

Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise*

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

IV.

Der Reformislam jüngerer Richtung (Modernismus)

Der Reformislam älterer Richtung, der Wahhabismus, hat, wenn auch nicht aktiv politisch, so doch durch seine Ideen über seinen eigentlichen Aktionsbereich, Arabien, hinausgewirkt. Ich denke dabei weniger an gewisse Fernwirkungen des Wahhabismus, nach Indien und dem Sudan, als vielmehr an die subtileren Wirkungen, die er auf die Geisteswelt in den Arabien benachbarten Kulturländern ausgeübt hat, wo er den Boden bereitet hat für eine Reformbewegung anderer Art, die letztlich in eine Art von islamischem Modernismus einmündete. Veranlassung zu dieser waren freilich nicht primär religiöse Momente, sondern ein kulturpolitisches Anliegen, nämlich die schmerzliche Erkenntnis gebildeter Angehöriger der islamischen Völker und Staaten, daß die islamische Welt kulturell und zivilisatorisch dem ungläubigen Abendlande gegenüber im Rückstande sei und daher sich dessen Bevormundung gefallen lassen müsse. Peinlich wirkten auf Männer dieser Geistesart auch die grob volkstümlichen religiösen Bräuche, wie sie das Derwischtum pflegte und der massive Materialismus, der in dem Heiligenkult herrschte. Der Vergleich mit abendländischer Geistigkeit ließ diesen Männern die Primitivität derartiger Bräuche schmerzlich zum Bewußtsein kommen. Als gebildete Männer erkannten sie sehr bald, daß es sich hierbei um Dinge handele, die mit dem Islam, wie er vom mekkanischen Propheten gestiftet worden war, nichts zu tun haben, vielmehr im Laufe der Geschichte ihren Einzug in den Islam gehalten haben. Und so lehnten sie mit den Wahhabiten all diesen allzu volkstümlichen derben Betrieb der Derwischorden und des Heiligenkultes ab.

Doch zu der prinzipiellen Proteststellung der Wahhabiten, die auf die Ablehnung des allgemeinen Idschmä, des Consensus doctorum, hinausläuft, jenes Prinzipes, durch das ja all dieses Einfließen von fremdem Gut und dessen ungebührliches Wuchern möglich geworden war, vermochten sie sich denn doch nicht zu versteigen. Auch war ihnen der wahhabitische Puritanismus, der sich ja auch z. B. gegen den Genuß von Kaffee und Tabak als sunnawidrige Neuerungen richtete,

* Siehe den ersten Teil der Abhandlung in dieser Viermonatsschrift, Jahrgang 4, 1941, Heft 2, S. 125 ff.

zuwider, da er sich mit dem zivilisatorischen Fortschrittsglauben, den sie vom Abendlande her sich angeeignet hatten, nicht vertrug. Im Gegenteil, sie setzten auf das Idschmä' sogar besondere Hoffnungen. Denn wie durch dieses Prinzip im Laufe der Geschichte, wie sie richtig erkannten, manche Dinge in den Islam Aufnahme gefunden hatten oder zum mindesten zum Gebrauche des frommen Muslim freigegeben worden seien — es handelte sich hier nicht allein um so äußerliche Dinge wie Kaffee und Tabak oder mit Aberglauben durchtränkte Mißbräuche wie Derwischtum und Heiligenkult, sondern auch um wertvollere Gaben, wie den Gebrauch der griechischen Philosophie und der Anwendung ihrer Denkweisen in der Dogmatik —, in gleicher Weise, argumentierte man, könnte das Idschmä' auch gegenüber Gaben aus dem Abendlande seine assimilierende Kraft erweisen. Auf diese Weise könnten viele Dinge, die der Segen des fortschrittlichen Abendlandes dem islamischen Orient bescheren würde, im Islam heimisch werden, nachdem sie sich unter stillschweigender Duldung oder sogar Zustimmung der Ulemä-schaft in den islamischen Ländern eingebürgert hätten; und zwar könnten dadurch nicht nur Dinge der äußeren Zivilisation und der äußerlichen Lebensführung, sondern auch gewisse in das Glaubensleben eingreifende Vorstellungen der modern abendländischen Weltanschauung, so hofften diese Modernisten, Eingang in das Denken der islamischen Welt finden.

Bei diesen Bestrebungen handelte es sich also um die Einsicht gebildeter Muslims in die nicht wegzuleugnende Tatsache, daß die islamische Welt seit Jahrhunderten einen Kultur- und Zivilisationsstand verkörpere, den das von Stufe zu Stufe fortschreitende Abendland längst hinter sich gelassen hatte. Sehr richtig war dabei auch die Einsicht, daß das islamische Gesetzes- und Rechtssystem, das *Schar'* oder die *Scharī'a*, seinen guten Teil mit zu dieser Stagnation beigetragen habe. Denn diese *Scharī'a*, die als „heiliges Gesetz“ religiöse Autorität für sich in Anspruch nahm, hatte ja das gesamte Leben des Einzelmenschen wie das der islamgläubigen Gemeinschaft mit einem immer enghaschiger werdenden Netz von gesetzlichen Bestimmungen überzogen. Der Umstand aber, daß einmal die *Scharī'a* in ihrem wesentlichen Kern im frühen Mittelalter entstanden war unter Verhältnissen, die von der modernen Welt weit hinter sich gelassen worden waren, zum andern, daß sie kraft der ihr zugestandenen religiösen Autorität ewige Gültigkeit beanspruchte, — dieser zwiefache Umstand bewirkte, daß die *Scharī'a* auf die heutige Zeit nicht mehr passen wollte, daß aber anderseits ihre Anpassung an moderne Verhältnisse ausgeschlossen schien, so daß sie sich als ein gewaltiges Hindernis gegen zivilisatorischen und kulturellen Fortschritt herausstellte.

Die Unveränderlichkeit der *Scharī'a* brachte es mit sich, daß der gläubige Muslim sich bisweilen einem Gewissenskonflikt gegenüber sah, wenn er zwischen einer von dem modernen Zivilisationsbetrieb empfohlenen Maßnahme, deren Nützlichkeit und moralische Einwandfreiheit ihm der Verstand vorhielt, und einem vom heiligen Gesetz festgelegten Verbot wählen sollte, das auf ganz andere, nicht mehr zutreffende Verhältnisse zugeschnitten war. So ist z. B. im islamischen Gesetz das Zinsennehmen von geliehenem Gelde, das als Wucher angesehen wurde, verboten. Es ist daher vorgekommen, daß fromme Muslims sich weigerten, von Geld, das sie auf einer Bank deponiert hatten, Zinsen zu nehmen. Solche und ähnliche Fälle brachten es fortschrittlich gesinnten

Muslims zum lebendigen Bewußtsein, daß die Zurückgebliebenheit des islamischen Orients dem Abendlande gegenüber durch die Starrheit des veralteten islamischen Gesetzes verursacht sei.

Nun ist zwar die Einsicht, daß die Scharī'a zur Gegenwart nicht mehr passen wollte, durchaus nicht neu. Auch in früheren Zeiten klaffte eigentlich immer zwischen ihren theoretischen Forderungen und dem wirklichen Leben mit seinen Anforderungen eine oft peinlich empfundene Kluft; in ihrer Entstehungsgeschichte, die auf einen Kreis von der wirklichen Gestaltung des öffentlichen Lebens ausgeschlossener frommer Oppositioneller zurückgeht (die fromme Opposition gegen das weltlichte Omayyadenkalifat im 7. und 8. Jahrhundert), ist es begründet, daß die Scharī'a eigentlich nie in eine Zeit hineingepaßt hat. Das hier dauernd vorliegende Dilemma hatte man früher dadurch auszugleichen gesucht, daß man durch die Anwendung von Rechtskniffen (*hiyal*) manchmal recht gewaltsam die kanonischen Bestimmungen für die Praxis passend machte. Des weiteren stellte man sich so ein, daß man auf der einen Seite darüber hinweg sah, daß vielfach in der Praxis die Scharī'a mehr oder weniger unbeachtet gelassen — große Teile von ihr haben nie wirklich praktische Geltung gehabt — und daß sie durch eine den wirklich herrschenden Bedürfnissen angepaßte weltliche Gesetzgebung, für die man den dem Griechischen entlehnten Ausdruck *Qānīn* gebrauchte, ersetzt wurde. Die islamische Theologie sorgte durch die Bereitstellung des Begriffes des „behördlichen Gutdünkens“ (*urf*) als einer neben der kanonischen Scharī'a für die Praxis gültigen Norm und durch den moraltheologischen Grundsatz, daß der legitimen Obrigkeit unter allen Umständen Gehorsam zu leisten sei, auch wenn sie das heilige Gesetz nicht befolge, dafür, daß sich die Gewissen bei dessen praktischer Außerkraftsetzung nicht beschwert zu fühlen brauchten. Der Ausgleich gegen diese chronische Zurückdrängung der Scharī'a aus dem praktischen Gebrauch wurde dann dadurch hergestellt, daß man auf der andern Seite an der theoretischen Geltung der Scharī'a um so starrer festhielt, sie als den Spiegel betrachtete, den die Religion der Welt entgegenhielt, um ihr zu zeigen, wie sie sein soll, wogegen man sich gegenüber dem faktischen Zustand, wie sie wirklich war, recht nachsichtig verhalten konnte. So betrachtete man es mit dem muslimischen Charakter eines Fürsten oder einer Behörde als durchaus vereinbar, wenn er die Scharī'a nicht befolgte oder praktisch durch anderweitige Maßnahmen außer Kraft setzte; solange er ihre theoretische Geltung unangetastet ließ, hatten ihm gegenüber seine muslimischen Untertanen von Religions wegen Gehorsamspflicht. Wer es aber wagen sollte, die Geltung der Scharī'a grundsätzlich, also auch theoretisch anzugreifen, der hätte als Ungläubiger gegolten, dem gegenüber kein Muslim zum Gehorsam verpflichtet sei, auf den vielmehr die muslimische Gemeinschaftspflicht des Heiligen Krieges (*dschihād*) Anwendung finden würde. So konnte man sich leicht über die Nichtbefolgung der Scharī'a hinwegtrösten, indem man die Schlechtigkeit der Zeit — ein ständiges homiletisches Requisite bei den islamischen Theologen — als Entschuldigung anführte. Die volle Durchführung der Scharī'a auch in der Praxis vertagte man auf das Ende der Tage, wenn der „rechtgeleitete“ Kalif, der Mahdi, erscheinen würde. Dieser werde allgemeiner Erwartung nach die Scharī'a in ihrem vollen Umfange durchführen; und um darauf vorbereitet zu sein, studieren in allen muslimischen Ländern schon seit Jahrhunderten die jungen Theologen

mit unverdrossenem Eifer die Scharī'a, obwohl ihnen genau bekannt ist, daß sie für das wirkliche Leben nur einen kleinen Teil davon würden gebrauchen können.

Trotz dieser praktischen Außerkraftsetzung großer Teile der Scharī'a hat sich diese doch in der Geschichte immer wieder als retardierendes Moment erwiesen, das grundsätzlich allem Neuem feindlich sich entgegenstellte, so daß es bei Einführung von im Abendlande gemachten Erfindungen, wie z. B. der Buchdruckerkunst (in der Türkei 1727) immer erst eines geistlichen Gutachtens, eines Fetwas, über die religionsgesetzliche Unbedenklichkeit bedurfte, bis sie der Öffentlichkeit übergeben werden konnte¹².

Besonders kraß wurde die zum großen Teile an der Starrheit des heiligen Gesetzes liegende Stagnation des islamischen Orients empfunden, als seit der Mitte des 19. Jahrhunderts diese scheinbar in sich selbst ruhende Welt in immer stärkere Berührung mit dem dauernd in Bewegung befindlichen Abendlande kam. Hier kam man mit dem alten Rezept der praktischen Außerkraftsetzung der Scharī'a bei starrem Festhalten an ihrer theoretischen Geltung und der Vertagung ihrer Durchführung bis auf das Ende der Zeiten nicht mehr aus; vielmehr zwangen die Verhältnisse alle Männer, die es wirklich ernst mit dem Islam meinten, zu einer tiefergehenden Auseinandersetzung zwischen der altüberlieferten Scharī'a und den mit unwiderstehlicher Gewalt in den Orient Einlaß begehrenden neuen Ideen und Einrichtungen. Es zeugt von der Treue der führenden Männer auf islamischer Seite zu ihrer eigenen Geisteswelt, daß sie es zunächst versuchten, aus den Kräften heraus, die der Islam selbst hervorgebracht hatte, und mit seinen eigenen geistigen Mitteln dem Übel abzuhelpen und den islamischen Orient aus seiner Stagnation herauszureißen. Diese Männer waren fest davon überzeugt, daß all diese moderne Zivilisation und die politischen und sonstigen Vorstellungen und Einrichtungen, die vom Abendlande her ihren Einzug in den Orient hielten, mit dem Islam, wenn man ihn im Geiste seines Stifters recht versteht, nicht im Widerspruch stünden, wie es die traditionsgebundenen Theologen glauben machen wollten. Freilich dürfe man sich nicht mit der herkömmlichen Interpretation der Religionsquellen begnügen, die in einer epigonenhaften Starrheit befangen seien; sondern müsse sich von dieser lösen und die Religionsquellen von neuem unbefangenen befragen. Den Islam als Religion aus dieser seiner epigonenhaften Starrheit, der mit einem gewissen Recht die Schuld an der Stagnation des islamischen Orients zugeschrieben wurde, zu lösen, war also das Bestreben dieser Reformisten, von dem sie sich eine Aufholung des durch Jahrhunderte Versäumten und eine kulturelle Angleichung des Orients an das Abendland — das alleinige Heil, das ihnen vorschwebte — versprachen.

Dieses Bestreben aber traf auf eine der Fundamentalanschauungen der islamischen Theologie, die sozusagen die dogmatische Festlegung des theologischen Epigontums darstellt und in einer rückschauenden Überbetonung der Autorität der älteren Generationen von Theologen gipfelt. Dieser Anschauung gemäß besaßen das Recht auf eigene Entscheidung in Fragen des Gesetzes und Rechtes, auf selbständige Forschung nach dem Wahren und Rechten aus den Religionsquellen, Koran und Sunna, das sog. *Idschtihād*, im vollen Umfange nur die ältesten

¹² Vgl. Franz Babinger, *Stambuler Buchwesen*, Leipzig 1919, S. 9.

Kenner dieser Rechtsquellen. Je mehr Rechtsfälle aber entschieden wurden, desto mehr wurde das Recht auf eigene Entscheidung eingeschränkt. Und seit Jahrhunderten steht die islamische Theologenschaft auf dem Standpunkt, daß sie dieses Recht auf das Idschtihād überhaupt nicht mehr besitze, daß „das Tor des Idschtihād geschlossen sei“, wie man sich bildlich ausdrückte, — daß sie vielmehr zur Anerkennung der Autorität der alten Meister, zum Sichbescheiden bei der Lehre der alten Autoritäten, zum *Taqīd*, verpflichtet sei. In der Tat liegt in dieser Anschauung der Angelpunkt für die Starrheit des islamischen Gesetzes- und Rechtssystems, der *Scharī'a*, begründet. Um diese aufzuheben, ging ihr Streben dahin, das „Tor des Idschtihād wieder zu öffnen“, d. h. sie beanspruchten für sich das Recht, unbekümmert um die Resultate der mittelalterlichen Rechtsforscher, unter Berücksichtigung moderner Verhältnisse erneut aus den Rechtsquellen das Recht zu schöpfen.

Diese Geisteshaltung, die wohl an dem islamischen Recht als solchem festhält, aber bestrebt ist, es aus seiner Erstarrung zu lösen und wieder elastisch zu machen, war in höchster Blüte im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts und zu Anfang dieses Jahrhunderts bis etwa zur Zeit des Weltkrieges. Es war die gleiche Zeit, in der auch der Panislamismus im Schwunge war. Tatsächlich sind es vielfach dieselben Personen, die in beiden Richtungen tätig waren. So vor allem der Vater des islamischen Modernismus, Sa'iyid Dschemāleddīn Afghānī (1839—1897), der wegen seiner umstürzlerischen Ideen vom Schah von Persien, Nāsiruddīn, verfolgt wurde, aber wegen seiner panislamischen Bestrebungen in dem Türkensultan Abdulhamid II. einen Beschützer fand. Sein Schüler, der Ägypter Mohammed 'Abduh (1849—1905) ist der bedeutendste Vertreter der modernistischen Richtung in der islamischen Theologie¹³. Er war seit 1899 Großmufti, also der höchste geistliche Beamte Ägyptens, und der hervorragendste Lehrer an der Azhar in Kairo. Seiner Tätigkeit ist es zu danken, daß die modernistische Gedankenwelt in weiten Kreisen der islamischen Theologenschaft, so vor allem an der Azhar in Kairo selbst, Aufnahme gefunden hat.

Mohammed 'Abduhs Theologie läuft auf einen kühlen Rationalismus hinaus. Dieser Rationalismus ist zwar ein altes islamisches Denkmittel, das die islamische Theologie oft und gern, vor allem gegenüber dem Christentum angewandt hat. In der Ausdehnung jedoch, wie ihn Mohammed 'Abduh verwendet — in der weitestgehenden Form, wie er eben noch mit der Orthodoxie in Einklang zu bringen ist —, ist er ein von dem rationalistischen späten 19. Jahrhundert des Abendlandes übernommenes Denkmittel. Mit seiner Hilfe sucht er in apologetischer Tendenz islamische Einrichtungen, so gut es geht, zu stützen,

¹³ Vgl. G. Bergsträßer, Islam und Abendland, Vom ägyptischen und türkischen Modernismus, in: *Auslandsstudien* 4, Der Vordere Orient, Königsberg 1929, S. 9 ff., namentlich die kritische Würdigung des theologischen Systems Mohammed 'Abduhs daselbst S. 15 ff.; Mohammed 'Abduhs theologisches Hauptwerk, dem programmatische Bedeutung für seine Bestrebungen zukommt, liegt in französischer Übersetzung vor in B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Cheikh Mohammed Abdou, *Rissalat al tawhid*, Exposé de la religion musulmane, Paris 1925.

sie nötigenfalls umdeutend; so wird z. B., was am islamischen Gottesdienst kultisch gedacht ist, wie das Gebet und das Fasten, moralistisch umgedeutet u. dgl. Auf diese Weise sucht er „gegenüber dem Ansturm des Abendlandes den Islam wenigstens als Religion zu festigen und zu erhalten, während er die religiös indifferenten Außengebiete islamisch-orientalischen Lebens kampflös aufgibt“¹⁴. Es ist dies eine Linie, die in der Folgezeit zu noch viel radikaleren Abstrichen am Islam geführt hat.

Obwohl Mohammed 'Abduhs Tätigkeit in der islamischen Theologenschaft eine ungeheure Wirkung verursacht hat, so ist seine Konstruktion, die ein Kompromiß zwischen der traditionellen islamischen Theologie und der modernen abendländischen Gedankenwelt darstellt, doch nach beiden Seiten hin unbefriedigend. Es gab ja schon weite Schichten in allen muslimischen Ländern, die unbeschwert von theologischen Gedankengängen die Schranken, die Abendland und muslimisches Morgenland bisher voneinander getrennt hatten, kühn übersprungen hatten. Diese Kreise waren natürlich nicht mehr auf die Plattform, die Mohammed 'Abduh geschaffen hatte, zurückzuholen, während auf der anderen Seite sein kühner und bisweilen gewagter Vorstoß bis an die Grenze des abendländischen Denkens die konservativen Kreise nicht befriedigen konnte, vielmehr ihre Kritik wachrief. So kann es uns nicht wundernehmen, wenn wir sehen, daß die Geschichte über reformistische Bestrebungen von der Art, wie Mohammed 'Abduh sie betrieb, zur Tagesordnung übergegangen ist, und diese durch die neuere Entwicklung in den islamischen Ländern z. T. überholt sind. Es wird heute nicht mehr die Frage gestellt, wie das islamische Recht den modernen Verhältnissen angepaßt werden könnte; sondern es wird heute die viel radikalere Frage nach seiner Geltung überhaupt gestellt, und im wirklichen Leben ist es in den meisten Ländern durch die neuere Gesetzgebung in einem Maße außer Gebrauch gesetzt, wie dies früher nie gewagt worden wäre. In beiden Richtungen ist die Türkei mit ihrer radikalen Entwicklung in der Nachkriegszeit richtungweisend gewesen. Auch handelt es sich in heutigen modernistisch-theologischen Kreisen nicht mehr darum, das „Tor des Idschtihād wieder zu öffnen“ — dies ist durch die gesetzgeberische Praxis der Zeit in einem Maße geschehen, die man nicht für möglich gehalten und auch nicht gewünscht hatte —, sondern einfach darum, auf der einen Seite an diejenigen Elementen des Islams, die man für wesentlich hält, festzuhalten, auf der anderen Seite aber weitherzig in der Zulassung von Einrich-

¹⁴ Bergsträßer, a. a. O., S. 16.

tungen zu sein, die durch das moderne Leben für notwendig erachtet werden, und für maßvolle Reformen bereit zu sein. Es ist keine Frage, daß dies nicht ohne Preisgabe von Außenbezirken der Religion abgeht, die nach der gemeinen Auffassung des Islams, wie sie sich geschichtlich entwickelt hat, Wesensbestandteile desselben bilden. Indessen um des größeren Zieles willen, der Aufrechterhaltung des Islams an sich, ist man zu derartigen Teilkapitulationen bereit.

In der heutigen Diskussion über Fragen der Scharī'a fällt als charakteristische Erscheinung auf, daß auf der einen Seite die leitenden Gesichtspunkte, um derentwegen etwa Modifikationen an ihr vorgenommen oder sonstige Reformen vorgeschlagen werden, moderne, vom Abendland her eingeführte Gesichtspunkte sind — z. B. das „öffentliche Interesse“, ein Begriff, der zwar in der traditionellen Scharī'a nicht fehlt, aber heute doch einen anderen, weitergehenden Inhalt hat —, daß solche modernen Gesichtspunkte also die Fragestellung bestimmen; daß man sich aber auf der andern Seite wegen der immer noch starken Stellung der konservativen Kreise, vor allem in Ägypten, vor einem offenen Bruch mit der Scharī'a scheut und bemüht ist, den Schein ihrer Geltung aufrechtzuerhalten; daß aber drittens und endlich die konservativen Kreise, die sich an diesen Diskussionen beteiligen, es nicht wagen, zwei Momente zur Begründung ihrer Ansichten anzuführen: das Idschmā^c, den Consensus doctorum, als zuletzt entscheidende Instanz in allen Fragen des Gesetzes und des Rechtes, und das Taqlīd, die Verpflichtung zur Anerkennung der Autorität der vorangegangenen Generationen von Theologen und Gesetzeslehrern¹⁵. Dies besagt einmal, daß die durch die wahhabitische Bewegung ausgelöste Auflockerung der Bindung an das Idschmā^c weite Kreise der gebildeten Islambekenner, ja wohl auch der Theologen ergriffen hat, so daß man fast sagen könnte, daß sie selbst bereits zu einem Bestandteile des Idschmā^c geworden ist, — zum andern, daß das Bestreben der älteren Generation von Modernisten, das „Tor des Idschtihād (der freien Rechts- und Gesetzesforschung aus den Religionsquellen) wieder zu öffnen“, Erfolge gehabt hat: das Tor des Idschtihād ist praktisch heute wieder offen.

Alles in allem gesehen, zeigt heute der islamische Modernismus ein anderes Gesicht als in der Vorkriegszeit, vor allem zu Zeiten Mohammed 'Abduhs. Die nationalistische Nachkriegs-

¹⁵ Vgl. darüber Joseph Schacht, Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten. Ein Beitrag zur Frage des islamischen Modernismus, in: Der Islam 20, 1932, S. 209 ff.

entwicklung, von der gleich zu sprechen sein wird, zwang ihn in andere Richtung, indem sie das Gesetz des Handels an sich riß und den Modernismus in einer Linie mit dem Gemeinislam in die Defensive drängte. Seine Bedeutung liegt infolgedessen auch heute nicht mehr wie einst darin, daß er dem Gemeinislam als eine Oppositionspartei entgegentritt, sondern er ist heute zum großen Teil in dem Gemeinislam wieder aufgegangen, diesen allerdings in bedeutsamer Weise befruchtend. Mögen sich heute z. T. konservative Theologenkreise recht reaktionär gebärden — es ist dies eine manchmal nur zu verständliche Reaktionserscheinung auf das revolutionäre Tempo der Entwicklung, die die Dinge vor allem in der heutigen Türkei genommen haben —, so treibt doch der von Mohammed 'Abduh ausgesäte Samen in der islamischen Theologenschaft weiter. Die Schriften dieses einstigen Schulhauptes des islamischen Modernismus werden heute noch viel gelesen, und seine theologische Richtung hat in der von dem Meister selbst 1897 gegründeten, nach seinem Tode von seinem Schüler Scheich Mohammed Raschīd Riḍā in seinem Sinne geleiteten Monatsschrift *al-Manār* („Der Leuchtturm“) ein angesehenes und weitverbreitetes publizistisches Organ. Die alte Azhar aber, deren Verfassung und Unterrichtsmethoden bis zum Auftreten Mohammed 'Abduhs noch rein mittelalterlich waren, hat sich auf seine Initiative hin bis in die neuesten Zeiten hinein mehrfache Reformen in neuzeitlichem Sinne gefallen lassen müssen, die das Einströmen moderner abendländischer Ideen erleichtern¹⁶. So ist trotz aller Reaktionserscheinungen, wie sie in den letzten Jahrzehnten bei den Azharscheichs bisweilen wahrgenommen werden konnten, die starre Oberfläche der islamischen Theologie gegen früher doch ganz erheblich aufgelockert und damit ihre Fähigkeit, in Krisenzeiten auf die Entwicklung im Sinne des orthodoxen Islams einzuwirken, zweifellos gesteigert. Seit 1930 steht der Azhar auch ein eigenes Publikationsorgan in der Zeitschrift *Nūr al-Islām* („Licht des Islams“) zur Verfügung, das ihr die Möglichkeit bietet, auch außerhalb des theologischen Unterrichtes in der islamischen Welt ihre Stimme zur Geltung zu bringen.

So ist der reformistische Modernismus, wie er in der Vorkriegszeit als eine vom Gemeinislam gesonderte Bewegung bestanden hat, in dieser Form heute zwar so gut wie verschwunden, und während er in seiner Sturm- und Drangperiode gegen Ende

¹⁶ Über die neueste Entwicklung der Azhar (namentlich seit 1911) vgl. Achille Sékaly, *L'Université d'El Azhar et ses Transformations*, in: *Revue des Études Islamiques* I, 1927, S. 95 ff. u. 405 ff. und II, 1928, S. 47 ff., 255 ff. u. 401 ff., mit ausführlicher Wiedergabe der einschlägigen Dokumente.

des vorigen Jahrhunderts Miene machte, sich von dem Gemeinislam zu lösen, so ist er heute in dessen Schoße wieder aufgegangen. Doch hat er damit den Gemeinislam in nicht zu unterschätzender Weise befruchtet und ihn dazu befähigt, in der modernen Geisteswelt ein Wort mitzureden und in der geistigen Auseinandersetzung mit dem Abendland seine Stimme mit zur Geltung zu bringen. Während noch fast bis zur Jahrhundertwende die islamische und die modern-abendländische Geisteswelt fast hermetisch gegeneinander abgeschlossen waren, die islamischen Theologen dieser letzteren gänzlich verständnis- und teilnahmslos gegenüberstanden, gibt es heute allenthalben auch gebildete Theologen, die, obwohl sie in der islamischen Geisteswelt fest verwurzelt sind, der abendländischen beobachtend und aufgeschlossen, freilich auch kritisch gegenüberstehen. Diese Gruppe steht nun freilich in latenter Kampfstellung gegen eine andere, die, von dem Basiliskensblick der modern abendländischen Zivilisation gebannt, die Verwurzelung in der genuin islamischen Geisteskultur verloren hat und einer schrankenlosen Europäisierung das Wort redet. Ihr müssen wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

V.

Der Islam im Banne des Nationalismus

Die reformistische Richtung vom Geiste Mohammed 'Abduhs hat, wie bereits angedeutet, einer neueren Phase des islamischen Modernismus vorgearbeitet und hat in manchen islamischen Ländern dieser weichen müssen. Das Charakteristikum dieser neueren und jüngsten Phase ist, daß hier der Islam nicht um seiner selbst willen gewertet wird, sondern seine Wertung empfängt von dem nationalen Gedanken, der in der Zeit nach dem Weltkriege immer mehr auch in den islamischen Ländern zur Herrschaft gelangt ist. Damit steht in Zusammenhang eine radikal ablehnende Stellung gegenüber der Scharī'a (türk. *Scherī'at*), die man nicht mehr bestrebt ist zu reformieren und wieder elastisch zu machen, sondern deren Geltung für die moderne Welt man bestreitet.

Diese nationalistische Richtung hat den Anfang ihres Siegeslaufes in der islamischen Welt in der Türkei genommen, und in der Türkei hat sie sich auch restlos durchgesetzt¹⁷. Doch hat sie

¹⁷ Über die religiösen Verhältnisse in der modernen Türkei vgl. Gott-hard Jäschke, Der Islam in der modernen Türkei, in: Orient-Rundschau, 19. Jg., Nr. 2, vom 23. April 1937, S. 17 ff.; Henry Elisha Allen, The Turkish Transformation, A Study in Social and Religious Development, Chicago o. J. (1935), insbes. Kap. X, The Place of Islam in the New Turkey (S. 169 ff.).

auch in anderen islamischen Ländern Anhänger. Wie von vornherein einleuchtet, war es wiederum kein religiöses Anliegen, das zu dieser Entwicklung den Anstoß gab, sondern ein außerreligiöses, diesmal ein national-politisches. Dieses hatte in der Türkei durch den unglücklichen Ausgang des Weltkrieges einen mächtigen Antrieb erhalten; und wie sich die Türkei damals notgedrungen aus einem übernationalen, von dem politischen Gedanken des Islams getragenen Reiche in einen geschlossenen Nationalstaat umwandeln mußte, nachdem alle übernationalen Ideologien im Weltkriege zusammengebrochen waren, so wurde schrittweise auch alles Übernationale am Islam in der Türkei abgestreift — die Absage an den Kalifatsgedanken erwähnten wir ja schon —, ohne daß aber darum der Islam an sich aufgegeben worden wäre.

Beim Ausgang des Weltkrieges war die geistige Situation in der Türkei die, daß neben der konservativ-orthodoxen Richtung, die etwa das verkörperte, was wir im vorstehenden den „Gemeinslām“ genannt hatten, zwei modernistische Richtungen bestanden, eine reformistische von der eben geschilderten Einstellung, die auf den Schriften von Mohammed 'Abduh und seinem Kreise fußend bestrebt war, unter Abschaffung von Entartungen und Mißbräuchen und unter Zurückgehen auf einen idealisierten Urislam den politischen und gesetzlichen Charakter des Islams als solchen beizubehalten, und eine nationalistische¹⁸. Die reformistische Richtung ist seit der Wiedereinführung der Verfassung in der Türkei (1908) die herrschende Richtung unter den türkischen Intellektuellen gewesen und hatte in der Zeitschrift *Sebîl ü-r-reschād* („Weg der Rechtleitung“) ein weitverbreitetes publizistisches Organ. In dieser Zeitschrift erschien im Jahre 1918 die Programmschrift der Richtung, eine „Islamisierung“ betitelte Abhandlung des dem ägyptischen Königshause angehörigen Prinzen Mehmed Sa'îd Ḥalîm Pascha, der auch zeitweise (1913—1917) osmanischer Großvezier war, eine Abhandlung, die bei ihrem Erscheinen das größte Aufsehen erregte und in Tausenden von Sonderdrucken verkauft wurde¹⁹.

¹⁸ Diese Situation mit dem Nebeneinander der beiden genannten modernistischen Richtungen (die Reformisten werden, etwas irreführend, „Reformatoren“ genannt) ist ausführlich geschildert bei Ahmed Muhiddin, Die Kulturbewegung im modernen Türkentum, Leipzig 1921.

¹⁹ Islamlaschmaq; in Übersetzung mit anderen Stimmen zur religiösen Bewegung in der Türkei mitgeteilt von A. Fischer, Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei, Leipzig 1922 (auch in Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 37. Jg., H. 7 ff.); der türkische Text nochmals abgedruckt von A. Fischer in: *Islamica* 3, 1927, S. 391 ff.

Wie bei den übrigen Vertretern der reformistischen Richtung ist auch für Sa'īd Ḥalīm Pascha der dem Abendlande gegenüber zurückgebliebene kulturelle und politische Zustand der islamischen Staaten und Völker das drängende Moment, das ihn zum Reden zwingt. Indem auch er in dem Wunschbilde eines Ur-Islam, in dem latent alles enthalten sei, was an Kulturgütern das Abendland zu bieten habe, sein Ideal erblickt, sieht er die Ursache für die kulturelle Rückständigkeit des islamischen Orients in einer Entislamisierung, die die zum Islam bekehrten Völker nach ihrer Bekehrung wieder stufenweise von dem wahren Islam sich entfernen ließ, um sie schließlich in unseren Tagen ganz in den Bann der unislamischen abendländischen Zivilisation geraten zu lassen. Dementsprechend sieht Sa'īd Ḥalīm das Heil in einer erneuten Islamisierung, einer Reislamisierung also, deren wesentlichen Inhalt er in die Schlagworte individuelle Freiheit (auch Gerechtigkeit) und gesellschaftliche Solidarität (*te'āzud*) faßt, welche Schlagworte er natürlich nicht genuin islamischen Gedankengängen entnommen hat, sondern der politischen Phraseologie des liberalistischen Zeitalters, bzw. der diesem folgenden Periode neuerer politischer Gedanken. Zwar erkennt Sa'īd Ḥalīm die Scherī'at als das die Beziehungen der Menschen untereinander — das ihm am meisten am Herzen liegende Problem — in idealer Weise ordnende Prinzip an; doch ist ein näheres Verhältnis zu ihr und ihrem Inhalt nicht erkennbar. Der Verfasser ist eben reiner Politiker, nicht Theologe. Besonders deutlich kommt der Umstand, daß es sich nicht um ein religiöses, sondern um ein politisches Anliegen handelt, zum Ausdruck, wo er auf die Beziehungen der muslimischen Völker zueinander zu sprechen kommt. Er lehnt da den einseitig egoistischen Nationalismus, wie er mit seiner doppelten Moral im Abendlande herrsche und soeben im Weltkriege seine grausigen Orgien gefeiert habe, ab und redet hier das Wort einem internationalen Solidarismus, der die einzelnen Nationen zwar nicht aufhebt, aber ihre gegenseitigen Beziehungen in ähnlicher Weise regelt wie die der einzelnen Individuen innerhalb einer Nation.

Die Geschichte hat diese solidaristische Reislamisierung nicht gewollt. Nach dem unglücklichen Ausgange des Weltkrieges mit seinem die Völker trennenden Resultat war den Türken gar keine andere Wahl gestellt, sofern sie aus dem Zusammenbruch des osmanischen Reiches wenigstens die politische Freiheit ihres Volkstums retten wollten, als sich ausschließlich und eindeutig für eine nationalistische Richtung zu entscheiden. Und so siegte

denn auch in der Religion die nationalistische Richtung über alle anderen.

Diese Richtung, die auch auf dem Gebiete der Religion den Nationalgedanken zur Geltung zu bringen suchte und daher alles Übernationale, damit auch alles gemeingültige Politische und Gesetzliche am Islam abzustreifen bestrebt war, hatte bereits vor dem Weltkrieg in der Türkei eingesetzt. Für religiöse Fragen stand ihr in der Zeitschrift *Islam Medschmū'asī* („Islamische Zeitschrift“) ein publizistisches Organ zur Verfügung, das sich aber mit dem *Sebil ür-reschād* nicht messen konnte. Vorkämpfer des auch auf den Islam ausgedehnten türkischen Nationalismus war der Dichter, Soziologe und Politiker *Ziyā Gökalp* (1875—1924). Dieser kam religiös von der eben beschriebenen reformistischen Richtung her. Doch unter dem Zwange seiner philosophisch unterbauten politischen und soziologischen Ideen, die ihre Herkunft von dem französischen Positivismus eines Auguste Comte nicht verleugnen, entfernte er sich immer mehr von dieser Richtung und sah den Islam nur mehr unter der Perspektive einer Gesellschaftslehre, die die Kultur der Nation, die Zivilisation aber einer übernationalen Gemeinschaft zuordnete²⁰. Daß in dem von *Ziyā Gökalp* aufgestellten politischen Leitsatz: „Wir gehören zur türkischen Nation, zur islamischen Religionsgemeinschaft und zur abendländischen Zivilisation“, wie er ihn in seiner politischen Programmschrift „Die Grundlagen des Türkismus“²¹ formuliert, der Islam auf gleicher Stufe mit den beiden Hauptkomponenten seiner Gesellschaftslehre erscheint, darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß das in Wahrheit herzlich wenig bedeutet. Denn da in dem auf der Zerteilung von Kultur und Zivilisation aufgebauten System *Ziyā Gökals* alle Lebensgebiete entweder der türkischen Nationalkultur oder der abendländischen Zivilisation zugewiesen wurden, blieb für den Islam nur ein sehr dünnes „rein religiöses“ Bereich übrig, das für *Ziyā Gökalp* persönlich freilich noch von der alten islamischen, speziell türkischen Mystik gespeist wurde; doch wurde dieses ihm selbst noch anhaftende starke religiöse Empfinden von seinen Anhängern und Nachfolgern meist nicht mehr geteilt.

²⁰ Gedichte religiösen Inhalts von *Ziyā Gökalp* bei A. Fischer, a. a. O. Eine kritische Behandlung der Äußerungen von Religiosität bei *Ziyā Gökalp* und ihre Gegenüberstellung zu Mohammed 'Abduh bei G. Bergsträßer, a. a. O., S. 21 ff.

²¹ *Türkçülügün esāsı*, Ankara 1339 H./1921 D. Der Absatz „Der Türkismus in der Religion“, darin S. 163 f., übersetzt von J. Schacht, *Der Islam*, Tübingen 1931, S. 188.

Daß in diesem System das islamische Gesetz und Recht, die Scherī'at, keinen Platz hatte, ist ja klar. So wurde diese als eine im Laufe der Geschichte entstandene Ausdehnung des Islams von dem religiösen auf das gesetzliche und politische Bereich für religiös nicht verbindlich erklärt und abgelehnt, wogegen, wie Ziyā Gökalp und seine Gesinnungsgenossen meinten, um so größerer Wert auf den ethischen und religiösen Gehalt des Islams gelegt werden sollte, mit dem Ziele, den Islam aus einer Gesetzes- in eine Gesinnungsreligion umzuformen. Es ist keine Frage, daß es sich auch hierbei nicht um genuin aus dem Islam entwickelte Gedanken handelt, sondern um eine Adaption abendländischer Gedanken an den Islam. Auch ist nicht zu verkennen, daß die Äußerungen über die Religion bei Ziyā Gökalp nur ein Nebenprodukt seiner Geistestätigkeit sind. In Wirklichkeit spielte die Religion in seiner und seiner Mitkämpfer Ideenwelt nur eine periphere Rolle; es war ja nicht die Religion, die ihn zwang, seine Ideenwelt so aufzubauen, wie er es tat, sondern das Primäre war eine politische Ideologie, in die die Religion nur in der von ihm geforderten Form hineinpaßte.

Ziyā Gökalps Einstellung kam einer weitgehenden Entfremdung der türkischen Intellektuellen dem Islam gegenüber entgegen — eine Folge des dauernden und immer stärker werdenden Einströmens liberalistischer Gedankengänge von Europa her in die Türkei; so wurde sie die Einstellung der neuen Männer in der Türkei. Und wie dies bei revolutionären Umstürzen zu geschehen pflegt, radikalisierte sich die Umstürzwelle unter der Führung des seit 1919 tätigen Erneuerers der Türkei, Gazi Mustafa Kemal Pascha (seit dem 24. Nov. 1934 Kemal Atatürk geheißen, gest. 10. Nov. 1938), im Zuge der Durchführung ihrer Ziele immer mehr; was seitdem an umstürzlerischen Neuerungen durch die neu einsetzende Gesetzgebung vorgenommen worden ist, hat mit den Zielen Ziyā Gökalps nicht mehr viel zu tun. Freilich muß anerkannt werden, daß dieser Entwicklung, so radikal sie ist, innere Logik innewohnt, und es ist wohl als sicher anzunehmen, daß sie von dem weitblickenden Kemal als für seine Ziele notwendig vorausgesehen worden ist, während er aber in vorsichtiger Weise zu Anfang in religiöser Hinsicht weitgehend mit vorhandenen altererbten Ansichten paktierte und mit radikaleren Maßnahmen erst herauskam, als ihm die Zeit dafür reif schien.

In der Zeit der Befreiungskriege der Türken gegen die Griechen war die national-türkische Bewegung noch stark von islamisch-religiösen Motiven im herkömmlichen, politisch ge-

färbten Sinne getragen²²: wie die Griechen ihren Kampf gegen die Türken als eine Art Kreuzzug gegen die Muslime aufmachten, so wurde der Abwehrkampf der Türken als Heiliger Krieg gegen die ungläubigen Eindringlinge geführt. Und noch vorher im Beginn der von Kemal geführten national-türkischen Bewegung befehdeten sich die beiden um die Macht ringenden Parteien mit Rechtsgutachten (Fetvas) nach der Scherīʿat: am 11. April 1920 wurde Mustafa Kemal und seine Gefolgschaft auf Grund eines Fetvas des Scheich ül-Islam als Rebellen gebrandmarkt. Kurz danach ließ Kemal von Ankara aus ein Gegenfetva ergehen. Es hat wohl nichts so sehr der Geltung der Scherīʿat in der Türkei geschadet als dieser Kampf der Konstantinopler Regierung gegen die nationale von Ankara, die die Sympathie des überwiegenden Teiles der Nation für sich hatte, mit dem alten Mittel des Fetva-krieges. Die Folgerung zog Kemal, als er nach Vertreibung der Griechen aus Anatolien die ganze Macht in dem türkischen Staate in seiner Hand vereinigte und durch Abschaffung des osmanischen Sultanates die Einheit der Staatsführung wiederherstellte. Zwar wurde das osmanische Kalifat, das noch eine gewisse Popularität hatte, auf kurze Zeit beibehalten. Nach dessen Abschaffung aber am 3. März 1924 setzte die Zeit der radikalen Entislamisierung des öffentlichen Lebens ein²³. Es wurden zunächst zwei Gesetze erlassen, die vor allem die La-isierung (Laizismus, *lâyiklik*, ist eines der politischen Schlagworte der neuen Türkei und ist seit dem 5. Februar 1937 auch in der Verfassung festgelegt) des Unterrichtswesens verfügten: das gesamte Unterrichtswesen, auch die geistlichen Schulen, die Medressen, bisher von staatlicher Beaufsichtigung unabhängige Körperschaften, wurden dem Unterrichtsministerium unterstellt; für die Heranbildung der islamischen Religionsdiener wurde an der Universität Istanbul eine eigene theologische Fakultät geschaffen, die also die Medressen überflüssig machte. Als logische Folge davon wurden diese, die Pflanzstätten der islamischen Theologenschaft alten Stiles, zugleich auch der spezifisch islamischen Bildung, bald geschlossen. Später (nach 1932) ist die theologische Fakultät in ein Institut für Islamforschung umgewandelt worden. Durch Gesetz vom 8. April 1924 wurden dann die geistlichen Gerichte aufgehoben und die gesamte Rechtspflege

²² Vgl. G. Jäschke, Nationalismus und Religion im türkischen Befreiungskriege, in: Die Welt des Islams 18, 1936, S. 54 ff.

²³ Vgl. dazu Harald Fischer, Die neue Türkei und der Islam, Eine religionsrechtliche Studie (Erlanger Diss.), Kulmbach 1932, und die oben S. 238 angeführte Literatur, namentlich aus der Feder von G. Jäschke.

läsirt. Die Verfassung vom 20. April 1924 übertrug der Großen National-Versammlung die alleinige gesetzgeberische Gewalt. Damit war ein Strich gezogen zwischen Theologie und Rechtspflege, welche letztere nun unbekümmert um die Grundsätze der Scherī'at ihre eigene Entwicklung nahm. Es folgte nun eine Gesetzgebungsperiode (vor allem in den Jahren 1926 und 1927), in der immer mehr Gebiete nach abendländischem Muster, z. T. unter unmittelbarer Annahme abendländischen Rechtes, geregelt und damit der Scherī'at entzogen wurden. Am 24. Oktober 1926 trat feierlich das neugeschaffene Recht in Kraft und das bisherige Gesetzbuch, die sog. Medschelle, das im wesentlichen eine Kodifizierung des kanonischen Rechtes darstellte, außer Kraft.

Als kurz nach Verkündigung der neuen Verfassung im Osten des türkischen Staates unter den Kurden ein Aufstand ausbrach, der stark von religiösen Motiven in konservativ-islamischem Sinne mitbestimmt war, sah sich der Reorganisator der Türkei zu einer noch radikaleren Maßnahme gedrängt: er hob im Jahre darauf, am 2. September 1925, die Derwischorden auf, die Stützpunkte einer üppig wuchernden, in ihren Auswirkungen oft unkontrollierbaren Volksfrömmigkeit, und ließ die Derwischklöster sowie die viel verehrten Grabbauten (Türben) der Heiligen schließen. Damit war das ganze Derwischtum und was damit zusammenhängt im Bereiche der Türkei aus dem Leben gestrichen und in die Stellung eines interessanten Studienobjektes verwiesen. Durch all diese Maßnahmen ist der Islam in der Türkei auf den mageren gottesdienstlichen Betrieb in den Moscheen zurückgedrängt, von denen aber auch einige dem gottesdienstlichen Zwecke entzogen wurden, wie z. B. die berühmte Aya Sofia, die einstige von Kaiser Justinian erbaute Kirche der „heiligen Weisheit“ (Hagia Sophia), die jetzt Museum ist.

Auf die Anregung, die das türkische Beispiel gab, hat auch in Iran eine ähnliche Entwicklung eingesetzt, wenn auch nicht in ganz so radikalen Ausmaßen. Im Jahre 1926 wurde auch hier ein neuzeitliches Zivil- und Strafrecht nach europäischem Vorbilde eingeführt und damit das kanonische Recht und die geistliche Rechtspflege außer Kraft gesetzt. Diejenigen Mollas, die sich der neuen Ordnung nicht fügen wollten, wurden kurzerhand aus dem Staatsdienst entlassen. Auch sind hier zum größten Teile die alten Theologenschulen geschlossen und die Ausbildung des theologischen Nachwuchses auf neue Grundlagen gestellt worden.

In den übrigen islamischen Ländern, vor allem in denen arabischer Zunge, geht vorläufig noch alles seinen gewohnten Gang; ja man kann, wie bereits gesagt, in gewissen Kreisen, vor

allem der Azhar-Scheichs, Reaktionserscheinungen gegen das allzu radikale Vorgehen der Türken wahrnehmen, die auf die Entwicklung der Dinge vor allem in Ägypten, dem geistig und gesetzgeberisch führenden Lande der arabisch sprechenden Welt, verlangsamernd wirken. So beschränkte man sich hier darauf, mehr oder weniger einschneidende Reformen an den bestehenden spezifisch islamischen Einrichtungen durchzuführen, ließ sie aber grundsätzlich weiterbestehen und suchte auch den Schein der Gültigkeit der Scharī'a zu wahren, vor allem auf den drei Gebieten, die von jeher die auch für die Praxis wichtigsten und immer zum größten Teil befolgten der Scharī'a gewesen sind, das Erbrecht, das Familienrecht und die frommen Stiftungen (*waqf*, Pl. *auqāf*, türk. *evkaf*). Doch melden sich in der Diskussion über diese Dinge neuerdings immer mehr Stimmen, die auch sie, wenigstens Teile von ihnen, als religiös indifferent oder sogar als mit der Religion in ihrem eigensten Geiste unvereinbar aus der Zuständigkeit der Scharī'a ausscheiden möchten²⁴. Im Jahre 1931 wurden in Ägypten die geistlichen Gerichtshöfe reformiert, auch gesetzliche Bestimmungen getroffen, die gewisse Bestimmungen des kanonischen Rechtes änderten, ja bisweilen faktisch einen tiefen Eingriff in dieses Recht darstellten; aber in ihrem Bestande wurden diese Gerichtshöfe nicht angetastet.

Auf rein geistigem Gebiete hat die auch auf den Islam als Religion ausgedehnte nationalistische Richtung ebenfalls über die Türkei hinaus manche Anhänger gefunden. Wenn der Ägypter Sanhoury (1926)²⁵ für eine „*distinction entre la partie religieuse et la partie temporelle du droit musulman*“ eintritt, so klingt dies zwar an die Phraseologie der nationalistischen Kreise vom Schlage Ziyā Gökalps an; indessen vertritt Sanhoury im einzelnen doch mehr den älteren reformistischen Standpunkt. Ja er ist bestrebt, für ein Teilgebiet, nämlich das Kalifat, ein aus scharī'a-gemäßen Argumenten und Resultaten, die sich ihm aus der Einsicht in die Geschichte des Islams ergeben haben, bestehenden theoretischen Bau zu schaffen, der in der Praxis der heutigen Lage gerecht werden und helfen soll, das Kalifat in einer neuen Form wieder erstehen zu lassen, — ein Unterfangen, das ganz im Geiste der Reformisten der älteren Generation befangen ist und heute schwerlich mehr Aussicht auf irgendwelche Bedeu-

²⁴ J. Schacht hat diese Verhältnisse in der oben angeführten Arbeit *Šarī'a und Qānūn* (Der Islam 20, 1932, S. 209 ff.) vor allem an der Behandlung der Frage der frommen Stiftungen und des Familienrechtes ausführlich gezeigt.

²⁵ S. oben S. 132, Anm. 7.

tung haben dürfte. Dagegen ist die fast gleichzeitige scharfe Ab-sage des 'Alī 'Abdarrāziq (1925)²⁶ an den Kalifatsgedanken, die wir oben berührt haben, von dem radikal nationalistischen Geiste diktiert, der von der Türkei her nach Ägypten herübergeweht ist. Während die Vertreter der reformistischen Richtung sich immer noch in erster Linie als Muslims fühlten und erst in zweiter Linie als Angehörige einer bestimmten muslimischen Nation, so fühlen sich die Vertreter der nationalistischen Richtung umgekehrt als Türken, Ägypter oder was sie sonst sind, und nur nebenbei auch als Muslims²⁷. Immerhin hat in Ägypten wenigstens der Islam noch eine starke Position auch in der gebildeten Schicht. Bemerkenswert ist hier die 1927 gegründete „Vereinigung muslimischer junger Männer“ (*gam'iyat asch-schubbān al-muslimīn*), über die Kampffmeyer ausführlich berichtet hat²⁸. Diese der englischen „Young Men's Christian Society“ (YMCS) offensichtlich nachgebildete Vereinigung entfaltet in den Ländern arabischer Zunge eine rege Tätigkeit und sucht durch diese die islamischen Belange in der Welt zu vertreten. Man hat freilich den Eindruck, als ob auch hier weniger von der Religion diktierte Motive als vielmehr solche eines arabischen Nationalismus das treibende Moment sind, wie sich denn naturgemäß der Islam leichter mit einem arabischen Nationalismus verbinden läßt als mit irgendeinem anderen.

Ist nun zwar der Islam in seinem Wirkungsbereich auf die Welt in der Türkei und auch in Iran erheblich eingeschränkt, so wäre es doch verfrüht, etwa erwarten zu wollen, daß er in diesen Ländern dadurch zum Absterben verurteilt sei. Gewiß ist dies der Wunsch eines Teiles der modernen Türken, die, kulturell völlig entwurzelt, nur in einer blinden Nachahmung Europas oder in einem romantischen Zurückgreifen auf ein idealisiertes Urtürkentum, das aber reine Konstruktion ist, das Heil sehen. Die Methode ist bekannt: wie man sich einst das Wunschbild eines idealisierten Urislams schuf, in den man alle Reformwünsche, die man vorzubringen hatte, hineinsah, so schuf man sich nun das Wunschbild eines ebenso idealisierten Urtürkentumes, in das man die eigenen Gedanken und Bestrebungen hineinprojizierte, um diese vor sich selbst zu rechtfertigen. So vermißt man in den Dokumenten des alten Türkentumes jegliche Spuren einer religiös

²⁶ S. oben S. 131.

²⁷ Äußerungen dieser Art hat G. Kampffmeyer in: *Whither Islam?*, S. 151 zitiert: in islamisch-reformistischem Sinne von dem ägyptischen Dichter al-Manfalūṭī (1876—1924), in nationalistischem Sinne von 'Alī 'Abdarrāziq (in seiner Zeitschrift *ar-Rābiṭa asch-scharqīya* vom 24. Nov. 1927).

²⁸ Vgl. G. Kampffmeyer in: *Whither Islam?*, S. 101 ff.

orientierten Gesetzgebung — unbedingt mit Recht bei einer derartig primitiven Religion, wie es zweifellos der alttürkische Schamanismus war — und sieht darin eine rassisch bedingte Stellungnahme der alten Türken zu diesem Fragenkomplex, zu der man also in gleicher Weise berechtigt sei. In der Religionsgeschichte des Christentumes aber glaubt man ein Beispiel für eine die Religion weit von ihrem ursprünglichen Charakter abführende Entwicklung zu sehen und schöpft daraus den Mut, auch im Islam ein gleiches zu wagen²⁹. Eigentümlich wirkt in diesem Zusammenhange die Selbsteinschätzung der Türken als die Protestanten des Islams³⁰ — ich brauche an dieser Stelle nicht eigens hervorzuheben, daß es sich hier um eine Verwechslung von Protestantismus und modernem Rationalismus u. ä. handelt.

Es liegt eine eigentümliche Zwitterigkeit in der Stellungnahme der führenden türkischen Kreise und ihrer Sprecher gegenüber dem Islam: auf der einen Seite will man ihn aufrechterhalten, auf der andern Seite aber ihn seines wesentlichen und spezifischen Inhaltes berauben. So ist in der neuen Verfassung der Türkei vom 20. April 1924 der Islam zwar noch als Staatsreligion beibehalten; später (durch Gesetz vom 10. April 1928) wurde aber der betreffende Passus gestrichen und der religiöse Eid abgeschafft. Dennoch sind die islamischen Religionsdiener nach wie vor türkische Staatsbeamte. Die Türkei ist damit zwar das erste islamische Land geworden, das offiziell seinen islamischen Charakter abgestreift hat; doch ist in Wahrheit auch in der heutigen Türkei immer noch die islamische Gemeinde mit dem Staate identisch, nur mit folgendem Unterschiede gegen früher: während in alter Zeit der Staat seinen Charakter von der islamischen Religion empfing, lehnt dies der heutige türkische Staat ab; er steht der Religion indifferent gegenüber. Ja, die maßgebenden Persönlichkeiten in der Türkei stehen dem Islam und meist überhaupt jeglicher Religion offen feindlich gegenüber; auch fehlt es nicht an Stimmen, die den Islam aus nationalistischen Gründen ganz ablehnen und ihn durch eine nationaltürkische Religion ersetzt sehen möchten³¹. Soweit versteigt man sich freilich in den führenden Kreisen anscheinend nicht; viel-

²⁹ Vgl. H. E. Allen, *The Turkish Transformation*, S. 50 (Zitat aus *Levonian, Moslem Mentality*, London 1928).

³⁰ Als Beispiel für derartige Äußerungen der Selbstbeurteilung führe ich an das Buch der türkischen Schriftstellerin Halide Edib, *Turkey faces West*, New York 1930.

³¹ Über einen derartigen Versuch berichtet G. Jäschke, *Eine türkische Nationalreligion?* in: *Aus der Welt des Ostens*, hrsg. von Dr. Lepsius-Deutsch-Orient-Mission, Potsdam 1941, S. 86—89.

mehr scheint man sich bisweilen selbst noch für muslimisch zu halten, indessen in einer Form, die mit dem geschichtlich gewordenen Islam nun wirklich nichts mehr als den einfachen Gottesglauben gemein hat³².

Doch diese, man kann fast sagen praktisch antiislamische Einstellung ist keineswegs die des ganzen türkischen Volkes. Vielmehr kann man beobachten, daß dieses sich mit um so größerer Inbrunst an den ihm übriggebliebenen Rest religiöser Betätigung im Sinne des geschichtlichen Islams klammert, und an den islamischen Festtagen pflegen die Moscheen voller zu sein als früher. Auf jeden Fall muß man abwarten, wie dem Islam mit seinem stark politischen Charakter diese Aussperrung aus dem politischen Bereiche bekommt, ob diese Beschränkung ein allmähliches Absterben in den betreffenden Ländern zur Folge haben wird, oder aber ob es dem Islam gelingen wird, aus der bedrängten Lage neue Aufbaukräfte zu schöpfen. Das eine aber ist sicher: was sich an religiösen Neubildungen etwa an seiner Stelle anbietet, das wird sich vor der Geschichte als Religion im wahren Sinne erst bewähren müssen. Denn auf die Dauer kann sich doch nur das als Religion halten, was nicht nur den ohnehin herrschenden Ideen entgegenkommt und ihnen dient, sondern das, was den Mühseligen und Beladenen Erquickung bringt, auch wenn es vielleicht solchen Ideen entgegensteht.

VI.

Lebens- und Werbekraft des Islams

Aus den vorstehenden Ausführungen, die die religiöse Entwicklung in der Nachkriegszeit vor allem in der Türkei zu skizzieren versucht hat, mag man vielleicht den Eindruck gewinnen, daß damit der Islam in die letzte Phase seines Daseins eingetreten sei, in der er in einem unaufhaltsamen Auflösungsprozeß dem sicheren Absterben entgegengehe. Denn mag die hier geschilderte letzte Entwicklungsphase vorerst auch nur auf die Türkei beschränkt sein, so besteht doch die deutliche Tendenz, daß sich das in der Türkei Geschehene irgendwie auch in den anderen islamischen Ländern, vor allem in den alten Kulturländern, wie Iran und Ägypten, auswirken, die Entwicklung auf diese Länder überspringen wird und diese über kurz oder lang

³² Vgl. z. B. Gotthard Jäschke, Die Religion Atatürks, in: Der Orient, Die religiösen und profanen Lebensmächte des Ostens, 21. Jg., Heft 2, März-April 1939, S. 21 ff.

den gleichen Weg der Zurückdrängung des Islams aus dem öffentlichen Leben gehen werden. Zudem kann man sich nicht der Erkenntnis verschließen, daß, wenn es sich auch bei den diese letzte Entwicklungsphase tragenden Ideen nicht um solche handelt, die aus dem Islam selbst herleitbar sind, vielmehr um fremde, im Abendlande geborene, — daß diese Entwicklung doch nicht der geschichtlichen Logik entbehrt. Es ist eben so, daß das Abendland mit dem ganzen Schwergewicht seiner Machtmittel, geistigen wie materiellen, auf dem Orient gelastet hat und noch auf ihm lastet, wodurch alle Eigenwerte der unterlegenen Welt schon seit Jahrzehnten einer inneren Auflösung überantwortet worden sind. Dazu kommt, daß dem Orientalen nur ein einziges Mittel tauglich erscheint, sich des gewaltigen Übergewichtes des Abendlandes zu erwehren, nämlich dies, sich so weit es irgend geht, dessen Zivilisationstypus anzupassen, selber Abendländer zu werden und dadurch mit den Abendländern auf gleicher Plattform zu stehen. Diese Tendenz aber gibt, wie nicht anders zu erwarten ist, allen Eigenwerten des Orients den Rest. Und damit ist auch der Islam als Religion in eine Krise hineingerissen worden, die von vielen als seine Todeskrise angesehen wird.

Es erscheint daher die Frage berechtigt: kann man angesichts dieser Entwicklungstendenz, die mit der Gewalt eines Naturgesetzes zu wirken scheint, überhaupt noch von einer geschichtlichen Wirkmöglichkeit des Islams sprechen? Ich glaube, daß man trotz allem diese Frage bejahen muß. Denn mag in einigen Kulturländern der Islam, angekränkt von der vom Abendlande ausstrahlenden religiösen Gleichgültigkeit, im Schwinden begriffen sein, als Ganzes steht er doch als weltgeschichtliche Größe ungebrochen da. Ja er hat heute noch, und vielleicht sogar heute wieder, eine geradezu unheimliche Lebens- und Werbekraft³³, die seinen Bestand im ganzen nicht nur sichert, sondern sogar langsam, aber ständig stärkt, derart, daß er überall auf der Welt, vielleicht noch mit vorläufiger Ausnahme des christlichen Abendlandes, im Vordringen ist.

In dieser Lebens- und Werbekraft übertrifft der Islam alle anderen Religionen der Erde, in einigen Ländern auch das Christentum. Es ist bekannt, daß die christlichen Missionen nur dort Erfolg haben, wo der Islam nicht hingekommen ist, am Islam aber so gut wie wirkungslos abprallen, und wo der Islam im Vordringen ist,

³³ Eine kurze Übersicht über die hierher gehörigen Symptome und Kräfte gibt Paul Fleischmann, *Lebenskraft und Missionsfähigkeit des Islams*, in: *Der Orient, Die religiösen und profanen Lebensmächte des Ostens*, 19. Jg., Heft 3, Mai-Juni 1937, S. 50 ff.

stagnieren oder sogar zurückweichen. Das orientalische Christentum nimmt ständig zugunsten des Islams ab. In Indien hat der Islam gegenüber dem Hinduismus eine starke Position; es sind dort auch Missionsbestrebungen im Gange, die von der Azhar in Kairo aus geleitet werden, und, wie man hört, nicht ohne Erfolg sind. In China ist, wie Kenner berichten, der Islam von den einheimischen Religionen — er ist dort seit der Mongolenzeit heimisch — diejenige, die, abgesehen von den kleinen christlichen Gemeinden, von ihren Bekennern am meisten ernst genommen wird³⁴. In dieser unheimlichen Lebens- und Werbekraft des Islams ist jedenfalls ein starker Faktor zu erblicken, dessen Aktionskraft in einer Periode des Umbruches, wo eine alte, bisher für gefestigt gehaltene Ordnung fällt, um einer neuen Platz zu machen, nicht unterschätzt werden darf.

Der Ursachen für diese starke Werbekraft des Islams sind natürlich sehr viele, und es würde zu weit führen, wenn ich mich hierüber verbreiten wollte. Der bekannte islamische Terrorismus, demzufolge ein vom Islam Abgefallener praktisch vogelfrei ist, reicht zur Erklärung dieser Tatsache nicht aus. Vielmehr müssen wir tiefer suchen; und da führt uns die Frage nach Ursachen für die Überlegenheit des Islams an Missionskraft gegenüber dem Christentum auf einen Punkt in der heutigen Lage der abendländischen Menschheit, der mir nicht unbedenklich erscheint, weshalb ich zum Schluß noch mit ein paar Worten darauf eingehen will. Mir scheint die Überlegenheit des Islams auf folgenden außerreligiösen Gründen zu beruhen. Das Christentum als Missionsreligion leidet heute an einem Zwiespalt: es gilt in der Welt unzweifelhaft als eine Angelegenheit der abendländischen Herren- und Kulturvölker. Indessen wird ein zum Christentum Bekehrter darum doch nicht in die abendländische Völker- und Kulturgemeinschaft aufgenommen, und die Bereitschaft, ihm als „Bruder in Christo“ zu begegnen, ist, abgesehen von dem Missionar selbst, bei den abendländischen Christen nur sehr gering. Ganz anders liegen die Verhältnisse beim Islam: die Muslims sind nicht, wie die christlichen Abendländer, wirkliche Herren der Welt; aber der Islam als solcher beansprucht die Weltherrschaft, und wer sich zum Islam bekennt, nimmt teil an diesem Anspruch und hat das ihm von allen seinen Glaubensgenossen zugebilligte Recht, sich als Teilhaber an diesem Weltherrschafts-

³⁴ Zum Islam in China vgl. jetzt Friedrich Otto, Die Mohammedanerbewegung in China, in: Die Welt des Islams 17, 1935, S. 81 ff.

anspruch hoch erhaben zu fühlen über die Nichtmuslims, wenn er auch in seiner wirklichen Lebenslage noch so schlecht gestellt ist. Der Islam erhöht also das Lebensgefühl desjenigen, der sich zu ihm bekennt.

Dazu kommt noch ein weiteres hinzu: der Islam ist nicht nur eine Religion, sondern auch eine ganze Kultur. Natürlich darf man bei dem, was er hier den Neubekehrten in den Missionsländern zu bieten hat, beileibe nicht etwa an die islamische Hochkultur denken. Vielmehr handelt es sich nur um eine allen Völkern, und mögen sie noch so primitiv sein, zugängliche Vorstufe zur islamischen Kultur, die sich in gewissen Äußerlichkeiten, in Kleidung, Speise u. dgl. täglichen Dingen und in Annahme der arabischen Schrift erschöpft und durch das in allen islamischen Ländern blühende, im Namen Allahs betriebene Zaubrewesen der Primitivität der heidnischen Völker noch eigens entgegenkommt. Was der Neumuslim, z. B. in Afrika, durch die Annahme des Islams an Zivilisation erhält, ist immerhin so viel, daß er sich in seinem Lebensstil gehoben fühlen kann, ohne daß er, wie bei den Segnungen der von den christlichen Missionaren vermittelten Gütern der abendländischen Zivilisation, das Gefühl zu haben braucht, daß dies alles doch nur von den Europäern abgelegter Plunder ist. Der Islam bietet also seinen Bekennern hier in dieser Welt etwas, was er als positiven Wert empfindet, ganz abgesehen von den angenehmen eschatologischen Aussichten, die ihm bei Annahme des Islams eröffnet werden.

Alles in allem gesehen hat die größere Werbekraft des Islams dem Christentum gegenüber ihren Grund u. a. in der verschiedenen Stellung, die die Völker des Morgenlandes und des Abendlandes zu ihren Religionen einnehmen. Die islamischen Völker des Orients stehen — in verschiedener Einzeleinstellung zwar, aber doch im ganzen geschlossen hinter ihrer Religion; ihre Welt ist der Islam, und wenn sie auch noch so viele europäische Einrichtungen sich zu eigen machen; hinter dem islamischen Missionar, der meist gar kein gelernter Theologe, sondern ein einfacher Kaufmann ist, steht wirklich die ganze islamische Welt, und darum ist die islamische Mission so erfolgreich. Dies aber kann man von der christlichen Mission nicht sagen: die Welt, die sie aussendet, ist nicht in dem Maße eine christliche, wie die islamische Welt eine islamische ist, und dies lähmt die Werbekraft dieser Mission. Was der arabische Hausierer dem Neger über den Islam erzählt, das findet dieser bei jedem andern Muslim, der

zu ihm kommt, bestätigt; doch der christliche Missionar steht auf isoliertem Posten, und so glaubt man ihm nicht³⁵.

Dieser Tatsachenbestand hat einen weltpolitischen Hintergrund, der nicht übersehen werden darf. Den islamischen Völkern steht in ihrer Religion ein Mittel zur Verfügung, durch das sie ständig ihre Welt erweitern, den abendländischen Völkern aber steht dies nicht zur Verfügung. Bei der trotz aller Europäernachäfferei der Muslims unzweifelhaft bestehenden antieuropäischen Tendenz des Islams bedeutet dies aber, daß die anti-europäische Front in ständigem Wachsen begriffen ist. Denn wir dürfen nicht übersehen, daß die Sucht des Orientalen sich zu europäisieren, weniger seiner Hochschätzung der abendländischen Kultur entspringt, obwohl nicht geleugnet werden soll, daß dies Motiv auch mitspricht, — als vielmehr dem Bestreben, sich in den Besitz der gleichen geistigen und technischen Machtmittel zu setzen, die das Abendland besitzt, um sich dessen Übermacht besser erwehren zu können, m. a. W. Europa mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Und es ist ein Zeichen der Zeit, daß auch die islamische Mission, als deren bedeutendstes Zentrum wiederum die altberühmte Azhar in Kairo zu betrachten ist, sich vom Abendlande übernommener Propagandamittel in Wort und Schrift zu bedienen gelernt hat. Also auch hier hat die Berührung mit dem Abendlande die Kräfte des Morgenlandes mobilisiert, die sich nun bereit machen, ihrerseits zum Gegenschlage auszuholen.

Unter diesem Gesichtswinkel gesehen ist die von den europäischen Völkern selbst verschuldete mindere Werbekraft des Christentums gegenüber dem Islam als ein bedenkliches Zeichen der Zeit anzusehen, das nicht unbeachtet bleiben darf. Denn hier tritt der Islam in seiner Gesamtheit als lebengestaltende und wirkkräftige Religion auf, während das Abendland bei der immer stärkeren Ausschaltung des Christentums aus dem öffentlichen Leben auf dessen Boden ihm nichts entgegenzustellen hat.

³⁵ Vgl. auch A. Perbal, „Katholiken und Mohammedaner“ in dieser Viermonatsschrift, 1940, Heft 1, S. 16 ff.

**Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen**