteile in eine Weltkultur hinüberzueretten.

Die Auseinandersetzung mit der abendländischen Kultur hat überall da, wo diese im Laufe der Weltexpansion Europas mit fremden Kulturen zusammengetroffen ist, eingesetzt; sie ist seit Jahrzehnten in vollem Gange und ist in den Jahren nach dem Weltkriege fast überall in ein akutes Stadium getreten. Naturgemäß wird diese Auseinandersetzung überall, je nach der Eigenart der angetroffenen Kultur, eine andere Entwicklung nehmen und andere Erscheinungen zeitigen.

Welches sind nun die Entwicklungsphasen der Auseinandersetzung des Islams mit Europa, und welches sind die Erscheinungen, die diese gezeitigt hat? Man kann die Beantwortung dieser Frage verschieden fassen, je nachdem man den Islam in seinem weitesten Umfange, als Gesamtgebiet der islamischen Kultur faßt, wozu man nach der Struktur des historischen Islam zweifellos berechtigt wäre, — oder aber nur die rein religiöse Sphäre des Islam ins Auge faßt. Ich will mich auf das letztere beschränken und nur diejenigen Erscheinungen besprechen, in denen mittelbar oder unmittelbar der Islam als Religion im engeren Sinne zur abendländischen Kultur Stellung nimmt, bezw. diejenigen Erscheinungen, die durch die Stellungnahme des Islam hervorgerufen sind. Natürlich ist es nicht möglich, auch dieses Teilgebiet hier erschöpfend zu behandeln; vielmehr muß ich mich darauf beschränken, den Ablauf als Ganzes nur zu skizzieren und nur einige wenige Erscheinungen herauszugreifen, die mir für den Lauf der Entwicklung charakteristisch erscheinen.

Für die Stellungnahme gegenüber einer fremden Kultur gibt es in großen Zügen gesehen drei Möglichkeiten: 1) Ablehnung derselben, 2) Entwicklung der eigenen mit dem Ziele, sich irgendwie an die neue anzugleichen und 3) Kapitulation vor ihr, d. h. Annahme der neuen unter mehr oder weniger radikaler Ablegung der alten. Für alle drei Möglichkeiten gibt es Beispiele in der Stellungnahme des Islam zu Europa, und das Bild, das die in diese drei Kategorien gehörenden Erscheinungen zusammen ergeben, stellt die Auseinandersetzung des Islam mit der abendländischen Kultur dar¹.

1.

Ablehnend verhält sich natürlich der geschichtlich gewordene Islam als Religion an sich schon der abendländischen Kultur gegenüber. Das ist eine Tatsache, die jeder weiß, und die zum großen Teile darauf beruht, das die ganz bestimmte innere Struktur, die der Islam sich im Laufe der Geschichte heranentwickelt hat, mit tausend Fäden eben an den mittelalterlichen Stand der Dinge festgeknüpft ist. Ein besonders schweres Gewicht erhält die ablehnende Haltung des Islam noch durch das ihm spezifisch innewohnende Eigenbewußtsein, das in scharf exklusiver Weise die Bevölkerung aller islamischen Länder durchdringt. Dieses Eigenbewußtsein des Islam wiederum hat seine Hauptstütze in einer sehr breiten Führerschicht, den 'Ulemā (den Gottesgelehrten), die in der mittelalterlichen, spezifisch islamischen Gesellschaftsstruktur an Verhältniszahl gegen-

¹ Ueber die neueren durch die Auseinandersetzung mit Europa zu Tage getretenen Erscheinungen im Islam vgl. die Schlußkapitel der Gesamtdarstellungen des Islam, wie der von I. Goldziher (Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910; 2. Aufl. hersg. von Fr. Babinger 1925); C. Snouck Hurgronje (Muhammedanism, Lectures on his Origin, its Religious and Political Growth and its Present State, New York and London 1916), H. Lammens (L'Islam, Croyances et institutions, Beyrouth 1926); ferner Th. Lothrop Stoddard, The New World of Islam, New York 1921 (2. Aufl. London 1922); R. Hartmann, Die Krisis des Islam, Leipzig 1928 (mehr die politischen und allgemein kulturellen Erscheinungen dieser Auseinandersetzung hat zum Gegenstand dess. Verf. s. Die Welt des Islam einst und jetzt, Leipzig 1927). Auszüge aus Schriften, die von dem im Nachstehenden aufgeführten Strömungen Zeugnis ablegen, in deutscher Uebersetzung bei J. Schacht, Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. v. A. Bertholet, 2. Aufl. I. Der Islam mit Ausschluß des Qor'āns, Tübingen 1931.

über der Bevölkerung und mithin an Verwurzeltheit im Volke und Einfluß auf das Volk den christlichen Weltklerus bei weitem übertraf, wie denn überhaupt das 'Ulemätum auch sonst nicht mit dem christlichen Klerus zu vergleichen ist.

Indessen diese für den Islam an sich schon charakteristische ablehnende Haltung ist kein Moment der Auseinandersetzung desselben mit dem Abendland. Als solches möchte ich dagegen eine Sondererscheinung im neueren Islam auffassen, die diese ablehnende Haltung gewissermaßen in der Potenz einnimmt, den Wahhabismus². Gewachsen auf dem Boden desjenigen islamischen Landes, das am wenigsten der Beeinflussung durch Europa ausgesetzt ist, Arabien, ist er hervorgegangen aus der sunna³ strengsten Richtung innerhalb des orthodoxen Islam, dem Hambalitentum, d. i. jenem vierten und jüngsten der als orthodox geltenden Gesetzesriten des Islam, dem des Ahmed b. Hambal, der seine Hauptanhängerschaft eben in Arabien hat. Treu der in dem Hambalitentum vorherrschenden Tendenz, die schon früher durch hervorragende Vertreter dieser Richtung sehr scharf zum Ausdruck gebracht worden war, kämpfte der Wahhabismus für einen von allen Kompromissen mit der nichtislamischen Umwelt freien, reinen Islam, wie er nach Meinung der Führer dieser Richtung in seiner Urzeit bestanden hatte.

Der Islam, wie er jetzt als feste Größe mit einem bis ins einzelne ausgebauten Lehrgebäude dasteht, ist ein Produkt der Geschichte, und hat im Laufe seines Bestehens sehr viele, oft ganz heterogene Elemente in sich aufgenommen. Dieser Tatsache sind sich die Muslime auch voll bewußt und haben sie in der Form eines voll anerkannten Prinzipes in das Lehrgebäude des Islam aufgenommen. Ich meine das Prinzip des *Idschmā'*, des *consensus doctorum*, welches besagt, das all dasjenige, worüber einmal die berufenen Vertreter des Islam, die Schriftgelehrten, einer Meinung gewesen sind, als fester Bestandteil der Lehre des Islam zu gelten habe und der Diskussion nicht mehr unterworfen sei. Kraft dieses Prinzipes des Consensus haben die verschiedensten Dinge Aufnahme in den offiziellen Islam gefunden. In der Zeit der Kodifizierung der Lehre sind sie dann mit in die Systeme aufgenommen worden; später nicht mehr. So werden z. B. das Derwischtum und die Heiligenverehrung von der islamischen Gemeinde als solcher kraft des Consensus als mit dem Islam in Einklang stehend betrachtet; in das Lehrsystem des Islam dagegen sind sie nicht aufgenommen worden, da sie zu spät aufgekommen sind.

Der Wahhabismus richtet sich nun in erster Linie gegen diese fremden Eindringlinge; und um dies zu können, verwirft er die Praxis der islamischen Orthodoxie in Bezug auf das *Idschmā'* und läßt dieses Prinzip nur zu in der Form eines Consensus der Prophetengenossen. Nach 'Abdalwāḥḥāb besagt das *Idschmā'*: nur was diejenigen, die mit dem Propheten noch im persönlichen Verkehr gestanden haben, gesagt und gebilligt haben, ist *Sunna*, d. h. durch Herkommen geheiligte Praxis, und kann somit als im Einklang mit dem Islam stehend betrachtet werden; alles andere ist *Bid'a*, „böse Neuerung“, auch wenn die 'Ulemā zehnmal darüber einer Meinung gewesen sind³. Die Orthodoxie hat dem 'Abdalwāḥḥāb dafür vor-

² Gestiftet von Muhammad b. 'Abdalwāḥḥāb (1703—1791). Vgl. über den Wahhabismus R. Hartmann, Die Wahhabiten in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 78 (n. F. 3), 1924, S. 176 ff.

³ Ausgesprochen hat Ibn 'Abdalwāḥḥāb diesen Grundsatz nicht in dieser scharfen Formulierung; indessen geht seine Meinung mit genü-

geworfen, er verwerfe das Prinzip des Idschmā' als solches, welchen Vorwurf er indessen, jedenfalls in dieser Schärfe, zurückzuweisen vermochte. Der Wahhabismus ist also ein Puritanismus strengster Observanz.

Natürlich ist die vom Wahhabismus vertretene Bewegung in erster Linie eine rein innerislamische Angelegenheit, die an sich nichts mit der Auseinandersetzung mit Europa zu tun hat, vielmehr in einer Linie liegt mit verwandten Bewegungen strengerer Sunnatreue, die im Laufe der Geschichte vornehmlich aus dem Boden des Hambalitentums herausgewachsen waren und nicht müde wurden, gegen die Sanktionierung der geschichtlichen Weiterentwicklung des Islam zu protestieren. Indessen glaube ich doch, daß man die Tatsache des Sieges einer derartigen Bewegung mit dem immer weiteren Vordringen der abendländischen Expansion in einen gewissen ursächlichen Zusammenhang bringen kann und in diesem Sinne den Wahhabismus als eine Art Reaktion des islamischen Orients gegen die vordringende abendländische Kultur betrachten muß. Bei der zunehmenden politischen Schwächung der islamischen Welt, als deren Ursache die immer stärker werdende europäische Expansion schon damals (im 18. Jhdt.) dem aufmerksamen orientalischen Beobachter nicht verborgen bleiben konnte, lag natürlich der Gedanke nahe, die innere Verfälschung des Islam als Ursache für dessen verlorengegangene Stoßkraft nach außen zu betrachten. Ist doch dem in der Geschichte des Islam bewanderten Muslim das Zeitalter der ersten gewaltigen Expansion des Islam unter den ersten Chalifen als ein Zeitalter der Sittenstrenge und Reinheit der Lehre im Bewußtsein! Von diesem Standpunkt aus ist der Wahhabismus als ein Symptom der Konzentration des Islam auf seinen innersten Kern zu verstehen zum Zwecke der Abwehr. Ein solcher Vorgang ist nicht ohne Parallele in der mittelalterlichen Geschichte des Islam: ich erinnere an die Tatsache, daß der große Gegner der Kreuzfahrer, Nureddin von Mosul, der Lehnsherr Saladins, in seinem Reiche die Orthodoxie durchführte, zu dem Zwecke, die Kräfte zum Kampfe gegen die Kreuzfahrer geistig zu sammeln.

Der Wahhabismus hat, da er sich in seiner ersten Periode zu schroff gebärdete, Schiffbruch erlitten. Er ist aber in unserem Jahrhundert wieder aufgelebt, da er in dem heutigen Repräsentanten des Hauses Sa'ūd, 'Abd al'aziz, einen genialen Führer und Organisator gefunden hat, der sich klugerweise von den Uebertreibungen seiner Vorfahren frei hält, und so dem Wahhabismus einen geachteten Platz in der islamischen Welt geschaffen hat⁴. Während der alte Wahhabismus von der Gesamtgemeinde des Islam verketzert und durch Fetwas der orthodoxen Gesetzesgelehrten für Unglauben erklärt wurde, ist die Haltung der Islamwelt dem neuen Wahhabismus gegenüber wesentlich duldsamer. Dies hat seinen Grund

genger Deutlichkeit aus seinen Schriften sowohl, wie der Praxis seiner Anhänger hervor. Vgl. darüber R. Hartmann, a. a. O., S. 188.

⁴ Nachdem die Macht der Schutzherren des Wahhabismus, der Fürsten der innerarabischen Landschaft Nadschd aus dem Hause Sa'ūd, nach der Niederwerfung der wahhabitischen Bewegung durch Mohammed 'Alī, den Vicekönig von Aegypten (abgeschl. 1819), im Laufe des 19. Jhdts. ganz dahingesunken war, derart daß die Fürstenfamilie im Exil leben mußte, stellte 'Abd al'aziz i. J. 1902 durch einen Handstreich die Herrschaft seines Hauses wieder her und organisierte die streitbaren Wahhabiten, die den Kern seiner neu gewonnenen Macht darstellen, in bruderschaftlicher Form (sogen. Ichwān „Brüder“) und siedelte sie in besonderen Kolonien an. Durch den Sieg über die rivalisierenden Fürsten des Hauses

nicht nur in dem gemäßigten Auftreten desselben, sondern auch in einer anderen, viel liberaleren Gesinnung der heutigen theologischen Kreise des Islam. Es macht sich hier der Einfluß des gleich zu besprechenden islamischen Modernismus geltend, durch den inzwischen manche wahhabitischen Ideen in orthodox theologische Kreise Eingang gefunden hatten.

So ist der islamische Puritanismus am Platze, und wenn er auch in seiner reinen Form heute für den Ablauf der Geschichte im großen keine wirkliche Bedeutung hat — kein Mensch im Orient, selbst nicht die heutigen Führer der Wahhabiten, denken heute im Ernst daran, die europäische Kultur rundweg abzulehnen —, so ist es doch bedeutungsvoll, daß die von dem Wahhabismus vertretene Geistesrichtung lebt.

Im weiteren Sinne äußert sich die Abwehrstellung des Islam in gewissen politischen Bestrebungen der Muslime, die auf eine Vereinigung der geistigen und politischen Kräfte des Islam hinwirken zum Zweck des Abwehrkampfes gegen das vordringende Abendland. Dahin gehören zunächst gewisse religiös-politische Vereinigungsbestrebungen, die die konfessionellen Gegensätze, wie sie vor allem zwischen Sunniten und Schiiten bestehen, überbrücken wollen. Im 18. Jahrhundert war ein Vorkämpfer dieser Einigungsideen der große persische Schah Nādir (reg. 1736—47), der als Herrscher des schiitischen Persiens zur Verwirklichung seiner hochfliegenden politischen Pläne Sunnit geworden war, und dessen Bestrebungen dahin gingen, die Schi'a als fünften der orthodoxen Gesetzesriten in den sunnitischen Islam aufzunehmen. Doch Nādir Schah hatte mit seinen Bestrebungen keine Nachfolger: die Konfessionen blieben getrennt, und der gegenseitige Haß trug mit zur weiteren politischen Schwächung des islamischen Orients bei. Erst in neuerer Zeit treten wieder Bestrebungen hervor, die konfessionellen Gegensätze zu überbrücken; aber nur in Gegenden, wo die Mohammedaner, gleichviel ob Sunniten oder Schiiten, einem stärkeren Druck von seiten einer nichtmuslimischen Macht ausgesetzt sind, wie vor allem in Rußland, oder sich als Minderheit einer nichtmuslimischen Mehrheit gegenüber befinden, wie in Indien. Die Ueberbrückung der konfessionellen Gegensätze dokumentiert sich hier aber nicht in der formellen Aufgabe derselben, wie es Nādir Schah angestrebt hatte, sondern darin, sie praktisch sich nicht auswirken zu lassen, bzw. sie durch betonte Gemeinsamkeit in der Organisation der Gemeinde zu neutralisieren.

Des weiteren gehören hierher gewisse politische Bestrebungen, das Gemeinschaftsbewußtsein der Muslime, das ohnehin im Verhältnis zu dem Gemeinschaftsbewußtsein in der Christenheit relativ stark ist, und besonders durch die jährlichen Mekkapilgerfahrten ständige Nahrung erhält und von der mekkanischen Theologenschaft auch bewußt genährt wird, — dieses Gemeinschaftsbewußtsein der Muslime auch politisch wirk-

Rāschid i. J. 1921 gewann 'Abdal'aziz die Macht fast über ganz Arabien. 1924 eroberte er auch Mekka, wodurch er der Herrschaft des einstigen Großscherifen, nachmaligen „Königs vom Hidschāz“, Husein, der sich kurz vorher nach Abschaffung des osmanischen Chalifats den Chalifentitel zugelegt hatte, ein Ende bereitete. Seitdem ist 'Abdal'aziz auch Herr über die heiligen Stätten des Islam. Während aber die alten Wahhabiten in der Aufrichtung der wahhabitischen Lehren radikal gegen die unkanonischen aber traditionellen Andachtsstätten der Mohammedaner vorgingen (das Grab des Propheten wurde zerstört), verhielt sich 'Abdal'aziz sehr maßvoll und nahm Rücksicht auf die religiösen Gefühle auch der Nichtwahhabiten.

sam zu machen. Sehr rege und findig war man in dieser Hinsicht immer in der Türkei, die als politische Vormacht des Islam immer ein starkes Interesse daran hatte, ihre Vormachtsstellung zu halten und politischen Einfluß auf die islamische Welt auch über die Reichsgrenzen hinaus zu gewinnen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als der politische Rückgang des osmanischen Reiches bereits in vollem Zuge war, wußte man sich dort gewisse falsche Vorstellungen, die im Abendland über das Wesen des Chalifats im Umlauf waren, zunutze zu machen und erfand zur Stärkung der eigenen politischen Stellung die Fabel von der Uebertragung der Chalifenwürde durch den letzten abbasidischen Chalifen an den Eroberer Aegyptens, Sultan Selim I. Man wußte so das Chalifat als eine Art geistlicher Würde ähnlich dem Papsttum hinzustellen, die auch unabhängig von der politischen Macht die geistige Macht über alle Muslime beanspruchte⁵. Durch diese Fiktion wußten sich die osmanischen Sultane auch in den Gebieten, die sie an christliche Mächte verloren, einen gewissen Einfluß zu sichern.

Eine besondere Pflege genoß der Chalifatsgedanke durch den Sultan 'Abdulhamid II., der in der Erkenntnis, das die Reformfreudigkeit seiner Vorgänger das osmanische Reich nicht davor bewahrte, immer weiter an politischer Macht einzubüßen, den islamischen Charakter des Staates wieder mehr hervorzukehren bestrebt war und durch die Pflege des Chalifatsgedankens sein Prestige auch in der übrigen islamischen Welt zu heben suchte. So wurde unter Abdulhamid die Chalifenwürde des osmanischen Sultans besonders stark betont, und der Sultan sorgte dafür, daß in den übrigen islamischen Ländern der Gedanke des osmanischen Chalifats lebendig ins Bewußtsein gerufen wurde. Der Widerhall, den diese Bestrebungen des Sultans fanden, war in den einzelnen Ländern von verschiedener Stärke; am stärksten war er in Indien, dessen Muslime in ihrer Stellung als religiöse Minderheit gern diese Gelegenheit zur Anlehnung an andere islamische Länder aufgriffen.

Die politische Bewegung, die im Gefolge der Chalifatsidee, besonders stark eben im Zeitalter Abdulhamids, die islamischen Länder durchzog, hat man sich im Abendland gewöhnt, mit dem Namen Panislamismus zu bezeichnen. Eine festere Organisation lag dieser politischen Richtung jedoch nicht zu Grunde, sondern sie war nur eine in den verschiedenen Ländern in verschiedener Intensität in gelegentlichen Äußerungen zu Tage tretende politische Tendenz.

Die Jungtürken, die 1909 Abdulhamid absetzten, hatten im Rahmen ihres politischen Programms, das ganz auf Reformen in europäischem Geiste gestimmt war, keinen rechten Platz für Chalifat und Panislamismus. Indessen waren diese Ideen durch ihre dreißigjährige Pflege unter Abdul-

⁵ Die Legende von der Uebertragung des Chalifats auf Selim I. taucht literarisch zuerst i. J. 1788 auf, nachdem die türkischen Diplomaten bereits im Frieden von Kütschük Kainardsche 1774 von der Idee des Chalifats als einer von der weltlichen Macht unabhängigen geistlichen Würde Gebrauch gemacht hatten; vgl. darüber T. W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924 und den von dems. Verf. stammenden Art. *Khalifa* in der Enzyklopädie des Islam II, S. 945 ff. An kurzen, zusammenfassend orientierenden Darstellungen der Chalifatsfrage in deutscher Sprache nenne ich R. Hartmann, *Wesen und Ende des osmanischen Chalifats* in Otto Harrassowitz' *Ephemerides orientales* 24 (Okt. 1924); P. Wittek, *Islam und Kalifat* in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 53, H. 2, 1925, S. 370 ff.; R. Tschudi, *Das Chalifat*, Tübingen 1926.

hamid so in das Bewußtsein des Publikums eingedrungen, daß erst der Weltkrieg die innere Hohlheit des Panislamismus offenbaren mußte. Seitdem kann dieser als nicht mehr bestehend betrachtet werden, und am 3. März 1924 hat die neue Türkei auch das Chalifat als eine Geste ohne Inhalt abgeschafft.

Nach einer kurzen Zeit des Aufruhrs (Proteste aus Indien, — Annahme des Chalifentitels durch König Husein vom Hidschaz am 5. März, welche Herrlichkeit aber bald durch die Einnahme Mekkas durch die Wahhabiten am 13. Oktober 1924 ein Ende fand, — endlich Versuch, einen Chalifatskongreß im März 1925 nach Kairo einzuberufen) beruhigten sich die Geister, und heute kann die Chalifatsidee als erledigt angesehen werden⁶. Es folgten noch zwei sogenannte panislamische Kongresse (Mai 1926 in Kairo und Juni 1926 in Mekka), die mehr als letztes Aufflackern einer an sich schon nicht sehr heiß glühenden Flamme bezeichnet werden können; seitdem ist es von derartigen die Islambekennerschaft als Ganzes fassen wollenden politischen Bestrebungen still geworden^{6a}.

2.

Das 19. Jahrhundert, das Jahrhundert nach der Ueberwindung des älteren Wahhabismus, ist dann die Zeit der Versuche geworden, durch Weiterentwicklung des Islam den Anschluß an die abendländische Geisteswelt zu finden, und hat, insbesondere in der 2. Hälfte des Jahrhunderts eine Art von islamischem Modernismus gezeitigt, der bis in unsere Tage hinein bestanden hat. Er ist die eigentliche Form, in der das Ringen des altgläubigen Mohammedaners mit der abendländischen Kultur Gestalt gewonnen hat. Als Vater des islamischen Modernismus wird ein aus Persien stammender Mann betrachtet, namens Dschemäl-eddin Afghānī (1839—1897)⁷, der viele Länder bereist und Lehren vertreten hat, die den Islam aus seiner dogmatischen Erstarrung lösen sollten. In Aegypten war sein Schüler jener berühmte Scheich Mohammed 'Abduh (1849—1905)⁸, der seit 1899 Großmufti, also der höchste geistliche Beamte Aegyptens war, und den man wohl als das Schulhaupt der islamischen Modernisten bezeichnen kann. Er hat auf Grund seiner

⁶ An orientalischen Stimmen zur Chalifatsfrage nenne ich 'Alī 'Abdarrāzīk Al-Islām wa-usūl al-hukm („Der Islam und die Grundlagen der Souveränität“), Kairo 1925 (im Sinne des extremen Modernismus die Chalifatsidee schroff ablehnend, was dem Verf. eine Maßregelung zugezogen hat); A. Sanhoury, Le Califat, Son Evolution vers une Société des Nations, Paris 1926 (gemäßigt modernistisch; vgl. dazu R. Hartmann, Ein moderner Aegypter über die Chalifatsfrage in Der Islam 16, 1927, S. 274).

^{6a} Im Dez. 1931 fand ein allislamischer Kongreß in Jerusalem statt, der aber durch den akuten Gegensatz zwischen Mohammedanern und Zionisten in Palästina veranlaßt ist, und in die Reihe derjenigen Bestrebungen zu setzen ist, als Gegengewicht gegen die Bestrebungen der Zionisten Jerusalem zu einer Art religiösem Zentrum des Islam zu machen. Ueber den Jerusalemer Kongreß vgl. Oriente Moderno XII, 1932, S. 24 ff.

⁷ Ueber ihn vgl. den Art. Goldziher in der Enzyklopädie des Islam I, S. 1052 ff.

⁸ Ueber ihn vgl. M. Horten, Muhammed Abduh 1905 †, Sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt, Eine Studie zu den Reformbestrebungen im modernen Aegypten in Beiträge zur Kenntnis des Orients, 1915, S. 83—114 und 1926, S. 74—128. Ferner die kritische Würdigung seines Systems durch G. Bergsträßer, Islam und Abendland, vom ägyptischen und türkischen Modernismus in Auslandstudien 4, Der

umfassenden theologischen Bildung, die gepaart war mit einem offenen Blick für die Welt und einer gewissen Kenntnis der abendländischen Gedankenwelt, die Gedanken, die die Modernisten bewegten, in theologisch brauchbare Formen gebracht und somit die islamische Theologie auf eine neue Basis gestellt.

Mohammed 'Abduh sah, daß der Islam, so wie ihn die mittelalterlich-scholastisch eingestellte orthodoxe Theologie als Lehre dargestellt hatte, an vielen Stellen dem Ansturm der abendländischen Gedankenwelt nicht standzuhalten vermochte; so ging er mit einem Geisteswerkzeug, das dem Europa des 19. Jahrhunderts entliehen war, dem Rationalismus, an den Islam heran, und suchte mit seiner Hilfe zu retten, was dadurch zu retten war. Was sich mit Hilfe dieser europäischen Geisteswaffe nicht verteidigen ließ, war er bereit zu opfern. Sein Standpunkt ist also ein im wesentlichen apologetischer, wie denn überhaupt die ganze Einstellung der islamischen Modernisten von apologetischen Motiven beherrscht ist.

Dasjenige, was die Modernisten am Islam vor allem zu ändern wünschten, um ihn vor dem Vordringen Europas zu retten und ihn sogar zum Einbau in die abendländische Kultur geeignet zu machen, ist zweierlei: einmal suchten sie ihn aus der dogmatischen Erstarrung, in die er seit Jahrhunderten verfallen war, zu lösen und wieder geschmeidig zu machen; zum anderen suchten sie ihn von den Schlacken, die sich im Laufe der Jahrhunderte an ihn herankristallisiert hatten, wie Derwischtum und Heiligenkult, zu reinigen, um seinen echten Kern um so heller erstrahlen zu lassen. In dem letzteren Streben sind sie eines Sinnes mit den Wahhabiten, wie denn die islamischen, vor allem die ägyptischen Modernisten nachweislich eine nicht geringe Beeinflussung durch wahhabitische Gedanken erfahren haben. Die gedankliche Grundlage für diese Ablehnung von geschichtlich Gewordenem freilich, die für die Wahhabiten der springende Punkt war, nämlich die Beschränkung des Consensus, des *Idschmā'*, auf die Prophetengenossen, konnten die Modernisten nicht mit übernehmen. Denn für sie bildete gerade das unverminderte Bestehen dieses Prinzipes, das die Anerkennung von geschichtlich Gewordenem verbürgte, ein wesentliches Moment in ihrem Streben, den Islam für die abendländische Geisteswelt geeignet zu machen. Ja, sie setzten sogar sehr große Hoffnungen in das *Idschmā'*, indem sie erwarteten, daß, nachdem europäische Einrichtungen und Gedanken stillschweigend von einer Generation anerkannt worden seien, diesen kraft eben dieses Consensus das Bürgerrecht im Islam von selbst zufallen würde. Es läßt sich nicht verkennen, daß hier gegenüber der starren Konsequenz der Wahhabiten bei den Modernisten eine gewisse Inkonsistenz vorliegt, denn die von ihnen bekämpften Auswüchse, wie Derwischtum und Heiligenkult, hatten ja auf ganz dieselbe Weise, durch die mit der Zeit erfolgte stillschweigende Anerkennung von Seiten der Schriftgelehrten, ihr Bürgerrecht im Islam erlangt.

Was nun die dogmatische Erstarrung des Islam anlangt, so ist diese in der eigenen Dogmatik des Islam festgelegt. Diese kennt, vornehmlich für die Zwecke der Aufstellung des Rechtes, zwei Prinzipien, das *Idschattiḥād*, d. i. die Erforschung des Rechtes unmittelbar aus den Rechtsquellen, also vor allem Koran und Sunna (Ueberlieferung), und das

Vordere Orient, Königsberg 1929, S. 9 ff., namentlich S. 15 ff. M. A. s. programmatisches Hauptwerk liegt in französischer Uebersetzung vor: Cheikh Mohammed Abdou, Rissalat al tawhid, Exposé de la religion musulmane, trad. . . . par Michel et le Cheikh Moustafa Abdel Razik, Paris 1925.

Taklíd, d. i. die Anerkennung der Autorität derer, die das Recht aus den Quellen festgestellt hatten und die Befolgung des von ihnen aufgestellten Rechtes. Im Laufe der Geschichte sind nun immer mehr Rechtsfälle entschieden worden, m. a. W. der Kreis des Idschthihād wurde immer enger, bis schließlich zur unmittelbaren Erforschung des Rechtes aus den Quellen nichts mehr übrig blieb, wodurch dann die nachfolgenden Generationen von selbst zum Taklíd, zur Anerkennung der von den Vorgängern aufgestellten Normen verpflichtet wurden. In der dogmatischen Formelsprache wurde dies ausgedrückt mit den Worten: „Das Tor des Idschthihād ist geschlossen.“

Das Bestreben der Modernisten ging nun dahin, das „Tor des Idschthihād“ wieder zu öffnen. Sie argumentierten, durch das Vordringen europäischen Geistes und europäischer Kultureinrichtungen habe sich der Kreis des Lebens unendlich erweitert, und haben sich die mittelalterlichen Lebensumstände, für die das islamische Recht geschaffen sei, von Grund auf gewandelt, derart, daß dieses für das moderne Leben nicht mehr passe. Sie lehnen also für die moderne Generation die Verpflichtung zum Taklíd ab, und fordern für sie das Idschthihād, d. h. die Berechtigung, auf Grund der Rechtsquellen für die moderne Welt selbständig neue Rechtsnormen aufzustellen. Ein sehr beachtliches Streben, — nur kam es in der Geschichte reichlich zu spät, denn in allen islamischen Ländern, die nicht ohnehin bereits unter europäischer Herrschaft standen, wurden neue Gesetzbücher nach europäischen Vorbildern eingeführt, die dem kanonischen Recht immer mehr Wasser abgruben.

Doch bevor ich diese letzte Entwicklung der Auseinandersetzung des Islam mit dem Abendland vorführe, will ich noch eine Erscheinung erwähnen, die mit unter die Kategorie derer gehört, die eine Fortentwicklung des Islam bestreben; eine Fortentwicklung allerdings, die hier über den Islam hinaus und zur Stiftung einer neuen Religion geführt hat: ich meine den Babismus. Er ist hervorgegangen aus der schiitischen Gedankenwelt gnostischer Färbung und hat sich, vor allem in seiner Weiterentwicklung als Behaismus mit Gedanken, die der europäisch orientierten Grundstimmung des 19. Jahrhunderts entstammen, verbunden. So hatte bereits sein Stifter, der Bāb⁹, gewisse soziale Reformgedanken in sein sonst recht kabbalistisch anmutendes System eingebaut. Der Erneuerer der Lehre, Behā'ullāh¹⁰ verlegte dann den Schwerpunkt der ganzen Lehre auf das soziale und politische Gebiet, so daß nunmehr pazifistisch gefärbte Ideen einer Weltverbrüderung der gesamten Menschheit das Hauptcharakteristikum der Lehre wurde. Dasjenige Element des Lehrsystems, das ihm den Charakter einer positiven Religion gibt, ist die von der ismā'ilitischen Schia übernommene Lehre Bābs sowohl wie

⁹ Mírzā Muḥammad aus Schiraz (Persien), gen. Bāb, „Die Pforte“, geb. 1820, hingerichtet 1850.

¹⁰ Mírzā Husein 'Alí Behā'ullāh sammelte nach der Unterdrückung des Babismus in Persien i. J. 1852 den größten Teil der Anhänger des Bāb um sich auf osmanischem Boden (ein kleinerer Teil folgte seinem Halbbruder Mírzā Jahjā, gen. Subḥ-i ezel, gest. 1912), und gestaltete die Lehre des Meisters zu einer Weltreligion mit pazifistischer Tendenz aus. Er starb 1892 in Akka. Sein Sohn Abbās Efendi, gen. 'Abdulbahā' leitete von Akka aus als Nachfolger seines Vaters die Behaistengemeinde und starb daselbst i. J. 1921. Gegenwärtiger Leiter der Gemeinde mit dem Titel „Hüter der Baháísache“ ist 'Abdulbahā's Enkel Shoghi Efendi.

Behā'ullāhs, sie seien Verkörperungen des göttlichen Geistes. Entstanden ist die neue Lehre in Persien, ist aber dort gewaltsam unterdrückt worden und hat ihr Zentrum nach dem Westen, auf den Boden der Türkei verschoben. Der Sitz ihres Oberhauptes ist heute Akka in Palästina.

Die geistigen Führer dieser Religion sind sich dessen voll bewußt, daß sie mit ihren Lehren den Boden des Islam verlassen haben. Ihr Bestreben ist geradezu, auf dem neugewonnenen Boden ihrer eigenen Religion Abendländer und Orientalen zu einen. Sie suchen zu diesem Zwecke auch im Abendland festen Fuß zu fassen; und tatsächlich gibt es außer im Orient auch an einigen Plätzen Europas und Amerikas kleine Behaistengemeinden¹¹.

3.

Ich komme jetzt zur dritten Art der Stellungnahme der Orientalen zur abendländischen Kultur, ihrer bedingungslosen Annahme, d. h. also der Kapitulation des orientalischen Geistes vor dem europäischen. Daß der Islam als Religion in seiner historisch gewordenen Form vor dem Abendlande nicht kapitulieren kann, habe ich oben bereits erwähnt. Es ist aber interessant zu beobachten, was bei einer Haltung der Islambekenner, die als geistige Kapitulation vor Europa zu bezeichnen ist, für den Islam selbst herauskommt.

Ich deutete vorhin schon an, daß die Bestrebungen der Modernisten, den Islam wieder entwicklungsfähig und geschmeidig zu machen, durch die neueste Entwicklung der staatlichen Einrichtungen vielfach gegenstandslos geworden sind. Man hat nicht mehr soviel Zeit, abzuwarten, bis der Islam die nötige Elastizität wiedererhält und sich europäisiert: man europäisiert sich ohne ihn. Der Orientale glaubt jetzt den Schlüssel zum Fortschritt gefunden zu haben; und unter Fortschritt hat er sich in immer steigendem Maße daran gewöhnt zu verstehen: sich vollständig zu europäisieren. Und um sich in den äußeren Einrichtungen Europa anzugleichen, hält er es — mit einem gewissen Recht — für nötig, auch die geistige Struktur Europas anzunehmen, — eines Europa aber, das selbst schon in einen Zustand starker geistiger Auflockerung getreten ist. Als einen Pro-

¹¹ Ueber den Babismus-Behaismus vgl. Hermann Römer, Die Bābī-Behā'ī, die jüngste mohammedanische Sekte, Potsdam 1912; E. G. Browne, Materials for the studies of the Bābī religion, Cambridge 1918. Ueber den Behaismus in Deutschland vgl. den Aufsatz von R. Mielck in Der Islam 13, 1923, S. 138 ff., in welchem sich eine Zusammenstellung deutscher Behailiteratur findet (weitere solche Literatur ebenda S. 366 unter Nr. 215). Eine charakteristische kleine behaistische Originalurkunde (Brief des 'Abdulahā' 'Abbās Ef. an einen Hamburger Pastor), die einen kurzen Abriß davon bringt, was der Leiter der Gemeinde selbst als das wesentliche der Bewegung ansieht, hat H. Ritter in Der Islam 13, 1923, S. 137 f. bekannt gemacht. Aus dieser geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß — zum mindesten für die Zwecke der Mission — die pazifistischen Weltverbrüderungsideen im heutigen Behaismus durchaus die Hauptrolle spielen. Eine neuere Darstellung des Behaismus von behaistischer Seite ist J. E. Esslemont, Baha'ullah und das neue Zeitalter, übers. von H. Küstner und W. Herrigel, Stuttgart (Verlag des Deutschen Bahaibundes G. m. b. H.) 1927; im gleichen Verlage erscheint auch die Zeitschrift der deutschen Behaisten „Sonne der Wahrheit“ (erscheint seit 1921 monatlich). Die publizistische Zentrale der Behaisten indessen liegt in Amerika, wo von dem Bahā'ī Publishing Comitee in New York ein alle zwei Jahre erscheinendes Jahrbuch (The Bahā'ī World, früher Bahā'ī Year Book) herausgegeben wird.

grammpunkt der Europäisierung betrachtet es der Orientale daher, auch im Punkte der Religion es so zu halten wie er es von den Europäern abgesehen zu haben glaubt, nämlich sie aus den Funktionen des öffentlichen Lebens nach Möglichkeit auszuschalten. Das bedeutet für den Islam, der zu einem großen Teile von dem Anspruch lebt, das Leben, das öffentliche wie das private, bis in alle Einzelheiten zu durchdringen, die Aufgabe des allergrößten Teiles seiner Funktionen. Was nach Abzug aller Beziehungen zum öffentlichen Leben übrig bleibt, ist so wenig, daß es sich nicht lohnt, darum den Islam wieder liquide zu machen. Auch handelt es sich dabei um das innerste, nun wirklich rein religiöse Bereich, welches der Kritik durch die Anforderungen des äußeren Lebens nicht unterworfen ist. Wir können daher beobachten, daß heute der Modernismus, wie ich ihn vorhin geschildert habe, fast als ein überwundener Standpunkt betrachtet werden kann. Einmal deswegen, weil er gegenstandslos geworden ist, denn es waren gerade die von den Heutigen abgelehnten Beziehungen des Islam zum öffentlichen Leben, die der Modernismus einer Kritik unterworfen hatte. Zum anderen hat sich heute auch im Orient der Schwerpunkt des wirklichen Lebens von der Religion weg verlagert, so daß ein Bedürfnis nach einem religiösen System in Form einer theologischen Lehre, wie sie der Modernismus immer noch zu halten gesucht hatte, garnicht mehr besteht. Was der heutige Radikalismus vom Islam beibehält, sind lediglich ein paar religiöse Gedanken von ziemlich allgemeiner Gültigkeit; die mythologischen Vorstellungen, die in der Glaubenslehre des Islam mitgeschleppt werden, werden bestenfalls ins geistige umgedeutet (man geht hierin auf den Spuren des Sufismus). Das kanonische Recht aber wird vollständig abgelehnt und um die spekulative Theologie kümmert man sich nicht.

Am weitesten ist man bekanntlich hierin in der Türkei¹² gegangen, wo man die Stätten geschlossen hat, die als Hochburgen derjenigen Bevölkerungsschicht zu betrachten sind, die ein inneres Verhältnis zur spekulativen Theologie und zu der rein mittelalterlichen Struktur des Lebens hatten, wie sie der Islam bot. Dadurch daß man die alten Theologenschulen, die Medresen, und die Derwischklöster schloß, hat man diese Schicht vernichtet, und sich auf diese Weise von einer belastend

¹² Ein Zwischenstadium der religiösen Entwicklung in der Türkei schildert uns Ahmed Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*, Leipzig 1921. Er unterscheidet für seine Zeit, abgesehen von der strengen Orthodoxie, die an der geschichtlich gewordenen Gestalt des Islam um jeden Preis festhalten will, zwei Richtungen: 1. eine sog. nationalistische Richtung, die radikal alles politische und gesetzliche am Islam ablehnt, und in Zîâ Gök Alp ihren Wortführer hatte; und 2. eine sog. reformistische Richtung, die mehr international islamisch eingestellt war. Letztere war in ihren Bestrebungen identisch mit dem oben geschilderten älteren Modernismus und war wie dieser bestrebt, unter Abschaffung von Entartungen und Mißbräuchen den politischen und gesetzlichen Charakter des Islam als solchen beizubehalten. Die entscheidenden Ideen entliehen sich diese Richtung dem Kreise und den Schriften Mohammed 'Abdûh's. Charakteristische Äußerungen beider Richtungen, darunter die i. J. 1918 erschienene Programmschrift der Reformisten, sind in Uebersetzung wieder gegeben bei A. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei* Leipzig 1922 (auch in Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 37. Jahrg., H. 7 ff.). In der Folgezeit hat die nationalistische Richtung über die reformistische den vollen Sieg davongetragen, so daß heute die letztere in der Türkei der Geschichte angehört.

empfundenen Tradition befreit. Heute wird in der Türkei die Theologie auf einer theologischen Fakultät an der Universität in Stambul gelehrt, und nur eine dünne Schicht von Geistlichen wird daraus hervorgehen, die weltfremd und wenig beachtet ihrer kärglichen Ämter walten wird. Die breite Schicht der 'Ulemā, die einst die Bevölkerung in allen ihren Klassen durchdrungen hatte, existiert in der Türkei nicht mehr.

Was die Zurückdrängung des Islam aus dem staatlichen Leben auf ein knappes rein religiöses Bereich für diesen bedeutet, werden wir gewahr, wenn wir bedenken, daß der Islam eben nicht nur als Religion in unserem Sinne, sondern auch als konkretes politisches Gebilde gestiftet worden ist. Als solches ist er zwar, abgesehen von der allerersten Zeit, nie vollständig in Erscheinung getreten, und der Ausbau des politischen Lehrsystems des Islam ist nicht von den Männern vorgenommen worden, die die Geschichte gemacht haben, sondern von in der Opposition zu diesen stehenden Theoretikern. Aber als Ideal hat dieser Anspruch auf die politische Regelung des Lebens in Form eines Staates immer gegolten, und die Wächter darüber, daß dieses Ideal stets im Bewußtsein der Bekenner schaft blieb, waren eben die 'Ulemā, die in der Form des heiligen Rechtes, des Schar', der Welt ständig das Idealbild des islamischen Staates vor Augen hielten. Man war immer in der Beurteilung der Wirklichkeit sehr weitherzig, nahm es geduldig hin, daß zu allen Zeiten nur ein sehr kleiner Teil des heiligen Rechtes wirklich befolgt wurde; ja, man vertagte die vollständige Aufstellung des islamischen Staates in geduldiger Resignation auf das Ende der Tage. Aber man war stets eifersüchtig darauf bedacht, daß der Anspruch an sich nie aufgegeben wurde. Darum konnten die islamischen Staaten auch garnicht anders, als ihren islamischen Charakter, wenigstens in der Fiktion, immer aufrecht zu erhalten. Anderseits mußte natürlich, sobald man den politischen Charakter des Islam verneinte und mit der prinzipiellen Ausschaltung des Islam aus dem öffentlichen Leben Ernst machte, m. a. W. das heilige Recht prinzipiell ablehnte, auch die 'Ulemāschicht fallen.

Was der moderne Türke — wenn er sich überhaupt herbeiläßt, der Religion Raum in seinem Leben zu gewähren — unter Islam versteht, ist ein von wenigen Reminiszenzen aus der Gedankenwelt des geschichtlichen Islam, sei es der orthodox theologischen, sei es der mystischen Geistesrichtung des Sufismus, mit einigen religiösen Gedanken allgemeiner Geltung lose zusammengestelltes Gebilde, das er für den von den Schlacken der geschichtlichen Entwicklung gereinigten Kern des Islam hält, das aber in Wirklichkeit kaum mehr als den Namen mit dem Islam gemein hat¹³. Daß der altgläubige Mohammedaner die Anhänger dieser neuesten Richtung nicht mehr als Islambekenner im vollen Sinne anzuerkennen vermag, braucht uns nicht Wunder zu nehmen. Indessen sind wir Außenstehende

¹³ Vgl. z. B. die kritische Behandlung der Äußerungen von Religiosität Ziā Gök Alps bei Bergsträßer, Islam und Abendland, S. 21 ff., namentlich S. 26 f. Wenn auch in einigen dieser Äußerungen, wie Bergsträßer mit Recht vermerkt, zweifellos ein größerer Teil wirklich religiöser Werte für den Islam gerettet sind als durch die kalte, rationalistische Apologetik der älteren Modernisten, so ist das doch nur ein Nebenprodukt der Geistestätigkeit Ziā Gök Alps. In Wirklichkeit spielt die Religion in dem Ideenkomplex Ziā Gök Alps und seiner Mitkämpfer nur eine periphere Rolle: es ist nicht die Religion, die ihn zwingt, seine Ideenwelt so aufzubauen, wie er es tut, sondern eine politische Ideologie, in die eben die Religion nur in der von ihm geforderten Form hineinpaßt.

nicht befugt, über die Zugehörigkeit derartiger allgemein-religiös eingestellter Menschen zum Islam zu urteilen, und müssen, solange diese Richtung sich selbst zum Islam rechnet, sie auch als die modernste Entwicklungsphase des Islam buchen.

In Aegypten ist man bisher noch nicht so radikal gegen die spezifisch islamischen Einrichtungen vorgegangen wie in der Türkei; vor allem ist hier die Regierung in Fragen der Religion durchaus konservativ eingestellt. Noch schickt die Azhar alljährlich eine beträchtliche Zahl von 'Ulemā in die Welt, und noch führen die Derwischorden ihre uralten Andachtsübungen aus, in denen sich eine Religiösität von manchmal unglaublicher Primitivität an Empfindung und Vorstellung bis zum heutigen Tage erhalten hat. Und noch spielt sich das geistige Ringen in Aegypten auf der für die Türkei bereits als überwunden zu betrachtenden Plattform des Modernismus im gemäßigten Sinne ab. Aber wer Aegypten besucht hat, weiß, wohin die Sympathien des größten Teiles der führenden Schicht dort gehen, und daß nur künstlich die Entwicklung in gemäßigteren Bahnen gehalten wird. Denn dieses rein geistige Ringen, das sich in der von europäischen Gedanken beeinflussten Intelligenz abspielt, wird noch durchkreuzt von einem Abwehrkampf der konservativen 'Ulemāschicht gegen die Betrachtungsweise nach europäischen Kategorien überhaupt, die sie als eine Verfälschung der islamischen Religion ansehen. Diese Kreise, deren geistiges Zentrum die Azhar ist, scheuen sich nicht, die Machtmittel des Staates für ihren Abwehrkampf in Anspruch zu nehmen, die ihnen auch gewährt werden^{13a}.

Von den anderen islamischen Ländern kommt für eine wirkliche nach eigenen Gesetzen verlaufende Auseinandersetzung mit dem Abendland eigentlich nur noch Persien in Frage. Auch hier hat das Beispiel der Türkei zweifellos bei der Intelligenz sehr stark gezündet; doch ist hier die Macht der 'Ulemāschicht noch so stark, daß im Augenblick an einen Umschwung nicht zu denken ist.

Die übrigen islamischen Länder sind entweder so klein oder menschenarm oder kulturell zurückgeblieben, daß sie für die große Linie der Entwicklung nicht in Betracht kommen, oder sie stehen unter dem bestimmenden Einflusse einer abendländischen Macht, wodurch die Entwicklung als nur zum geringen Teile eigenen Gesetzen folgend betrachtet werden muß.

Eine besondere Stellung innerhalb dieser letzten Gruppe von Ländern nimmt indessen Indien ein, wo durch die numerische Stärke der dortigen Mohammedaner (Indien ist mit $66\frac{1}{2}$ Millionen Islambekennern i. J. 1911 das stärkste islamische Land) und durch die sehr lose, der inneren Entwicklung völlig freie Hand lassende Führung der fremden Macht die Eigengesetzlichkeit namentlich in der geistigen Entwicklung doch zum größten Teil gewahrt ist. Indien nimmt nun aber anderseits wiederum eine Sonderstellung ein, da der Islam dort trotz seiner großen absoluten Stärke doch gegenüber dem Hinduismus in der Minorität ist, wodurch seinem inneren Leben der Diasporacharakter anhaftet.

^{13a} Symptome dieses Abwehrkampfes der 'Ulemā, der seine Stütze findet in der konservativen Tendenz der Regierung Königs Fuads I., sind u. a. die o. erwähnte Maßregelung des 'Alī 'Abdarrāzīk, und neuerdings die des um die arabistische Wissenschaft hochverdienten Taha Husein, weil er es gewagt hatte, mit europäischen Denkkategorien an die Religionsgeschichte des Islam heranzugehen.

Abgesehen von dem zu allen Zeiten der Geschichte des indischen Islam zu beobachtenden Auftreten von synkretistischen Erscheinungen, hat diese Diasporastellung des indischen Islam ein erhöhtes Eigenbewußtsein seiner Bekenner zur Folge, das notwendigerweise mit dem inneren Bedürfnis verbunden ist, an den spezifisch islamischen Formen festzuhalten, und damit dem indischen Islam einen stärker konservativen Charakter verleiht. Dieser Konservatismus hatte einerseits den Boden bereitet für das Ueberspringen des Wahhabismus nach Indien, der ja auch in den mannigfachen synkretistischen Erscheinungen im indischen Islam ein reiches Betätigungsfeld für seine Eiferer, die reine Sunna wieder herzustellen, fand¹⁴.

Andererseits hält man aber in Indien, auch in geistig führenden Schichten, mit größerer Zähigkeit an den geschichtlich gewordenen Formen fest. So ist der Extremismus, wie ihn die Türkei vertritt, und mit dem in den anderen islamischen Ländern des vorderen Orients vielfach offen sympathisiert wird, in Indien unpopulär.

Eine andere Folge des Diasporacharakters des indischen Islam ist die unmittelbarer gefühlte Notwendigkeit, sich der Außenwelt anzupassen und mit der Entwicklung der großen Welt Schritt zu halten. So ist Indien bahnbrechend gewesen für die modernistische Entwicklung, die im Laufe des 19. Jahrhunderts, in den vorderasiatischen Ländern einsetzte, und hat den islamischen Modernismus auf eigenem Boden eifrig weiter gepflegt. Eine Hauptpflegestätte hat der islamische Modernismus in Indien in der i. J. 1875 von Sir Sejjid Ahmed Chan Bahādur (gest. 1898)¹⁵ gegründeten Universität in Aligarh.

Für den indischen Modernismus ist charakteristisch, daß er mit der ihm auch in den übrigen islamischen Ländern eigenen apologetischen Tendenz eine missionarische verbindet, weshalb er sich vielfach für seine geistigen Erzeugnisse der englischen Sprache bedient, um eine größere Resonanz zu haben¹⁶.

Eine ausgesprochen missionarische Tendenz hat auch die neueste islamische Sekte in Indien, die Ahmadijja¹⁷. Diese ist ursprünglich ein echtes Produkt des indischen Synkretismus: ausgehend von der islamischen Mahdi-Idee verknüpfte ihr Stifter diese mit christlichen Ideen von der Wiederkunft Christi und verwandten hinduistischen Ideen, und wollte so eine Synthese der drei für Indien in Betracht kommenden Weltreligionen herstellen. Ähnlich wie der Behaismus ist auch die Ahmadijja durchtränkt von pazifistisch anmutenden Ideen, wodurch sie sich in Gegensatz zu dem dem Islam innewohnenden militanten Charakter setzt. Während aber der Behaismus bewußt den Boden des Islam verlassen hat, faßt sich die Ahmadijja als eine geläuterte Form des Islam selbst auf,

¹⁴) Die wahhabitischen Ideen wurden in Indien eingeführt durch Saijid Ahmed von Barēli, welcher im Glaubenskampfe gegen die Sikhs i. J. 1831 fiel.

¹⁵ Ueber ihn vgl. Enzyklopädie des Islam I, S. 211.

¹⁶ So ist z. B. eines der Hauptdokumente des indischen Modernismus, die Schrift des Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, 1896 (seitdem mehrere Auflagen) in englischer Sprache abgefaßt.

¹⁷ Gestiftet von Mīrzā Ghulām Ahmad Kādijānī (1838 bis 1908); 1880 begann dieser öffentlich aufzutreten; seit 1900 wird die Ahmadijja als besondere Sekte geführt. Ueber sie vgl. H. A. Walter, *The Ahmadiya movement*, Oxford 1918.

und treibt als solche Mission für den Islam. Zu diesem Zwecke sucht sie auch in Europa Fuß zu fassen und unterhält eine Moschee in Woking (England), wo sie auch eine Missionszeitschrift in englischer Sprache („The Islamic Review“) herausgibt¹⁸. Auch in Deutschland hat die Ahmadiyya eine Moschee¹⁹ und unterhält eine Zeitschrift in deutscher Sprache („Moslemische Revue“) mit missionarischer Tendenz.

Mit der Lage des Islam in Indien als in Diasporagebiet hängt endlich auch sein politischer Charakter zusammen. Seitdem die Mohammedaner Indiens nicht mehr Träger des Reiches sind (1857 hatten die Engländer mit dem Reste des einst blühenden Großmogulreiches Schluß gemacht), zeigen sie das Bestreben, sich politisch der hinduistischen Mehrheit gegenüber zusammenzuschließen. Diese Tendenz zeitigte die „All India Moslem League“ als politischer Sammelorganisation des indischen Islams. Erst in den letzten Jahrzehnten, insbesondere in den Nachkriegsjahren hat sich mit dem Erstarken eines die konfessionellen und völkischen Grundsätze überbrückenden gemeindischen Nationalismus auch für einen Teil der Mohammedaner die Frontrichtung verschoben, so daß heute auch Mohammedaner an der von Hindus geführten nationalindischen Bewegung teilnehmen. Indessen ist die Beteiligung von Mohammedanern an derselben immer noch relativ schwach.

Des weiteren waren die indischen Muslime bestrebt, an die übrige Islamwelt Anlehnung zu finden. Daher finden alle Ideen, die die Gemeinsamkeit der islamischen Welt betonen, in Indien leichten Widerhall. Und wie Indien den panislamischen Bestrebungen Sultan Abdülhamids II. und seinen Ideen, die Chalifatsidee stärker zu unterstreichen, ein offenes Ohr lieh, so war auch Indien das einzige Land, aus dem in stärkerem Maße Proteste gegen die Politik Mustafa Kemals einliefen, als dieser 1924 das Chalifat abschaffte. Auch bestand in Indien ein die Chalifatsidee propagierendes „Indian Committee of the Caliphate“.

So ist das Bild, das die Auseinandersetzung des Islam mit der abendländischen Kultur bietet, nicht einheitlich, und die Erscheinungen, die dieser Prozeß zeitigt, sind je nach den Verhältnissen in den einzelnen Ländern verschieden. Noch hält in den Kernländern des Islam dessen geschichtlich gewordene Form die Hauptmasse der Bevölkerung im Banne. Indessen sind, veranlaßt durch das Vordringen europäischen Geistes, überall Kräfte am Werk, diese geschichtlich gewordene Form zu zerbrechen. Während man aber auf der einen Seite bestrebt ist, das goldene Zeitalter des Urislam mit seiner Einfachheit heraufzubeschwören, ist man auf der anderen Seite auf dem Wege über einen apologetisch gerichteten Modernismus zu einer Religionsform gekommen, die — fast möchte es uns so scheinen — nur mehr den Namen mit dem Islam gemein hat. Und schon melden sich, angeregt durch Rußland, Stimmen, die — vorerst noch zaghaft — einer erklärten Religionslosigkeit das Wort reden.

Der Prozeß der Auseinandersetzung des Islam mit der abendländischen Kultur spiegelt in gewisser Weise den jeweiligen Stand der religiösen Verhältnisse im Abendland wieder: in einer Zeit, da hier die historisch

¹⁸ Missionszwecken dient auch die von der Ahmadiyya herausgegebene Koran Ausgabe mit englischer Uebersetzung und englischem Kommentar, The Holy Qur-ân, containing the arabic text with english translation and commentary, by Maulvi Muhammed Ali, 2. ed., Lahore (Ahmadiyya Anjuman-i-îshâat-i-Islam) 1920.

¹⁹ In Berlin-Wilmersdorf, Briennerstr. 5. am Fehrbelliner Platz.

gewordenen Formen des Christentums die alte privilegierte Stellung im abendländischen Geistesleben einnahmen, blieb auch im Islam die historisch gewordene Form durchaus die herrschende, und lehnte sich die islamische Allgemeinheit gegen die Versuche des alten Wahhabismus, diese historisch gewordene Form zu zerbrechen, mit Erfolg auf. In der Zeit, in der in Europa von rationalistischer Seite Kritik an den historischen Formen geübt wurde, empfand man auch im Islam die historisch gewordene Form als überaltert und suchte sie zu verjüngen. Diese Bestrebungen sind in dem islamischen Modernismus zur Wirkung gelangt. In der Nachkriegszeit indessen, in der von einer privilegierten Stellung der alten Formen des Christentums in Wirklichkeit keine Rede mehr sein kann, vielmehr Tür und Tor der Auflösung dieser Formen geöffnet ist, nehmen auch im Islam die Anzeichen einer Auflösung der historischen Form zu.

So sehen wir, daß die Phasen der neueren geistigen Entwicklung im Islam im wesentlichen durch die im abendländischen Geistesleben herrschenden Entwicklungsrichtungen bestimmt gewesen sind. Von einer Eigengesetzlichkeit der Entwicklung im eigentlichen Sinne kann man unter diesen Umständen auf islamischem Gebiete nur bedingt reden; denn es handelt sich bei den meisten der besprochenen Erscheinungsformen nicht um solche, die mit Notwendigkeit unter den obwaltenden Umständen aus dem Islam selbst herausgewachsen sind, sondern um solche, die von außen her an ihn heran getragen (Modernismus), bzw. ohne innere Verbindung auf ihn aufgefropft sind (die neuesten Formen namentlich in der Türkei).

Nur in einem Punkte ist zweifellos die innere Verbindung der neueren und allerneuesten Erscheinungen mit den alten und den ältesten Formen des Islam gewahrt, nämlich in der Mentalität seiner noch heute vollständig im *Traditionalismus* steckenden Bekenner: im Grunde seines Herzens gibt es für den Muslim, auch für den fortschrittlichsten, in religiösen Dingen keinen wirklichen Fortschritt; vielmehr sucht er, wenn er auf religiösem Gebiete in Wirklichkeit eine neue Stufe zu erreichen versucht, dies in der Weise vor sich selber zu rechtfertigen, daß er sie für den echten alten Kern des Islam erklärt, der nur von den „bösen Neuerungen“, die sich im Laufe der Geschichte an ihn angesetzt haben, zu reinigen ist. Nur die verschiedene Frontrichtung läßt uns diese gleichgeartete Mentalität in den verschiedenen Richtungen als gegensätzlich erscheinen: während die Wahhabiten den *Traditionalismus* in einem gegen die abendländische Kultur gerichteten Sinne als ihre Devise aufgestellt haben, so sind die Modernisten geneigt, moderne vom Abendland übernommene Ideen als gut altislamisch zu erweisen. So kann man z. B. moderne politische und soziale Ideen wie Gleichstellung der Frau mit dem Manne, Demokratie, Parlamentarismus, selbst die Staatsform der Republik als zum Wesen des Islam gehörend reklamiert finden; ja selbst moderne wissenschaftliche Erkenntnisse sollen im alten Islam vorhanden, wenn nicht gar im Koran enthalten sein²⁰.

Obwohl nun die neuesten Vertreter einer im Wesen freien, konfessionslosen Religiosität einerseits die apologetischen Kunststücke der Modernisten ablehnen und einen scharfen Trennungsstrich zwischen moderner Entwicklung in europäischem Sinne und dem Civilisationsbild des Islam ziehen, erklären sie anderseits doch ihre Einstellung als gut islamisch,

²⁰ So z. B. sollen unter den Dschinnen (bösen Geistern), die nach orientalischem Volksglauben Krankheiten erregen, die krankheitsregenden Bakterien der modernen Wissenschaft zu verstehen sein.

indem sie einen idealisierten Urislam als ihr Vorbild postulieren. Auf diese Weise wird der Bruch, der in den gebildeten Schichten in Wirklichkeit längst da ist, überdeckt.

Dieser Traditionalismus in religiösen Dingen ist nun freilich ein Charakterzug nicht nur des Orientalen: wenn wir die Geschichte des abendländischen Christentums betrachten, so finden wir ihn auch dort und zwar nicht nur als Leitgedanken der Großkirche, sondern auch jeder gegen diese gerichteten revolutionären Bewegung, die nicht bestrebt ist, den Boden des Christentums an sich bewußt zu verlassen. Er ist eben das Charakteristikum schlechthin jeder Offenbarungsreligion, die sich auf einen einmalig in der Geschichte aufgetretenen Stifter beruft. Ja, da es zum Wesen der Religion an sich gehört, daß sie von ihren Bekennern als etwas ewiges betrachtet wird, dem absolute Geltung zukommt, so gehört auch der Traditionalismus mit zum Wesen einer jeden positiven Religion. Von diesem Standpunkt aus gesehen, unterscheidet sich die Lage im Islam nicht wesentlich von der im Christentum. Und die Frage, die letzten Endes die Geschichte an die heutige Generation hüben und drüben stellt, lautet: entweder Religion im behahenden Vollbewußtsein der Traditionsgebundenheit oder prinzipielle Ablehnung der Traditionsgebundenheit und damit Religionslosigkeit. Den vollen Sieg, soweit ein solcher unter menschlichen Verhältnissen überhaupt möglich ist, in diesem Ringen zweier gegensätzlicher Prinzipien kann nur die Richtung davontragen, die den Mut hat, sich mit Entschiedenheit auf die eine oder andere Seite zu stellen; alle Zwischenglieder sind Uebergangserscheinungen. Und für den Entscheidungskampf wird es darauf ankommen, ob auf dem jeweiligen Boden die Religion aus ihrer Tradition heraus die Kraft zum Siege schöpfen kann oder nicht. Ob das beim Islam der Fall sein wird, ist unmöglich vor auszusehen.

MISSIONSRUNDSCHAU.

Das afrikanische Missionsfeld.

Von P. Anton Freitag S. V. D. in Driburg.

Im nordöstlichen Afrika.

Langsam, aber immer sicherer verfolgt das Unionswerk für die koptischen Christen in Aegypten und Abessinien sein Ziel. In Aegypten bedarf es bei sehr vielen Schismatikern nur des passenden Augenblicks und günstigen Anstoßes, um die innere Ueberzeugung auch äußerlich hervortreten zu lassen. Ganze Dörfer stehen vor dem Uebertritt. Aber auch der kapitalkräftigere Protestantismus ist zielbewußt am Werk. Folgende Statistik beleuchtet den augenblicklichen Stand der 3 unter der orientalischen Kongregation stehenden koptisch=unierten Bistümer:¹

	1. Patriarchalvik. Alexandrien (= Unterägypten)	2. D. Theben	3. Hermopolis.
Nichtunierte kopt. Bevölkerung	280 000	450 000	183 000
Unierte (=katholische) Kopten	7 000	18 000	6 500
Katholische Kirchen	7	43	12
Priester	15	30	13

¹ Vgl. den grundlegenden Artikel in Union des Eglises 31, 503 ss La Mission Copte catholique; danach KM 31, 313.