Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise

Von Univ.-Professor Dr. Franz Taeschner, Münster i. W.

Wenn wir nach den Mächten Ausschau halten, die an der gegenwärtigen Weltkrise, sei es im Augenblick, sei es in einer vielleicht nicht fernen Zukunft beteiligt sind oder beteiligt sein könnten, so darf unser Blick nicht an der großen Weltreligion des Orients vorbeigehen, dem Islam, dessen Bekennerzahl heute auf etwa 240 Millionen Menschen geschätzt wird. Die islamische Welt, einst der große Gegenspieler der christlich-abendländischen, hat seit der Weltexpansion des Abendlandes, die im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Weltkriege ihren Höhepunkt erreicht hatte, immer mehr an Aktionsmöglichkeit eingebüßt, und der Zeitpunkt schien nicht mehr fern zu sein, daß sie ganz unter die Vormundschaft Europas geraten würde. Dies hat in der islamischen Welt zu einer Krise Veranlassung gegeben, von der auch der Islam als Religion in Mitleidenschaft gezogen worden ist. Doch der Weltkrieg brachte bereits einen Umschwung. Obwohl es schien, als ob infolge der Zertrümmerung der letzten islamischen Großmacht, des osmanischen Reiches, die Herrschaft Europas über die islamische Welt um einen guten Schritt weiter ihrer Vollendung entgegenginge, erstanden gerade in dieser Welt zu allererst diejenigen Männer, die den Willen der Siegermächte von 1918 zu brechen wußten und ihre Völker ganz gegen alle Berechnungen der abendländischen Politiker zu neuem national-politischem Leben emporführen konnten, Gazi Mustafa Kemal Pascha (später Kemal Atatürk geheißen) die Türken, Reza Schah Pahlavi die Perser und 'Abdul'aziz aus dem Hause Al Sa'ud die Araber. Ihr Beispiel hat gezeigt, daß die von einer ungeheuren technischen Hochrüstung getragene machtpolitische Situation der Siegermächte doch nicht die Garantie bieten konnte, daß sich nicht entschlossene Männer, denen erheblich weniger technische Machtmittel zur Verfügung standen, gegen sie hätten durchsetzen können. Die Situation nach einem großen Kriege, wie es der Weltkrieg war, ist, wie sich hier deutlich gezeigt hat, günstig für derartige Überraschungen.

So ist es wohl nicht abwegig, wenn man auch nach diesem Kriege, und zwar je länger er dauert, desto mehr, die Möglichkeit ins Auge faßt, daß auch diesmal uns die Weltgeschichte mit Ereignissen aufwartet, die alle Erwartungen und politischen

Berechnungen über den Haufen werfen. Daß uns derartige Überraschungen, wie einst nach 1918, aus der islamischen Welt beschert werden, ist nach der Lage der Dinge durchaus im Bereiche der Möglichkeiten. Dies aber macht es uns zur Pflicht, der geistigen Lage im islamischen Orient unsere Aufmerksamkeit zu schenken und zu untersuchen, wo hier Kräfte vorhanden sind, die sich als Faktoren in der gegenwärtigen Weltkrise wirkkräftig erweisen könnten.

Wie sehr die islamische Welt von der gegenwärtigen Weltkrise mit berührt wird, erhellt allein schon aus der zahlenmäßigen Verteilung des Gesamtbestandes an Mohammedanern auf die heute im Kriege miteinander befindlichen Mächte, insbesondere auf das britische Weltreich und die übrigen auf feindlicher Seite stehenden Kolonialreiche. Von den schätzungsweise 240 Millionen Mohammedanern zählt das British Empire als seine Untertanen oder Schutzbefohlenen etwa 95 Millionen, Frankreich etwa 30 Millionen und die Niederlande etwa 49 Millionen. Das ergibt zusammen etwa 174 Millionen Mohammedaner unter der Herrschaft oder dem Schutze von Staaten, die mit uns im Kriege stehen, bzw. standen. Italien zählt etwa 5 Millionen, die Sowjetunion etwa 18 Millionen, China etwa 9 Millionen; der Rest, etwa 40 Millionen, verteilt sich auf freie muslimische Staaten wie Sa'udisch-Arabien, Türkei, Iran, Afghanistan und auf die Balkanstaaten. Es ist klar, daß bei einer neuen Verteilung der Machtpositionen auf dieser Erde, wie sie nach dem gegenwärtigen Kriege ohne Zweifel zu erwarten ist, vor allem die 200 Millionen Mohammedaner betroffen sind, die unter irgendeiner fremden Herrschaft stehen.

Wenn ich nun in dem knappen Raume, der mir zur Verfügung steht, über die Wirkkräfte des Islams sprechen soll, die bei einem derartigen Umbruch, wie er zur Zeit im Gange ist, in Aktion treten könnten, so wird man von mir keine Prophезierungen erwarten. Ich kann nichts weiter tun, als diejenigen Kräfte im Islam aufzeigen, die ich für wirkkräftig halte; ob sie sich, wenn ihre Zeit gekommen sein wird, wirklich als solche erweisen werden und in welcher Form sie dies tun werden, das kann keiner voraussehen. Ich muß mir ferner insofern auch eine Beschränkung auferlegen, als ich nur religiöse Wirkkräfte aufzeigen werde, solche, die unmittelbar aus der Religion des Islams gespeist werden. Auf die sonstigen in den islamischen Völkern vorhandenen Kräfte, etwa wirtschaftlicher oder national-politischer Art, einzugehen, würde zu weit führen und muß ich mir daher versagen.

I.

Kalifatsidee und Panislamismus

Wenn man vor dem Weltkriege und auch noch kurz danach vom Islam als politisch wirksamer Macht sprach¹, da gebrauchte man vielfach das Wort Panislamismus. Man meinte damit weniger eine organisierte Bewegung, als vielmehr ein islamisches Gemeinschaftsgefühl, das aber bewußt von gewissen politischen Stellen gefördert wurde und sich in einzelnen islamischen Ländern politisch auswirkte. Besonders empfänglich für panislamische Gedankengänge erwies sich immer Indien, das mit seinen etwa 70 Millionen Mohammedanern die absolut höchste Ziffer an Bekennern des Islams aufweist. Da diese aber gegenüber den Hindus eine Minderheit darstellt, so hatten die indischen Mohammedaner immer ein gewisses gesteigertes Bedürfnis nach Beziehungen zu anderen islamischen Ländern. Das Zentrum und die Blütezeit des Panislamismus dagegen lag in der Türkei unter dem Sultan Abdulhamid II. (1876—1909). Durch die äußeren Mißerfolge des osmanischen Reiches veranlaßt, die von der Reformpolitik seiner Vorgänger begleitet waren, hatte dieser Sultan deren politischen Kurs für verfehlt angesehen und betrieb nun seinerseits eine ausgesprochene Islampolitik in reaktionärem Sinne. Er bediente sich dazu eines alten, bereits halb vergessenen politischen Requisites, des Kalifatsgedankens. Doch gab er diesem, darin freilich einer nicht sehr alten Tradition der osmanischen Sultane folgend, einen aus abendländischen Vorstellungskreisen geliehenen Inhalt: er wollte als Kalif aller Mohammedaner deren geistliches Oberhaupt sein über die Grenzen seines politischen Machtbereiches hinaus, also so etwas wie ein islamischer Papst.

¹ An Literatur über neuere Strömungen im Islam, die durch die Berührung mit dem Abendland ausgelöst sind, nenne ich vor allem Th. Löthrop-Stoddard, *The New World of Islam*, New York 1921 (2. Aufl. London 1922) und H. A. R. Gibb, *Whiter Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, London 1932. Sehr viel Material findet sich auch in Arnold J. Toynbee, *Survey of International Affairs* 1925, vol. I, *The Islamic World since the Peace Settlement*, Oxford 1927, und ders. associated by V. M. Boulter, *Survey on International Affairs* 1928, Oxford 1929. Im übrigen verweise ich auf meinen Aufsatz: Die Auseinandersetzung des Islams mit der abendländischen Kultur in der ZM 22, 1932, Heft 2, S. 137 ff., wo sich auch weitere Literatur verzeichnet findet. Über die in diesem Aufsatz herangezogenen islamisch-theologischen Begriffe sowie nähere Lebensdaten der genannten Männer kann man in der Enzyklopädie des Islams (4 Bände und ein Ergänzungsband, Leiden und Leipzig 1913 ff., der letztere noch im Erscheinen) das Nötige finden.

Diese Auffassung der Stellung des Kalifen ist eine sehr junge. Solange das Kalifat als lebendige Institution bestand, war von einer solchen Auffassung noch nicht die Rede. Der Kalif war immer der weltliche Herrscher über die Muslime, der „Fürst der Gläubigen“ (*Amīr al-mu'minin*). Wenn auch im Laufe der Geschichte seine Stellung durch die übrigen Machthaber in der islamischen Welt immer mehr eingeschränkt und er zuletzt nur mehr als eine Art persönlicher Verkörperung der legitimen Herrschaft in dieser Welt angesehen wurde, so ist seine Funktion doch immer nur auf das rein weltliche Bereich beschränkt geblieben; irgendeine Art von geistlicher Funktion kam dem Kalifen nie zu. Als lebendige Institution ist das Kalifat erloschen, als i. J. 1258 die Mongolen unter Hülügü Bagdad eroberten und der Herrschaft der Abbasidenkalifen ein Ende bereiteten. Als dann, ein paar Jahre darauf (1261) ein dem Blutbade von Bagdad entkommener angeblicher Abbasidensprößling am Hofe des Mamlukensultans Baibars in Kairo erschien, da erneuerte dieser zwar das Kalifat in Kairo; doch beschränkte sich die Funktion dieser Kairiner Abbasidenkalifen darauf, die Huldigung der Mamlukensultane entgegenzunehmen und diese dann mit der Sultanswürde zu belehnen. Sie waren vollkommen in deren Hand, und dieses ägyptische Scheinkalifat des späten Mittelalters hat außerhalb des Machtbereiches der Mamlukensultane keine Beachtung in der islamischen Welt gefunden. Als der Osmanensultan Selim I. i. J. 1517 Kairo eroberte und dem Mamlukenreich ein Ende bereitete, fand auch das ägyptische Scheinkalifat ein Ende; der letzte dieser Kalifen mußte mit vielen anderen prominenten Männern des Mamlukenhofes nach Konstantinopel übersiedeln und ist dort im bürgerlichen Leben aufgegangen und damit unseren Augen entschwunden.

Inzwischen hatte sich aber eine ganz andere, von einer Institution losgelöste Auffassung vom Kalifat in der islamischen Welt durchgesetzt. Als Kalif wurde — nicht kraft Einsetzung, sondern lediglich als Folge seiner wirklichen Bedeutung — derjenige von den Herrschern der islamischen Welt angesehen, in dessen Person sich der Machtgedanke des Islams am besten darstellte, — m. a. W. der mächtigste Herrscher der islamischen Welt. So sind in der Folgezeit eine Reihe von Herrschern, vor allem von ihren Hofhistoriographen und Lobdichtern, als Kalifen bezeichnet worden. Auch die Osmanensultane vor Selim I., vor allem der Eroberer Konstantinopels, Mehmed II., wurden gern so genannt, ohne daß sich dies aber in der offiziellen Titulatur ausdrückte. Mit der Eroberung des Mamlukenreiches durch Selim I., durch die das osmanische Reich die unbestrittene Vormacht der islamischen Welt wurde, war nun freilich die Stellung des Osmanensultans eine derartige, daß ihm die Bezeichnung als Kalif ohne allen Zweifel zukam. Dies um so mehr, als dem osmanischen Reiche seit 1517 auch die Schutzherrschaft über die heiligen Stätten des Islams, Mekka und Medina, zugefallen war. Dennoch kam in der Titulatur der Osmanensultane von nun ab zwar diese Schutzherrschaft zum Ausdruck — der Osmane war „Diener der beiden heiligen Stätten“ (*chādim al-ḥaramain*) — nicht aber die Kalifenwürde. Dennoch fühlten sich die Osmanensultane zweifellos kraft ihrer Machtstellung als Kalifen, ohne daß sie aber je daran dachten, aus dieser Bezeichnung Konsequenzen zu ziehen, die über ihren wirklichen Machtbereich hinausgingen.

Als jedoch im 18. Jahrhundert die Macht des Osmanensultans immer mehr sank und das osmanische Reich eine Provinz nach der andern an mächtigere Nachbarn abtreten mußte, da begann man, der Kalifenwürde einen Inhalt zu geben, der sie geeignet machte, die sinkende Macht zu stützen und den Einfluß des Sultans auch in den abgetretenen Gebieten in einem gewissen Umfange noch aufrecht zu erhalten. Man hatte inzwischen von der Stellung des Papstes als des geistlichen Oberhauptes der gesamten katholischen Christenheit nähere Kenntnis erhalten. In deutlicher Anlehnung daran begann man nun, dem Kalifen die Rolle eines geistlichen Oberhauptes aller Muslime unterzuschieben. Um die Sache zu bekräftigen, erfand man die Legende von der förmlichen Übertragung der Kalifenwürde an Selim I. durch den letzten ägyptischen Abbasidenkalifen, so daß die successio gewahrt schien. Diese Legende taucht zum erstenmal für uns erkennbar literarisch i. J. 1788 auf. Vorher aber hatten die türkischen Diplomaten bereits im Frieden von Kütschük Kainardschi 1774, in dem zum erstenmal islamisches Gebiet, die Krim, an eine nichtmuslimische Macht, Rußland, abgetreten werden mußte, von der Idee des Kalifats als einer von der weltlichen Macht unabhängigen geistlichen Würde Gebrauch gemacht²; diese Idee, und wohl auch ihre legendarische Begründung, muß also damals schon in den islamischen Theologen- und Juristenkreisen der Türkei in Umlauf gewesen sein. Die europäischen Diplomaten, denen durch das in der eigenen Welt vorhandene Beispiel des Papsttumes derartige Gedankengänge geläufig waren, glaubten die Sache in Ordnung und gingen darauf ein.

Nachdem der Kalifatsgedanke bei den Sultanen der Reformzeit im 19. Jahrhundert etwas zurückgetreten war, wurde er dann von Abdulhamid II. erneut hervorgeholt und mit seinem neuen Inhalt in der ganzen islamischen Welt propagiert, — und zwar mit einem gewissen Erfolge, besonders in Indien. Es leuchtet ein, daß der Kalifatsgedanke in dieser Ausprägung und der Panislamismus zusammengehören, und so deckt sich unter Abdulhamid auch die Propaganda für beide. Als ein wichtiges Mittel, die panislamische Propaganda in der islamischen Welt zu fördern, erwies sich der von Abdulhamid unternommene Bau der Hidschazbahn (1908 von Damaskus bis Medina fertiggestellt), der die Pilger aus allen islamischen Ländern näher an die heiligen Stätten des Islams heranbringen sollte. Während für alle sonstigen Bahnbauten in der Türkei ausländisches Kapital herangezogen wurde, wurde die Hidschazbahn allein durch Zuwendungen aus den islamischen Ländern finanziert und wurde so zu einer handgreiflichen gemeinislamischen Angelegenheit, die das Gemeinschaftsgefühl der Muslime nicht wenig stärkte.

Doch die so mit fremden Gedanken aufgezoogene panislamische und Kalifatsidee stand und fiel mit ihrem Hauptpropagator, Abdulhamid. Nach dessen Sturz (1909) traten all-

² Vgl. darüber T. W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924, und R. Tschudi, *Das Chalifat*, Tübingen 1926.

⁹ *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. 4. Jahrgang. 2. Heft.

mählich beide zurück. Eine Nachwirkung panislamischer Gedankengänge war es, daß die Türkei nach ihrem Eintritt in den Weltkrieg 1914 durch den Scheich ül-Islam, den höchsten geistlichen Beamten in der Türkei, den Weltislam zum Heiligen Kriege aufrief³. Der völlige Mißerfolg dieses Aufrufes, der nicht nur die Muslime der Feindbundmächte nicht mobilisierte, sondern selbst bei nichttürkischen muslimischen Untertanen des osmanischen Reiches keinen Eindruck machte — bekanntlich hegten vor allem die Araber des osmanischen Reiches damals nicht panislamische, sondern gegen das osmanische Reich gerichtete national-arabische Wünsche und sympathisierten mit den Westmächten —, dieser Mißerfolg brachte den Panislamismus bei den Türken, seinen bisherigen Hauptträgern, vollends in Mißkredit. Dennoch waren die mit ihm und dem Kalifatsgedanken zusammenhängenden Ideen so sehr in das Empfindungsgut des türkischen Volkes eingegangen, daß der Erneuerer der Türkei, Gazi Mustafa Kemal Pascha, zunächst mit ihnen rechnen mußte. Als er am 18. November 1922 das osmanische Sultanat abschaffte, hielt er es daher für geraten, das osmanische Kalifat als ein rein geistliches Amt ohne weltliche Macht noch beizubehalten. Tatsächlich fanden sich in der islamischen Welt auch Stimmen, die einem solchen unpolitischen, rein geistlichen Kalifat das Wort redeten. Vor allem ist hier der Inder Maulavi Mohammed Barakatullah von Bhopal zu nennen, der damals in einem 1924 in verschiedenen Sprachen erschienenen Buche⁴ die vollständige Trennung einer geistlichen Organisation, die allerdings erst zu schaffen gewesen wäre, von der weltlichen vertrat und das Bild eines derartigen rein geistlichen Kalifates in Aufbau und Organisation entwarf — trotz aller Anknüpfung an ältere islamische Einrichtungen sieht man in dieser Konstruktion doch das christliche Vorbild hindurchschimmern.

Unzuträglichkeiten erwiesen sehr bald die Schiefheit der Stellung des aller weltlichen Macht entkleideten osmanischen Kalifates und ließen bald die völlige Inhaltlosigkeit dieser Konstruktion erkennen. So hatte diese auch nur wenig über ein Jahr Bestand, und am 3. März 1924 schaffte der Gazi auch das osmanische Kalifat ab. Der „König von Hidschaz“ von Englands Gnaden, der einstige Großscherif von Mekka, Husein, glaubte

³ Text und Übersetzung des betr. Fetvas wiedergegeben von R. Tschudi in der Zeitschrift: Der Islam 5, 1914, S. 391 ff.

⁴ Die englische Ausgabe: Prof. Mohammed Barakatullah (Maulavie) of Bhopal, India, The Khilafat, London 1924; die französische Ausgabe: Maulavie Mohammed Bereketullah, Le Khalifat, Paris 1924.

jetzt seine Zeit gekommen und ließ zwei Tage danach, am 5. März 1924, sich selbst zum Kalifen erklären. Doch zerrann dieser Traum sehr bald unter dem Ansturm der Wahhabiten, deren tatkräftiger Führer, 'Abdal'aziz, der Ibn Sa'ūd, noch im gleichen Jahre den König Husein seines Reiches beraubte (Einnahme von Mekka durch die Wahhabiten am 13. Oktober 1924).

Die Abschaffung des osmanischen Kalifates wirbelte zunächst etwas Staub in der islamischen Welt auf; namentlich aus Indien liefen Proteste dagegen ein. Im Jahre darauf, 1925, versuchte man, um die Kalifatsfrage zu klären, einen Kongreß nach Kairo einzuberufen. Dieser tagte tatsächlich, aber bei ungenügender Beteiligung, vom 13. bis 19. Mai 1926 in Kairo; doch stellte es sich heraus, daß zur Zeit keine Möglichkeit bestand, diese Frage zu lösen. So wurde ihre Lösung lediglich als wünschenswert hingestellt und die Frage auf einen späteren Kongreß vertagt, an dem alle muslimischen Nationen vertreten sein sollten. Ein solcher Kongreß hat bis heute nicht stattgefunden. Der allislamische Kongreß, der im Juni des gleichen Jahres 1926 in Mekka tagte, verlief ebenso ergebnislos⁵. Ein weiterer allislamischer Kongreß, der im Dezember 1931 in Jerusalem stattfand, war durch den damals besonders akuten Gegensatz zwischen Mohammedanern und Zionisten in Palästina veranlaßt und hat die Kalifatsfrage nicht mehr berührt.

Neben diesen Versuchen, dem Kalifatsgedanken politisch auf die Beine zu helfen, lief eine publizistische Diskussion her, die deutlich die Schwäche dieser Idee in der islamischen Welt zum Ausdruck brachte. Als bemerkenswerteste Äußerung derselben ist eine gewichtige Stimme zu nennen, die der ganzen Kalifatsidee grundsätzlich zu Leibe ging und sie geistig zu Fall zu bringen suchte. Der Azhar-Scheich und Richter an den geistlichen Gerichtshöfen in Ägypten, 'Alī 'Abdarrāziq, veröffentlichte 1925 ein vielgelesenes Buch, „Der Islam und die Grundlagen der Souveränität“⁶, in welchem er einen scharfen Trennungsstrich zwischen geistlichem und weltlichem Bereich zog und die von der Religion unabhängige Eigenständigkeit des Staates verkündete. Der Prophet Mohammed habe nicht im Sinne gehabt, eine Institution wie das Kalifat zu gründen, son-

⁵ Über die beiden Kongresse von 1926 vgl. A. Sékaly, *Le congrès du Khalifat (Le Caire, 13—19 Mai 1926) et le congrès du Monde Musulman (La Mekke, 7 Juin—5 Juillet 1926)*, Paris 1926.

⁶ 'Alī 'Abdarrāziq, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, Kairo 1925; übersetzt von L. Bercher in: *Revue des Études Islamiques* 7, 1933, S. 353 ff. und 8, 1934, S. 163 ff.

dern eine Religion zu stiften. Er war ein Prophet und seine Verkündigung war eine religiöse. Wenn er als politischer und militärischer Führer auftrat, so handelte er nicht als Prophet. Religion wende sich allein an die individuelle Lebensführung der Menschen; der Staat dagegen habe andere Aufgaben. — Dieses Buch, in dem also der Kalifatsgedanke eine schroffe Ablehnung erfuhr, zog dem Verfasser eine Maßregelung zu: er wurde seines Amtes sowohl als Lehrer an der Azhar, wie auch als Richter entsetzt. Einen derartigen, die Innenstruktur des Islams als Gesetzesreligion antastenden Angriff mußte den Protest der Azhar als der bedeutendsten islamischen Theologenschule wachrufen.

Nach diesem erregten Zwischenspiel ist es um die Kalifatsfrage recht still geworden. Die theoretischen Erörterungen darüber auf muslimischer Seite bewegen sich im allgemeinen auf der von Mohammed Barakatullah gezeichneten Linie, d. h. sie wollen an sich an dem Kalifat festhalten, aber wollen seine Funktion auf religiöse Dinge beschränken und träumen von einer zu diesem Zwecke zu schaffenden Organisation⁷ — eine Tendenz, die weder in der Lehre, noch in der Geschichte des Islams irgendeine Begründung hat. Dementsprechend fehlt es auch meist an praktischen Hinweisen, wie eine solche Institution verwirklicht werden soll. So taucht wohl hie und da in der islamischen Publizistik der Wunsch nach Erneuerung des Kalifats auf; doch darf im großen ganzen gesehen der Kalifatsgedanke wie auch der Panislamismus in alter Form als erloschen gelten.

II.

Der Gemeinislam

Nicht erloschen ist natürlich das Gemeinschaftsgefühl der Islambekenner, das ständig gespeist wird durch die dem Islam als Religion innewohnende Kraft, seine Bekenner durch das einigende Band des Glaubens an den einen Gott und die Gottgesandtschaft des Propheten Mohammed und des gemeinsamen Kultes zusammenzuführen. Die politische Wirksamkeit dieses Gemeinschaftsbewußtseins ist natürlich eine sehr unterschied-

⁷ Ein Beispiel für eine Stimme in diesem Sinne ist das in gemäßigt modernistischem Sinne geschriebene Buch von A. Sanhoury, *Le Califat, Son Évolution vers une Société des Nations*, Paris 1926 (vgl. dazu: R. Hartmann, Ein moderner Ägypter über die Chalifatsfrage in: *Der Islam* 16, 1927, S. 274, und J. Schachts Besprechung des Buches in: *Orientalische Literaturzeitung* 31, 1928, Sp. 394 ff.).

liche. Sie hängt im wesentlichen ab von der geistigen Haltung der Muslime zu wesentlichen Punkten ihrer Religion. Diese aber ist, wie nicht anders zu erwarten ist, in heutiger Zeit keine einheitliche.

Unterschiede in der geistigen Haltung der Muslime zu ihrer eigenen Religion hat es immer gegeben, wie es eine solche in jeder Religion gibt, gegeben hat und immer geben wird. Am augenfälligsten ist sie auf islamischem Gebiete durch die verschiedenen religiös-politischen Parteien ausgedrückt, vor allem durch die der Schiiten und der Charidschiten gegenüber den Sunniten — der Ausdruck „Konfessionen“, zu dem man in Anlehnung an die Verhältnisse auf christlichem Boden gern greifen möchte, trifft für islamische Verhältnisse nicht das Richtige. Diese Gruppierung nach religiös-politischen Parteien, namentlich der Gegensatz zwischen Sunniten und Schiiten, hat in der Geschichte des islamischen Orients eine ungeheuer wichtige Rolle gespielt. Diese Geschichte beherrschend gestaltet haben ohne Zweifel die Sunniten; doch sind auch die Schiiten allezeit eine politisch wirksame Macht ersten Ranges gewesen. Ich erinnere nur an das extrem-schiitische, ismailitische Fatimidenkalifat in Ägypten (909 bzw. 969—1171) und die Zwölfer-Schia (Imamiya) als politische Macht, die zur Errichtung des heute noch bestehenden neupersischen Reiches (1502) geführt hat. Doch auch die Charidschiten haben, namentlich in den ersten Jahrhunderten des Islams, manchmal mit beträchtlicher Gewalt in die Geschichte der islamischen Welt eingegriffen. Heute sind diese alten Parteien, obwohl sie an Bestand nichts eingebüßt haben, politisch nicht mehr wirksam, jedenfalls nicht in erster Linie; der Umstand, daß der weitaus größte Teil der islamischen Welt unter nicht-muslimischer Herrschaft steht, hat diese alten Gegensätze in ihrer politischen Wirksamkeit weitgehend zurücktreten lassen. Ein übriges tat dann nach dem Weltkrieg der Umstand, daß in den beiden mächtigsten freien muslimischen Staaten, der Türkei und Iran, ein Kurs eingeschlagen wurde, der der Religion an sich ungünstig ist — wir würden sagen, eine Trennung von Kirche und Staat stattgefunden hat, doch für islamische Verhältnisse, wo es keine Kirche gibt, paßt dieser Ausdruck wiederum nicht. Dadurch wurden die betroffenen gläubig islamischen Kreise gezwungen, ihr Augenmerk von den religiös-politischen Kontroversfragen weg auf die Erhaltung der religiösen Substanz an sich zu lenken, und wurden sie, obwohl aus verschiedenen Lagern kommend, in eine Linie gedrängt.

Die Gruppierung der heute im Islam geschichtlich wirksamen Kräfte ist ganz anders gestaltet und lagert sich z. T. über diese alte Gruppierung hinweg. Diese neue Gruppierung ist zu ordnen nach der Stellung zum geschichtlichen Bilde des Islams. Wir müssen da vier Gruppen unterscheiden, denen nunmehr unsere Aufmerksamkeit gewidmet sein soll: 1. der traditionsgebundene Gemeinislam; 2. der Reformislam älterer Prägung, wie er im Wahhabismus Gestalt gewonnen hat; 3. der Reformislam jüngerer Prägung oder islamische Modernismus; und 4. der unpolitische Islam im Banne des Nationalismus.

An der Spitze dieser vier Gruppen steht der traditionsgebundene und geschichtsgerechte Gemeinislam. In dem Bilde dieser Hauptgruppe des heutigen Islams finden sich Züge, die wir als Wesenszüge des christlichen Begriffes der Katholizität kennen. So vor allem das starke Bewußtsein der Verbundenheit der sich zu dieser Gruppe Bekennenden, der Zugehörigkeit zur „Gemeinde“ (*dschamā'a*), die die Muslime der ganzen Welt umschließt und sie untereinander leicht Kontakt finden läßt. Freilich gibt es im Islam keine „Kirche“ im christlichen Sinne und der islamischen „Gemeinde“, der Dschamā'a, steht keine äußere Organisation zur Verfügung, die ihre geschichtliche Wirksamkeit erleichtern könnte. Sie ist praktisch gesehen mit dem islamischen Staate identisch, der ja in Wahrheit nur für die Muslime da ist. Die religiösen Funktionen, die im Bereiche des Christentums die Kirche ausübt, versieht in der islamischen Welt der Staat selbst, der freilich dort, wo er ungebrochen als islamischer Staat besteht, bzw. solange er bestand, zu einem großen Teile selbst Kirche ist. Doch abgesehen vom Staate selbst fehlt es dem Islam dennoch nicht an einem äußeren Organ, das die fehlende kirchliche Organisation in etwa ersetzt. Es ist dies eine sich über alle islamischen Länder ausbreitende, alle islamischen Völker und alle Gesellschaftsschichten in diesen durchdringende Bildungsschicht von Schrift- und Gesetzesgelehrten (*'ulamā'*), die, ohne an ein Amt gebunden zu sein, die öffentliche Meinung in den islamischen Ländern beherrschen. Ihre Ausbildung erfolgt in besonderen Theologenschulen, den sog. Medressen, die man in jeder größeren muslimischen Stadt findet bzw. fand. Diese Theologenschulen, an ihrer Spitze die altberühmte Azhar in Kairo, die auf eine Geschichte von bald 1000 Jahren zurückblicken kann, bilden die Quellen, aus denen die islamische Welt immer wieder ihr Eigenbewußtsein schöpft, aus denen mithin auch der Islam als solcher seine geschichtsbildende Kraft schöpft.

Doch dies nicht allein. Man könnte noch andere in Lehre und Leben des Islams liegende Punkte nennen, die das Bewußtsein der Verbundenheit der Islambekenner untereinander fördern. So sind die Pilgerfahrten nach Mekka immer als ein sehr starkes Mittel erkannt worden, dieses Bewußtsein zu nähren und zu fördern; denn bei ihnen kommen alljährlich Muslime aller Länder und aller Rassen miteinander in Berührung und haben ein gemeinsames religiöses Erlebnis. All dies bewirkt, daß das Bewußtsein der Muslime, zusammenzugehören und als Besitzer

der wahren Religion eine Sonderstellung in der Welt einzunehmen, auch ohne eine tragende kirchliche Organisation in sehr starkem Maße vorhanden und lebendig ist.

Neben diesem starken Gemeinschaftsbewußtsein ist das Hauptcharakteristikum für die uns zunächst beschäftigende Gruppe der gemeinen Islambekenner das bedingungslose Ja zur eigenen Geschichte. Der Muslim dieser Richtung faßt, wenn es gestattet ist, seine Auffassung mit den uns geläufigen Begriffen auszudrücken, den Islam als einen lebendigen Organismus auf, welcher wächst und immer gewaltiger sein Geäst über alles Leben ausbreitet. Religionsgeschichtlich gesehen ist er seiner heutigen Erscheinung nach eine komplexe Größe, die zum Aufbau des eigenen Gebäudes Anleihen gemacht hat, die irgend passend erschienen, wo immer sie sie herbekommen konnte. Ganz abgesehen davon, daß dies dem gemeinen Muslim gar nicht zum Bewußtsein kommt, würde es ihn auch gar nicht stören, wenn er es wüßte. Denn der Islam hat in seinem Lehrgebäude einen Grundsatz, den man das eigentliche „katholische Organ“ genannt hat⁸; es ist der Lehrsatz von der Unfehlbarkeit der Gemeinde in ihren berufenen Vertretern, den Gelehrten, den Ulemā. Dieser Lehrsatz beruht wie alle Glaubens- und Rechtssätze im Islam auf einem vom Propheten überlieferten Ausspruch, einem Ḥadīth, welcher besagt: „Niemals wird meine Gemeinde einer Meinung sein in einem Irrtum“. Auf diesem Prophetenausspruch, dessen Echtheit oder Unechtheit hier nicht zur Diskussion steht, beruht der Grundsatz, daß, wenn zu einer Zeit einmal die berufenen Vertreter des Islams, die Ulemā, einer Meinung gewesen sind, auch stillschweigend —, daß dann diese Sache als wahr und recht zu gelten habe bzw. geduldet werden müsse und weiterer Diskussion entzogen sei. Tatsächlich hat dieser Grundsatz des *Idschmā*, des Consensus doctorum, im Laufe der Geschichte vielen Dingen den Einlaß in den Islam ermöglicht, die ursprünglich zweifellos nicht zu ihm gehört hatten, so einem Großteil der aristotelischen Philosophie zur Stütze der Dogmatik, einer Unmenge von Einzelheiten in Gesetz und Recht, der Mystik, dem Derwischtum, der Heiligenverehrung usw. So stellt sich die Geschichte des Islams dar als ein häufig unter heftigen inneren Kämpfen vor sich gegangener Prozeß der Auseinandersetzung mit fremdem Gut, der Annahme und Angleichung von

⁸ Vgl. z. B. C. Snouck-Hurgronje, *Verspreide Geschriften I*, Bonn und Leipzig 1923, S. 262.

Passendem, der Ausscheidung von Nichtpassendem. Das Resultat aber ist ein imposanter Bau, in dem die verschiedensten menschlichen Veranlagungen die Möglichkeit haben, sich zu Hause zu fühlen, der verwöhnte Intellektuelle, dessen Geist angesprochen sein will, und derjenige, der nach den Höhen und Tiefen einer subtilen mystischen Seelenkultur Bedürfnis hat; ferner die einfacheren Frommen, die entweder in einer äußeren Werkgerechtigkeit ihr Genüge finden oder in einem stark mechanisierten Andachtsbetriebe aufgehen; endlich auch die ganz primitiven Seelen, deren Frömmigkeit sich in der Sorge um die Nöte des täglichen Lebens erschöpft⁹. Dies alles gehört zum Gemeinislam und liegt grundsätzlich für den gläubigen Muslim auf einer Linie, derart, daß sich z. B. ein in der Literatur der klassischen islamischen Theologie bewandeter Gelehrter, dessen Gedanken ständig mit den Spekulationen beschäftigt sind, die sich an die Probleme um das Wesen und die Eigenschaften Gottes knüpfen, nicht erhaben dünkt über eine einfache Fellachenfrau, die des Kindersegens wegen von einem als Heiligen verehrten Manne allerhand Zaubermanipulationen an sich vornehmen läßt. Denn dank des üppig wuchernden Traditionswesens haben sich für alle Dinge, die Einlaß in den Islam gefunden haben, auch die sie legitimisierenden Traditionssprüche vom Propheten gefunden; die Spekulation, die Gesetzes- und Rechtskunde, die emotionale Frömmigkeit, für alles kann man Traditionssprüche beibringen, und selbst ganz offensichtlich späte Praktiken werden durch Legenden, die freilich von ernstern Theologen als apokryph abgelehnt werden, in die Umgebung des Propheten zurückprojiziert. So stellt sich der heutige Gemeinislam als das Resultat einer vielhundertjährigen Geschichte dar, die zwar unter vielen inneren Kämpfen, aber doch ungebrochen von der Stiftung des Islams durch den Propheten Mohammed bis auf den heutigen Tag verlaufen ist und gewiß auch noch eine bedeutende Zukunft hat.

Geschichtlich wirksam ist dieser Gemeinislam immer gewesen, und wenn in der heutigen Zeit unter dem Zwange der

⁹ Eine kurze Darstellung der heutigen Gestalt des Gesamtislams mit besonderer Berücksichtigung des Gemeinislams, namentlich seiner volkstümlichen Erscheinungsformen gibt Alfred Bertholet in der kleinen Schrift: Die gegenwärtige Gestalt des Islams (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte 118), Tübingen 1926.

heute bestehenden Weltordnung seine politische Wirksamkeit sich in engen Grenzen bewegt, so hat der Islam in sich Ansatzpunkte genug, um jederzeit, wenn die Weltlage günstiger für ihn ist, aus dieser Reserve heraustreten zu können. Vergessen wir nicht, daß dem Islam ein Gesetzes- und Rechtssystem zur Verfügung steht, durch das das öffentliche wie das private Leben der einzelnen Gläubigen wie auch der gläubigen Gemeinde von Religions wegen geregelt ist. Wenn dieses Gesetzes- und Rechtssystem, das *Schar'* oder die *Schari'a*, in seinem Umfange auch nie ganz durchgeführt gewesen ist und in heutiger Zeit sogar vielfach seine praktische Geltung ganz verloren hat, so wird es doch eifrigst an den theologischen Hochschulen studiert. Es stellt den Spiegel dar, den der Islam der Welt entgegenhält, um ihr zu sagen, wie sie sein soll, wenn sie auch nicht so ist. Und es ist Glaube des Muslims, daß dereinst am Ende der Zeiten, wenn der „rechtgeleitete“ Kalif, der Mahdi, kommt, dieses Gesetz erfüllt werden wird. So heften sich trotz seiner praktischen Außerkraftsetzung dennoch die Augen des gläubigen Muslims auf dieses Gesetzes- und Rechtssystem.

In diesem ist natürlich auch das Verhältnis der muslimischen Gemeinde zu den Nichtmuslimen festgelegt. Je nach dem Verhältnis dieser beiden zueinander wird dreierlei Gebiet unterschieden: 1. geschlossen islamisches Gebiet (*dār al-Islam*), 2. Schutzgebiet, in dem Nichtmuslime unter islamischem Schutze leben (*dār adh-dhimma*), und 3. Kriegsgebiet (*dār al-ḥarb*), d. h. nicht unter muslimischer Herrschaft stehendes Gebiet, zu dem also die Muslime sich in natürlichem Kriegszustand befinden. Der Fall, der heute die Regel ist, daß Muslime unter nicht-muslimischer Herrschaft leben, ist also ungesetzlich. Es ist klar, daß diese Auffassung, wenn sie auch zur Zeit politisch unwirksam ist — ein Charakteristikum der heutigen Zeit ist es, daß angesehene Muslims den militanten Charakter des Islams überhaupt leugnen —, daß sie doch jederzeit unter günstigen Umständen ihre Wirksamkeit wiedererlangen kann. Der Islam ist eben bereits bei seiner Stiftung eine ausgesprochen politische Religion gewesen und hat diesen politischen Charakter immer bewahrt und ihn nur unter dem Zwange äußerer Verhältnisse zeitweilig zurückgestellt. Eine Trennung von Politik und Religion, wie sie auf Grund der Struktur der christlichen Religion uns als das Erstrebenswerte erscheint, ist beim Islam auf die Dauer nicht zu erreichen.

III.

Der Reformislam älterer Richtung (Wahhabismus)

Bei der zweiten Gruppe von Islambekennern, die heute in der Gesamtbekennerschaft eine gewichtige Rolle spielen, haben wir es mit einem Reformislam zu tun, dessen geschichtliche Erscheinung im Wahhabismus vor uns steht¹⁰. Es handelt sich hierbei um einen im Namen des Urislams ausgesprochenen Protest gegen die Geschichte des Islam mit ihrer immer breiteren Aufnahme von fremdem Gut, — in der Hauptsache um einen Protest gegen Bräuche und Anschauungen, die, dem Urislam fremd, durch Berührung des Islams mit der alten Kultur der vorderasiatischen Länder im Laufe der Geschichte in ihn eingedrungen sind und kraft des Idschmā^c, des Consensus doctorum, teils kanonische Geltung, teils Duldung erlangt haben. Es ist nicht etwa so, daß die Tradition, die wir als das tragende Prinzip des Gemeinislams kennengelernt haben, bestritten würde; im Gegenteil, es wurde bitter Ernst gemacht mit ihr, und den vielen im Islam aufgekommenen „Neuerungen“ (*bid'a*) wurde die echte Tradition, der unverfälschte „Brauch“ des Propheten (*sunna*) gegenübergestellt.

Dieser Protest gegen fremde Eindringlinge in den Islam ist so alt wie die Ausbreitung des Islams über sein Ursprungsland Arabien hinaus auf die alten Kulturländer und hat bezeichnenderweise stets seine meisten Anhänger in Arabien gehabt, wie denn auch seine neueste Form, der Wahhabismus, in Arabien entstanden ist und bisher auch nur hier zu politischer Auswirkung gekommen ist. Der eigentliche Vater dieses Protestes ist der große Bagdader Traditionsarier Aḥmed ibn Ḥanbal (780—855), der gegenüber mancherlei Erscheinungen in der damaligen islamischen Theologie, die eine Folge des damals akuten Kampfes gegen gewisse aus der Spätantike stammende religiöse Strömungen in den alten Kulturländern (Manichäismus und ähnliche Religionsformen) waren, einen strengen und konsequenten Traditionalismus vertrat.

Die von Aḥmed ibn Ḥanbal vertretene rigoristische Richtung verdichtete sich später zu einem eigenen Gesetzesritus (*madhhab*), dem hanbalitischen, der als vierter zu den drei bereits bestehenden Gesetzes- und Rechtsriten (*madhāhib*) der Hanafiten, Malikiten und Schafaiten als orthodox anerkannt worden ist. Indessen, der von den Hanbaliten stets verfochtene Rigorismus bewirkte es, daß sich der Hanbalismus allezeit in einem gewissen Gegensatze zum Gemeinislam befand und in der Tat scharf auf der Scheide von Orthodoxie und rigoristischer Häresie stand. So fanden sich die Vertreter der drei übrigen Gesetzesriten mehr oder weniger bereit, eine individuelle mystische Frömmigkeit, den Sufismus,

¹⁰ Über den Wahhabismus unterrichtet am besten R. Hartmann, Die Wahhabiten in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 78 (n. F. 3), 1924, S. 176 ff.

zu dulden, so daß dieser schließlich durch den großen schafitischen Theologen al-Ghazālī (den Algazel der mittelalterlichen Theologen und Philosophen des Abendlandes, 1058—1112), den größten religiösen Genius, den der Islam hervorgebracht hat, in der Orthodoxie Eingang gefunden, durch dessen umfassende Synthese von Orthodoxie und Mystik im Gemeinislam volles Bürgerrecht erhalten hat. Wenn nun auch der Sufismus auf der einen Seite die nüchterne Gesetzlichkeit des orthodoxen Islams durch ein emotionales Element belebte und bereicherte, so drohte auf der anderen Seite doch sein starker gefühlsbetonter Subjektivismus die objektive Geltung des geoffenbarten Gesetzes zu unterhöhlen, und durch das unbezweifelbare Hinneigen der Sufis zu pantheisierenden Gedankengängen schien der starr transzendente Gottesbegriff des alten Islams gefährdet. Die Weltflucht der Sufis stand im Gegensatz zu der weltoffenen, die Welt als Objekt der religiösen Betätigung erachtenden Haltung des Propheten und seines Kreises, und das sufische Bestreben, gegebenenfalls durch psychotechnische Hilfsmittel die Kluft zwischen Gott und Mensch zu überbrücken, war mit dem weltanschaulichen Grundgedanken des alten Islams, der eben die Unüberbrückbarkeit dieser Kluft, die absolute Transzendenz Gottes, auf das schärfste betonte, nicht zu vereinigen. In all dem mußten die hanbalitischen Eiferer ein gefährliches Abgleiten von den Grundsätzen des Islams, eine Verfälschung seiner tragenden Ideen sehen. So erhoben sie denn im Namen der objektiven Geltung des geoffenbarten Gesetzes, wie es im Koran gegeben und in der Sunna vom Propheten überliefert worden war, Protest gegen den Sufismus, der ihnen als Zersetzung des alten Glaubens erscheinen mußte. Wir haben ein interessantes Buch von dem Hanbaliten Ibn al-Dschauzī (1116—1200), dessen Titel etwa mit „Die Verkleidung des Teufels“ übersetzt werden kann¹¹, welches das ganze fromme Treiben der Sufis im Namen von Koran und Sunna als Teufelswerk entlarvt und auf das schärfste bekämpft.

Der Protest von hanbalitischer Seite verstärkte sich, als die islamische Mystik, der Sufismus, sich in einem organisierten Ordenswesen, den Derwischorden, feste gemeinschaftsbildende Formen schuf und in dem mit dem Derwischtum eng zusammenhängenden Heiligenkult auch in die breiten Volksmassen eindrang, dem primitiven Empfinden dieser Kreise eine Art von Frömmigkeit bietend, die nun wirklich mit dem echten Islam nichts als den Namen gemein hatte und auch die streng liturgische Frömmigkeit des alten Islams durch eine andere von massiver Volkstümlichkeit ersetzte. Ja selbst das Bild des Propheten Mohammed mußte sich unter der bestimmenden Einwirkung des Sufismus eine Umgestaltung in das eines wundertätigen Heiligen gefallen lassen, und es kamen Formen einer Mohammedverehrung auf, die gewisse Parallelen zu der christlichen Marienverehrung zeigten. Gegen diese Neuerungen richtete sich mit besonderer Schärfe der hanbalitische Protest. Seine noch heute geltende Parole hat ihm der große, aus Damaskus stammende Reformator, der Hanbalit Ibn Taimīya (1263—1328) gegeben, der ob seiner intransigenten Haltung teils bewundert, teils angefeindet, sein Leben zu einem Teile auf bedeutenden Lehrstühlen an den Theologen-

¹¹ Talbīs Iblīs; vgl. Walther Braune, Ibn al-Gauzīs Streitschrift gegen den Sufismus in: *Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Napoli*, n. s. I (Festschrift Luigi Bonelli), Roma 1940, S. 305 ff.

schulen (Medressen) von Damaskus und Kairo, zum andern Teile aber in Gefängnissen verbrachte. Ibn Taimīyas Protest richtete sich natürlich nicht nur gegen die Erscheinungen des Kompromisses, den der Islam mit der Umwelt einging, vor allem gegen die Heiligenverehrung, sondern praktisch auch gegen den Grundsatz, welcher derartige Kompromisse ermöglichen und sie sanktionierte, das Idschmā', den Consensus doctorum. Seiner Ansicht nach könne nicht das, worin die Gelehrten irgendeiner Periode übereinstimmen, den Anspruch erheben, als wahr und recht zu gelten, sondern nur das, worüber die Prophetengenossen übereinstimmen. Damit war der Geschichte als aufbauender Kraft die Legitimität entzogen, damit aber auch dem Islam nach gemeinem Verständnis — dem katholischen Islam, wenn der Ausdruck erlaubt ist — Fehde angesagt. Zwar hat sich Ibn Taimīya wohl gehütet, diesen Grundsatz formell auszusprechen; aber wenn er im Namen von Koran und Sunna gegen Einrichtungen und Bräuche protestiert, die vom Idschmā' anerkanntermaßen gebilligt waren, so lief dies letzten Endes auf Leugnung der Verbindlichkeit des Idschmā' hinaus. Seine Gegner haben dem Ibn Taimīya denn auch folgerichtig diese Leugnung zur Last gelegt, und in diesem Sinne ist seine Lehre sowohl von seinen Gegnern wie auch von seinen Anhängern aufgefaßt worden.

Zur vollen geschichtlichen Wirksamkeit ist dieser Protest des Ibn Taimīya freilich erst gelangt, als der gleichfalls dem hanbalitischen Ritus angehörende Moḥammed ibn 'Abdalwahhāb (1703—1791), der Stifter des Wahhabismus, ihn sich zu eigen machte und 1744 in dem arabischen Emir von Nedschd (Mittelarabien), Moḥammed ibn Sā'ūd, einen Helfer fand, der sich und seine Untertanen in den Dienst der neuen Idee stellte. Wie bei der Stiftung des Islams selbst, die ja zugleich die Gründung eines politischen Gebildes war, vermochten die Emire aus dem Hause Al Sa'ūd als Vorkämpfer der neuen wahhabitischen Idee ihre Araber einer bisher von ihnen nicht gekannten Disziplin zu unterwerfen, mittels derer es ihnen im Laufe der Zeit gelang, ganz Arabien unter ihre Herrschaft zu bringen (in der Hauptsache abgeschlossen 1800), ja sogar die heiligen Stätten des Islams in ihre Hand zu bekommen (1803 Mekka, 1804 Medina). Dies rief, wie wohl zu verstehen ist, eine Bestürzung in der ganzen damaligen islamischen Welt hervor, die auf etwas Derartiges in keiner Weise vorbereitet war, vielmehr die nun schon mehrere Jahrhunderte bestehende Ordnung, daß der osmanische Sultan als Schutzherr über die heiligen Stätten des Islams anzusehen war, sich gewöhnt hatte, als endgültig anzusehen. Da sich zudem die Wahhabiten in ihrem Eifer recht ungebärdig zeigten (Plünderung und Zerstörung des Grabes des Propheten), so wurde die Besorgnis der umliegenden islamischen Mächte um so größer, und der türkische Sultan beauftragte den Vizekönig von Ägypten, Mohammed 'Alī Pascha, mit der Vertreibung der Wahhabiten und Vernichtung ihrer Ketzerei. Von 1811 ab kämpften die Ägypter mit wechselndem Erfolge mit den Wahhabiten; 1812/13 gelang ihnen die Wiedereroberung von Mekka und Medina, und Mohammed Alis Sohn, dem energischen Ibrahim Pascha, gelang schließlich 1818 die endgültige Niederwerfung der wahhabitischen Macht, die Gefangennahme des Emirs und 1819 die völlige Zerstörung seiner Hauptstadt Dar'īya. Der wahhabitische Staat schien aufgelöst und damit der Wahhabismus in seinem Lebensnerv getroffen. Zwar gelang es den Emiren aus dem Hause Al Sa'ūd, sich danach

doch noch eine kleine Herrschaft im Inneren Arabiens zu retten, auch zeitweilig wieder zu größerer Macht zu kommen. Doch konnten sie nicht mehr daran denken, ihre alte Stellung wieder zurückzugewinnen; vielmehr verloren sie im Laufe des 19. Jahrhunderts immer noch weiter an Macht und Ansehen, bis nach einer vernichtenden Niederlage 1891 der Ibn Sa'ūd mit seiner Familie beim Scheich von Kuwait, einem Fürstentume am Persischen Golf, seine Zuflucht suchen mußte.

Die Befreiung aus diesem Exil und der dann einsetzende Wiederaufstieg der wahhabitischen Macht ist geknüpft an den Namen des noch heute regierenden Wahhabitenführers aus dem Hause Āl Sa'ūd, 'Abdal'azīz. Dieser gewann, noch in jugendlichem Alter, i. J. 1902 durch einen Handstreich von beispielloser Kühnheit die neuere Hauptstadt des wahhabitischen Fürstentums, Riyād, zurück und stellte die Herrschaft seines Hauses wieder her. I. J. 1910 organisierte er die streitbaren Wahhabiten neu in bruderschaftlicher Form (sie heißen von da ab *Ichwān* „Brüder“) und siedelte sie, die meist aus beduinischen Kreisen stammten, in besonderen Kolonien an, indem er damit gleichzeitig das Problem der Selbsthaftmachung des immer unruhigen Elementes der Beduinen in Angriff nahm. Diese Ichwānkolonien bilden seitdem einmal die Kraftzentren der Propaganda der wahhabitischen Lehre; zum andern bilden die Ichwān die Kerntruppe der wahhabitischen Streitmacht. Indem 'Abdal'azīz auf diese Weise das Glaubensapostolat mit aktivem Dienst in Waffen verband, sich eine kämpfende Elitetruppe schuf, die den Arabern zugleich den Islam in reformiertem, d. h. wahhabitischen Sinne vorleben sollte, knüpfte er an Erinnerungen aus der Urzeit des Islams an, der bei seinem ausgesprochen militanten Charakter ja immer in erster Linie eine Religion der kämpfenden Krieger gewesen ist.

Der Erfolg hat dem Ibn Sa'ūd 'Abdal'azīz recht gegeben. Durch seine konsequente Politik, bei der er von seiner schlagkräftigen Kämpferschar unterstützt war, hat er alle anderen Machthaber in Arabien ausgeschaltet: 1921 unterwarf er das Fürstentum des mit den Āl Sa'ūd rivalisierenden Hauses Al Raschīd; 1924 eroberte er Mekka und bald auch Medina, und machte der Herrschaft des einstigen Großscherifen, des „Königs von Hidschaz“, Husein, ein Ende, welches Ereignis damals längst nicht mehr die Bestürzung hervorrief wie einst vor hundert Jahren (1803) — sowohl die Kampfweisen der Wahhabiten hatten sich geändert, als auch die Meinung über sie in der islamischen Welt, nachdem manches wahhabitische Ideengut dort Aufnahme gefunden hatte. Endlich 1934 wurde nach

kurzem Kriege ein Vertrag mit dem zaiditischen Imam von Yemen (Südarabien) geschlossen, durch den auch dieses Land in ein näheres Verhältnis zu dem Wahhabitenreiche trat. So ist Arabien heute, mit Ausnahme des britischen Einflußgebietes im Süden, geeint in der starken Hand des Wahhabitenherrschers 'Abdal'aziz, was abgesehen von der kurzen Periode des ersten Wahhabitenreiches seit den Tagen des Propheten Mohammed nicht mehr der Fall gewesen ist. Und dieses geeinte Arabien trägt heute den Namen des Fürstenhauses, aus dem sein Herrscher hervorgegangen ist, Sa'udisch-Arabien.

In diesem geeinten Arabien ist heute dank der mit der politischen Hand in Hand gehenden religiösen Propaganda der Ichwān der Wahhabismus die unbestritten herrschende religiöse Richtung; ja durch die wahhabitische Mission ist Arabien überhaupt erst eigentlich für den Islam gewonnen worden. Dies kann uns bei näherem Zusehen nicht wundernehmen; denn das imposante Gebäude des Gemeinislams war ja durch die Berührung mit in den alten Kulturländern vorgefundenen Verhältnissen zu dem herangewachsen, was es heute ist. Diese Verhältnisse trafen aber für Arabien, das doch im wesentlichen außerhalb der antiken Kultur gelegen hatte, nicht zu; vielmehr scheint die puritanische Form des Islams, wie sie der Wahhabismus predigt, eben diejenige zu sein, die den ungeheuer einfachen Verhältnissen in Arabien allein entspricht, für die also der Araber eine in der Natur seiner Lebensbedingungen und der kulturellen Unbeschwertheit seines Landes gelegene Voraussetzung mitbringt. Gewiß hat bei dem Erfolge, den 'Abdal'aziz sowohl politisch, als auch religiös hatte, auch ein nationalistisch-arabisches Moment mitgespielt, insofern als im Gegensatz zu König Husein von Englands Gnaden, der die Einheit Arabiens mit einer politischen Anlehnung an und damit Abhängigkeit von einer fremden Großmacht zu erkaufen suchte, der Ibn Sa'ud sich von fremder Beeinflussung frei gehalten und die Einigung Arabiens allein durch eigene Kraft zustande zu bringen bestrebt war. Er, der echte Sohn Arabiens, nicht der den arabischen Verhältnissen entwachsene Prophetennachkomme Husein, hatte das Vertrauen der Araber. Doch spielte dieses nationalistische Moment nur eine Hilfsrolle neben dem religiösen, das bei der wahhabitischen Bewegung durchaus im Vordergrund steht.

Der wahhabitische Reformislam hat sich durch die Tatkraft und nicht zuletzt auch durch die maßvolle Zurückhaltung seines heutigen Verfechters, der die ungebärdige Schroffheit des alten Wahhabismus vor hundert Jahren abgelegt hat, als erfolgreicher

politischer Faktor bewährt, auf den die Blicke aus allen Ländern der Islamwelt gerichtet sind. Ob und wie weit er mit dazu beitragen wird, aus der gegenwärtigen Weltkrise eine neue Weltordnung heraufzuführen, das steht freilich dahin. Denn die Lage ist heute, im Zeitalter der Technik, natürlich eine andere als vor 1300 Jahren, als nach dem mörderischen Kriege zwischen Persien und Byzanz, zwischen dem Perserkönig Chosrau II. und Kaiser Herakeios die islambegeisterten arabischen Streiter die beiden zu Tode erschöpften Weltmächte überrannten. Arabien kann sich wohl gegen technisch überlegene Feinde verteidigen, aber aktiv außerhalb des Landes einzugreifen, dürfte einem Herrscher über Arabien doch wohl schwerlich gelingen. So ist die Frage der weiteren Aktionsmöglichkeit des Wahhabismus wohl die, ob es ihm gelingt, Kulturländer, die die Möglichkeiten zu technischer Aufrüstung bieten, für seine Sache zu gewinnen. Dazu aber fehlen in diesen die in Arabien allein vorhandenen ausreichenden Voraussetzungen¹².

Tempel und Kult im orientalischen Hierapolis zur Zeit des sinkenden Heidentums

mit einem Ausblick auf lebendiges Heidentum von heute.

„Aestatem et ver tu plasmasti ea“ (Ps. 73, 17).

Von Pfarrer Dr. Doergens, Krefeld-Traar

Zu den interessantesten literarischen Denkmälern der antiken Religionsgeschichte gehört die kleine Schrift des Syrers Lukian von Samosata (2. Jahrhundert n. Chr.) „Über die syrische Göttin“, zu der der Bonner Religionshistoriker Prof. Dr. C. Clemens eine eigene Übersetzung und einen kenntnisreichen Kommentar geschrieben hat¹. Allerdings nennt Cumont, der belgische Gelehrte, das Werkchen „recht oberflächlich“², und dies insofern mit Recht, als dessen Autor, Spötter und Religionsverächter wie er (L.) war, die nötige Geisteshaltung fehlte,

¹² Eine Fortsetzung folgt: IV. Der Reformislam jüngerer Richtung (Modernismus); V. Der Islam im Banne des Nationalismus; VI. Lebens- und Werbekraft des Islams.

¹ Lukians Schrift „Über die syrische Göttin“, Leipzig 1938 (Der Alte Orient, Bd. 37, Heft 3/4). Hierzu: Stocks, Studien zu Lukians De Dea Syria in Berytus. Archeological Studies publ. by The Museum of Archeology of the American University of Beirut. Vol. 4 (1937) I S. 1 ff. und eine Ergänzung Clemens „Tempel und Kult in Hierapolis“ in der Festschrift zu Ehren Dölgers (Bonn) Pisciculi, Münster i. W. 1939, S. 66 ff.

² Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Deutsche Übers. 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1931, S. 105. Von Cumont stammt auch der Beitrag Dea Syria in Pauly-Wissowas Realenzkl. Stuttgart 1901, Bd. 4, Sp. 2235 ff.