

hier Kimochi: patriotisches oder buddhistisches oder katholisches, wie obige Beispiele zeigen wollten.

Den Osten nicht nach westlichen Grundsätzen und mit rationalbetonten Methoden zu behandeln, das scheint die Forderung beider Autoren zu sein. Ein westlicher Missionar, der den Osten mit großer Liebe und Achtung studiert und ihn verstanden hat, ehe er an die Arbeit geht — und wiederum ein geborener Asiate, der beim Studium der westlichen Philosophie und der christlichen Theologie noch Zeit und Kraft hatte, seinen eigenen Osten ebenso gründlich kennenzulernen: ein solcher dürfte dem Ideale entsprechen. Beim Studium des Ostens auch seine Unzulänglichkeiten festzustellen als Hindernisse für den katholischen Glauben, ist kein Pessimismus. Und nach 400 Jahren Missionsarbeit noch nicht zu sehen, daß das westliche „Vehikel“ unzureichend ist und, erst recht in diesem Jahrhundert des erwachten Ostens, ein mehr östliches werden muß, scheint auch kein Optimismus. Unsere Theologie kann sich quoad substantiam nicht ändern, aber ihre Dienstmägde, die Ausdrucksformen, können wechseln, je nach Ort und Zeit — und müssen wechseln.

Gifu Ken. Tajimi city, Japan

Jak. M. Gruintges S. V. D.

Kulturgemeinschaft und nationale Sonderheiten im mittelalterlichen Orient¹

Von Prof. Dr. Franz Taeschner, Münster (Westf.)

Der Missionar, der in den Ländern des Islam die Botschaft des Evangeliums zu verkünden hat, sieht sich zwar, in welches dieser Länder er auch hinkommt, in großen Zügen der gleichen Religion gegenüber; doch wird er, wenn er seinen Standort wechselt, in vielen Dingen umlernen müssen, denn hinter der unveränderlichen Fassade des offiziellen Islam, wie er im Laufe der Jahrhunderte seine feste Physiognomie angenommen hat, steckt in den verschiedenen Ländern, in denen er herrscht, jeweils ein anderes kulturelles Leben, das auch eine jeweils andere Einstellung zur Religion, eine andere Akzentverteilung zur Folge hat. Es ist dies eine Erscheinung, die jedem von uns von unseren eigenen Verhältnissen in der christlichen Welt völlig vertraut ist, die man aber bei einer fremden Religion oft außer acht läßt, weshalb es zweckmäßig ist, sie sich eigens ins Bewußtsein zu rufen und ihren Gründen nachzugehen. Auch der Missionar tut gut, sich diese Dinge vor Augen

¹ Vortrag, gehalten am 31. Januar 1951 im Historischen Verein zu Münster (Westf.).

zu halten, denn sie erfordern von ihm eine je nach seinem Standort andere Verhaltensweise.

Über das Verhältnis der christlich-abendländischen Kulturgemeinschaft zu den Besonderheiten und Sonderleistungen der einzelnen abendländischen Völker, namentlich im Mittelalter, ist schon viel gedacht, geredet und geschrieben worden. Es dürfte nicht uninteressant sein, zu untersuchen, wie sich das entsprechende Verhältnis zur gleichen Zeit auf dem Gebiete des islamischen Orients, jener Folie der mittelalterlich-abendländischen Welt, dargestellt hat. Wie im Abendland das ganze Mittelalter hindurch eine Spannung zwischen dem *Populus Dei*, wie er in der Kirche konkrete Wirklichkeit angenommen hat, und den *Gentes*, die sich in den Nationalstaaten konkretisierten, bestanden hat, so bestand auch im islamischen Orient eine solche Spannung zwischen der „Gemeinde Muhammeds“ (*ummat Muhammad*), oder, wie man später sagte, der „Religionsgemeinschaft des Islam“ (*millat Islām*) und den einzelnen Völkern, die dieser Gemeinschaft angehören. Freilich waren hier die Konkretisierungen beiderseits unentwickelt: eine Kirche gibt es bekanntlich nicht im Islam und hat es nie gegeben — der christlichen Kirche steht auf dem Gebiete des Islam das Universalreich der Kalifen, der Nachfolger des Propheten, gegenüber, eine Art von Theokratie zwar, aber eine mit im wesentlichen weltlichen Zielen, und dies auch nur so lange, als das Kalifenreich wirklich Bestand gehabt hat (1258 mit der Eroberung Bagdads durch die Mongolen hat es aufgehört zu bestehen); und zu Nationalstaaten ist es im islamischen Orient, im Mittelalter wenigstens, nicht gekommen — die Staatenwelt war dort rein dynastisch eingestellt. Diese mangelhafte politische Konkretisierung der Spannung zwischen Religions- und damit Kulturgemeinschaft einerseits und Sonderkulturen der einzelnen Völker andererseits hängt damit zusammen, daß es jene Spannung zwischen geistlichem und weltlichem Bereiche, zwischen Kirche und Staat, wie sie für das christliche Abendland charakteristisch ist, im Islam nicht gibt. Dem Propheten Muhammed hat es völlig fern gelegen, zu sagen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“; vielmehr hat er sein Reich durchaus in dieser Welt aufgerichtet, — er hat nicht nur eine Religion gestiftet, sondern auch ein Reich gegründet, und ist nicht nur Prophet, sondern auch Politiker und Gesetzgeber gewesen. So ist denn auch der Islam eine eminent politische Religion geworden und hat das gesamte weltliche Bereich absorbiert. Im Islam gibt es daher keine Basis für eine Kirche und keinen Raum für ein eigenes weltliches Bereich neben der Religion.

Dies wieder hat zur Folge, daß es neben der islamischen Religions- und Kulturgemeinschaft legitime völkische Sonderkulturen nicht gibt, ja daß man im islamischen Orient bis in die neueste Zeit hinein das Bestehen von einzelnen Nationen auf islamischem Boden offiziell ignoriert hat. Das geht so weit, daß es in keiner der islamischen Kultursprachen überhaupt ein Wort für „Volk“, „Nation“ gibt, das dem mittelalterlich-lateinischen *gens*, dem neueren *natio* entspricht. Die hier zur Verfügung stehenden Worte, *umma* (*üm-met*), *milla* (*millet*), bezeichnen die religiöse Gemeinschaft; es gibt nur eine islamische *umma* oder *milla*, aber keine arabische, persische oder türkische, und die bis in die neuere Zeit in der Türkei herrschende Millet-Verfassung unterschied die im Staatsverbände des osmanischen Reiches zusammengefaßten Völker nach ihrer Religionszugehörigkeit. So gab es eine griechische, eine armenische, eine lateinische Millet, je nachdem die betr. Untertanen des Sultans der griechisch-orthodoxen, der armenischen oder der römisch-katholischen Kirche angehörten, und es gab eine jüdische Millet; und allen diesen konfessionellen Gruppen gegenüber gab es nur eine einzige islamische Millet, in der die türkischen, arabischen, kurdischen und albanischen Muslime zusammengefaßt waren.

In der Theorie, die auf der geistigen Struktur des Islam als einer das gesamte öffentliche und private Leben übergreifenden Gesetzesreligion beruhte, konnte es daher nur eine einzige Gemeinschaft geben, in der alle Völker ihr Genüge fanden, eben die islamische. Und obwohl diese nur in den ersten Jahrhunderten der Geschichte des islamischen Orients in dem Universalreich der Kalifen Wirklichkeit gewesen war, war das islamische Gemeinschaftsgefühl doch so stark im Bewußtsein der Muslime aller Nationen verankert, daß es auf islamischem Boden zu einem Nationalismus erst in allerletzter Zeit (seit der Mitte des 19. Jhdts.) und dies nur unter dem Einfluß abendländischer Ideen gekommen ist.

Entgegen dieser Theorie haben sich, wie jeder weiß, dennoch auch im islamischen Orient völkische Sonderformen auf allen Gebieten des kulturellen Lebens entwickelt, und zwar so stark, daß sie selbst in das Bewußtsein des Außenstehenden, also z. B. des nichtmuslimischen abendländischen Beobachters eingegangen sind: daß unter Arabern, Persern und Türken das kulturelle Leben jeweils andere Formen angenommen hat, ist eine auch bei uns, und nicht nur in den Kreisen der Fachgelehrten, weithin bekannte Tatsache, — ganz zu schweigen von dem Islam bei Indern und Chinesen auf der einen, bei Negern auf der anderen Seite. Ja, es hat auch allezeit im Islam ein Bewußtsein von völkischen Sondereigen-

schaften gegeben, die auch in einen wertmäßigen Gegensatz zu einander gestellt wurden. Die Praxis wich also hier allezeit von der Theorie ab. Wie dies sich im Laufe des Mittelalters entwickelt hat, und zu welchem Resultat diese Entwicklung schließlich gelangt ist, soll im folgenden gezeigt werden.²

Die im islamischen Orient allzeit latente Spannung zwischen Universalismus und Nationalismus, wenn ich mich einfachheitshalber dieser nicht ganz passenden Schlagworte bedienen darf, geht bis in die Zeit der Stiftung des Islam zurück. Der mekkanische Prophet Muhammed fühlte sich zu Anfang seines Wirkens durchaus als nur zu seinem Volke, den Arabern, von Gott gesandt; er glaubte, wie Gott früher zu anderen Völkern, den Juden und Christen, Propheten gesandt habe, die ein heiliges Buch brachten, die Thora, den Psalter und das Evangelium (so stellte er es sich vor), so habe nun Gott ihn, Muhammed, berufen, um seinem Volke, den Arabern, ein Offenbarungsbuch, den Koran, zu bringen, der inhaltlich natürlich mit den früheren Offenbarungsbüchern übereinstimmen mußte. Dieses den Arabern gebrachte Offenbarungsbuch war im Gegensatz zu früheren derartigen Büchern, die in den Arabern unverständlichen Sprachen abgefaßt waren, natürlich in „deutlichem Arabisch“ (Kor. 16, 105; 26, 195), als ein „arabischer Koran“ verfaßt, wie in den mekkanischen Suren mehrfach gesagt ist (Kor. 12, 2; 20, 112; 39, 29; 41, 2; 42, 5; 43, 2). Von dieser Vorstellung seiner speziellen arabischen Sendung war Muhammed beherrscht, solange er in seiner Vaterstadt Mekka weilte. Nach seiner Übersiedelung nach Medina (622), wo er erfahren mußte, daß seine Botschaft von den Besitzern früherer Offenbarungsbücher, speziell den Juden, nicht anerkannt wurde, wuchs sein Prophetenbewußtsein in's Universale; er fühlte sich fortan als den letzten in der Reihe der Propheten, die Gott im Laufe der Zeit immer wieder erweckt hatte; seine Offenbarungsschrift, der Koran, bestätigte zwar nach dieser seiner neuen Auffassung die früheren Offenbarungsschriften, hob damit aber auch ihre Gültigkeit auf, war die endgültige. Damit war der Islam nicht mehr eine rein arabische Angelegenheit, sondern eine universale, und alle Menschen waren berufen, ihn anzunehmen. Diese Entwicklung im Bewußtsein des Propheten spiegelt sich natürlich im Koran wider, und so kann man, wie für viele Kontroversfragen, so auch für diese nach dem Verhältnis von Arabertum und Menschheit, Belegstellen finden, die eine Bevorzugung der Araber bezeugen, wie solche, die auf den Ton der Gleichheit aller Menschen der Offenbarung gegenüber gestimmt sind. An der universalen Geltung des Islam hat freilich kein Muslim mehr gezweifelt; die Frage war nur die nach dem Verhältnis von Menschheit und Völkern.

Die gewaltigen Eroberungen der muslimischen Araber, die bald nach Muhammeds Tode (632) einsetzten, brachten eine große Reihe von Kulturländern mit ihrer nicht-arabischen Bevölkerung unter arabische Herrschaft. In dem danach errichteten arabischen Reiche der Omayyadenkalifen (661) faßte man zunächst den Islam als eine arabische Angelegenheit auf, seinen Universalismus als Anspruch der muslimischen Araber auf Herrschaft über die nichtmuslimischen Völker der ganzen Welt. An deren Bekehrung zum Islam dachte man nicht; ja sie war unerwünscht, da die nichtmuslimischen Völker durch ihre Steuern

² Vgl. auch Richard Hartmann, Islam und Nationalismus (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1945/46, Philos.-histor. Klasse, Nr. 5), Berlin 1948.

das islamisch-arabische Reich stützten. Auf der anderen Seite aber war das Bekenntnis zum Islam doch heilsnotwendig; und so konnte man es Angehörigen der unterworfenen Völker nicht verwehren, wenn sie sich zum Islam bekannten. Doch mußten sie sich als Klienten (*maulā*, Pl. *mawālī*) einem arabischen Stamme anschließen, ohne aber darum als Vollaraber anerkannt zu werden. So bestand im Omayyadenreiche eine dreifache soziale Gliederung: die führende Schicht, die allein politisch-vollberechtigt war, waren die muslimischen Vollblutaraber, die zweite die fremdvölkischen Muslime, die als Klienten einem arabischen Stamme angeschlossen waren, Bürger zweiter Klasse, und die dritte Schicht war die der nichtmuslimischen nichtarabischen Untertanen, die *misera contribuens plebs*.

Das Problematische dieser ganzen sozialen Ordnung war die Mittelschicht, die der nichtarabischen Muslime, der Klienten (*mawālī*), die gegen den Hochmut der Vollblutaraber einen schweren Stand hatten. In der Tat stand deren Stellung als minderberechtigte Bürger zweiter Klasse im Widerspruch zu dem Universalismus des Islam als Weltreligion, und an diesem Widerspruch scheiterte schließlich das arabische Reich der Omayyadenkalifen. Als die Abbasiden als Verwandte des Propheten die Kalifenwürde beanspruchten, da hatten sie unter den Mawālī den meisten Anhang, und mit Hilfe der Mawālī stürzten sie das Omayyadenkalifat (750) und schwangen sich selbst auf den Kalifenthron. Das Abbasidenkalifat, das bis zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen (1258) Bestand hatte, war denn auch kein arabisches Reich mehr, sondern ein islamisches, in dem von einem Vorrecht der Araber keine Rede mehr war.

Der Universalismus des Islam wurde also, wie gesagt, von keiner Seite bestritten, nachdem sich Muhammed als das Siegel, d. h. den Abschluß der Propheten, den Koran als endgültige Offenbarung erklärt hatte. Doch wurde er von den verschiedenen Schichten der muslimischen Gemeinde verschieden aufgefaßt: Die Araber faßten ihn in aristokratischem und imperialistischen Sinne auf, als Weltherrschaft der Araber als des Volkes, aus dem der Prophet erstanden war und das die Sprache des Korans, des unmittelbaren Wortes Gottes, sprach — diese Auffassung ergab sich als unmittelbare Folge der arabischen Eroberungen ganz von selbst; sie fußte zudem auf der Stammesverfassung der Araber, bei der jeder Stamm, stolz auf seine Abstammung, sich als etwas Besonderes fühlte, und führte zu einem arabischen Rassenhochmut, der auf alle Nichtaraber mit Verachtung herab sah. Dagegen aber protestierten die Nichtaraber, die mit der Zeit den Islam angenommen hatten und die gleiche soziale Stellung mit den Arabern beanspruchten, die ihnen von diesen vorenthalten wurde. Sie konnten sich dabei auf Koranstellen stützen wie die folgende, in der Gott spricht: „Oh ihr Menschen, wir haben euch erschaffen aus Mann und Weib und haben euch gemacht zu Völkern (*ṣu'ūb*) und Stämmen (*qabā'il*), damit ihr einander erkennen möget. Fürwahr, als der Edelste ist vor Gott der Frömmste (angesehen)“ (Kor. 4 9, 13). Hier wird also die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott und der

Gedanke ausgesprochen, daß die Frömmigkeit das einzige Maß des Adels sei. Und es hat sich auch — ob echt oder unecht, ist gleichgültig — ein entsprechender Ausspruch des Propheten gefunden: als er am Schlusse der sog. „Abschiedswallfahrt“ in seinem letzten Lebensjahre sich in einer Ansprache an seine Gläubigen wandte, soll er seine Rede mit den Worten geschlossen haben: „Keinen Vorzug hat der Araber vor dem Nicht-Araber, es sei denn durch Frömmigkeit.“³

Den Gedanken, daß alle Muslime, seien sie Araber oder Nicht-Araber, vor Gott gleich seien, und daß der Frömmste als der Edelste zu achten sei, nicht der, der den respektabelsten arabischen Stammbaum nachweisen kann, ist vor allem von der politisch-religiösen Partei der Charidschiten (*Hawāriğ*) verfochten worden. Sie gingen so weit, daß sie die Frömmigkeit auch als den einzigen Maßstab für die Tauglichkeit zur Kalifenwürde erklärten, und gegen das Kalifat des mekkanischen Adelsgeschlechtes der Omaiyyaden, aber auch gegen das der legitimistischen 'Abbāsiden den Standpunkt vertraten, daß nur der Frömmste zum Kalifen taugte, „und sei er ein Negersklave“. Unter dieser Losung kämpften die Charidschiten mit einem beispiellosen Fanatismus gegen die Regierung des islamischen Weltreiches.

Des weiteren wurde das arabische Vorrecht im Islam zugunsten einer Gleichstellung der Nicht-Araber mit den Arabern bestritten von einer literarischen Bewegung, die sich nach dem in dem angeführten Koranvers verwendeten Worte für die „Völker“ (*šū'ub*) *Šu'ūbīya* nannte, also im Namen des Korans gegen den arabischen Rassenhochmut (die *'ašabiya*) ankämpfte⁴. Man ging dabei so weit, daß man die nichtarabischen Völker auf Grund ihrer großen Vergangenheit über die Araber stellte und die großen Männer der Vorzeit, wie Nimrod, Salomo (Sulaimān), Chosroes (Kisrā) und Alexander d. Gr. (al-Iskandar), der Geschichtslosigkeit der vorislamischen Araber gegenüberstellte; und von einer Zurückweisung des arabischen Rassenhochmuts ging man über zu einer Höherbewertung der nichtarabischen Völker der islamischen Welt, die ja meist alte Kulturvölker waren, und steigerte sich in eine geradezu anti-arabische Haltung hinein. Man hielt den Arabern vor, was die Nichtaraber

³ Nachweise bei Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* I, Halle a. S. 1889, S. 72, Anm. 2.

⁴ Darüber s. das Nähere bei I. Goldziher, a. a. O., S. 147—176, und den Artikel *Šu'ūbīya* in der Enzyklopädie des Islam IV, 425. — Das Wort *'ašabiya* bezeichnet in seiner Grundbedeutung die „Parteinahme für die Blutsverwandten (*'ašabāt*)“ und den auf Blutsverwandtschaft beruhenden „Gemeinsinn“; darüber hinaus allgemein „Corpsgeist“ u. ä. In der Staats- und Gesellschaftslehre des Ibn Chaldūn (1332—1406) ist es „der Inbegriff der Lebensenergien, die eine Gemeinschaft zusammenhalten, ihr Selbstvertrauen und Tatkraft verleihen und die über ihr Schicksal entscheiden“ (Kamil Ayad, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Ḥaldūns*, Stuttgart/Berlin 1930, S. 112 und 175 ff.; Erwin Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*, München/Berlin 1932; Hellmut Ritter, *Irrational solidarity groups, A socio-psychological study in connection with Ibn Khaldūn* in: *Oriens* 1, 1948, S. 1—44). In heutiger Zeit wird das Wort *'ašabiya* auch verwendet für „Patriotismus“.

alles geleistet hätten und wie diese ihnen in kultureller Hinsicht verpflichtet seien. Dies wurde auch von einsichtigen Arabern anerkannt. Mit bezug auf die Perser kursierte in dieser Hinsicht der Ausspruch: „Ich muß mich über die Perser wundern: Jahrhunderte lang sind sie ohne uns Araber ausgekommen; doch wir sind nicht einen Augenblick ohne sie ausgekommen.“

Einen Vorrang mußte man freilich den Arabern lassen, den ihrer Sprache als der Sprache des Korans, also der Sprache, in der Allah selbst zu den Menschen durch den Mund des Propheten gesprochen hatte. Davon profitierte auch die arabische Poesie, die von den Arabern selbst als das Höchste bezeichnet wurde, was ihr Genius hervorgebracht hat. Die arabische Sprache erhielt durch diesen ihren von keiner Seite bestrittenen Vorrang eine Pflege, wie sie im Altertum und Mittelalter nur noch die griechische und lateinische Sprache erhalten haben; und dies um so mehr, je mehr Nichtaraber sich um ihr Verständnis bemühten. So ist gerade durch sie die arabische Sprache zu einem Instrument der geistigen Mitteilung geworden, das sich durch Klarheit und Schärfe der Ausdrucksweise mit jeder anderen Kultursprache messen kann. — Daß man den Koran, das unmittelbare Wort Gottes, in der Sprache, in der er offenbart worden war, las und rezitierte, war ja selbstverständlich; daß man über ihn und über die Probleme, die sich an die Beschäftigung mit ihm knüpfte, in arabischer Sprache diskutierte und schrieb, ergab sich ziemlich von selbst; ebenso daß man die Praxis und die Aussprüche des Propheten, die *Sunna*, die man als Ergänzung zum Koran zur Gestaltung eines gottgefälligen Lebens brauchte, in arabischer Sprache weiterüberlieferte. So ergab es sich, daß Arabisch die Sprache der islamischen Theologie wurde, wie auch aller Wissenschaften, die sich aus ihr als Hilfswissenschaften entwickelten, also z. B. der Geschichtsschreibung und natürlich auch der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der arabischen Sprache selbst. Und als man in abbasidischer Zeit (8./9. Jhdt.) begann, sich auch für die antiken Wissenschaften zu interessieren, da übersetzte man die antiken wissenschaftlichen Werke aus dem Griechischen ins Arabische und pflegte auch diese Wissenschaften in arabischer Sprache weiter. So wurde das Arabische die Sprache der Wissenschaft schlechthin im islamischen Orient, auch bei Nichtarabern. Ja, Nichtaraber dichteten auch in arabischer Sprache und bemühten sich dabei, es den gefeierten altarabischen Dichtern gleichzutun, und schrieben sich Briefe in dem gewählten kunstvollen arabischen Stil, der inzwischen aufgekommen war.

Nachdem bereits in omaiyadischer Zeit die arabische Sprache die Regierungs- und Kanzleisprache im ganzen Kalifenreiche geworden war und die früheren Staatssprachen des Orients, das Griechische, Syrische, Koptische und

Mittelpersische verdrängt hatte, wurde es die allgemeine Verkehrssprache, die vom Atlantischen Ozean bis zum Indus verstanden wurde. Ja, die arabische Sprache eroberte sich über das arabische Volkstumsbereich hinaus Boden als Volkssprache: viele Neumuslime, Mawālī, nahmen mit dem Islam mit der Zeit auch die arabische Sprache an, und so wurde, vor allem in den Zentralprovinzen des Reiches, in Babylonien, Syrien und Ägypten, Arabisch die Sprache der muslimischen Bevölkerung, wobei die Städte, voran die Reichshauptstadt Bagdad, natürlich vorangingen. Selbst über das islamische Bereich hinaus drang die arabische Sprache vor: ausgehend von einem christlichen Arabertum in Syrien und Babylonien, wurde es auch die Sprache der Christen in diesen Ländern und verdrängte bis auf geringe Reste die bis dahin von den orientalischen Christen gesprochenen Sprachen, das Syrische und das Koptische, die sich nur eine Zeit lang noch als Schriftsprachen in deren innerem Verkehr, heute nur mehr als reine Liturgiesprachen erhalten haben.

So ist die Vorzugsstellung der arabischen Sprache nie, auch von Nichtarabern nicht, bestritten worden, und diese Schätzung hat ihr zu dem Range einer Weltsprache verholfen, und dies unbeschadet des Umstandes, daß man von nichtarabischer Seite erheblich gegen die soziale Anmaßung der Araber Front machte; selbst die schu'ūbitische Polemik gegen das Arabertum ist in arabischer Sprache geführt worden. Dessen ungeachtet verlor das Arabertum in abbasidischer Zeit (seit 750) fast alles an seiner sozialen Vorrangstellung, und man fand es bald völlig in der Ordnung, daß die bedeutendsten Staatsstellungen von Nichtarabern besetzt wurden. Am bekanntesten ist hier das iranische Geschlecht der Barmakiden, die den ersten Abbasidenkalifen die höchsten Beamten, die Vezire, stellten; und i. J. 945 kam es dazu, daß ein iranisches Geschlecht, die Buyiden, als Großemire die Regierungsgewalt im Kalifenreich selbst in die Hand nahm und den Kalifen nur eine nominelle Oberherrenstellung ohne alle Machtmittel überließ.

Die schu'ūbitische Polemik gegen das Arabertum, die im 8. und 9. Jahrhundert blühte, trat theoretisch für alle nichtarabischen Völker, die sich dem Islam angeschlossen hatten, ein. Praktisch aber waren die Perser die einzigen, bei denen sie ein dauerndes Resultat erzeugt hat. Dies hatte seinen Grund in der unterschiedlichen Lage einerseits der christlichen kirchlichen Gemeinschaften dem Staate, insbesondere dem muslimischen Staate gegenüber, andererseits der zoroastrischen Kirche diesem gegenüber. Da der Islam Christentum und Judentum, die sich auf ein Offenbarungsbuch stützen konnten, als Offenbarungsreligionen anerkannte, so beließ er Christen und Juden bei ihrer Religion gegen Zahlung der vorgeschriebenen Kopfsteuer, ohne sie zum Übertritt zum Islam zu zwingen. Da zudem die häretischen christlichen Kirchen, die nestorianische sowohl wie die jakobitische und die koptische, als staats-

freie Kirchen, in einer Opposition zu dem jeweiligen Staate, dem byzantinischen wie dem persischen, stehend sich zu ohne staatliche Hilfe lebensfähigen Organisationen entwickelt hatten, so bedeutete die Aufrichtung der muslimischen Herrschaft für sie keine grundsätzliche Änderung und brachte für die orientalischen Christen, nachdem die stürmische Zeit der Eroberung vorüber war, keine sonderliche Erschütterung. So machte der Islam unter diesen Christen, — und das war vor allem die Bevölkerung der einstigen Provinzen des oströmischen Reiches, dann auch Babyloniens —, nur langsam Fortschritte und blieb unter der dortigen nichtmuslimischen Bevölkerung lange Zeit in der Minderheit; daß die aus dieser Bevölkerung zum Islam übertretenden Einzelpersonen sich der muslimischen Hauptmasse, die ja arabisch war, zu assimilieren suchten, war natürlich. So bedeutete in den einstigen Provinzen des oströmischen Reiches, wie auch in dem vorwiegend christlichen Babylonien (‘Irāq) Islamisierung das gleiche wie Arabisierung. Daß die Arabisierung dann auch über die Islamisierung hinaus unter den orientalischen Christen Fortschritte machte, ist eine Erscheinung, die hier nicht zur Erörterung steht.

Ganz anders standen die Dinge im zoroastrischen Iran⁵. Der Zoroastrismus konnte die privilegierte Stellung von Judentum und Christentum für sich nicht in Anspruch nehmen: Mohammed hatte ihn nicht als Buchreligion gekannt, infolgedessen auch nicht genannt; und in der Tat war sein Charakter als Buchreligion nicht so klar wie der der biblischen Religionen: das Awesta ist damals aller Wahrscheinlichkeit nach nicht schriftlich fixiert gewesen. Dennoch hat man später stillschweigend den Zoroastrismus mit zu den Buchreligionen gerechnet. Entscheidend war aber, daß die zoroastrische Kirche dermaßen stark mit dem persischen Staate der Sasaniden verbunden war, daß sie mit diesem zusammen unterging, bzw. ihre Reste zu lokalen Konventikeln zusammenschumpften. Sie fiel also als Rückhalt für ihre einstigen Bekenner nach der Eroberung durch die muslimischen Araber aus. Da sie zudem, weil in einem öden Ritualismus erstarrt, ohnehin keine sonderliche Werbekraft mehr hatte, sich jedenfalls mit dem Christentum, gleichviel welcher Richtung, nicht messen konnte, so setzten in Iran Massenübertritte zum Islam ein, die zur Folge hatten, daß bald, umgekehrt wie in den einstigen oströmischen Provinzen, die zoroastrisch gebliebenen Perser von den muslimisch gewordenen in die Minderheit gedrängt wurden. Daß unter diesen Umständen die zum Islam

⁵ Siehe darüber das Nähere bei B. Spuler, Der Verlauf der Islamisierung Persiens: Der Islam 29, 1950, S. 63—76.

übergetretenen persischen Massen keine Veranlassung sahen, sich dem Arabertum zu assimilieren, liegt auf der Hand. Während also, wie wir sahen, in den Mittelmeerländern das Arabische auch als Volkssprache Fortschritte machte, blieben die persischen Muslime bei ihrer Sprache und benutzten das Arabische nur als Schriftsprache. In der Bewegung der um ihre Anerkennung ringenden Mawālī waren die Perser führend; ja, das muslimische Nichtarabertum deckte sich im wesentlichen mit dem Persertum, so daß das arabische Wort für „Nichtaraber“ (*‘ağam*) geradezu die Bedeutung „Perser“ annahm.

Das Entscheidende bei der Islamisierung Irans aber war, daß der persische Landadel, die Dihqāne, bei der Annahme des Islam voranging und natürlich seine Hintersassen mitzog. Er rettete damit seine soziale Vorzugsstellung in die neue Zeit hinüber, und wurde bald dem arabischen Adel gleichgeachtet, und dies besonders in den vom Reichszentrum entfernten Provinzen, in Nord-Iran (Chorāsān) und im äußersten NO, in Transoxanien. Hier eroberte er sich nach anfänglicher Zurückdrängung den maßgebenden Einfluß in den Statthalterschaften, die sich allmählich zu praktisch selbständigen, nur nominell dem Kalifen unterstehenden Reichsfürstentümern entwickelten.⁶

Die Schicht der Dihqāne aber wahrte iranisches Wesen mit seiner ritterlichen Lebensform und war die Trägerin der iranischen nationalen Tradition, in der die Erinnerung an eine heldische Vorzeit und an Könige eines Weltreiches lebendig war und die ein nicht unbeträchtliches kulturelles Erbe zu verwalten hatte. Durch ihren Einfluß entstand an der äußersten NO-Ecke des Kalifenreiches, in Transoxanien unter der Herrschaft des iranischen Geschlechtes der Samaniden (874—999) eine iranische Renaissance, die sich in der Entwicklung einer neuen Schriftsprache, die in arabischer Schrift geschrieben wurde, und einer Poesie in dieser neupersischen Sprache äußerte, die alsbald in den Wettbewerb mit der arabischen Poesie trat. Wie die arabische Schrift, so wurden auch die äußeren Formen der neuen persischen Poesie, Metrik, Reim, u. a. von der arabischen übernommen. Doch im Geist ging die persische Poesie völlig eigene Wege. Charakteristisch für sie ist das Aufkommen einer Epik, die es in der ganzen arabischen Poesie nicht gibt; und es dauerte nicht lange, da war sie so erstarkt, — ich brauche nur an den großen Epiker Firdausī zu erinnern, der durch Görres, Platen und Rückert auch bei uns bekannt geworden ist —, daß sie nicht nur in Wettbewerb mit der arabischen Poesie, jener Erbschaft aus altarabischer Zeit, auf die die Araber so stolz waren, treten, sondern sie auch in Schatten stellen konnte. Auf dem Gebiete der Poesie war damit der Beweis des Eigenwertes des Nichtarabertums, speziell des Persertums erbracht. Und es ist bezeichnend, daß mit dem Augenblick des Sichtbarwerdens einer Überlegenheit des Persertums über das Arabertum die lite-

⁶ Vgl. auch B. Spuler, Die Selbstbehauptung des iranischen Volkstums im frühen Islam: Die Welt als Geschichte 10, 1950, S. 187—191.

rarische Fehde gegen das letztere, die Schu'ubiya, die ihre Beweise vornehmlich aus der Vorzeit der nichtarabischen Völker holte, abflaute.

Zu der Zeit, da im äußersten NO der islamischen Welt, im Samanidenreiche Transoxanien, die iranische Renaissance erbühte und mit ihr die neupersische Poesie ihre ersten Erzeugnisse hervorbrachte, klopfte ein neues Volkstum an die Pforten dieser Welt, die Türken, von denen Einzelpersönlichkeiten und kleinere Gruppen schon längst in allen Ländern des Islam, vor allem Vorderasien, heimisch geworden und islamisiert waren. Durch Missionare aus dem Samanidenreiche wurde nun auch der größte Teil der außerhalb des islamischen Weltreiches stehenden Türken islamisiert. Dies hatte zur Folge, daß die Türken den Islam zusammen mit der neupersischen Nationalkultur, also in seiner persischen Nuance empfingen. Und als frische, aber bereits muslimische Türkenscharen unter ihren Fürsten aus dem Hause Seldschuk im 11. Jhd. in Iran einbrachen, da fühlten sich diese Fürsten, die als Fremdlinge in die islamische Kulturwelt eintraten, als Beschützer nicht nur der islamischen Gemeinkultur, die arabisches Gewand trug — die Einrichtung der theologischen Hochschulen, der Medresen, geht auf die Seldschukensultane zurück —, sondern auch als Beschützer der persischen feinen Bildung. Die Schicht der iranischen Dihqāne, denen das Entstehen einer persischen Nationalkultur zu danken ist, ging zwar in der Türkenzeit, die durch ihr Lehnswesen eine Umschichtung der sozialen Verhältnisse in Iran veranlaßte, unter. Doch war diese Kultur innerlich schon so gefestigt, daß sie auch ohne ihre einstige Stütze weiter bestehen konnte; ja sie fand in den Türken eine neue Stütze.

Die Türken, die mit Begeisterung vor allem den militant-dynamischen Geist des Islam aufnahmen, haben den hl. Krieg gegen die Ungläubigen neu belebt und haben durch ihn dem Islam neues Herrschaftsgebiet erobert: im Westen Kleinasien und von da aus unter Führung der Osmanen Süd-Ost-Europa, im Osten Indien. Sie haben des weiteren dem Vorderen Orient, einschließlich Ägypten, bis in die neueste Zeit hinein sämtliche Herrscherhäuser gestellt. Die Welt des islamischen Orients war türkisch geworden, wie dies ein Dichter ausdrückt:

„Die Türken sind Inhaber der Herrschaft geworden, und alle Welt hat zu schweigen und zu gehorchen“⁷.

Doch wohin auch die Türken kamen, sie sind überall für die islamische Gelehrsamkeit, die nach wie vor im sprachlichen Gewande des Arabischen getrieben wurde, eingetreten, wie auch für die persische feine Bildung; erst durch sie hat sich die persische Nationalkultur von Transoxanien aus über ganz Iran verbreitet, und bekam Geltung darüber hinaus überall, wo türkische Herrscher geboten, so in der Türkei, in Ägypten, in Indien. Überall dort kannte man

⁷ Maçoudi, Les prairies d'or, Bd. VII, S. 400, Z. 5 (vgl. Goldziher, a. a. O., S. 152).

nicht nur die persischen Klassiker, die in reicher Fülle in Persien selbst erstanden, gewährte ihnen auch Asyl, wenn sie in ihrer Heimat vertrieben wurden, wie dem großen persischen Mystiker Dscheläleddīn Rūmī in Konja (Kleinasien); sondern man versuchte sich selbst in persischen Versen und schrieb, wenn man sich gewählt ausdrücken wollte, persisch; ja überall wo eine Literatur in türkischer Sprache entstand, unter den Timuriden in Chorasan (Nordpersien) und Transoxanien, und unter den Osmanen im Westen, da entwickelte diese sich im Schatten des Persischen und unter ständiger Anlehnung an persische Vorbilder. Und so wie die persische Schriftsprache in immer stärkerem Maße arabische Elemente in sich aufnahm, so nahm nunmehr die ost-türkische (tschaghataische) und die westtürkische (osmanische) Schriftsprache immer mehr persische und mit diesen auch wieder arabische Elemente in sich auf. Das gleiche gilt von der bildenden Kunst: alle türkischen Herrscher bevorzugten persische Baumeister und Kunsthandwerker, und persischer Geschmack beherrschte ihre eigenen Bauten und alles Gerät, mit dem sie sich umgaben, darunter nicht zu vergessen die berühmten persischen Teppiche, deren Stil auch die anatolische, d. h. türkische Teppichproduktion beherrschte. — In den Theologenschulen, den Medresen, dagegen herrschte nach wie vor der arabische Geist vor: wissenschaftliche Werke wurden, wie in Persien so auch in der Türkei, weiterhin in arabischer Sprache verfaßt, nur wo man popularisieren wollte oder wo es sich um praktische Fertigkeiten handelte, wie z. B. in der Medizin, schrieb man persisch oder türkisch.

So hatte sich im Laufe des Mittelalters von der Seldschukenzeit (11. Jhdt.) an eine Symbiose der drei Hauptnationen der islamischen Welt herangebildet, die bis in die neueste Zeit Geltung gehabt hat. Nach dieser ordnete man die Religion und die Wissenschaft dem Arabertum, die feine Bildung und die Künste dem Persertum und die Herrschaft dem Türkentum zu. Und wenn man diese drei verschiedenen Funktionen der drei islamischen Nationen mit entsprechenden Institutionen in symbolischer Weise in Verbindung bringen will, so wird das Arabertum repräsentiert durch die Azhar, die berühmte Universität in Kairo, das Persertum durch das Amt des sog. „Dichterkönigs“ (*malik uš-šū'arā*), einer Art Kultusminister und Berater des Schahs in geschmacklichen Dingen und die königlichen Manufakturen in Isfahan, und das Türkentum durch den Sultanspalast, das Topkapı Sarayı, und die Janitscharenkaserne in Istanbul. Wir haben also hier im islamischen Orient des Mittelalters und der Neuzeit ein ähnliches symbiotisches Verhältnis wie unter den Hauptnationen des Abendlandes, wo man im Mittelalter den Italienern das Sacerdotium, den Franzosen das Magisterium oder Studium, und den Deutschen das Imperium oder Regnum zuordnete⁸, oder in der Neuzeit nach einem

⁸ Vgl. Die Schriften des Alexander von Roes, herausgegeben und übersetzt von H. Grundmann und H. Hempel, (Deutsches Mittelalter, Band 4), Weimar 1949, besonders S. 48 ff. (Memoriale de praerogativa Romani Imperii c. 25) und S. 84 ff. (Noticia seculi c. 12 ff.).

anderen Ausdruck, das Europäertum in seiner Gesamtheit im Vatikan, der Académie française, dem preußischen Generalstab und der Londoner Börse repräsentiert sein ließ.

Diese Zuordnung verschiedener Funktionen an die drei Hauptnationen des islamischen Orients hat nun natürlich nichts mit Nationalismus zu tun, ja ist einem solchen geradezu entgegengesetzt. Und während sich im Abendland seit dem Hochmittelalter die einzelnen Nationen bildeten und praktisch seit Beginn der Neuzeit fertig dastanden, wenn auch der Nationalismus im eigentlichen Sinne als beherrschender politischer Gedanke erst das Produkt der napoleonischen Zeit ist, so kann auf dem Gebiete des islamischen Orients von einer genuinen Entwicklung zum Nationalismus in keiner Weise gesprochen werden; dieser ist vielmehr dort ein europäischer Import, und seine Aufnahme ist ein Moment der im Laufe des 19. Jhrdts. von einer dünnen Intelligenzschicht erstrebt und erst im 20. Jhrdts. nach dem 1. Weltkrieg durchgeführten Angleichung an Europa. Zwar machte das neuere Persien, das 1502 von dem Safaviden-Schah Ismā'il gegründet wurde, praktisch den Eindruck eines persischen Nationalstaates; doch waren die Dynastien, die es beherrschten, weiterhin alle türkischer Herkunft, und am Hofe von Isfahan wurde noch im 17. Jhdts. türkisch gesprochen, wenn auch die Sprache der Kanzlei persisch war. Erst als 1925 die türkische Dynastie der Kadscharen abgesetzt wurde, und Rizā Schah Pehlevī den Thron der persischen Großkönige bestieg, erhielt Persien eine nationalpersische Dynastie.

Im Osmanischen Reich bestand von jeher eine Opposition der Araber, namentlich Syriens, gegen die türkische Herrschaft, die sich in sich immer wiederholenden Aufständen äußerte. So faßte auch der Nationalgedanke im 19. Jhdts. früher bei den Arabern Wurzel als bei den Türken, die bis in jungtürkische Zeit hinein am osmanischen Reichsgedanken festhielten. Erst der Mißerfolg des jungtürkischen Osmanismus, der durch Aufstände in den arabischen Provinzen und in Albanien eklatant wurde, weckte einen türkischen Nationalismus, und zwar schon vor dem 1. Weltkrieg. Dieser kam dann voll zum Durchbruch, als nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches Mustafā Kemāl Pascha 1923 die türkische Republik ausrief, die nun ein geschlossener türkischer Nationalstaat wurde, — durch das barbarische Mittel der Ausrottung der Armenier, Unterdrückung der Kurden und eines Bevölkerungsaustausches zwischen Türkei und Griechenland, sogar von einer Geschlossenheit, wie sie nur wenige europäische Staaten haben.

Der Nationalismus⁹ hat die alte Symbiose der drei islamischen Hauptnationen zerstört. Die Türken haben bewußt ihre kulturellen Fäden mit den Persern und den Arabern durchschnitten, indem sie 1929 anstatt der arabischen Schrift die lateinische als Gewand für

⁹ Über den Nationalismus in den islamischen Ländern vgl. den II. Teil der oben gen. Abhandlung von R. Hartmann, Islam und Nationalismus, S. 17 ff.

ihre Sprache einführten und diese selbst einem Reinigungsprozeß unterwarfen, durch den die arabischen und persischen Elemente ausgemerzt und teils durch europäische Wörter, teils durch künstliche Bildungen ersetzt wurden. In den Ländern arabischer Zunge ist mit der Türkenherrschaft zugleich der persische Kultureinfluß weggefallen, und in Persien selbst nimmt mit der von Riżā Schah vorgenommenen Einschränkung des Medresenwesens gleichfalls der arabische Einfluß ab. Dazu kommt, daß sowohl in der Wissenschaft, als auch auf allen Gebieten der Kunst mit dem Einströmen abendländischen Gedankengutes ein neuer Boden gewonnen worden ist, der den alten der arabisch-persischen Kultursymbiose gegenstandslos macht: es wäre sinnlos, Themen der modernen Wissenschaft im ganzen Orient in arabischer Sprache abzuhandeln, wie man es einst mit der antik-mittelalterlichen Wissenschaft gehandhabt hatte. Dazu ist eine Prägung neuer Begriffe erforderlich, die jede der drei Nationen in ihrer eigenen Sprache vornimmt — bemerkenswert sind hier die Bemühungen der ägyptischen Akademie der Wissenschaften, die dies für die arabische Sprache besorgt. Ebenso sinnlos wäre es, die Empfindungen und Konzeptionen, die ein moderner Dichter hat, mit den Mitteln der klassischen persischen Dichtkunst und der persischen Rhetorik ausdrücken zu wollen; auch hier gehen die Dichter und Schriftsteller der drei Nationen durchaus eigene Wege, wobei die klassische arabisch-persische Metrik, die quantifizierend ist, von den türkischen Dichtern völlig aufgegeben worden ist, im persischen und arabischen Kulturgebiet von neuen freien Rhythmen immer mehr verdrängt wird. Das gleiche gilt auch für die bildende Kunst, der von dem modernen Lebensrhythmus europäischen Stiles, der im Orient immer mehr vordringt, andere Aufgaben als bisher gestellt sind, die mit den alten Kunstmitteln zu lösen ein zweckloses Unterfangen wäre und unbefriedigende Lösungen bieten würde.

So ist auf allen Gebieten des Lebens die alte Symbiose der islamischen Kulturvölker durch die Berührung mit der modernen abendländischen Kultur in Wahrheit zugrunde gegangen, und an ihre Stelle ist ein Nebeneinander verschiedener Nationen getreten, wobei die arabische infolge der weiten Verbreitung der arabischen Sprache in eine Reihe von kleineren Einzelnationen zerfällt, deren jede auch ihren eigenen Staat hat. In dieser Vereinzelung, die freilich immer noch durch ein starkes islamisches Gemeinschaftsbewußtsein gemildert wird, dessen stärkste Stütze die alljährlichen Pilgerfahrten aus allen Ländern des Islam zu dessen heiligen Stätten, Mekka und Medina, sind, tritt die islamische Welt in die Zukunft. Wie diese sich dort gestalten wird, bleibt abzuwarten.