

LOUIS GARDET

# DER ISLAM

2004

SA

1136

st  
elt

DIE





LOUIS GARDET · DER ISLAM

Prof. Dr. Julius Assfalg  
Kaulbachstraße 95/III  
D-80802 München  
Telefon 089/345 899



# DER CHRIST IN DER WELT

EINE ENZYKLOPADIE

In verantwortlicher Zusammenarbeit mit deutschen  
und französischen Autoren herausgegeben von

P. JOHANNES HIRSCHMANN S.J.

*XVII. Reihe*

DIE NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN

*4. Band*



PAUL PATTLOCH VERLAG · ASCHAFFENBURG

# DER ISLAM

von

LOUIS GARDET

PAUL PATTLOCH VERLAG · ASCHAFFENBURG



Titel der französischen Ausgabe: CONNAITRE L'ISLAM  
Aus dem Französischen übertragen von Dr. Heinrich Bauer



04 SA 1136

IMPRIMATUR:

Würzburg, den 21. Januar 1961

Dr. Fuchs

Generalvikar



ASST 392

1961

© Librairie Arthème Fayard, Paris 1958. – Alle deutschen Rechte vorbehalten  
vom Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg. Umschlagentwurf von F. K. Sallwey.  
Gesamtherstellung: Heidelberger Verlagsanstalt u. Druckerei GmbH, Heidelberg

## EINLEITUNG

Nordafrika, der Nahe und Mittlere Osten, die Unabhängigkeit Indonesiens, die Teilung Indiens – in all diesen Räumen und Ereignissen ist die Gedankenwelt des Islam wirksam. Umgrenzt man die Gebiete zwischen Inselindien und dem Senegal durch eine einigermaßen zusammenhängende Linie, dann entsteht auf der Landkarte das Bild des «Fruchtbaren Halbmonds». Die Verschiedenheiten der Völker, Rassen und Sprachen, der geschichtlichen Ereignisse und Schicksale sind groß in diesem Raum. Dennoch und allen möglichen Gegensätzen und Streitigkeiten zum Trotz empfinden sich seine Bewohner als Teilhaber einer Einheit, die auf der Grundlage eines gemeinsamen religiösen Glaubens gegenüber der übrigen Welt eine gemeinsame Haltung schafft. «Ana muslim», ich bin Muslim – so wird der Einwohner von Pakistan, von Somaliland oder des Maghreb sagen. Und er wird es sagen, auch wenn sich bei ihm die innere und gelebte Anhänglichkeit an seinen Glauben (im christlichen Sinne des Wortes) verwischt hat und nur noch die gemeinsame Haltung gegenüber der übrigen Welt übrigbleibt. Fast immer aber bleibt die Annahme, daß Gott existiert, erhalten.

Zunächst einige Zahlen<sup>1</sup>. Die statistischen Angaben schwanken je nach den Verfassern, wobei die westlichen oft die Zahlen niedrig ansetzen und die arabischen sie gern etwas aufwerten<sup>2</sup>. Nach unserer Kenntnis kann man mit einer Gesamtzahl von 365 bis 400 Millionen Muslim rechnen<sup>3</sup>. Hier drängt sich allerdings gleich eine Bemerkung auf. Die stärkste ethnische und sprachliche Gruppe ist keineswegs die der Araber und der arabisierten Stämme. Vielmehr stehen an der Spitze Pakistan mit 66 und Indien mit 40 Millionen, eine Gruppe also ohne sprachliche Einheit, da hier die hauptsächlich gesprochenen Sprachen Urdu, Hindustani und Bengali sind. Dann folgen die 75 oder 80 Millionen der malaiischen Länder sowie die 60 Millionen der Turkstämme, von denen aber heute zwei Drittel in der marxistischen Gedankenwelt leben (21 Millionen in der eigentlichen Türkei). Zahlenmäßig gesehen kommt die arabische und arabisierte Gruppe mit

<sup>1</sup> Eine vollständige Aufzählung bringt das 7. Kapitel.

<sup>2</sup> In einigen Ländern sind genaue Volkszählungen noch nicht möglich.

<sup>3</sup> Das «Annuaire du Monde Musulman» (Jahrbuch der islamischen Welt), hrsg. von Louis Massignon, Paris 1954, nennt die Zahl 365 346 000.

60 Millionen erst an vierter Stelle, dicht gefolgt von den Iranern und iranisierten Stämmen<sup>4</sup> einerseits, dem Islam des schwarzen Afrika andererseits. Von diesen 60 Millionen muß man etwa zwei Drittel als arabisiert ansehen, und gerade diese verkünden stolz ihre Zugehörigkeit zum arabischen Volk.

Die Statistiken würden uns allerdings sehr täuschen, wollten wir nach ihnen die Bedeutung der verschiedenen Gruppen beurteilen. Aber wir können eine dreifache Einsicht aus ihnen gewinnen, und es wird darauf ankommen, diese nachzuprüfen. An erster Stelle beweist die Verschiedenheit der erwähnten Völker, daß der Islam sich als ein Universalismus versteht, der sich an alle Menschen und Rassen wendet. Zum andern ist es nicht weniger wahr, daß die arabische und arabisierte Gruppe in der Vergangenheit die Hauptrolle gespielt hat und auch heute noch spielt, und zwar so sehr, daß mancher wenig unterrichtete Europäer den Muslim mit dem Araber gleichsetzt. Und schließlich scheinen solche an Zahl und Kulturkraft starken Gruppen wie die Pakistaner und Inder oder Malaien und Indonesier vor allem seit der Unabhängigkeit ihrer Länder eine geschichtliche Rolle in der künftigen Entwicklung zu spielen.

Diese wenigen Bemerkungen sind gewiß allzu summarisch. Dennoch wird man gut daran tun, sie sich bei unseren Bemühungen, die Welt des Islam kennenzulernen, in die Erinnerung zurückzurufen. Wir wollen hier versuchen, diese Welt von innen her zu verstehen. Das aber ist eine schwierige Aufgabe, die, wenn sie zu einem guten Ende führen soll, gründliche Untersuchungen erfordert. Seit dem 19. Jh. war es die Arbeit zahlreicher Spezialisten, die Religion, Kultur und Geschichte der Muslim zu ergründen und darzustellen. Dabei haben viele von ihnen unermüdlich eine Atmosphäre vollkommener wissenschaftlicher Objektivität geschaffen, manche, und wahrlich nicht die geringsten, sogar eine Atmosphäre aufgeklärter Sympathie, ohne die es wahrscheinlich kaum möglich ist, in eine fremde Gedankenwelt sachgerecht einzudringen.

Diese vorliegende Darstellung jedoch wendet sich an ein größeres Publikum. Wir hoffen, daß die Gegenüberstellung von Islam und Abendland eines Tages durch die Gegenüberstellung von Islam und Christenheit geläutert und erhellt werden wird, und das ist, so glauben wir hier sagen zu dürfen, auch der Wunsch zahlreicher aufrichtiger Muslim. Allerdings wäre das ein allzu

<sup>4</sup> Davon 12 Millionen allein im Iran.



ehrgeiziges Unterfangen für dieses Buch. Immerhin können wir versuchen, Vorarbeiten dafür zu leisten. Bevor ein Zwiegespräch möglich ist, muß man den Gesprächspartner kennen.

Unsere Darstellung beruht also nicht auf einer normativen Auffassung der christlichen Theologie vom Islam. Wir werden aussprechen, was der Islam in den Augen der Muslim ist. Aber da wir als Christ zu Christen sprechen, werden wir manches Mal christliche Begriffe und Werte genauer klären müssen. Das ist unerlässlich, will man auch islamische Begriffe und Werte genauer verstehen. Und der Leser, sei er Muslim oder Christ, wird rasch bemerken, daß diese fragwürdigen Punkte eine bessere Kenntnis des Islam vermitteln als jene anderen, die nur zu oft aus dem Blickwinkel der modernen westlichen, entchristlichten Kultur gewählt werden.

Dieses kleine Buch wird seine Aufgabe erfüllt haben, wenn es den Leser zu weiteren, gründlicheren Studien anreizt, so daß er die Probleme zu ergründen vermag, die wir hier nur umreißen können.



## Die Ursprünge

*Vor dem Islam*<sup>1</sup>

Während die Merowinger als Verbündete des Römischen Reiches sich vergeblich bemühten, die verwüstenden Einfälle der Lombarden in Italien aufzuhalten; während in Byzanz die Kaiser Mauritius, Phokas und Heraklius regierten; während einer der letzten Sassaniden, Kosroes II., die Herrschaft über den Iran inne hatte, lebte die arabische Halbinsel, zwischen Byzanz und Iran gelegen und von Abessinien durch einen Meeresarm getrennt, ihr eigenes Leben mit ihren Wüsten, ihren Nomaden und ihren Handelsstädten an den Kreuzungen der Karawanenstraßen. Die Bevölkerung dieser Halbinsel ist semitischen Ursprungs oder semitisiert – später, nachdem sie islamisch geworden war, wird sie behaupten, von den ausgestoßenen Stämmen der Bibel abstammen: von Edom und Qahtän (die Südstämme) und vor allem von Ismaël (die Nordstämme).

Das «qahtänitische» Gebiet des Jemen war einige Zeit von einem abessinischen Vizekönig regiert worden, gegen Ende des 6. Jahrhunderts wurde es von den Persern besetzt. An den nördlichen Grenzen der Halbinsel sitzen die christlichen, aber von Rom getrennten Stämme der Jakobiten. Die bekanntesten sind die Lachmiden, die mit den Persern verbündet sind, und die Ghassaniden unter byzantinischer Lehnsherrschaft. Nadschran ist nestorianisch.

<sup>1</sup> Die genaue Wiedergabe der Aussprache arabischer Namen und Ausdrücke wäre nur mit besonderen Schriftzeichen möglich, wie sie in der Sprachwissenschaft verwendet werden. Der Verständlichkeit halber wird hier die Aussprache vereinfacht in deutschen Buchstaben wiedergegeben, wobei nur die folgenden wenigen Einzelheiten zu beachten sind:

ch immer wie in dt. «ach» (also auch am Anfang eines Wortes!).

s als scharfer, z als stimmhafter s-Laut.

dsch immer stimmhaft wie in engl. «journey».

q als ein k-Laut, der im Rachen gebildet wird.

Ein Strich über einem Vokal (ā) bedeutet lange Aussprache.

Alle übrigen Buchstaben werden wie im Deutschen gesprochen.

Ein Apostroph (') vor oder hinter einem Vokal läßt diesen mit einem harten Knacklaut anfangen oder abbrechen.



Daneben gibt es jüdische oder judaisierte Stämme wie die Himjariten, deren König im 5. Jahrhundert seine christlichen Untertanen verfolgte, oder Landbau und Handel treibende Stämme wie die Chaibar und Jatrib, die später der Koran berühmt machen wird. Schließlich hat die Religionsgeschichte den Namen der «hanif» bewahrt, der wohl «Ketzer, Apostat» bedeutet und wahrscheinlich Anhänger eines abrahamitischen Monotheismus bezeichnet, ohne daß sie als Juden oder Christen anzusprechen wären.

Die Mehrheit der arabischen Stämme hingegen ist heidnisch. Sie erkennen zwar einen höchsten Gott, «al-ilāh», an, haben aber außerdem einen nach Stämmen unterschiedenen Polytheismus. Der alte semitische Tempel der «Ka'ba» in der Handelsstadt Mekka (dort wird der schwarze, vom Himmel herabgefallene Stein verehrt, der in die «Ka'ba» eingebaut ist) erniedrigt jedoch diesen Götterhimmel der Stämme zu ausschmückenden Randfiguren; unter ihnen befindet sich auch eine «Jungfrau mit dem Kinde». Bei den Stämmen des Südens scheint «al-Rahmān» (der Barmherzige) – der Islam wird daraus einen bevorzugten göttlichen Namen machen – der persönliche Name der Gottheit gewesen zu sein.

Fremde sind als Reisende oder als Einwohner – vor allem christliche Abessinier – in Mekka nicht selten. Die «Ka'ba» ist der kulturelle und religiöse Mittelpunkt: Bei den jährlichen Handelsmessen werden große Dichterkämpfe ausgetragen, und die preisgekrönten «qasīda», Helden-, Klage- und Liebeslieder zugleich, werden auf kostbare Stoffe geschrieben und an den Mauern des Heiligtums aufgehängt; und hier, am Ziel der Wallfahrten der Stämme, werden jährlich zu einer bestimmten Zeit des Mondkalenders uralte, ohne Zweifel symbolische Riten vollzogen.

In staatlicher Hinsicht kann man gewissermaßen von einer aristokratischen Demokratie sprechen: der Stammeshäuptling, «Ältester» («schaich») und «Richter» («hākim») zur gleichen Zeit, regiert umgeben von angesehenen Stammesmitgliedern. (Bei den christlichen Stämmen des Limes ist es oft der Bischof, der Streitfälle schlichten und Recht sprechen und verkünden muß).

Die Gegensätze zwischen den Stämmen oder Clans sind manchmal heftig. Die Bande des Blutes halten jeden Stamm fest zusammen und bewirken eine Art Patriotismus oder besser einen «Korpsgeist» der verwandten Familien. Die Polygamie ist erlaubt, ebenso die Verstoßung der Frau; die Geburt eines Knaben



ist ehrenvoll; überzählige Mädchen werden ausgesetzt oder bei der Geburt getötet, vor allem in Zeiten der Hungersnot. Als Mutter wird die arabische Frau geehrt. Durch ihren Einfluß auf ihren Ehemann und besonders auf die Söhne nimmt sie im Leben des Stammes eine Stellung ein, die nicht zu unterschätzen ist.

Der Sinn für die Familien- und Stammesehre ist hoch entwickelt. Gastfreundschaft und gegenseitige Hilfe, jene beiden Tugenden, die sich aus dem gefährvollen Leben der Nomaden ergeben, sind heilig. Wenn einmal der Schutz gewährt und angenommen worden ist, dann ist das Asylrecht unverletzlich. Die Achtung vor dem gegebenen Wort und dem mündlichen Zeugnis ist groß, gewissermaßen auf Grund der Wirkkraft des gesprochenen Wortes. Entsprechend der semitischen Auffassung von der Sprache gilt das mündliche Zeugnis mehr als das schriftliche. Zudem ist «Geschriebenes» im Leben des Nomaden kaum vorhanden. Die Stämme ersetzen es durch ihre angeborene Hochschätzung der Rede und der Dichtung, die beide aus der schönen und geschmeidigen arabischen Sprache ihre Kraft ziehen.

So kann man sagen, daß die Araber vor dem 7. Jahrhundert von ihrer Geschichte und von ihrem Lebensstil her eine zukunftsreiche Kultur besaßen. Später wird man diese Zeit vor dem Islam «dschähiliya», die «Unwissenheit», nennen. Aber dieser Ausdruck bedeutet weniger «Barbarei» als Unkenntnis des einen Gottes und seiner Offenbarung. Gewiß, gemessen an den großen byzantinischen und persischen Reichen und ihren prächtigen religiösen, literarischen und wissenschaftlichen Überlieferungen, erscheint dieser Beginn der arabischen Kultur wie ein Brachland in Erwartung einer künftigen Saat. Und diese Saat, so könnte man meinen, würde von außen kommen, etwa in Gestalt eines Protektors, das der Iran oder Byzanz über die arabische Halbinsel ausüben würden. In Wirklichkeit aber wurde die Macht dieser Reiche von innen her ausgehöhlt, und das Ereignis, das dieses Nomaden- und Handelsvolk der Araber zur treibenden Kraft einer großen religiösen, kulturellen und politischen Gesamterscheinung werden läßt, die von Indonesien im Osten bis an den Niger im Westen reicht, – dieses Ereignis bricht aus arabischen Quellen und in arabischer Sprache im Mittelpunkt der Karawanenstraßen der Halbinsel auf.



## I. Mohammed und die Entstehung des Islam

### *In Mekka*

Mohammed (nach arabischer Schreibung Muhammad) wurde um 570 in Mekka geboren und gehört dem Geschlecht der Banū Hāschim vom Stamme Quraisch an. Die Banū Hāschim waren verarmt, aber doch geachtet und mit mächtigen Gruppen verbündet; allerdings gehörten sie nicht zu den herrschenden Familien. Mohammed hat seinen Vater 'Abd Allāh nie gekannt, da dieser vor seiner Geburt starb, und als er 5 oder 6 Jahre alt war, verlor er auch seine Mutter Āmina. Sein Großvater 'Abd-al-Muttalib nahm ihn zu sich, starb aber ebenfalls drei oder vier Jahre später. Nun wuchs Mohammed unter ärmlichen Verhältnissen bei seinem Onkel Abū Tālib auf und hütete die Schaf- und Ziegenherden der Mekkaner. Als Jüngling beteiligte er sich an den Handelskarawanen, die den Haupterwerb der Stadt darstellten. Bald aber trat er in den Dienst von Chadīdja, einer reichen Kaufmannswitwe, die er wenig später heiratete (Mohammed war damals 25, Chadīdja 40 Jahre alt). Es war eine glückliche Ehe, und solange Chadīdja lebte, hatte er keine weitere Frau. Chadīdja gebar ihm vier Töchter und mehrere Söhne; diese letzteren aber starben früh.

Die Quellen berichten von der Rechtlichkeit und Weisheit Mohammeds wie auch von seiner Neigung zur Meditation. Er zog sich häufig und lange in die Höhlen des Berges Hirā in der Nähe von Mekka zurück, und hier kam eines Tages die erste Offenbarung über ihn, die ihn erschreckte und beunruhigte. Nach der islamischen Überlieferung gibt die Sure 96 des Koran den Inhalt dieser ersten Offenbarung wieder:

«Sprich: im Namen deines Herrn, der erschuf,  
Erschuf den Menschen aus klebrigem Tropfen;  
Sprich: und dein Herr ist der Edle,  
Der mit Hilfe des Schreibrohrs belehrte,  
Lehrte den Menschen, was er nicht wußte<sup>2</sup>!»

Mohammed, der fürchtete, Halluzinationen zu erliegen, vertraute sich Chadīdja an. Diese glaubte an ihn und an seine Offenbarung. Nach einer quälenden Pause folgten weitere Offenbarungen, und eine kleine Schar von Anhängern bildete sich: 'Ali ibn

<sup>2</sup> Zitiert nach Frants Buhl: «Das Leben Muhammads», deutsch von H. H. Schaeder, Heidelberg 1955, S. 137.



Abū Tālib, ein junger Vetter Mohammeds; Zaid ibn Hārīta, sein Adoptivsohn; der «getreue» Abū Bakr, einer der wohlhabenden mekkanischen Kaufleute. Mohammed verkündete und predigte inmitten der wachsenden Ironie und Feindseligkeit der Mekkaner. Denn die reichen Handelsleute spürten sehr wohl, daß dieser neue Glaube die überlieferten Strukturen ihrer Gemeinde zerstören würde. Sie begriffen noch nicht, daß diese Strukturen, die auf einem beschränkten Handelsaustausch beruhten, sich selber unter dem Einfluß von außen zu verändern begannen, und sie konnten nicht voraussehen, daß die Ausstrahlung des Islam den mekkanischen Familien das «arabische Reich» der Umajyaden bescheren würde. Die Stunde der Konversion der «großen Kaufleute», die zweifellos für ihr eigenes Bewußtsein aufrichtig war und doch auch gleichzeitig ihrem Interesse entgegenkam, war noch nicht gekommen.

Außer den Getreuen der ersten Stunde hörten nur kleine Leute den Prediger – und das gereicht seiner Lehre wohl nur zur Ehre. Die Feindseligkeit der Mächtigen wurde so stark, daß Mohammed sich mit den Seinen beriet, ob er in das monotheistische Abessinien auswandern solle, wo der Negus Asyl gewährte. Die einzige bedeutsame Konversion jener Zeit war die des einflußreichen 'Umar Ibn al-Kattāb. Etwa um dieselbe Zeit starb Chadīdja, desgleichen Abū Tālib, der Vater des 'Āli, der, ohne selber ein Anhänger zu werden, Mohammed beschützt hatte. Dieser nun, der von seinem Clan und von seinem Stamm aufgegeben wurde, suchte vergeblich Zuflucht in der benachbarten Oase Tā'if; schließlich blieb ihm doch nichts anderes übrig, als wieder nach Mekka zurückzukehren.

So hörten denn die wenigen Gläubigen und die zahlreichen Gegner in Mekka zehn Jahre lang die Verkündung der frühesten Suren des Koran: die Lehre vom barmherzigen und allmächtigen Gott, des Schöpfers und Vergelters, des höchsten und gerechten Richters; die unermüdete Wiederholung von der bevorstehenden Stunde des Gerichtes; die Verkündigung des einzigen und in sich selbst einen Gottes, entgegen dem mekkanischen Polytheismus; die Verheißung des Paradieses für die Gläubigen und der Höllenqualen für die Ungläubigen; die Aufzählung einer langen Reihe von Propheten, seiner Vorgänger, vor allem der biblischen Propheten von Adam bis Jesus; den engen und lebendigen Zusammenhang zwischen dem Glauben Abrahams, des «Freundes Gottes», und dem neu verkündeten Glauben.

In das Ende dieser Zeit in Mekka fallen zwei große «Ereig-

nisse», die auf immer der islamischen Frömmigkeit Nahrung geben: die sogenannte «Nachtreise» Mohammeds von Mekka nach Jerusalem und seine «Himmelfahrt» vom Tempel in Jerusalem zum Throne Gottes. Manche nehmen an, daß es sich um eine «Reise» und eine «Himmelfahrt» im Geiste handelt; aber viele erblicken darin das Wunder einer körperlichen Entrückung.

Zur gleichen Zeit nehmen die Zwischenfälle zu, und die Lage seiner Anhänger wird schwierig. Da traf sich Mohammed an zwei aufeinanderfolgenden Jahren zur Zeit der Handelsmesse mit zuerst 12, dann 72 Kaufleuten aus Yathrib, der reichen Oase im Norden, und schloß mit ihnen ein Bündnis. Die Leute aus Yathrib verpflichteten sich, ihn und seine Anhänger zu schützen, notfalls auch mit den Waffen; Mohammed und seine Gefährten sollten das Wort Gottes nach Yathrib, der Rivalin Mekkas, bringen.

### *Der Staat von Medina*

Die Anhänger Mohammeds zogen heimlich in einzelnen Gruppen ab, er selbst, Abū Bakr und 'Āli gingen als letzte. Sie wurden von den Mekkanern verfolgt, konnten sich aber in einer Höhle verbergen und kamen am 24. September 622 in Qubā', einem Vorort von Yathrib, an. Mit diesem Datum beginnt die islamische Zeitrechnung. Diese «Hedschra<sup>3</sup>» Mohammeds und seiner Gefährten, die ihren Stamm, ihre Sippe und ihre Geburtsstadt verlassen, ist die Geburtsstunde der islamischen Gesellschaft. An die Stelle der Blutsbindung, auf der das gesamte Stammesleben beruhte, tritt die freiwillig übernommene religiöse Bindung. In Yathrib, das später Medina (Madinat al-Nabi, «Stadt des Propheten») heißen wird, ruft Mohammed eine Gesellschaft ins Leben, die auf der geistlichen Bruderschaft der mekkanischen «Gefährten» und der medizinischen «Gehilfen» beruht. Während der beiden ersten, recht harten Jahre in Medina ist jeder «Gehilfe» verpflichtet, einen «Gefährten» bei sich aufzunehmen und wie seinen Bruder zu behandeln.

Aber auch in Medina mußte Mohammed mit dem Widerstand mancher Familien rechnen und sich mit den «Heuchlern» auseinandersetzen, die sich nur widerwillig mit dem Zustand abfanden

<sup>3</sup> arabisch «al-hidschra» bedeutet nicht «Flucht», wie es oft wiedergegeben wird, sondern «Auflösung einer früheren Verbindung», hier der blutsmäßigen Verbindung mit Mekka. Beginn der Zeitrechnung ab Anfang des Mondjahres (16. Juli 622).



und immer zum Verrat bereit waren. Die «Leute des Buches», worunter Christen und vor allem Juden zu verstehen sind, gaben ihm keineswegs die Unterstützung, die er erhofft hatte. In Medina gab es nur wenige Christen ohne großen Einfluß; aber Mohammed bezeugte ihnen weiterhin seine Sympathie, obwohl er ihre Lehre ablehnte. Hingegen war der Widerstand der Juden und der reichen judaisierten Stämme sehr lebhaft – er sollte ein tragisches Ende nehmen. Fünf Jahre nach der Hedschra gab es nur noch wenige Juden in Medina, aber sie bildeten für die junge islamische Gesellschaft und ihre Ausbreitung über die Halbinsel keine Gefahr mehr.

Jede Austreibung oder Ausrottung der jüdischen Stämme folgte einem Kampf des Propheten und seiner Anhänger gegen Mekka auf dem Fuße. Dieser Kampf war das große Anliegen Mohammeds bis zu seiner Versöhnung mit seinen Landsleuten und ihrer Konversion. Die Überlieferung hat jedes einzelne Gefecht getreulich bewahrt. Islamische Historiker haben immer wieder die Strategie dieser Gefechte untersucht, die Dichter haben die Großtaten der Gläubigen besungen, und in unserer Zeit hat Tāhā Husain einen Film darüber gedreht. Hier eine kurze Zusammenstellung der Ereignisse:

Im Jahre 2 nach der Hedschra: Sieg bei Badr über die an Zahl weit überlegenen Mekkaner – er legt den Grund für den Glauben der islamischen Kämpfer an ihre Überlegenheit über eine noch so große Zahl von Feinden. Kurz danach vertrieb Mohammed den jüdischen Stamm der Qainuqā', nachdem er vorher schon mißliebige Gegner hatte ermorden lassen.

Im Jahre 3 Niederlage bei Uhud, obwohl diesmal die Muslim weit stärker an Zahl waren als die Mekkaner; anschließend Vertreibung des jüdischen Stammes der Nadīr.

Im Jahre 5 der siegreiche, sogenannte «Grabenkrieg». Eine Truppe von 10000 Mekkanern belagerte Medina. Auf den Rat des Persers Salmān, der Nestorianer war (es ist ungewiß, ob er zum Islam übertrat), ließ Mohammed die Zugänge nach Medina durch einen Graben schützen. Daraufhin wurden die Belagerer mutlos und gaben auf. Wenig später ließ Mohammed alle Männer des jüdischen Stammes der Quraiza hinrichten, Frauen, Kinder und Besitz wurden als Beute an seine Anhänger verteilt.

Im Jahre 6 Abkommen von Hudaibija mit den Mekkanern. Statt einen Feldzug, zu dem Mohammed gegen Mekka ausgezogen war, durchzuführen, schloß er einen zehnjährigen Friedens-





vertrag gegen den Willen seiner Anhänger, der ihm aber freie Hand gab und ihn für die anderen arabischen Stämme ebenfalls bündnisfähig machte.

Im Jahre 7 Besetzung der reichen jüdischen Oase Chaibar. Um diese Zeit soll Mohammed nach der Überlieferung Botschaften an den Großkönig der Perser, an den Kaiser von Byzanz, an den Statthalter von Alexandrien, an den Negus von Abessinien und an weitere Herrscher gesandt haben, in denen er sie zum Übertritt zum Islam zu bewegen versuchte.

Im Jahre 8 erste offizielle Rückkehr nach Mekka für eine eingeschränkte Wallfahrt («umra») und dadurch eine größere Zahl von Konversionen. Einige Zeit danach brach Mohammed den Waffenstillstand und rückte an der Spitze eines Heeres vor. Die Mekkaner verhandelten, und fast alle nahmen den Islam an. Mohammed behandelte seine ehemaligen Mitbürger mit Milde, verschonte diejenigen, die keinen Widerstand leisteten (und das waren fast alle), forderte aber die Zerstörung aller Götterbilder der Ka'ba. – Schlacht bei Hunain und Sieg über die noch nicht unterworfenen Stämme.

Das Jahr 9 ist bekannt als das «Jahr der Gesandtschaften»: zahlreiche arabische Stämme schickten Gesandte, unterwarfen sich und nahmen den Islam an.

Im Jahre 10 nahmen die kleinen christlichen und jüdischen Enklaven im Norden der Halbinsel das Schutzangebot der Muslim an. Außerdem schloß Mohammed einen Vertrag mit den nestorianischen Christen des Nadschrän<sup>4</sup>. Man kann sagen, daß von diesem Jahre an die arabische Halbinsel als eine islamische Einheit besteht. Die Bekehrungen gingen gewiß oft nicht sehr tief, und die Glaubensgebote des Koran konnten nur mühsam den alten Stammesgeist überwinden. Aber das Werk, das Mohammed begonnen hatte: den Arabern im Namen des Einen Gottes eine «Schrift» in «verständlicher Sprache» zu geben und alle Gläubigen in einer umfassenden Bruderschaft zu vereinen, – dieses Werk neigte sich allmählich seinem Ende zu. Mohammed hatte Abū Bakr (nach anderen Quellen 'Alī) beauftragt, die große Wallfahrt nach Mekka durchzuführen und dort alle Götzendiener für immer zu vertreiben. Um die alle Stämme umfassende Einheit zu vollenden, brauchte er, der aus der Vaterstadt Ausgestoßene, nur noch den Einen Gott im gereinigten Tempel der Ka'ba feierlich zu verehren.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu unten Anhang II.



So unternahm Mohammed im gleichen Jahr die sogenannte «Abschiedswallfahrt», und die Zeremonien und kultischen Handlungen, die er festlegte, sind maßgebend für alle künftigen Zeiten geworden. Bei dieser Wallfahrt empfing der Prophet auf seinem weißen Kamel eine «so schwere Offenbarung», daß das Reittier in die Knie sank, und Mohammed hielt eine Rede, deren sehr schöner Text in mehreren Lesarten erhalten blieb. Nichts in dieser Rede deutet darauf hin, daß Mohammed seinen nahen Tod vorausahnte. Dennoch war es seine Abschiedsrede. Wenige Monate später wurde er krank, und am 13. rabī'I des Jahres 11 der Hedschra (Montag, 8. Juni 632) starb er in den Armen seiner Lieblingsfrau 'Ā'ischa.

### *Das «Haus» des Propheten*

Die Überlieferungen über das Leben Mohammeds in Medina sind recht zahlreich. Als «Gesandter Gottes» (und gleichzeitig als solcher Oberhaupt des Gemeinwesens der Gläubigen) behält Mohammed den derben Lebensstil der arabischen Beduinen und Karawanenkaufleute bei. Die erste Moschee in Medina war ein einfacher Hof mit Arkaden.

Hier ist es wohl auch angebracht, etwas über sein Familienleben zu sagen. Der Koran erlaubt die Polygamie, beschränkt aber die Zahl der gesetzlichen Ehefrauen auf vier; die Zahl der Nebenfrauen ist freigestellt, «vorausgesetzt, daß man nicht der Ausschweifung verfällt». Die Überlieferung spricht auch gerne von einem «Privileg des Propheten», das Mohammed erlaubte, eine größere Zahl von Ehefrauen zu haben. Solange Chadīdja lebte, hatte Mohammed keine weiteren Frauen. Um der Erziehung seiner Töchter aus dieser ersten Ehe willen heiratete er Sawdā bent Zamara, eine quraischitische Witwe. Erst nach der Hedschra, als der Staat von Medina feste Gestalt gewann, machte er von dem Recht der Polygamie Gebrauch. Im Jahre 632, seinem Todesjahr, hatte Mohammed vier gesetzliche Frauen, wie der Koran es erlaubte: 'Ā'ischa, die Tochter des treuen Abū Bakr, seine Lieblingsfrau, die 9 Jahre alt war, als er sie heiratete, und die sowohl in der Politik als auch bei der Festigung der Überlieferung keine geringe Rolle spielte; Umm Samāma, die Witwe eines seiner Vettern, der in der Schlacht bei Uhud fiel; Hafsa, die Tochter des 'Umar; Zainab, die Tochter seiner Tante mütterlicherseits, die zuerst mit seinem freigelassenen Sklaven und dann Adoptivsohn Zaid ben Thābit vermählt war (die Geschichte



von der Verstoßung der Zainab durch Zaid auf Verlangen Mohammeds ist berühmt im Islam). Die 5 anderen Frauen seines Harems hatten aus verschiedenen Gründen den Rang von «Ehrentinnen».

Eine besondere Erwähnung verdient eine christliche Nebenfrau, die ihm teuer war, Maria die Koptin; sie schenkte ihm als einzige einen Sohn Ibrāhim (Abraham), der aber zum großen Schmerz des Vaters im Alter von 16 Monaten starb. So blieb der Prophet ohne männliche Nachkommen, was fromme Muslim später als den Willen Gottes auslegten, den Islam jenseits aller im Arabertum herkömmlichen Begriffe und Gefühle zu verankern. Die Überlieferung hat mit großer Frömmigkeit das Andenken an seine Töchter bewahrt, vor allem an jene, die Chadīdja ihm in Mekka geschenkt hatte: Ruqaja, Umm Kulthum, Zainab, Fātima. Die von ihrem Vater sehr geliebte Fātima mußte später die Feindschaft von 'Ā'ischa erfahren. Sie war mit 'Āli ibn Abū Tālib verheiratet, der nur sie allein zur Frau hatte, solange sie lebte, und gebar ihm die beiden Söhne Hasan und Husain. Die vier Mitglieder dieser Familie werden als «Leute aus dem Haus des Propheten» bis auf den heutigen Tag vom ganzen Islam verehrt und sind Kultgegenstand des schī'itischen Zweiges des Islam. Fātima trauerte tief um ihren Vater, sie überlebte ihn nur wenig und starb bereits 633. In der schī'itischen Frömmigkeit ist sie das geheimnisvolle Urbild der Frau, die man verehrt und anfleht. Die sunnitische Überlieferung hat sie in den Herzen der Gläubigen mit 'Ā'ischa versöhnt, denn dort werden sie beide gemeinsam verehrt.

### *Entstehung des islamischen Gemeinwesens*

Beim Tode Mohammeds war die arabische Halbinsel im islamischen Glauben geeinigt. Mekka wurde wieder die religiöse Hauptstadt. Fortan verrichten die Gläubigen ihre Gebete, indem sie ihr Gesicht nach Mekka wenden.

Das Gemeinwesen Medina war zur selben Zeit ein Staat. Geuß verkünden die Korantexte in Medina genauso wie in Mekka den einen Gott, den Schöpfer und Belohner. Sie greifen auf die Geschichte der früheren Propheten zurück und entfalten sie. Aber sie organisieren auch gleichzeitig das Leben des Gemeinwesens. Niemals wird ein Muslim zwischen der eschatologischen Verkündigung von Mekka und der irdischen Organisation von Medina, zwischen der Unbedingtheit dort und der Kompromiß-



bereitschaft hier einen Widerspruch sehen, wie es manche nicht-islamische Forscher tun. Für den gläubigen Muslim besteht ein bruchloser Zusammenhang zwischen Mekka und Medina, und die Hedschra, die «Ausbürgerung» Mohammeds und seiner Gefährten, erinnert an das nahe Bevorstehen der Stunde und gleichzeitig an «die Rechte Gottes und der Menschen», die hier in dieser Welt zu befördern sind.

Mohammed starb, ohne daß etwas über seine Nachfolge bestimmt worden war. Das über die Stammesbindungen hinausgreifende Band, das die Gläubigen zusammenhalten sollte, war in diesem Augenblick in Gefahr zu zerreißen. Die Gegensätze waren so groß, daß der Leichnam des Propheten einen ganzen Tag unbeachtet liegen blieb. Schließlich wurde er am Ort des Todes, nämlich im Boden der Hütte der 'Ā'ischa, bestattet. Aber recht schnell gelang es Abū Bakr, dem «Getreuen», dem Vater 'Ā'ischas und einem der ersten Gefährten Mohammeds, die Lage zu meistern und das Bündnis zwischen Mekka und Medina wieder fester zu knüpfen. Auf dieser Grundlage sollte nun die historische Entwicklung des islamischen Gemeinwesens beginnen.

## II. Der Koran

### «Siegel der Weissagung»

Der entstehende Islam ist ganz eng auf den Koran bezogen. Für den Christen ist Christus gekommen, um alles zu vollenden, und die Offenbarung ist mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossen. Für den Muslim vollendet und schließt der Koran die Epoche der Gesandten Gottes ab. Dieser Koran wurde vom Propheten zu seinen Lebzeiten vorgetragen, im Gedächtnis der Gefährten treu aufbewahrt, von denen, die der Schrift mächtig waren, niedergeschrieben und von 'Uthmān, dem dritten Kalifen, gesammelt und offiziell herausgegeben. Die 114 Suren oder Kapitel sind nach abnehmender Länge geordnet worden, und dem Ganzen steht die Sure al-Fātiha («Die Eröffnende») voran, die zum kennzeichnenden Gebet des Islam wurde:

«Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen, Lob und Preis Allah, dem Herrn aller Weltbewohner, dem gnädigen Allerbarmer, der am Tage des Gerichts herrscht. Dir allein wollen wir dienen, und zu dir allein flehen wir um Beistand. Du führe uns den rechten

Weg, den Weg derer, die deiner Gunst sich freuen, und nicht den Pfad jener, über die du zürnst oder die in die Irre gehen<sup>5</sup>.»

Der Text des Koran ist, entsprechend der arabischen Schrift, in den Konsonanten unveränderlich; dagegen kommen hie und da unterschiedliche Vokalzeichen und daher auch leicht abweichende «Lesarten» vor. Rezitation und liturgischer Gesang des Koran sind eine Wissenschaft und eine Kunst zugleich. Sie werden von den «Überbringern des Koran» ausgeübt, die den Text wörtlich beherrschen und ihn auswendig herzusagen vermögen.

Für den gläubigen Muslim ist jede Sure des Koran und jeder seiner 6226 Verse «ein übernatürliches Diktat, das vom inspirierten Propheten aufgenommen wurde<sup>6</sup>». Der Koran ist in seinen Augen das Wort des lebendigen Gottes; er ist die Kraft der «Unterscheidung» zwischen Gut und Böse; er ist «süß wie der Honig» für die Lippen und das Herz des Gläubigen. Der Prophet und nach ihm die ganze Gemeinde stehen im Dienste dieses Wortes. Mohammed ist vor allem der Bote, dem die Sorge anvertraut wurde, den Schatz weiterzureichen. «Er hat immer die literarische Form bewahrt als überlegenen Beweis seiner persönlichen prophetischen Inspiration, als ein Wunder des Stils, das alle gegenständlichen Wunder überragt<sup>7</sup>.» Dadurch ist der unüberwindliche Koran für den Muslim sein eigener Wahrheitszeuge.

Der Koran erkennt die Gültigkeit der «Offenbarung» der Thora und des Evangeliums an. Er beschuldigt zwar die Juden und die Christen, ihre heiligen Bücher zu «manipulieren», aber sie bleiben die «Schriftbesitzer». Später wird es allgemeine Lehre des Islam sein, daß das Wort Gottes die Thora und das Evangelium und der Koran ist, aber Mohammed ist das «Siegel der Propheten<sup>8</sup>». Das geht so weit, daß der Koran alle früheren Propheten aufgreift und ihre Lehre abschließt und vollendet.

Indem er das tut, entwirft er aber keine Heilsökonomie. Die Geschichte der Menschen erscheint hier nicht als ein fortschrittlicher Ablauf, sondern als eine unregelmäßige Folge jenseitiger Eingriffe, die durch die Stimme des Propheten die Wahrheit und die Einzelheiten des ursprünglichen Bundes bestätigen und ihn

<sup>5</sup> Der Text des Koran wird im folgenden zitiert nach der Übertragung von Ludwig Ullmann, München 1959. Unterschiede in der Numerierung der Verse ergeben sich daraus, daß in manchen Ausgaben der Eingangswort «Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen» nicht mitgezählt wird.

<sup>6</sup> Louis Massignon, a.a.O. S. 9.

<sup>7</sup> s. Anm. 6.

<sup>8</sup> Koran 33, 41.

zu seiner Vollendung, zum Jüngsten Tag führen. Der ursprüngliche Bund ist jener, den Gott vor aller Ewigkeit und vor der Erschaffung der Leiber dem Geschlecht Adams auferlegte. «Bin ich nicht euer Herr? Und sie antworteten: Jawohl, wir bezeugen es. Das geschah deshalb, damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: Wir waren darüber unbekümmert<sup>9</sup>.»

Dieser gleiche Bund wird von jedem Propheten neu in die Erinnerung zurückgerufen gegen den Unglauben und die Untreue der Menschen. Er gipfelt in dem Glauben Abrahams, er ist der grundlegende Wesenszug des islamischen Gemeinwesens.

So steht der Koran ganz in einer eschatologischen Sicht. Seine Lehre läßt sich in zwei Hauptpunkte zusammenfassen, die ihrerseits wieder zweifach zu sehen sind. Sie ist zunächst einmal in gewisser Hinsicht zeitlos, jenseits aller Zeit, und befaßt sich einerseits mit dem unzugänglichen Geheimnis des Einen Gottes, andererseits mit der bevorstehenden Stunde des Untergangs, der Auferstehung, der großen «Sammlung», mit dem Jüngsten Gericht, den verheißenen Qualen für die Verdammten und den versprochenen Belohnungen für die Auserwählten. Und zweitens bezieht sie sich auf die zeitlichen Besonderheiten, wie sie sich in dem Auftreten der einzelnen Propheten kundtun, und regelt im Rahmen der Weissagungen Mohammeds das Leben der Muslim.

### Gott

Der Koran ist keine theologische Darlegung Gottes, seines Daseins, seiner Natur und seiner Eigenschaften. Gott bleibt der Geheimnisvolle, der Unzugängliche, der lediglich in seinem transzendenten Sein und in seinem Handeln gegenüber der Welt bekräftigt wird. Dennoch herrschen drei Themen vor, die allerdings als ein Ganzes gesehen werden müssen: 1. Gott ist Schöpfer, Richter und Vergelter; 2. Er ist ein Einziger («wāhid») und ein Einfaltiger («ahad»); 3. Er ist Allmächtiger und Barmherziger zugleich. Er ist der «Herr der Welten», «Herr des Orients und des Okzidents» in seiner Allmacht, die fraglos ist. Und gerade das ruft den Gläubigen auf, in Ihm einen Beschützer zu sehen und diese göttliche Macht der Barmherzigkeit und der Erlösung zu verherrlichen – eine der lebendigsten Stellen des Koran.

Das unbedingte Gebot der Liebe: «Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deiner ganzen Seele...» wird im Koran nicht

<sup>9</sup> Koran 7, 173.



ausgesprochen. Was im Vordergrund steht, ist zuallererst die unerforschliche Herrschermacht Gottes und die völlige Hingabe an ihn, die im Dunkel der Welt gefordert wird. Ein Text aus der Medina-Zeit macht aus dieser «Hingabe an Gott» («islām») die «Religion» («dīn») selbst<sup>10</sup>; aber von den Suren der ersten Mekka-Zeit an wird der Gläubige aufgefordert, sich ganz der Gnade des Herrn zu überlassen.

Und die Offenbarung des Propheten legt dem Menschen auf, über «die Zeichen des Weltalls nachzudenken», um darin die «Zeichen Gottes» zu erkennen<sup>11</sup>. Wunderbar sind Ordnung und Harmonie der Welt, «ohne Fehl». Der Mensch steht in der Gefahr, sie anzubeten, aber er muß erkennen, wie es dem Propheten Abraham widerfuhr<sup>12</sup>, daß es nichts Geschaffenes gibt, das nicht vergänglich ist. Aber die Vernunft des Menschen wird, wenn sie sich von Gott führen läßt, gerade im Vergänglichen das unwiderlegliche Zeugnis für die notwendige transzendente Existenz des Schöpfers finden.

Die Vollkommenheiten, die Gottes Einzigkeit und Allmacht im Vergleich zur Ordnung dieser Welt aufleuchten lassen, sind jene selbst, die Gott geoffenbart hat. «Er besitzt die schönsten Namen.» Er ist der Eine und Einzige, der Lebendige und Bestehende, die wirkliche Wahrheit, der Erhabene, der Höchste und Furchtbare, das Licht über allem Licht, der Weise, der Allmächtige, der absolute und immer neu erschaffende Schöpfer, der von allem Geschaffenen Verschiedene, der alles Hörende, Sehende und Wissende, der Zeuge, der Spender und Wohltäter, der Verteidiger und Beschützer, der Edelmütige und Barmherzige, der immer Verzeihende und Mitleidende, der Wohlwollende und Beste aller Richter. Die islamische Frömmigkeit hat im Koran und in der Überlieferung sorgfältig die 99 «schönsten Namen» gesammelt, die sie immer neu aufzählt, um über sie zu meditieren.

### *Die Letzten Dinge und das Jüngste Gericht*

Wenn die immer drohende Stunde des Jüngsten Gerichtes schlägt, dann wird der Mensch, dem ursprünglichen Bund mit Gott entsprechend, nackt und bloß vor seinem Herrn stehen. In immer neuen Versen, die wie die herben und klagenden Psalmen klingen, sprechen die Suren der Mekka-Zeit von den Schrecken des

<sup>10</sup> Koran 5, 4.

<sup>11</sup> Öfters, z. B. 2, 119; 3, 191; 6, 100; 13, 3-4; 24, 44-55 usw.

<sup>12</sup> 6, 76-84.



Jüngsten Gerichtes und von der Scheidung der Auserwählten von den Verworfenen. Die Freuden des Paradieses und die Qualen der Hölle entsprechen einander. Der Richterspruch Gottes ist unabhängig und gütig, und der Mensch muß wissen, daß jede seiner Taten ihren Lohn für das Gute und ihre Strafe für das Böse erhalten wird.

Indem der Koran so den Jüngsten Tag sieht, stellt er immer wieder die starre, uneingeschränkte Allmacht Gottes heraus, «der keine Rechenschaft schuldig ist», und ebenso die gerechte Vergeltung für die Taten der Menschen. Man hat deshalb von einander widersprechenden Versen gesprochen, und auch die islamischen Theologenschulen vertreten in bezug auf sie gegensätzliche Auffassungen. In Wahrheit handelt es sich um kontrastierende und einander ergänzende Aussagen, die das gläubige Herz zu jener Haltung führen sollen, die im Hinblick auf Gott gefordert ist. Denn der Koran stellt weder das theologische Problem der Prädestination (er stellt überhaupt keine Probleme) noch das philosophische Problem der menschlichen Freiheit; er beschwört das Geheimnis der Beziehungen zwischen Geschöpf und Schöpfer. Er stellt noch nicht einmal das Problem des Bösen. «Gott ist es, der euch geschaffen hat und alles, was ihr tut<sup>13</sup>.» Und dann heißt es wieder: «Alles Gute, das dir widerfährt, kommt von Gott; alles Böse, das dir widerfährt, kommt von dir<sup>14</sup>.»

Vielleicht können wir so sagen: In der Zeitlichkeit, in der der Mensch die göttlichen Gebote in der Welt erfüllt, wird er entsprechend seinen Werken und Verdiensten belohnt. Die Belohnung ist dem Gerechten verheißen, die Bestrafung jenem, «der sich abwendet», und die Verstoßenen sind jene, «die die göttliche Hilfe zurückweisen». Am Tage des Gerichtes wird jede Seele nach dem beurteilt werden, was sie erworben hat. In der Außerzeitlichkeit der unveränderlichen Gesetze aber kann nichts den göttlichen Willen und sein Gebot beeinflussen. «Gott gewährt seine Gunst, wem Er will.» Und noch schärfer: «Er verwirrt, wen Er will, und lenkt, wen Er will» – und jener, den Gott verwirrt, hat keinen Verteidiger und keinen Führer mehr. Zweimal erscheint eine Darstellung dieser semitischen Denkweise, die dem Propheten Isaias so nahe steht: «Wir haben eine Decke über ihre Herzen gelegt und ihre Ohren verstopft, damit sie (den Koran) nicht verstehen» und: «Den Allah in die Irre entläßt, ihm

<sup>13</sup> 52, 97.

<sup>14</sup> 4, 80.



Ohr und Herz versiegelt und über seine Augen eine Hülle zieht...<sup>15</sup>»

Der Zusammenhang, in dem die beiden Verse stehen, verweist auf die «Ungerechtigkeit» dessen, der sich von den Zeichen des Herrn abgewendet hat. «Nur die Frevler sind sich untereinander Beschützer», heißt es im Koran 45, 20.

Verantwortlichkeit des Menschen, unbedingtes Gebot Gottes – diese beiden Lehrmeinungen stehen unversöhnt nebeneinander und gipfeln in der Ankündigung des Jüngsten Gerichtes, wo vor aller Augen die Allmacht und das Geheimnis des höchsten Gottes aufleuchten wird, der jedes Geschöpf und alle Gedanken der Menschen kennt.

### *Die Propheten*

Die andere Lehre des Koran, die mit der erwarteten Stunde des Gerichtes in Zusammenhang steht, betrifft gleichsam die Nahtstelle zwischen der eschatologischen Welt und den zeitlichen Geschehnissen. Vor allem sind es die Berichte von den Propheten des Alten und des Neuen Testaments sowie einzelner Propheten aus außerbiblischen Völkern. Von den ersten Suren aus der Mekka-Zeit an werden die großen Gestalten der Bibel und der Thamūd-Völker beschworen. In den Suren der zweiten und dritten Mekka-Zeit werden die Ankündigung des Gerichtes und die Pläne Gottes mit den Völkern, den Thamūd und den 'Ad miteinander vermischt; sie betonen besonders den Auftrag von Noe, Abraham, Moses und Jesus. Die Suren aus der Medina-Zeit schließlich berichten im einzelnen die Geschichte Adams und kommen noch einmal des längeren auf die bereits erwähnten Propheten zurück.

So gibt es grundlegende Übereinstimmungen und mancherlei Abweichungen vom Alten und Neuen Testament sowie zwischen den haggadischen Berichten und manchen apokryphen Evangelien. Für die islamischen Kommentatoren gibt es das schwierige Problem der «Quellen» nicht. Für sie ist die Offenbarung Wort für Wort dem Propheten gegeben worden, sie ist auf ihn «herabgestiegen». Wenn es also eine Übereinstimmung zwischen dem Koran und den Texten der «Schriftbesitzer» gibt, dann hat Gott dem Propheten des Islam durch den «Engel der Offenbarung» nur das noch einmal gesagt, was er schon den früheren

<sup>15</sup> 18, 58; 45, 24.



Propheten gesagt hatte. Wenn es aber Unterschiede gibt, dann war entweder die Weise, wie die Offenbarung geschah, eine andere, oder die alten Gebote sind nachträglich «durch Menschenhand manipuliert» worden. Wie es aber auch sein mag – der Wortlaut des Koran, des Siegels der Weissagung, ist es, der den Glauben bewirkt.

Unter den aufgezählten Propheten ragen besonders jene hervor, die man die «Apostel der Standhaftigkeit» nennen könnte. In zeitlicher Ordnung sind dies Noe, dessen Arche die Bewahrung und Erneuerung des ursprünglichen Bundes symbolisiert; Abraham, der «Freund Gottes»; Moses, der «Gesprächspartner Gottes»; Jesus, der Sohn der Maria und das «Wort Gottes». Jeder von ihnen wird zum Vorbild einer bestimmten religiösen Haltung. Abraham ist der Zeuge für den Glauben an den einzigen Gott und jener, der die Götterbilder zerschmetterte. Er erneuert und reinigt mit Ismael den heiligen Tempel der Ka'ba, der durch die Sintflut zerstört worden war. Er ist bereit, seinen Sohn zu opfern, den Gott ihm doch auf seine Bitten gewährt hat, und das «feierliche Opfer», das an die Stelle jener Hinopferung trat, verewigte sich durch göttliches Gebot in dem islamischen Gemeinwesen. Darum ist die Mitte des islamischen Kultes, die Opferwallfahrt nach Mekka, dem Gedächtnis Abrahams geweiht. Moses flieht für 40 Tage in die Wüste, Gott spricht zu ihm im brennenden Dornbusch auf dem Berge und übergibt ihm die Thora für die Söhne Israels. Und als Moses ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen wünscht, spricht Gott zu ihm: «Du kannst mich nicht sehen. Doch sieh hin gegen diesen Berg, wenn er fest stehen bleibt, dann wirst du auch mich sehen.» Und als Gott sich auf dem Berg zeigte, «da machte er ihn zu Staub, und Moses fiel ohnmächtig nieder<sup>16</sup>». Vom Jesus des Koran sind besonders die Geburt unter der Palme bekannt sowie der «gedeckte Tisch», der auf das Gebet Jesu hin vom Himmel herabkommt, als seine Jünger ihn um ein Zeichen baten.

Und auf dem Glauben Abrahams als einem Urbild des Glaubens<sup>17</sup> überhaupt beruht das Glaubensbekenntnis an den einzigen Gott, das dem Gläubigen abgefordert wird. Der Islam hat immer seine Abstammung von Abraham behauptet, dem Fleische nach über Hagar und Ismael, dem Geiste nach durch den erneuerten Glauben. Unabhängig von allen Revolten und Apostasien der Völker, die von Propheten heimgesucht wurden, behauptet

<sup>16</sup> 7, 144.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu auch die Hinweise in Anhang I.



der Koran die grundsätzliche Übereinstimmung der Verheißung, die alle Verheißungen umfaßt, mit dem Glauben Abrahams. Der Text erwähnt nicht den Namen des Sohnes, der Abraham als Opfer abverlangt wurde. Einige Überlieferungen sprechen von Isaak, aber nach der allgemeinen islamischen Glaubensauffassung war es Ismael.

### *Gesetzbuch des Lebens*

Der Koran ist die letzte Offenbarung in dieser Zeitlichkeit vor dem großen Gericht. Von nun an ist die Erde für diese letzte «Spanne Zeit» den Gläubigen übergeben, und der Koran regelt die Gemeinschaft der Gläubigen, die Zeugnis geben sollen. Im innersten Selbstverständnis des Islam allerdings bedeuten die Suren der Medina-Zeit, die die sozialen und bürgerlichen Beziehungen regeln, für den Muslim keineswegs einen Rückfall in eine Zeitlichkeit, die der menschlichen Vernunft überlassen wäre; vielmehr sind sie unmittelbar Ausdruck des göttlichen Willens.

Das ist in kurzen Zügen die Lehre des Koran von den Letzten Dingen<sup>18</sup>. In ihm finden wir die «Pfeiler» des privaten wie auch des sozialen Kultes, der von dem islamischen Gemeinwesen als solchem gefordert wird. In ihm finden wir die sehr knapp formulierten Grundlagen der politischen Struktur dieses Gemeinwesens: Gehorsam gegenüber dem, der die Macht innehat und somit Werkzeug Gottes ist; Pflicht des Führers, seine Untergebenen zu befragen, und der Gläubigen, sich untereinander zu beraten (die Texte lassen die verschiedensten Anwendungen und Auslegungen offen). In ihm finden wir die Vorschriften über die Ehe, die Erbfolge, die Ernährung, die den Willen zum Zusammenleben im vorhinein festlegen, wie auch über den «Kampf auf dem Pfad Gottes», um «die Rechte Gottes und der Menschen» über die ganze Erde zu verbreiten.

Diese wenigen Hinweise wollen nicht als eine «Zusammenfassung» des Koran verstanden werden. Für den frommen Muslim läßt sich der Koran nicht zusammenfassen, denn er ist ein Ganzes, «ohne einen leeren Hohlraum» («samad»), wie Gott selbst. Natürlich kann auch keine Übersetzung einen Begriff von der Anziehungskraft geben, die der Text auf die religiöse Empfindung des Muslim ausübt. Er ist in Prosa abgefaßt, nicht in Versen – und er ist der erste arabische Text in Prosa, den wir

<sup>18</sup> Weitere Einzelheiten auch im 3. und 8. Kapitel.



kennen. Rhythmische Prosa – wenn man so will, aber eine Prosa, deren Rhythmus von einem ununterbrochenen Zeugnis für eine transzendente Kraft bestimmt wird. Der Bedeutungsreichtum des arabischen Satzes verlebendigt in seiner Leuchtkraft den schroffen und alles beherrschenden Gottglauben des Koran.

## Anhang I

### Der Koran und die christlichen Mysterien

Wir haben die große Strenge des Koran gegenüber den Juden von Medina gesehen, die beschuldigt wurden, mit dem feindlichen Mekka verbündet zu sein, aber auch seine Sympathie für «jene, die sagen: wir sind Christen» (Koran 5, 82). In diesem Zusammenhang werden sie klar von den «muschrikūn» unterschieden, «die Gott Gefährten begeben». Mancher Vers jedoch, besonders aus der Medina-Zeit, ermahnt die Christen, nicht in den gleichen Fehler zu verfallen, und Gott als den Einen Gott zu kennen.

Im Laufe der Jahrhunderte allerdings sahen islamische Apologeten in manchen Stellen des Koran eine Widerlegung des Christentums in bezug auf seine Glaubenssätze von der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung. Aber wenn wir eine Aussage nach der andern hernehmen, die der Koran für irrig erklärt, dann sehen wir, daß keine die Geheimnisse des christlichen Glaubens angemessen wiedergibt. Sie widerlegen christliche Häresien, nicht jedoch den wahren christlichen Glauben. So heißt es z. B. über die Dreifaltigkeit: «Sagt nicht Drei... Gott ist nur Eine Gottheit» (4, 172). Oder: «Gottlos sind jene, die sagen: Gott ist der dritte einer Dreiheit» (5, 74). Und die Menschwerdung erscheint bald als die menschliche *Person* Jesu, die mit der Gottheit umkleidet ist (Nestorianismus?), bald als eine gottmenschliche Person, die dem Fleische nach von der Gottheit selber gezeugt wurde. Gegen diese häretische Auffassung gewendet, heißt es dann folgerichtig: «Gott hat kein Gefallen daran, ein Kind zu haben» (4, 172). Oder an anderer Stelle: «O Jesus, Sohn der Maria, bist du es, der zu den Menschen gesagt hat: Nehmt uns, mich und meine Mutter, als Gottheiten unterhalb Gottes?» (5, 117). Und der Jesus des Koran verdammt selber jene, die seine Worte entstellt ha-

ben. Daß die späteren Apologeten in diesen Texten eine Widerlegung christlicher Mysterien gesehen haben, ist eine Tatsache; daß keiner dieser Verse jedoch eine wirklich christliche Aussage dieser Mysterien gibt, ist eine andere Tatsache. So kann man eher von einer Abwesenheit als von einer Zurückweisung christlicher Glaubenssätze sprechen.

Der gleiche Widerspruch findet sich in der Geschichte. Die Muslim, die das Christentum widerlegen wollten, verstanden die christlichen Aussagen oft dahin, daß sie eine Mehrheit von «Substanzen» in Gott annähmen. Im Gegensatz und doch auch in Entsprechung dazu verstanden jene, die sich um eine wohlwollende Auslegung bemühten und dartun wollten, daß die Christen wohl Monotheisten seien (Algazzali, Ibn Roschd, Ibn Qajim), das Dogma der Trinität nur auf dem Weg über eine modale Auslegung und ebenso das Dogma der Inkarnation als Aussage über einen passiv erleidenden Gott.

Das Mißtrauen des Islam gegenüber dem Christentum beruht nicht auf einem unmittelbaren Studium der christlichen Geheimnisse, die widerlegt werden sollten, sondern vielmehr auf der eifersüchtigen Sorge, die Transzendenz der göttlichen Einheit zu verteidigen. Denn der Gott des Koran ist *der* Gott («alläh»), Einer seiner Gottheit und seiner Natur nach, dessen innergöttliches Leben völlig verborgen ist. Die christlichen Aussagen über Gott werden in der Weise empfunden, als tasteten sie diese Einheit der göttlichen *Natur* an, und werden deshalb zurückgewiesen. Und obwohl diese Einheit jenes Wesens, «das nicht zeugend ist und nicht gezeugt ist<sup>19</sup>», als gemeinsamer Glaubenssatz des Islam und des Christentums ausgesprochen wird, neigen die Muslim dazu zu glauben, daß die Christen sie verwerfen oder zumindest mißachten.

Bemerkenswert ist die islamische Frömmigkeit auf der Grundlage des Koran in bezug auf Jesus und seine Mutter. Zahlreiche Stellen zitieren apokryphe Evangelien: die Geschichte Mariens im Tempel, ihre Vermählung mit Joseph (Medina-Zeit); die Geburt Jesu in der Wüste unter einer Palme und das Zeugnis, das er für seine Mutter ablegt (2. Mekka-Zeit); die Wunder Jesu als Kind und als Jüngling (Medina-Zeit) und andere.

Aber in den Medina-Suren wird feierlich die jungfräuliche Geburt Jesu ausgesprochen. Er *ist* das «Wort Gottes» («kalimat

<sup>19</sup> Koran 112; 4. Laterankonzil (1215); Denzinger 432, Neuner-Roos 156; S. th. I, 3, 7; vgl. auch Kap. 9 (S. 163).



Allāh»), von Gott in den Schoß Mariens «geworfen», ein «Geist Gottes» (4, 171); er wird «bestärkt durch den Geist der Heiligkeit», und «sein Name ist Messias<sup>20</sup>», das alles jedoch ohne Bezugnahme auf das Geheimnis der Menschwerdung. In der Reihe der Propheten ist Jesus der einzige, der «nach dem Bilde Adams» geschaffen ist: Beide sind, so sagt der Koran (3, 59) aus Lehm gebildet, und beide sind, so fügen die Kommentatoren hinzu, von Gott erschaffen – ohne Vater. Jesus besitzt somit eine unvergleichbare Größe, so daß die Sufis den Jesus des Koran als «Richtschnur des Lebens» nehmen (Ibn 'Arabī) und Tirmidhī ihn das «Siegel der Heiligkeit» nennt. Das Schöpfungswort Gottes «Es werde!» wird im Koran ausgesprochen bei der Erschaffung der Welt, bei der Geburt Adams und bei der Geburt Jesu.

Die Rolle des «Sohnes Mariens» ist jedoch die eines jeden Propheten, der gekommen ist, die göttliche Botschaft den Menschen zu übermitteln. Die Jünger Jesu, die Apostel, werden im Koran erwähnt, der besonders seine Predigt betont. Aber wenn auch der Jesus des Koran «kein Mensch wie die anderen» ist, da er aus dem Wort Gottes geboren und in den Schoß Mariens gelegt ist, so ist er doch nur ein Prophet unter anderen, allerdings einer der großen, dessen Aufgabe noch nicht vollendet ist und der am Ende der Zeiten wiederkommen wird. Denn Jesus ist «zu Gott erhoben» worden. Das Kreuz im christlichen Sinne bleibt ein Ärgernis. Der Koran-Text ist berühmt: «Sie haben ihn weder getötet noch gekreuzigt, es erschien ihnen nur so» (4, 157). Der Vers 159 dagegen spricht seltsamerweise vom Tod Jesu, was manche Kommentatoren dahingehend verstanden haben, daß sein Tod bei seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten eintreten werde. Eine schiitische Überlieferung erläutert die Stelle «sie haben ihn weder getötet noch gekreuzigt» so: sie haben nicht seine Seele, seine Person getötet. Aber der Islam als Ganzes bleibt doch bei einer ziemlich doketischen Auslegung stehen: Jesus leidet nur scheinbar am Kreuz, in Wirklichkeit ist er entschwunden und in den Himmel aufgenommen worden, jedoch nicht aufgefahren.

Es sei noch angemerkt, daß der Islam den Bericht über den Fall Adams im Paradies kennt (Sure 2), nicht jedoch den Glaubenssatz von der Erbsünde. So muß natürlich auch der Begriff der

<sup>20</sup> «Die Engel sprachen: O Maria, Gott verkündet dir das von ihm kommende Wort, sein Name wird sein: Messias Jesus, Sohn Marias. Herrlich wird er sein in dieser und in jener Welt und zu denen gehören, denen des Herrn Nähe gewährt wurde.» S. hierzu auch 2, 88 und 253.

Erlösung fehlen. Und wenn auch der Koran Ausdrücke verurteilt, die in bezug auf die Menschwerdung oder Dreifaltigkeit Häresien sind oder sein könnten, so taucht das christliche Geheimnis der Erlösung überhaupt nicht auf.

## Anhang II

### Mohammed und die Christen des Nadschrän

Die islamische Überlieferung hat die Erinnerung an die Begegnung des Propheten mit den nestorianischen Christen des Nadschrän sowie an den Vertrag mit ihnen bewahrt – es war übrigens der erste Vertrag, den das entstehende islamische Gemeinwesen mit einem christlichen Gemeinwesen schloß. Es ist deshalb angebracht, etwas näher darauf einzugehen.

Der Nadschrän ist eine Landschaft und Stadt im südlichen Jemen im Süden der arabischen Halbinsel. Durch diese Landschaft, die ein außerordentlich wichtiges Handelsgebiet war, führte die antike Karawanenstraße vom Hadramaut nach dem östlichen Mittelmeer. Zu Beginn des Islam konnte der Nadschrän als kleine christliche Republik von Nestorianern gelten. Eine islamische Überlieferung, von der sich mehrere Texte aus dem 2. Jahrhundert der Hedschra finden, berichtet ein wohl historisches Ereignis aus dem Jahre 10. Als Mohammeds Staat sich bis zum Jemen ausgedehnt hatte, schickte die Republik des Nadschrän eine Gesandtschaft von 70 Reitern nach Medina. Darunter befanden sich 14 Notabeln mit dem Vorsteher der Handwerke und der Karawanen sowie der Bischof. «Mit ihren Prunkkleidern angetan, nehmen sie Verbindung mit der Bevölkerung auf, und der Prophet erlaubt ihnen, in seiner Moschee zu beten, wobei sie sich nach Osten wenden<sup>21</sup>.» Eine Audienz wird ihnen gewährt. Mohammed wirft ihnen vor, daß sie die Gottheit Jesu bekennen, und fordert sie auf, zum Islam überzutreten. «Rede und Gegenrede werden erbittert», und der Prophet schlägt für den folgenden Morgen das Gottesurteil der gegenseitigen Verwünschungen vor.» Aber am andern Tag erklären die christlichen Anführer, daß sie auf das Gottesurteil verzichten, und sie verhandeln über einen Vertrag, den sie dann auch unterzeichnen und der sie unter die Schutzherrschaft Mohammeds stellt.

<sup>21</sup> Massignon, a.a.O. S. 11.

Die zwei wesentlichen Tatsachen dieses Ereignisses sind das verweigerte Gottesurteil und der Vertragsinhalt. Das Gottesurteil der gegenseitigen Verwünschungen geht auf den Koran 3, 54 zurück. Nach der Stelle «Jesus wurde aus Lehm geschaffen wie Adam» heißt es dort: «Wenn jemand nun mit dir, nachdem dir die wahre Erkenntnis geworden, über diese streiten will, so sprich: Kommt, laßt uns zusammenrufen unsere und eure Söhne, unsere und eure Frauen, unsere und eure Sklaven und zu Allah beten und Allahs Fluch über die Leugner herabrufen.»

Ist der Koranvers eine verdichtete Erinnerung an das Gottesurteil, das den Nadschräniten vorgeschlagen wurde, oder hat umgekehrt dieser Vers dem Propheten den Vorschlag des Gottesurteils eingegeben? Im Koran wie im Gespräch mit den Nadschräniten handelt es sich um die Gottheit Jesu. Aber einerseits zielt der Ausdruck «aus Lehm geschaffen wie Adam» unmittelbar auf die menschliche *Natur* Jesu; andererseits bekannten die Nadschräniten als Nestorianer die Vereinigung zweier vollständiger *Personen*, einer menschlichen und einer göttlichen, in Jesus. In diesem Gottesurteil des Jahres 10 also konnte die innerste Mitte des christlichen Geheimnisses, nämlich die einzige göttliche Person Jesu, gar nicht im Spiel sein. Und tatsächlich entziehen sich ja auch die Nestorianer diesem Gottesurteil. Man versteht den Sinn des geschichtlichen Vergleichs, den Louis Massignon unternimmt, indem er über die Jahrhunderte hinweg die Weigerung der Nestorianer des Nadschrän mit der Aufforderung des Franz von Assisi zu einem Gottesurteil am Hofe des Sultan in Beziehung setzt. Aber diesmal war es der islamische Herrscher, der der Probe auswich.

Der unterzeichnete Schutzvertrag forderte die Treue der Christen über den Tod Mohammeds hinaus. Sie blieben auch den Nachkommen 'Alīs, des Schwiegersohnes Mohammeds, treu, die dieser beim Vertragsabschluß um sich hatte. Im Jahre 11 nahm der Nadschrän nicht an dem Aufstand teil, der eine Zeitlang den Süden Arabiens erschütterte. Und im Jahre 40 weigerte er sich, sich der Verurteilung anzuschließen, die Mu'awija, der Gründer der Ummajaden-Dynastie, gegen 'Alī aussprechen ließ.

Der Inhalt des Vertrages ist sehr bedeutsam. Er sicherte den Nadschräniten völlige Freiheit der Religionsausübung, ungehinderten Verbleib der Geistlichen und Mönche und Schutz des Eigentums zu und verpflichtete sie im wesentlichen nur, die politische Oberherrschaft Mohammeds anzuerkennen, eine Abgabe zu zahlen und im Kriegsfall Waffen und Pferde zu stellen. Es





handelt sich somit um einen Vertrag, der von beiden Partnern freiwillig unterzeichnet wurde, ohne daß ein Krieg oder eine militärische Niederlage vorausgegangen wären. Wenn die «Schriftbesitzer» (Christen oder Juden) sich nach einem Kampf unterwerfen, können ihnen nach dem Koran harte Bedingungen auferlegt werden. Aber man wird es verstehen, daß heutige Reformisten den Vertrag von Nadschrän mit seinem Glanz der «Garantie des Propheten» für geeignet halten, innerhalb des islamischen Gemeinwesens die unbedingte Achtung vor Minderheiten im Geiste der bürgerlichen und sozialen Gleichheit zu fördern.



## Geschichtliche Entwicklungen

*Starke und schwache Zeiten der islamischen Macht*

622 Hedschra, die Auswanderung einer Handvoll Mekkaner. 632 Tod Mohammeds, als fast ganz Mekka sich zu seinem Glauben bekehrt hatte. 732: das islamische Reich erstreckt sich vom unteren Tal und Delta des Indus bis nach Gallien – an einem Samstag im Oktober jenes Jahres stoßen die letzten Wellen der islamischen Invasion zwischen Tours und Poitiers auf die fränkischen Fußtruppen und Reiter, die von Karl Martell befehligt werden.

Von den ersten Jahren seines Siegeszuges an tritt der Islam in drei Gestalten auf: als eine Religion mit Glaubenssätzen und Geboten; als ein irdisches Gemeinwesen, das sich als ein weltliches Reich ausformt; als ein alltägliches Leben, das das soziale und kulturelle Verhalten des Menschen bestimmt. Natürlich können wir nicht die vielschichtigen Entwicklungen des Islam in ihren Einzelheiten verfolgen. Wir müssen uns auf den Islam als Religion und als kulturelle und soziale Erscheinung beschränken. Um jedoch unsere Darstellung in den Gesamtzusammenhang einordnen zu können, müssen wir einen knappen geschichtlichen Überblick geben, wobei wir den Leser um Verständnis bitten, wenn manches wichtige Ereignis unerwähnt bleibt.

*Der Staat von Medina und die vier «wohlgeleiteten» Kalifen*

Nach dem Tode Mohammeds stellte Abū Bakr, der «Gerechte», der «Getreue», der Schwiegervater Mohammeds und einer seiner ersten Gefährten, die Einheit zwischen Mekka und Medina her. Der frühere Vertrag zwischen den Gläubigen der beiden «heiligen Städte» wurde erneuert. Abū Bakr wird zum Stellvertreter des Propheten, «chalīfat al-nabī», zum «Kalifen» ernannt und als solcher von den Notabeln anerkannt, die ihm huldigen. Dies war die erste Verpflichtung des Kalifats. Abū Bakr regierte zwei Jahre (632–634). Bei seinem Tode bezeichnete er 'Umar Ibn al-Chattāb als seinen Nachfolger, der seinerseits von den Notabeln



bestätigt wurde. 'Umar I. bleibt in der islamischen Geschichte das Vorbild des Kalifen. Im Jahre 644 wird er von einem persisch-christlichen Sklaven ermordet. Sechs Wahlmänner bestimmen 'Utmān, einen schwachen und alten Mann, einen der Schwieger-söhne Mohammeds, zuungunsten von 'Alī, zu seinem Nachfolger. Dieser 'Utmān stellt die im Koran zerstreuten Texte zu einem «corpus» zusammen. Aber politische Intrigen spinnen sich da an, man wirft 'Utmān Nepotismus und Mangel an islamischer Strenge vor. 656 wird er dann von Muslim ermordet, die nun, trotz dem Widerstand von 'Ā'ischa, den Vetter Mohammeds und Gatten seiner Tochter Fātima, 'Alī Ibn Abī Tālib, zum Kalifen erheben. Da er zur «Familie des Propheten» gehört, erklären ihn seine Anhänger zum einzig legitimen Kalifen. Er starb 661 an einer Wunde, die ihm mit einem vergifteten Säbel beigebracht worden war, hatte aber bereits 655 auf das Kalifat verzichten müssen.

Die Zeit von 632 bis 655 ist von größter Bedeutung für die Geschichte des Islam. Die vier ersten Kalifen, die Gefährten und Nachfolger des Propheten waren, bewahren den sakralen Charakter des Staates von Medina, wie er im Koran grundgelegt ist. Das Kalifat ist keine Dynastie. Ohne daß es ein festgelegtes Verfahren gegeben hätte, wird jeder Kalif von den Notabeln bestimmt, den «Leuten, die lösen und binden» und die als die Vertreter des Gemeinwesens gelten. Die Sitten und Bräuche, ja auch die Auffassung von der Herrschaft bleiben die der arabischen Stämme, wenn sie auch von dem neuen Glauben beseelt und in ihm geeint sind. Die Offenbarung des Koran ist mit dem Tod des Propheten abgeschlossen, und jeder Kalif steht im Dienst des Koran. Seine Aufgabe ist es, die Gebote des Koran anzuwenden, und zwar sowohl für den Kult wie auch für das soziale und politische Leben. Er ist der «Imām», der das Gebet anführt und den Gläubigen vorangeht; er ist der Stellvertreter des Propheten und, nach dem Tode, den 'Umar als erster annahm, der Führer, der «Beherrscher der Gläubigen». Die Überlieferung und die islamische (sunnitische) Frömmigkeit umgeben die vier ersten Kalifen mit einem religiösen Nimbus; sie allein sind die «wohlgeleiteten» («rašīdūn») Kalifen, sie allein werden aus dem islamischen Gemeinwesen das machen, was es sein soll.

Zwei Ereignisse aus jener Zeit sind bestimmend für die Zukunft. Das erste ist die territoriale Ausdehnung des Islam. Zahlreiche arabische Stämme, die zu Lebzeiten des Propheten summarisch zum Islam bekehrt wurden, hatten seinen Tod benutzt,

um wieder abzufallen. Während der zwei Jahre seines Kalifats gelang es Abū Bakr, die Einheit der Halbinsel wieder einigermaßen herzustellen. Dennoch hörten die Stammesfehden nicht auf. 'Umar I. lenkte den Ehrgeiz und die Begehrlichkeit der Stämme auf die Eroberung der fremden Landstriche, die sich dem Islam widersetzen. Dies war der Beginn der großen arabisch-islamischen Einfälle. Sie wurden gefördert durch die religiöse Begeisterung der Araber, durch ihren militärischen Mut, durch den Drang der Araber zu Macht und Reichtum, durch das Können und die Rivalität ihrer Kriegsführer. Sie wurden weiterhin gefördert durch die inneren religiösen oder rassischen Schwächen und Streitigkeiten des byzantinischen und des persischen Reiches. Die belagerten Städte Damaskus und Alexandria leisteten Widerstand, aber die Christen selber öffneten den Muslim die Tore von Damaskus im Jahre 636 und von Alexandria im Jahre 642. Im Osten eroberten die arabischen Truppen 637 Chaldäa und Assyrien durch die Schlacht von Qādisija, 641/42 fiel das persische Reich in ihre Hand durch die Schlacht von Nehavend, und 643 standen sie an den Grenzen von Indien.

Das zweite Ereignis bestimmt die Geschichte des islamischen Gemeinwesens für Jahrhunderte. 'Umar übergab das eroberte Syrien dem Mekkaner Mu'āwija zur Regierung, der als Sohn des reichen Abū Sufjān, des geschworenen Feindes Mohammeds, erst spät zum Islam gekommen war. Mu'āwija führte die reichen Karawanenkaufleute von Mekka mit ihren ehrgeizigen Plänen bis an die Grenzen der damals bekannten Welt. Er war ein Vetter von 'Utmān, und als dieser ermordet wurde, weigerte er sich, die Wahl 'Alis anzuerkennen. Dieser mußte zunächst den Iraq zurückerobern und wurde dabei von den Ägyptern unterstützt. Aber Syrien, das von Mu'āwija beherrscht wurde, blieb weiter abseits. Das entscheidende Treffen fand 655 bei Siffīn statt. 'Alī war auf dem besten Wege, den Sieg davonzutragen, als Mu'āwija das «Gottesurteil» anrief, indem er Blätter des Koran an den Lanzen der Soldaten anheften ließ. Schließlich sah sich 'Alī gezwungen, einen Vergleich anzunehmen. Die Folgen waren für ihn tragisch. Seine fanatischsten Anhänger trennten sich von ihm und suchten in Mesopotamien und im Iran Zuflucht. Sie sind die ersten Dissidenten oder Schismatiker des Islam, die sogenannten Chāridschiten, die «Getrennten». Die Gruppen, die allem zum Trotz 'Alī treu bleiben, heißen Schī'iten, die «Parteigänger».

Die «schī'at 'Alī», die Partei des 'Alī, ist das zweite Schisma. Nach dem Scheinvergleich von Siffīn hatte Mu'āwija erreicht,



daß 'Alī abgesetzt und er von den Syrern zum Kalif ausgerufen wurde. Während 'Alī erfolgreich gegen die Chāridschiten kämpfte, erkannten die übrigen Muslim, der Iraq und anschließend Ägypten Mu'āwija als den legitimen Kalifen an. 'Alī leistete vergeblich den Anhängern Mu'āwijas Widerstand und wurde schließlich von einem Chāridschiten 661 ermordet. Zwischen den unachgiebigen Chāridschiten, die bereit waren, jeden Muslim als Kalifen anzuerkennen, der dieses Amtes würdig war, und den Schi'iten, deren Treue zu 'Alī und dessen Nachkommen im Laufe der Jahre zu einer religiösen Verehrung, bei den Extremisten sogar zu einer Vergöttlichung führte, stand die große Masse der Muslim, die das Kalifat des Mu'āwija anerkannte und die Orthodoxie des Sunnismus, das heißt «Brauch des Propheten» («*sunnat alnabī*»), ausbildete. Aber Mu'āwija selbst ersetzte später das Wahlkalifat durch eine faktische Dynastie. Die «Reformatoren», die immer wieder den Sunnismus zu erneuern bestrebt sind, werfen Mu'āwija vor, das islamische Kalifat durch ein zeitliches «Königtum» («*mulk*») ersetzt zu haben. Einer der strengen Reformatoren unserer Zeit, Raschīd Ridā (gestorben 1935), geht so weit, zu sagen, daß seit der Schlacht von Siffin das Kalifat sich in einem unrechtmäßigen Zustand befindet.

#### *Das Umajyaden-Reich (661–750)*

Als Kalifat oder zeitliches Königtum trägt die Dynastie, die 655 gegründet wurde, in der Geschichte den Namen Umajyaden-Dynastie, nach dem Namen der Banū Umaja, einer mekkanischen Familie, aus der Mu'āwija abstammte. Die Hauptstadt wurde von Medina nach Damaskus verlegt, wo sich die Kalifen die Erfahrungen des byzantinischen Reiches in Verwaltung und Kultur zunutze machen konnten.

Mu'āwija ließ zu seinen Lebzeiten seinen Sohn Jasīd als Thronerben bestimmen; dennoch ging dessen Thronbesteigung nicht ohne Schwierigkeiten vonstatten. Er hatte zwei Gegner. Der erste war zwar nicht schwer zu besiegen, aber seine Niederlage und sein Tod hatten Folgen für die islamische Dogmatik. Der älteste Sohn des 'Alī und der Fātima, Hasan, war in jungen Jahren in Medina gestorben. Sein jüngster Sohn, Husain, floh mit einer schwachen Begleitung aus Medina, um seine Anhänger in Kūfa zu erreichen. Aber er wurde von den Soldaten des Jasīd eingeholt und bei Kerbelā' eingeschlossen. Er fiel im Kampf unter zahlreichen Schwerthieben. Fātima war, wie wir schon



hörten, kurz nach ihrem Vater 633 gestorben. Mit Husain war somit der letzte der vier «Leute des Hauses» verschwunden. Für ihre Anhänger war der Tod des ermordeten 'Alī und des erschlagenen Husain ein Martyrertod «auf dem Pfade Gottes». Das «Leiden des Husain» regt durch Jahrhunderte hindurch das Gebet und die Frömmigkeit der Schī'iten an, und Kerbelā' im Iraq wird zusammen mit Meschhed im Iran, wo sich die «Gräber der Martyrer» befinden, zu einer «heiligen Stadt» des Schī'ismus.

Der andere Gegner der Umajyaden hingegen hinterläßt kaum Spuren im religiösen Denken des Islam, war aber weit schwieriger zu überwinden. Es war 'Abd Allāh ben Subair (Subair war ein Vetter des Propheten), der die heiligen Städte Mekka und Medina, Südarabien, den Iraq und einen Teil Syriens für seine Sache gewann. Aber erst unter dem dritten Nachfolger Jasīds, 'Abd al-Malik, und nach der Einnahme Mekkas 692 waren die Gegner endgültig besiegt und konnten die Kämpfe gegen Byzanz wieder aufgenommen werden.

Unterdessen breitete sich der Islam weiter aus, seitdem Mu'āwija die Herrschaft angetreten hatte. Die wichtigsten Etappen sind: seit 661 Herat, ganz Afghanistan und der Indus; danach Besetzung Armeniens, 711 Angliederung von Transoxanien. Damit sind die Grenzen von China und Indien erreicht. Im Westen triumphaler Vormarsch durch Nordafrika und Gründung Kairuans durch den General 'Uqba, der von hier aus bis zum Atlantik vordrang. Karthago wird allerdings von den Byzantinern zurückerobert (697), und auch die Berber leisten zunächst starken Widerstand; sehr bald aber bekehren sie sich zum Islam und stellen die Soldaten für die Eroberungsarmeen.

Die Eroberung von Südmarokko, Tanger, den Balearen schließt sich an. Innerhalb von sieben Jahren (711–718) wird unter Mūsā, dem Gouverneur von Tunesien, und seinem Freigelassenen Tāriq ganz Spanien erobert. 718 überschreitet der dritte Nachfolger Mūsās die Pyrenäen, der vierte nimmt Septimanie und Narbonne ein, das für 150 Jahre eine islamische Festung bleibt. 721 scheidert ein Zug gegen Toulouse, aber im Frühjahr 732 wird Bordeaux eingenommen und geplündert. Und schon im Oktober des gleichen Jahres findet die «Schlacht von Poitiers» statt (am Zusammenfluß des Clain mit der Vienne). Mit dieser Schlacht, in der der Feldherr 'Abd al-Rahmān fällt, endet das Vordringen der Araber nach Norden. Immerhin werden 734 noch Avignon und 743 Lyon eingenommen und geplündert.

Von 661, dem Tod 'Alīs, bis 750, dem Sturz der Umajyaden-



Dynastie, regierten 14 Kalifen. Die Umajaden sind die Abkömmlinge der reichen Karawanenkaufleute von Mekka, und sie errichteten das «Arabische Reich» in der Welt. Entgegen dem Geist des Koran bleiben die zum Islam übergetretenen Nicht-Araber «mawālī», Bürger zweiten Ranges. Mit Ausnahme von 'Umar II. (717–720) werden die übrigen Kalifen dargestellt als Herrscher, die sich herzlich wenig um religiöse Werte kümmern. So sehr man auch dieses Urteil wird überprüfen müssen, so sehr bleibt doch bestehen, daß ihre Haltung zum Sturz der Dynastie beigetragen hat.

Einige Forscher, wie Wellhausen, vertreten die Ansicht, daß die Eroberungszüge der Umajaden aus dem Machtwillen der Kalifen entsprangen; andere, wie Caetani, führen sie auf die großen Wanderungen der Nomaden- und Wüstenstämme zurück, die nach fruchtbaren Landstrichen drängten. Man wird beides zur Erklärung gelten lassen können, denn diese Eroberungszüge sind nur aus einer Gesamtheit ethnischer, wirtschaftlicher und politischer Faktoren ableitbar, die erst durch den neuen religiösen Glauben in ihrer Gesamtheit wirksam wurden. Auf jeden Fall waren die Umajaden großartige Organisatoren. Sie sorgten für eine geregelte Verwaltung und Ausbeutung der eroberten Länder, und ihre Klugheit ließ die byzantinischen und persischen Verwaltungsbehörden bestehen. In gewisser Hinsicht wandten sie eine «Kolonial»-Methode an, allerdings nicht auf rassischer, sondern religiöser Grundlage. Christen und Juden waren «dhimmī», das heißt ihre Person, ihr Kult und ihr Besitz waren geschützt, aber sie zahlten eine Personensteuer und eine Grundabgabe und waren verschiedenen bürgerlich-rechtlichen Beschränkungen unterworfen.

Der Vorwurf der religiösen Gleichgültigkeit, den man gegen die Umajaden erhob, wurde propagandistisch von den Schi'iten verbreitet, die eine Rückkehr der Familie des 'Alī an die Macht anstrebten, aber auch von den Anhängern der 'Abbāsiden. Die 'Abbāsiden sind Abkömmlinge des 'Abbās, eines Onkels des Propheten, die die Einheit des Islam in der Erinnerung bewahrten und ebenfalls nach der Macht strebten. Sie genossen vor allem die Unterstützung der «mawālī», der nichtarabischen Muslim, meist Leute einer alten Kultur, die der Hochmut der Umajaden beiseite drängte. Sie wandten sich gegen die Umajaden im Namen einer unbedingten Bruderschaft aller Gläubigen und gewannen großen Einfluß.



Die Spaltungen bei den Schī'iten schadeten ihnen selbst und nutzten den 'Abbāsiden. Der Kampf zwischen dem weißen Banner der Umajaden und dem schwarzen Banner der 'Abbāsiden ist berühmt. Er endete 750 mit der Erhebung des 'Abbāsiden al-Saffāh zum Kalifen in der Moschee von Kūfa, mit der Niederlage und Ausrottung der Umajaden. Nur einer von ihnen entkam, 'Abd al-Rahmān ben Mu'āwija ben Hischām, der nach Palästina fliehen konnte. Er wird zum Begründer des Kalifats von Cordoba.

*Die 'Abbāsiden von Bagdad, die Umajaden von Cordoba  
und die Berberdynastien*

Die 'Abbāsiden-Dynastie bestand von 750 bis 1258, also rund fünf Jahrhunderte. Ihre Hauptstadt wurde Bagdad. Sie erlebte einen steilen Aufstieg und einen langen Verfall. Die Einheit des islamischen Reiches war mehr als einmal in Gefahr. Im großen und ganzen kann man sieben Ursachen der inneren Zerrüttung aufzählen, die sich im Laufe der Zeit auswirkten:

1. Ost und West standen einander gegenüber. 'Abd al-Rahmān, der letzte Überlebende der Umajaden, floh von Palästina über Ägypten, Tunesien und Marokko nach Cordoba (755). Einer seiner Nachfolger, 'Abd al-Rahmān III., stellte die Einheit des islamischen Spanien wieder her, das sich in zahlreiche Kleinstaaten aufgelöst hatte, und nahm 929 den Titel eines Kalifen an. Beide Kalifate, das 'abbāsidische von Bagdad wie auch das umajadische von Cordoba, beanspruchten die alleinige Legitimität.

2. Die arabischen, kurdischen und türkischen Sultanate hingen zwar nominell von Bagdad ab, erkannten auch grundsätzlich die politisch-religiöse Autorität des 'abbāsidischen Kalifats an und verrichteten die Gebete in seinem Namen, aber sie bildeten sich zu faktisch unabhängigen Dynastien aus. So wird von etwa 800 an Tunesien und ein Teil des Gebietes von Constantine abhängig von der Dynastie der Achlabiden, die später Sardinien und Sizilien erobern und über ein Jahrhundert lang als «Sarazenen» zahlreiche Streifzüge in die Mittelmeergebiete bis nach Rom und Venedig unternehmen.

3. Schismatische Bewegungen der Chāridschiten und Schī'iten begründen wiederholt unabhängige Teilreiche, so das Königreich von Tahert (chāridschitisch), dessen Nachkommen heute noch in den sieben Städten des algerischen Mzab leben, oder das schī'itische Königreich in Marokko, das 788 von Idrīs ben Abd Allāh,



einem Nachkommen 'Alis, gegründet wurde. Am bekanntesten ist das Reich der Fätimiden in Kairo von 929 bis 1031.

4. Sehr bald bildete sich bei den 'Abbāsiden die Einrichtung der «Großwesire» als einer Art Ministerpräsident heraus, die eine ähnliche Rolle wie die Hausmeier bei den Merowingern spielten.

5. Der Kalif al-Mu'tasim (833) umgab sich mit einer Schutzwache aus türkischen Söldnern. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts, unter al-Muqtadir, hatten diese Söldner praktisch die Macht inne.

6. Im Westen regierten nach dem Sturz der Umajyaden von Cordoba und nach einer Zeit der Erschöpfung im islamischen Spanien zwei große Berber-Dynastien mit Erfolg über Marokko und Andalusien: die Almoraviden, die aus dem Senegal kamen, und die Almohaden aus dem Rifgebirge (11.–13. Jahrhundert). Die christliche Rückeroberung begann gegen 1085 mit der Einnahme Toledos und war 1248 mit der Einnahme Sevillas abgeschlossen.

7. Zur Zeit der Umajyaden hatte der Islam durch die militärischen Eroberungen zahlreiche Völkerstämme in sich aufgenommen. Nun wird seinerseits das Islamreich von Einfällen der turk-mongolischen Stämme aus den turanischen Steppen heimgesucht. Aber der Islam ist auf der Hut und erobert die Eroberer. Seit dem 11. Jahrhundert fallen türkische Seldschuken, die zum Islam übergetreten waren, in Transoxanien und Chorasan ein, erobern Persien und verwüsten die christlichen Länder Anatolien und Armenien. Bagdad wird faktisch von schī'itischen Wesiren der Būjiten regiert. Der Seldschuke Tochrul bemächtigt sich der Stadt und läßt sich vom Kalifen, dessen Tochter er heiratet, als Sultan anerkennen. Die Seldschukenfürsten werden zu entschiedenen Verteidigern der Orthodoxie. Ihre vorwiegend militärische Macht ist ein Vorspiel zu den späteren turk-mongolischen Eroberungen. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts wird ihre Macht durch die Kreuzzüge erschüttert und nimmt im folgenden Jahrhundert immer mehr ab. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts kommt im islamischen Asien der Schī'ismus noch einmal kurz zur Herrschaft durch eine turanische Dynastie, eine kurdische Dynastie ist seit 1171 Vorkämpfer des sunnitischen Islam.

### *Die Höhepunkte*

Im Verlauf dieser fünf Jahrhunderte, die wir hier darstellen, gab es Zeiten großer kultureller Blüte, die über die Welt des Islam



hinaus ihre Bedeutung für die Geschichte der Menschheit haben. Sie fallen im großen und ganzen mit den politischen Blütezeiten zusammen, greifen aber doch auch über sie hinaus. Hierhin gehört Bagdad vom Ende des 8. bis zum 10. Jahrhundert, das Bagdad also des Harun al-Raschīd und seiner Nachfolger, die Zeit der großen Übersetzungen aus dem Griechischen und Syrischen ins Arabische, der Gründung von Theologenschulen, der Ausbreitung von Literatur und Kunst. Im äußersten Westen der islamischen Welt ist es Cordoba im 10. und zu Beginn des 11. Jahrhunderts, die Zeit Hakams II. und jenes armen Gelehrten, der der berühmte Wesir Ibn Abī 'Amir al-Mansūr (Almansor) wurde. Ebenfalls im 10. und 11. Jahrhundert entsteht die Pracht des fātimidischen Kairo und seiner großen Staatsuniversität al-Azhar. Das aghlabidische Königreich schließlich beeinflußt stark den Hof von Neapel unter Roger II. und Friedrich II. Die drei Jahrhunderte von 800 bis 1100 waren für den Islam das große Zeitalter des gelehrten Humanismus. Sie finden ihre Fortsetzung in Andalusien unter den Berber-Dynastien der Almoraviden und der Almohaden.

#### *Die Rückbesinnung der «Völker»*

In dem Maße jedoch, in dem die Kultur der Höfe auf die Städte ausstrahlt und in dem die Stadtbewohner in ihren Vereinigungen als Kaufleute oder Handwerker an der arabisch-islamischen Kultur teilhaben, beginnt auch die Rückbesinnung der nichtarabischen Völker, die zum Islam bekehrt worden waren, auf ihre alten Kulturen. Dieser Vorgang ist besonders lebhaft im Osten bei den Iraniern. Kulturelle Werte, Religion und Politik vereinigen sich zu einem Ganzen, in dem die künftige Geschichte des Iran ihren Ursprung hat. Außerdem entsteht so etwas wie ein dauerhaftes Bündnis zwischen Schī'ismus und sozialen Rückforderungen, wobei Araber und Nichtaraber zusammenwirken.

#### *Die Kreuzzüge*

In die Zeit der 'Abbāsiden-Dynastie fallen auch die Kreuzzüge mit ihren Folgen, den fränkischen Königreichen Syrien und Palästina, und ihrem Scheitern. Sie reichen von 1095 bis 1270. So bedeutsam sie auch für das Geschichtsbewußtsein des Westens sind, so haben sie doch für den Muslim nicht den gleichen Rang. In der Erinnerung der Völker des Nahen Ostens sind sie bis



heute ungerechtfertigte Einfälle, sozusagen Vorläufer des modernen westlichen Imperialismus. In kultureller Hinsicht bewirkten sie einen gewissen fränkischen Einfluß auf die christlichen Gemeinwesen des Ostens; bedeutender jedoch ist, daß sie den Einfluß des islamischen Ostens auf den lateinischen Westen bewirkten.

Das bedeutendste politische Ereignis der Kreuzzüge war die Wiedervereinigung des islamischen Nahen und Mittleren Ostens zugunsten der sunnitischen Orthodoxie. Der Urheber dieses Sieges war der kurdische General und Sultan Salāh al-Dīn (Saladin) aus der Familie der Ajūbiden, der ritterliche Saladin der westlichen Erzählungen, der Gegner von Richard Löwenherz und Philipp-August im Dritten Kreuzzug. Die Niederlage der Franken ermöglichte ihm die Wiedereroberung Ägyptens. Daß diese Rolle eines Verteidigers der sunnitischen Orthodoxie einem kurdischen General zufiel, hundert Jahre nach der Machtergreifung im Maghreb durch die Berber-Dynastie der Almoraviden und fast zur gleichen Zeit, als ihnen eine zweite Berber-Dynastie, die der Almohad, folgte, kündigt den Niedergang der arabischen Vorherrschaft an, ist aber auch zugleich ein Beweis für den Universalismus des Islam.

Unberührt von allen politischen und militärischen Wechseln jedoch blühte das islamische Leben, blühten die religiösen Disziplinen, die Künste, die Literatur, die Wissenschaften weiter. Die «fremden», das heißt nichtislamischen Einflüsse waren natürlich zahlreich und kräftig, vor allem die des klassischen Griechenlands und vielleicht mehr noch des Persiens der Großkönige. Das Mäzenatentum der Herrscher wurde zu einer festen Einrichtung. Das Bagdad des 9. und 10. Jahrhunderts überragte Byzanz an kulturellem Glanz, und Cordoba hieß «Juwel des Universums». Wohl gereichte dieses Mäzenatentum dem religiösen Glauben nicht immer zum Vorteil, aber die Zugehörigkeit zum islamischen Gemeinwesen wurde doch niemals in Frage gestellt, und noch die «weltlichsten» Ruhmestaten waren ein Beitrag zur islamischen Zivilisation.

### *Der Mongolen-Einfall*

Neue Kräfte regten sich unterdessen an den Grenzen. Die großen Völkerwanderungen von Osten nach Westen waren noch nicht zu Ende. Wir haben schon gesehen, wie Turanier, die zum Islam übergetreten waren, sunnitische Seldschuken und schī'iti-



sche Stämme sich der Herrschaft bemächtigten. Nun sind es andere turanische Stämme, die aus den mongolischen Wüsten an den Grenzen des Reiches erscheinen und den Islam nicht kennen. Unter den Schlägen Dschingis-Khans zu Beginn des 13. Jahrhunderts brach die islamische Herrschaft in Baktrien, Afghanistan und Persien zusammen. Die mongolischen Truppen unter seinem Sohn Ogotai rückten bis Wien und 1241 bis Schlesien vor. Die Kreuzfahrer hatten versucht, sich mit den Mongolen gegen die Muslim zu verbünden, und zwischen dem päpstlichen und dem mongolischen Hof wurden Verbindungen hergestellt. Der Buddhist Gujuk als Nachfolger Ogotais behandelte die armenischen und nestorianischen Christen wohlwollend. Ihm folgte 1251 Mangu, der Sohn einer christlichen Prinzessin, ein Gebildeter, der für religiöse Werte empfänglich war und einem umfassenden Synkretismus anhing. Sein Bruder Hulagu war Buddhist, stammte aber von einer christlichen Mutter ab und war mit einer Christin verheiratet. Er eroberte Bagdad 1258, wobei er das Leben der Christen schonte, jedoch den 'abbäsidischen Kalifen und seine Familie hinrichten ließ.

Unterdessen waren in Ägypten die freigelassenen Sklaven («mamlük», Mameluken) an die Macht gekommen. Der bekannteste von ihnen, Baibar, nahm einen der 'Abbäsiden auf, der dem Massaker von Bagdad entkommen war, und ließ ihn in Kairo zum Kalifen ausrufen. Die Mameluken-Dynastie behielt die Herrschaft über Ägypten und Syrien und wurde in gewisser Weise durch das nur dem Namen nach bestehende Kalifat legitimiert.

Im äußersten Osten hatte Kubilai, der Bruder und Nachfolger von Mangu, die Eroberung Chinas vollendet, das er zum Kernland seines Reiches machte. Die Mongolen in Persien übernahmen den Islam. So standen sich nun die mongolischen und die mamelukischen Truppen als Muslim gegenüber. 1259 eroberten die Mongolen unter Führung eines Christen Damaskus und Aleppo. Die Mameluken blieben unentschlossen und zögerten, sich ohne Rückhalt mit den Mongolen zu verbünden. Aber 1260 vernichtete der mamelukische Sultan das feindliche Heer bei Nazareth und gebot damit dem mongolischen Vormarsch Einhalt. Keine 50 Jahre später erhob der Khan den Islam zur Staatsreligion.

Die Islamisierung der Mongolen wurde jedoch nie vollendet. Der Nachfolger Hulagus blieb Buddhist und heiratete später eine Christin, die Tochter des byzantinischen Kaisers Michael Paläologus. Zwei Zentren islamischer Orthodoxie entstanden gegen

die mongolische Macht. Von Anatolien aus rückten die ottomani-  
schen Türken unter Bājazīd I. in Kleinasien vor und eroberten  
Bulgarien. Aber gegen Ende des 14. Jahrhunderts erschien Tīmūr-  
lang (Tamerlan), ein Türke und sunnitischer Muslim, von Trans-  
oxanien, der zwei chinesische Prinzessinnen geheiratet hatte. In  
drei schnellen und grausamen Streifzügen von Samarkand aus  
verwüstete er im Namen der Einheit und Rechtgläubigkeit des  
Islam Afghanistan, Südrußland und Nordindien. Schließlich wandte  
er sich auch gegen die Ottomanen, seine Glaubensgenossen, und  
besiegte Bājazīd in der Schlacht von Ankara. Er starb 1405, wäh-  
rend er die Eroberung Chinas plante. Die Einheit, die Tīmūr-Lang  
gesucht hatte, blieb nicht erhalten; sein Reich zerfiel in kleine  
Einzelstaaten, die sich in endlosen Kriegen zerfleischten.

Die mongolischen Eroberer hatten von einem großen, mili-  
tärlich geeinten Reich geträumt, das jedoch kein islamisches  
Reich mehr gewesen wäre. Diese «Laisierung» der islamischen  
Gebiete nahm aber ein plötzliches Ende. Andererseits hatte Tīmūr-  
Lang mit Gewalt die große sunnitische Einheit herstellen wollen.  
Auch er erreichte sein Ziel nicht. Diese beiden Ereignisse be-  
stimmten weitgehend die Zukunft. Die machtmäßige Organisa-  
tion wurde vorherrschend, jedoch auf Kosten der kulturellen  
Ausstrahlung, und mit Beginn der Moderne, als die westlichen  
Völker den Seeweg nach Indien entdeckten, verlieren die Araber  
und die arabisierten Völker für Jahrhunderte die Herrschaft  
über das islamische Asien.

Der westliche Islam hingegen, das heißt Nordafrika, wird von  
den Einfällen der Turkstämme und der Mongolen nicht berührt.  
Kleinere Dynastien herrschen im 14. und 15. Jahrhundert in  
Staatsgebilden, die man als die Vorläufer der heutigen Staaten  
Tunesien, Algerien und Marokko ansehen kann. In Spanien hält  
sich eine islamische Herrschaft in Granada unter den Nasriden  
bis 1492.

### *Die Neuzeit*

Die Niederlage Bājazīds I. bei Ankara war für die Ottomanen  
nur ein vorübergehender Rückschlag. Nach dem Tode von Tīmūr-  
Lang rückten sie weiter nach Westen vor und nahmen 1453 unter  
Mehemet II. Konstantinopel ein. Die Bedeutung dieses Ereignis-  
ses für die europäische Geschichte ist bekannt. Das byzantinische  
Reich hört auf zu bestehen, seine kulturelle Kraft greift jetzt auf



Italien über und bewirkt, zusammen mit anderen Kräften, die Entstehung der westlichen Renaissance.

Vom 16. bis zum 19. und 20. Jahrhundert bestehen im Bereich des Islam vier Staaten:

a) Das ottomanische Reich mit der Hauptstadt Istanbül (Konstantinopel) hatte seinen Höhepunkt unter Selim I. und Soliman dem Prächtigen, dessen Truppen Wien belagerten. Zuvor war das Ägypten der Mameluken sowie Nordafrika mit Ausnahme Marokkos erobert worden. Außerdem waren Mesopotamien und Kleinasien sowie in Europa der Balkan, die Krim und die ägäischen Inseln eingegliedert worden. So wurde dieses Reich, dessen Sultan sich übrigens zum Kalifen ausrufen ließ, ein Bestandteil der europäischen Politik. Doch nach dem Tode Solimans 1566 erstarrte es und schloß sich gegen Europa politisch und kulturell ab. Das Europa des 19. Jahrhunderts spricht von ihm als dem «kranken Mann». Sein Niedergang beginnt mit der Unabhängigkeit Griechenlands und dem Verlust der Krim; Algerien und Tunesien werden von Frankreich besetzt, Ägypten von England, und 1918 bricht es endgültig zusammen.

b) Die ottomanischen Herrscher hatten außerdem vergeblich versucht, die islamische Einheit des Ostens wiederherzustellen. Ismā'il, der Gründer der Safawiden-Dynastie, hatte den Iran erobert und sich 1501 zum Kaiser («schāh») ausgerufen. Trotz der Niederlage, die Persien 1514 durch den Ottomanen Selim I. erlitt, konnte es sich behaupten, vergrößerte sich sogar etwas nach Westen und hatte eine kulturelle Blütezeit unter Schah 'Abbās (1557–1628) und Nādir Schah (1688–1747). Schah Ismā'il führte den imāmitischen Schi'ismus ein, der bis heute die offizielle Religion des Staates geblieben ist.

c) Im islamischen Westen eroberte Bāber (gestorben 1530) Afghanistan, drang nach Indien ein und errichtete dort das Reich der «Großmogule», das erst der englischen Herrschaft wich. Der letzte Großmogul starb 1857 im Exil. Die Dynastie Bābers, der väterlicherseits aus dem Stamme Timürs, mütterlicherseits aus der Familie Dschingis-Khans abstammte, war zunächst sunnitisch. Aber der dritte Herrscher, der berühmte Akbar (1542–1605), geht zum Schi'ismus über, übernimmt das Persische anstelle des Arabischen als offizielle Sprache und betreibt unter dem Einfluß des Hinduismus eine weitherzige Politik. Die Dynastie kehrt aber bald zur islamischen Orthodoxie zurück, wie die Vorherrschaft des Sunnismus im heutigen Pakistan beweist.

d) Die sunnitische Orthodoxie wurde von den ottomanischen

Türken aufrechterhalten; die Turk-Mongolen in Indien schwankten zwischen Sunnismus und Schi'ismus; und die arabische Dynastie im Iran bekannte sich zum Schi'ismus. Im äußersten Westen bestand als einziger unabhängiger Staat Nordafrikas Marokko unter der arabisch-sunnitischen Dynastie der «Scharif» («schurfā'»), die aber auch wie die Schi'iten als Nachkommen von Mohammeds Enkel Hasan der «Familie des Propheten» entstammten. Die hasamidische Sharif-Dynastie der 'Alawiden, die bis heute regiert, kam 1664 zur Macht. Die Unabhängigkeit Marokkos vom ottomanischen Reich und die Abstammung der herrschenden Dynastie von der «Familie des Propheten» bewirkten, daß der Sultan (heute: König) von Marokko auch den Titel eines Imām trägt, der gleichbedeutend mit Kalif ist. So ist er für die Marokkaner nicht nur König, sondern auch Herrscher der Gläubigen und als solcher beauftragt, dafür zu sorgen, daß die politisch-religiösen Gebote des Koran befolgt werden, sowie das islamische Gemeinwesen militärisch zu schützen. Marokko besitzt also die Besonderheit, einen «örtlichen» Imām zu haben.

Die Neuzeit war im großen und ganzen für den Islam eine Zeit der Erstarrung. Im sozialen Bereich blieb es bei einem mehr oder minder militärisch bestimmten Feudalwesen, und die Kultur erschöpfte sich in einem unermüdlichen Hersagen von Handbüchern, Kommentaren zu den Handbüchern und Glossen zu den Kommentaren. Aber beides darf nicht dem Islam als solchem zur Last gelegt werden: der Hinweis auf den Glanz der umajjadischen und 'abbäsidschen Blütezeiten möge hier genügen.

Dennoch dehnte sich auch während dieser Jahrhunderte der Islam weiter aus. Madagaskar erfuhr schon vom 7. Jahrhundert an islamische Einflüsse, Sumatra wurde bereits im 13. Jahrhundert islamisiert. Vom 14. bis zum 18. Jahrhundert gewinnt der Islam Borneo und Celebes, verstärkt seinen Einfluß in China und faßt in Kambodscha Fuß, im heutigen Vietnam sogar schon seit dem 11. Jahrhundert. Auch in Afrika breitet er sich weiter aus: die Berber gewinnen den westlichen Sudan für ihn, im 15. Jahrhundert dringt er auch in den mittleren und östlichen Sudan vor, und im 18. Jahrhundert gehören im schwarzen Afrika etwa 35 bis 40 Millionen dem Islam an.

### *Die Gegenwart*

Hier soll nicht die heutige Geschichte der islamischen Staaten dargestellt werden, die eng mit der europäischen Geschichte ver-



knüpft ist. Vielmehr wollen wir uns darauf beschränken, vier Tatsachen besonders herauszustellen.

1. Im 19. Jahrhundert standen die islamischen Gebiete der expansiven Kolonialpolitik Europas gegenüber. Im Vorderen Orient hielt der ottomanische Staat zunächst stand, wurde aber durch den Ausgang des Ersten Weltkrieges zertrümmert. Bekannt ist der «arabische Aufstand», der von Lawrence beeinflusst und besungen wurde und den die englische Politik gleichzeitig benutzte und abbremste. Das ottomanische Sultanat erlosch 1922, das Kalifat 1924. Die Türkei, die nunmehr auf Anatolien und das Gebiet um Konstantinopel beschränkt war, bildete sich in einen laizistischen Staat um. Die arabischen oder arabisierten Länder errangen mehr oder weniger rasch ihre Unabhängigkeit, bildeten kleine Staaten mit oft künstlichen Grenzen und suchten immer wieder nach einem Weg zur Vereinigung oder gar zur Einheit. Die übernationale Liga der Arabischen Staaten von 1945, deren innere Streitigkeiten oft genug vom Westen ausgenutzt wurden, hatte politisch nur geringe Wirkung. Als aber der Staat Israel entstand, kam gegen diesen eine grundsätzliche Einigung zustande, und zwar trotz dem «Bagdad-Pakt», dem neben England die Türkei, Iran, Pakistan und nominell noch der Iraq angehören. Heute wird die Politik der arabischen Länder von der Tatsache bestimmt, daß Ägypten Schritt für Schritt ihre Führung übernommen hat. Im Februar 1958 wurde unter begeisterter Zustimmung des Volkes die «Vereinigte Arabische Republik» (Ägypten und Syrien) gegründet, der sich später der Jemen in lockerer Weise anschloß. Die haschemitischen Dynastien des Iraq und Jordaniens versuchten im Gegenschlag einen arabischen Staatenbund zu gründen. Aber der Versuch endete mit der Revolution in Bagdad im Juli 1958, in deren Verlauf König Faisal ermordet und die iraqische Republik ausgerufen wurde. Die Unabhängigkeitserklärung Marokkos und Tunesiens 1956 und der Krieg in Algerien lassen für den Islam Nordafrikas einen gemeinsamen Staat erhoffen<sup>1</sup>.

2. Über all dem darf man nicht die Bedeutung der nicht-arabischen Staaten Pakistan und Indonesien vergessen, die unabhängige islamische Staaten sind. Trotz der Teilung Indiens leben 40 Millionen Muslim in der indischen Republik. Dennoch sind Pakistan mit 66 Millionen und Indonesien mit 70 Millionen die am dichtesten bevölkerten islamischen Staaten.

<sup>1</sup> S. unten 8. Kap., S. 140 ff.





3. Größere islamische Gruppen, die bis heute keine Staaten gebildet haben, leben in Rußland (21 Millionen), Rotchina (10 Millionen, vielleicht auch mehr) und in Afrika (rund 55 Millionen).

4. Ein kulturelles Erwachen, eine wahre Renaissance ist gegen Ende des 19. Jahrhunderts von den arabischen Ländern des Nahen Ostens ausgegangen, noch ehe sie politisch selbständig waren. Obwohl diese Renaissance, die sich vor allem auf die arabische Sprache und Kultur bezog, zunächst im wesentlichen von christlichen Arabern getragen wurde, ist sie heute ein Werk von islamischen Arabern. Aber in Pakistan und Indonesien wird nicht Arabisch gesprochen, und auch die laizistische Türkei und der schi'itische Iran entwickeln autonome Kulturen. Die russische Politik betont den islamischen Völkern gegenüber, daß sie die nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen fördert, während gleichzeitig der wirtschaftliche Aufschwung und die Industrialisierung der marxistischen Staaten für die islamische Jugend unlegbar eine starke Anziehungskraft besitzen.

Werden wir es erleben, daß der religiöse Raum des Islam sich in nationale Kulturen zersetzt, in denen sich religiöse und weltliche Wertvorstellungen mischen? Dazu könnte beitragen, daß gelehrt wird, es handele sich um eine «arabische» Renaissance; daß die nicht-arabischen Länder sich ihrer selbst bewußt werden; und daß die ganze Entwicklung von der ausgesprochen westlichen Dialektik des Marxismus gefördert wird. Oder werden wir im Gegenteil einen neuen Aufschwung der islamischen Kultur, der Sprachen und der verschiedenen Überlieferungen erleben, die alle einander auf einem gemeinsamen religiösen Boden begegnen? Und welches wird dann die Rolle des arabischen Nationalismus sein, der in unseren Tagen so stark geworden ist?

## Das islamische Gemeinwesen

Der Islam ist gleichzeitig und untrennbar eine Religion, eine rechtlich-politische und eine kulturelle Ganzheit<sup>1</sup>. Er ist «*ummat al-nabī*», das Gemeinwesen des Propheten. Ein Muslim mag in persönlicher Hinsicht recht unwissend sein, er mag auch, vor allem heute, in bezug auf die überlieferten Glaubensinhalte einigermaßen skeptisch sein, – das Gefühl, mit jedem anderen Muslim und mit der Gesamtheit aller Muslim durch ein gemeinsames Band verbunden zu sein, wird dadurch nicht ausgelöscht.

Das Wort «*umma*», mit dem schon der Koran das Volk des Islam bezeichnet, geht etymologisch auf «*umm*», «Mutter», zurück. Das gleiche Wort ist gewählt worden, um den westlichen Begriff «Nation» wiederzugeben. Dem Wort *al-umma* (Einzahl), das heißt «Gemeinwesen des Propheten», entspricht heute das Wort *al-umam* (Mehrzahl), das heißt die Nationen Marokko, Iraq, Pakistan usw. Wir erleben in der Gegenwart die Entstehung solcher Gruppierungen mit. So ist die syrisch-ägyptische Republik ebenfalls «*umma*» und zugleich ein Versprechen auf eine große «arabische Nation», ähnlich wie Tunesien und Marokko eine Einheit des Maghreb anzustreben scheinen.

Genau besehen stehen zwei Betrachtungsweisen einander gegenüber. Stellt man den Islam als eine der großen Menschheitsreligionen dar – was durchaus richtig ist –, dann beschränkt man sich im allgemeinen auf den Glaubensinhalt, die Glaubenssätze und das kanonische Recht, wie die islamischen Theologen sie selber dargelegt haben. Damit betont man ein in sich zusammenhängendes Ganzes, das sich in der Wirklichkeit mit einer idealen

<sup>1</sup> Wir müssen uns hier hüten, allzu schnell westliche und mehr oder weniger christlich bestimmte Begriffe anzuwenden. Die Unterscheidung zwischen Kirche, Christentum und Christenheit hat im Islam keine Entsprechung. Der «*dār al-Islām*», das Haus, das Land des Islam bedeutet, wie man nicht oft genug betonen kann, eine politisch-rechtlich-religiöse Ganzheit. «Das Wort Christi: Gebt Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, hat im Islam keinen Sinn», sagte 1939 der Schaich *al-Maghārī*, Rektor der Universität *al-'Azhar*. Die islamischen «Modernisten», die jene Unterscheidung übernehmen möchten, befinden sich also im Widerspruch zur offiziellen Lehre.



Bedeutung umkleidet. Bezieht man sich hingegen auf die konkreten geschichtlichen Tatsachen, dann scheint nichts leichter zu sein, als jede Teilerscheinung des Islam für sich allein zu untersuchen, und die Versuchung ist groß, die Entwicklung des gesamten Islam aus den wirtschaftlichen und politischen Faktoren allein erklären zu wollen.

Wie immer in der Geschichte der Menschen sind auch beim Islam mehrere Ursachen gemeinsam wirksam. Seine religiösen Werte sind eine Wirklichkeit – in Mekka, in dieser Stadt der reichen Karawanenkaufleute, gab es wirklich so etwas wie eine Erwartung monotheistischer Offenbarung. Dennoch wirkten zahlreiche andere Faktoren im Sinne eines Polytheismus der einzelnen Stämme. Daß ein über die Stämme hinausgreifendes Gemeinwesen entstand, läßt sich nicht allein aus wirtschaftlichen und politischen Ursachen erklären. Dieses Gemeinwesen wurde inhaltlich durch die religiöse Erfahrung und Eingebung Mohameds bestimmt, und in der Folgezeit entwickelte es eine ausgeprägte Weise der Einheit, und zwar nicht nur im Hinblick auf Glaube und Dogma, sondern auch im täglichen Verhalten der Menschen selber. Aber dieses Bild wäre unvollständig, fügte man nicht die andere Wirklichkeit hinzu: erst die politische, soziale und wirtschaftliche Verfassung Arabiens, dann des Mittelmeerbeckens und schließlich auch der entfernteren Gebiete bis Indien ermöglichte es, daß sich islamische Staaten entwickeln und durchsetzen konnten, – und mit ihnen breitete sich auch die Religion aus. So kommt es, daß ständig zwei Strömungen in der Welt des Islam wirksam sind: die eine drängt auf die Einheit, die andere auf die Verschiedenheit hin, aber beide bewegen sich auf verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit. Wir wollen versuchen, das «*umma*», das politisch-religiöse Gemeinwesen des Islam, entsprechend diesem zweifachen Gesichtspunkt hier darzustellen.

## I. Die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen

Das allgemeine und kennzeichnende Gut des «*umma*» und zugleich das Band seiner Einheit schlechthin ist ein Buch, das «*Wort Gottes selber*», «*unerschaffen*», wie die Lehre sagt. Indem der Koran unablässig gelesen, gelehrt, rezitiert, meditiert, «*gekaut und wiedergekaut*» wird, prägt er durch den Rhythmus seiner Verse und durch den Inhalt seiner Verkündungen, Drohungen,



Verheißungen, Vorschriften und Tadel das gesamte Leben der Muslim. Diese Verehrung des Koran und seines arabischen Textes allein schon bereitet den Boden für eine sprachliche Einheit nicht nur zwischen den arabisch sprechenden, sondern zwischen den Muslim der ganzen Welt.

Von allem Anfang an war das Gemeinwesen sich seiner selbst als solches bewußt. Es ist die Gesamtheit («dschamā'a») der Gläubigen und hat seinen unmittelbaren Vorläufer in der Gesamtheit der «Gefährten Mohammeds». Gern wird die Verheißung des Propheten zitiert: «Mein Reich wird keinem Irrtum verfallen.» Und nach einer Überlieferung des Ibn 'Abbās heißt es: «Jeder, der sich von der Gemeinschaft der Muslim trennt, und sei es auch nur um eine Spanne breit, stirbt eines frühen Todes.» Dies ist der Grundsatz des «idschmā<sup>2</sup>», der «einhelligen» Übereinkunft aller Muslim oder vielmehr jener, deren Auftrag und Aufgabe es ist, alle anderen zu vertreten. Obwohl das «idschmā» völlig unorganisiert ist, wird es zur Regel der gemeinsamen Rechtgläubigkeit schlechthin.

Die Zugehörigkeit zum «umma» ist eine Garantie für diese wie auch für jene Welt. Das «umma» ist ein «hukm», ein Zustand, eine Rechtslage, die von Gott gewollt ist. Eines der tiefsten Gefühle, das jedes Glied des «umma» beseelt, ist die Gewißheit der Besonderheit nicht der eigenen Person, sondern der Tatsache, als Gläubiger von Gott berufen zu sein. Diese Gewißheit sichert ihm in diesem Leben die Vorteile «des besten Volkes, das unter den Menschen entstanden ist<sup>3</sup>», und für das künftige Leben, falls er treu bleibt, die Belohnung, die sein Herr versprochen hat.

Jeder ist Muslim, der «Zeugnis» («schahāda») ablegt, «daß es keinen Gott gibt außer Allāh, und daß Mohammed sein Prophet» ist. Der Vorgang des Anschlusses an das Gemeinwesen ist recht einfach. Man braucht nur das «Zeugnis» ausdrücklich auszusprechen, unwiderruflich dem «umma» anzugehören. In gewisser Hinsicht ist das mehr als der *Ausdruck* des Glaubens; vielmehr ist das «schahāda», wenn es aus tiefem Herzen gesprochen wird, der Glaube. Denn der Glaube («īmān») ist im islamischen Verständnis wesentlich Zeugnis, zunächst und vor allem Zeugnis des

<sup>2</sup> Dafür gilt seit Schāfi'ī Koran 4, 116 als Grundlage: «Wer aber... einen anderen Weg als den der Gläubigen verfolgt, dem wollen wir geben, was er erstrebt (: den Irrtum). Dafür aber werden wir ihn in die Hölle werfen.»

<sup>3</sup> 3, 111.

Herzens, dem das Zeugnis der Zunge und der Glieder folgen muß, außer im Falle der absoluten Unmöglichkeit. Der Gläubige ist Zeuge. Deshalb wird von Gott, der sich selbst im Koran bezeugt: «Ich bin Gott, es gibt keine Gottheit außer mir<sup>4</sup>», mit allem Nachdruck gesagt, er sei «mu'min», «Gläubiger<sup>5</sup>». Mehr noch: Das erste Satzglied des «Zeugnisses» hat für sich allein schon die Kraft der Eingliederung. Oder besser gesagt: Dieses erste Satzglied «Es gibt keinen Gott außer Allāh» ist schon das «schahāda». Die Anerkennung dessen, daß «Mohammed sein Prophet» ist, muß sich notwendig aus diesem Zeugnis ergeben. Würde dieser Auftrag Mohammeds ausdrücklich verneint oder kritisch untersucht, so zerstörte das ipso facto die Kraft dieses Zeugnisses, das in bezug auf Gott abgelegt wurde<sup>6</sup>.

Ebenso gilt: Die Zugehörigkeit zum «umma» bewirkt in der Zeitlichkeit eine Zugehörigkeit zu dem, was für den Islam der Anlage nach die Menschheit ist. Die Formel der Eingliederung, das «schahāda», ist in gewisser Hinsicht die Erneuerung des «Bundes», der vor aller Ewigkeit von Gott dem Menschengeschlecht auferlegt wurde unter der Bedingung, daß es ihm treu bleibe und ihn als Herrn anerkenne<sup>7</sup>. Die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen verwirklicht somit jenen Bund, und die Vorschriften des Koran sind die Gesamtheit jener Regeln und Garantien, die Gott freigiebig den Menschen gewährt hat, die er vorausbestimmte, dem «Bund» treu zu sein.

## II. Die allgemeinen Pflichten

Durch das «schahāda» wird dem Muslim, wenn er es ausdrücklich als Zeugnis ausspricht, eine Gesamtheit von kultischen und sozialen Pflichten auferlegt, die sein ganzes Leben prägen. Vier dieser Pflichten, die «Pfeiler des Islam», sind für jeden einzelnen

<sup>4</sup> 20, 15.

<sup>5</sup> 59, 84.

<sup>6</sup> Außerhalb des Islam kein Heil. Die meisten Lehrer nehmen dies wörtlich, fügen aber hinzu, daß jene, die in der vor-islamischen Zeit einem Propheten folgten, gerettet werden können. Einige Denker wie Ghazzālī hingegen kennen eine Art innerer Zugehörigkeit zum Islam: vor allem die «Leute des Buches» (Juden, Christen, Sabäer), die eine Offenbarung und ein Gesetz empfangen haben, die aber den Islam nicht kennen, oder die ohne eigene Schuld von ihm abgekommen sind.

<sup>7</sup> 7, 173; s. auch oben S. 17 f.

streng verbindlich: Gebet, Almosen, Fasten und Wallfahrt. Andere, wie die «Bemühung auf dem Weg Gottes», also zur Ausbreitung des Islam, verpflichten nur das Gemeinwesen, nicht aber den einzelnen Gläubigen. Eine weitere Gruppe von Pflichten, die sich auf die Beziehungen der Menschen untereinander erstrecken, sind teils zwingend, teils freiwillig je nach den Umständen des Ortes und der Zeit. Sie alle zusammengenommen sind «die Rechte Gottes und der Menschen» und die wahren «scha'ā'ir al-Islām», die unterscheidenden Zeichen oder, wie der Islamist Massignon das Wort wiedergibt, das «Wappenschild des Islam».

### *Die «vier Pfeiler»*

Die «vier Pfeiler des Islam» werden gewöhnlich als die persönlichen religiösen Pflichten bezeichnet, und das ist richtig so. Aber vielleicht ist damit nicht genügend das Merkmal der Einheit im Leben des Gemeinwesens betont, das diesen vier Pflichten gemeinsam ist.

1. Ausdruck des gemeinsamen Lebens: das Gebet am Freitag. Die fünf täglichen Gebete sind verpflichtend für den einzelnen, das Gebet am Mittag des Freitag jedoch ist ein gemeinsames Gebet. Wo immer sich eine genügend große Zahl von Muslim zusammenfindet, sind sie gehalten, es gemeinsam zu verrichten mit einem «imām» als Vorbeter, dessen Bewegungen sie nachvollziehen sollen.

2. Ausdruck des gemeinsamen Lebens: das gesetzliche Almosen («zakāt»), das unterschiedlich den zehnten oder fünften Teil des Einkommens beträgt und jenen «reinigt», der sich damit im Grunde wieder von der Zunahme seines Besitzes freimacht. Dieses Almosen ist eine unumgängliche religiöse Pflicht, und es gibt zahlreiche Texte, in denen von der Belohnung im künftigen Leben gesprochen wird, die jenem widerfährt, der auf Erden aufs genaueste sein Almosen gegeben hat. Aber dieses Almosen ist gleichzeitig auch eine soziale Pflicht gegenüber dem Gemeinwesen und dazu eine so wesentliche Pflicht, daß vom Gläubigen keine andere Steuer sonst gefordert werden soll<sup>8</sup>. Das «zakāt» erinnert den Muslim daran, daß er seinen Besitz nicht völlig frei

<sup>8</sup> Im allgemeinen decken die Abgaben der «Leute des Buches», die im islamischen Gemeinwesen leben dürfen, den finanziellen Bedarf. Im Laufe der Zeit erhoben aber die Herrscher noch andere Steuern («mukus»), die nicht im Gesetz vorgesehen waren.

verwenden kann, und daß er dem Gemeinwesen in einem gewissen Umfange Rechtfertigung schuldig ist, vor allem aber ihren ärmsten Gliedern und gegenüber jenen Werken, die «die Rechte Gottes» betreffen.

3. Ausdruck des gemeinsamen Lebens: das Fasten im Monat «ramadān» ist nicht nur eine persönliche, sondern auch eine öffentliche Angelegenheit. Es handelt sich auch hier zunächst um einen individuell verpflichtenden religiösen Akt, der an genaue Bedingungen geknüpft ist und im künftigen Leben nur dann belohnt wird, wenn diese Bedingungen erfüllt wurden. Aber die strengen Vorschriften für dieses Fasten von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang berühren unmittelbar das Leben der Öffentlichkeit. Der Fastenmonat schärft bei denen, die aufrichtig fasten, unbedingt die ausgesprochen islamische Empfindung und Überzeugung, zum Volk Mohammeds zu gehören. Das Fest, das den Fastenmonat beendet, ist das zweite der beiden großen Feste des Islam im Jahresablauf.

4. Ausdruck des gemeinsamen Lebens: die Wallfahrt nach Mekka («hadsch»), die jeder Gläubige, der dazu imstande ist, wenigstens einmal in seinem Leben unternehmen muß. Am Fuße der Wüstenhügel von Mekka, in jenem Gebiet, das unter Todesstrafe von keinem Nicht-Muslim betreten werden darf, vollzieht sich jedes Jahr an den vorgeschriebenen Tagen so etwas wie eine Vergegenwärtigung des Gemeinwesens. Die Vielfalt der Rassen und Völker fügt sich zu einem einzigen Bild zusammen, und der «geheiligte» Stand eines jeden Pilgers ist gleichsam die Vervollkommnung seines normalen Standes als Gläubiger. Von dem Augenblick an, in dem der alte und schöne vorislamische Ruf des «labbaika» («Hier bin ich, o mein Gott») erschallt, braucht sich der Pilger nur noch von dem keuchenden Rhythmus der alten Zeremonien tragen lassen, die seit Jahrhunderten Symbol und Zeichen des verwirklichten Gemeinwesens geblieben sind. Es folgen die sieben Umgänge um die «Ka'ba», das «Haus Gottes», das von Abraham mit Hilfe seines Sohnes errichtet wurde, wie der Koran sagt<sup>9</sup>, in der der schwarze Stein der früheren Kulte eingemauert ist und verehrt wird; die sieben Läufe zwischen den beiden Hügeln Safā und Marwa, die an die verstoßene Hagar erinnern sollen, wie sie umherlief und einen Brunnen suchte, um ihren Sohn Ismael zu tränken; die «Stationen» an den Heiligtümern in der Umgebung von Mekka und die schnellen Gänge von

<sup>9</sup> 2, 128.

einer zur andern; die «Station» am Berg 'Arafāt, der Höhepunkt der Wallfahrt; die «Steinigung» des bösen Geistes im Tale Minā; die Tötung der Tiere, die in Erinnerung an das Opfer Abrahams dargebracht werden; und schließlich das Opfer der Kopfhaare. Der Rhythmus verstärkt und steigert den kollektiven Rausch, der noch dadurch gefördert wird, daß alle, ob König oder Bettler, die gleiche, aus einem Stück bestehende heilige Kleidung, das «ihrām», tragen. Maimonides berichtet uns, daß die Wallfahrt nach Mekka den Rang eines Opfers für das islamische Gemeinwesen hatte. Die Feiern an anderen Orten haben nur insofern einen religiösen Rang, als sie eine Teilhabe an den Opferfeiern in Mekka darstellen.

### *Die Pflichten des Gemeinwesens*

Zu diesen Pflichten, die nicht dem einzelnen, sondern dem Gemeinwesen als solchem auferlegt sind, gehören:

1. «Die Bemühung auf dem Wege Gottes» («dschihād»). Diese «Bemühung» wird in den europäischen Sprachen gern mit «Heiliger Krieg» wiedergegeben. Der Begriff besagt folgendes: Wenigstens an einem Punkt seines Gebietes soll das Gemeinwesen ständig kämpfen, damit «die Rechte Gottes und der Menschen», die vom Koran vorgeschrieben werden, sich auf der Erde ausdehnen. Die «Muslim-Brüder» verstehen darunter die strenge Pflicht zum Kampf mit den Waffen, aber die meisten Vertreter der Reform lehren heute, daß es genüge, wenn der Missionsaufruf («da'wa») mit friedlichen Mitteln befolgt werde. Wenn jedoch ein islamisches Gebiet angegriffen wird, dann ist jeder einzelne zum Kampf verpflichtet, und alle, auch Frauen und Kinder, müssen an der «allgemeinen Erhebung» je nach ihren Möglichkeiten teilnehmen. Aber «dschihād» bedeutet keineswegs die allgemeine Vernichtung des Gegners. Die Gesetze, die in bezug auf den «dschihād» im 'Abbāsiden-Reich erlassen wurden, besagten, daß nur der Feind, der mit den Waffen in der Hand gefangen genommen wurde, sofort getötet werden durfte. Die Koranstellen, die als Grundlage dienen, können auf verschiedene Weise ausgelegt werden. Jedenfalls besteht kein Hindernis, sie mit den Forderungen des heutigen internationalen Rechts in Einklang zu bringen.

2. Die Aufgaben des Gemeinwesens sind politisch-religiöser Art. Die wichtigsten Ämter sind: das des Kalifen oder obersten Imām als Führer des Gemeinwesens; der «qādī» (Richter) nach





den Grundsätzen des Koran; der «muftī» (der «Kluge») als juristischer Ratgeber; der «muhtasib», der die Sitten und die Rechlichkeit wirtschaftlicher Handlungen überwachen soll; die «udūl», die beauftragten Zeugen, die außerdem die Funktionen eines Notars mit dem Richter teilen. Um zu einem dieser Ämter berufen zu werden, müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Immer aber muß, besser: sollte der Stand des «'adāla», der Rechlichkeit, erfüllt sein, das heißt die sittliche und rechtliche Übereinstimmung mit den Geboten des Koran. Denn das «dār al-Islām», das Land des Islam, verdient seinen Namen nicht, wenn es nicht gleichzeitig «dār al-'adl», Land der Gerechtigkeit, ist.

Diese Aufgaben zu erfüllen, ist eine Pflicht des Gemeinwesens. Es muß darüber wachen, daß immer und überall die geeigneten Männer diese Aufgaben übernehmen. Und wenn es vorkommt, daß nur ein einziger Kandidat an einem gegebenen Ort die geforderten Voraussetzungen erfüllt, dann ist er verpflichtet, das Amt anzunehmen, das ihm angetragen wird.

### *Das ganze Leben*

Zahlreiche andere Vorschriften, die teils verpflichtend, teils freiwillig sind, umgeben den Muslim von Kindheit an mit einem religiösen Netz. Da sind zunächst die rituellen Gebete, bei denen selbst dann, wenn sie allein verrichtet werden, alle Bewegungen und Haltungen genauestens vorgeschrieben sind. Da ist der Gebetsruf («adhān»), der fünfmal am Tag von den Minaretts erschallt. Da sind weiter die Waschungen und die Beobachtung des Mondkalenders, die kanonischen Bestimmungen über die Ehe, die Familie, das Erbrecht. Da ist weiter die Gemeinschaft der Friedhöfe nur für Muslim, die ihrer ursprünglichen Bestimmung nicht entzogen werden dürfen, die Unterscheidung zwischen erlaubtem und unerlaubtem Fleischgenuß, die genaue Beobachtung der Vorschriften über die Tötung des Schlachtviehs und damit die Gemeinsamkeit der Ernährungsweise überhaupt. Dahin gehört denn auch das Verbot vergorener Getränke, des Glücksspiels und des Wuchers und schließlich die «verpflichtende Sitte» der Beschneidung, die aus der Überlieferung, jedoch nicht aus dem Koran stammt und vom Volk sehr oft, aber dennoch unberechtigterweise, als eine Art Einführung in den Islam angesehen wird.

Hier muß auch noch die Einrichtung der «gesperrten» Güter erwähnt werden («waqf» oder «habus»), die Gott vorbehalten



sind und deren Gewinne für fromme oder öffentliche Werke benutzt werden. Diese Güter waren im Laufe der Zeit Anlaß für zahlreiche Mißbräuche, vor allem die privaten «*waqf*», deren Nutznießung nicht der Öffentlichkeit, sondern einzelnen zugute kommt. Die modernen islamischen Staaten führen gern als Programmpunkt die Neuordnung der «*waqf*» und die Beseitigung der privaten «*waqf*» auf. Immerhin bleibt bestehen, daß die Einrichtung als solche den Muslim zu einem freiwilligen Verzicht auf seine Güter anreizen soll.

Das Gebot, daß die Frau einen Schleier tragen und vom öffentlichen Leben ausgeschlossen bleiben soll, galt seit langem als eines der kennzeichnenden Merkmale des Islam. Heute bahnt sich eine Entwicklung an, die Frau am öffentlichen Leben teilnehmen zu lassen.

Der Islam der Gegenwart, der den Erfordernissen und der Struktur der modernen Welt gegenübersteht, versucht in seinen klügsten Reformen zwei Gesichtspunkte für sein Verhalten in der Gesellschaft zu unterscheiden: zunächst das, was unmittelbar aus der Lehre des Koran oder der unbestrittenen Überlieferung entspringt, und das er nicht aufgeben kann, ohne sich selber aufzugeben; dann aber auch das, was als Gewohnheiten dem Islam aufgepfropft wurde, das aber mit vergangenen Kulturzuständen verknüpft ist und geändert werden muß, wenn die islamischen Staaten in dieser unserer Gegenwart leben und sich entfalten wollen.

Tiefer angesetzt und auf den Inhalt der Korantexte selber bezogen (die ja alle als geoffenbart gelten) heißt das: der moderne Islam will unterscheiden zwischen den Glaubensgeboten und kultischen Vorschriften («*ʿaḳīdāt*» und «*ibādāt*»), die unantastbar sind, einerseits; und zwischen den Vorschriften für das sittliche Leben («*achlaq*»), die gewissen Angleichungen unterliegen, sowie für das gesellschaftliche Leben («*muʿāmalāt*»), die jeweils durch Ort und Zeit bedingt sind, andererseits. Auf der Grundlage der Texte müßte also die gesetzgeberische Arbeit stets neu unternommen werden. Diese Unterscheidung wurde bereits von Abū Hāmid al-Ghazzālī, dem Algazel des lateinischen Mittelalters, getroffen und im 14. Jahrhundert von Ibn Taimija durchgesetzt. Auf sie berufen sich die heutigen Reformer.

Die Alternative, vor der die islamischen Staaten heute stehen, ist folgende: entweder wird jene Arbeit freiwillig, beherzt und im Geiste des islamischen Glaubens unternommen, oder sie kommt hinterher und also zu spät, um nur noch die Tatsache der

Verweltlichung bestätigen zu können. Die Aufgabe, die hier letztlich gestellt ist, lautet, die modernen Techniken und die immerwährenden Versuchungen, sie wirksam werden zu lassen, in das islamische religiöse Bewußtsein hineinzunehmen. Wir werden darauf noch zurückkommen.

### III. Gesellungs- und Gruppenformen im Islam

Das islamische Gemeinwesen versteht sich selbst als ein Universalismus ohne Ansehen von Personen, Rassen oder Klassen. «Die Gläubigen sind Brüder», heißt es im Koran<sup>10</sup>, und eine oft zitierte Überlieferung besagt: «Die Menschen sind untereinander gleich wie die Zähne eines Weberkammes. Es gibt keinen Unterschied zwischen Weiß und Schwarz, zwischen Araber und Nicht-Araber, höchstens im Grad ihrer Gottesfurcht.» Wenn wir aber in die Einzelheiten gehen, müssen wir feststellen, daß auch die geschichtlichen Erscheinungen des islamischen Gemeinwesens sich auf gleichzeitige oder aufeinanderfolgende Anstöße der Stämme, der Rassen, der Völker und der wirtschaftlichen Gegebenheiten zurückführen lassen.

#### *Die Stämme*

Die erste politisch-soziale Organisation, auf die der Islam traf, war der Stamm. Und sie war auch die erste, die er unterwarf. Das geistliche Band des islamischen Glaubens reichte über den Stamm hinaus, und das bewirkte eine tiefgreifende Umwälzung des vorislamischen Lebens in Arabien. Die wirtschaftlichen Erfordernisse des großen Karawanenzentrums Mekka, das zugleich ein Treffpunkt der Stämme war, bereiteten diese Umwälzung vor. Das Gelände war dafür vorbereitet, daß die Stämme sich vermischten und daß also auch die örtlichen Gottheiten zugunsten des Einen Gottes zurückgedrängt wurden. Dennoch bleibt bestehen, daß der Vertrag, den der Prophet zwischen Mekkanern und Medinern schloß, ein bruderschaftlicher Vertrag war. Er überschritt die Bande des Blutes und beruhte auf dem obersten Grundsatz der Unterwerfung («islām») unter den göttlichen Willen.

Die Masse der Gläubigen jedoch, die diesem Vertrag rechts-

<sup>10</sup> 49, II.



kräftig beitrug, bewahrte die alten Bindungen und Feindschaften. In politischer Hinsicht war es ein genialer Einfall der ersten Kalifen, diesem noch recht schwachen überstammlichen Gemeinwesen einen geeigneten Feind zu geben, den es niederzuringen galt: den Ungläubigen, der sich dem Islam widersetzte. Aber überall, wohin die arabischen Eroberer auf ihren Siegeszügen kamen, zerfleischten sie sich in inneren Streitigkeiten. Gleichviel, ob das im Iraq oder in Andalusien geschah – immer läßt es sich auf die Geschichte der Stämme zurückführen.

Wer die Fortschritte der islamischen Eroberungen vom Standpunkt der Theologen und Juristen des Islam aus betrachtet, wird versucht sein, alles durch die einigende Kraft des neuen Glaubens zu erklären. Wer aber die gleichen Fortschritte mit den Augen des modernen Historikers betrachtet, der darum bemüht ist, die Verkettung und gegenseitige Beeinflussung der Ereignisse zu erkennen, wird alles, oder fast alles, durch das Spiel der Stammesgegensätze erklären wollen, die unter der Wirkung des Glaubens an Einen Gott und durch dessen Eroberungsdrang sich von der arabischen Halbinsel bis an die Grenzen der bekannten Welt ausgedehnt haben. Und die eine Betrachtungsweise ist so wahr wie die andere.

Der überstammliche Zusammenhalt des Islam nährte sich in der Tat aus dem Überleben der Stämme und ihres «Korpsgeistes» («'asabija»), den Ibn Chaldün bereits im 14. Jahrhundert untersuchte. In religiöser Hinsicht setzte sich die Überlieferung eines auserwählten Stammes durch, nämlich des Stammes Quraisch, dem der Prophet angehörte. Die Stammesbindungen wichen zurück, ja lösten sich schließlich auf, jedoch nicht so sehr vor dem koranischen Glauben als vielmehr vor den großen Ganzheiten alter Kulturen, die der Islam eroberte, und in der Neuzeit vor der Begründung der Staaten und Nationen, die die Blutsbande durch die Zugehörigkeit zum gleichen Boden und zum gleichen geschichtlichen Schicksal zu ersetzen suchten.

### *Die ethnischen Gruppen*

Noch deutlicher ist dieser Zwiespalt auf rassischem Gebiet, wenigstens wenn es sich um die arabische Rasse handelt. Die Zugehörigkeit zum Stamm kann in Vergessenheit geraten, aber die Zugehörigkeit zum arabischen Volk wird als eine Ehre beansprucht.

Wir haben schon vom «arabischen Reich» der Umajyaden ge-



sprochen wie auch von dem Widerstand der «mawālī», der nicht-arabischen Gruppen im Reich, die den «Aufstand der Völker» («schu'ūbija») erwarten. Die universalistische Grundhaltung des Islam und die Forderung nach arabischer Oberherrschaft stehen immer wieder einander gegenüber. Es ist auffällig, daß überall dort, wo Minderheiten arabischen Volkstums sich festsetzen, Islamisierung und Arabisierung Hand in Hand gehen. Und heute bezeichnen sich zum Beispiel die koptischen Ägypter und die Berber des Maghreb mit Stolz als Araber. In der Politik wurde die Macht der Liga der arabischen Staaten durch deren innere Zwistigkeiten blockiert. Dennoch entzündet die Machtvorstellung der «arabischen Nation» die Herzen, und der Stolz, dem arabischen Volk anzugehören, bleibt auch bei jenen Muslim, die der Kultur und der Gesinnung nach der Religion entfremdet sind, das letzte Band, das sie noch mit dem Glauben des Propheten verbindet.

Die Vorherrschaft einer nicht-arabischen Rasse ist im Islam nicht denkbar. Sie würde sofort das Gemeinwesen und damit sich selbst auflösen. Die Versuche eines «Turanismus» waren ein Anzeichen dafür. Eine Überspannung der arabischen Zielsetzung wirkt sich immer zugunsten eines islamischen Zusammenhaltes aus. Vielleicht könnte die recht neue Tatsache, daß sich die arabischen oder arabisierten Christen ihrer arabischen Vergangenheit, Kultur und Geschichte bewußt geworden sind, eine neue historische Perspektive eröffnen. Zwei klar zu unterscheidende Probleme würden dann in dem Gemeinwesen auftauchen: eine umfassende geistig-religiöse Bruderschaft mit den Nicht-Arabern und eine wirkliche geschichtlich-zeitliche Bruderschaft mit den Nicht-Muslim. Das Maß der Verwirklichung hinge dann von dem Grad der tatsächlichen Freiheit und des freien Zuganges zu den Ämtern des Gemeinwesens ab, den man den christlichen Arabern in den neuen «arabischen Nationen» oder in der «arabischen Nation» zubilligen würde.

### *Die Nationen*

In der Neuzeit wird das Nationalgefühl besonders betont, wohingegen es im islamischen Gemeinwesen erst spät in Erscheinung tritt. Ist es in Ländern, die schon lange als politische Gebilde bestehen, recht lebhaft, so scheint es in anderen Gebieten noch kaum wirklich erfahren zu werden. Die Aufgliederung gewisser arabischer Länder nach dem Ersten Weltkrieg blieb künstlich,



denn anstatt daß der Staat zum juristischen Ausdruck der Nation wurde, wurde umgekehrt die Idee der Nation dem im vorhinein bestehenden Staat aufgefropft. Auch stellt sich das Problem gänzlich anders, wenn es sich um ehemalige Kolonien oder Protektorate handelt, die dazu neigen, den Begriff Vaterland aus der Erregung des Unabhängigkeitskampfes her zu verstehen, oder um Länder, die schon seit langem unabhängig sind. Manchmal wird bei Völkern, die schon seit alter Zeit seßhaft sind, der Nation-Begriff den Sieg davontragen, in anderen Fällen wird er ganz einfach mit dem Rasse-Begriff zusammenfallen. Noch häufiger allerdings wird dieser Rasse-Begriff dazu führen, nationale Verschiedenheiten zu einer größeren Einheit zusammenzufassen, in der die Begriffe Nation und Rasse miteinander verschmelzen. Das deutlichste Beispiel hierfür ist die Entwicklung des heutigen Ägypten. Mit anderen Worten: die Entwicklung vom Stamm zur Nation über die Rasse scheint ein Vorgang zu sein, der in der Geschichte geläufig ist und keineswegs eine Eigenart der islamischen Gemeinwesen darstellt.

#### *Wirtschaftliche Einheiten*

Das Zeitalter der sich selbst genügenden Nationalstaaten ist vorbei, heute haben die großen politisch-wirtschaftlichen Zusammenschlüsse den Vorrang. Die «*umma*», das islamische Gemeinwesen, ist eine politisch-religiöse Einheit. Wird sie imstande sein, angesichts der großen politischen Mächte der Gegenwart, die vor allem auf ihrer Wirtschaftskraft beruhen, einen genügend großen Zusammenhalt zu finden, um als politisches Gebilde bestehen zu können?

Von allem Anfang an, und besonders seit der Machtergreifung der Umajjaden, beutete der Islam in wirtschaftlicher Hinsicht die eroberten Länder in einem großen Stil aus. Seine Finanzaktionen vertraute er seinen jüdischen und christlichen «*Tributpflichtigen*» an, vor allem den jüdischen, gleichzeitig entwickelte sich die Sklavenarbeit in den städtischen Werkstätten und ländlichen Bauernhöfen. Die eigentlich islamische Zivilisation war wesentlich städtisch und konzentrierte sich in reichen Tälern oder in Randzonen, die durch die großen Wüstengebiete voneinander getrennt wurden. Sie hing also von der Kontrolle der Meere und der Zufahrtswege von der Küste her ab. Der Fortschritt zuerst der portugiesischen, dann auch der holländischen und englischen Seefahrt machte diese Kontrolle unmöglich und versperzte schließ-

lich auch den Landweg nach Indien. Damit war das islamische Gemeinwesen von der Außenwelt abgeschlossen, und das in einem Augenblick, in dem die militärische Macht der turko-mongolischen Oligarchie mehr und mehr das Übergewicht erhielt. Der zweifache Stillstand der islamischen Gebiete, der wirtschaftliche und der kulturelle, traf mit dem Beginn der Neuzeit zusammen, als der Westen sich an der Macht über die irdischen Güter berauschte, die er um ihrer selbst willen als letzten Zweck anstrebte.

Seit einigen Jahrzehnten beginnt sich hier ein deutlicher Wandel abzuzeichnen. Die islamischen Länder gehören mit ganz wenigen Ausnahmen noch der Gruppe der «unterentwickelten» Völker an. Aber der außerordentlich große Reichtum des Bodens in manchen Gegenden (Erdöl, Zinn, Phosphate usw.), die beachtlichen Erzeugnisse des Ackerbaues und der Viehzucht, der zunehmende Wille der Völker, einen Lebensstandard zu erreichen, der ihnen ein Leben in Freiheit erlaubt und durch den sich die vergangene Größe neu belebte und entfaltete, dies alles läßt die Gesamtheit der islamischen Völker zu einem wesentlichen Faktor des Gleichgewichts in der Welt werden.

Die nationale Abschnürung der Neuzeit hat oft genug die wirtschaftliche Schwäche eines jeden für sich bestehenden islamischen Staates sichtbar werden lassen. Die politische Zerstückelung des Nahen Ostens nach 1914 hat diese Entwicklung noch fühlbarer gemacht, und die so schwer errungene politische Unabhängigkeit dieser Staaten ist ständig in Gefahr, mit einer wirtschaftlichen Abhängigkeit von irgendeiner Großmacht bezahlt werden zu müssen. Der Wille, dieser Abhängigkeit um jeden Preis zu entgehen, beherrscht die gegenwärtige Politik der arabischen Welt; er beherrscht auch die Empfindungen der Völker, und es wäre sinnlos, dies nicht wahrhaben zu wollen. Der Islam gründet seine religiöse Einheit auf ausgesprochen zeitlich-weltlichen Werten. Wenn er diese Einheit bewahren will, dann wird er eine wirtschaftliche Grundlage schaffen müssen, die genügend tragfähig ist. Hier ist der wahre Kern des ganzen Problems.



## Anhang I

### Der Ehrenplatz des arabischen Volkes

Der arabische Stolz und das Bewußtsein, dem arabischen Volk, der arabischen Nation anzugehören, waren durch die Jahrhunderte hindurch wach. Trotz den gegenwärtigen Grenzen zeigen sie sich heute mit noch größerer Macht. Die aufrichtigen Muslim jedoch, ob Araber oder Nichtaraber, traten immer für die Bruderschaft der Gläubigen ein. Im politisch-sozialen Bereich sind die Rechte aller Gläubigen gleich, nur der Islam zählt; aber im geschichtlich-religiösen Bereich und im Hinblick auf den Islam selbst gebührt der Ruhm der arabischen Rasse, näherhin: dem Stamm Quraisch, dem Stamm Mohammeds, vor allem aber dem Haus des Propheten selber.

Der islamische Glaube sieht darin einen göttlichen Willen. Denn der Koran wurde zuerst den Arabern in arabischer Sprache gegeben. Und den Seinen predigte Mohammed zuerst. Abraham hatte gebetet, daß einer, der von ihnen ausgegangen sei, nach Mekka geschickt werde. Und genau das ist einer der Gründe für den lange währenden Unglauben der Mekkaner, die nicht zugeben wollten, daß einer der Ihren mit der Botschaft betraut werden könnte<sup>11</sup>.

Dennoch breitet sich die Mission Mohammeds auf alle Menschen aus. Der arabische Koran ist göttliches Wort und Siegel der Prophetie. Mohammed ist arabischer Prophet, der zuerst zu seinem Volk gesandt wird, dann aber auch zur ganzen Welt. Die Rasse, der er angehört, ist also ein von Gott auserwähltes Werkzeug, ist Trägerin des Wortes Gottes in der ganzen Welt. So ging denn auch die Verbreitung der arabischen Sprache in den neu eroberten Gebieten Hand in Hand mit der Islamisierung.

Wenn also auch die Tatsache, Araber zu sein, keine besonderen Rechte verleiht, so verschafft sie doch fast immer dem Muslim eine Art Ehrentitel. Das gilt noch um so mehr, wenn einer dem Hause Mohammeds oder wenigstens dem Stamme Quraisch angehört. Denn «Gott braucht den Stamm Quraisch», heißt es, und außer im Falle höherer Gewalt muß sich das Gemeinwesen einen quraischitischen Kalifen wählen, und der schi'itische Imām muß von 'Alī abstammen.

<sup>11</sup> 26, 215; 2, 130; 38, 5.



Gewiß befanden sich die berühmtesten Zentren islamischer Kultur nicht auf arabischem Boden, und die Araber allein hätten solche Zentren gar nicht schaffen können. Aber die arabische Rasse, ihre schöne Sprache mit ihrer Genauigkeit der Zeitformen auf einem fließenden Grund, diese Mischung von Dürftigkeit und Reichtum, von langem Schlummer und menschlicher Dynamik, von Kargheit und unerwartetem Glanz, dies alles wirkt wie ein arabisches Ferment unter den Völkern, die für den Glauben des Korans gewonnen wurden. Und es bewahrt eine Einheit, die schwer im einzelnen zu bestimmen ist, die aber bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Überlieferung dennoch besteht. Ein ausschließlicher und hochmütiger Arabismus wäre ein Verrat am Islam. Aber die Hochachtung vor dem arabischen Volk in der Gleichheit des gemeinsamen Glaubens ist in Übereinstimmung mit der besten Tradition<sup>12</sup>.

## Anhang II

### Das Schutzrecht («dhimma») im überlieferten islamischen Gemeinwesen

Der erste Schutzvertrag ist der Vertrag zwischen dem Propheten und den Nestorianern von Nadschrän<sup>13</sup>. Dennoch übergeht das islamische Recht diesen Vertrag (in dem es heißt: «Keine Demütigung wird euch auferlegt werden») mit Stillschweigen und be ruft sich auf den sogenannten Vertrag des 'Umar. Die Bedingungen für den Schutz, der den Minderheiten gewährt wird, sind dort bedeutend verschärft. Der Text des Vertrages findet sich in einem angeblichen Brief, den die Christen an 'Umar I. richteten. Es ist heute wohl erwiesen, daß dieser Vertrag, der lange Zeit dem großen Kalifen zugeschrieben wurde und seine Bedeutung durch dessen unbestrittenes Ansehen erhielt, in Wirklichkeit aus der Zeit der Abbasiden, das heißt aus der Zeit des Mutawakkil stammt.

<sup>12</sup> Der Reformler Raschīd Ridā unterscheidet heute sorgfältig zwischen dem besonderen religiösen Auftrag der arabischen Rasse, den er anerkennt, und dem rassistischen Partikularismus, den er verwirft. Diesen arabischen Partikularismus zur «Grundlage des Staates» gemacht zu haben, ist sein schwerster Vorwurf gegen Mu'āwija und alle Umajjaden nach ihm.

<sup>13</sup> Vgl. oben S. 29 ff.

Die am schwersten wiegende Bestimmung, die alle übrigen nach sich zieht, ist die, daß die Minderheiten «in unserem Zustand der Unterwerfung bleiben». Sie steht also in einem klaren Gegensatz zu dem Vertrag von Nadschrän. Und wenn man auch sagen könnte, daß die meisten christlichen und jüdischen Gruppen nach Kämpfen unterworfen wurden, so steht doch auch fest, daß es zur Zeit der Abbasiden keine Kämpfe mehr gab. Durch diese Bestimmung entsteht also eine Bürgerschaft zweiten Ranges, woran der Prophet selber wohl kaum gedacht hatte. Dem steht allerdings die Anerkennung des «*ius religionis*» gegenüber, wenn auch dessen Ausübung in Kult und Beruf wieder zahlreiche Einschränkungen kennt. So wurden genaue Vorschriften für das Geldwesen, die Mischehe, für Abgaben und Steuern, für Kleidung und Hausgröße erlassen (der Islam hat zwar nicht das Ghetto erfunden, es aber als erster zu einer stehenden Einrichtung gemacht), die den nichtislamischen Bürger zu einem Bürger zweiten Ranges machten.

Die Anwendung dieser Bestimmungen schwankte außerordentlich im Laufe der Jahrhunderte. Zwar wurden die Grundsätze weiterhin gelehrt, aber doch selten genug beachtet, es sei denn in Zeiten, in denen der Islam Pogrome veranstaltete. Das hinderte aber nicht, daß oft genug Christen und Juden hohe Staatsämter innehatten. Heute ist der Vertrag des 'Umar außer Gebrauch gekommen. Die unabhängigen islamischen Staaten, auch jene, die den Islam als Staatsreligion anerkennen, gewähren ihren Bürgern ohne Unterschied der Religion die Rechtsgleichheit. Allerdings sind noch längst nicht alle überkommenen und unbewußten Vorstellungen der islamischen Völker heute überwunden. Wir werden noch bei der Erörterung des heutigen Islam darauf zu sprechen kommen.



## Die Entfaltung der religiösen Werte

«Glaubensbekenntnisse» waren in den ersten Jahrhunderten des Islam recht zahlreich. Auf einer gemeinsamen Grundlage beruhend, unterscheiden sie sich je nach den Schulen und den verschiedenen Auffassungen. Wie unterschiedlich auch immer die Wirkkraft des islamischen Gemeinwesens in der Welt sein mag, es bleibt doch stets bestimmt durch seine religiösen Anschauungen («'aḳīdāt»). Daher ist es notwendig, in Kürze, diese Anschauungen und ihre Entfaltung darzustellen.

Als die großen Dogmen des Islam kann man aufzählen: die Einzigkeit Gottes, das Wort Gottes, das den Menschen durch die Propheten und ihre Schriften übermittelt wird, die Wiederauferstehung und das Jüngste Gericht, Lohn und Strafe im künftigen Leben, die Existenz der Engel und das göttliche Gebot. Darauf werden wir am Schluß dieses Kapitels eingehen. Zunächst aber müssen wir feststellen, daß sehr bald «religiöse Wissenschaften» («'ulūm al-dīn») entstanden, in denen sich dogmatische und juristische Begriffe eng miteinander verbanden. So stellte sich denn die Frage der Methode und der «Quellen».

### I. Die «Quellen»

Es gibt vier bedeutende Quellen des religiösen Wissens:

1. Der *Koran*, so sagten wir, ist das gemeinsame Gut und wichtigste Band des islamischen Gemeinwesens. Er ist das höchste Gesetz, das dem Gläubigen den Inhalt seines Glaubens lehrt und ihm die Regel für sein Tun gibt, denn er ist auch «al-furqān», die «Unterscheidung» zwischen dem Guten und dem Bösen. Und die enge Verbindung des Weltlichen mit dem Geistlichen, die dem Islam eigen ist, macht den Korantext zur Grundlage sowohl der privaten als auch der sozialen Ethik, ebenso auch der Vorschriften, die die Grundordnung des Gemeinwesens festlegen. Somit ist der Koran die erste Quelle für Dogma, Sittlichkeit und Recht.

2. Eine zweite Quelle ist die Sammlung der «hadīth», das heißt von Worten und Handlungen, die dem Propheten zugeschrieben



werden und von einer «Kette wahrheitsgetreuer Übermittler», angefangen von den Gefährten Mohammeds, aufbewahrt wurden. Es wird im allgemeinen angenommen, daß Mohammed bei seinen Entscheidungen das Vorrecht des Propheten in Anspruch nahm, außer wenn er selber sagte, daß er eine einfache persönliche Entscheidung treffe. Die Gesamtheit der gesicherten «hadīth» hat also nach Auffassung der islamischen Überlieferung Offenbarungscharakter. So kann es vorkommen, daß eine Stelle der «hadīth» eine entsprechende Stelle des Koran erklärt, in ihrem Sinn leicht verändert, ja sogar korrigiert. Und die Juristen lehren mit Vorliebe, daß das Verfahren, das der Prophet hier anwendet, Gesetzeskraft hat. Die Gesamtheit der «hadīth» heißt «sunnat al-nabī», «Gewohnheit des Propheten», oder kurz «sunna».

3. Nun kann allerdings ein Umstand eintreten, der weder im Koran noch in der «sunna» erwähnt wird. Dann muß in Analogie zu einem ähnlich gelagerten Fall, der in den Texten erwähnt wird, geurteilt werden, womit dann ein neu aufgetauchtes Problem dennoch auf der Grundlage der Schrift gelöst ist. Dieser Analogieschluß oder «qijās» gilt als die dritte Quelle des islamischen religiösen und juristischen Denkens.

4. Die vierte Quelle ist «idschmā'», dessen Bedeutung wir schon kennen. Es ist die einhellige Übereinstimmung des Gemeinwesens, «das niemals als Ganzes in einen Irrtum verfallen wird». Das absolute und von allen anerkannte «idschmā'» ist das der Gefährten des Propheten. Aber die meisten Schulen erkennen den Rang des «idschmā'» auch der einstimmigen Lehre einer bestimmten Zeit zu unter der Voraussetzung, daß sie sich auf eine Stelle des Koran oder der «hadīth» stützt oder ihr wenigstens nicht widerspricht. Das «idschmā'» ist im Islam ein grundlegender Begriff, obwohl es niemals in einer Sammlung mit Gesetzeskraft niedergelegt worden ist. Zu dem Begriff des ausdrücklichen «idschmā'», das sich in der Übereinstimmung einer genügend großen Zahl von Lehrern kundgibt und grundsätzlich unwiderruflich ist, gesellt sich der Begriff des «stillschweigenden» «idschmā'»: wenn sich in der Überlieferung eine Gewohnheit durchgesetzt hat, die nicht im Widerspruch zum Koran oder zur Sunna steht. Aber ein ausdrückliches «idschmā'» kann jederzeit ein stillschweigendes «idschmā'» aufheben. Die Einrichtung des «idschmā'» ist übrigens eine der großen Hoffnungen der heutigen Reformen.

Zu diesen vier Hauptquellen treten Nebenquellen, die durch

Analogieschluß Gesetzeskraft vermitteln, immer aber unter Kontrolle des «idschmā'». Dazu gehören: der «Augenschein» oder das persönliche Urteil eines Lehrers der Theologie; der öffentliche Vorteil oder Nutzen; schließlich der «'urf», das vor- oder außerislamische Gewohnheitsrecht, sofern es nicht mit der Lehre der Schriften in Widerspruch steht. Der «'urf» hat tatsächlich in der Geschichte des öffentlichen und privaten Rechts eine sehr große Rolle gespielt. Die anerkannten Rechtsschulen unterscheiden sich (ohne deswegen einander zu widersprechen) durch ihren Begriff von «qijās» und «idschmā'» sowie durch die mehr oder weniger große Bedeutung, die sie den Nebenquellen einräumen.

Das Studium der «Quellen» ist eine besondere Disziplin, die mit dem kanonischen Recht verglichen werden kann. Diese Disziplin ist im Islam unerläßlich für das Studium jeder Art von Religionswissenschaft. Man kann auch sagen: die «Rechtsquellen» («usūl al-fiqh») haben ebensowohl dogmatischen wie juristischen Rang. Sie sind ein wesentlicher Teil dessen, was man auch «Quellen der Religion» («usūl al-dīn») nennt. Das, was man gewöhnlich als islamische Theologie bezeichnet, ist weniger Theologie im eigentlichen Sinne als vielmehr defensive Apologie, «Verteidigung des Glaubens gegen die Leugner und Zweifler», wie die Texte sagen. Sie bedient sich von ihrem Standpunkt aus der «Quellen», ganz ebenso wie die juristischen Disziplinen.

Das Verfahren aller religiösen Wissenschaften ist das der Untersuchung, der «persönlichen Bemühung» («idschtiḥād») an Hand der Texte und einer Analyse der «Quellen». So gibt es denn im Islam kein in einem Menschen verkörpertes Lehramt. Der Imām oder Kalif ist bzw. war weltlicher Führer des islamischen Gemeinwesens, der die juristisch-religiösen Gesetze des Koran und der Sunna anzuwenden hatte. Es steht ihm aber nicht zu, die Dogmen zu definieren. Lediglich dem «idschmā'» könnte man diese Vollmacht zusprechen; aber wir haben gesehen, daß es unorganisiert bleibt, und daß sein Begriff je nach den Schulen schwankt. Die einzige «Orthodoxie» des Islam befindet sich also im Koran und in der Sunna.

Auf diese Weise brachte der Grundsatz der «persönlichen Bemühung» die Gefahr mit sich, daß das Wohl des Gemeinwesens der Willkür unterschiedlicher Auslegungen ausgeliefert wurde. Sehr rasch spalteten sich die religiösen Wissenschaften in einzelne Schulen auf. Nach manchmal heftigen Kämpfen wurden einzelne Schulen durch die herrschende Richtung ausgeschieden; andere, die anerkannt wurden, stellten für einige Jahrhunderte



eine faktische, nicht rechtliche Orthodoxie dar. Vom 3. und 4. Jahrhundert der Hedschra an konnte die «persönliche Bemühung» nur mehr innerhalb der Grenzen dieser Schulen betrieben werden. Vor allem jene Disziplin, die das tägliche Leben und die sozialen Beziehungen regelt, in unserem Sprachgebrauch also das kanonische Recht («fiqh»), erstarrte zu Handbüchern der Rechtswissenschaft. Diese «Schließung der Pforten der persönlichen Bemühung» griff vom «fiqh» dann auch auf die anderen Disziplinen über. Seit dem 14./15. Jahrhundert überwuchern die Kommentare und Glossen das islamische Denken, wenigstens im Bereich des Sunnismus<sup>1</sup>.

Die Reformisten aller Zeiten forderten die «Wiedereröffnung der Pforten der persönlichen Bemühung». Auch die heutigen Reformer, die auf eine Organisation des «idschmā» hoffen, sehen darin die unerläßliche Bedingung für jede Erneuerung. Nach ihrer Meinung wäre dies die islamische Antwort auf die Forderungen der Stunde, aus der die religiösen Wissenschaften eine durchgreifende Erneuerung ihrer Fragestellungen und ihrer Methoden erfahren könnten. Und sie sehen darin die einzige, noch mögliche Antwort auf die immer weiter fortschreitende Säkularisierung der Grundsätze des sozialen Lebens.

## II. Die «religiösen Wissenschaften»

Es ist hier natürlich nicht möglich, die Geschichte jeder Disziplin und die Antworten der verschiedenen Schulen auf die jeweiligen Probleme im einzelnen darzustellen. Vielmehr müssen wir uns auf einen gedrängten Überblick beschränken.

### *Die Exegese*

Die «Wissenschaft von der Religion» stand im beginnenden Islam in großen Ehren. Die erste nach der Epoche von Medina war wohl die Lektüre des Koran, an die sich sehr bald das «tafsīr», die Auslegung oder Exegese, anschloß. Die Exegese beruht auf dem eindeutigen Begriff der Offenbarung. Der Koran ist nicht einfach «inspiriert» (im Sinne der christlichen Theologie), sondern er wurde Wort für Wort durch Gott dem Propheten «geoffenbart»

<sup>1</sup> Begrenzte Weiterentwicklungen finden in den folgenden Jahrhunderten im imāmitischen Schīismus Persiens und im indischen Reich der Großmogole statt.

durch die Vermittlung eines Engels. Die Aufgabe des Exegeten besteht also darin, durch ein genaues Studium des Textes die Absicht «Dessen, der da spricht» (Gottes) zu erfassen. Deshalb muß man auf zwei Verfahren zurückgreifen: man muß alle Quellen der arabischen Sprache zur Zeit Mohammeds kennen, und man muß die Umstände der «Herabkunft» der einzelnen Koranverse in ihren jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang stellen. Darum ist eine genaue Kenntnis der Grammatik und der Syntax unerlässlich; darum auch beschäftigt man sich eingehend mit den Überlieferungen, soweit sie das Leben der Araber vor dem Islam wie auch das tägliche Leben des Propheten und seiner Gefährten in Mekka und Medina betreffen.

Weil der Begriff der Schriftoffenbarung auf diese Weise gegeben ist, stellt sich überhaupt nicht das Problem möglicher Zusammenhänge, kann es sich gar nicht stellen. Einziger Ursprung ist das unerschaffene Wort Gottes. Darüber hinaus bedienen sich die Exegeten in unterschiedlichem Maße christlicher und vor allem jüdischer Überlieferungen, die allerdings nicht als Vorläufer, sondern als gemeinsamer Kontext verstanden werden, der etwa gewisse Anspielungen auf die Geschichte der Propheten besser verstehen läßt.

Die beiden bedeutendsten Namen der koranischen Exegese sind Tabarī († 922) und Zamachscharī (1075–1144), der sogar schon rationale Kriterien anwandte. Viele spätere Exegeten sind auch Theologen, und ihre Textauslegung hängt oft von den theologischen Schulen ab, denen sie angehören. Heute versucht eine «rationalere» Exegese eine Übereinstimmung mit dem modernen Denken herzustellen, ohne jedoch den Begriff der «Offenbarung» zu revidieren. Vertreter dieser Richtung ist vor allem Muhammad Ahmad Chalafallah von der Universität Kairo, der vorschlägt, auf den Koran die Unterscheidung der «literarischen Gattungen» anzuwenden, was den heftigen Widerspruch von al-Azhar hervorrief. Welche Richtung sich durchsetzen wird, ist noch nicht zu sehen.

#### *Die «hadīth»*

Das Studium der Sunna des Propheten führte zur «Wissenschaft der hadīth». Es handelt sich dabei nicht um eine Kommentierung oder eine historische Untersuchung der überlieferten Texte, sondern um eine äußere Kritik der Kette der Überlieferer. Je nach der «Stärke» der Kette, und je nachdem, ob ein Text nur durch



eine einzige Kette oder durch mehrere gesichert ist, werden ihm verschiedene Bewertungen erteilt. Nur der «gesunde» oder «authentische» hadīth gilt unbestritten. Es ist aber auch statthaft, sich auf einen «angemessenen» (oder «guten»), ja sogar auch auf einen «seltenen» hadīth zu berufen. Der «schwache» hadīth jedoch kann nicht als Autoritätsbeweis benutzt werden. Eine Sonderstellung nehmen in der Mystik der «hadīth mursal» und der «hadīth qudsī» ein, die entweder von einem anderen Propheten als Mohammed oder von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes herkommen.

In langer, mühseliger Arbeit wurden die zahlreichen umlaufenden «hadīth» ausgewählt, bis es im 3. Jahrhundert Hedschra (10. Jahrhundert) zur Ausbildung von sechs verschiedenen Sammlungen kam, von denen vor allem die des Buchārī und des Muslim eine unbestrittene Autorität besitzen.

### *Das Recht («fiqh»)*

Der Ausdruck «fiqh» besagt zunächst «Überlegung» und wurde später gebraucht für das, was wir annähernd unter «kanonischem Recht» verstehen. Über seine Bedeutung haben wir schon früher gesprochen. Er begann sich schon bald nach Medina herauszubilden und gewann in vier großen Juristen Gestalt, die vier großen und gleichermaßen orthodoxen Schulen ihren Namen gaben. Man muß allerdings erwähnen, daß die Unterschiede zwischen der Lehre der Gründer und den später durch die Schulen vorgetragenen Lösungen manchmal beträchtlich sind. Einer dieser vier Gründer, Ibn Hanbal, war jedoch mehr Lehrer der «hadīth» denn Jurist<sup>2</sup>.

Man unterscheidet bei dem «fiqh» zwei Teile oder Disziplinen: die «Quellen», die sich mit den «Quellen der Religion» befassen, und die «Zweige», die sowohl die rechtlichen Voraussetzungen des Gebetes oder der Waschungen als auch Verträge jeder Art, wie Ehe, Testament, Verkauf, behandeln.

Neueste Untersuchungen widmeten sich unter historischen Gesichtspunkten der Entwicklung und Ausbildung des islamischen Rechts und berücksichtigten dabei die Einflüsse politischer und wirtschaftlicher Ereignisse. So kann man wohl sagen, daß die vier bedeutenden Schulen schon gegen Ende des 3. Jahrhunderts Hedschra in ihrer wesentlichen Gestalt vorhanden waren, in der

<sup>2</sup> Der «Musnad» des Ibn Hanbal wird manchmal zu den sechs offiziellen Schriften gerechnet.





sie sich bis in unsere Gegenwart hinein erhielten. Die vier Gründer sind:

1. Mālik ibn Anas, gestorben 795 zu Medina. Der Gründer der «mālikitischen» Schule räumt den «hadīth» eine große Bedeutung ein, aber er ergänzt die Überlieferung durch den «Brauch von Medina» und die Übereinstimmung der Lehrer, und er verändert sie nach Bedarf durch einen häufigen Rückgriff auf den Grundsatz des allgemeinen Nutzens («maslaha», «istilāh»). In gewissen Grenzen ist also die persönliche Auslegung gefordert. Heute herrscht diese Schule in Tunis, Algerien und Marokko vor.

2. Abū Hanifā, gestorben 767 im Iraq. Die hanafitische Schule gilt als die großzügigste von allen, da sie für rationales Schlußverfahren offen ist und auch die Beweisführung per analogiam zuläßt, die bald auch von den formalen Logikern der großen Moscheen gelehrt wird. Diese Schule breitete sich unter den Seldschuken im Orient aus und wurde die offizielle Lehre des ottomanischen Reiches. Heute ist sie noch in der Türkei bestimmend, während sie in den ehemals türkischen Nachfolgestaaten im Wettstreit mit der mālikitischen und schāfi'itischen Schule liegt.

3. Schāfi'ī, ein Araber aus dem Stamme Quraisch, gestorben um 820 in Ägypten. Im Gegensatz zu Mālik und Abū Hanifā verwirft er die «persönliche Meinung» des Weisen und legt das Hauptgewicht auf die Übereinstimmung (idschmā'). Während Mālik nur die Übereinstimmung der Lehrer von Medina hatte gelten lassen, versteht Schāfi'ī unter «idschmā'» die Übereinstimmung aller lebenden Lehrer einer gegebenen Epoche, auf Grund derer in bezug auf den Koran und die Sunna der Analogieschluß angewendet wird. Diese Schule ist in Ägypten, im Mittleren Osten und in Indonesien vorherrschend.

4. Ibn Hanbal, gestorben 855 in Bagdad. Die hanbalitische Schule ist verhältnismäßig streng, da sie sich jeder «Neuerung» widersetzt und sich nur auf den Koran und die Sunna beruft. Sie wurde durch die straffe wahabitische Reform des 18. Jahrhunderts als die einzig gültige Schule anerkannt und ist heute die offizielle Lehre in Sa'ūdi-Arabien. Bevor sie in Syrien und im Iraq durch die hanafitische Schule verdrängt wurde, hat sie dort manche Glaubensströmung belebt und sogar die Atmosphäre einer echten Volksfrömmigkeit geschaffen. Bei aller Beschränkung auf die «Übereinstimmung» nur der Gefährten des Propheten läßt diese Schule aber auch die «persönliche Bemühung» zu und versucht stets den Geist vor dem Buchstaben zu retten. So ist es denn kein



Zufall, daß sich die heutigen Reformer, die den Islam der modernen Welt angleichen wollen, zuerst auf die hanbalitische Überlieferung berufen. Sie gehen sogar so weit, von den modernen islamischen Rechtslehrern zu fordern, daß sie die Gesetze von einer möglichen Vereinheitlichung der vier «orthodoxen» Schulen<sup>3</sup> unabhängig machen und den verschiedenen schi'itischen Richtungen den möglichen Eintritt in diese «reformierte» islamische Lehre anbieten.

### *Die Apologetik («kalām»)*

Die vierte und letzte «religiöse Wissenschaft» im strengen Sinne ist die «Wissenschaft von der göttlichen Einzigkeit» («'ilm al-tawhīd») oder die «Wissenschaft vom göttlichen Wort» («'ilm al-kalām»), in der man ungefähr die islamische Theologie erblicken kann. Hier seien kurz die wichtigsten Schulen und Richtungen dargestellt.

Unter den Umajyaden gab es drei Richtungen: 1. die Murdschī'ten, die «sich Gott anheimgeben» vom ewigen Stand des gläubigen Sünders und behaupten, keine Sünde eines Gläubigen könne eine schwere Sünde sein; 2. die Qadariten, Verteidiger des unbedingten freien Willens und des Menschen als des Urhebers seiner Handlungen; 3. die Dschabariten, Verteidiger der unbedingten Allmacht Gottes, der der Mensch gänzlich unterworfen ist.

Die erste eigentliche Schule oder vielmehr Gruppe von Schulen sind die mu'tazilitischen Richtungen. Die Mu'taziliten des 1. Jahrhunderts Hedschra waren «Politiker» und wandelten sich im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts zu «Doktrinären». Sie können als Nachfolger der Qadariten gelten, denn sie verteidigen wie diese, wenn auch mit kleinen Unterschieden, die absolute Macht des freien menschlichen Willens. Die Vernunft wird zum Merkmal des Gesetzes, und das geoffenbarte Wort in Gestalt von Testament, Thora, Evangelium und Koran ist geschaffen. Um die Einzigkeit Gottes klarer herauszustellen, unterscheiden sie nicht mehr die göttlichen Attribute vom Wesen, und um die Gerechtigkeit

<sup>3</sup> Der «Philosoph» Ibn Roschd (Averroes), der im Mittelalter so berühmte «Kommentator» (des Aristoteles), hatte bereits in einem rechtswissenschaftlichen Traktat Lösungen für die vier offiziellen Riten erörtert. Seine philosophischen Werke werden in den großen Moscheen nur studiert, um sie zu widerlegen; dieser Traktat hingegen genießt ein tatsächliches Ansehen.

keit deutlicher hervortreten zu lassen, lehren sie, daß Gott gehalten sei, das (vernünftige) Gute zu wählen. Das Gute und das Böse existieren in den Dingen und sind durch die Vernunft erkennbar.

Man hat die Mu'taziliten die Rationalisten des Islam genannt. Es war ihre Absicht, das islamische Dogma gegen den Einbruch der griechischen Philosophie zu verteidigen, indem sie zu diesem Zweck die Waffen der «Philosophen» benutzten. Sie siegten in Bagdad und vertraten den offiziellen Islam unter dem abbasidischen Kalifen Ma'mūn. Die weltliche Gewalt verfolgte die «Ehemaligen», die sich den mu'tazilitischen «Neuerungen» widersetzen und die These vom ungeschaffenen Koran vertraten. In dieser Auseinandersetzung wurde sogar Blut vergossen, und der große Ibn Hanbal wurde eingekerkert und ausgepeitscht. Die Mu'taziliten spalteten sich in die beiden Schulen von Basra und Bagdad auf. Auch Zamachscharī, der große Kommentator des Koran, vertrat mu'tazilitische Auffassungen und folgte an manchen Stellen der metaphorischen Auslegung dieser Schule.

Im 4. Jahrhundert Hedschra sagt sich Abū al-Hasan al-Asch'arī von den Mu'taziliten los, beruft sich auf die Haltung des Ibn Hanbal und begründet die nach ihm benannte asch'aritische Schule, die für Jahrhunderte die Hauptlehre des offiziellen Islam wurde. Diese Schule setzte sich unter dem Kalifen Mutawakkil durch und verfolgte die Mu'taziliten. Die bekanntesten Namen sind: Baqil-lāni (4./5. Jahrhundert Hedschra), Dschuwainī (5. Jahrhundert), Ghazzālī (5./6. Jahrhundert), Rāzī (6./7. Jahrhundert), Idschī (8. Jahrhundert), Dschurdschānī (8./9. Jahrhundert). Trotz allen Verschiedenheiten ist den einzelnen Richtungen der asch'aritischen Schule als wesentliches gemeinsam: der Glaube an den ungeschaffenen Koran sowie an die Unzugänglichkeit des Geheimnisses Gottes und gleichzeitig an die Wirklichkeit der göttlichen Eigenschaften, der absolute Vorrang des Gesetzes vor der Vernunft, die Verneinung der Zweitursachen wie auch des freien menschlichen Willens. Die Handlungen werden dem Menschen «zugeteilt», der rechtlich dafür verantwortlich ist; aber Gott ist der Erschaffer des Bösen und des Guten und Erschaffer der Handlungen des Menschen wie aller Dinge. Das Gute und das Böse existieren nur durch das Gebot Gottes, der zum Guten führt, wen immer er will, und der dem Bösen überläßt, wen immer er will. Manche Asch'ariten, die die Transzendenz Gottes stärker betonen wollten, vertraten eine zusammenhanglose und atomistische Struktur der Dinge, die unaufhörlich erschaffen und wie-



dererschaffen werden von Gott, dem einzigen Sein und dem einzigen Akt. Schließlich erschöpfte sich die Schule im 12./13. Jahrhundert in einer bloßen Wiedergabe der eigenen Handbücher.

Während in Bagdad die asch'aritische Schule entstand, setzte sich weiter östlich die Schule des al-Māturīdī von Samarkand durch, die ebenfalls als «orthodox» gilt. Diese Schule sucht für die Probleme eine geschmeidigere, wenn man will «psychologische», Erklärung zu geben. So nimmt sie an, daß Gott im Menschen die «Wurzeln» seiner Handlungen geschaffen hat, daß es aber der Wille des Menschen ist, der ihnen ihre Färbung, ihre sittliche Qualifikation gibt. Der Unterschied beider Schulen in bezug auf die Inspiration hängt zu einem großen Teil damit zusammen, daß sie sich mit verschiedenen Rechtsschulen verbanden. So müßte man eigentlich von hanafitischen Maturiditen und von schafi'itischen Asch'ariten sprechen. Die Mu'taziliten begründeten, als sie vom offiziellen sunnitischen Islam verworfen wurden, «schismatische» Theologien, und ihr Einfluß erstreckte sich weiter auf das chāridschitische und schī'itische Denken. Nur die Hanbaliten blieben bei ihrer Ablehnung jeder Theologie. Das Werk «Dhamm al-kalām» des hanbalitischen Mystikers Ansāri ist einer der stärksten Angriffe gegen den Gebrauch der Vernunft bei der Verteidigung der Dogmen.

#### *Am Rande der «religiösen Wissenschaften»: die «falsafa»*

Die geschichtliche Entwicklung der Theologieschulen des Islam wäre nicht verstehbar ohne eine Darstellung der «falsafa», das heißt der arabisch-islamischen, manchmal iranisch-islamischen Philosophie unter hellenistischem Einfluß. Diese Philosophie, die keine «religiöse Wissenschaft» ist, entstand im 3. Jahrhundert Hedschra durch den Einbruch des griechischen Denkens: Platon, Aristoteles, Auszüge aus Plotin und deren Kommentatoren, die ins Arabische übersetzt wurden. In den Werken des ersten großen Vertreters dieser Richtung, Abū Ja'qūb al-Kindī, deutet sich eine mögliche Versöhnung zwischen «Philosophie» und religiösem Gesetz an. Aber der Bruch zwischen «falsafa» und «kalām», zwischen Philosophie und Theologie, tritt bei seinen Nachfolgern sehr rasch ein, schon bei Fārābī (3./4. Jahrhundert Hedschra), deutlicher noch bei Avicenna (4./5. Jahrhundert) und schließlich ganz klar bei Averroes (6. Jahrhundert).

Die «Philosophen» («falāsifa») antworten auf die verschiede-



nen Probleme des «kalām» entsprechend ihrer eigenen Problematik. Sie verstehen es, auf ihre Weise Philosophie und Gesetz zu versöhnen. Aber es gibt darin keine Über- oder Unterordnung mehr. Die Versöhnung geschieht durch «ta'wīl», das heißt durch eine allegorische Exegese, indem jeder große Philosoph in den Texten des Korans den metaphorischen, «volkstümlichen» Ausdruck seines eigenen Systems zu finden glaubt. So führt eine vielleicht zu wörtliche Überlieferung des griechischen Denkens die «falāsifa» dazu, eine zeitliche Ewigkeit der geschaffenen Welt anzunehmen, die Schöpfung als eine gewollte, aber notwendige Emanation des Ersten Prinzips aufzufassen und den Bereich des menschlichen Handelns in einen universellen Determinismus einzufügen. Das Dogma von der Wiederauferstehung des Leibes hat dann keinen Platz mehr in ihrer Weltsicht, und die These von der einzigen handelnden Vernunft stellt bei Fārābī und Averroes das persönliche Fortleben der menschlichen Seele in Frage.

Die ersten Asch'ariten mußten sich hauptsächlich mit der mu'tazilitischen Schule auseinandersetzen, was sich also innerhalb der Wissenschaft des «kalām» vollzog. Sehr bald aber standen Asch'ariten und Maturīditen den «Philosophen» gegenüber. Deren Hauptgegner sind vor allem Ghazzālī und dessen Zeitgenosse Schahrastānī, der «Umstürzer der falāsifa». Kern der Auseinandersetzung ist der berühmte «Streit der Tahāfut». Der große al-Ghazzālī (Algazel) des 5./6. Jahrhunderts Hedschra erscheint uns als der «Reformator» jener Zeit. Er bejahte den «kalām», jedoch nur als bloße «Arznei», um die Zweifelnden von ihren Zweifeln zu heilen; aber er verstand auch, die «Wissenschaften der Religion» wieder auf die gelebte Erfahrung des Glaubens zu lenken. Er unternahm es, die Irrtümer und den Unglauben der «Philosophen», besonders des Fārābī und des Avicenna, zurückzuweisen, und zwar in seinem berühmten Werk «Tahāfut al-falāsifa» («Umstürzung der Philosophen»). Ein Jahrhundert später wird im äußersten Westen der islamischen Welt, im Maghreb, Averroes seine Antwort darauf geben und sie, die zugleich eine Selbstverteidigung ist, «Tahāfut al-tahāfut» («Umstürzung der Umstürzung») nennen.

Das Denken des Averroes wurde vor allem im lateinischen Westen wirksam, wohingegen das des Avicenna zutiefst das islamische Denken prägt. Sein Kommentator und Verteidiger wurde der Schī'ite Nasīr al-Dīn al-Tūsī, und noch heute können wir von einer Schule des Avicenna im Iran sprechen. Aber auch die Sunniten, die ihn bekämpfen, stehen unter seinem Einfluß. Sogar

Ghazzālī verteidigte ihn mehr als einmal mit seinen eigenen Waffen, und viele Lehrer des «kalām» versuchten sich vom 12. Jahrhundert an auf die gleiche Weise. Der Historiker Ibn Chaldūn wird später von einer «Schule der Modernen» sprechen. Dennoch kann man nicht unbedingt von einem Fortschritt des philosophischen oder theologischen Denkens sprechen. Die Abhandlungen mit ihren begriffsklarenden «Einleitungen» und dialektischen Erörterungen werden schwerfällig und ungenießbar, und «kalām» und «falsafa» verschmelzen zu einem Zwittergebilde, sehr zum Schaden beider Disziplinen.

Der Schlummer, in den dieses Zeitalter der Kommentare, Glossen und Handbücher «kalām» wie «falsafa» versetzte, scheint nachträglich das Mißtrauen zu rechtfertigen, das ihre gemeinsamen Gegner ihnen entgegenbrachten: vor allem die Hanbaliten und die «ultra-hanbalitischen» Zāhiriten. Unter diesen war es besonders Ibn Hazm von Cordoba (4./5. Jahrhundert Hedschra), der jede Dialektik und rationale Deduktion im Namen des Wortes Gottes und der Zeugniskraft der Sprache verwarf. Jedoch erschöpfte er sich nicht in der bloßen Widerlegung, sondern erstellte ein eigenes Werk als Philosoph und Theologe. So sind seine Untersuchungen über das göttliche Gebot und über die Handlungen des Menschen Bemühungen der «via inventionis», die den entsprechenden Untersuchungen der Asch'ariten seiner Zeit weit überlegen sind.

Vom 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ist der «kalām» als eine rein defensive Apologie völlig in seiner Problematik erstarrt, wiederholt er doch ununterbrochen die gleichen Erörterungen und Widerlegungen einer zum Klischee zurechtgemachten «falsafa». Die einzigen bemerkenswerten Versuche einer Erneuerung waren die des Afghānī und besonders des Muhammad 'Abduh am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Beide versuchten die defensive Apologie des Islam im Hinblick auf die aktuellen Probleme der Zeit neu zu durchdenken, aber die schleichende Erstarrung der vorhergehenden Jahrhunderte machte ihre Bemühungen einigermaßen unfruchtbar. In so grundlegenden Fragen wie Prophetismus und menschliche Freiheit reichen die Untersuchungen des Muhammad 'Abduh in seinem «Risālat al-tawhīd» bei weitem nicht an das Niveau eines Ghazzālī oder eines Ibn Hazm und Ibn Taimija heran.

Wird sich die Wissenschaft des «kalām» damit begnügen, die großen Auseinandersetzungen der Vergangenheit zu studieren, oder wird sie sich selber erneuern? Das setzte allerdings eine



völlig neue Fragestellung wie auch die Verwendung philosophisch angepaßter Begriffe voraus. Das wiederum erforderte, daß der alte Zwist zwischen Philosophie und Gesetz bereinigt würde, vor allem auch jener andere Zwist, der niemals unmittelbar angegangen wurde: der zwischen Glaube und Vernunft. Dann könnte vielleicht der «kalām» aus einer rein defensiven Apologie zu einer Theologie im genauen Sinne des Wortes werden, und das heißt: zu einer Bemühung in der «Erkenntnis des Glaubens». Das allerdings wäre ein gänzlich neues Unterfangen, dessen Folgen im voraus nicht abzusehen wären.

Soll man die islamische Mystik («tasawwuf») unter die religiösen Wissenschaften einordnen? Ibn Chaldūn behandelt sie so, und sie ist auch Thema von Sondervorlesungen an manchen großen Moscheen. Sie hatte und hat noch immer mehr Gegner als die Wissenschaft des «kalām», und die Haltung des offiziellen Islam ist nach der heftigen Gegnerschaft der ersten Jahrhunderte unentschieden geblieben. Es hieße sie gewiß preisgeben, wollten wir uns auf den didaktischen Aspekt ihres Beitrages beschränken. Wir werden im nächsten Kapitel versuchen, ihren Ort im Zusammenhang mit dem Problem des menschlichen Handelns und der letzten Ziele zu bestimmen.

Nun gibt es noch eine Anzahl von Hilfswissenschaften, die eng mit den religiösen Wissenschaften verbunden sind. So die arabische Grammatik und Literatur; die Geschichte, insoweit sie die Ausbreitung des Islam betrifft; Teilgebiete der Mathematik und Astronomie, die dazu dienen, die im «fiqh» vorgeschriebenen Erbschaften oder die Daten und Feste des Mondkalenders zu berechnen. Manchmal gelten auch Medizin und Agrarwissenschaft als Nebengewissenschaften. Alle anderen Disziplinen – und zu ihnen gehört die «falsafa» – heißen «fremde Wissenschaften»; sie sind erlaubt, wenn sie nicht dem koranischen Glauben widersprechen, im andern Falle sind sie verboten. Hier stoßen wir auf das Problem des Humanismus im Islam, das wir noch behandeln werden.

### III. Glaubenswerte und «notwendige» Glaubensgebote

In jeder der religiösen Disziplinen waren Streitigkeiten und Auseinandersetzungen an der Tagesordnung. Die eine Schule bezeichnete das, was von einer anderen als Wahrheit gelehrt wurde, als vom Unglauben («kufr») befleckt. Gibt es dennoch



über alle Gegensätze der Schulen und Sekten hinweg ein Mindestmaß an Glaubensgeboten, das allen Muslim gemeinsam ist?

Asch'arī selber forderte von seinen Schülern, niemals das Anathema gegen jemanden zu schleudern, der nicht so dachte wie sie. Und wir kennen die überlieferte Redensart: «Muslim ist jeder, der betet, indem er sich in die Richtung von Mekka wendet.» Darauf beruft sich auch Ghazzālī in seiner Autobiographie. Man kann sagen, daß für jeden Muslim der Glaube Zeugnis ist, und zwar so sehr, daß Gott, indem er der höchste Zeuge Seiner selbst gegenüber Sich selbst ist, gleichzeitig auch der höchste Gläubige ist. Wenn es aber gilt, die Art und Weise des Zeugnisses und seinen Inhalt genauer zu bestimmen, dann unterscheiden sich die Schulen und stehen im Gegensatz zueinander. Wir wollen versuchen, einige Grundlinien darzustellen.

### *Der Glaubensakt*

Die ältesten Richtungen ließen das Glaubenszeugnis sich auf alle koranischen Vorschriften erstrecken, gleichviel ob es sich um Glaubenswahrheiten oder um auferlegte Akte handelte. Die Gleichung lautet: Glaube ist gleich Zustimmung des Herzens plus Zeugnis des Wortes plus Handlungen der Glieder. Diese Begriffsbestimmung, die bei den Mu'taziliten geläufig war, ist auch noch bei Asch'arī gültig, und wir finden sie unter anderen auch bei Ghazzālī wieder. Die schismatischen Chāridschiten hatten sie verworfen – wir werden die Folgen in bezug auf die menschlichen Handlungen noch kennenlernen.

Die hanafitisch-māturīditische Richtung betont den Ausdruck des Glaubens im Wort. Glaube ist gleich Zustimmung des Herzens plus Zeugnis des Wortes.

Die Asch'ariten behalten die Begriffsbestimmung ihres Gründers nicht bei. Für sie ist Kennzeichen des Glaubens die innere Entscheidung («tasdiq»), die Zustimmung des Herzens. Das Zeugnis des Wortes vor den Menschen ist zwar gefordertes Zeichen (und auch da nur im Falle der Möglichkeit), aber es begründet nicht den Glauben. Die «Handlungen der Glieder», das heißt die geforderten Werke, lassen die Kraft des Glaubens zu- oder abnehmen, dieser selbst aber bleibt im Kern der inneren Zustimmung unberührt.

Ein Sonderproblem ist das der Beziehungen zwischen dem Glauben («īmān») und dem «islām», hier verstanden als die Beobachtung eines Religionssystems. Nach den gegebenen Begriffs-





bestimmungen von Glaube und «islām» werden diese von manchen Schulen gleichgesetzt, von den meisten aber unterschieden. Der normale Stand des Gläubigen ist, Gläubiger und gleichzeitig Muslim zu sein. Aber man kann auch den «islām» äußerlich bekennen, ohne im Innern des Herzens gläubig zu sein; manchmal ist auch das Umgekehrte denkbar: man kann gläubig sein vor Gott und somit gerechtfertigt, ohne die Möglichkeit zu haben, den «islām» nach außen zu bekennen. Alle Schulen aber sind sich in der Nachfolge des Koran einig darin, die «Heuchler» («munāfiqūn») zu verurteilen, die vorgeben, dem Islam zu folgen, ohne wirklich gläubig zu sein und die Unruhen und Aufstände in das Gemeinwesen hineintragen. Das Zeugnis des Wortes macht den, der es ablegt, zum Muslim vor den Menschen; es hat einen Wert vor Gott nur, wenn die innere Überzeugung ihm entspricht.

### *Der Glaubensinhalt*

Der dogmatische Inhalt des Glaubenszeugnisses ist mit den «zwei Gliedern» der «schahāda» wiedergegeben: Einzigkeit Gottes und Auftrag Mohammeds als des Gesandten Gottes.

Sehr rasch kamen die Schulen dazu, indem sie sich auf den Koran oder die «hadīth» stützten, eine Gesamtheit von Lehrsätzen aufzustellen, die als wesentlich angesehen werden und ausdrücklich bekannt werden müssen. «Die Gläubigen», so heißt die berühmte Stelle im Koran (2, 285), «glauben an Gott, seine Engel, seine Bücher, seine Gesandten.» Ein nicht weniger berühmtes «hadīth» besagt: «Der Glaube fordert, daß du an Gott, an seine Engel, an das zukünftige Leben, an die Propheten und an die Wiederauferstehung glaubst<sup>4</sup>.» Ein anderes, das oft zitiert wird, fügt hinzu: «... und daß du an das göttliche Gebot für das Gute und das Böse, das Süße und das Bittere glaubst.» Und ein letztes: «Der Prophet hat gesagt: Der Mensch hat nur den Glauben, wenn er an vier Dinge glaubt: 1. wenn er bezeugt, daß es keine Gottheit gibt außer Gott; 2. und daß ich der Gesandte Gottes bin, der beauftragt ist, die Wahrheit zu lehren; 3. wenn er an die Wiederauferstehung nach dem Tode glaubt; 4. wenn er an das göttliche Gebot für das Gute und das Böse, das Süße und das Bittere glaubt.»

Stellen wir diese verschiedenen Texte zusammen, so finden wir folgendes:

<sup>4</sup> Vgl. den «hadīth» «Gabriel» (Fragen, die der Engel Gabriel an Mohammed richtet), Buchārī, Imān, 37.



1. Gott ist der absolut Einzige, der allmächtige und barmherzige Schöpfer, der unzugänglich ist in dem Geheimnis seiner Natur und seiner Macht und dennoch dem betenden Menschen «ganz nahe» und der Richter aller Richter.

2. Der eine und transzendente Gott hat durch seine Propheten und Gesandten zu den Menschen gesprochen und ihnen sein Gesetz auferlegt. Die drei großen Propheten und Gesetzgeber sind Moses, der auf Befehl Gottes dem Volke die Thora, Jesus, der das Evangelium, und Mohammed, der den Koran gab, und dieser Koran ist die Zusammenfassung und das Siegel aller Prophetien. Zahlreich sind die übrigen Propheten und Gesandten, an die man glauben muß. Der Koran und die Überlieferung berichten die Geschichte der bedeutendsten von ihnen, von Adam angefangen bis zu Johannes dem Täufer. Der islamische Glaube, der im Glauben Abrahams wurzelt, ist der Glaube Abrahams, des «Freundes Gottes».

3. Die Engel existieren – sie sind aus Licht erschaffen, besagt eine Überlieferung. Durch den Engel Gabriel empfängt Mohammed den Koran. Die Engel sind die Übermittler der Befehle Gottes an die Menschen. Als Gott die Treue der Engel prüfte, erhob Iblis, der Satan, sich gegen ihn. Daneben gibt es noch die «dschinn», aus Feuer erschaffene Zwischenwesen, die dem Gesetz unterworfen sind, und die teils gut, teils pflichtvergessen sind<sup>5</sup>.

4. Am Jüngsten Tag, der jederzeit hereinbrechen kann, wird jedes Wesen, das dem Gesetz unterworfen ist, auf das Wort Gottes wieder auferstehen und von Gott gerichtet werden, und es wird entweder die ewigen Freuden des Paradieses oder die ewigen Qualen der Hölle erfahren. Gott ist der «König des Jüngsten Gerichtes». Der Glaube richtet sich auch auf die «Wirklichkeit» der eschatologischen Elemente: die Brücke über die Hölle, die Waage des Gerichts, die Blätter, auf denen die Taten der Menschen verzeichnet sind, die Schale des Propheten, aus der die Auserwählten getränkt werden, bis hin zum Throne Gottes. Die vorherrschenden Schulen lehren die wirkliche Existenz dieser Dinge einer anderen Welt, ohne daß es jedoch möglich wäre, sich dadurch eine genaue Vorstellung von ihnen zu machen, daß man von den entsprechenden Dingen dieser Welt ausginge.

<sup>5</sup> Man hält Iblis im allgemeinen für einen Engel. Aber der Koran berichtet, daß er wie die «dschinn» aus Feuer erschaffen sei. Andere halten auch die Erschaffung der Engel aus Feuer für möglich. Jene, die der Überlieferung entsprechend die Engel als Lichtwesen ansehen, sagen, daß Iblis ein «dschinn» war.



5. Gottes Gebot bestimmt das Gute wie das Böse vorher. Wie wir oben schon darstellten, lehrt der Koran gleichzeitig die Verantwortung des Menschen wie auch die absolute Allmacht Gottes, aber er stellt nicht das theologische Problem der Prädestination. Die Lehre von der eindeutigen Vorherbestimmung zum Bösen ist eine Schlußfolgerung, die sich nur in der asch'aritischen Schule findet; sie ist keine unmittelbare Lehre der koranischen Texte. – Was der Glaube an das «göttliche Gebot» («qadar») vor allem fordert, ist, daß sich jedes Wesen ganz Gott anheimgibt in einem Akt der Hingabe («tawakkul»), «die nicht fragt», – ein einzigartiges Zeugnis, das für die unzugängliche Jenseitigkeit Gottes abgelegt wird.

Es gibt zahlreiche andere Auffassungen und Auslegungen der islamischen Dogmen, schließlich sind darüber ganze Bände geschrieben worden. Aber wir haben doch wohl den wesentlichen Inhalt des Glaubensaktes wie auch der inneren Haltung, die daraus entspringt, dargestellt. Damit sind die «notwendigen» Glaubenssätze erwähnt, ohne die niemand sich als Muslim bezeichnen kann, jenes Mindestmaß an Geboten, das von den einzelnen Schulen genauer bestimmt oder entfaltet wird. Wie vielfältig und reich die «religiösen Wissenschaften» des Islam auch sein mögen, – die ausdrückliche und aufrichtige Zustimmung zu diesen fünf Glaubenssätzen ist gleichsam das dogmatische Gefüge der ganzen «Gemeinschaft der Gläubigen».

#### Anhang: Die Sekten

Wir haben gesehen, wie sich das islamische Gemeinwesen nach der Schlacht von Siffin (37 Hedschra) in drei Gruppen aufspaltete<sup>6</sup>. Die Mehrheit, heute etwa 90 Prozent, bleibt dem «Brauch des Propheten» («sunnat al-nabī») treu und bildet den sunnitischen Islam; auf diesen beziehen sich vorwiegend die Untersuchungen und Darstellungen dieses Buches. Die beiden Minderheitengruppen sind die Chāridschiten (die «Hinausgehenden») und die Schī'iten, benannt nach der «schī'a» (Partei) des 'Alī. Wir geben hier einen kurzen Abriss ihrer wichtigsten Richtungen und religiösen Auffassungen, ohne auf die vielfältigen Einzelheiten ihrer Geschichte eingehen zu können.

<sup>6</sup> S. oben 2. Kap., S. 33 ff.



## I. Der Chāridschismus

Ursache der Spaltungen war die Frage des Kalifats oder des höchsten Imāma sowie die Voraussetzungen seiner Rechtmäßigkeit. Die sunnitische These lautet: Der Kalif muß aus dem Stamme der Quraisch sein (später allerdings lassen zahlreiche Lehrer, entsprechend dem «Gebot der Notwendigkeit», einen nicht-quraischischen, ja sogar einen nicht-arabischen Muslim als rechtmäßig gelten, wie im Falle des ottomanischen Kalifats). Grundsätzlich muß der Kalif oder Imām von den «Leuten, die lösen und binden», bestimmt werden und deren Huldigung empfangen; die heutigen Reformer betonen gerade diesen Wahlcharakter des Amtes. Aber die Benennung des Nachfolgers durch den regierenden Kalifen wurde zugelassen, insofern dieser als der Vertreter der Wahlberechtigten galt. Schließlich könnte das «Gebot der Notwendigkeit» nachträglich eine militärische Eroberung rechtfertigen. Der entscheidende Punkt der Lehre ist folgender: Der Kalif muß vor seiner Thronbesteigung gewisse körperliche Eigenschaften besitzen, die sein Amt erfordert, und er muß mit dem «Stand der Gerechtigkeit», der «'adāla», bekleidet sein. Wenn er aber gewählt oder benannt ist, dann bleibt er der legitime «Stellvertreter» («chalīfa») des Propheten, wie auch sein Privatleben sein mag; dann fördert er auch unaufhörlich die «Rechte Gottes und der Menschen» und ordnet nichts an, was gegen das Gesetz des Koran wäre.

Die Chāridschiten hingegen fordern vom Kalifen recht bald ein sündenloses privates und öffentliches Leben. Der Kalif oder Imām, der einen «großen Fehler» begeht und vom «rechten Weg» abweicht, hört auf, rechtmäßig zu sein. Die Chāridschiten waren Anhänger des 'Alī. Sie verurteilten diesen wegen seiner Haltung in der Schlacht von Siffin wie auch deswegen, weil er den Schiedsspruch des Mu'āwija angenommen hatte. Seit damals spielt für sie bei der Wahl des Imām die Herkunft nach Rasse oder Stamm keine Rolle. Jeder aufrichtige Gläubige, «sei er auch ein schwarzer Sklave», kann gewählt werden, wenn er nur ein einwandfreier Muslim ist. Und es ist eine strenge Verpflichtung für das Gemeinwesen, von einem Imām geleitet zu werden.

Die Folge dieser Auffassung ist, daß für die Chāridschiten die «Werke» zur Begriffsbestimmung des Glaubens gehören. Ein Muslim, der eine schwere Sünde begeht, ist ein Abtrünniger. Genau besehen ist jeder nicht-chāridschitische Muslim in diesem Zustand. Manche chāridschitischen Lehrer machen keinen Unter-

schied mehr zwischen den Muslim einerseits und den Christen oder Juden andererseits, die sagen: «Mohammed ist der Gesandte Gottes zu den Arabern, nicht aber zu uns.»

Das besondere Merkmal des Chāridschismus war oft der übersteigerte Fanatismus, der sogar vor der Theorie des «religiösen Mordes» nicht zurückschreckte. Das war der Anlaß für zahlreiche Aufstände und Kriege. Der Grundsatz der Gleichheit unter den Rassen und Stämmen galt vor allem unter den «mawālī»<sup>7</sup>, die aber von den Arabern des Umajyaden-Reiches verachtet wurden.

### *Einige Sekten und Richtungen*

Die Extremisten. – Die Azraqiten halten dafür, daß jeder, der durch eine schwere Schuld vom rechten Weg abkommt, nicht mehr zum Glauben zurückkehren kann und mit den Angehörigen zum Tode verurteilt werden muß. Der «religiöse Mord» kam bei ihnen besonders häufig vor. Sie gründeten einen Staat im mittleren Iran und wurden Ende des 7. Jahrhunderts Hedschra in einem blutigen Krieg ausgerottet. – Die Jazīdija (Gründer Jazīd ben Unaisa) halten den Koran nicht mehr für das Siegel der Propheten. Sie lehren, daß ein Prophet unter den Iraniern aufstehen und eine vierte, «himmlische» Religion gründen wird, die der Sabäer, die im Koran erwähnt werden. (Diese Sekte ist von der weiter unten erwähnten jezīdischen Sekte zu unterscheiden.)

Gemäßigte Richtungen. – Erwähnt seien kurz die Sufriten, die einen zeitweiligen Verzicht auf den Krieg gegen die Nicht-Chāridschiten sowie die «taqija» (die «Verstellung des Glaubens») zulassen. Sie gingen später in der ibādītischen Richtung auf. – Die Sekte der Ibāditen (Gründer 'Abd Allāh ben Ibād) ist die bedeutendste. Sie trat 129 Hedschra (747) auf und ist die einzige chāridschitische Sekte, die bis heute existiert, so in Oman und auf Sansibar. Im 2. Jahrhundert Hedschra lösten sie im Westen die große Berberbewegung aus, konnten aber nicht die Herrschaft über ganz Nordafrika erringen. 772 wurden sie von den 'Abbāsiden besiegt und gruppierten sich neu in dem rostemidischen Königreich Tahert, das erst 909 unter den Schlägen der fātimidischen Schī'iten zusammenbrach. Ibādītische Gruppen (meist Abāditen genannt) bestehen noch in Uargla, am Dschebel Nefūsa, auf der Insel Dscherba und besonders im algerischen Mzab, wo sie ein politisch-kirchliches Gemeinwesen gründeten («Mzabiten»). Der

<sup>7</sup> S. oben 2. Kap., S. 37.



Ibādismus wurde öfters von politisch-religiösen Abspaltungen erschüttert; die drei wichtigsten Untersekten sind die Nakkariten, die Chalfiten und die Nafāthiten.

Ihre Lehre verwirft «idschmā'» und «qijās» und ersetzt sie durch «ra'i» (Eindruck, persönliche Meinung des Weisen). Starken Einfluß übte die mu'tazilitische Lehre aus. Die kleinen Sünden werden von Gott vergeben, die schweren können nur durch Reue getilgt werden. Der Koran, das Wort Gottes, ist erschaffen, es gibt keine Anschauung Gottes im Jenseits.

Nach dem Zusammenbruch des Königreiches Tahert verstanden sich die Ibāditen als «im Untergrund» lebend. Infolgedessen sind einige Gesetze des Gemeinwesens, wie etwa das Imāma, zeitweilig ausgesetzt bis zu dem Tag, an dem der Ruhm und der Glanz ihres Gemeinwesens wieder offenbar werden wird.

## II. Der Schī'ismus

Der Schī'ismus («schī'a») besaß in der Geschichte und im politisch-religiösen Denken des Islam eine ungleich größere Bedeutung als der Chāridschismus. Zu manchen Zeiten beherrschte er weite Gebiete der islamischen Welt, und er weist zahlreiche, oft extreme Denker auf, die eine große Rolle in den «religiösen Wissenschaften» spielten. Später faßte er vor allem bei den Iraniern Fuß, jedoch darf man darüber nicht vergessen, daß sein Ursprung arabisch ist ebenso wie die Safāwiden-Herrscher, die den imāmitischen Schī'ismus zur offiziellen Religion des Iran machten.

In dem folgenreichen Streit über Imāma oder Kalifat sind die Schī'iten «Legitimisten», die dem «Haus des Propheten» und den Nachkommen des 'Alī in unbedingter Treue ergeben sind. Nach ihrer Auffassung kann nur ein Nachkomme des 'Alī legitimer Imām sein. Sie erkennen die Rechtmäßigkeit der drei ersten Kalifen, Abū Bakr, 'Umar und 'Uthmān, nicht an und verwerfen darum auch den «idschmā'» der «Gefährten». Auch erkennen sie die Überlieferung («sunna») nur insoweit an, als diese die Autorität des «Hauses des Propheten» wahrt. Der schī'itische Begriff des Gemeinwesens hängt ganz von der Auffassung ab, die sie vom Imām haben. Dieser ist für sie nämlich nicht nur unfehlbar in seinen Entscheidungen, sondern auch wie die Propheten frei von jeder Sünde («'isma»). Innerhalb des Schī'ismus kam es über der Anerkennung der rechtmäßigen Imām zur Spaltung. Die herr-



schende «imāmische» Richtung erkennt zwölf Imām an. Aber der zwölfte ist nicht gestorben, sondern auf mystische Weise «verborgen» oder «abwesend» («ghā'ib») und erwartet die Stunde seines Offenbarwerdens.

Die Mehrheit der Schī'iten, die den «idschmā'» verwerfen, betonen deshalb den «idschtihād», die «persönliche Auslegung», wie sie von den Lehrern geübt wird, die das Sprachrohr des «verborgenen» Imām sind. Diese Lehrer, die vorwiegend in den «heiligen Städten» des Schī'ismus leben, haben praktisch die geistliche Macht inne. Seitdem der letzte rechtmäßige Imām «verborgen» ist, besitzt der Inhaber der Exekutivgewalt nur eine weltliche Souveränität. Die Folge davon ist, daß im irdischen Staat jede Machtordnung möglich ist.

Die religiöse Empfindung und Frömmigkeit der Schī'iten hat eigene Züge. Auffällig ist der Kult, der 'Alī, seiner Gattin Fātima und seinen Söhnen Hasan und Husain gewidmet ist. Das Gedächtnis des Martyriums, der «Passion» des 'Alī und des Husain wird auf mancherlei Weise gefeiert, wie etwa durch die berühmten Büber- und Flagellantenzugprozessionen. Damit verbindet sich die Vorstellung von der Erlösungskraft des Leidens, ja sogar der Begriff der Erlösung taucht auf, der der sunnitischen Vorstellungswelt fremd ist<sup>8</sup>. Die «heiligen Städte» neben Mekka und Medina sind Kerbelā' im Iraq, der Ort der «Passion» des Husain, und Mesched im Iran, wo sich die Gräber der «Martyrer» befinden. Im Extrem führt dieser Kult geradezu zu einer Vergöttlichung der Sippe des 'Alī. – Ein zweiter Zug ist bei den Imāmiten der noch immer lebendige Kult des unsichtbaren und verborgenen Imām – hier wird die eschatologische Erwartung in fromme Innerlichkeit umgesetzt.

Dem gesamten Islam gemeinsam ist der Glaube an die Wiederkunft des Mahdī am Ende der Welt, der die Gläubigen auf den rechten Weg und die Gerechtigkeit zur Herrschaft führen und den Tag des Gerichtes vorbereiten wird. Diese Rolle des Mahdī wird manchmal Mohammed selbst, manchmal Jesus, manchmal aber auch al-Chidr zugeschrieben, dem geheimnisvollen Gefährten des Moses. Die schī'itische Frömmigkeit und Lehre hat sich dieser Vorstellung des Mahdī als des Herrn des Jüngsten Tages bemächtigt und sieht in ihm entweder 'Alī selbst oder einen sei-

<sup>8</sup> Die Geschichte der Martyrer, des Leidens und der Erlösung ist das Hauptthema persischer Dramen, die für die schī'itische Empfindung und Kunst das waren, was für die christliche Empfindung und Kunst die Mysterienspiele des lateinischen Mittelalters waren.

ner Nachkommen. Sein Gehilfe an diesem Tag wird Jesus sein. Dieser schī'itische Glaube an den Mahdī war im Laufe der Geschichte Ursprung zahlreicher Volksbewegungen und manchmal sogar großer Reiche.

Die sehr reiche schī'itische Theologie ist noch immer nur unvollkommen bekannt. Dabei war ihr Einfluß auf die Entwicklung des islamischen Denkens groß. Ganz wie ihr Gegenstück, der Chāridschismus, griff sie die Themen des Mu'tazilismus auf, aber sehr rasch traten auch philosophische Ideen des alten Iran sowie der griechischen Pythagoreer und Neuplatoniker hinzu. Im Mittelpunkt ihres Weltbildes stehen die beiden Begriffe der Emanation und des Lichtes (und damit also auch der Erleuchtung). In bezug auf den Glauben und das Heil gibt sie ihre eigenen Antworten. Für die Welt des Alltages und dort, wo der Schī'ismus in der Minderheit ist, gilt die «taqija» (oder «kitmān»): man muß seinen Glauben im Zeugnis des Wortes und in den kultischen Handlungen verschließen, jedoch das gültige Zeugnis in seinem Herzen tragen.

Auch das kanonische Recht weist in manchen Punkten Abweichungen auf. Erwähnt sei hier nur, daß der Schī'ismus die «Ehe auf Zeit» kennt, die im vorislamischen Arabien bekannt war und deren Dauer durch einen bindenden Vertrag im vorhinein festgelegt wird. Diese Eheform war zunächst von Mohammed geduldet, dann aber von 'Umar I. abgeschafft worden. Da aber die Schī'iten die Rechtmäßigkeit 'Umars nicht anerkennen, behielten sie den Brauch bei.

### *Sekten und Richtungen*

Nach der Abspaltung des Schī'ismus vom übrigen Islam traten, wie oft in solchen Fällen, im Laufe der Jahrhunderte bei ihm weitere Aufspaltungen in zahlreiche Sekten ein. Hier seien kurz die wichtigsten erwähnt.

1. Die *Sajditen* sind die am weitesten gemäßigten Schī'iten, die in religiöser Hinsicht den Sunniten sehr nahe stehen. Sie kennen fünf rechtmäßige Imām, wobei sie im Gegensatz zu anderen Richtungen Zajd ben 'Alī, den Enkel des Husain, als Imām anerkennen. Innerhalb der Sekte gibt es acht verschiedene Richtungen. Das Dogma vom unsichtbaren und verborgenen Imām erkennen sie nicht an. Nach ihrer Auffassung muß seit dem Tod des Zajd der Imām gewählt werden. Dieser gewählte Herrscher bleibt mit göttlicher Hilfe auf dem rechten Weg, ist aber sonst



in seinem Wesen nicht von anderen Menschen verschieden. Eine bedeutende Rolle spielen die «dā'ī» oder «Prediger» als Häupter der einzelnen zajditischen Gruppen. Die oben erwähnte «Ehe auf Zeit» wird von ihnen verworfen.

Bis zum Jahre 1126 herrschten die Zajditen am Kaspischen Meer. Um 860 gründeten sie den Staat Jemen, der sich bis heute erhalten hat. Der Eintritt des Jemen in die Vereinigte Arabische Republik (Ägypten und Syrien) wird dem Sajdismus gewiß eine neue Bedeutung geben. Er ist dem Sunnismus schon so nahe gekommen, daß manche orthodoxen Reformer vorschlugen, den Imām des Jemen als höchsten Kalifen des islamischen Gemeinwesens auszurufen.

2. Die Imāmiten machen die Mehrheit der Schī'iten aus. Sie erkennen die Nachfolge von 12 rechtmäßigen Imām an und verehren den verborgenen Imām. Sie glauben, daß dem Imām durch Emanation eine leuchtende göttliche Partikel innewohnt und seine Sündenlosigkeit bewirkt. Innerhalb des Imāmismus gibt es elf verschiedene Richtungen. Seit den Safāwiden ist er die offizielle Religion Persiens, und auf ihn bezieht sich unsere allgemeine Darstellung des Schī'ismus.

3. Die radikalen Schī'iten können unter dem Namen Ismā'ilen zusammengefaßt werden. Sie kennen sieben rechtmäßige Imām, deren letzter, Ismā'il ben Dscha'far, am Jüngsten Tag als Mahdī wiederkommen wird. Die Ismā'ilen sind radikal insofern, als sie die Sippe des 'Alī vergöttlichen, dadurch in den Augen der anderen Muslim die unbedingte Einzigkeit Gottes preisgeben und das Prophetentum Mohammeds zugunsten der «Leute des Hauses» verkleinern. Dennoch haben sie einen großen Einfluß auf die religiöse und kulturelle Gedankenwelt des Islam ausgeübt. Hier mag es genügen, Nāsir-e Chosraw sowie die große Enzyklopädie der Ichwān al-Safā' («Brüder der Reinheit») mit ihren ismā'ilischen Tendenzen zu erwähnen. Avicenna selbst berichtet, daß sein Vater und sein Bruder zum Ismā'ilismus übergetreten seien, und Ghazzālī, der die Ismā'ilen widerlegen wollte, mußte sich von seinen Gegnern beschuldigen lassen, ihre Lehre als wertvoll dargestellt zu haben. Auch eine solch wichtige politisch-religiöse Bewegung wie die Qarmaten war ismā'ilisch, ebenso die Gründer des großen Fätimiden-Reiches.

Die Weltanschauung ist wesentlich emanatistisch. Von Gott bis zum Urstoff staffeln sich sieben Prinzipien, denen die sieben Zyklen der Imām entsprechen. Der mu'tazilitische «ta'til», der den Begriff der göttlichen Eigenschaft so weit «läuterte», daß er



ihn praktisch leugnete, taucht in dem sich nicht offenbarenden Gott der Ismā'īlen wieder auf. Von diesem geht auf sein Gebot («amr») hin der universale Geist aus, der sich offenbarende Gott, an den sich die Gebete der Gläubigen richten. Ihm entspringt die universale Seele (oder Vernunft), aus der die reine Passivität des Urstoffes hervorgeht. Die Seele strebt danach, wieder zum Geist aufzusteigen, um dessen Vollkommenheit zu erreichen (ein Gedanke, den Avicenna in seiner Kosmogonie wieder aufgreift), und aus dieser Bewegung nach oben entsteht der Mensch. Raum und Zeit gehören ebenfalls zu diesen Urprinzipien.

Zu den ismā'īlischen Sekten gehören: die Qarmaten mit ihrer großen Volksbewegung eines theokratischen Kommunismus; der Neo-Ismā'īlismus der Fātimiden; die Chudscha, die indische Sekte des Aga Chān; die Haschīschīn mit ihrem Grundsatz des blinden Gehorsams; die Nusairī, die die Gottheit des 'Alī bekennen mit Salmān als seinem Vorläufer und Mohammed als seiner Emanation (die Alawi sind die bedeutendste Gruppe der Nusairī); ferner die neuere Sekte der Alillāhi und die Metwalī; schließlich die Drusen mit etwa 150 000 Anhängern in Syrien und Libanon. Die Religion der Drusen ist gleichsam eine ismā'īlische Häresie: Im Jahre 1017 offenbarte sich der fātimidische Kalif Hākīm als die Gottheit selber. Die Sekte wurde begründet von Hamza, der als die Inkarnation des universalen Geistes galt. Das Wort «Druse» kommt von Darazī, dem «Missionar» («dā'ī»), der die Offenbarung Hākīms erkannte und verkündete und sogar Hamza zu verdrängen suchte.

Heute finden wir den Ismā'īlismus der verschiedensten Richtungen im Libanon, in Syrien, in einigen Teilen des Iran, in Zentralasien, Afghanistan und Kafiristan. Recht zahlreich sind sie auch in 'Oman. In Indien und Pakistan sowie an der ostafrikanischen Küste bei Sansibar leben etwa 300 000 Ismā'īlen, darunter auch die Anhänger des Aga Chān.

### III. Andere Sekten

*Die Jesīdi.* – Die Jesīdi (oder Jasīdi) gehören zu den kurdischen Stämmen und zählen heute nicht mehr als 70 000 Seelen. Wir finden sie im Iraq, Syrien, Russisch-Armenien und Iran. Die wesentlichen Elemente ihres Glaubens stammen vermutlich aus alten manichäischen, vielleicht sogar mazdäischen Überlieferun-

gen, die mit assyrischen, christlichen (nestorianischen und jakobitischen) sowie vor allem islamischen Einflüssen vermischt sind. Den Namen auf Jasīd ben Unaisa (s. S. 83) zurückzuführen, wie sie es tun, ist nicht möglich. Manchmal leiten sie ihren Namen von Jasīd ben Mu'āwija ab, in dem sie nicht ihren Gründer, wohl aber ihren Erneuerer sehen (Gründer ist in ihren Augen der einzige Sohn Adams). Eine andere Etymologie führt den Namen auf das neupersische Wort «īzed» (Engel, Gott) zurück.

Ihre Gebrauchs- und Kultsprache ist fast immer das Kurdische, aber ihre zwei heiligen Bücher, «verfaßt vor der Erschaffung der Welt», sind arabisch. Ihr Glaube unterscheidet zwischen dem nichthandelnden Schöpfer-Gott und Melek Tā'ūs, der Wesenheit Gottes, die in ihrem Tun sich offenbart, aber eins ist mit Gott. Göttliche und gott-menschliche Wesen dienen als Vermittler zwischen Gott und Mensch. Die Jesīdi glauben an die Seelenwanderung, jedoch nicht an die ewige Hölle und an die Wirklichkeit des Bösen. Der Name «Anbeter des Teufels» («schaitān», das ist Melek Tā'ūs), mit dem sie oft bezeichnet werden, entspricht nicht der Wirklichkeit. Der Begriff des Teufels, als des «Vaters des Bösen», ist ihrer Lehre fremd. Ihre soziale Struktur ist sehr unterschiedlich. Die staatliche Ordnung ist theokratisch und esoterisch. Man unterscheidet die «mūrid» («Novizen») oder Laien und die «rūhan», «kahan» oder Kleriker; diese werden wieder in zehn Klassen unterteilt. Keiner kann zu seinen Lebzeiten von einer Klasse oder besser Kaste in die andere übergehen. An der Spitze stehen der oberste Schaich und der Emir. – Die Sekte ist vermutlich unter den Umajyaden in Syrien entstanden. Da sie weder den Koran noch Thora oder Evangelium kennt, wurde sie immer wieder von den Lehrern des Islam verurteilt und oft verfolgt.

*Neuere Sekten.* – Im 19. Jahrhundert entstanden drei islamische Sekten, die überwiegend synkretistisch sind.

1. In Indien gründete Ghulām Ahmad (1839–1908) die Sekte der Ahmadija. Er behauptete, unmittelbare Offenbarungen von Gott zu haben und Wunder zu vollbringen. Mohammed wird als «Siegel der Propheten» anerkannt, jedoch ist Ghulām Ahmad gleichfalls Prophet. Die Sekte erfuhr Einflüsse durch den Hinduismus und hat einen Jesus-Kult; allerdings ist Jesus nach ihrer Lehre nicht gekreuzigt worden, sondern nach Indien gekommen und in Srinagar gestorben. In ihrer Lehre und Lebensweise wirkt «eine Form des späten islamischen Sūfismus, wie er in Indien besteht, die durch moderne westliche Einflüsse stark belebt



wurde». – Eine Splittergruppe, Ahmadija Andschuman, verwirft Ghulām Ahmad als Prophet und erkennt ihn nur als «mudschtahid» an (s. S. 134). In dieser Form sind die Ahmadija am meisten im Ausland bekannt. Sie verstärkten ihre Missionsarbeit und konnten Bekehrungen in mehreren Ländern bewirken, so in Indonesien, Nordamerika und Europa (vor allem Berlin und London, wo sie eine Moschee errichteten). Ihr Islam ist stark vom «modernen intellektuellen Liberalismus<sup>9</sup>» durchsetzt. Vom offiziellen Islam wurden sie als Irrgläubige verurteilt.

2. Im Iran entstand als eine Abspaltung des Schī'ismus der Bābismus. Im Jahre 1844 trat Mirza 'Alī Muhammad als «Bāb» auf, das heißt als «Pforte» zu den göttlichen Erkenntnissen. Mit ihm verbanden sich mahdistische Erwartungen. Der Begriff der Reinheit spielte eine große Rolle. Ein neu geoffenbarter Koran, soziale Forderungen, u. a. auf völlige Emanzipation der Frau, gnostisch-mystische Vorstellungen und eine erfolgreiche Propaganda führten zu scharfen Unterdrückungsmaßnahmen der iranischen Regierung. Nach blutigen Kämpfen wurde Mirza 'Alī hingerichtet, ebenso Qurrat al-'Ain («Augenweide»), die die Frauenbewegung im Iran eingeleitet hatte.

3. Während der Einfluß des Bābismus allmählich zurückging, breitete sich seit 1863 eine neue Sekte aus, die von ihm ausging. Dieser Bahā'ismus, der von Bahā'-ullāh («Glanz Gottes») gegründet wurde, hat fast nichts mehr mit dem Islam zu tun. Er soll als eine von Bāb angekündigte Universalreligion alle früheren Religionen in sich vereinen, kennt weder Ritus noch Hierarchie und predigt allgemeine Freundschaft und Gleichheit sowie die Versöhnung aller Dinge in der Liebe Gottes. Inzwischen hat der Bahā'ismus immer mehr die humanitären Ideen des Westens angenommen.

---

<sup>9</sup> W. Cantwell Smith, Artikel «Ahmadiyya» in der «Encyclopédie de l'Islam», 2. Aufl.

## Das Tun des Menschen und sein Ziel

## I. Die sittlichen Werte

*Die «Anordnung des Guten»*

In den medinensischen Suren bestimmt der Koran auf eine genaue Weise die Gestalt des islamischen Gemeinwesens; aber ebenso entschieden fordert er das Zeugnis des Glaubens an Gott und die Befolgung der Vorschriften für das Tun des Menschen. «Ihr seid das beste Volk, das je unter Menschen entstand. Ihr gebietet nur das Rechte und verbietet das Unrecht<sup>1</sup>.» Und einige Verse weiter nennt der Text im einzelnen die Folgerungen daraus: «Sie verehren Allah und glauben an den Jüngsten Tag. Sie wollen nur das Recht und wehren dem Unrecht und wetteifern stets in guten Werken. Sie gehören zu den Frommen<sup>2</sup>.»

Welches ist der Inhalt dieser «Anordnung des Guten»? Ibn Taimija erklärt es in seinem Buch «Sijāsa shar'ija» folgendermaßen: «Das Gute, Angemessene anordnen, heißt, darüber wachen, daß die Muslim die vorgeschriebenen Gebete verrichten, Almosen geben, fasten und wallfahren, daß sie aufrichtig, ergeben und dankbar ihren Eltern gegenüber sind und sich freundlich zu ihren Nachbarn verhalten.» Gewiß ist diese Aufzählung nicht erschöpfend, denn es gibt noch andere Pflichten, die der Koran zu erfüllen vorschreibt: Gastfreundschaft, Schutz der Waisen und Schwachen, Achtung vor der Familie und dem Besitz des Nächsten, Achtung vor dem menschlichen Leben, die Wollust fliehen, und um alles in einem Satz zusammenzufassen: das gegebene Wort halten. «O ihr, die ihr glaubt, seid treu euren Verpflichtungen<sup>3</sup>!» Diese Verpflichtungen bestehen gegenüber Gott und den Menschen – beide sind unlöslich miteinander verbunden. Die Vertragstreue, die das islamische Gemeinwesen begründet, ist die Krone der Gerechtigkeit. Die so verstandene «Anordnung

<sup>1</sup> 3, IIII.

<sup>2</sup> 3, IIIJ.

<sup>3</sup> J, 2.



des Guten» ist der innerste Sinn des Amtes des höchsten Imām oder Kalifen, des Schützers und Führers des Gemeinwesens, aber auch eines jeden Muslim nach dem Maße seiner Möglichkeiten.

## II. Das Heil des Menschen

### *Sünde und Reue*

Die islamischen Schulen, gleichviel, ob sie den Koranstellen eine Entsprechung in der Natur der Dinge zuerkennen oder nicht, sind sich darin einig, in ihnen die Norm der Sittlichkeit zu sehen. Das Gute also den göttlichen Vorschriften entsprechend tun, heißt, Gott gehorchen; das Böse tun, heißt, ungehorsam gegen ihn sein<sup>4</sup>. Das böse Tun, die Pflichtverletzung («*chatā'*», «*dhanab*») ist wesensgemäß Ungehorsam («*ma'sija*»).

Dieser Begriff des Ungehorsams kann unmittelbar mit dem christlichen Begriff der Sünde in Zusammenhang gebracht werden. Für den Islam ist Sünde oder Pflichtverletzung ein Ungehorsam gegen das (positive) Gesetz Gottes. Gewiß, der unveränderliche und unzugängliche Gott erfährt dadurch keine Einbuße. Häufig ist das Bild vom völlig unabhängigen Sultan und seinem Sklaven: kein Tun eines Sklaven würde je den innersten Personkern des Sultan beeinträchtigen. Wenn der Sklave ungehorsam ist, kann der Sultan nach seinem Belieben und nach seinem Ermessen in Milde verzeihen oder in Gerechtigkeit züchtigen.

Diese sehr äußerliche Auffassung von den Beziehungen zwischen Mensch und Gott stimmt völlig mit dem göttlichen Voluntarismus der asch'aritischen Schule überein. Aber sie erschöpft bei weitem nicht alle Bedeutungsinhalte der islamischen Grundbegriffe. Ein Ungehorsam gegenüber Gott erreicht in Wahrheit diesen niemals, er verletzt nicht «die Rechte Gottes und der Menschen», die auf Erden zu beachten der Auftrag Gottes an seine Gemeinde ist. Er besagt vielmehr einen Bruch des Vertrages, den Gott dem Geschlecht Adams auferlegt hat, jenes Vertrages, der aus einem Sklaven einen Gläubigen macht und diesen befähigt, mit seinem Herrn in Verbindung zu treten. Und Gott hat an mehreren Stellen des Koran seine wohlwollende Liebe für den Diener bezeugt, der ihm gehorcht: «Denn Gott liebt jene,

<sup>4</sup> Ebenso entsprechen die «Rechte» und «Grenzen» des Strafrechts einander, die «*huqūq*» und die «*hudūd*».



die das Gute tun<sup>5</sup>.» Mehr noch, er verspricht jenen, die auf ihn hören, seine Freuden («ridwān»), den «höchsten Sieg<sup>6</sup>». Und die «beruhigte Seele» kehrt zurück zu ihrem Herrn, «vollkommen zu Frieden und befriedigt<sup>7</sup>».

Das läßt ein Band denken, das Gott und den getreuen Gläubigen miteinander verbindet. Jedoch handelt es sich bei diesen Begriffen, die hier im Spiel sind, nicht um heiligmachende Gnade im christlichen Sinne als einer Einwohnung Gottes<sup>8</sup>. Sondern die göttliche Zustimmung ist ein «Zustand» («hukm»), in den Gott seinen Diener versetzt, wenn es ihm gefällt, ihn «auf den rechten Weg» zu führen. Das Gegenteil dessen ist die Preisgabe durch Gott, die den Ungehorsam nach sich zieht.

Die islamische Überlieferung hat immer zwei Arten von Sünden gekannt, die «kleinen» und die «großen». Diese Unterscheidung deckt sich nicht mit der christlichen zwischen «läßlichen» und «Todsünden». Die einzige Todsünde im genauen Sinne des Wortes ist für den Islam nur die Verleugnung des Glaubens. Wenn diese Verleugnung innerlich bleibt, dann ist der Gottlose immer «gläubig in den Augen der Menschen»; aber sein Urteil steht bei Gott, der allein die Herzen kennt und dem «die Heuchler ein Greuel sind<sup>9</sup>». Wenn es sich um einen äußerlich sichtbaren Abfall vom Glauben handelt, wird die irdische Strafe des Gemeinwesens in Erwartung der göttlichen Strafe den Schuldigen treffen.

Die Unterscheidung zwischen «großen» und «kleinen» Sünden ist jedoch nicht gleichzusetzen mit der «aversio a Deo» und der «conversio ad creaturam». Es handelt sich bei den großen Sünden nicht um einen Verlust der Teilhabe am göttlichen Leben, also der Gnade. Es handelt sich vielmehr um einen Ungehorsam gegenüber den Vorschriften, die Gott als wesentliche gegeben hatte.

Es gibt keinen fest aufgestellten «Sünden katalog», die einzelnen Lehrer zählen Verschiedenes auf. Die pflichtmäßigen kultischen Übungen nicht auszuführen, begründet in sich keine große Sünde. Diese wäre erst gegeben, wenn sich darin eine freiwillige Verachtung der Gebote Gottes oder eine Preisgabe des Glaubens kundtäte.

<sup>5</sup> 2, 196 u. a.

<sup>6</sup> 9, 73.

<sup>7</sup> 89, 28–29.

<sup>8</sup> Wenn man auch einen gewissen Hinweis darin sehen könnte. Wir werden weiter unten noch bei den Mystikern darauf zu sprechen kommen.

<sup>9</sup> So z. B. die Sure 63.

Ein sehr verbreitetes Handbuch zählt als «große Sünden» folgendes auf: vom Glauben abfallen oder ihn verweigern, den Propheten der Lüge beschuldigen oder ihn beleidigen, ein menschliches Wesen ermorden, das Gott zu töten verboten hat, Unzucht und Ehebruch begehen, wider die Natur sündigen, Vater und Mutter schlecht behandeln, schwarze Magie, schwere Verleumdung, Flucht am Tage des Angriffs, Wucher und ähnliches<sup>10</sup>. Andere Lehrer fügen hier noch den Verbrauch vergorener Getränke und den schweren Diebstahl hinzu.

Diese verschiedenen Vergehen fallen unter die «hudūd», das heißt Strafen, die vom Koran vorgeschrieben sind. Wenn sie gleichzeitig die Rechte Gottes und der Menschen verletzen, sind harte Körperstrafen vorgesehen, die sozialen Charakter haben; wenn nur die «Rechte der Menschen» verletzt werden, genügt eine private Wiedergutmachung.

Aber das Vergehen, gleichviel, ob es öffentlich oder privat ist und ob es vom Gericht geahndet oder übersehen wird, bleibt dennoch ein persönlicher Ungehorsam gegenüber dem positiven göttlichen Gesetz, solange der Schuldige nicht in seinem Innern gebührend bereut und sich bessert. Die islamischen Lehrer sagen es ausdrücklich: Jedem großen Vergehen muß, wenn es «getilgt» werden soll, die Reue («tawba») folgen. Damit die Reue gültig ist, müssen drei wesentliche Bedingungen erfüllt sein: 1. man muß die Situation, in der die Sünde geschah, verlassen; 2. man muß sie im Hinblick auf Gott allein, «um des Antlitzes Gottes willen» bedauern und nicht aus Gründen einer egoistischen Angst; 3. man muß den festen Willen haben, sie niemals mehr zu begehen. Im Hinblick auf Gott gibt es keine Wiedergutmachung, da die Sünde ihn doch nicht erreicht hat. Wenn aber der Ungehorsam gegen Gott eine Ungerechtigkeit gegenüber Menschen zur Folge hat, dann muß diese wiedergutmacht werden. Wenn der Schuldige daran völlig gehindert ist, dann gilt seine Reue in dem Maße, in dem sie aufrichtig ist. Er mag sich noch in eifrigem Gebet an Gott wenden, damit beim Jüngsten Gericht jene, die er verletzt hat, seine Strafe erlassen.

Es erschien angebracht, diese Forderungen islamischer Sittlichkeit darzustellen. Diese Sittlichkeit ist nicht, wie die christliche, von der theologischen Tugend der Liebe und von der inneren Reue bestimmt, sondern von dem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz, und die Reue ist nur gültig, wenn sie «um

<sup>10</sup> Badschūrī (19. Jh.), «Häschiġa... 'alā Dschawharat altawhīd», Kairo 1934.





des Antlitzes Gottes willen» geschieht. Die Aufzählung der «großen Vergehen» beweist es: Die Norm der Sittlichkeit wird – mit Ausnahme der mu'tazilitischen Schule – zuvörderst als ein positives Gesetz begriffen, das dem unerforschlichen göttlichen Willen unterworfen ist, und ihr Inhalt setzt zu einem großen Teil das natürliche Sittengesetz gleich mit dem Abglanz der göttlichen Weisheit, die Gott in die geschaffenen Dinge und in die Herzen der Menschen eingeschrieben hat<sup>11</sup>. Die Sittlichkeit ist in der Vergangenheit von den islamischen Schulen nicht als solche gesehen worden, aber nichts im Koran widerspricht dem Begriff. Die Gebote des Dekalogs sind tatsächlich hier und da vom koranischen Gesetz wieder aufgenommen worden.

### *Gericht und zukünftiges Leben*

Diese Forderungen sind umfassend im Bereich des Gemeinwesens, das als «Land der Gerechtigkeit» («dār al-'adl») verstanden wird. Sie verlieren an Gewicht, wenn es sich um das Einzelschicksal und um das Heil des einzelnen Gläubigen handelt. In Wahrheit haben wir es nicht mit einer Abwertung der sittlichen Werte zu tun, sondern mit einer bestimmten Färbung, die die behauptete Äußerlichkeit der Beziehungen zwischen Mensch und Gott ihnen verleiht. Der Begriff der Reue steht, wie wir gesehen haben, der christlichen Zerknirschung ganz nahe. Aber der Grad der Erfordernis dieser Reue wird im Hinblick darauf, das letzte Ziel zu erreichen, irgendwie relativ. Er wird absolut nur dann, wenn es sich um «große Sünden gegen den Glauben» handelt.

Der Koran hatte vor allem in seinen mekkanischen Suren die Schrecken des Gerichtes, des Jüngsten Tages geschildert, an dem «der Himmel bersten und aufklaffen wird». Hölle und Paradies sind ewig. Das Glück, das den «Auserwählten des Rechtes» zugedacht ist, und die Qualen der Verdammten werden beschrieben. Das Paradies der Auserwählten wird dargestellt als die Gesamtheit von Dingen, die als gut geschaffen sind, die aber, entgegen älteren wörtlichen Auslegungen, keinerlei Ähnlichkeit mit irdischen Freuden haben, und es wird als höchste Gunst die unmittelbare Schau Gottes gewährt<sup>12</sup>. Diese Anschauung Gottes erfährt Unterbrechungen und verwandelt nicht, wenn auch

<sup>11</sup> Ausgenommen die Polygamie; aber siehe hierzu S. 150 ff.

<sup>12</sup> Auslegung von 75, 23–24 und 10, 27; im Gegensatz zu den Mu'taziliten, die es für unmöglich halten «Gott zu sehen» und eine andere Auslegung vorschlagen.



manche Einflüsse aus Griechenland und aus dem Christentum im Laufe der Zeit besonders bei den Mystikern dahin wirkten, sie als unverlierbare, ewige Anschauung zu verstehen.

Nur die Charidschiten und die mu'tazilitischen Schulen lehren, daß eine große Sünde, die nicht getilgt ist, das ewige Heil verlieren läßt und den Schuldigen in die ewige Hölle stürzt. Sie allein verweigern dem gläubigen Sünder, der aber nicht gültig bereut hat, jede Möglichkeit der Fürsprache beim Jüngsten Gericht. Sehr bald wurde eine Textstelle des Koran (21, 28), die sich zunächst nur auf die Engel zu beziehen schien, als Schriftgrundlage dafür benutzt, die Fürsprache Mohammeds für seine Gemeinde und schließlich eines jeden Propheten-Gesandten für sein Volk zu lehren. Es ist eine Fürsprache, deren Erfolg ganz vom guten göttlichen Willen abhängt, und keine Vermittlung, wenn auch die «hadīth» gern von den «Bronzetüren der Fürsprache» reden, die sich auf das Gebet des Propheten hin öffnen.

Ebenso ist nach der allgemeinen Lehre die hartnäckige Weigerung, an den einzigen Gott und an den Auftrag seines Gesandten zu glauben, die einzige unvergebbare Sünde, die unwiderruflich mit der ewigen Hölle bestraft wird. Jede Sünde, die der Schuldige gültig bereut hat, ist dadurch ausgelöscht, das heißt es gibt im Islam keine Entsprechung zum christlichen Fegfeuer. Wenn er aber nicht bereut, jedoch der Glaube an Gott bestehen bleibt, dann wird mit Rücksicht auf diesen Glauben die Strafe nicht ewig sein. Der Sünder, der gläubig bleibt, wird schließlich doch auch die Freuden des Paradieses genießen. Wohl muß er die angekündigte schreckliche Strafe fürchten: Er wird erst im Grab, dann auch in der Hölle nach der Wiederauferstehung gezüchtigt, aber sein Aufenthalt in der ewigen Hölle ist nur vorübergehend. Auch kann sich bei einem Sünder, der nicht bereut, jedoch gläubig bleibt, Gott als der Milde und Verzeihende erweisen. Der wahrhaft Gläubige, der große Sünden begangen hat und sie nicht bereut, dem es vielleicht nicht gelang, sie im Hinblick auf Gott allein zu bereuen, weiß, daß er sich auf die Fürsprache des Propheten hin der Barmherzigkeit des Herrn anvertrauen darf. Wenn Gott will, wird er ihn sofort in das Paradies eintreten lassen<sup>13</sup>. «Vielleicht wird der Herr eure schlechten Taten tilgen<sup>14</sup>.»

In der strengen Auffassung jedoch rettet nur der Glaube allein,

<sup>13</sup> Dies ist die asch'aritische Lehre. Für die Maturīditen gilt, daß gläubige Sünder eine vorübergehende Strafe erleiden.

<sup>14</sup> 66, 9.

der eifersüchtige und ausschließliche Glaube, das einzige Geschenk, das würdig ist, Gott dargebracht zu werden. Denn «so du Allah noch Götter zur Seite setzest, wird all dein Tun vergebens sein<sup>15</sup>». Angesichts dieser umfassenden Gabe, die als Zeugnis der göttlichen Transzendenz dargebracht wird, verwischen sich die «guten» oder «bösen», die gebotenen oder verbotenen Taten, zumal sie eingehüllt sind in das mitleidende Wohlwollen des Allerhöchsten für jenes zerbrechliche Wesen, das «aus Staub und Blut besteht», und das er dennoch dazu berufen hat, ihn als den Herrn zu verkünden.

Gott ist, so lehrt der Koran, unzugänglich und gleichzeitig dem Menschen, den er geschaffen hat, ganz nahe<sup>16</sup>. Aber diese Nähe läßt die Unzugänglichkeit Gottes völlig bestehen. Die großen Sünden, die nicht den Glauben betreffen, werden im sozialen Bereich des Gemeinwesens streng verurteilt, in bezug auf das Heil des einzelnen aber dem göttlichen Willen anheimgegeben. Im letzten zählt allein die höchste Barmherzigkeit, die sich in der Vorherbestimmung zum Glauben erweist. Das Heil besteht nicht in der Teilhabe am göttlichen Leben, sondern ist das Zeugnis für den Einen Gott und für sein geoffenbartes Wort, dem der Gläubige sich hingibt.

### III. Die islamische Mystik

#### *Die nach Gott dürsten*

Dennoch gab es seit den Anfängen des Islam Männer, die sich ganz Gott hingaben, die aber von jener Außerlichkeit der Beziehungen zwischen Mensch und Gott und von dieser Beschränkung auf den Glauben allein, wie entschieden und ausschließlich er auch sein mochte, nicht erfüllt wurden. Wenn Gott den Menschen durch seine Propheten sein Wort geoffenbart hat, weshalb sollte dann nicht ein aufrichtiges Herz danach dürsten, es im eigenen Innern zu leben und so eines Tages dem Gesprächspartner zu begegnen? Schon die skeptischen Mekkaner machten sich über Mohammed lustig, der «in Gott verliebt ist», wie sie

<sup>15</sup> 39, 66.

<sup>16</sup> 6, 104 und 34, 51 u. a.



sagten. Schon immer gab es im Islam ohne Unterbrechung jene, die nach Gott dürsteten, die ihm zu begegnen suchten, indem sie das Mysterium in der Verinnerlichung erlebten. Dies ist nach unserer Auffassung der tiefste Ursprung der «Leute des tasawwuf» oder «sūfī», der «Mystiker» des Islam.

Die ersten Sūfī-Gruppen suchten zuerst eine «Lebensregel», die aus einer verinnerlichten Meditation des Koran gespeist wurde. Sehr bald fanden sich die ersten Asketen zusammen, die sich mit geflickten oder wollenen Umhängen («sūf») kleideten. So entstand zwar kein monastisches Leben im genauen Sinne des Wortes, aber dennoch eine Gruppe von Schülern, die sich um ihren Lehrer («schaich») scharten. Im 2. Jahrhundert Hedschra trat ein Bruch mit dem offiziellen Islam ein, der durch die Verurteilung und Hinrichtung des Hallädsch im Jahre 922 vollständig wurde. Erst durch die Bemühungen eines Ghazzālī um eine Synthese konnten die Werte dieser Mystik neu ergriffen und in die offizielle Lehre eingegliedert werden. Trotzdem gibt es bis heute noch Richtungen, die mit Nachdruck das Vorhandensein einer «islamischen Mystik» bestreiten.

Der grundsätzliche Gegensatz ist folgender. Sehr bald gewinnen Ausdruck und Begriff der Liebe Gottes und der wechselseitigen Liebe zwischen Gott und Mensch im Sūfismus Heimatrecht. Und das nicht etwa durch eine Verletzung des Koran, sondern gerade durch die Meditation und Wertschätzung zweier berühmter Verse, die mit Nachdruck die wechselseitige Liebe zu Wort kommt:

«Sage ihnen: Wenn ihr Gott liebt, folgt mir nach; Er wird euch lieben und euch eure Sünden verzeihen<sup>17</sup>» sowie: «O ihr Gläubigen, wer von euch von seinem Glauben abfällt, an dessen Stelle wird Allah ein anderes Volk setzen, das er liebt und das ihn liebt<sup>18</sup>.» Der Sūfismus der ersten Jahrhunderte erscheint so als eine jener Verhaltensweisen, die sich der Seele eines Muslim anbieten. Rābī'a, die ehemalige Flötenspielerin des 2. Jahrhunderts Hedschra, die sich zum Glauben bekehrte, bringt Gott als Opfer, das seiner würdig ist, nicht mehr nur den Glauben an ihn als den einzigen Gott dar, sondern, indem sie diesen Glauben beseelt, die alles umfassende und zweckfreie Liebe:

«Und bei der Liebe (die ich Dir erweisen möchte), dessen Du würdig bist –

<sup>17</sup> 3, 32.

<sup>18</sup> 5, 55.

ach, sähe ich doch nicht mehr das Geschöpf, sähe ich doch nur mehr Dich!»

Und Hallädsch sagt: «Keiner betet Gott in einem Tun an, das ihm wohlgefälliger wäre, als indem er ihn liebt.» Und die Liebe ist es, die nach Hallädsch den Schlüssel zum Geheimnis Gottes liefert, denn «in seinem Wesen ist die Liebe das Wesen des Wesens».

Andererseits haben wir gesehen, daß die offizielle Lehre des Islam die Unzugänglichkeit Gottes als etwas Absolutes ansieht; und wenn auch die Auffassung von der Außerlichkeit der Beziehungen zwischen Mensch und Gott eine wohlwollende und sanftmütige Liebe des Herrn zu seinem Sklaven, den er geschaffen hat, zuläßt, so soll diese doch nur dazu dienen, das Geheimnis des innersten Lebens des Allerhöchsten um so eifersüchtiger zu bewahren. Die Überlieferung berichtet, daß der Prophet bei seiner «nächtlichen Himmelfahrt» an der Pforte haltmachen mußte, die vom göttlichen Wesen versiegelt war. Die Lehrer betonen immer wieder, daß der Gläubige das Gesetz, die Gebote und die Wohltaten Gottes lieben kann und soll, nicht aber Gott selber. Und wenn auch das islamische Gesetz das Wesentliche des Dekalogs kennt, so kennt es doch keine Entsprechung zu dem biblischen Gebot: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und mit allen deinen Kräften» (Dt 6, 5).

Dennoch haben die Besten unter den Sūfi die Sehnsucht, ihren Durst in den unzugänglichen Tiefen Gottes zu stillen. Und die größten unter ihnen begreifen und erfahren, daß nur die Liebe sie dort hinführen kann, jene wahre Liebe, die vom ergriffenen, angenommenen und geliebten Leiden genährt wird. So greifen sie in der Tat aus nach etwas, das jenseits ihrer formulierten Dogmen liegt. Daraus erklärt sich auch das Mißtrauen, ja die Gegnerschaft der Rechtsgelehrten des Islam gegen diesen Weg der Vereinigung mit Gott durch die Liebe. Sie verteidigen ein Gemeinwesen, das auf der Anbetung des unzugänglichen Gottes beruht. Der Sūfi, der wahrhaft in die göttliche Tiefe eindrange, der aus dieser geheimnisvollen Gnade lebte, die jedem Menschen mit aufrichtigem Herzen zuvorkommt, täte recht damit, seine ureigenste Erfahrung zum Maßstab zu nehmen. Was aber geschähe, wenn dieser Maßstab einmal auf weniger reinen Erfahrungen beruhte? Konnten die Rechtslehrer, insofern sie die offiziellen Vertreter eines gestifteten Gemeinwesens waren, den Grundsatz annehmen, daß eine persönliche Erfahrung als oberste Regel gelten sollte?





## Geschichtlicher Überblick

Die ersten Zeugnisse des Sūfismus erregten keinerlei Argwohn. Weder Hasan Basrī, der die beständige Sehnsucht nach dem Herrn predigte, noch Rābī'a, die die zweckfreie Liebe zu Gott forderte, erfuhren eine Gegnerschaft der Rechtslehrer, ebenso wenig auch Bistāmi, dieser schreckliche Asket:

«Zwölf Jahre hindurch war ich der Schmied meines Ichs...», der sich in einer geradezu verzweifelten Anstrengung auf die Erfahrung der Einzigkeit eines Absoluten in der existentiellen Mitte der Seele ausrichtet und der auf diesem Wege der radikalen Entblößung und Zurückweisung des Intellekts versucht, das reine «Ich» ohne jeden Schutz dem göttlichen Wesen gegenüberzustellen. Im 3. Jahrhundert Hedschra jedoch setzen die Verfolgungen ein, und Hallādsch schließlich wird verurteilt, gefoltert und hingerichtet, weil er bezeugte, daß die Liebesvereinigung zwischen Gott und seinem Geschöpf möglich sei. Manche seiner Zeitgenossen flüchten in eine vorsichtige Esoterik, und zahlreiche Sūfī werfen ihm später vor, seine Erfahrung und Lehre nicht klüger verhüllt zu haben. Der Galgen des Hallādsch aber stellt bis heute dem Islam eine Frage, die noch nicht beantwortet ist.

Der weltliche Arm erreichte im 6. Jahrhundert Hedschra auch 'Ain al-Qudāt und Suhrawardī, den «Meister der Erleuchtung». Dieser nahm gnostische Einflüsse aus dem alten Iran und Griechenland auf und versuchte, in der plötzlichen Erleuchtung die ontologische Identität des Erkennenden mit dem Erkannten zu erreichen. Wenn Suhrawardī nach den Worten von Louis Massignon «der letzte der nicht-monistischen Sūfī» ist, dann sind seine Schüler über ihn hinausgegangen. In beiden Perioden des Sūfismus aber verfeinerten sich unaufhörlich die psychologischen Schilderungen des «geistlichen Zustandes», wobei der großartige Bedeutungsreichtum der arabischen Sprache eine wichtige Rolle spielte. Hier seien als Beispiele nur die Werke «Ri'āja» des Muḥāsibī und «Manāzil» des Ansārī, beide 5. Jahrhundert Hedschra, genannt.

In der dritten Epoche (6./7. Jahrhundert Hedschra) bezeugen die großen literarischen Werke eines Ibn al-Fārid, Ibn 'Arabī, Dschalāl al-Dīn Rūmī, 'Abd al-Karīm Dschilī und anderer den Reichtum des arabisch-persischen Kulturerbes. Die Mystik spricht weiterhin von Liebe und Einung durch die Liebe. Aber es ist oft schwierig zu unterscheiden, ob es sich um eine freie, sich schenkende Liebe handelt, wie sie offensichtlich von Rābī'a oder Hal-



lädsch gefordert wurde, oder um die Liebe als eines ontologischen «appetitus», eines notwendigen Strebens des geschaffenen Wesens nach seinem Urheber. Damit sind die Einflüsse Plotins und Avicennas überwunden. Natürliche Mystik, die sich auf das Sein des Selbst richtet, und philosophische Kontemplation überkreuzen sich von da an mit gewissen Überlieferungen der großen Zeit des Sūfismus, und man muß sich vor der sehr farbigen poetischen Darstellungsweise in acht nehmen, die zu dem Irrtum verleiten könnte, die Eingebungen der Dichter als gelebte Erfahrungen aufzufassen.

Im 7. und 8. Jahrhundert Hedschra nahm der Einfluß des Fernen Ostens erheblich zu, wodurch die überlieferte wörtliche Wiederholung des göttlichen Namens zusammen mit bestimmten Körperhaltungen zu einer für wirksam gehaltenen Technik entartete. Ebenso können wir im Laufe der Jahrhunderte den Niedergang der «Bruderschaften» beobachten. An den Zustand dieser Bruderschaften denken die modernen Reformen zuerst, wenn sie den Sūfismus verurteilen. Aber es muß wohl nicht besonders betont werden, daß im Islam die Suche nach der göttlichen Einung ein ungelöstes Problem ist.

#### *Die beiden Richtungen der islamischen Mystik*

Die Einflüsse der Jahrhunderte sind nicht zu leugnen. Aber wie stark sie auch sein mögen, so bleibt das Problem doch eines, das sich im Innern der islamischen Kultur stellt. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, daran zu denken, daß sich die mystische Erfahrung den Sūfī – und zwar allen Sūfī – als eine Verinnerlichung der Einzigkeit («tawhīd») darstellte. Einswerdung des Ich mit sich selbst, Einswerdung des Ich in Gott und Einzigkeit Gottes in der Seele des Mystikers – dieser dreifache Vorgang findet sich oder kann sich finden in fast jeder Erfahrung, je nach den Weisen der Verwirklichung, die manchmal recht verschieden sind. Und hier liegt die Ursache für eine Aufspaltung in zwei große Richtungen.

Die erste Richtung ist die der «Einzigkeit des Zeugnisses» («wahdat al-schuhūd»). Sie herrschte im 2. und 3. Jahrhundert Hedschra vor, hatte ihren Höhepunkt in der Erfahrung des Halälädsch und erschien später wieder in verschiedenen schädhili-schen Tendenzen<sup>19</sup>. Es erscheint übrigens kaum denkbar, daß ein

<sup>19</sup> Berühmte Schule des Sūfismus maghribinischen Ursprungs. Ein bedeutsamer Vertreter ist Ibn 'Abbād von Ronda.



Mystiker mit hanbalitischen Einflüssen wie Ansārī nicht danach strebt. «Einzigkeit des Zeugnisses» – denn Gott bezeugt sich selbst in seinem Geheimnis im Herzen des Sūfī, sagt Hallādsch. Die Transzendenz Gottes und seine Einzigkeit bleiben im Kern des formulierten Glaubens, und die Begegnung geschieht in der Liebe, im Zwiegespräch zwischen dem gläubigen Herzen und Gott, bis zum höchsten «Ich», das jenes Zwiegespräch in der Einheit zu vollenden vermag, ohne es zu zerstören. In diesen Zusammenhang muß man auch die «theopathische Redeweise» stellen, die Hallādsch gebrauchte. Die Rechtsgelehrten seiner Zeit warfen sie ihm als eine Redeweise vor, die der wahren Frömmigkeit widerstreitet; hingegen beklagen manche Sūfī der späteren Zeit, wie zum Beispiel Ibn 'Arabī, daß in ihr eine wesenhafte «Dualität» zwischen dem Mystiker und Gott festgehalten werde.

Die zweite Richtung ist die der «Einzigkeit der Existenz» (oder des Seins) («wahdat al-wudschūd»). Sie wird seit Ibn 'Arabī vorherrschend und entfaltet sich zwei Jahrhunderte später im «Vollkommenen Menschen» des 'Abd al-Karīm Dschīlī. Mit Recht weist Ibn Taimija auf den neuplatonischen Einfluß des Avicenna auf diese Richtung hin, ohne sie allerdings damit ganz genau zu erfassen. Schon Ghazzālī hatte gegen Ende seines Lebens in kleineren Schriften diese zweite Richtung der Mystik eingeleitet, noch stärker wirkten manche gnostischen Schriften des «ischrāq».

In dieser zweiten Richtung vereinigen sich, widersprüchlich genug, der plotinische Monismus der unechten «Theologie des Aristoteles» mit der asch'aritischen Aussage über Gott als dem einzigen Sein und dem einzigen Wirkprinzip. Die geschaffene Welt ist, wie der Mystiker sagt, nur der sichtbare Abglanz der einzigen göttlichen Existenz und der menschliche Geist eine unmittlere Ausstrahlung der unerschaffenen Essenz. Die empirisch feststellbare Existenz hat somit keinerlei Seinstiefe, keinerlei ontologisches Gewicht. Sie muß sich selbst aufheben («fanā'») in Gott, der allein ewig dauert («baqā'»). Nehmen wir alle anderen Hinweise hinzu, dann haben wir hier ein Echo von der «Spur des Einen» in uns, von der Plotin spricht, oder gar – alle Fragen nach dem geschichtlichen Zusammenhang beiseitegelassen – von der indischen Identitätslehre: «'Ātmān' (das Ich) ist 'brahman' (das überpersönlich Absolute)». Die mystische Einung wird dann verstanden als eine Einswerdung («ittihād»), in der die Personhaftigkeit des Sūfī in *einem* Absoluten aufgelösst und aufgelöst wird, und dieses eine Absolute heißt Gott.

Diese «Einzigkeit des Seins» wird immer wieder Beute zweier



Versuchungen: der Gnosis und der mystischen Praktiken, die ständig die islamische Mystik durchkreuzen. Es genügt hier, etwa die Aussage des großen Dichters Ibn al-Fārid zu bedenken:

«Der Gruß, den ich ihm entbiete, ist rein sinnbildhaft;  
in Wahrheit geht mein Grüßen von mir zum Ich»

oder:

« . . . mit meiner eigenen Gabe hat meine Seele mich  
überhäuft»

und der Ruf, den Hallādsch an Gott richtet:

«Ich habe mit meinem ganzen Sein Deine ganze Liebe umschlungen, o meine Heiligkeit! Du hast Dich in mir kundgetan so sehr, daß es mir erscheint, daß Du selbst es bist, der in mir ist!»

Der Sūfismus eines Hallādsch war gewiß nicht die beherrschende Größe in der religiösen Atmosphäre des Islam. Dennoch ist er bedeutsam als das inständige Suchen eben dieser Atmosphäre, als die äußerste Frage, die an die Herzen der «Gläubigen» gerichtet wird durch den Wunsch, das Wort Gottes zu erkennen. Wir sollten dabei nicht vergessen, daß die Besten der Sūfī wie durch Instinkt zu Jesus kamen – zu dem Jesus, wie er durch den Koran bekannt war – als zu einem höchsten Vorbild der Heiligkeit; und daß ein Ibn 'Arabī selber, der doch immer wieder in seinen monistischen Formulierungen die natürliche Mystik mit der übernatürlichen Mystik vermengte, sich das Leben Jesu als höchstes Gesetz gab.



## Kultur und Humanismus

«Das Vermächtnis des Islam<sup>1</sup>»

Die verschiedenen religiösen Wissenschaften des Islam vom 1. bis zum 7. Jahrhundert Hedschra haben großartige Werke hervorgebracht, von denen einige Eingang in die Weltkultur fanden, wenn auch, nach unserer Meinung, unzureichend genug. Die Besonderheit der dabei verwendeten Begriffe machte hier das hauptsächlichste Hindernis aus. Bekannter sind die Literaturdenkmäler der islamischen Mystik, die immer mehr dem Westen zugänglich gemacht werden.

Die größte Beachtung in den nicht-islamischen Ländern haben jedoch einerseits die weltlichen Wissenschaften und Künste, andererseits die religiöse Architektur und verwandte Künste des Islam gefunden. An der Spitze steht die schöne Literatur («*adab*») im engeren Sinne des Wortes. Berühmt ist die große Dichtung am Umajaden-Hof, die Dichtung also des «Beduinen» Dscharīr, des jakobitischen Christen Ahtal, des gefürchteten Satirikers Farazdaq; noch mehr vielleicht die des «Freigeistes» Abū Nuwās, der erst spät zum Islam übertrat und am Hofe des Hārūn al-Raschīd lebte; ein wenig später die Dichtung des Abū l-'Atāhija und schließlich die des Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, des Asketen und Einsiedlers, der ein wenig der Ketzerei verdächtig war und die Lebens- und Todesangst an sich erfuhr. Die Prosadichtung blühte vor allem unter den 'Abbāsiden mit dem Mu'taziliten Dschāhiz unter vielen anderen und mit ihren Makamen («*maqāmāt*», «Sitzungen») in rhythmischer Prosa sind Hamadhānī aus Sidschistan und Harīrī aus Basra gewissermaßen frühe Vorläufer des modernen Romans. Es wäre vergeblich, wollte man eine Rangliste der klassischen arabischen Literatur aufstellen, die so vollkommen in der Form ist, die aber auch sehr oft konventionelle oder erotische Themen behandelt und sich allmählich in volkstümlicheren Werken verliert: Gedichte und Erzählungen des Marktplatzes,

<sup>1</sup> Wir entnehmen diesen Titel dem ausgezeichneten Werk «Das Vermächtnis des Islam» von Th. Arnold und A. Guillaume, Oxford 1931, auf das wir den Leser nachdrücklich hinweisen.



der «Narr Lailas» und der «Roman des Antar», die Fabeln des Luqmān, «Sindbad der Seefahrer» und «Tausendundeine Nacht».

So sehr sich auch der Islam der Rechtsgelehrten den weltlichen Künsten widersetzte – die Höfe der Umajaden und 'Abbāsiden im Osten, das Kalifat von Cordoba im Westen, Granada, Sevilla und viele mehr oder weniger autonome Sultanate kannten Scharen von Musikern, Sängern und Tänzerinnen. Das Verbot, die Gestalt des menschlichen Leibes, ja sogar aller lebenden Wesen überhaupt nachzubilden, wurde zwar beim Schmuck der Moscheen beachtet, aber es verhinderte keineswegs die persischen Miniaturen und die gesamte Kunst der Keramik. Und es war der Anlaß für die wunderbaren Verzierungen an den Kapitälern und Mauern der Moscheen und zum Beispiel an den «Gräbern der Kalifen» in Kairo oder an den Gräbern von Qarāfa und Darb al-Ahmar. Die spanisch-islamischen «Arabesken» vermitteln uns den vielleicht vollkommensten Ausdruck dieser Kunst.

Bemerkenswert war auch die Baukunst in Raumbewältigung und Grundrißgestaltung. Die Ruinen der Paläste von Sāmarrā, die Moschee der Umajaden in Damaskus, das Ibn Tūlūn und al-Azhar in Kairo, die Kuppel des 'Umar und die Moschee al-Aqsā in Jerusalem, die Alhambra von Granada, die Moschee von Cordoba, die Perlmoschee in Delhi, das Grabmal Tadsch Mahal in Agra – zahllos sind die Werke religiöser und weltlicher Architektur, die zu den schönsten der Menschheit gehören. Besonders erwähnenswert ist die Gartenkunst mit ihrem reichen Schmuck an Wasserspielen und Becken.

Muß man daran erinnern, daß Mathematik, Astronomie, Medizin und Arzneimittelkunde in den islamischen Ländern mehrere Jahrhunderte vor dem lateinischen Hochmittelalter in Blüte standen? Und die «falsafa», die wir bereits erwähnten, die arabisch- oder persisch-islamische Philosophie unter griechischem Einfluß vermittelte ihren Begriffsapparat und, zum Guten und Schlimmen, ihre Grundgedanken an die christlichen Lehrer des 13. Jahrhunderts. Besonders wertvoll sind außerdem die Reisetagebücher von islamischen Reisenden und Geographen. Die Historiker allerdings waren kaum mehr als Verfasser von Annalen, die jedoch sehr gründlich und genau sind. Im 14. Jahrhundert, kurz bevor die Geistigkeit des Islam erstarbte, erarbeitete der Soziologe Ibn Chaldūn die modernen Begriffe der Geschichte als einer Wissenschaft.

So gibt es denn durchaus ein Vermächtnis der arabisch- und persisch-islamischen, später, wenn auch zweitrangig, der tür-

kisch-islamischen weltlichen Kultur an den Westen. Allerdings ist nur ein Teil dieses Vermächtnisses wirksam geworden, jener Teil nämlich, den die historischen Begegnungen des Früh- und Hochmittelalters und der beginnenden Renaissance ermöglichten. Ein weitaus größerer Teil ist noch unausgeschöpft. Daß auch er in die Weltkultur von morgen eingegliedert wird, bleibt Aufgabe jenes «Erwachens», das sich seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts in den islamischen Ländern vollzieht, und einer erneuerten Kraft, eigenständige Werke zu schaffen.

### *Der klassische Humanismus*

Gibt es einen islamischen Humanismus? Mit einer sehr umfassenden Definition nennen wir «humanistisch» jede Kultur, die dem Menschen einen besonderen Wert zuerkennt und ihn dazu aufruft, seine tiefsten Möglichkeiten zu entwickeln. Man wird von daher versucht sein, den arabischen (oder persischen) Humanismus in jenen intellektualistischen und gnostischen Richtungen zu erblicken, die den Prototyp oder Mythos des «vollkommenen Menschen» («al-insān al-kāmil») pflegten: bezeugen sie nicht ein unbedingtes Vertrauen in den unendlichen Fortschritt einer menschlichen Vernunft, die die «engelhafte» Welt der intelligiblen Wesen erleuchtet? Es ist schwierig, eine erschöpfende Namensliste zu geben, denn es handelt sich weniger um eine bestimmte «Schule» als vielmehr um einzelne Richtungen, die da und dort zusammenfließen. Aber genannt werden müssen der Gnostiker Dscha'far, der Arzt Abū Bakr al-Rāzī, einige Texte des mu'tazilitischen Dschāhiz, der extreme Sūfi 'Abd al-Karīm Dschīlī. Bei diesen Autoren scheint sich manchmal die Bezugnahme auf den Einen Gott, den Schöpfer und Vergelter, zu verwischen. In den Auffassungen, die sie sich vom Menschen machen, können sie sich unterscheiden, und sie kümmern sich nicht immer darum, ihn im Bereich seiner Kreatürlichkeit zu belassen.

Es ist gut zu wissen, daß diese Richtung, die im entchristlichten modernen Westen so häufig ist, auch im Islam nicht gefehlt hat. Aber sie war keineswegs die einzige. Denn schließlich kann jede Religion, die dem Menschen ein ewiges und persönliches Ziel zuschreibt, nur die Achtung vor jedem Ziel fordern. Und in der Tat bekennt der Islam diese Achtung für jeden Gläubigen, und, fügen wir hinzu, er muß sie für jeden Menschen bekennen, insoweit er Diener Gottes werden kann.

Gewiß wird in dem Maße, in dem die Transzendenz des Schöp-



fers betont wird, dadurch die Leere des Geschöpfes betont. «Denn alle Dinge werden untergehen, nur sein Angesicht nicht<sup>2</sup>.» Dennoch finden wir in den islamischen Begriffen mancherlei Bezugnahme auf die menschliche Person als Zeuge Gottes; auf den Gebrauch der Vernunft, die, wie der Koran sagt, «über die Zeichen des Alls nachdenken soll»; auf die innere Freiheit des Menschen, der Gott anheimgegeben («muslim») ist. Dies alles sind ganz ge-  
wiß Ausgangspunkte für einen möglichen Humanismus.

Enthält die Vergangenheit Möglichkeiten, diesen Humanismus zu verwirklichen? Ohne jeden Zweifel. Wird diese Verwirklichung alle vorhandenen Möglichkeiten ergreifen? Das scheint weniger sicher zu sein. Das aber ist gerade der Beweis dafür, daß der islamische Humanismus nicht nur der Vergangenheit angehört, sondern daß ihm eine Zukunft offen steht, die allerdings die schwierige Aufgabe umfaßt, sich seiner selbst bewußt zu werden und Besitz von sich zu ergreifen<sup>3</sup>.

### *Die Grundlagen*

Eine Verwirklichung des Humanismus ist stets an eine Kultur gebunden. Drei wesentliche Elemente formten den islamischen Humanismus der Vergangenheit. Wir kennen sie bereits. Als Grundlage künftiger Aneignungen erweist sich zunächst der Beitrag der Psychologie und der sozialen Kräfte des arabischen Lebens, das den Arabern innewohnende Gefühl für Poesie und Beredsamkeit sowie ihre beiden einander mehr entsprechenden als widersprechenden Neigungen einerseits für einen gern aufsässigen Individualismus, andererseits für eine starke Anhänglichkeit an überlieferte Formen. Die Kraft der arabisch-islamischen Kultur, fremde Gedankenwelten in sich aufzunehmen, war immer außerordentlich groß; sie wurde zudem noch in bewundernswerter Weise von der arabischen Sprache und deren reichen Ausdrucksmöglichkeiten gefördert, in welcher die feinsten Gedankenschattierungen ihren angemessenen und vollkommenen Ausdruck finden. Und nicht vergessen sei der Reichtum und die Feinheit der Tugend der Gastfreundschaft, die den Arabern so teuer ist, das Festhalten an der Ehre und die Treue zum gegebenen Wort («'ird, futuwwa, ikrām»).

An zweiter Stelle finden wir eine beträchtliche Formung des islamischen Humanismus durch die griechische Kultur. Diese

<sup>2</sup> 28, 89.

<sup>3</sup> Ähnliches ließe sich auch vom christlichen Humanismus sagen.



nahm zwei Wege. Einmal bestand ein unmittelbarer Einfluß der christlichen byzantinisch-syrischen Kultur, von der die Völker des Nahen Orients, die zum Islam übertraten, oder unter Schutz stehende Bewohner des islamischen Gemeinwesens geprägt waren. Durch sie wurde jene bestimmte byzantinisch-syrische Geisteshaltung, die Architektur der Basiliken, das byzantinische Recht und seine politische Organisation selbst im arabischen Reich der Umajyaden wirksam. Es wäre einer besonderen Untersuchung wert, den Übergang von der Basilika zur Moschee oder die Begegnung des byzantinischen mit dem koranischen Recht zu ergründen. Der zweite Zugang vollzog sich zu Beginn der 'abbäsiden Epoche mit dem großen Einbruch griechischer Gedankenwelt unter der Förderung der Kalifen, als die philosophischen und wissenschaftlichen Werke des Altertums übersetzt wurden. So übernahm das islamische Denken das Erbe der griechischen Antike, wobei jedoch bemerkenswerterweise die Dichtung fast völlig vernachlässigt wurde. So wird zum Beispiel der Name Homers kaum, werden die großen Tragödien überhaupt nicht erwähnt. Die Bibliotheken füllten sich mit zahlreichen Abhandlungen über «fremde Wissenschaften»<sup>4</sup>, und man muß im Westen bis zum 15. und 16. Jahrhundert vorgehen, um auf einen gleichen Durst zu treffen, die Kultur einer Vergangenheit kennenzulernen und in die eigene Gedankenwelt einzugliedern.

Drittens endlich besteht ebenfalls zur Zeit der 'Abbāsiden ein Einfluß der persischen Literatur, Kunst und Religion auf die Empfindungswelt der islamischen Völker. Spuren davon kann man bis nach Andalusien verfolgen. Erwähnt sei hier nur die Musik, die am Hofe der Kalifen so sehr gepflegt wurde, und der Rang, den die Lieder des 3. Jahrhunderts Hedschra, die Komponisten, Sänger und Sängerinnen im Kitāb al-Aghānī (Buch der Lieder) einnehmen. Auch die philosophisch-kulturelle Enzyklopädie der «Wahren Brüder» («Ichwān al-Safā'») gewährt den musikalischen Theorien, in denen sich persische mit griechisch-pythagoreischen Einflüssen mischen, einen breiten Raum. Dies alles trug dazu bei, die klassische arabische Musik entstehen zu lassen mit ihrer Vorliebe für eine reichgeschmückte Melodieführung. Und sie nahm die andalusische Musikalität in sich auf, als der berühmte Musiker und Ästhet Zrijāb von Bagdad an den Hof 'Abd al-Rah-

<sup>4</sup> So die Bibliotheken von Bagdad, von Ma'mūn gegründet, und Basra, die fātimidische «Palastbibliothek» in Kairo und die «Dār al-Ilm» oder «Dār al-Hikma», die als schī'itisches Informations- und Propagandazentrum von Salāh al-Dīn (Saladin) zerstört wurde.



mān II. ging, des umajjadischen Kalifen von Spanien, der ein Förderer der Wissenschaften und Künste war.

Das gleiche Zusammenspiel vielfältiger Einflüsse ließe sich für den Bereich einer jeden Kunstgattung nachweisen. Wenn man überhaupt unterscheiden will, dann müßte man sagen, daß die «fremden» Einflüsse vor allem in der weltlichen Architektur, in der Musik und in den nachgeordneten Künsten vorherrschten; die Literatur, Lyrik wie Prosa, bewahrte durch die Sprache und deren Rhythmus viel klarer das «Beduinengepräge des alten Arabien<sup>5</sup>». In Architektur und Ausschmückung der Moscheen bildeten sich bei allen byzantinisch-christlichen, persischen und mongolischen Einflüssen verschiedene und eigenständige Stile heraus, die dennoch durch die religiöse Zweckbestimmung der Gebäude zu einer Einheit unter einem gemeinsamen, spezifisch islamischen Grundgedanken zusammengefügt werden.

### *Höfischer Humanismus*

Das große Zeitalter des klassischen Humanismus entspricht den Höhepunkten der Kultur, wie wir sie bereits oben<sup>6</sup> dargestellt haben. Zuerst tritt allerdings ein Humanismus auf, der etwas von unserem 16. Jahrhundert an sich hat und Gefallen daran findet, gegen die religiösen Vorschriften und Gebote zu verstoßen. Es ist ein außerordentlich glänzender, ja raffinierter Humanismus, wenigstens unter den 'Abbāsiden und in Andalusien, aber auch ein Hof- und Palasthumanismus, der ein wenig frech ist und ganz von der Protektion der Herrscher abhängt – die Dichter, Künstler und Philosophen sind eine Ausnahme, die wie Abū l-'Alā' al-Ma'arrī den Hof mehr fliehen als ihn aufsuchen. Und es ist ein Humanismus der Gebildeten, die viel Muße haben, die gern und mit Geschick die Annehmlichkeiten des Lebens zu genießen verstehen, und die bereitwillig eine sehr weltliche Literatur und Philosophie aufnehmen, dazu Wein und Spiel, Seidenarbeiten und Malerei und jene verführerische persische oder andalusische Musik, die von der offiziellen Lehre verurteilt oder mit Mißtrauen angesehen wurde. Es herrscht eine Atmosphäre des eleganten Luxus mit einer Sucht nach äußerster Formvollendung. Ob es sich um Oden oder kurze Liebesgedichte

<sup>5</sup> Der Ausdruck stammt von Taha Husain aus seinem Artikel «Die arabische Literatur zwischen Vergangenheit und Zukunft» in einer Sondernummer der «Revue de Caire», «50 Jahre ägyptische Literatur».

<sup>6</sup> s. o. S. 36 ff.

(«ghazal»), um die umfangreichen lyrischen «qasīdi», die manchmal einen Hauch eines Heldenliedes an sich tragen, oder um die berühmten «maqāmāt» in gereimter Prosa handelt, – überall zeigt sich die gleiche Sorgfalt für die vollendete Form.

Man könnte jenen Humanismus aristokratisch nennen, wobei man allerdings nicht an eine Kaste denken darf, was ja dem Islam gänzlich widerspräche. Ein großer Teil der Hofgelehrten stammt aus dem Bürgertum; andere sind von noch geringerer Herkunft, arme Studenten zum Beispiel, die ihren sozialen Aufstieg nur ihrer Begabung und Lebensart und dem Wohlwollen des Herrschers verdanken. So ist es etwa bei Ibn Abī Amīr, der aus einem armen Studenten in Cordoba zum berühmten Mansūr Billāh, dem Almansor des lateinischen Mittelalters, wurde. Für diesen höfischen Humanismus, der trotz allem auf die Städte zurückwirkte, interessierten sich auch die Gelehrten und Juristen der Moscheen, und sei es auch nur, um gegen seine Auswüchse vorgehen zu können. Und als die Auseinandersetzungen über Kunst und Geist schärfer wurden, da meldete sich wenigstens in den ersten Jahrhunderten auch die Stadtbevölkerung zu Wort. Das «Buch der Lieder» («kitāb al-aghānī») erzählt uns die Geschichte von jenem Umajadenheer, das eine Leidenschaft für Dichtung besaß und darüber stritt, ob Dscharīr oder Farazdaq der größere Dichter sei. Eine wenn auch weniger aristokratische, so doch recht ansehnliche Kultur erhielt sich in der Folgezeit in der Handwerker- und Kaufleutegilden, und wir besitzen Kunstwerke sogar in einer volkstümlichen Sprache, die «mawwāl» von Bagdad in einem von Dialekt gefärbtem Arabisch und die andalusischen oder maghrebinischen «zadschal» und «muwaschah», die durch den fahrenden Sänger Ibn Qusmān und den Sūfī Schushtarī berühmt gemacht wurden.

Mehr als einmal mußten die Vertreter der religiösen Überlieferungen eine antihumanistische Rolle spielen, zumal ihre Gegner sich in jener Ungebundenheit der Sitten gefielen, in denen Dichter, Künstler, Pseudo-Sūfī und Philosophen miteinander wetteiferten. Um jene große Zeit der 'Abbāsiden ganz verstehen zu können, müßte man die lebendige und zugleich beunruhigende Schilderung lesen, die der hanafitische und antimystische Rechtsgelehrte Tanūchī vom Leben der Elite in Bagdad gegeben hat.

Allerdings wäre es ebenso falsch, in den «freien» Denkern des Islam den einzig möglichen Typ des islamischen Humanisten zu sehen wie in den Libertinisten und Freidenkern der modernen westlichen Kultur den Typ des christlichen Humanisten. Einer-





seits gab es im Islam gar nicht jene Trennung von Humanismus und Religion, den die westliche Renaissance kennt; andererseits übten die asketischen und sogar mystischen Schriftsteller nach wie vor einen Einfluß aus. Der entstehende Sūfismus erregte des öfteren die gelehrte Welt. So bedeutsame Werke wie die des Hasan Basrī, um nur ihn zu nennen, verbreiteten die Begriffe von der Rückkehr zu Gott, von der Entäußerung und dem Verzicht. Und die «freien» Denker des Islam blieben in ihrer Gesamtheit dennoch Muslim. Das Leben genießen und dennoch wissen, daß damit nichts Wesentliches gegeben ist, ist nur eine andere Weise, sich der Armut der Geschöpflichkeit bewußt zu werden. Vom Genuß zum Verzicht zu kommen, setzt mehr die Umkehr des Herzens denn des Geistes voraus. Der Beduinendichter Dscharīr verdankte die Gunst des frommen 'Umar II. seinem Ruf der Frömmigkeit und Keuschheit. Fürsten wurden zu Asketen, und man erzählt, daß Abū Nuwās in seinem Alter der Welt entsagte trotz den eindringlichen Bitten des Hārūn al-Raschīd, wie auch Abū l-'Atāhija seinen Ruf wahrscheinlich vor allem seinen asketischen Dichtungen verdankte, die im übrigen von einem recht wenig orthodoxen Synkretismus zeugten.

Ähnliches läßt sich von dem glänzenden klassischen Humanismus sagen, der gern im Kampf mit dem Islam von strenger Observanz lag und dennoch gerade durch diesen Kontakt von islamischer Geistigkeit und Werthaltung geformt wurde; umgekehrt konnte der strenge Islam nicht umhin, einige der schönen und gültigen Beiträge der Literatur, der Kunst und der weltlichen Wissenschaften sich anzueignen. Die westliche Kultur kennt diese Beiträge viel zu wenig und zu schlecht. Ihr sind im wesentlichen nur die philosophischen Werke bekannt, durch die im 12. Jahrhundert die griechische Philosophie vermittelt wird, dazu einige Dichtungen wie der «Roman des Antar» und «Tausendundeine Nacht». Es wird Zeit, daß zahlreiche andere islamische Werke von hohem Rang in die Gesamtkultur aufgenommen werden.

### *Zukunftsansichten*

Wir haben gerade behauptet, daß im Laufe der Jahrhunderte bei weitem nicht alle realen Möglichkeiten eines islamischen Humanismus verwirklicht worden sind. Es wäre richtiger, für die Vergangenheit eher von einer humanistischen Kultur, und zwar einer der glänzendsten, die die Geschichte je gekannt hat, zu sprechen als von einem Humanismus im eigentlichen Sinne.



Die Begriffe vom Menschen und von menschlicher Freiheit sind gewiß inhaltsreicher, als der historische Humanismus der Höfe und Paläste sie verstand. Dort wurde die Freiheit oft genug zur Zügellosigkeit, so, als könne die Leere einer jeden Kreatur nur durch das Streben nach einer Vollkommenheit der Form und nach sofortigem Genuß ausgeglichen werden. Überdies war jener Humanismus nur zu oft vom Volk abgeschnitten, von dem wenig gebildeten Volk der Städte und erst recht von dem ungebildeten Volk auf dem Lande. Gerade dieses Volk aber lebte ja schon durch seine alten Tugenden der Gastfreundschaft, der gegenseitigen Hilfe und der Gerechtigkeit, durch seine vertrauensvolle Ergebung in die Hand Gottes (die vielleicht allzu schnell zu Resignation führte) und durch den Reichtum seines Brauchtums, seiner Erzähler und seiner Prediger aus einer Gesamtheit von Wertvorstellungen, die einen möglichen Humanismus ankündigten. Dieser Bruch mit dem Volk war vielleicht einer der Gründe dafür, daß sich die Kultur der Gebildeten während der Jahrhunderte der Erschlaffung unter der Herrschaft der Ottomanen nicht erneuern konnte. Sie erhielt sich oft nur mit Hilfe von Handbüchern und Kommentaren, aber sie kannte keinen entscheidenden Fortschritt.

Das 19. Jahrhundert jedoch brachte das Erwachen. Die Völker des Islam haben ein klares Bewußtsein ihrer selbst gewonnen. Sie sehen sich von der modernen westlichen Zivilisation und ihrer ungeheuren wirtschaftlichen und technischen Entwicklung herausgefordert und fühlen sich dem Willen Europas zur Herrschaft ausgeliefert, wobei sie allzuoft nur eine Figur im internationalen Spiel sind. Zur Zeit der 'Abbāsiden – und der gesamte Islam bewahrt eine lebendige Erinnerung daran – war Bagdad die zivilisierte Stadt schlechthin, und Europa war barbarisch. Am Ende des 19. Jahrhunderts aber blickt Europa auf die islamische Zivilisation als auf ein mittelalterliches Überbleibsel herunter.

Die Versuchung war groß, sich in einer antihumanistischen Bewegung allein auf die inneren Werte, auf die Geduld und die Ergebung in Gott zurückzuziehen. Aber die große Kraft des arabischen Denkens, Fremdes in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, blieb demgegenüber wirksam, und zwar um so lebendiger, je länger sie brachgelegen hatte. Es bestand sogar in bezug auf die westliche Zivilisation ein wenig die gleiche überschwengliche Vorliebe wie im 'abbāsiden 9. Jahrhundert in bezug auf die griechische. Die Übersetzungen europäischer und amerikanischer Werke sind heute ebenso zahlreich wie damals die der



griechischen und syrischen, und die literarische Erneuerung als Frucht dieser Übersetzungen ist eine Tatsache. Es war das Werk arabischer Schriftsteller, gleichviel ob Christen oder Muslim, den Reichtum ihrer Sprache in den Dienst neuer Gedanken zu stellen. Neue, bis dahin kaum oder gar nicht bekannte Gebiete der Literatur, wie das Theater und der Roman, wurden im 19. Jahrhundert erobert.

Aber jene Vorliebe für das westliche Denken hat auch erhebliche Nachteile. Sie hat sich nämlich nicht immer auf die beste Seite dieses westlichen Denkens gerichtet und dabei vielleicht weniger gut gewählt als damals die Übersetzer von Bagdad in bezug auf das griechische Denken. Oft genug ist den arabischen Völkern dieses westliche Denken in seiner entchristlichten und materialistischen Gestalt übermittelt worden. Und wenn sie es auch verurteilen und sich ihm gegenüber ablehnend verhalten, so übt es dennoch seinen Einfluß auf sie aus. Die größte Verführungskraft für die junge islamische Intelligenz hat heute der dialektische Materialismus. Die Übersetzung von Karl Marx, Lenin und Mao Tse-tung sind im Nahen Osten große Bucherfolge. Die Leser vergessen den rein westlichen Ursprung des Marxismus, der dazu noch ein Endprodukt der Entchristlichung der modernen Welt ist, und suchen in ihm nur eine unmittelbare politische und wirtschaftliche Wirkung. Die Gefahren, die damit verknüpft sind, sind groß, weit größer jedenfalls als die Gefahren des Libertinismus in der Vergangenheit.

Damit stellt sich für die Kultur und den Humanismus des Islam von morgen die vielleicht drängendste Frage: Wird er den Versuchungen der weltlichen Wirksamkeit und Macht erliegen, wie sie vom entchristlichten Westen ausgehen, oder wird er die Kraft haben, einen Begriff vom Menschen zu erarbeiten und allgemeingültig zu machen, dessen wahre Größe darin besteht, vernunftbegabtes und freies Geschöpf in den Händen des Barmherzigen zu sein?



## Anhang I

### Einige zeitgenössische Schriftsteller und Dichter in arabischer Sprache

Wir müssen uns hier begreiflicherweise auf einen kleinen Überblick beschränken. Dennoch sollen hier wenigstens jene Namen erwähnt werden, die man im Westen kennen sollte. Die Handbücher über arabische Literatur von J.-M. 'Abd El-Jalīl, Pérez, Blachère geben genauere Auskünfte. Die «Reform»-Schriftsteller werden im übrigen in den nächsten Kapiteln behandelt.

*Bewahrer und Erneuerer der arabischen Sprache:* Erwähnt seien hier zwei libanesischen Christen, Nāsif al-Jāzidschī (gestorben 1871) und Butrus al-Bustānī (gestorben 1883), sowie ein ägyptischer Muslim, Manfalūtī (gestorben 1924).

*Zwei Historiker:* Ein libanesischer Christ, der in Ägypten lebte, Dschirdschī Zaidān (gestorben 1914), ein Ägypter, Sohn einer kurdischen Mutter und eines maghribinischen Vaters, Ahmad Zakī (gestorben 1934).

*Einige Dichter:* Ein Ägypter, «der Fürst der Dichter», Ahmad Schawqī (1868–1932); ein Libanese, Chalīl Mutrān (geboren 1870); ein Iraker, Rusāfī (geboren 1875); ein Tunesier, Abū l-Qāsim al-Schāblī (gestorben ungefähr 1933).

*Romanschriftsteller und Dramatiker:* Unter den bekanntesten und meist gelesenen sind drei Ägypter, Muhammad Taimūr (gestorben 1921) und sein Bruder Mahmūd (geboren 1894); Tawfīq al-Hakīm (geboren 1898); der Tunesier Mahmūd al-Mas'udī mit seinem Roman «Al-Sudd».

*Essayisten:* Der Syrer Muhammad Kurd 'Alī (geboren 1876); die Ägypter Tāhā Husain (geboren 1889), 'Aqqād (geboren 1889), Zakī Mubārak (geboren 1891) und Kamāl Husain; der Christ Fu'ād al-Bustānī, Rektor der libanesischen Universität; Bischr Fāris, ägyptischer Christ (geboren 1906); der Syrer Amdschad Trabūlsī von der Universität Damaskus und der junge syrische Philosoph Adel 'Awa; der Ägypter Ahmad Badawī, zugleich Romanschriftsteller, Philosoph und Gelehrter, und sein Namensvetter 'Abd al-Rahmān Badawī, der mehrere kritische Ausgaben alter Texte veranstaltet hat. Dazu treten noch in Ägypten die beiden Philosophen Ahmad Amīn und Ibrahim Madkour.

Besonders erwähnt sei der Dichter und Essayist Dschubrān

Chalīl Dschubrān (1883–1931), der in Amerika lebte und auch in Englisch schrieb<sup>7</sup>.

Als Vertreterinnen weiblicher Dichtung seien hier die beiden Ägypterinnen Malak Hifnī Nasif (gestorben 1918) und Hudā Sa'rāwī (geboren 1882) genannt.

Unter allen arabischen Ländern hat sich das Ägypten des 20. Jahrhunderts besonders hervorgetan. Eine lebendige Darstellung gibt die Sondernummer der Zeitschrift «Revue du Caire»: «Fünfzig Jahre ägyptische Literatur».

## Anhang II

### Die bedeutendsten Denkmäler islamischer Architektur

*Syrische und ägyptische Schule.* – Zeit der Umajyaden und 'Abbāsiden (7.–10. Jahrhundert): Moschee des 'Amrū und des Ibn Tūlūn in Kairo; Kuppel des 'Umar in Jerusalem und Moschee al-Aqsā; Moschee der Umajyaden in Damaskus. – Zeit der Fātimiden (10.–12. Jahrhundert): Moschee al-Azhar und al-Akmar in Kairo. – Zeit der Ajūbiden (12.–13. Jahrhundert): Errichtung der «madrasa» (Hochschule für Theologie). – Zeit der Mameluken (12.–13. Jahrhundert): Moscheen von Kala'ūn, al-Nasīr, Barqūq, al-Mujad, Kait-Bey, Sultan Hasan und die «Gräber der Kalifen». – Zeit der Osmanen: Malika-Sufia und Senān Pask in Būlaq bei Kairo, das Derwisch-Kloster von Damaskus und Chān Asad-Pascha.

*Maghribinische Schule* (besonders spanisch-maurisch): in Tunesien die Moscheen von Zaitūna (8. Jahrhundert) und Kairuan (8. bis 9. Jahrhundert); die Moschee von Cordoba (8.–11. Jahrhundert), Tlemcen (12. Jahrhundert), Alhambra von Granada (13. bis 15. Jahrhundert); die «madrasa» von Fez (14. Jahrhundert); die Gräber der Sa'di in Marrakesch (16. Jahrhundert).

*Persische Schule.* – Die Baudenkmäler der Kalifenzeit (7. bis 12. Jahrhundert) sind schlecht erhalten. – Zeit der Safawiden (16.

<sup>7</sup> Hier wären auch die libanesischen, tunesischen, algerischen und marokkanischen Dichter und Dramatiker zu nennen, die in französischer Sprache schreiben, desgleichen der marokkanische Philosoph Muhammad Azīz Lahbabi.

bis 17. Jahrhundert): Moschee Mesdschid-I-Schäh in Isfahan; Moschee von Lahore. – Erwähnt sei hier die persische Kunst der Miniaturen und Teppiche (13.–16. Jahrhundert).

*Ottomanische Schule.* – In Istanbül die Moscheen Bājazīd (15. Jahrhundert), Suleimanie (16. Jahrhundert), Ahmed I. und Jesi-Welidé (17. Jahrhundert); die Moschee der Zitadelle von Kairo.

*Indisch-islamische Schule,* besonders nach der Mongolenzeit (16.–18. Jahrhundert): Moschee und Palast von Futtepure-Sikri; Tadsch Mahal von Agra; Moschee und Mausoleum von Safdar-Dschang in Delhi.

## Die Gestalt des zeitgenössischen Islam

*Vorbemerkung.* Der Text dieses und des folgenden Kapitels ist im August 1958 durchgesehen worden. Die Geschichte unserer Zeit hat aber einen schnellen Gang. Zahlreiche neue Ereignisse mögen eingetreten sein, wenn dieser Band erscheint, und manche, die hier erwähnt werden, sind vielleicht hinfällig geworden. Beides wird aber nicht notwendigerweise die Untersuchung beeinträchtigen, für die die Ereignisse doch nur Erläuterungen sein sollen.

## I. Die Hauptströmungen

Wir haben bereits von der Bewegung gesprochen, die man als das «Erwachen» («nahda») des zeitgenössischen Islam bezeichnen kann. In politischer Hinsicht haben die meisten islamischen Staaten, nachdem sie ihre Unabhängigkeit gewonnen hatten, innerhalb weniger Jahre einen Strukturwandel von der Feudalzeit zur Moderne durchgemacht, oder sie befinden sich noch mitten darin. Dabei wirken zwei Kräfte auf sie ein:

An erster Stelle steht ein Nationalismus nach dem Vorbild des Westens, der völlig säkularisiert ist, in dem der Gesetzgeber sich im Hinblick auf das überlieferte Recht völlig unabhängig fühlt und der Glaube reine Privatsache ist bei völliger «Neutralität» der staatlichen Einrichtungen. Beispiel dafür ist die kemalistische Revolution der Türkei. Schriften wie die des 'Alī 'Abd al-Rāziq, des Qāsīmī und des Schaich Chālid in Ägypten gehen in diese Richtung, desgleichen die Bewegung des Haddād in Tunis um 1933.

Daneben gibt es einen Nationalismus, der wohl nichts weniger als ein Nationalismus ist, der sich aber weigert, sein Straf- oder Zivilrecht einfach von Europa zu übernehmen, der bemüht ist, den Islam in das politische Leben einzugliedern und in den neu durchdachten und erhellten Grundsätzen der islamischen Wissenschaften die Grundlagen für ein an Gott glaubendes Gemeinwesen zu finden, und der bereit und fähig ist, alle modernen technischen Entdeckungen und Erfindungen aufzugreifen und wei-

terzuentwickeln. Das ist die Linie der sogenannten «orthodoxen Reformen», der «salafija», der Kämpfer für die Rückkehr zu den reinen Quellen des Islam, der von allen abergläubischen Auswüchsen und erstarrten, einengenden Rechtsauffassungen befreit ist. Diese Richtung wurde im 19. Jahrhundert von Afghānī und dem berühmten Muhammad 'Abduh eingeleitet – auch der Syrer Kawākibī (gestorben 1902) gehört hierher – und bekam wenig später schärfere Umrisse durch Raschīd Ridā und seine Zeitschrift «Manār». Damit war eine Entwicklung eingeleitet, die man mit der «Moslebruderschaft» als extremistisch und aktivistisch bezeichnen kann. Heute scheint sich jedoch ein elastischerer «Reformismus» anzubahnen.

Wenn auch jede Gliederung recht summarisch und sogar künstlich sein kann, so sollen hier doch die islamischen Länder der Gegenwart in drei Gruppen behandelt werden.

### *1. Übergewicht der Überlieferung*

In Afghanistan bestehen noch eindeutig feudale Zustände, so sehr das Land auch an der Oberfläche modernisiert erscheinen mag. Das gleiche gilt für die zwar rechtlich unabhängigen, wirtschaftlich jedoch abhängigen Emirate wie 'Oman, Kuweit und Bahrein. Aber auch in Ländern, die schon den Weg der modernen Entwicklung beschritten haben, wie zum Beispiel Jordanien, ist der Feudalismus noch wirksam; so hat etwa die patriarchalische Organisation der jordanischen Stämme in den letzten Jahren eine entscheidende Rolle bei dem Streit zwischen dem König und dem Volk gespielt. Der Iran, der seit langem ein Parlament und demokratische Institutionen besitzt, hat noch längst nicht alle sozialen und wirtschaftlichen Einflüsse überlieferter Lebensordnungen überwunden. Marokko sei hier nicht weiter behandelt, zumal die dortige Zentralgewalt es versteht, die noch bestehenden feudalen Elemente in die einheitliche und modernisierte Struktur des Staates einzugliedern.

Die alten religiösen Bruderschaften, die aus dem Sūfismus entstanden sind, waren für lange Zeit die geistliche Stütze der überkommenen wirtschaftlichen und sozialen Gebilde. Mehr als einmal entstanden sie im Zusammenhang mit den fremden Eingriffen; auch führten sie zu den Formen des religiösen Nationalismus, der im 19. Jahrhundert die zeitliche Eschatologie des alten Traumes vom Mahdī aufgriff. Die Erwartung des Mahdī, der in der Endzeit den Islam wiederherstellen sollte und den Jüngsten





Tag ankündigte, wurde zur treibenden Idee zahlreicher Volksbewegungen. Diese Idee verliert heute an Kraft zugunsten des modernen Nationalismus, so daß auch die Bruderschaften allmählich an Bedeutung verlieren.

Das sa'udische Königreich verdient besonders erwähnt zu werden. Wenn wir nur die Grundsätze betrachteten, nach denen es angeblich aufgebaut ist, dann müßten wir es als Vorläufer der unten erwähnten dritten Gruppe ansehen. In Wahrheit gehört es vielmehr zu den Ländern, die von der Überlieferung beherrscht werden. Seine «Reform» setzte die theokratischen Grundsätze des Wahābismus durch, jener Denkrichtung des 18. Jahrhunderts, die zum Islam der Frühzeit zurückkehrte, ihn von allen abergläubischen Zutaten und somit auch vom Einfluß der religiösen Bruderschaften befreite und um so strenger die Vorschriften des Koran bis in die kleinsten Einzelheiten hinein befolgte. So wendete dieses Königreich nicht das europäische Zivil- und Strafrecht an, sondern ganz im Gegenteil die Körperstrafen («hudūd»), die vom islamischen Gesetz vorgeschrieben werden: dem Dieb wird die Hand abgehackt, der Ehebrecher gesteinigt<sup>1</sup>.

Im 20. Jahrhundert gelang es 'Abd al-Aziz Ibn Sa'ūd, die Anarchie der Stämme zu überwinden. Er erkannte, daß die Technik in sittlicher Hinsicht indifferent ist, und verstand es von daher, seinem Land den Nutzen der modernen Erfindungen zukommen zu lassen. Er machte die besten seiner Beduinen seßhaft und motorisierte sie, überließ den Amerikanern die Ausbeutung der Erdölvorräte und erhielt dafür von der «Aramco» riesige Einkünfte.

Zwischen den beiden Weltkriegen blickten die orthodoxen Reformer des Islam mit Hoffnung auf das sa'udische Arabien, war es doch für sie das Land, das den Gebrauch der Technik auf innigste mit der strenggläubigen Befolgung der politisch-religiösen Gebote des Koran verband. Als die Bewegung des Raschīd Rida in Ägypten in Bedrängnis geriet, erbat und fand sie in der sa'udi-arabischen Hauptstadt Riad Aufnahme.

Hingegen änderte die sa'udische Familie in keiner Weise die Stammes- und Feudalordnung des Landes. Arabien stellt heute einen seltsamen Widerspruch dar: ein Staat, der sich, was den Gebrauch der Technik anlangt, völlig modernisiert, aber unter der Herrschaft einer Familie steht, die nach anderswo längst überwundenen Grundsätzen regiert. Die Kluft zwischen dem

<sup>1</sup> 5, 39; 24, 3.



Reichtum und der Lebensweise der führenden Familien einerseits, der Armut an Geld und Lebensunterhalt ihrer Untertanen andererseits ist riesengroß. Er wird gewissermaßen symbolisiert durch die Nachbarschaft von amerikanischen Autos und Fernsehgeräten mit den armen Beduinenzelten. Die «Aramco» bildet indessen arabische Facharbeiter und Ingenieure aus, junge Leute werden an ausländische, vor allem amerikanische Universitäten geschickt. Man kann den Tag vorhersagen, an dem der Wahābismus, der schon an Boden bei den eigenen Anhängern verliert, mit den unerfüllten Ansprüchen zusammenstoßen wird. Es ist gewiß, daß jene Kluft die Entwicklung Arabiens erheblich behindert. Die Führung, die nach den Hoffnungen der Reformier eine Zeitlang bei ihm lag, entgleitet ihm nun, und heute scheint es, daß sie auf die Vereinigte Arabische Republik und die angekündigten Vereinigten Arabischen Staaten übergeht.

## 2. «Laizistische» Strömungen?

Die islamischen Staaten, die nach dem Ersten Weltkrieg ganz oder teilweise unabhängig wurden, haben ihren staatlichen Aufbau zunächst nach europäischem Vorbild vorgenommen. Ihre Geschichte ist die Geschichte der Begegnung dieser laizistischen Strömungen mit den ausgesprochen islamischen Lösungen oder Haltungen. Das Mischungsverhältnis beider schwankt nicht nur zwischen den einzelnen Ländern, sondern auch innerhalb eines und desselben Landes, und zwar je nach den jeweils herrschenden Kräften und Parteien.

Reiner Laizismus war zum Beispiel die Reform des Kemal Atatürk mit seiner aufsehenerregenden Beseitigung des ottomani-schen Kalifats. Seit 1924 ist die islamische Welt trotz den Reformprogrammen der «Kalifatskongresse» ihres höchsten Imām beraubt. Die Existenz der «umma» als Gemeinwesen bleibt deswegen nicht weniger eine Tatsache, aber sie ist auf der Suche nach dem inneren Gesetz ihres Zusammenhaltes. Die türkische Republik ist in der Tat ein extremes Beispiel für einen laizistischen Staat mit islamischem Vorzeichen. Der junge indonesische Staat ist ebenfalls laizistisch, erkennt aber die Existenz Gottes an.

Nur in einem sehr unterschiedlichen Sinne könnte man von laizistischen Strömungen in den meisten arabischen Ländern sprechen: so in der syrisch-ägyptischen und iraqischen Republik mit ihrem «arabischen Nationalismus», in Tunis, das seine eigene



politische Linie verfolgt, in Jordanien, dessen Zukunft noch nicht entschieden ist. Der Libanon mit seinem konfessionellen Pluralismus muß hier beiseite gelassen werden.

Der Leitgedanke der Vereinigten Arabischen Staaten wirkt in den Gefühlen der Völker weiter. Nach der Revolution vom 14. 7. 1958 schien der Irāq der Vorkämpfer dieses Gedankens zu sein, aber heute haben Ägypten und Syrien die Führung inne. Im Februar 1958 vereinigten sie sich zur «Vereinigten Arabischen Republik» unter dem Präsidenten Gamāl 'Abd al-Nasser (Dschamāl 'Abd al Nāsir). Und die Schöpfer dieser Einheit erstreben, aus diesem Staat den Anfang der «arabischen Nation» zu machen. Unter dem Gesichtspunkt, der uns hier beschäftigt, kann man sagen, daß die Provinz Syrien in der Geisteshaltung mehr noch als im Recht stärker «laizistisch» ist als die Provinz Ägypten. Zwar waren beide von europäischen Rechtsauffassungen beeinflusst worden, aber in den früheren Verfassungen bezeichnete sich Ägypten als arabisches Land islamischer Religion; in Syrien hingegen war der Islam nur die Religion der Mehrheit der Bürger, und der Präsident mußte Muslim sein. Um diese Länder bemühen sich heute West und Ost, und es ist bekannt, daß Rußland es verstand, seine Wirtschaftshilfe als einen Beitrag zur arabischen Unabhängigkeit darzustellen. Diese Unabhängigkeit von West und Ost zu erringen, ist der beherrschende Gedanke der Vereinigten Republik. Der Islam wird dabei nicht mehr erwähnt, sondern alles ist ausgerichtet auf den Leitgedanken des Arabismus und seinen Willen zur Macht<sup>2</sup>. Die Vereinigte Republik ruft alle arabischen Länder zu einer umfassenden Föderation auf, und Präsident 'Abd al-Nasser hat aus seinem Traum von der Vormachtstellung kein Hehl gemacht. Der Jemen ist der erste Staat, der sich in diese Republik eingliederte, ohne seine Autonomie und sein monarchisches Regierungssystem aufzugeben. Die parlamentarische Demokratie wird durch einen autoritären Staatsbegriff ersetzt. Wird die «arabische Nation» dieser Versuchung erliegen, eine Art faschistischer Regierung zu verwirklichen? Wird sie sich mehr oder weniger überlegt auf einen wie immer gearteten «Rassismus» stützen? Oder wird sie es verstehen, vom

<sup>2</sup> «Der Vereinigte Arabische Staat ist eine demokratische, unabhängige und souveräne Republik. Sein Volk ist ein Teil der arabischen Nation.» Erster Artikel der «Provisorischen Verfassung», die am 1. Februar 1958 von den Präsidenten 'Abd al-Nasser und Kuwatli unterzeichnet und am 5. Februar 1958 von den syrischen und ägyptischen Parlamenten ratifiziert wurde.



Boden eines universal aufgefaßten Islam aus diese sehr westlichen Fehlhaltungen zu überwinden?

Die verschiedenen Entwicklungen der arabischen Länder des Nahen Ostens stellen in aller Schärfe das Problem der Minderheiten<sup>3</sup>. In jedem dieser Staaten bestehen nämlich manchmal recht bedeutende christliche oder jüdische Minderheiten. Die Gleichheit aller Bürger ungeachtet ihrer Religion ist im Grundsatz anerkannt. Aber trotz dem Wortlaut der Verfassungen und der Gesetze ist es selten eindeutig der Fall, daß die Nicht-Muslim auch tatsächlich den Muslim rechtlich gleichgestellt sind. In Syrien war diese Gleichheit am meisten verwirklicht worden. Von anderen Ländern kann das jedoch nicht ohne weiteres gesagt werden. Surrogat eines religiösen Fanatismus? Unvollständige «Laisierung»? Vielleicht doch eher noch ein Mißtrauen gegenüber denen, die in die «innere Emigration» gingen, wie es manchmal bei den christlichen Minderheiten der Fall war, und zwar in dem Maße, in dem diese früher die Intoleranz fürchten mußten.

Das Problem ist recht vielschichtig. Im Verlauf der Kämpfe für die Unabhängigkeit haben verhältnismäßig zahlreiche arabische Christen in den Reihen der nationalistischen Parteien gestanden. Sie dachten über ihren Nationalismus nicht so sehr in den christlichen Begriffen, die zwischen geistlichem und weltlichem Reich unterscheiden, sondern mehr im Sinne einer grundsätzlichen Trennung der beiden Gewalten, das heißt nach dem Vorbild Europas im 19. Jahrhundert. Welches auch immer die Vergangenheit war zur Zeit der sakralen Gesellschaften, – es verstand sich für sie von selbst, daß der neue Staat akonfessionell sein würde, daß er die unbedingte Freiheit des Gewissens garantierte, und daß nur das «ius loci» Geltung hätte. Aber die arabisch-islamische Mehrheit selber nahm sehr spontan die Religion, das Blut und den Boden für sich in Anspruch. Man kann sagen, daß in der Volksmeinung, die auch heute noch wirksam ist, ein Araber erst dann ganz Araber ist, wenn er Muslim ist, daß er also auch nur dann voll und ganz Bürger des Staates ist.

Dieser Zusammenhang, der mehr historisch-soziologischen denn religiösen Ursprungs ist, wird auf sehr verschiedene Weise erlebt. Wir täuschen uns wohl kaum, wenn wir sagen, daß er in Syrien weniger stark ist als in Ägypten. Die herrschende nationalistische Partei in Syrien, die den Zusammenschluß mit Ägypten betrieben hat, die dem Sozialismus freundlich gegenüber-

<sup>3</sup> Vgl. hierzu 9. Kap., S. 165.

stehende «al-ba'th al-arabī» («Die arabische Erneuerung»), hat in ihren Reihen christliche Mitstreiter. Die an der Macht befindliche islamische Führungsschicht in Damaskus ist fast ganz laizistisch und kennt sehr gut die westliche Kultur, bisher in französischer, in Zukunft vielleicht in russischer Gestalt. Sie denkt «arabisch» (oft mit einer wirklichen religiösen Indifferenz) und nicht «islamisch».

Die Entwicklung in Ägypten hat sich in zwei deutlich unterschiedenen Zeitabschnitten vollzogen. Der erste Zeitabschnitt war durch eine konstitutionelle Monarchie nach englischem Vorbild gekennzeichnet, wobei die nationalistische Partei, der «wafd», jede konfessionelle Unterscheidung ablehnte. Diese Formaldemokratie, die jedoch alles andere als eine soziale Demokratie war, ging in den Krisen des Jahres 1951 unter, als die «Offiziere der Revolution» die Macht ergriffen. Durch den Ausschluß des Generals Naguib aus der Gruppe der Offiziere wurde das autoritäre Regime des Oberst Nasser ermöglicht. Dieser erscheint über die Grenzen Ägyptens hinaus den Massen der arabischen Völker als der Führer zu ihrer völligen Unabhängigkeit und erneuerten Macht.

Die Grundgedanken der ägyptischen Revolution waren zu Beginn national; heute verbinden sie sich mit dem Mythos vom Arabismus, wobei die Gemeinschaft der Rasse an oberster Stelle steht und diese sogar in einer spiritualistischen Weise aufgefaßt wird. Auf jeden Fall werden diese Grundgedanken nicht in religiöser Hinsicht formuliert. Aber die «Offiziere der Revolution» sind Muslim. Wohl gibt es Christen in den Reihen der syrischen «ba'th», aber keine unter den ägyptischen Führern. Die führende Schicht Syriens kennt das westliche Denken; die «Offiziere» Ägyptens kennen kaum europäische Sprachen und wahrscheinlich noch weniger das historische und kulturelle Schicksal des Westens. Sicherlich machten sie sich von manchen überlieferten Vorschriften des Islam frei und verkündeten, daß die Christen Ägyptens ihre Mitbürger seien. Aber gerade unter dem Einfluß jenes spiritualisierten Rassebegriffs, von dem der extreme Arabismus bestimmt wird, konnten und können sie kein volles Vertrauen zu den «Minderheiten» gewinnen. Von daher stammt das heutige, oft uneingestandene Unbehagen der christlichen Gemeinwesen in Ägypten, die befürchten, in ihren bürgerlichen und politischen Rechten nur ungenügend gesichert zu sein. Jedes Jahr treten 2–3 Millionen orthodoxer Kopten zum Islam über, wodurch sie sich alle Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs öffnen.



Während zum Beispiel für die Türkei Unabhängigkeit und Politik einen nationalen Wert im genauen Sinne des Wortes haben, ist für Ägypten und Syrien die eigene politische Entwicklung ein Schritt zur «arabischen Nation». Die Laisierung im modernen Sinne bekommt eine andere Richtung und zielt eher auf das «arabische Reich» der Umajaden als auf die islamische Einheit, die Salāh al-Dīn (Saladin) vorschwebte, auf den sich Nasser berief.

Besonders erwähnt sei hier noch Tunis, das kühn den Rechtsstand der Person geändert hat (zum Beispiel Verbot der Polygamie), und das zwar den Arabismus vertritt, sich jedoch weigert, sich der syrisch-ägyptischen Politik anzuschließen. Dennoch ist es mehr «laizistisch» als «reformfreudig» in bezug auf den Islam, wenn es auch seine radikalsten Maßnahmen mit den Grundsätzen der «salafija» rechtfertigt.

### 3. Reformbestrebungen

Diese Gruppe schlagen wir nur als eine Art Arbeitshypothese vor: Islamische Staaten, die sich als solche verstehen, die aber den westlichen Laizismus zurückweisen und ihre Verfassungsgrundsätze von den «Rechten Gottes und der Menschen» her und nicht von den «Menschenrechten» des europäischen 19. Jahrhunderts her begreifen. Soweit man es heute beurteilen kann, scheinen im ganzen Bereich des Islam vom äußersten Westen bis zum äußersten Osten das nicht-arabische Pakistan und das arabische oder arabisierte Marokko die Fähigkeit zu haben, sich in dieser Richtung zu entwickeln.

Es handelt sich dabei keineswegs um einen Kompromiß mit den überlieferten (feudalen) Richtungen. Ganz im Gegenteil! Ein laizistischer Staat kann eine Zeitlang ertragen, daß rückständige Lebensformen weiterbestehen, in der Überzeugung, daß sie früher oder später aufgesogen werden. Ein «reformierter» islamischer Staat aber muß sich sofort daran machen, seine Bürger zu erziehen, vor allem die Bauern und Nomaden den neuen Wirtschaftsstrukturen anzupassen. Ein laizistischer Staat wird die notwendige Entwicklung von der Errichtung einer zentralistischen Verwaltung erwarten. Der «reformierte» Staat wird, wenn er das religiöse Bewußtsein seiner Bürger schützen und erhellen will, die sozialen und wirtschaftlichen Ziele unter höheren Gesichtspunkten anstreben, die das ewige Heil eines jeden Gläubigen berücksichtigen. Diese Aufgabe ist nicht leicht, und die



islamische Verquickung von Geistlichem und Weltlichem macht sie noch schwieriger. Wenn sie aber nicht gelöst werden sollte, dann werden die modernen Staatsformen, die sich ganz dem wirtschaftlichen Nutzeffekt und Ertrag unterordnen, sehr bald alles hinweggeschwemmt haben.

Manche pakistanischen Extremisten hatten sogar einen «koranischen Staat» propagiert, in dem das islamische *ius religionis* und seine Theokratie allein Recht gesetzt hätten. Ähnliche Bestrebungen, wenn auch gemäßigter und abgestufter, traten in der sunnitischen Mehrheit auf, wo sie vielleicht durch die Anwesenheit zahlreicher schi'itischer Gruppen und verschiedener Sekten gemildert wurden. Muhammad Iqbāl ist in dieser Hinsicht ein bedeutsamer Vorläufer. Pakistan wurde als eine «islamische Republik» errichtet, die mit dem britischen Commonwealth verbunden ist. Dennoch sind die Unterschiede und sogar Gegensätze groß zwischen Westpakistan, das den Reformgrundsätzen anhängt und dessen Sprache das Urdū ist, und Ostpakistan, das einen stärker an die Überlieferung gebundenen und zugleich indisierten Islam vertritt und dessen Sprache und Kultur bengalisch ist<sup>4</sup>.

Diese Reformbestrebung, die wir zu bestimmen versuchen, scheint auch eine wirkende Kraft in der Entwicklung des heutigen Marokko zu sein. Das bürgerliche und Strafrecht, das dort vorbereitet wird, wird nicht eine bloße Abschrift der Gesetzbücher des Westens sein, sondern den Beitrag des «fiqh» entsprechend den Erfordernissen des modernen Lebens mit verarbeiten. Noch deutlicher wird das in der Neufassung des Rechtsstandes der Person, in der ganz klar auf das religiöse Gesetz («schar'») Bezug genommen wird. Die Werke des Führers des Istiqlāl, 'Allāl al-Fāsī, liegen ganz auf der Linie der «salafija»-Reformer. Bemühungen sind in Gang, eine technisierte Landwirtschaft auf genossenschaftlicher Grundlage aufzubauen. Dabei lastet die Wirtschaft der westlichen Länder, die praktisch kapitalistisch ist, schwer auf der notwendigen technischen und industriellen Ausrüstung des Landes.

Die Frage der nicht-islamischen Minderheiten stellt sich heute oder in Zukunft in aller Schärfe dem Bewußtsein dieser reformierten islamischen Staaten. Nur ein Grundsatz ist annehmbar: alle Einwohner eines Landes sind Bürger mit gleichen bürgerlichen Rechten und Pflichten. Aber während ein laizistischer Staat

<sup>4</sup> Gleichzeitig wird entgegen den Grundsätzen des Islam praktisch das alte Gesetz der Kasten beobachtet.



seine Minderheiten auf der Grundlage eines nicht-islamischen Rechtes eingliedern wird, müssen die «reformierten» Staaten diese neue Gleichheit mit einer geschichtlichen Vergangenheit in Einklang bringen, in der eben diese Gleichheit verworfen wurde. Man darf wohl sagen, daß die Untersuchung und Erarbeitung dieses Problems in Gang ist, und daß es zu einem «Neuansatz» der freien persönlichen Bemühung des Gesetzgebers («idschtihād») kommt, der zu einer pluralistischen Gesellschaft führt. Die tiefsten Grundsätze des Islam scheinen dem jedenfalls nicht zu widersprechen. Die tatsächliche Lage zur Zeit der Umajaden und 'Abbāsiden einerseits, die Aufhellung («istinbāt») der sowieso recht spärlichen Anweisungen des Koran andererseits, die sich auf das Zusammenleben der Menschen beziehen, sind zwei völlig verschiedene Dinge. Wenn jene Entwicklung, die wir meinen, sich tatsächlich durchsetzte, dann wäre das wohl der größte Dienst, den die moderne Reformbewegung dem Islam geleistet hätte.

## II. Staatenübersicht

Damit die Gestalt des gegenwärtigen Islam deutlicher sichtbar wird, halten wir es für angebracht, eine kurze Übersicht über die einzelnen Staaten oder Länder zu geben. Wir beziehen uns dabei auf das «Jahrbuch der islamischen Welt» von 1954 (herausgegeben von Louis Massignon), dessen Angaben wir von Fall zu Fall ergänzen.

### A. Ganz oder vorwiegend islamische Länder

#### 1. *Der Nahe und Mittlere Osten*

Wir verstehen darunter die Gesamtheit der Länder, die von Ägypten bis zum Irāq seit 1945 versucht haben, sich in einer «Liga der arabischen Staaten» zu vereinigen. Sie nehmen heute gewissermaßen eine Art Führerstellung in der islamischen Welt in Anspruch und bemühen sich, einerseits auf das nördliche und schwarze Afrika, andererseits auf die islamischen, aber nicht-arabischen Länder Asiens Einfluß zu gewinnen.

a) *Die Vereinigte Arabische Republik.* – Sie wurde im Februar



1958 durch die Vereinigung Ägyptens mit Syrien errichtet und besteht somit aus zwei «Provinzen» ohne gemeinsame Grenzen. Die autoritäre Zentralregierung besteht aus dem Präsidenten der Republik, einem Ministerrat und einer Nationalversammlung. Diplomatie und Wehrmacht sind gemeinsam. Die beiden «Provinzen» werden von je einem Exekutivrat verwaltet. Zusammen 30750000 Einwohner. Erster Präsident: Gamāl 'Abd al-Nasser.

*Ägypten.* – Rund 1 Million qkm; 25,6 Millionen Einwohner, davon 92 % Sunniten. Zwei bis drei Millionen Kopten und orthodoxe Griechen, 78 200 Katholiken, 126 000 Protestanten, etwa 63 000 Israeliten. Ungefähr 20 bedeutende Städte, darunter sechs mit mehr als 100 000 Einwohnern. Hauptstadt Kairo, über zwei Millionen Einwohner. Der große Mittelmeerhafen Alexandria hat rund 1,3 Millionen Einwohner. Die Bevölkerung ist mit Ausnahme des Sinaigebietes fast ganz seßhaft. Die Landbevölkerung überwiegt bei weitem und hat noch einen sehr niedrigen Lebensstandard. 1949 betrug das durchschnittliche Jahreseinkommen für das Landproletariat 150,- DM, der allgemeine Durchschnitt für das gesamte Land 360,- DM. 1950 betrug die Zahl der Analphabeten unter den Bauern («fellah») 85 %. Der Unterricht ist obligatorisch und kostenlos. Arbeitsgesetzgebung und Landreform seit 1952 sowie Versuche auf genossenschaftlicher Grundlage.

*Syrien.* – 185 000 qkm, 4,8 Millionen Einwohner, davon knapp drei Millionen Muslim, 97 000 Drusen, 425 000 Christen (davon 137 000 Griechisch-Orthodoxe, 102 000 gregorianische Armenier, 40 000 Jakobiten und andere). Ungefähr 99 000 Katholiken aller Riten, davon 47 000 griechisch-katholisch. Die Muslim sind überwiegend Sunniten mit einer großen Minderheit 'alawitischer Schī'iten (325 000) sowie anderer schī'itischer Richtungen. Vier bedeutende Städte, Hauptstadt Damaskus, 455 000 Einwohner, Aleppo 451 000 Einwohner, davon 128 000 Christen. Das Schulwesen ist weiter ausgebaut als in Ägypten. Die Bevölkerung ist seßhaft, mit Ausnahme von etwa 280 000 Nomaden der syrischen Wüste. Landreform und Verteilung der Staatsdomänen 1952, sehr niedrige Löhne. Neben alten Verbänden entstehen jetzt Gewerkschaften im westlichen Sinne. Die Rolle Syriens in der arabisch-islamischen Kultur ist groß. Starke Auswanderung: 300 000 seit 1900.

b) *Irāq.* – 444 442 qkm, 6,7 Millionen Einwohner. Davon sind 94 % Muslim, überwiegend imāmitische Schī'iten, mit einer starken sunnitischen Minderheit. Rund 200 000 Christen verschiede-

ner Riten, meist mit Rom uniert. Die jüdische Bevölkerung (91 000) wurde 1952 nach Israel ausgewiesen. 14 Provinzen, fünf Großstädte: Hauptstadt Bagdad mit 850 000 Einwohnern, Mossul mit 350 000 Einwohnern, Basra, Kerkuk und Kerbelā als Heilige Stadt der Schī'iten. Schwach ausgebautes Schulwesen und niedriger Lebensstandard. Die Bevölkerung ist zu drei Vierteln Landbevölkerung mit einem starken Anteil an Nomaden, die die Regierung seßhaft zu machen bestrebt ist. Bedeutende Erdölgewinnung. Der Irāq ist in wirtschaftlicher Hinsicht eines der zukunftsreichsten arabischen Länder.

Nach dem Ersten Weltkrieg errichteten die Engländer den Irāq als eine konstitutionelle Monarchie unter einer haschimitischen Dynastie, die von dem Wahābiten Ibn Sa'ūd aus Arabien verjagt worden war. Im Februar 1958 wollten der König Faisāl und sein Vetter Husain von Jordanien der eben gegründeten Vereinigten Arabischen Republik einen Arabischen Bundesstaat gegenüberstellen. Die prowestliche irāqische Politik (der Irāq war eines der wichtigsten Mitglieder des Bagdad-Paktes) wurde von Nūrī Sa'īd bestimmt, der seit langem heftig von der ägyptischen Presse angegriffen wurde. Die Regierung war schwach und die Demokratie mehr Fassade als Wirklichkeit. Trotz der großen Landbevölkerung war der Einfluß der Stadtbevölkerung, die überwiegend sunnitisch ist, im Wachsen. Die Hoffnung dieser aktiven Minderheit richtete sich auf eine republikanische Staatsform im Stile Nassers. Am 14. Juli 1958 wurden Faisāl und Nūrī Sa'īd ermordet und die Macht von revolutionären Offizieren übernommen. Der Irāq wurde als eine Republik ausgerufen und von den West- und Ostmächten anerkannt.

c) *Jordanien*. – 96 642 qkm, 1,7 Millionen Einwohner, davon rund 35 000 Christen. Die Muslim sind zu 90% Sunniten. Noch starker Anteil der Nomaden. Konstitutionelle Monarchie (haschimitisches Königreich), Königshaus verwandt mit der ehemaligen Monarchie von Bagdad. König Husain ist prowestlich, im Gegensatz zu der sehr aktiven Stadtbevölkerung. Seit 1956 jedoch schwankende Politik, da Parlament antiwestlich und ägyptenfreundlich. Seit der Ermordung Faisāls von Irāq unklare Lage. Vier Großstädte: Hauptstadt Amman (210 000 Einwohner), Jerusalem (75 000 Einwohner), Nablus und Hebron. Die über 500 000 arabischen Flüchtlinge aus Palästina, die seit dem Krieg mit Israel in Jordanien leben, stellen ein schweres Problem für das Land dar.

d) *Libanon*. – 10 170 qkm, 1,6 Millionen Einwohner. Die kleine Republik wird als «Schloß und Schlüssel des Orients» bezeichnet



und in ihrer Unabhängigkeit auch von der Vereinigten Arabischen Republik respektiert. Die islamische Bevölkerung der Städte, vor allem in Tripoli, wo der Islam in der Mehrheit ist, hat den Wunsch, den Libanon in die Vereinigte Arabische Republik einzugliedern oder ihn später den erhofften Vereinigten Arabischen Staaten anzuschließen. Im Gegensatz dazu ziehen sich die (christlichen) Extremisten der «libanesischen Falangen» auf einen engen, mißtrauischen Nationalismus zurück. Die alte Feudalstruktur ist noch recht stark.

Die eindeutig prowestliche Politik des Präsidenten Schamun bewirkte eine heftige Opposition der islamischen Parteien, der Drusen und auch christlicher Kreise. Das führte im Mai 1958 zu bewaffneten Auseinandersetzungen, worauf die Regierung die Hilfe des Westens erbat. So landeten kurz nach der Revolution im Irâq die Amerikaner im Libanon. Aber Schamun hatte nicht nur die «Pro-Nasser»-Extremisten gegen sich. Man darf nicht die geschichtliche Vergangenheit und die gemeinsame (und künstliche) Grenze mit Syrien vergessen. Der maronitische Patriarch, also das geistliche Oberhaupt der libanesischen Katholiken, sprach sich für eine pro-arabische Politik des positiven Neutralismus im Rahmen des libanesischen «Nationalpaktes» aus. Diese Politik ist in den Augen des Patriarchen die unerläßliche Bedingung für die Unabhängigkeit des Landes. Der Nachfolger Schamuns, General Schehab, scheint diese gemäßigte pro-arabische Politik verfolgen zu wollen.

Von den 1,5 Millionen Einwohnern sind rund 800000 Christen (davon etwa 460000 unierte Maroniten und 100000 andere Katholiken, der Rest griechisch-orthodox, armenisch und protestantisch) und 700000 Muslim (je knapp zur Hälfte Sunniten und Schi'iten, der Rest Drusen). Vier wichtige Städte: die Hauptstadt Beirut 400000 Einwohner, davon etwas über die Hälfte Christen, Tripoli 80000 überwiegend islamische Einwohner, Sahle und Saida, das alte Sidon. Das Bildungswesen ist sehr gut entwickelt, der Libanon ist das einzige arabische Land, in dem es kaum Alphabeten gibt. Arabisch ist die offizielle Sprache, die Kenntnis des Französischen ist aber weit verbreitet. Mehrere Libanesen, wie zum Beispiel Georges Shéhadé, sind bekannte französische Schriftsteller. Man darf nicht vergessen, daß gerade vom Libanon, und zwar unter christlichem Einfluß, die Erneuerung der arabischen Kultur ausgegangen ist. In Beirut gibt es drei Universitäten: die Staatsuniversität seit 1953, die ältere französische Universität St. Joseph, die von Jesuiten geleitet wird und mit der

Universität von Lyon in Verbindung steht, sowie die wohldotierte amerikanische Universität.

Der Libanon ist eine parlamentarische Republik, besteht aus vier Provinzen und hat eine Berufsvertretung im Parlament. Der «Nationalpakt» sieht die Vertretung entsprechend der Größe der konfessionellen Gruppen vor. Der Präsident des Libanon ist Maronit, der Präsident des Rates Sunnit, der Präsident der Kammer Schī'it usw. Die Auswanderung, besonders der Christen, ist sehr stark: mehr als 1,2 Millionen seit 1900.

e) *Sa'ūdi-Arabien*. – 1,6 Millionen qkm, 7 Millionen Einwohner, rein islamisch. Absolute theokratische Monarchie nach den überlieferten Grundsätzen des Islam. Verwaltungshauptstadt: Riad (etwa 150 000 Einwohner), religiöse Hauptstadt: Mekka (bis zu 300 000 Einwohner), Diplomatenhauptstadt: Dschidda (280 000 Einwohner). Das sa'ūdische Königreich besteht aus vier Staaten: Hedschas (Mekka, Medina, Dschidda), Nadschd (Riad), Ahsā' (Hufhūf), A'sīr. Regierender Herrscher: Sa'ūd Ibn 'Abd al-'Azīz. Sein Vorgänger 'Abd al-'Azīz Ibn Sa'ūd machte große Anstrengungen, die Nomaden seßhaft zu machen, und öffnete das Land den Amerikanern für die Ausbeutung des Erdöls; die Konzession der «Aramco» läuft bis zum Jahre 2000. Diese Firma beschäftigt ungefähr 25 000 Arbeiter und versucht, aus den arabischen Arbeitskräften ihre künftigen Techniker auszuwählen. Dadurch steigt der Lebensstandard dieser Arbeiter rasch an, was für das gesamte, sonst noch sehr rückständige Land von größter Bedeutung ist. Die zahlreichen Fremden, die durch die «Aramco» nach Arabien gekommen sind, dürfen jedoch nicht die heiligen Städte Mekka und Medina betreten.

König Sa'ūd verstand es bisher, sich jedem russischen Einfluß zu widersetzen und eine pro-amerikanische Politik zu verfolgen. Seine Familie ist von alters her Gegner der haschimitischen Dynastien, die einst in Mekka herrschten. Vor der syrisch-ägyptischen Gegnerschaft zu den überlieferten monarchischen Regierungsformen bahnte sich für einige Zeit eine gewisse Annäherung zwischen König Sa'ūd und den beiden haschimitischen Königen des Irāq und Jordaniens an. Seitdem König Sa'ūd aber die Bedeutungslosigkeit des geplanten arabischen Bundes erkannte, nahm er eine abwartende Haltung ein: vielleicht denkt er daran, eine arabische «Dritte Kraft» zu bilden unter Einbeziehung gewisser Emirate. Als aber 1958 die Vereinigte Arabische Republik von einem sa'ūdischen Komplott gegen Nasser sprach, übergab der König, ohne selber abzudanken, die Regierung seinem



Bruder, dem Emir Faisal. Das bewirkte, daß sich Sa'üdi-Arabien geschmeidiger gegenüber der dynamischen Politik Nassers verhält, wobei es gleichzeitig vermeidet, sich vom amerikanischen Einfluß zu lösen. Die Revolution im Irāq und die Beseitigung der Haschimiten in Bagdad haben diese Haltung nur noch verstärkt.

*1) Die Emirate.* – Es handelt sich hier um die Emirate des nicht-sa'üdischen Arabien. Ihre Erdölvorräte machen sie zu umworbenen Partnern entweder der Vereinigten Arabischen Republik oder Sa'üdi-Arabiens. Ihre Gesellschaftsstruktur ist noch immer feudal.

*Jemen.* – 195 000 qkm, über 5,3 Millionen Einwohner, überwiegend Schī'iten mit einer starken Minderheit Sunniten. Religiöse Monarchie, der Herrscher ist zugleich Imām. Hauptstadt San'a, 60 000 Einwohner. Der Jemen hatte sich für eine föderative Eingliederung in die Vereinigte Arabische Republik erklärt, scheint sich aber neuerdings wieder daraus lösen zu wollen.

*Kuwait.* – 15 540 qkm, 250 000 Einwohner, davon etwa ein Drittel Nomaden. Starke sunnitische Mehrheit (mālikitischer Ritus), 20 000 Schī'iten, rund 1000 Christen. Erdölgewinnung mit Konzessionen an verschiedene ausländische Gesellschaften, größte Erdölausbeute des Mittleren Ostens. Knapp ein Fünftel der Bevölkerung ist in der Erdölindustrie beschäftigt, zusammen mit zahlreichen libanesischen Technikern. Die Lebensweise ändert sich rasch und erreicht einen hohen Standard. Konstitutionelle Monarchie, politisch unabhängig, wirtschaftlich abhängig, unter britischem Schutz.

*'Oman und Maskat.* – 212 800 qkm, 610 000 Einwohner, vorwiegend Chāridschiten-Ibāditen. Unabhängiges Emirat, mit Großbritannien durch einen «Freundschafts- und Handelsvertrag» verbunden. Infolge dieser Abhängigkeit von der britischen Politik verliert der Herrscher das Vertrauen des Volkes, besonders der Ibāditen.

*Bahrain.* – 598 qkm, 125 000 Einwohner. Absolutistische erbliche Herrschaft. Wird vom Iran beansprucht.

*Qatar.* – 22 000 qkm, 35 000 Einwohner. Der Schaich ist durch einen Vertrag mit Großbritannien verbunden und Vasall des Nadschd.

*Piratenküste.* – Ca. 83 000 qkm, 80 000 Einwohner, erbliche Häuptlingsherrschaft, die von Großbritannien abhängig ist.

*Aden, britische Kolonie.* – 207 qkm, 180 000 Einwohner, Kolonie der Krone, auf die Stadt Aden beschränkt.



*Aden, britische Protektorate.* – Westliches Protektorat etwa 60000 qkm, 300000 Einwohner; östliches Protektorat 240000 qkm, 300000 Einwohner, mit den beiden Staaten des Hadramüt.

*g) Nordost-Afrika: Sudan.* – 2 505 825 qkm, 11,9 Millionen Einwohner, davon 400000 (schwarze) Christen in den Südprowinzen. Hauptstadt Kartum, 120000 Einwohner, stark islamisch. Zahlreiche Nomadenbevölkerung. Seit 1956 unabhängige Republik. Die nationale Partei «Umma» regiert, eine starke Oppositionspartei tritt für einen Zusammenschluß mit Ägypten ein, mit dem gelegentlich Grenzstreitigkeiten entstehen.

*Vereinigtes Königreich Libyen.* – 1 759 540 qkm, umfaßt Tripolitanien (800000 Einwohner), Cyrenaika (300000 Einwohner) und den Fezzan (45000 Einwohner). Bundesstaatliche Monarchie, seit 1951 unabhängig. Fast alle Einwohner sind Sunniten. In Libyen hatte sich im vergangenen Jahrhundert das Emirats der Sanüsiten gebildet, eine religiöse und militärische Bruderschaft. Ägypten einerseits, Tunis andererseits versuchen Einfluß auf Politik und Wirtschaft des Landes zu gewinnen.

## *2. Der arabische und arabisierte Maghreb*

Da die drei Länder des Maghreb im allgemeinen in Europa bekannter sind als die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens, begnügen wir uns hier mit einem kurzen Überblick.

*a) Marokko.* – 420000 qkm, 10,5 Millionen Einwohner, davon etwa 9 Millionen Sunniten. Fünf Großstädte: Rabat (Verwaltungshauptstadt), der große Hafen Casablanca (700000 Einwohner), Fez (religiöse Hauptstadt des Nordens), Marrakesch und Meknes. Erbliche Monarchie, der König ist als Imām politisch-religiöser Führer des Gemeinwesens. Regierender Herrscher: Muhammad V. aus der Dynastie der 'Alawiten. Unabhängig seit 1956. Trotz wirtschaftlichen Schwierigkeiten verspricht Marokko gute Fortschritte zu machen und scheint berufen zu sein, zunächst im Maghreb, später vielleicht in der gesamten Welt des Islam eine große Rolle zu spielen.

*b) Tunesien.* – 155 830 qkm, 3 950 000 Einwohner, davon 90% Sunniten, auf der Insel Dscherba einige Ibāditen. Unabhängig seit 1956, Republik seit 1957. Hauptstadt Tunis, 680000 Einwohner. Staatspräsident Burgiba hat es verstanden, dem Staat einen bedeutenden Rang in der Weltpolitik zu gewinnen. Tunesien ist erheblich «laizistischer» als Marokko. Wirtschaftliche Schwierigkeiten zum großen Teil durch den Krieg in Algerien.



c) *Algerien*. – 2 204 864 qkm, 10 600 000 Einwohner, davon 8,6 Millionen Muslim, überwiegend Sunniten (Ibāditen im Mzab). Vier Großstädte: Algier (Hauptstadt, 60 000 Einwohner), Oran, Constantine und Bône. Gleichviel, welches die zukünftige Staatsform Algeriens nach dem Krieg sein wird, der 1954 ausbrach, der Maghreb bildet eine historische, geographische und wirtschaftliche Einheit, so daß feste Bande zwischen den drei Staaten bestehen werden. Marokko und Tunesien scheinen eine gemeinsame arabisch-islamische Politik anzustreben, ohne jedoch von den Staaten des Nahen Ostens geistig oder politisch abhängig zu sein. Jedenfalls fördern sie den Zusammenhalt des Maghreb und dessen Verbindung sowohl mit dem europäischen Mittelmeerraum als auch mit der arabisch-islamischen Welt<sup>5</sup>.

d) *Mauretanien*. – 1 085 305 qkm, 650 000 Einwohner, davon 500 000 Sunniten. Das Gebiet ist das Bindeglied zwischen Maghreb und Senegal. Seit dem 11. Jahrhundert drängten Berberstämme die einheimische schwarze Bevölkerung zurück. Von Mauretanien ging die Bewegung der islamisierten Berber, der Almoraviden, aus, die während eines Jahrhunderts Marokko und Andalusien eroberte, einte und beherrschte. Mauretanien ist gegenwärtig eine autonome Republik in Verbindung mit Frankreich, strebt aber teils nach völliger Unabhängigkeit, teils nach einer Vereinigung mit Marokko entsprechend der Forderung marokkanischer Nationalisten.

### 3. *Der nicht-arabische Orient*

a) *Türkei*. – 767 335 qkm, 27,6 Millionen Einwohner, davon drei Viertel Landbevölkerung und fast ganz islamisch. Hauptstadt Ankara (1955: 453 151 Einwohner). Der große Hafen Istanbul (Konstantinopel) am europäischen Ufer des Bosphorus hat 1 214 676 Einwohner. Andere bedeutende Städte: Smyrna und Adana. – Laizistische Reform des Kemal Atatürk im November 1922 mit Beseitigung des weltlichen Kalifats. Der Versuch eines «geistlichen Kalifats» wurde 1924 aufgegeben. Das Arabische ist keine Umgangssprache mehr, und das Türkische als offizielle Sprache hat das lateinische Alphabet übernommen. Darüber hinaus waren Bestrebungen in Gang, soweit wie möglich Wörter arabischen

<sup>5</sup> Seitdem in der Sahara große Erdölvorräte gefunden wurden, hat das «Südgebiet» (2 Millionen qkm, Bevölkerungsdichte 0,3) eine bedeutende wirtschaftliche Entwicklung vor sich. Die Ansprüche Marokkos auf die westliche Sahara sind bekannt.



Ursprungs auszumerzen. Starker Wille, das Leben zu modernisieren. Die konstitutionelle autoritäre Republik steht eindeutig zum Westen und ist der wichtigste Partner des «Bagdad-Paktes». Der Wahlsieg der Demokraten im Jahre 1950 führte zu einer gewissen Wiederbelebung islamischer Vorstellungen und zu einer liberaleren Wirtschaft. Mit der Revolution türkischer Offiziere im Mai 1960 scheint allerdings eine Gegenbewegung eingesetzt zu haben, deren Ausgang noch nicht abzusehen ist.

*b Afghanistan.* – 650 000 qkm, 13,5 Millionen Einwohner, meistens Sunniten. Hauptstadt: Kābul (etwa 300 000 Einwohner). Konstitutionelle Erbmonarchie seit 1931. Zwei offizielle Sprachen: Persisch und Paschtū (ostpersischer Dialekt). Trotz großer Bemühungen, das Land zu modernisieren, bleibt es doch noch sehr rückständig und abgeschlossen. Auseinandersetzung mit Pakistan über Grenzgebiete, die zu Pakistan gehören, aber von afghanischen Stämmen bewohnt werden. Jedoch hat Afghanistan seit 1948 Pakistan in seinem Streit mit Indien über Kaschmir in islamischer Solidarität unterstützt.

*c) Iran.* – 1 645 000 qkm, 20,6 Millionen Einwohner, größtenteils Iranier sowie zwei Millionen Turkbevölkerung und 300 000 Araber. Starke schi'itische Mehrheit. Der Imāmismus<sup>6</sup> ist Staatsreligion seit 1907. (Außer dem Iran hat nur noch der Jemen eine islamische Staatsreligion.) Das Persische als offizielle Sprache hat im Gegensatz zum Türkischen das arabische Alphabet beibehalten. Das Arabische wird weiterhin gelehrt und hat einen starken Einfluß auf den religiösen Wortschatz. Von Zeit zu Zeit werden kulturelle Bestrebungen einer Rückkehr zum reinen Iranismus wirksam.

Der Iran ist seit 1906 eine konstitutionelle Monarchie. Der Herrscher hat nur eine weltliche Macht inne, die politisch-religiöse Macht wird auf den «verborgenen Imām» (s. o. S. 87) übertragen. Von daher stammt die Bedeutung der «mullā» und der Rechtslehrer («mudschtahidūn»), die den geheimnisvollen Willen des verborgenen Imām auslegen. Aber die Modernisierung des Irans verstärkt allmählich den laizistischen Charakter des Staates. Bemühungen sind in Gang, die hohe Zahl der Analphabeten (80 0/0) zu verringern. Das Land, das abgesehen von der Erdöl-erzeugung wirtschaftlich schwach ist, steht im Spannungsfeld zwischen den Westmächten und Rußland. Der Versuch des anti-

<sup>6</sup> Der Imāmismus ist innerhalb des Schi'ismus die stärkste Richtung (s. auch den Anhang im 5. Kap.). Der Kult des «zwölften Imām» ist in Persien noch stark vertreten.





westlichen Ministerpräsidenten Mosaddeq, die Erdölerzeugung zu verstaatlichen, scheiterte im Jahre 1953. Der Iran ist Mitglied des «Bagdad-Paktes».

d) *Pakistan*. – Westpakistan 800 000 qkm, Ostpakistan 100 000 qkm, Gesamtbevölkerung: 88 050 000 Einwohner, davon 33 Millionen im Westen und 42 im Osten. 85,9% Muslim verschiedener Sekten, überwiegend Sunniten; 12,9% Hindus (über neun Millionen in Bengalen, knapp 500 000 im Westen); 0,7% Christen. Hauptstadt: Rawalpindi (237 219 Einwohner); Karāshi (über eine Million Einwohner), daneben elf andere Städte mit über 100 000 Einwohnern. Offizielle Sprache ist das Urdū, aber in Ostpakistan wird Bengali gesprochen. Bis 1953 Dominion im britischen Commonwealth, dann islamische Bundesrepublik (s. o. S. 125). 1951 noch 86% Analphabeten, seitdem Bemühungen, die Zahl zu verringern. Pakistan ist Mitglied des «Bagdad-Paktes». Gegenüber den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens, die ihre Politik auf eine «arabische Einheit» ausrichten, strebt Pakistan eine Verbindung aller islamischen Länder der ganzen Welt an, also eine Art Wiederbelebung des «dār al-Islām».

e) *Indonesien*. – 1,5 Millionen qkm, 91,9 Millionen Einwohner, davon 65 bis 70 Millionen hauptsächlich sunnitische Muslim. Sechs Städte über 100 000 Einwohner. Unabhängiger Staat seit 1950 als Bundesrepublik. Bundeshauptstadt: Djakarta. Der Islam hat in Indonesien gewisse Einflüsse durch den Hinduismus erfahren. Das Recht war lange Zeit Gewohnheitsrecht und wird nun allmählich von seinem religiösen Grund gelöst. Die verkündeten fünf sittlichen Grundlagen sind: Nationales Bewußtsein, internationaler Humanismus, soziale Gerechtigkeit, Demokratie, Glaube an einen einzigen Gott. In der indonesischen Stadt Bandung fand 1955 die berühmt gewordene Konferenz der unabhängigen afrikanischen und asiatischen Staaten statt. Der «Geist von Bandung» besagt den Willen der noch unterentwickelten Länder, die erst jetzt ihre Unabhängigkeit erlangt haben, sich von jeder politischen und wirtschaftlichen Beherrschung durch die Westmächte freizuhalten.

#### 4. Schwarzes Afrika und Europa

Wir erwähnen hier jene afrikanischen Gebiete, deren Bevölkerung überwiegend islamisch ist.

*Westafrika*: 1. Senegal. – 197 161 qkm, rund 2,5 Millionen Einwohner, davon 1,6 Millionen Muslim. Die religiösen Bruder-

schaften («Marabutismus») üben einen starken Einfluß aus. 2. *Sudan*. – 1 203 421 qkm, 4 Millionen Einwohner, davon 1,9 Millionen Sunniten. 3. *Guinea*. – 245 857 qkm, 2,7 Millionen Einwohner, davon 1,6 Millionen Muslim. 4. *Niger*. – 1 276 627 qkm, über zwei Millionen Einwohner, davon 1,5 Millionen Muslim.

*Aquatorial- und Ostafrika*: 1. *Sansibar*. – 2640 qkm, 310 000 Einwohner, alle islamisch, überwiegend Sunniten, eine Minderheit ismāilitischer und ibādītischer Schī'iten. 2. *Somaliland*. – Ungefähr 637 611 qkm und 1,9 Millionen Einwohner, alle Muslim, außer einer kleinen italienischen und französischen Minderheit

*Europa*: Das einzige europäische Land mit einer islamischen Mehrheit ist Albanien: 28 748 qkm, 1,5 Millionen Einwohner, davon 69% (0,8 Millionen) Muslim. Albanien gehört heute zu den Ländern des Ostblocks.

## B. Länder mit islamischen Minderheiten

### 1. *Der Islam in Rußland*

In Rußland gibt es etwa 25 bis 30 Millionen Muslim, die in den einzelnen Republiken oder Provinzen sehr unterschiedlich vertreten sind. Nach einer Zeit der Feindschaft, ja sogar der «Entislamisierung» hat Rußland mit seiner islamischen Bevölkerung eine Art Kompromiß gefunden, der gelegentlich vom Kampf gegen «Abweichlinge» (in nationaler, rassistischer, kultureller oder religiöser Hinsicht) unterbrochen wird. Der Grad der Entislamisierung ist unterschiedlich. Einzelsprachen, die früher die arabische Schrift benutzten, mußten die kyrillische Schrift übernehmen. Die Verbreitung des Arabischen wird behindert, jedoch wurde nach der Entstalinisierung das Türkische in Aserbeidschan zugelassen. Die innere Politik Rußlands gegenüber den eigenen islamischen Republiken hängt zum Teil von der jeweils befolgten Außenpolitik ab, die zur Zeit den arabisch-islamischen Nationalismus fördert. Heute gibt es nur noch etwa 1000 Moscheen gegenüber 26 300 von 1917 und eine einzige Ausbildungsstätte in Buchara mit nur 100 Studenten.

Einige ungefähre Zahlen: Kasan: über drei Millionen Einwohner, davon 50,4% Sunniten; Baschkirien: ebenfalls etwa drei Millionen Einwohner, davon 48% Sunniten; Krim: ein bis zwei Millionen Einwohner, überwiegend islamische Landbevölkerung;



kleine islamische Minderheiten in den Bundesrepubliken (etwa 500 000); Nord-Kaukasus und Deghestan: 1,5 bis zwei Millionen Muslim mit unterschiedlicher Dichte in den einzelnen Gebieten; Aserbeidschan: 2,3 Millionen Muslim bei 3,3 Millionen Einwohnern; Georgien: 0,5 Millionen Muslim bei 3,5 Millionen Einwohnern; Armenien: schwache islamische Minderheit bei 200 000 Einwohnern; Kasachstan: über vier Millionen Muslim, rund 50% der Bevölkerung; Turkmenistan: eine Million (80%); Usbekistan: sechs Millionen (93%); Tadschikistan: 1,5 Millionen (90%); Kirgische Republik: 1,5 Millionen (78%). – In der Äußeren Mongolei, die eine unabhängige Volksrepublik ist, befinden sich unter rund 900 000 Einwohnern 20 000 Muslim.

## 2. Asien

*Malaya:* Unabhängiger Staat, 1947 waren von fünf Millionen Einwohnern rund 50% Muslim. – Singapur: 85 000 Muslim unter einer Million Einwohner (1951). – Borneo: 375 000 unter 950 000. – In den einzelnen Sultanaten besteht ein hinduisierter Islam.

*Indien.* – Die Teilung Indiens nach dem Zweiten Weltkrieg brachte schwere Kämpfe und Massaker zwischen Hindus und Muslim. Da die indischen Statistiken nicht mehr nach Konfessionen unterscheiden, ist es schwierig, genaue Zahlen anzugeben. Wenn man 360 Millionen Einwohner annimmt, kann man rund 40 Millionen Muslim (Sunniten und Schi'iten) schätzen, das sind 13%, die auf die 27 Staaten der Indischen Republik verteilt sind. Deshalb sind sie überall in der Minderheit, außer in Kaschmir, wo sie einen Anteil von 75% ausmachen, was wiederum die Ansprüche Pakistans auf dieses Gebiet auslöst. Die Verfassung Indiens garantiert jedem Bürger volle Gleichheit der Rechte.

*China.* – Die Statistiken weisen sehr große Unterschiede auf und sprechen bei 600 Millionen Einwohnern von zehn Millionen (offizielle Zählung) bis zu 30 Millionen Muslim. Diese leben auf zehn Nationalitäten verteilt, vor allem in Sinkiang (Chinesisch-Turkestan, wo sie die Mehrheit ausmachen) sowie in den Provinzen Kansu und Jünnan.

*Andere asiatische Länder.* – Ceylon: 7% Sunniten bei 9,9 Millionen Einwohnern. – Burma: 0,5 Millionen Sunniten bei 17 Millionen Einwohnern. – Thailand: 0,7 Millionen hauptsächlich malaiische Sunniten bei 18 Millionen Einwohnern. – Kambodscha: 2% der Bevölkerung. – Vietnam: einige Tausend (in Nord- und Südvietnam zusammen etwa 100 000). – Philippinen: 4% der Be-



völkerung von 20 Millionen Einwohnern. – Hongkong: etwa 3000. – Formosa: 10 000. – Korea: nur Flüchtlinge. – Japan: 800 000.

### 3. Afrika

*Westafrika.* – Gambia: 13 000 Muslim von 273 000 Einwohnern. – Nigeria: 14 Mill. von 30 Mill. Einwohnern. – Elfenbeinküste: 20 % von mehr als 2 Mill. Einwohnern. – Obervolta: 15 % von über 3 Mill. Einwohnern. – Dahomey: 17 % von 1,5 Mill. – Portugiesisch-Guinea: 20 % von über 500 000. – Sierra Leone: 0,9 Mill. bei 2 Mill. Einwohnern (sehr unsichere Statistik). – Liberia: 11 % von 1,5 Mill. – Ghana: 3,5 % von 4,5 Mill.

*Aquatorial- und Ostafrika.* – Kamerun: 19 % von über 3 Mill. Einwohnern. – Ubangi-Schari: 3 % von 1 Mill. – Belgisch-Kongo: 90 000 von 14 Mill. – Rhodesien: 5400 von 3,5 Mill. – Nyassaland: 0,2 Mill. von 2,5 Mill. – Südafrikanische Union: 79 000 von 11,5 Mill. – Mozambique: keine Statistik, etwa 0,3 Mill. von 4,4 Mill. – Réunion: 2 % von 221 000. – Mauritius: 13 % von 476 000. – Seychellen: 3000 von 36 000. – Tanganyika: rund 1 Mill. von 7,4 Mill. – Uganda: 3 % von 5 Mill. – Kenya: keine Statistik, etwa 0,4 Mill. von 5,4 Mill., aber zunehmende Ausbreitung des Islam. – Eritrea: etwa die Hälfte von 1 Mill. Einw. – Abessinien: sehr ungenaue Statistik, 25–30 % von einer auf 8 bis 18 Mill. geschätzten Bevölkerung.

Der Islam breitet sich im schwarzen Afrika immer mehr aus. Er ist zwar dort eine recht summarische Religion, die sich auch mit dem Animismus verbindet, aber er wird durch seine wachsende Zahl und durch seine Stärke eine große Rolle in der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung der einzelnen Länder spielen.

### 4. Europa

Eine nennenswerte islamische Minderheit besteht in Jugoslawien: 12,3 % von 18,8 Mill. Einwohnern (in Südserbien 48 % der Bevölkerung, in Bosnien-Herzegowina 37 %). Wichtigste islamische Stadt Jugoslawiens ist Sarajewo. – Bulgarien: 12 % von 7 Mill. – Griechenland: Nach den griechisch-türkischen Auseinandersetzungen besteht eine starke islamische Minderheit nur noch in Ostthrazien (135 000 von 337 000 Einwohnern). – Cypern: 81 000 von 570 000. – Rumänien: zwischen 1,3 % (1927) und 0,3 % (1930) von 18 Mill. – Polen: vor dem letzten Krieg wurden 0,06 % Muslim geschätzt. – Finnland: 850 Sunniten (1950).



Eine islamische Diaspora mit einzelnen örtlichen Übertritten befindet sich überall, vor allem in Australien, Nordamerika, Südamerika, insgesamt etwa 100 000 Muslim. Besonders erwähnt werden müssen die 350 000 nordafrikanischen Arbeiter in Frankreich, von denen ein Teil ansässig ist, die Mehrheit für einige Jahre bleibt (1949: 300 000 Algerier, 40 000 Marokkaner, 5000 Tunesier).

Zusammenfassung: in Asien 282 426 000 Muslim; in Afrika 78 560 000, davon über 51 Mill. im schwarzen Afrika; in Europa 3 350 000; in der Diaspora 450 000. Die Gesamtzahl beträgt somit 365 Millionen, so daß man bei der Ungenauigkeit einiger Statistiken mit rund 400 Millionen Muslim rechnen kann.



Die Probleme des heutigen Islam

Wir beschränken uns hier auf einige der drängendsten Probleme, die dem islamischen Bewußtsein heute aufgegeben sind.

*Die Nationalismen*

Die Völker des Islam waren unter dem Schutz des türkischen Krummsäbels eingeschlafen, und während ihres Schlummers drang Europa mehr oder weniger tief in ihren Raum ein. Nun aber sind sie aufgeweckt worden, und zwar nicht so sehr durch eine religiöse Erneuerung, als durch den Anruf der westlichen Nationalismen modernen Stils. Sie sind aufgewacht, und die Erinnerung vergangenen Ruhms streift noch leicht ihr Bewußtsein; aber sie sind gedemütigt, weil weite Gebiete der islamischen Welt Kolonien oder Protektorate geworden sind, und sie sind voller Bitterkeit, wenn sie die noch immer vorherrschenden oder auch als Überreste wirksamen «mittelalterlichen» Formen ihres sozialen Lebens mit der triumphierenden Technik der heutigen Großmächte vergleichen. Sie, die einst an der Spitze der zivilisierten Welt standen, gehören heute, gemessen an dem gehobenen Lebensstandard des Westens, zu den Völkern, «die Hunger haben».

Dazu kommt, daß sie sich in ihren Empfindungen mit allen Ländern Asiens und Afrikas verbunden fühlen, die inzwischen ihre Unabhängigkeit errungen haben oder im Kampf um sie stehen, und sie fühlen sich ihnen auch dann verbunden, wenn es sich um Völker handelt, die nicht als «Völker des heiligen Buches» anerkannt sind, denen also das überlieferte Recht früher Schutz und Bündnis verweigert hätte. Hier zeichnet sich die afro-asiatische Solidarität des «Geistes von Bandung» ab, der ohne Zweifel einer der bedeutenden Faktoren der Welt von morgen sein wird. Die oberste Forderung geht dahin, nicht länger mehr in politischer und wirtschaftlicher Abhängigkeit zu stehen. Das Treffen von Kairo Ende Dezember 1957, das 52 Nationen zusammenführte, war eine Fortsetzung von Bandung, mit dem wesentlichen Unterschied jedoch, daß es kein offizielles Treffen der Regierungen,



sondern der Völker war. Es wird nicht ohne Folgen für die Zukunft sein, und ein ständiger Rat soll in Kairo seinen Sitz haben. Das «revolutionäre» Ägypten, das die Führung der arabischen und inzwischen auch der islamischen Völker übernommen hat, sucht auch die Führung der unterentwickelten Völker an sich zu ziehen.

Man kann die Psychologie der Muslim, vor allem der arabischen Muslim nicht verstehen, wenn man nicht ihren Aufstand aus verwundetem Stolz begreift. In dem Bewußtsein, das diese Völker von sich selbst als Muslim haben, vor allem wenn sie die Ehre haben, der arabischen Rasse anzugehören, liegt der Grund für die Überzeugung, zu einer uneingeschränkten Freiheit berufen zu sein. Für das überlieferte islamische Recht ist es ein «gewalttätiger» Zustand, wenn «Ungläubige» einen noch so geringen Teil des islamischen Gemeinwesens, der «umma», regieren. Das «Gebot der Notwendigkeit» kann das für eine gewisse Zeit auflegen, jedoch für eine Zeit, die so kurz wie möglich sein muß. Andererseits haben die Muslim in der Schule des Westens gelernt, das dem Menschen innewohnende Gefühl der Anhänglichkeit an das Vaterland in einen kämpferischen Nationalismus umzuformen. Die islamischen Völker haben gekämpft, kämpfen und werden ohne Zweifel in Zukunft kämpfen für die Unabhängigkeit im Namen der Forderungen des Islam als solchen nach politischer Autonomie wie auch gleichzeitig im Namen des modernen Grundsatzes vom «Recht der Völker auf Selbstbestimmung».

Hier stoßen wir auf das schwer durchschaubare Spiel der Gemeinwesen innerhalb der «umma» und auf eine geradezu klassische Erscheinung des Islam. Die nicht-arabischen oder nicht-arabisierten Völker bilden jeweils unabhängige Nationen (Türkei, Pakistan, Indonesien), wobei sie ihre islamische Solidarität betonen oder schwächen je nach dem Maße, in dem die Strukturen des Gemeinwesens die Islamisierung bewahren oder nicht. Die arabischen oder arabisierten Völker hingegen setzen nicht nur die arabische Solidarität, sondern sogar die arabische Einheit an die erste Stelle ihres politischen Wollens. Für Ägypten und Syrien war dies das «Leitmotiv» ihrer Vereinigung und für den Iraq die Grundlage seiner revolutionären Politik. Auf dieses arabische Ziel richtet sich die Hoffnung der Massen, und im Namen dieser ersehnten Einheit richtet sich der «aktive Neutralismus» Ägyptens und Syriens gegen die noch pro-westlichen Neigungen anderer Länder. Die islamischen Werte werden so mit dem Streben der Araber nach politischer Einheit verquickt.



Marokko und Tunesien haben sich der Liga der Arabischen Staaten angeschlossen. Aber es erscheint nicht unmöglich, daß der gesamte Maghreb von der arabischen Einheit, der sich anzuschließen er gar nicht umhin kann, eine andere Vorstellung entwickelt, die keine völlige politische Preisgabe zuläßt, und daß er insgesamt sich weiterhin den geistlich-religiösen Werten des Islam unterordnet. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt die nationalistischen Richtungen unterscheiden will, dann könnte man sagen, daß Pakistan sich selbst versteht als islamisch, Marokko als arabisch-islamisch und Syrien zuerst als arabisch und dann als islamisch. Von daher versteht man, daß das Aufgehen in einer größeren und mächtigeren Einheit mit einem «Bruderland» für viele Syrer schwerer wog als die fragwürdige Existenz eines Staates mit künstlichen Grenzen.

### *Zwei Voraussetzungen*

Wenn wir versuchen, die gegenwärtige politische Lage der islamischen Staaten zu untersuchen, müssen wir zwei Voraussetzungen erörtern, von denen eine für den Nahen Osten, die andere für den Maghreb von Gewicht ist. Die Freundschaft oder Feindschaft der islamischen Staaten gegenüber den westlichen Demokratien ist dabei der Kernpunkt.

Im Osten besteht das quälende Problem des Staates Israel. Die arabischen Staaten weigern sich bekanntlich, die Rechtmäßigkeit dieses Staates anzuerkennen. Dabei handelt es sich nicht in erster Linie um einen Machtwillen oder um einen antijüdischen Rassismus, wie der Westen meist annimmt, wenn natürlich auch solche instinktiven und primitiven Empfindungen im Laufe der Auseinandersetzungen entstehen und leider sich durchsetzen können. Vielmehr handelt es sich zuallererst um jenen Grundsatz des überlieferten islamischen Rechts, der selbst dann noch in jedem Muslim wirksam ist, wenn auch sein übriges Leben nicht mehr von diesem überlieferten Recht bestimmt wird: um den Grundsatz, daß ein Land, das ein Land des «dār al-Islām» war, dem islamischen Gemeinwesen erhalten bleiben muß. Zur Zeit der Kreuzzüge nahm aus dem gleichen Grund die Rückeroberung des fränkischen Königreiches Syrien und Palästina während zweier Jahrhunderte den Charakter eines «Heiligen Krieges» an. Heute werden die vielfach geteilten arabischen Staaten sofort zu einer Einheit zusammengeschweißt, wenn es um eine Stellungnahme gegenüber Israel geht.





Es ist hier nicht unsere Aufgabe, konkrete Lösungen vorzuschlagen. Schlimm ist in jedem Falle, daß nach wie vor die Atmosphäre des Hasses herrscht. Eine politische Einheit aber auf der Grundlage eines solchen elementaren und instinktiven Gefühls, wie es der Haß ist, zu entwickeln, ist eine schreckliche Versuchung. Das Problem Israel läuft Gefahr, sich von einem politischen zu einem rassistischen zu entwickeln, das doch im Widerspruch zu allen Grundsätzen des Islam steht. Außerdem läßt die vorangetriebene wirtschaftliche und technische Entwicklung Israels dieses in den Augen vieler Araber als einen Vorläufer des gefürchteten Imperialismus erscheinen.

Wie auch die nahen oder fernen Lösungen aussehen mögen, – in der Gegenwart besteht das schmerzliche Problem der arabischen Flüchtlinge aus Palästina, das angesichts der ganzen zivilisierten Welt zum Himmel schreit. Es ist wahr, daß die arabischen Länder, die diese Flüchtlinge aufnahmen, nichts unternahmen, um sie einzugliedern, sondern im Gegenteil in ihnen den Wunsch wachhielten, in ihre Heimat Palästina zurückzukehren; und es ist ebenso wahr, daß Israel sie nur aufnehmen will, wenn ein Friedensvertrag ihm die Sicherheit seiner Existenz garantiert. Und seit 1948 leben 900 000 Flüchtlinge, als Spielball einer Politik der Macht, sommers wie winters in leichten Zelten oder Behelfshäusern, vor allem in Jordanien, als Bettler der UNO, ohne jede Arbeit und in einer Hoffnung, die sich nicht erfüllt. Es gibt hier ein sittliches Elend, das ebenso schlimm ist, wenn nicht noch schlimmer, wie das materielle; und wenn die Armut, die in der Liebe zu Gott angenommen wird, zum Frieden führt, dann führt das Elend, das widerwillig ertragen wird, zum Tode.

Im Maghreb häuft seit vielen Jahren der algerische Krieg Tod und Feindschaft an. Wir können in dieser Untersuchung der Probleme des heutigen Islam an diesem blutigen Ereignis nicht vorübergehen, aber wir versagen es uns, es «historisch» zu betrachten oder gar ein Werturteil zu fällen. Wir können nur eines sagen: es ist völlig klargeworden, daß die jungen unabhängigen Staaten Marokko und Tunesien noch nicht das Band zwischen West und Ost sind, das sie sein wollen, und daß sie auch nicht auf dem Weg zu einer freien und aufrichtigen Freundschaft mit Frankreich und dem übrigen Europa vorankommen, solange Algeriens Schicksal ungewiß ist.

Die Einheit und Solidarität der drei Länder des Maghreb ist eine Tatsache. In keinem dieser drei Länder läßt sich etwas Beständiges aufbauen, wenn sie nicht alle drei innerlich zustimmen.



Das Band eines jeden von ihnen mit Frankreich oder einem anderen Land mag verschieden eng sein – die Interdependenz jedoch, diese gegenseitige Abhängigkeit und Beeinflussung der drei Länder ist eine Tatsache, die aus allen Gegebenheiten erwächst. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das den Begriff des «dār al-Islām» ausmacht, verwirklicht sich im gemeinsamen geschichtlichen Schicksal und in den unabänderlichen, geographisch und wirtschaftlich bedingten Erfordernissen.

Tunesien und Marokko empfinden zutiefst den Stolz und den Wunsch des Zusammenlebens, die beide für die arabischen oder arabisierten Völker in der «umma» kennzeichnend sind. Aber im Gegensatz zu den Ländern des Nahen Osten scheinen sie bereit zu sein, diese Grundgegebenheiten in eine Freundschaft mit den westlichen Ländern und, mehr noch, mit den Kulturwerten der Christenheit einzubringen, aus denen diese Länder noch leben. Im engeren Bereich des Islam versucht Marokko, wie wir gesehen haben, den Weg einer nicht säkularisierenden Reform zu gehen, was sich auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet in einer besonnenen Kühnheit auswirkt. Das könnte auch für den Maghreb insgesamt die einzig sinnvolle Antwort auf die Verführungskraft des Marxismus sein. Diese Hoffnung wäre jedoch ganz gewiß gegenstandslos, wenn die algerischen Probleme nicht gerecht und sachgemäß gelöst würden. Wenn die instinktive Hinwendung der Völker des Maghreb in eine antiwestliche Haltung umschlüge, dann geriete der Wille zur Klugheit und Mäßigung, den die führenden Kräfte Marokkos und Tunesiens seit der Unabhängigkeit ihrer Länder bewiesen haben, in Gefahr, von einer alles zerstörenden Flutwelle verschlungen zu werden. Die Politik und die Wirtschaft Marokkos und Tunesiens können gar nicht konstruktiv sein, wenn die algerische Wirklichkeit ausgeklammert wird. Und nach dem Maghreb ist es das Schicksal ganz Afrikas, das auf dem Spiele steht.

### *Der Marxismus*

Wir behaupten hier, daß nicht so sehr die marxistische Weltanschauung, als vielmehr die marxistische Wirtschaft mit ihrer Wirksamkeit die eigentliche Versuchung für die islamischen Völker ist. Dabei kann man drei Grundhaltungen unterscheiden.

1. Die Haltung der Vereinigten Arabischen Republik gegenüber dem Marxismus bedeutet keineswegs eine völlige Hingabe – die westliche Presse hat hier des öfteren übertrieben. Die

Republik wendet sich an Rußland (und an dessen «Satelliten») als an die einzige Großmacht, die bereit ist, ihr «unentgeltlich» zu helfen. Man denke an die Wendung der ägyptischen Politik nach dem «Suez-Abenteuer» und an die amerikanische Weigerung, den Assuan-Damm zu finanzieren. Als Gegenleistung für seine Hilfe forderte Amerika ein Bündnis – Rußland rechnet auf «positive Neutralität». Dabei ist Neutralität, selbst «positive Neutralität», schon seit langem ein geheimer Wunsch der Länder des Nahen Ostens.

Nach Ansicht der führenden arabischen Kreise verpflichtet die technische, finanzielle und sogar militärische Hilfe Rußlands sie keineswegs, die marxistische Weltanschauung und deren Atheismus zu übernehmen, die sie im Gegenteil ablehnen. (Aber sie lehnen um nichts weniger den großen internationalen Kapitalismus ab, der den «Imperialismus» fördert.) Mehr noch: sie übernehmen bedenkenlos diese oder jene Wirtschaftsweise der marxistischen Länder und betonen immer wieder, daß sie Investitionen von überallher annehmen unter der Bedingung, daß dadurch ihre Unabhängigkeit nicht eingeschränkt wird. Die Herrscher jener arabischen Länder, die noch mit der westlichen Wirtschaft verbunden sind (Arabien, Jordanien), unterscheiden sich in dieser Frage von Syrien und Ägypten nur durch die Hoffnung, ihre dynastischen Privilegien auf diese Weise erhalten zu können.

2. Aber vielleicht sollten Länder wie Arabien und Jordanien daran denken, daß die geheime Sehnsucht ihrer Völker sich mehr auf die arabische Größe als auf das westliche Bündnis richtet. Hingegen bedenken die führenden Kräfte der Vereinigten Arabischen Republik (und des Iraq?) zu wenig, wie sehr die russische Hilfe und Propaganda die Geisteshaltung ihrer Eliten beeinflussen kann.

In der Tat gibt es zahlreiche gebildete Araber, die die Grundwerte des Islam und vor allem den Glauben an den einen Gott bewahren wollen, die aber auf dieser monotheistischen Grundlage für die sozialen und wirtschaftlichen Lösungen des Marxismus eintreten. In dieser Hinsicht begegnen die Schlagworte der sowjetischen Propaganda den affektbestimmten Vorstellungen vom «kapitalistischen Imperialismus», der für die «Kolonialherrschaft» verantwortlich ist. Viele weitblickende Araber sind sich auch klar darüber, daß die islamischen Länder «unterentwickelt» sind und sich im Hinblick auf den hohen Lebensstandard der westlichen Länder in einem Rückstand befinden, der mit den üblichen Mitteln einer kapitalistischen Wirtschaft nicht behoben werden



kann. Wie sollten sie, eben mit Rücksicht auf das Wohl ihrer Völker und auf das Mindestmaß dessen, was zu einem menschenwürdigen Leben notwendig ist, nicht auf die Planwirtschaft der marxistischen Länder schauen, auch wenn diese auf Zwang beruht? Von hier aus muß man die Anziehungskraft verstehen, die Rotchina auf sie ausübt: jenes ungeheure asiatische Land, das ebenfalls vom westlichen Imperialismus überfallen wurde – auch hier der Geist von Bandung – und das nun dabei ist, seine Wirtschaft aufzubauen, um seine 600 Millionen Einwohner nähren und kleiden zu können. Es gibt zahlreiche junge Muslim, die nach China fuhren und voller Hoffnung zurückgekehrt sind.

3. Aber der Übergang vom Marxismus als einer wirtschaftlichen Organisationsweise zum Marxismus als Weltanschauung, die sich aus jener Wirtschaftsweise ergibt, wenn man sie anwendet, – dieser Übergang geschieht unmerklich und vielleicht auch unwiderstehlich. Noch sind die Muslim selten, die atheistische Marxisten geworden sind, aber es gibt sie immerhin. Der totale Marxismus erreicht ja kaum das einfache, gläubige und oft ungebildete Volk, sondern er wendet sich an eine junge Intelligenzschicht im Nahen Osten und im Maghreb gleichsam als eine Frage, die unaufrührlich von der westlichen Kultur, von der Kultur des entchristlichten Westens gestellt wird.

Der offizielle Optimismus der islamischen Länder behauptet, daß der Islam für den atheistischen Kommunismus eine unüber-schreitbare Schranke ist. In Wahrheit ist dieser Optimismus schon längst fadenscheinig geworden, und die «Schranke» des Islam erweist sich als weniger widerstandsfähig als das Christentum des Westens. Natürlich sind die geistlich-religiösen Grundsätze des Islam unvereinbar mit dem Marxismus, aber das setzt einen innerlich gelebten Islam voraus. Die Nicht-Erneuerung der religiösen Wissenschaften einerseits und der Einfluß des säkularisierten Westens andererseits sind aber alles andere als eine Vorbereitung dazu. Dieser säkularisierte Westen hat mit seiner siegreichen Technik und mit seinen irdischen Erfolgen zahlreiche junge Muslim beeinflusst. Aus den gleichen Gründen übt nun auch der Marxismus seinen Einfluß aus, zumal seine Wirkungen noch viel unmittelbarer sichtbar sind. Noch bevor die politischen Bindungen entstanden, waren die arabischen Übersetzungen von Marx und Lenin in den Buchhandlungen von Damaskus stark gefragt. Das Agypten der Revolution verbot durch Jahre hindurch den Verkauf kommunistischer Werke. Die gegenwärtige prorussische Politik macht es jedoch unmöglich, sie weiterhin auf den Index



zu setzen. Die Anziehungskraft der einst verbotenen und nun so plötzlich erlaubten Frucht kann durchaus noch größer werden. Zwar ist nur oder fast nur die Jugend davon betroffen, und von ihr nur eine Minderheit; aber ist es nicht immer eine Minderheit der Intelligenzschicht, die Revolutionen macht? Hier steht nicht nur die Erneuerung, sondern die Eigenart des Islam als religiöses und geistiges Gebilde in Frage.

Das Volk selbst bleibt gläubig, aber es zittert zutiefst um alles, was die Größe und Unabhängigkeit nicht so sehr seines «lokalen» Landes, sondern der «arabischen Nation» betrifft. Was es sieht oder zu sehen glaubt, und was ihm Rundfunk und Zeitungen sagen, ist die pro-arabische Politik Rußlands und der fortgesetzte Imperialismus des Westens. Von daher wird seine Wahl in dem Sinne bestimmt, der von der marxistischen Dialektik vorausgesagt wird (was übrigens auch für das islamische schwarze Afrika zutrifft). Es steht fest, daß die russische Politik gegenüber den arabischen Völkern sehr weitblickend war und ist, daß andererseits die Politik des Westens, die oft viel wohlgesinnter ist als man glaubt, blind war und bleibt. Die große Schwäche des Westens besteht darin, sich viel zu wenig um die vergangene und gegenwärtige Geschichte der arabisch-islamischen Welt gekümmert zu haben, und die Ursache dafür liegt wohl in seiner weitverbreiteten Unkenntnis über den Islam und dessen Grundbegriffe.

So stößt man nur zu oft auf den folgenden Widerspruch: Die westlichen Demokratien, die unaufhörlich von der Achtung vor der menschlichen Person und vom Zugang aller zu den kulturellen Reichtümern sprechen, sind in den arabisch-islamischen Ländern eng mit den alten Gesellschaftsstrukturen und ihren Feudalherren verbunden, die die kapitalistische Wirtschaft benutzen, um ihre Vorrechte zu verteidigen; und gleichzeitig schauen die jungen «Intellektuellen», die in den Wissenschaften und im Denken des Westens erzogen wurden, voller Hoffnung auf die marxistischen Länder und greifen den Westen mit seinen eigenen Waffen an. Aber vielleicht ist ihr Verhalten ganz folgerichtig: sie wenden sich dem Marxismus zu als dem Ende einer Säkularisierungsbewegung, die Gott aus dem Gemeinwesen vertreibt.

Es ist noch zu früh, über Versuche des neuen Marokko zu urteilen, das vom Boden des Islam aus den Marxismus sogar als einen zeitweiligen politischen Verbündeten ablehnt und sich bemüht, eine kollektive Wirtschaft zu entwickeln, die weder kommunistisch noch kapitalistisch ist. Es wäre gut, wenn weiterhin die Christen ihre Hilfe und Sympathie bezeugten und damit be-



wiesen, daß es für die islamische Welt von heute eine andere Wirkkraft und andere mögliche Planvorstellungen gibt als die der Trusts oder des dialektischen Materialismus.

Diese Frage, die durch den Marxismus und seine Anziehungskraft aufgeworfen wird, beherrscht die wirtschaftliche Entwicklung des heutigen «dār al-Islām» wie aller unterentwickelter Völker. Im Bewußtsein der Völker jedoch steht das Problem der sozialen Entwicklung an erster Stelle. Hier seien die drei wichtigsten Gesichtspunkte dieses Problems erörtert.

### *Unterricht*

Der Analphabetismus lastet schwer auf den meisten islamischen Ländern. Einzig der Libanon und Syrien haben ihn im großen und ganzen beseitigt. In der Neuzeit ist der Unterricht, zum Guten und zum weniger Guten, in Europa und Amerika ausgebaut worden. Die Länder des Islam hingegen sind infolge ihres jahrhundertelangen Schlummers auf einem mittelalterlichen Stand stehengeblieben: einer kleinen Gebildetenschicht von oft hoher Kultur steht eine ungebildete Masse gegenüber. Heute leiden sie daran als an einer ihrer ernstesten Schwierigkeiten.

Um diese Lage richtig verstehen zu können, müssen wir folgendes bedenken: In den Gesellschaften vor dem technischen Zeitalter bestand für alle eine Erziehung durch Tatsachen. Sie geschah gewissermaßen durch eine Art Osmose, durch einen ständigen Austausch, von dem sich aber später der Unterricht absetzte. Unterricht wurde nicht allen erteilt, und das ist bedauerlich. Für alle aber gab es weiterhin eine Möglichkeit der sittlichen Erziehung, die vielleicht noch wichtiger ist. Hier sei nur an Bauern und Nomaden aus Nordafrika und dem Vorderen Orient erinnert, die in einem strengen Sinne die Tugenden der Gastfreundschaft und der gegenseitigen Hilfe, einen tiefen Begriff von der Gerechtigkeit und die Achtung vor dem gegebenen Wort bewahrt haben. Sie sind sicher ungebildet, aber sie bewahren in ihrem Gedächtnis Erzählungen, Rätsel und volkstümliche Gedichte, die sie im richtigen Augenblick zur Hand haben und in denen ein alter Schatz an Volksweisheit aufleuchtet.

Von diesen alten nomadischen oder bäuerlichen Gesellschaften der Länder des Islam kann man gewiß nicht sagen, daß sie ohne jede Erziehung seien. Man muß aber erkennen, daß sie dem Einbruch der modernen Technik unvorbereitet gegenüberstehen. Diese alten Gesellschaften scheiterten daran, eine «Ergänzung



der Seele» zu sein, von der Bergson sprach. So zersetzten sie sich rasch, und die alte Volkswisheit verschwindet, wie groß auch immer ihr Reiz war. Jene überlieferte Weise der Erziehung ist somit an das Gedächtnis einer soziologischen Gesamtheit gebunden. Die technischen Wandlungen der modernen Welt machen deutlich, worauf es jetzt ankommt: jeder einzelne muß imstande sein, persönlich sein kulturelles Erbe zu erwerben, zu erneuern und anzureichern.

Die meisten unabhängigen islamischen Staaten sind mutig ans Werk gegangen. Fast überall wurde der Unterricht zur Pflicht gemacht und kostenlos erteilt. Wenn es sich aber um ein Land handelt, dessen Wirtschaft noch unterentwickelt ist, dann ist ein ausgebautes Schulwesen ein mühsames und langwieriges Werk. Die Ergebnisse sind in Ägypten schon sehr beachtlich, im Iraq zum Beispiel sind sie noch unzureichend.

Auch in diesem Zusammenhang müssen die Bemühungen Marokkos besonders erwähnt werden. Marokko begriff sehr bald, daß eine klassische Schulerziehung im europäischen Stil für sich allein nicht genügen kann. Die Bemühungen richten sich deshalb zunächst auf eine Grundbildung, in zweiter Linie auf eine Volksbildung. Dazu wurde die Hilfe der UNESCO erbeten. Presse, Rundfunk und neuerdings das Theater werden eingesetzt, um eine günstige Atmosphäre zu schaffen. So entsteht, was außerordentlich wichtig ist, langsam eine Kontinuität der Erziehung, die von der in Angriff genommenen Aufgabe des Unterrichts nicht zu trennen ist.

Dieser Kampf gegen den Analphabetismus wird in den arabisch-islamischen Ländern natürlich zugunsten des Arabischen geführt, wobei es sich nur um das Schrift-Arabisch, also um die Sprache des Koran handeln kann. Die einzelnen Dialekte, die manche Orientalisten als die künftigen Kultursprachen ansehen, werden wohl im Rundfunk, im Film und im jungen, aktiven marokkanischen Theater benutzt, aber sie werden nicht geschrieben, so daß die gesamte Grund- und Volksbildung auf dem klassischen Arabisch aufbaut. Erwähnenswert ist bei all diesen Bemühungen die volkstümliche Erziehungszeitschrift, die in Rabat vom Istiqläl herausgegeben wird, «Manār al-Maghrib».

Hier taucht nun eine zweite Schwierigkeit auf, nämlich die Frage der Fremdsprache. Die Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß alle unabhängigen Länder des Islam mittelbar oder unmittelbar im Einflußbereich des Westens groß wurden. Die junge Intelligenzschicht als Trägerin des Nationalismus hat ihre Ideen aus

dieser fremden Gedankenwelt genommen, wodurch sie schließlich ihre arabische Kultur mehr oder weniger verlor. Das ist z. B. im Maghreb zu beobachten, wo Tunesier und Marokkaner das Französische als Kultursprache benutzen, eine Entwicklung, die mehr zwangsläufig eintrat als daß sie angestrebt wurde. Aber in den nachfolgenden Generationen ist die Zweisprachigkeit häufig: arabisch und französisch im Maghreb, im Libanon, in Syrien; arabisch und englisch oder französisch in Ägypten; arabisch und englisch im Iraq und Jordanien; urdu und englisch in Pakistan. Dieser kulturelle Dualismus ist natürlich nur ein Übergang, wie das Beispiel Ägyptens beweist, wo die Arabisierung heute nahezu abgeschlossen ist. Dennoch bleibt im Zeitalter der Technik und des internationalen Austauschs eine Fremdsprache als Verständigungsmittel notwendig. Französisch und Englisch stehen dabei an der Spitze, Deutsch und Spanisch (in Nord-Marokko) folgen, und gewiß werden die Beziehungen mit Rußland und der Studentenaustausch mit den Universitäten von Moskau und Leningrad auch die russische Sprache allmählich in den Vordergrund rücken lassen.

Die Schwierigkeiten, die der Entwicklung des Unterrichts für die ungebildeten Massen entgegenstehen, sind zugleich Anlaß zur Hoffnung. Wenn die Kenntnis der arabischen Sprache und ihrer reichen Ausdrucksmöglichkeiten in Europa und in der übrigen Welt zunimmt, dann können die Möglichkeiten eines kulturellen Austausches nur anwachsen im Dienste eines erneuerten Humanismus.

### *Emanzipation der Frau*

In der überlieferten islamischen Lebensweise ist die Welt der Männer scharf von der der Frauen getrennt. Die wichtigsten Ursachen dafür sind folgende: Abschließung und Schleier der Frau vom heiratsfähigen Alter an, frühe Hochzeit nach dem Ermessen des Vaters oder Vormundes, Polygamie, uneingeschränktes Recht des Mannes, seine Frau zu verstoßen, die selber die Ehescheidung nur unter bestimmten Voraussetzungen und vor einem religiösen Richter beantragen kann. Im Innern des Hauses blieb die Frau auf den Harem («haram», geheiligter und verbotener Ort) beschränkt, zu dem nur die nächsten männlichen Anverwandten Zutritt hatten. In den Städten durfte die Frau nur bei bestimmten Gelegenheiten ausgehen, um einen Friedhof, ein Bad oder eine Freundin aufzusuchen, und sie mußte immer begleitet werden. In





den armen Familien, vor allem auf dem Lande, brachte es allerdings die Notwendigkeit der Arbeit mit sich, daß diese Gewohnheiten nicht streng beobachtet wurden.

Denn es handelt sich genaugenommen nur um Gewohnheiten. Zu Beginn des Islam hatten Frauen eine bedeutende Rolle gespielt. Im Laufe der Jahrhunderte gab es Dichterinnen von Ruf, und Mütter von Herrschern waren politisch tätig. Der Koran allerdings rät den Frauen des Propheten und der Gläubigen, «ihr Übergewand überzuziehen, wenn sie ausgehen», «damit sie sich vor Unkeusem bewahren<sup>1</sup>». Aber weder der Koran noch die «hadith» legen der Gesamtheit der islamischen Frauen die Abschließung oder den Schleier auf, der das Gesicht bis auf die Augen verhüllt. Die für authentisch gehaltenen «hadith» fordern, daß in der Ehe gegenseitige Übereinstimmung herrscht und das eheliche Zusammenleben nicht vor der Pubertät beginnt. Der Koran ermächtigt zur Polygamie und beschränkt sie auf vier legitime Frauen, aber er fordert sie keineswegs, und er erlaubt sie nur unter strengen Bedingungen, die schwer zu erfüllen sind<sup>2</sup>. Was die einseitige Verstoßung anlangt, so ist sie zweifellos erlaubt, aber vielleicht wäre es richtiger zu sagen, daß sie nur gulduldet<sup>3</sup> und sogar von ihr abgeraten wird.

In dem Maße, in dem sich die islamischen Länder «modernisieren», nimmt die Ausbildung und Emanzipation mehr oder weniger schnell zu. Islamische Frauen kleiden sich europäisch, und wenn sie den wohlhabenden Schichten angehören, besuchen sie Schulen und Universitäten und ergreifen jeden Beruf. Wenn sie arm sind, arbeiten sie außer Haus und gehen in die Fabrik. Entgegen allem Herkommen kann es geschehen, daß der Mann arbeitslos ist und die Frau die Familie unterhält. Außerdem ist unter dem Druck der wirtschaftlichen Verhältnisse und infolge der neuen Lebensauffassungen in den meisten islamischen Ländern die Polygamie nur noch eine gelegentliche Erscheinung. Zahlreiche Zeitschriften und Kongresse fördern und lenken die Emanzipation der Frau.

Diese Emanzipation ist vielen zunächst als eine Entweihung

<sup>1</sup> 33, 60; 24, 32.

<sup>2</sup> 4, 4-5; 4, 130.

<sup>3</sup> Tatsächlich bemüht sich der Koran (2, 227-233; 65, 2-7), die Verstoßung zu regeln und die Rechte der verstoßenen Frau zu sichern. Der Textzusammenhang legt nahe, daß es sich bei der Verstoßung um ein vorislamisches Gewohnheitsrecht handelt, dessen Mißbrauch das neue Recht unterbinden will.



oder Säkularisierung des islamischen Lebens erschienen, und viele, die sie verwirklichten, glaubten, dadurch mit dem Islam als solchem zu brechen. Sehr bald jedoch untersuchten die «orthodoxe» Reformbewegung wie auch die führende Frauenschicht diese Frage im Licht des Islam. Alle Einzelprobleme der Emanzipation, die wir oben erörtert haben, sind immer wieder in Zeitschriften und Büchern behandelt worden. Die Reformen halten die Entwicklung für notwendig und erklären, sie sei, wenn sie die Grundrechte und -pflichten der Frau ihrer Familie gegenüber nicht beeinträchtigt, nicht nur mit einem aufgeklärten islamischen Glauben vereinbar, sondern geradezu von ihm gefordert<sup>4</sup>. So gibt es denn auch viele «Frauenrechtlerinnen», die ihrem Glauben treu bleiben.

In den einzelnen Ländern ist der Stand der Frauenemanzipation natürlich unterschiedlich. In Ägypten ist sie schon seit langem in Gang, wobei eine gewisse Säkularisierung nicht zu verkennen ist. Der Gebrauch des Schleiers ist fast völlig verschwunden. Frauen nehmen an Sportveranstaltungen und sogar an militärischer Ausbildung teil. In den Städten ist die Polygamie selten geworden, die Verstoßung ist durch die gerichtliche Ehescheidung nach westlichem Vorbild ersetzt worden.

Tunesien hat die Polygamie verboten, wobei sich die offiziellen Begründungen des Präsidenten Burgiba auf die fortschrittlichen Reformen und auf eine Zusammenfassung des Koran stützen, der den heutigen sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen angepaßt wurde.

Marokko hat ein neues islamisches Gesetzbuch herausgegeben, in dem alle Belastungen einer ungeklärten Überlieferung beseitigt sind. Auch hier ist die Verstoßung durch die Ehescheidung ersetzt, und wenn auch die Polygamie nicht dem Wortlaut nach verboten ist, so weist der Geist des Gesetzbuches doch ganz auf die Einehe hin. Die Frau kann erst nach dem vollendeten 15. Lebensjahr heiraten und muß ihre Einwilligung geben. Zu den führenden Kräften der Emanzipation gehören Prinzessin Lalla 'A'ischa, die älteste Tochter des Königs, und Frau Fätima Hassar, die Präsidentin der «Frauen des Istiqläl».

<sup>4</sup> Der Führer des marokkanischen Istiqläl, 'Alläl al-Fäsi, schreibt in seinem Buch «Selbstkritik» (Kairo 1952): «Die Erlaubnis der Polygamie ist an Bedingungen der Gleichheit und Gerechtigkeit geknüpft, die heute praktisch nicht zu verwirklichen sind. Ihre Beseitigung wird um so dringender, als sie häufig als Mittel von unseren Gegnern benutzt wird, die Religion selbst anzugreifen.»

Auf jeden Fall herrscht in den meisten islamischen Staaten der Grundsatz der bürgerlichen Gleichheit zwischen Mann und Frau und des Rechtes der Frau auf Unterricht und Teilnahme am sozialen Leben. Das Stimmrecht wird allmählich den Frauen zuerkannt, ebenso das Recht des Zugangs zu den meisten Berufen und Ämtern<sup>5</sup>.

Das größte Problem besteht darin, die islamische Frau auf ihre neuen Aufgaben vorzubereiten. Die Gefahr ist groß, daß eine Emanzipation nach dem Vorbild des entchristlichten Westen angestrebt wird, wonach ein reiner Relativismus der sittlichen Begriffe auf Kosten des wahren Islam zur Herrschaft käme. Auch hier könnte eine aufrichtige christliche Freundschaft ohne Hintergedanken einen günstigen Einfluß ausüben wie es heute schon in Marokko geschieht. Eines ist gewiß: der humane Rang der islamischen Staaten von morgen wird zu einem Teil auch davon abhängen, was die islamischen Frauen zu Hause und im Gemeinwesen tun werden.

#### *Proletariat und unterste Schicht*

Das alte islamische Gemeinwesen kannte das nicht, was wir als unterste Schicht bezeichnen: die Schicht der Entwurzelten, die nur Elend und gelegentlich Arbeit kennen, immer von der Arbeitslosigkeit bedroht sind und ohne Zukunft und Hoffnung zusammengepfercht hausen. Es gab wohl Arme und Bettler, aber diese hatten in gewisser Hinsicht ihren Platz im Gemeinwesen. Es gab Lehrlinge, Gesellen und Meister, kleine Handwerker und Kaufleute, die von ihrer Arbeit lebten, aber diese Arbeit war ihnen sicher. Die Zünfte und Gilden sicherten das Eigentum des Handwerks und wachten über gerechten Lohn und Preis.

Das einzige Proletariat waren die kleinen Bauern, Pächter und Halbpächter, die von früh bis spät schufteten, unterernährt waren, bei Mißernten hungerten und den niedrigsten Lebensstandard hatten, wie es heute noch bei manchen ägyptischen Fellachen ist, die ihre Hoffnung auf die beginnende Agrarreform setzen. Neben ihnen erscheinen selbst die armen Nomaden, die ihr Zelt und ihre Herde besitzen, geradezu als Privilegierte. Der Bauer wurde im

<sup>5</sup> Man kann voraussagen, daß der algerische Krieg, an dem Frauen als Krankenpflegerinnen oder sogar als Kämpferinnen teilnehmen, ganz entscheidend auf die künftige Stellung der Frau in Algerien einwirken wird.

Islam verachtet, der Nomade geschätzt<sup>6</sup>. Dazu kam, daß, von den Oasen abgesehen, es anfänglich wenig arabische Bauern gab. Die Bauern in Syrien, Iraq, Agypten waren zuerst Ansiedler. Selbst als sie zum Islam übergetreten waren, wurden sie unter den Umajyaden als eine Art Freigelassener («mawālī») angesehen, und ihre Felder wurden als Staatsland mit einer besonderen Steuer («charādsch») belegt. Gewiß können die Jahre der Dürre und der Hungersnot für den Nomaden gefährlich werden. Aber wenn er keine besseren Tage mehr erwarten kann, dann hört er auf, Nomade zu sein. Dann bleibt ihm nichts anderes übrig, als sein Zelt und seinen Besitz zu verkaufen und die Zahl der Seßhaften ohne Grundlage und Beschäftigung zu vermehren. Die Möglichkeit, sich den ärmsten Fellachen anzuschließen, ein kleines Handwerk in der Stadt zu betreiben oder sogar das Recht zu betteln zu erhalten, diese Möglichkeit allein reichte damals schon aus, um zu verhindern, daß die «schlechten Jahre» das soziale Gleichgewicht wesentlich störten. Die Fellachen waren ländliches Proletariat, aber keine Entwurzelten. Ihre Lage war, menschlich gesehen, sehr bedrückend; nichtsdestoweniger hatten sie eine Lebensmitte, aus der sie als Personen lebten.

Wenn heute die Landreform eine der wichtigsten Aufgaben in den meisten islamischen Ländern ist, dann vor allem deswegen, weil die alte (patriarchalische) Familienwirtschaft im Hinblick auf die landwirtschaftliche Technik und auf den Ertrag zu drückend geworden ist. Dann aber spielen auch weltweite Zusammenhänge hinein: der unterernährte Fellache kann nicht mehr als Zeitgenosse des australischen oder amerikanischen Farmers bestehen; findet er den Anschluß an diese nicht, dann wird er aus einem Proletarier zu einem Entwurzelten, der ganz von den Ereignissen auf den internationalen Märkten abhängt.

Heute leiden besonders die modernen islamischen Städte unter diesen Entwurzelten, ein Problem, das auf verhängnisvolle Weise mit den westlichen Einflüssen und der raschen Industrialisierung verknüpft ist. Der Vorgang selbst ist bekannt: einerseits eine Bevölkerung, die durch den Fortschritt der Hygiene, durch die Unterdrückung örtlicher Kämpfe und durch den wirksameren Schutz des menschlichen Lebens überhaupt immer weiter anschwillt, während noch nichts getan wird, um den wirtschaftlichen Ertrag der

<sup>6</sup> «Diese Dinge kommen nicht in ein Haus, ohne daß nicht gleichzeitig die Entwürdigung eintritt», soll Mohammed gesagt haben, als er bei seinen Anhängern aus Medina eine Pflugschar sah. Ein bekannter «hadith», auf den sich sogar noch Ibn Chaldūn beruft.



Landwirtschaft zu erhöhen; andererseits die schnelle Zunahme der städtischen Fabriken und des gesamten Verkehrswesens. Jede Arbeitskraft, auch die nicht ausgebildete, wird brauchbar. Dabei ging diese Industrialisierung im Anfang nach den Grundsätzen des liberalen Großkapitalismus vor sich, und lange Zeit wurde nichts oder fast nichts getan, um diese entwurzelten Handlanger sozial wieder einzugliedern. Die Wunder des Lebens in der Stadt und die Arbeit, die man ohne vorherige Ausbildung bekommen konnte, haben die Menschen aus dem überfüllten Land angezogen. Die Fellachen oder ihre Söhne, die an die Hütten ihrer Dörfer gewöhnt waren, gingen in der Stadt sofort daran, sich behelfsmäßig Unterkünfte zu bauen, und so kam es zu den Barackenstädten. Wirtschaftskrisen brachten die Arbeitslosigkeit, aber da es nur langsam zu einer Sozialgesetzgebung kam, entstanden am Rande und selbst inmitten der großen Städte jene entsetzlichen Barackenviertel, in denen diese Entwurzelten in wahrhaft unmenschlichen Verhältnissen hausen.

Diese Entwicklung ist im Maghreb vielleicht deutlicher als anderswo zu verfolgen, wo die Industrialisierung rasch vorangetrieben wurde. So kam es zu der Zeltstadt Borgel bei Tunis und zu den Barackenvierteln in und bei Algier und Casablanca, ganz zu schweigen von der Kasbah, dem ehemaligen Wohnviertel des maurischen Bürgertums, das nun Zufluchtsort riesiger Menschenmassen geworden ist.

Tunesien und Marokko sind darangegangen, dieses Problem zu lösen, indem sie die Baracken beseitigen, feste Häuser errichten und einen Teil der Bevölkerung wieder aufs Land zurückführen. Aber sie wissen auch, daß dies nicht nur eine Frage des Städtebaues ist, sondern auch der Wirtschaftlichkeit, der Arbeitsmöglichkeit und der sozialen Erziehung. Die industrielle Entwicklung zur Automation macht eine große Zahl unausgebildeter Kräfte immer weniger notwendig. Deshalb muß der Aufbau der Industrie in den Städten Hand in Hand gehen mit einer gleichzeitigen Dezentralisierung und mit einer Entwicklung der Landwirtschaft. So versucht zum Beispiel Marokko, das Land neu aufzuteilen, bei grundsätzlichem Privateigentum am Boden eine moderne Kollektivbewirtschaftung zu erreichen und ein Kollektiv Eigentum an landwirtschaftlichen Maschinen einzuführen.

Wie aber sollen die Arbeiter in den Städten ihre Personwürde wiedergewinnen? Überall, wo der Islam mit der modernen Großindustrie in Berührung kam, sind die überlieferten Berufsstrukturen zerbrochen. Die Probleme der Arbeitswelt werden aller



Voraussicht nach in den islamischen Ländern immer mehr an Schärfe zunehmen und wohl noch schärfer werden als in Europa, da die alten, in sich geschlossenen Gemeinwesen viel rascher zusammenbrechen. Der Fall ist nicht selten, daß, wie in den Fischfabriken von Agadir, islamische Männer und sogar Frauen unmittelbar aus ihrem Dorf in die Fabrik geschleppt wurden. Die alten Handwerkervereinigungen werden von den Arbeitergewerkschaften abgelöst, denen nun zu einem großen Teil die Erziehung zur Arbeitswelt zufällt.

In Rußland versuchte der Kommunismus, diese Entwicklung für die Muslim in der UdSSR seit den entscheidenden Jahren 1920 bis 1922 zu steuern. Gleichzeitig versuchte er, entweder unmittelbar oder über die jeweilige kommunistische Partei, auch die Muslim außerhalb Rußlands in sozialer und politischer Hinsicht zu beeinflussen. Die Propaganda war besonders rege in Indonesien, Afghanistan und Indien vor der Teilung, wobei sie der Industrialisierung und der Entstehung des Proletariats folgte, wie zum Beispiel im Iran.

Aber die marxistischen Gewerkschaften wurden manchmal von den nationalen Gewerkschaften überrundet, die für eine größere soziale Gerechtigkeit und zugleich für die politische Unabhängigkeit ihres Landes kämpften. So haben die tunesischen und marokkanischen Gewerkschaften eine entscheidende Rolle in den Unabhängigkeitskämpfen ihrer Länder gespielt, und sie sind bereit, an deren wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung mitzuarbeiten. Marokko hat eine Einheitsgewerkschaft, die eng mit der Istiqlāl-Regierung verbunden ist. Die gewerkschaftliche Erziehung der Massen und der Kaders ist ein schwieriges Problem, und wenn auch manche Hilfe von befreundeten ausländischen Gewerkschaften gegeben wird, so bleibt dennoch die Notwendigkeit, Möglichkeiten der Selbstbildung im Rahmen einer umfassenderen Volksbildung zu entwickeln.

Das gleiche Problem, wenn auch nicht in der gleichen Schärfe, stellt sich im Nahen Osten. In Ägypten wird die Gewerkschaft durch die Autorität der «einzigen Partei» gestützt. Aber die ägyptische Politik der Industrialisierung und der Annahme östlicher Investitionen wird der Arbeiterschaft ein Übergewicht im Staat verschaffen, das weitreichende Folgen haben wird.

Zunächst aber ist das Landproletariat das vordringlichste Problem Ägyptens. Die Landreform vom 9. September 1952 ist noch nicht abgeschlossen, die Schwierigkeiten sind außerordentlich groß und die Ergebnisse noch ungenügend. Ägypten muß seine

wirtschaftliche Unabhängigkeit fördern, das Landproletariat eingliedern und die Proletarisierung der Städte abstoppen. Zwar baut es eine Sozialgesetzgebung auf, und die Fabrikarbeiter sind gegenüber den Arbeitern kleiner Unternehmen günstig daran, aber gerade diese machen bei weitem die Mehrheit aus. Werden auch ihnen die sozialen Vorteile zugute kommen, oder wird die wirtschaftliche Konzentration die Oberhand gewinnen? Auf jeden Fall wächst die ägyptische Bevölkerung immer rascher an, so daß die Arbeitsbeschaffung für alle das größte Problem ist. Von daher die Hoffnung auf neues Land durch den Bau des Assuan-Dammes und durch die Verwendung des Nilwassers, von daher auch die Anstrengungen, das Land zu industrialisieren, um den Überschuß der Landbevölkerung auffangen zu können.

Ob es sich um die wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit, um die Emanzipation der Frau, um die Eingliederung des Proletariats oder um die menschliche und berufliche Erziehung der Arbeiter handelt, – immer stehen die islamischen Länder an einem Kreuzweg. Werden sie sich für einen säkularisierten Staat entscheiden, wobei dem einzelnen für eine gewisse Zeit die Möglichkeit des religiösen Glaubens überlassen bliebe, Gott aber keinen Platz im Gemeinwesen hätte, oder werden sie sich für eine neue Lösung entscheiden, die auf den bereinigten Wertvorstellungen des Islam aufbaut? Wir meinen, der erste Weg überließe früher oder später diese Länder schutzlos den Verführungen, die der atheistische dialektische Materialismus durch seinen unmittelbaren Erfolg ausübt. Der Rückgriff auf die arabische Einheit und Größe kann sie vor diesen Versuchungen nicht bewahren. Der andere Weg allein gibt einige Hoffnung auf eine wahrhaft menschliche Lösung und auf ein offenes Gespräch mit der heutigen Christenheit mit dem Ziel, die Rechte Gottes und der Menschen zu achten und eine bessere Ordnung des irdischen Gemeinwesens aufzubauen. Aber gerade dieser zweite Weg ist der schwierigste: er fordert den ganzen Menschen und seine Selbsterkenntnis als eines vernunftbegabten und freien Wesens, das sein letztes Ziel nicht in sich selber trägt.



## Islam und Christentum

## I. Voraussetzungen des Gesprächs

Des öfteren sind wir in diesem Buch darauf gestoßen, daß islamische und christliche Vorstellungen einander begegnen. Jeder Gläubige des Islam oder des Christentums wird ohne weiteres empfinden, wie bedeutsam eine solche Begegnung ist. Darum sollen hier einige mögliche Ausblicke gegeben werden, wobei es sich weniger darum handelt, Schlüsse zu ziehen oder gar endgültige Antworten zu geben, als vielmehr zu neuen Bemühungen aufzufordern.

*Die Etappen der Vergangenheit*

Die großen Etappen der Vergangenheit in den Beziehungen zwischen Islam und Christentum sind im allgemeinen bekannt, weswegen wir uns hier auf die wichtigsten Punkte beschränken wollen.

Wie stand es damit zur Zeit Mohammeds? Wir haben gesehen, daß er zweifellos Christen kannte, aber nur beiläufig und außerdem nur solche, die von Rom getrennt waren: jakobitische Stämme an den arabischen Grenzen, sesshafte Nestorianer und den einen oder anderen Christen, wie Maria die Koptin und seinen Vertrauten Salmān, der wahrscheinlich Nestorianer war. Kein historischer Beleg ermöglicht es uns, mit Sicherheit zu sagen, daß damals eine wirkliche und tiefgreifende Begegnung stattgefunden hätte.

Aber seit dem 7. und 8. Jahrhundert kam es am Südrand des Mittelmeerbeckens zu ersten Berührungen unterworfenen Christen mit ihren islamischen Eroberern und recht bald auch zu freien religiösen Gesprächen. Das war die Zeit des Johannes von Damaskus, des späteren Kirchenlehrers, und des Abū Qurra. Damaskus am Ende der Umajaden-Dynastie und vor allem Bagdad seit Beginn der 'Abbāsiden erlebten die Blütezeit der Übersetzergruppen, die meist Christen unter dem Schutze der Kalifen waren und die den Arabern das philosophische und wissenschaftliche Denken der Griechen übermittelten. Später kam es zu Be-





ziehungen zwischen dem 'abbäsiden Kalifat und Karl dem Großen hinsichtlich der heiligen Stätten, wobei es allerdings nicht nur um ein gutes Einvernehmen zwischen dem christlichen und dem islamischen Gemeinwesen ging, sondern auch darum, daß der Kalif einen Bundesgenossen gegen seinen feindlichen Bruder, den umajyaden Kalifen von Spanien, suchte. Das war die Zeit, als Bagdad seine große kulturelle Blüte erlebte und die barbarische westliche Christenheit die karolingische Renaissance versuchte. Zwei Jahrhunderte später kam es zu den Kreuzzügen, wodurch das Verhältnis zwischen den islamischen und christlichen Völkern gespannt wurde. Dennoch waren die kulturellen Folgen keineswegs negativ.

Die großen Jahrhunderte des lateinischen Mittelalters, das 12. und 13. Jahrhundert, entfalteten übrigens über Spanien und Sizilien lebhaftere Beziehungen, als man gemeinhin weiß. Wir sprachen schon mehrfach von den zahlreichen Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische, durch die der westlichen Christenheit die griechischen Philosophen vermittelt wurden zusammen mit den Werken ihrer islamischen Schüler. Im Bewußtsein des Volkes jedoch setzte sich zur gleichen Zeit eine unglaubliche Verachtung des islamischen Glaubens fest. Unter dem Einfluß des Petrus Venerabilis, des Abtes von Cluny (1094 bis 1156), begann man aber, sich um eine unmittelbare Erkenntnis des Islam, wenn auch mit apologetischem Ziel, zu bemühen. Wenig später zeichnet sich bei Raimund Martin und Raimund Lullus (1235–1315) eine gewisse Hochachtung und intellektuelle Sympathie ab, ohne daß dadurch eine manchmal auch kämpferische Apologetik ausgeschlossen worden wäre. In dieser Zeit wurden zahlreiche Lehrstühle für Arabisch an den Universitäten des Westens errichtet.

Angesichts der Türkengefahr an den Grenzen Europas im 16. Jahrhundert verurteilt Luther den Islam, wohingegen die Denker der Renaissance, wie zum Beispiel Jean Bodin, eine lebhaftere Sympathie für das islamische Denken hegen, die bis zu den großen Plänen einer weltlichen christlich-islamischen Vereinigung bei Postel führen.

Die gelegentlichen Beziehungen der Neuzeit gehen weniger tief. Im Exotismus vom «Bourgeois Gentilhomme» bis zu Voltaires «Mahomet» erscheint die islamische (wie auch übrigens gleichzeitig die chinesische) Welt als eine Welt der Märchen und Mythen. Die moderne westliche Kultur hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die arabisch-islamische Kultur völlig über-



sehen, und zwar sowohl die glänzende alte wie auch die bedeutungslosere zeitgenössische. Seltsam sind in diesem Zusammenhang die sehr summarischen Ansichten von Karl Marx über den Islam, der für ihn eine Religion der Nomaden und der Wüste ist und als solche in seine Geschichtsdialektik eingebaut wird. Erst die Studien seines Zeitgenossen Ernest Renan über Averroes bewirken, daß die Orientalisten bei Raimund Martin wieder anknüpfen. Dennoch kann man nicht sagen, daß die gebildete Öffentlichkeit sich für die Untersuchungen über den Islam begeisterte.

Es ist aber kein weiter Weg von der Unkenntnis bis zur Ungerechtigkeit und zur Verachtung. So hat die europäische Kolonialpolitik des 19. Jahrhunderts die islamischen Völker nur als Eroberungs- und Herrschaftsobjekte angesehen. Die christlichen Völker, die im 8. Jahrhundert vom Islam erobert wurden, bewahrten immerhin, aufs ganze gesehen, eine lebendige Kultur. Die islamischen Völker, die im 19. Jahrhundert von Europa erobert wurden, waren wirtschaftlich und politisch schwach und ohne nennenswerte kulturelle Ausstrahlungskraft. Die allzu häufige Unkenntnis der Europäer nimmt den gegenwärtigen Zustand der islamischen Völker, der zudem noch völlig oberflächlich gesehen wird, für den eigentlichen Zustand der islamischen Kultur. In den Augen des Islam aber war Europa immer gleichbedeutend mit Christentum, und dieses Europa erschien ihm zuerst in seiner technischen Macht und seinem technischen Triumph, die beide allzu rasch als unlösbar mit einem säkularisierten freien Denken verbunden dargestellt wurden. So kommt es, daß im Augenblick der kulturellen Erneuerung («nahda») der arabisch-islamischen Länder und ihrer politischen Unabhängigkeit zahlreiche Mißverständnisse unvermeidlich wurden.

### *Zwei Versuchungen*

Das Gespräch zwischen Islam und Christentum wird indessen in den gemeinsamen Bemühungen von Menschen, die guten Willens sind, neu begonnen. Allerdings ist das nicht immer eine leichte Aufgabe. Zuvor gilt es zwei Versuchungen zu überwinden. Die älteste und lange Zeit die häufigste Versuchung besteht darin, das Gespräch als einen Kampf anzusehen, in dem es darauf ankomme, die Stellungen des Gegners um jeden Preis zu schwächen und ihn so von seinem Irrtum zu überzeugen. Die andere Versuchung aber ist die, dem Gesprächspartner ebenfalls um



jeden Preis zu gefallen, überhaupt nicht mehr die Verpflichtung gegenüber der Wahrheit zu sehen, um die es doch geht, und in dem Treibsand eines alles nivellierenden Synkretismus zu versinken.

Die erste Versuchung tritt vor allem in der Vergangenheit auf, aber sie ist auch heute noch keineswegs völlig überwunden. Sie nährt sich aus einem geradezu traditionellen Unverständnis bei beiden Partnern. So erging sich das Mittelalter in seinem Kampf gegen die «Sarazenen» in Fabeln, über die wir heute nur lächeln können. Da es noch kaum eine Geschichtswissenschaft kannte, konnte es nur mit Mühe außerhalb des Christentums «etwas Gutes» erkennen. Die Haltung eines heiligen Justinus, der in der Antike eine Zeit der Erwartung Christi sah, schien auf andere religiöse Räume nicht anwendbar zu sein, vor allem nicht auf den Islam, der so nah und doch gleichzeitig so fern war. Und wie sollte man die jüdisch-christlichen Elemente im islamischen Glauben erklären? So erfand das Mittelalter den unwahrscheinlichen «Roman de Mahon» (Mahomet – Mohammed), den Alexander du Pont 1258 in eine berühmt gewordene Fassung brachte: Mahon, Kardinal der römischen Kirche, sah sich vom päpstlichen Thron ausgeschlossen, empörte sich gegen Rom, emigrierte nach Arabien und gründete dort eine völlig neue Religion. Andere, die aus den Kriegen in Spanien zurückkehrten, berichteten, daß die «Sarazenen» Mahon und Apollos anbeteten. Wieder andere sahen in Mohammed einen Schüler des nestorianischen Mönches Sergius Bahira, zu dem er in die Höhlen des Berges Hira gegangen sei, um sich unterrichten zu lassen, und von dem er die Suren des Koran mitbrachte. Diese «Erklärung» wird auch heute noch diskutiert, jedoch mehr und mehr aufgegeben, wie auch wohl die Geisteshaltung, die dahinter stand. Ebenso sind in jüngster Zeit Einwände gegen die «isrā'ilijāt» erhoben worden, jene gemeinsamen Quellen des Islam und des Judaismus, von denen die islamischen Autoren selber sprechen. Man wollte aus ihnen einen «Rabbiner von Mekka» ableiten, der Mohammed zum Judentum bekehrt und ihm, ähnlich wie der Mönch Sergius Bahira, den Koran diktiert habe.

Eine der schädlichen Folgen dieser recht willkürlichen Theorien ist, daß dadurch die wissenschaftliche Erforschung der tatsächlichen Zusammenhänge in Verruf geriet. Aber auch unabhängig von diesen «Fabeln» findet man bei manchen christlichen Verfassern eine halb gewollte Unkenntnis des Islam, ja sogar ein gewisses Vorurteil gegen ihn. Häufig weigert man sich, die

Forderungen der persönlichen und sozialen Sittlichkeit im Islam als vorhanden anzuerkennen, oder man leugnet, daß es solche religiösen Tugenden wie Demut, Hingabe an Gott oder Geduld in Prüfungen gibt, die ein so strenger Hanbalite wie Ibn Taimija als die Quelle des Zeugnisses für den wahren Glauben bezeichnet. Noch häufiger wird die «Widerlegung» christlicher Glaubensgeheimnisse durch die islamischen Apologeten hervorgehoben, ohne daß man sich die Mühe machte, die Texte auf ihren Zusammenhang und ihre Quellen hin zu untersuchen.

Diesem christlichen Unverständnis gegenüber dem Islam entspricht auf der anderen Seite ein ebenso großes islamisches Unverständnis gegenüber dem Christentum. Der Hauptpunkt ist hier der Glaube an den einen Gott. Fast nur jene Muslim, die die christliche Philosophie haben studieren können, erkennen die Christen als Monotheisten an. Für jeden anderen Muslim aber widersprechen die christlichen Glaubenslehren der Einheit und Einzigkeit der göttlichen Natur. «Aber so verkündet doch euer ›De Deo Uno!›», sagte eines Tages ein Professor der Al-Azhar-Universität, als er in Paris bei Etienne Gilson die Schriften des Thomas von Aquin, Bonaventura und Augustinus studierte.

Im Hinblick auf den Begriff der Einheit Gottes ist es mit den apologetischen Diskussionen zwischen Muslim und Christen fast immer schlecht bestellt. Ursache dafür ist vor allem die Verschiedenheit der Begriffe in den Sprachen. Der christliche Begriff der «Person» hat in der religiösen islamischen Sprache keine Entsprechung. «Schachs» bezeichnet wohl die menschliche Person, hat aber als Nebenbedeutung den Begriff der einschränkenden Individuation in sich. Um dieser Schwierigkeit auszuweichen, gäben die Christen, die im 8. Jahrhundert in Damaskus mit Muslim disputierten, in der Abhandlung über das Geheimnis der Trinität den Begriff «Person» mit «sifa» wieder. Aber «sifa» ist der Terminus technicus der islamischen Theologie für die Eigenschaften Gottes...

Wir haben im Anhang I des 1. Kapitels gesehen, daß die Koranstellen, die von den islamischen Apologeten den christlichen Glaubenslehren gegenübergestellt werden, sich immer gegen Häresien und nicht gegen den wahren christlichen Glauben wenden. Gewiß, die Muslim meinen, den Lehren der Kirche zu widersprechen; aber indem sie sich so verhalten, wollen sie die transzendente Einheit Gottes verteidigen. Die berühmte 112. Sure, die als antichristlich angesehen wird, lautet: «Sprich: Allah ist der alleinige Gott, der einzige Gott, der ewige Gott. Er zeugt

nicht und ist nicht gezeugt, und kein Wesen ist ihm gleich.» Viele Muslim wären überrascht zu hören, daß das 4. Laterankonzil in einem Zusammenhang, in dem aufs genaueste der christliche Glaube vom Geheimnis der Dreifaltigkeit dargelegt wird, definiert hat, daß «das höchste, unbegreifliche und unaussprechliche Wesen» die «Substanz, Wesenheit oder göttliche Natur» ist. «Sie allein ist der Ursprung aller Dinge; außer ihr gibt es keinen anderen. Jenes Wesen ist nicht zeugend oder gezeugt<sup>1</sup>.»

Nun handelt es sich aber keineswegs darum, das negative Vorurteil durch den blinden Wunsch nach einer Übereinstimmung um jeden Preis zu ersetzen. Und das führt uns zu der zweiten Versuchung. Es gibt manche wohlmeinende Christen, die, um den positiven Werten des Islam gerecht zu werden, sogar in dogmatischer Hinsicht eine Art Gleichwertigkeit oder wenigstens eine mögliche Gleichzeitigkeit in der göttlichen Heilsökonomie annehmen möchten. Wir müßten uns Vorwürfe machen, wollten wir diese Hypothesen im einzelnen darstellen, denn in der Formulierung erhielten sie eine Dichtigkeit, die ihnen einfach nicht zukommt. Meist ist hier eine bloße Unzulänglichkeit im Verständnis der Hauptpunkte christlicher Theologie im Spiel, und es wäre deswegen ungerecht, allzu rasch von einem Synkretismus zu sprechen. Im übrigen hat diese ein wenig blinde Haltung, so weit wir es beurteilen können, keine Entsprechung im islamischen Denken.

Ganz ebenso verhält es sich mit dem eigentlichen Synkretismus, der die ununterschiedene Gleichheit der dogmatischen Aussagen, ja sogar die Austauschbarkeit der Religionen überhaupt annimmt. In mehr oder weniger esoterischer Haltung will man im Islam die Entsprechung der christlichen Glaubensinhalte sehen. Und hier ist es vor allem der neo-süfitische Islam, der als Beweis dafür angesehen wird. Wie groß auch immer der Nutzen solcher persönlicher Freundschaften in menschlicher Hinsicht sein mag, so darf man doch nicht übersehen, daß ein solches «Bündnis» sich in einem illusionären Raum abspielt. Hier ist weder vom wahren Islam noch vom wahren Christentum mehr die Rede. Manchmal mag es grausam sein, vor den Auffassungen solcher, im übrigen wohlmeinender Menschen zu warnen. Aber es kommt darauf an zu wissen, ob es eine Wahrheit gibt oder nicht, die nicht vom Menschen gemacht ist. Und wenn ja, dann wird diese Wahrheit, wie Pseudo-Dionysius sagt, erst dadurch sichtbar und überzeugend, daß sie in das Licht der Erkenntnis gestellt wird.

<sup>1</sup> Siehe S. 27, Anm. 19.



## II. Einige Anwendungen

Die Begegnung zwischen Islam und Christentum sollte sich nicht in der Apologetik und noch weniger in den unechten dogmatischen Verbrüderungen abspielen. Wir meinen zwei Möglichkeiten echter Begegnung zu sehen, wobei wir uns klar darüber sind, daß wir hier nur von *gläubigen* Muslim und Christen sprechen, die nach ihrem Glauben zu leben bestrebt sind.

Zunächst wäre zu wünschen, daß viele Christen in aller intellektuellen Redlichkeit den Islam, wie er wirklich ist, seine Dogmen, seine religiöse Geistigkeit und seine Geschichte kennenlernen, und daß das gleiche von den Muslim gegenüber dem Christentum geleistet wird. Wir müssen einander von innen kennen. Was uns bei weitem wichtiger erscheint als die Unterschiede zu bagatellisieren oder sie zu übertreiben, um sie besser widerlegen zu können, ist, den «ändern» so darzustellen, wie er sich selber versteht.

Das ist gewiß keine leichte Aufgabe. Dazu ist notwendig, die objektive Wahrheit zu respektieren und persönliche Auffassungen zu berichtigen, die fast immer das Urteil verfälschen. Wir meinen aber, diese ehrfürchtige Haltung vor dem Anspruch der Wahrheit werde den gutwilligen Gesprächspartner nicht zurückstoßen, sondern ihm im Gegenteil Achtung abnötigen und in den Beziehungen von Mensch zu Mensch den besten Anreiz zu einer aufrichtigen Freundschaft abgeben. Diese Haltung schließt eine Forderung ein. Sie fordert nämlich vom Christen, erst einmal den Anspruch seines eigenen Glaubens erfaßt zu haben, wozu auch jene «Erkenntnis des Glaubens» gehört, von der der heilige Augustinus spricht, und die wohl die beste Definition der Theologie ist.

Aber, und das ist die zweite Möglichkeit: wenn wir vom Muslim, der uns wirklich kennenlernen will, fordern, unsere Unterscheidung zwischen Kirche, Christentum und Christenheit nachzuvollziehen, dann dürfen wir Christen nicht vergessen, daß der Islam eine Ganzheit ist, die bestimmte politisch-soziale Vorstellungen in sich enthält. Ohne Zweifel müssen unter diesem Gesichtspunkt zunächst alle gegenseitigen Vorurteile fallen, wenn die jeweiligen Inhalte der Glaubensaussagen voll erkannt werden sollen. Hier sind drei Anwendungsbereiche möglich und wünschenswert: die Kultur als ein zeitlicher Wert (oder mit anderen Worten: die profane Kultur), der politisch-soziale Bereich und der (zeitliche) Bereich der religiösen Kultur.



## Die profane Kultur

Im Bereich der profanen Kultur verwirklicht sich die Beziehung, ja Zusammenarbeit zwischen Muslim und Christen am häufigsten. Die kulturelle Wiedergeburt der Länder des Islam ist weit hin, wie wir gesehen haben, von der westlichen Kultur gefördert worden, wofür als Beispiel hier nur die Geschichtswissenschaft erwähnt sei. Für den gesamten Bereich aber gilt, daß die Wirkkraft der christlichen Kultur von den Christen selber abhängt. Aufs ganze gesehen kann man wohl sagen, daß es bei den islamischen Gelehrten in dieser Hinsicht keine entstellenden Vorurteile gibt. So werden Werke über islamische Theologen, Philosophen oder Mystiker, die nicht nur von Christen, sondern auch in einem christlichen Geist geschrieben sind, ohne weiteres aufgenommen und diskutiert. Und wenn die Muslim auch nicht den christlichen Standpunkt übernehmen, so entspricht doch dem Maß der Objektivität, das der christliche Forscher aufbringt, auf der anderen Seite die entsprechende Bemühung um die wissenschaftliche Wahrheit. Ein schönes Beispiel hierfür ist die Zusammenarbeit östlicher (islamischer und christlicher) und westlicher (christlicher und nichtchristlicher) Wissenschaftler zum tausendjährigen Gedächtnis des Avicenna. Die Anregung dazu ging von der Kulturabteilung der Arabischen Liga aus, in der islamische und christliche Araber zusammenarbeiten, die Unesco unterstützte die Arbeit. Wenn man auch in dieser oder jener Hinsicht die «Rechtgläubigkeit» des Avicenna in Frage stellen kann, so bleibt doch bestehen, daß er einen tiefen Einfluß auf die islamische Philosophie, Theologie und Mystik wie auch auf das christliche Mittelalter ausgeübt hat.

Erwähnt seien hier auch die internationalen Sommerkurse in Tumlilin (Toumliline) in Marokko, die seit einigen Jahren im Schatten eines Benediktinerklosters und auf dessen Anregung stattfinden, und zu dem sich Professoren und Studenten aus den verschiedensten Ländern efinden. Die Freundschaften, die sich hier durch gemeinsames Studium und Leben anknüpfen, sind nicht die geringsten Früchte dieser Wochen.

Auch auf dem Gebiet der Kunst läßt sich ein fruchtbarer Austausch denken. Bei der Architektur der Moscheen und Kirchen, bei der höfischen Liebe des Islam und den provençalischen «Liebeshöfen» oder bei den islamischen Vorläufern der eschatologischen Schilderungen Dantes haben wir es mit ungewollten Begegnungen zu tun, ohne daß die darin mitgegebenen Mißver-



ständnisse aufgeklärt worden wären. Heute hingegen sind die Möglichkeiten eines freien Austausches bei weitem größer, wie etwa in den Werken der beiden ägyptischen Schriftsteller 'Aqqād und Kamal Husain sichtbar wird. Beide gehen vom Text der Evangelien aus und zeichnen eine Christusgestalt, die zwar nach christlicher Auffassung unvollständig, aber dennoch groß und leuchtend ist.

Leider sind den christlichen Gebildeten die großen islamischen Dichter und Dramatiker von heute nicht so bekannt, wie es umgekehrt der Fall ist. Es wäre auf jeden Fall zu wünschen, daß die Förderung, die die Unesco der Übersetzung zeitgenössischer Werke aus der arabischen und persischen Sprache und sogar aus dem Urdü in westliche Sprachen angedeihen läßt, fruchtbare Ergebnisse zeitigt und auch auf anderen Gebieten nachgeahmt wird.

Aber wenn auch die islamische Kultur überwiegend arabisch und die arabische überwiegend islamisch ist, so gibt es doch auch noch einen anderen, recht komplexen Gesichtspunkt. Es gibt nämlich überwiegend islamische, aber nicht-arabische Kulturen: Türkei, Iran, Pakistan, Indonesien... Die christlichen Schriftsteller, aber nicht nur die einheimischen, sondern der gesamten Christenheit, sollten sich dessen bewußt werden. Und ebenso muß man den Beitrag der Christen arabischer Sprache zur Kultur ihrer jeweiligen Länder sichtbar machen. Sie haben viel zur arabischen Erneuerung im Libanon, in Ägypten und Syrien beigetragen und stehen im Dienste dieser brüderlichen Aufgabe Seite an Seite mit ihren islamischen Landsleuten.

#### *Der politisch-soziale Bereich*

Es gibt jedoch Begegnungen anderer Art, von denen zu sprechen manchmal recht schwierig ist, weil sie Gefahr laufen, mit den vielfältigen Mitteln der Politik und der wirtschaftlichen Ausbeutung belastet zu werden. Trotz allen Schwierigkeiten der Gegenwart zeichnen sich doch auch neue Möglichkeiten eines besseren Verstehens und sogar einer Zusammenarbeit ab. Allerdings kommt es darauf an, sie richtig zu erfassen.

Wenn es wahr ist, daß die Christenheit im weltlichen Bereich die Kirche nicht in ihren Dienst nehmen kann und darf, so ist es nicht weniger wahr, daß im gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick keine Nation und kein Staat die Christenheit sich verpflichten kann. Können wir dasselbe vom islamischen Staat sagen? Die





Frage ist insofern verwickelter, als die Grundsätze der egalitären Theokratie des Islam ja immer im Spiel sind. Aber in dem Maße, in dem eine «Entsakralisierung» in den Gebieten des Islam zu einer Säkularisierung führt, oder einfacher gesagt: in dem nationalen Grenzen aus dem «dār al-Islām» politisch tatsächlich selbstgenügsame Gebilde ausgliedern, kann eine Nation im modernen Sinne des Wortes, selbst wenn sie den Islam zur Staatsreligion erklärt, nicht mehr das islamische Gemeinwesen als Ganzes für sich einsetzen. Es ist also schwierig, von einer zeitlichen Wirksamkeit der Christenheit als solcher und des islamischen Gemeinwesens als solchem zu sprechen. Dennoch werden heute gewisse Möglichkeiten zeitlicher Beziehungen zwischen religiösen Gemeinwesen sichtbar. Hierfür zwei Beispiele.

Die diplomatischen Beziehungen zwischen islamischen Staaten und dem Heiligen Stuhl liegen offensichtlich in diesem Feld. Natürlich ist es nicht die Kirche als solche, mit der sich die islamischen Staaten einzulassen meinen, lehnen sie doch gerade deren geistliche Macht ab. Aber sie erkennen indirekt die zeitlichen Kräfte an, die in ihrem geistlichen Auftrag mitgegeben sind. Rechtlich gesehen treten sie mit dem Vatikanstaat in Beziehung, in Wirklichkeit aber sehen sie im Heiligen Stuhl den höchsten Ausdruck des christlichen Gemeinwesens<sup>2</sup>. Ihre Anerkennung des Heiligen Stuhles besagt also, daß sie mit dem christlichen Gemeinwesen übereinstimmen, insofern beide die «Rechte Gottes» («huqūq Allāh») anerkennen; daß ein Gesetz ist, das den autokratischen oder Mehrheitsbeschlüssen der Menschen übergeordnet ist; und daß diese Beschlüsse nur dann Gesetzeskraft haben, wenn jenes höchste Gesetz geachtet und verwirklicht wird. Gewiß wird dieses höchste Gesetz im Islam und in der Christenheit nicht auf dieselbe Weise benannt, und selbst die Begriffe sind unterschiedlich. Dennoch ist seine gemeinsame Anerkennung höchst bedeutsam in einer Welt, die so schrecklich durch die Abwesenheit Gottes gezeichnet ist.

Ganz ähnlich verhält es sich mit den Beziehungen zwischen den islamischen Staaten und ihren eigenen christlichen Minderheiten. Hier müssen die kleinen arabischen oder arabisch sprechenden christlichen Gemeinden genannt werden, die durch alle Wechsel-

<sup>2</sup> So noch vor wenigen Jahren bei der Suez-Affäre (November 1956): Die katholischen Geistlichen französischer oder englischer Nationalität konnten frei in Ägypten bleiben, wenn sie sich unter den Schutz des Vatikans begaben. Sie erhielten einen Ausweis, der vom Heiligen Stuhl bescheinigt wurde und ihren Stand auswies.

fälle der Jahrhunderte hindurch die Gegenwart der Kirche verwirklicht haben. Daß ihre Beziehungen zu den islamischen staatlichen Organen vielschichtig und verwickelt sind, haben wir im Laufe unserer Untersuchung gezeigt, wir brauchen deshalb nicht mehr darauf zurückzukommen.

Hier erwacht nun seit der 'Abbäsiden-Zeit die Erinnerung an den «Vertrag von Nadschrän», in dem Mohammed sich selbst band, indem er von den Christen sagte: «Sie sollen nicht gedemütigt werden.» Es ist nicht nur das abstrakte Individuum, das die islamischen Staaten achten sollen, sondern genauer und unmittelbarer der einzelne Mensch, der in dem ihm zugehörigen Gemeinwesen und vor allem in seinem religiösen Gemeinwesen lebt. Das «*ius religionis*» des überlieferten islamischen Rechtes kann zweifelsohne den Zweck der zeitlichen Ordnung in Frage stellen, der wohl ein untergeordneter, aber dennoch ein wahrer Zweck ist. In dem Zusammenhang, in dem wir hier sprechen, soll jedoch das islamische «*ius religionis*» die Achtung vor den wahren menschlichen (geistlichen) Werten fördern, die andere religiöse Gemeinwesen beseelen. Dem Islam lag es, von seltenen Ausnahmen abgesehen, immer am Herzen, die Führer der religiösen Minderheiten zu achten. Es scheint, daß er sich heute darauf einlassen muß, diese Gemeinwesen selber zu achten und als Gegenleistung für seinen Schutz nicht mehr von ihnen Gehorsam und Unterwerfung zu fordern, sondern brüderliche Mitwirkung am zeitlichen Gemeinwohl des Landes oder der Nation.

Umgekehrt werden die christlichen Minderheiten langsam jene instinktive Verteidigungshaltung verlieren müssen, die sie allzulange beherrschte, und ebenso jene Geisteshaltung der «inneren Emigration», die die Muslim ihnen vorhalten. Gewiß ist noch nicht alle Furcht beseitigt, aber vielleicht haben die Christen zeitweilig zu viel Hoffnungen, trügerische Hoffnungen auf die Säkularisierung gesetzt, die doch keine konstruktive Lösung gewesen wäre. Auf jeden Fall können sie heute nicht mehr europäische Staaten um «Schutz» anrufen. Wenn dieser Ruf früher zur Zeit einer sakralen christlichen Herrschaft gerechtfertigt war, so hätte er heute sofort einen politischen Rang. So ist es die Aufgabe der christlichen Minderheiten geworden, ohne Rückhalt im weltlichen Bereich Bürger ihres Vaterlandes zu sein. Und sie müssen sich der weiteren Aufgaben bewußt werden, die ihnen das Wohl ihres Vaterlandes einerseits, das Wohl der gesamten Christenheit andererseits auferlegen.

Zum Schluß sei eine Anregung gegeben: sich für die soziale Not



und Ungerechtigkeit verantwortlich zu fühlen, wäre eine Aufgabe, die die islamischen und christlichen Gemeinwesen im Namen «der Rechte Gottes und der Menschen» auf sich nehmen sollten.

### *Die religiöse Kultur*

Wir haben eben die Kultur in ihrer profanen und zeitlichen Gestalt erörtert und wie sie sich in einer vorwiegend islamischen oder christlichen Umgebung darstellt. Nun bleibt uns noch übrig, die Kultur zu erörtern, insofern sie vom religiösen Glauben geformt wird. Man sieht, worauf es hierbei ankommt: nicht auf Vergleiche, die die religiöse Wahrheit, den Glaubensakt und seinen Gegenstand oder die formulierten Dogmen berühren, sondern darauf, wie ein bestimmtes religiöses Klima tatsächlich die Geisteshaltung und Empfindungsweise der Menschen geprägt hat.

Nun, es scheinen sich auch hier gewisse Möglichkeiten aufzutun. Es ist in diesem Zusammenhang nicht mehr angebracht, von gemeinsamen Zielen, wenn auch nur zeitlicher Art, zu sprechen, sondern vielmehr von einem Dialog, der sich weder auf dogmatischer noch auf theologischer Ebene abspielt, hingegen der menschliche Ausdruck dessen wäre, wie sich die Seele Gott gegenüber verhält. Auch hierfür können wir vielleicht einige hoffnungsvolle Anzeichen nennen: die großen «islamisch-christlichen Begegnungen», die seit einigen Jahren regelmäßig stattfinden<sup>3</sup>; das griechisch-katholische Zentrum Dār al-Salām in Kairo sowie die bereits erwähnten Tagungen von Toumliline, die auf dem Weg über Forschung und Freundschaft auf die religiösen Empfindungen ausstrahlen.

Natürlich können wir auch hier nicht im Namen der islamischen religiösen Empfindungswelt sprechen, sondern nur einige Entwicklungslinien andeuten: vielleicht könnte das christliche Verständnis von Gott als reiner Transzendenz, der auf zweifache Weise in seinem Geschöpf anwesend ist, in einer innigeren Gegenwärtigkeit in uns, als wir selbst in uns sein können, dessen liebende Gegenwart aber nichts anderes ist als Gnade, ersehnte Vereinigung der Liebe, nicht jedoch Vereinigung der Wesenheiten, und die allein die ganze geschenkte übernatürliche Er-

<sup>3</sup> Es handelt sich um die «Movement for Muslim-Christian cooperation» (Bewegung für Islamisch-christliche Zusammenarbeit), die im April 1954 in Bhamdoun (Libanon) gegründet wurde. Die christlichen Vertreter sind überwiegend Protestanten.



hebung der gläubigen Seele ermöglicht, – vielleicht könnte dieses Gottesverständnis, das von den eindeutigsten Aussagen der Kirchenlehrer und Mystiker der gesamten Christenheit bestimmt wird, für die islamische Empfindungsweise einen Ansatzpunkt in jenen mystischen Koranversen finden, über die die «frommen Gläubigen» immer wieder meditieren, und die die innigste Nähe Gottes zur betenden Seele lehren. Entsprechende Ansatzpunkte könnten auch zum Beispiel die Hingabe an Gott («tawakkul»), die Reue und Zerknirschung («tawba») sein. Aber noch einmal: uns steht es nicht zu, darüber Vermutungen anzustellen.

Wenn es sich hingegen um Ausdrucksweisen der christlichen religiösen Empfindungswelt handelt, dann sind wir – als Christen, die sich an Christen wenden – freier darin, zu fordern, daß wir, bei aller «theologischen Unterscheidung», im Hinblick auf den Nächsten die zweifache Tugend der intellektuellen Redlichkeit und der brüderlichen Liebe üben. Wenn wir das tun, dann werden wir durch eine religiöse Atmosphäre hindurch, die von der unsrigen völlig verschieden ist, zugänglich werden für die *Aussageweisen* von Werten und Wahrheiten, die zwar unser Glaube auch enthält, die aber auch von anderen vernommen werden.

Der Islam ist die Religion des einen Gottes in der reinen und schlechthinnigen Transzendenz. Die Fülle der christlichen Offenbarung stellt für den Christen dieses gleiche Geheimnis des transzendenten Gottes. Er könnte dieses Geheimnis nur dann verkleinern, gäbe er seinen Glauben preis. Aber muß nicht die allgemeine Empfindungsweise unserer Zeit, die so sehr vom aufkommenden Heidentum gequält wird, eine strenge Reinigung durchmachen, um wieder eine wahrhaft christliche Empfindungsweise zu werden? Hier seien ein paar eindrucksvolle Zeilen von Olivier Lacombe<sup>4</sup> wiedergegeben: «... vielleicht muß unser entchristlichtes Europa wieder über jenes Thema meditieren, das die Mitte des islamischen Lebens ausmacht, und so eine Wahrheit wieder lernen, die es nie hätte vergessen dürfen. Der Islam ist wie ein Schrein, der dazu bestimmt ist, dieses Kleinod aufzunehmen und zu bewahren. Wenn seine Botschaft<sup>5</sup> von allen archaisierenden Versuchungen und Besonderungen befreit wird, dann könnte sie in den höheren Bereichen der religiösen Kultur

<sup>4</sup> Olivier Lacombe: «Sagesse chrétienne et Sagesse d'Orient» in: *Lumen Vitae*, IV, Brüssel 1949, S. 699.

<sup>5</sup> Immer natürlich im zeitlichen Bereich der religiösen Kultur, von dem wir hier sprechen.



eine erneuerte Empfindung in die Lehre der natürlichen und übernatürlichen Theologie einströmen lassen, die immer wieder im menschlichen Bewußtsein von Naturalismus und Anthropozentrismus bedroht wird.» Diese Botschaft der Transzendenz in ihrem tiefsten Gehalt sichtbar machen und sie in den Zusammenhang der Lehren des Evangeliums und der Kirche stellen, bedeutete nicht, daß die christliche religiöse Empfindungsweise sich selber zu einem Teil aufgäbe; hingegen erreichte dadurch jene Botschaft das volle und vollkommene Maß, das ihr zukommt.

Vergessen wir in diesem Zusammenhang nicht die Rolle, die im Bereich der religiösen Kultur die arabische Sprache, die liturgische Sprache des Islam und des Christentums spielen können. Es erforderte eine eigene Untersuchung, um die wichtigsten Gesichtspunkte im einzelnen darzustellen. In der islamischen Welt besteht nicht nur eine Verschiedenheit der Völker, Rassen und Nationen, sondern auch der Sprachen und in gewissem Umfang der profanen Kulturen. Über alle Verschiedenheit der Sprachen hinweg erweist sich jedoch die besondere Bedeutung des Arabischen, der Sprache des Koran. Für einen gläubigen Muslim haben die Übersetzungen des Koran keinen religiösen, liturgischen Rang. Demgegenüber sind die christlichen Liturgien nicht an die Sprache der Offenbarung gebunden. Sie werden bei aller Verschiedenheit von der Kirche als völlig gleichwertig in religiöser Hinsicht anerkannt. Und es gibt katholische Liturgien, die griechisch-katholische, die syrische, die maronitische, die ganz oder teilweise arabisch sind.

So ist die arabische religiöse Kultur bis heute vor allem eine islamisch-arabische Kultur. Die religiösen Begriffe und Wörter sind demzufolge von islamischen Inhalten bestimmt. Aber die arabische christliche Liturgie könnte in ihren Formen der religiösen Kultur dennoch eine nicht geringe Bedeutung gewinnen. Wir haben den Beitrag der arabisch sprechenden Christen zur kulturellen Erneuerung des Arabertums erwähnt, die Ende des 19. Jahrhunderts begann. Hier ergibt sich nun eine wichtige und unmittelbar christliche Aufgabe: die reichen Ausdrucksmöglichkeiten der schönen arabischen Sprache für christliche Begriffe fruchtbar zu machen, um nicht mehr länger für den geistlichen und theologischen Wortschatz auf die Übersetzungen des griechisch christlichen Altertums oder des modernen Westens angewiesen zu sein<sup>6</sup>. So könnte das Zwiegespräch zwischen den ara-

<sup>6</sup> Das heutige liturgische Arabisch ist im allgemeinen eine fast wörtliche Übersetzung byzantinischer und syrischer Texte.



bisch sprechenden Christen und Muslim und damit mit dem gesamten «dār al-Islām» erheblich ausgeweitet werden.

Die Beziehungen zwischen den arabischen Ländern des Nahen Ostens mit dem Westen haben sich in den letzten Jahren verschärft. Der Krieg in Algerien vertieft die Kluft noch mehr, und arabische Rundfunksendungen rufen immer häufiger zum Haß auf. Der Westen macht allzu leicht den Islam für jede Handlung der Muslim verantwortlich, wie umgekehrt die islamischen Länder kaum mehr zwischen dem Westen und dem Christentum unterscheiden.

Sind aber diese Schwierigkeiten der Gegenwart nicht dazu angetan, daß die Gläubigen dort und hier sich über alle menschliche Verblendung hinweg voller Vertrauen an den barmherzigen Herrn wenden? Könnten nicht eine genauere gegenseitige Kenntnis und die gemeinsame Achtung vor den wahren Zielen des menschlichen Geschickes, das ja nicht nur von dieser Welt ist, zu einer neuen Begegnung führen, die der Verheißungen der Vergangenheit würdig wäre? Die oft so heidnisch gewordene Atmosphäre der Welt macht diese Aufgabe nur um so dringender. In einer Zeit, in der von Osteuropa bis nach China ein dialektischer und kollektivistischer Materialismus herrscht und im Westen die überkommenen Einrichtungen und Lebensgewohnheiten heimlich von einem individualistischen und areligiösen Materialismus ausgehöhlt werden (der übrigens den ersten sozusagen unausweichlich, «dialektisch», selber hervorgerufen hat), in einer solchen Zeit ist für die jungen islamischen Länder die Versuchung groß, nur auf Erfolg und Herrschaft zu sehen. Von daher hätte ein offenes und konstruktives Gespräch im weltlichen Bereich der religiösen Kultur eine vordringliche Aufgabe. Nicht etwa, daß es darauf ankäme, ein «Verteidigungs- oder Angriffsbündnis gegen...» aufzubauen, oder gar in einem oberflächlichen Synkretismus alle Unterschiede zu verwischen. Das Gebot der Wahrheit steht an erster und oberster Stelle, aber es widerspricht keineswegs der gegenseitigen Achtung und der ehrlichen Bemühung um Verständnis und Sympathie.

In welcher Gesinnung soll das geschehen? Zwei kurze Zitate sollen zum Abschluß die Antwort geben, eines aus früherer Zeit, ein anderes aus der jüngsten Vergangenheit. Im Jahre 1076 schrieb Papst Gregor VII. in einer Antwort an al-Nāsir Ibn 'Alenās, den fünften Nachfolger des Hammād, der das Königreich «Mauretania Sitifensis» in Algier errichtet hatte: «Diese Liebe schulden wir uns gegenseitig in einer ganz besonderen Weise



mehr als anderen Völkern, weil wir an einen einzigen Gott glauben, wenn auch auf verschiedene Weise, und weil wir Ihn alle Tage preisen und anbeten als den Schöpfer und Herrscher der Welt<sup>7</sup>.» Und im August 1956 sagte Mohammed V., König und Imām von Marokko, in einer Audienz: «Es war ganz natürlich, daß Marokko in seinem Aufbau ein Brennpunkt der Kultur wurde, wo islamischer und christlicher Geist zusammenarbeiten. So wurde es ihm möglich, weithin am Fortschritt der Menschheit teilzunehmen. Als Bindeglied zwischen der östlichen und der westlichen Welt und als Schmelztiegel der verschiedensten Kulturen steht Marokko unter jenen Nationen, die an den Werken des Geistes Anteil nehmen und für den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis arbeiten<sup>8</sup>.»

Ein zweifacher Wunsch sei hier ausgesprochen: daß die islamischen Völker die wahren Werte der christlichen Kultur und nicht ihre Karikatur, wie sie sich allzuoft im modernen Denken darstellt, kennenlernen; und daß andererseits die islamische Kultur in arabischer oder nicht-arabischer Gestalt nicht mehr nur Angelegenheit der Spezialisten bleibe, sondern Gegenstand der lebhaften und freundlichen Anteilnahme einer großen und gebildeten Öffentlichkeit werde.

Den Islam kennenlernen . . . Noch wären viele Gesichtspunkte zu erörtern, um diese Aufgabe erfüllen zu können. So sei zum Abschluß dieses kleinen Buches versucht, die Eigenart der islamischen Religiosität noch genauer zu bestimmen.

Der Glaube des Islam richtet sich auf das unzugängliche Geheimnis des Einen Gottes, seine Sittlichkeit auf den Gehorsam dem göttlichen Wort gegenüber. Insofern das sittliche Leben zum letzten Ziel des Menschen führen soll, fällt es in etwa mit dem Glauben selbst in eins zusammen. So streng die sittlichen Gebote auch sein mögen, so setzen sie doch eine erlebte Beziehung des Menschen zu den einzelnen Vorschriften Gottes voraus. Die Wirklichkeit des Glaubens allein und für sich allein bewirkt das Heil des Menschen. Und der Glaube *ist* zuinnerst Zeugnis. Die vorgeschriebenen kultischen, sittlichen und sozialen Handlungen als Ganzes genommen hängen in ihrem Wert von der Vollkommenheit des Glaubens ab, sie bestimmen ihn nicht in seiner inne-

<sup>7</sup> Lateinischer Originaltext in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Fribourg 1953, S. 184 f. und Anm. 101.

<sup>8</sup> Französische Übersetzung in der Zeitschrift «Confluent», Sondernummer über die «Begegnungen von Toumliline», Rabat, Dezember 1957, S. 7.



ren Lebendigkeit. Denn diese Handlungen selbst beruhen auf den Geboten Gottes, die von Fall zu Fall gegeben werden.

Der Islam wurde in der Nacht der «Himmelfahrt» seines Propheten wie geblendet an der Schwelle des göttlichen Wesens, und das heißt: an der Schwelle des Geheimnisses von der Liebe des lebendigen Gottes, festgebannt. Und als die «nach Gott Dürstenden» des Sūfismus diese Schwelle überschreiten wollten, hatten sie als Führer nur ihre innere Erfahrung, die ihr Maß aus ihrer Antwort auf die Gnaden nahm, die Gott unaufhörlich den Menschen anbietet. Die größten und reinsten unter ihnen verwirklichten zweifellos in ihrem Leben das lebendige Band zwischen Glaube und Liebe; und sie erfuhren, daß das liebend angenommene Leid der Weg der Liebe ist:

«Alle Wohltaten, die ich brauchte, habe ich empfangen,  
nur nicht jene, die meine Ekstase frohlocken ließe in höchster  
heißt es bei Hallādsch. Qual»,

Der Glaube und das Heil, das er bewirkt, wie auch die Vergeltung der menschlichen Handlungen haben im Islam vor allem einen persönlichen Charakter. Jeder Mensch wird am Tage des Gerichts als einzelner gerichtet, «eine bereits belastete Seele braucht nicht auch noch die Last einer anderen zu tragen, und nur das wird dem Menschen vergolten, was er mit Vorbedacht getan<sup>9</sup>».

Aber auch die «umma», das Gemeinwesen als solches, bezeugt Gott, und in diesem Bereich erhält das Gebot, «das Gute anzuordnen», in gewisser Weise einen absoluten Rang.

Eine wohlbekannte Überlieferung besagt, daß der Glaube des Gemeinwesens im Laufe der Zeiten abnehmen wird bis zur Gottlosigkeit, und daß dann die allmächtige Gerechtigkeit Gottes sich offenbaren wird in der Vernichtung aller Geschöpfe, ihrer Wiederauferstehung und ihrem Gericht. Dieser eschatologisch bevorstehenden Stunde der Vergeltung geht die Ankunft des Mahdī voraus, des höchsten Führers, der von den Gläubigen erwartet und ersehnt wird. Die Texte und der Koran selber sagen, daß der Tag des Letzten Gerichtes Gott allein vorbehalten ist, den wohl Beisitzer umgeben, der aber dennoch als einziger Richter in seiner Transzendenz erscheint. Die Überlieferung lehrt, daß im Vorspiel zum Jüngsten Gericht Mohammed Fürbitte für die gläubigen Sünder seines Gemeinwesens einlegt, und daß auch Jesus wiederkehren wird, «dessen Name der Messias ist». An einigen

<sup>9</sup> 53, 39–40; dazu 6, 165 b; 39, 71.





Stellen wird sogar gesagt, daß Jesus «der Sohn Mariens», das «Wort Gottes» ist, das «in den Schoß Mariens kam», daß er «gestärkt wurde durch den Geist der Heiligkeit<sup>10</sup>», und daß dieser Jesus von Gott beauftragt wird, die große Gerichtsversammlung zu leiten. Andere Texte übertragen diese Aufgabe an Mohammed selber und an 'Ali oder an einen Nachkommen der «Leute des Hauses». Auch hier nähert sich der Islam der Schwelle des göttlichen Lebens und verharret dort, an diesem «Lotusbaum, an dem nicht vorbeigeschritten werden darf<sup>11</sup>», jenseits dessen das enthüllte Geheimnis die Unbedingtheit des Liebesgebotes verstehen ließe, aber auch die Unbedingtheit jenes anderen Gesetzes, daß ein menschliches Tun für die Ewigkeit binden kann.

Angesichts dieser unablässigen Frage, die «die nach Gott Dürstenden» an den Glauben des Islam richten, bezeugt das Geschlecht der frommen Gläubigen den Glauben an den höchsten Gott, der zu den Menschen spricht durch seine Propheten und Gesandten, und der sich selbst nur in jenen «schönsten Namen» offenbart, unter deren Schleier er sich eher verbirgt als zu erkennen gibt. Abraham ist der Freund Gottes, Moses sein Sprecher, Jesus sein Wort und Mohammed das Siegel der Propheten. Gott hat für seine Diener gesorgt in dieser wie in der anderen Welt. Die tiefste Haltung des «Gläubigen» («mu'min») ist die gänzliche und vertrauensvolle Hingabe mitten in der Dunkelheit an Gott, «den man nicht fragt», aber von dem man weiß, daß er der gerechte Richter, der Helfer und Verteidiger ist.

---

<sup>10</sup> 3, 46; 2, 88 und 254; vgl. 4, 172.

<sup>11</sup> 53, 15.



## LITERATURHINWEISE

- ABD-EL-JALIL, J. OFM, Arabisch-islamische Philosophie und Theologie des Mittelalters. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, 1957.
- BECKER, C. H., Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. 2 Bde. 1924, 1932.
- BERGSTRÄSSER, G., Islam und Abendland. Auslandstudien 4. 1929.
- BROCKELMANN, C., Geschichte der islamischen Völker und Staaten. 1939.
- BUHL, F., Das Leben Mohammeds. Übertr. von H. H. Schaefer. 1930.
- GIBB, H. A. R., Mohammedanism. 1949.
- GLASENAPP, H. v., Islam. In: Die nichtchristlichen Religionen; Das Fischer-Lexikon. 1957, 173–193.
- GOTTSCHALK, H. L., Der Islam, seine Entstehung, Entwicklung und Lehre. In: F. König: Christus und die Religionen der Erde, Bd. 3, 1951, 3–72.
- KÖBERT, R. – W. SCHATZ: «Islam». In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg: Herder 1960, Bd. 5, 790–799.
- LAMMENS, H., L'Islam. 1926.
- NÖLDECKE, Th., Geschichte des Qorans. 2. Aufl. bearb. von Fr. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl. 1909/1938.
- PAREJA, F. M., Islamologia. 1951.
- SNOUCK HURGRONJE, Chr., Der Islam. In: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Bd. 1, 1925.
- WENSINCK, A. J., J. H. KRAMERS, Handwörterbuch des Islam. 1941.



## NAMEN- UND SACHREGISTER

- 'Abbāsiden 37 ff, 40, 54, 63, 105, 158, 168  
 Abd al-'Azīz Ibn Sa'ūd 130  
 'Abd Allāh 11  
 'Abd Allāh ben Ibād 83  
 'Abd Allāh ben Subair 36  
 'Abd al-Karīm Dschīlī 100, 102, 106  
 'Abd al-Malik 36  
 'Abd al-Nasser 121  
 'Abd al-Rahmān 36, 38  
 'Abd al-Rahmān II 108  
 'Abd al-Rahmān Badawī 114  
 'Abd El-Jalīl 114  
 Abessinien 138  
 Abfall vom Glauben 93  
 Abraham 12, 21, 23 f, 53 f, 62, 80, 175  
 Abschiedswallfahrt 16  
 Abū al-Hasan al-Asch'arī 73  
 Abū Bakr 12, 15, 18, 32, 84  
 Abū Bakr al-Rāzī 106  
 Abū Hanifā 71  
 Abū Ja'qūb al-Kindī 74  
 Abū l-'Alā' al-Ma'arrī 104  
 Abū l-'Atahija 104, 111  
 Abū l-'Qāsim al-Schāblī 114  
 Abū Nuwās 104, 111  
 Abū Qurra 158  
 Abū Tālib 11 f  
 Achlabiden 38  
 Adam 12, 28  
 Adana 133  
 Adel 'Awa 114  
 Aden, britische Kolonie 131  
 Aden, britische Protektorate 132  
 Afghānī 76, 118  
 Afghanistan 36, 42, 43, 44, 88, 118, 134  
 Afrika 45, 47, 139  
 Aga Chān 88  
 Agadir 156  
 Agrarreform 153  
 Agrarwissenschaft 77  
 Ägypten 41, 42, 44, 46, 71, 121 ff, 127, 141, 145, 149, 152, 156, 166  
 Ahmad Amin 114  
 Ahmad Badawī 114  
 Ahmadija 89  
 Ahmadija Andschuman 90  
 Ahmad Schawqī 114  
 Ahmad Zakī 114  
 Ahsā' 130  
 'Ain al-Qudāt 100  
 'Ā'ischa 16 f, 33  
 Ajūbiden 41  
 Akbar 44  
 al-Aqsā 105  
 'Alawiten 132  
 Albanien 136  
 al-Chidr 85  
 'Alawiden 45  
 al-'Azhar 40, 48, 69, 105  
 Aleppo 42, 127  
 Alexandria 34, 127  
 Alexander du Pont 161  
 Algazel 75  
 Algazzali 27  
 Algerien 43, 71, 133, 172  
 al-Ghazzālī 56  
 Algier 133, 155, 172  
 Alhambra von Granada 105  
 'Alī 15, 30, 62, 81 f, 84 ff, 175  
 'Alī 'Abd al-Rāziq 117  
 'Āli ibn Abū Tālib 11 f, 17  
 Alillāhi 88  
 «allāh» 27  
 'Allāl al-Fāsī 125, 152  
 Almansor 40, 110  
 al-Māturīdī 74  
 Almohaden 39 ff  
 Almoraviden 39 ff, 133  
 Almosen («zakāt») 52 f  
 al-Mugtadir 39  
 al-Mu' tasim 39  
 al-Nāsir Ibn 'Alennās 172  
 al-Rahmān 9  
 al-Saffāh 38  
 Altes Testament 23  
 Amdschad Trabūlsī 114  
 Āmina 11  
 Amman 128  
 Analogieschluß 66  
 Analphabetismus 148 f  
 Anatolien 39, 43, 46  
 «Anbeter des Teufels» 89  
 Andalusien 40, 108  
 Ankara 43, 133

- Ansārī 100 f  
 Anschauung Gottes 95  
 apokryphe Evangelien 23  
 Apologetik 72  
 Apologie 67  
 Apologie, defensive 76  
 Apostel 28  
 'Aqqād 114, 166  
 Araber 59  
 Araber, Ehrenplatz der 62 f  
 Arabesken 105  
 Arabien 145  
 Arabischer Bundesstaat 128  
 Arabische Liga 165  
 Arabismus 121 ff  
 'Ārafāt 54  
 «Aramco» 119 f, 130  
 Architektur, islamische 115 f  
 Aristoteles 74  
 Armenien 36, 39, 137  
 Arzneimittelkunde 105  
 Asch'arī 78  
 Asch'ariten 74 f  
 Aserbeidschan 136, 137  
 Asien 139  
 A'sīr 130  
 Asketen 98  
 Assuan-Damm 157  
 Assyrien 34  
 Astronomie 77, 105  
 Asylrecht 10  
 «Augenschein» 67  
 Australien 139  
 Autoritätsbeweis 70  
 Averroes 72, 74 f, 160  
 Avicenna 74 ff, 87, 101, 102, 165  
 Avignon 36  
 Azraqiten 83
- «Bāb» 90  
 Bāber 44  
 Bābismus 90  
 Badschūrī 94  
 Bagdad 38 ff, 41, 42, 46, 71, 73, 128,  
 158  
 Bagdad-Pakt 46, 128, 134, 135  
 Bahā'ismus 90  
 Bahā-ullāh 90  
 Bahrein 118, 131  
 Baibar 42  
 Bājazīd I 43  
 Baktrien 42
- Balkan 44  
 Bandung 135, 140, 146  
 Baquillāni 73  
 Baschkirien 136  
 Basilika 108  
 Basra 73, 128  
 Bauer 153 f  
 Beirut 129  
 Belgisch-Kongo 138  
 «Bemühung» 54  
 Bemühung, persönliche 67 f  
 Bengali 135  
 Berber 45  
 Berber-Dynastien 39 f  
 Berlin 90  
 Beschneidung 55  
 Bhamdoun 169  
 Bischr Fāris 114  
 Bistāmi 100  
 Blachère 114  
 Bōne 133  
 Bordeaux 36  
 Borgel 155  
 Borneo 45, 137  
 Bösen, Problem des 22  
 Bosnien-Herzegowina 138  
 «Brauch von Medina» 71  
 Bruderschaften 118  
 «Brüder der Reinheit» 87  
 Buchārī 70  
 Būjiten 39  
 Bulgarien 43, 138  
 Burgiba 132, 152  
 Burma 137  
 Butrus al-Bustānī 114  
 Byzanz 41
- Caetani 37  
 Casablanca 132, 155  
 Celebes 45  
 Ceylon 137  
 Chadidja 11, 16  
 Chaibar 9, 15  
 Chaldāa 34  
 Chalfiten 84  
 Chalīl Mutrān 114  
 Chāridschismus 82 f, 86  
 Chāridschiten 34 f, 38, 81, 96  
 China 45, 137  
 Chorasān 39  
 Christen 37  
 Christenheit 48



- Christentum 48  
 Chudscha 88  
 Cluny 159  
 Constantine 38, 133  
 Cordoba 38, 41, 105  
 Cordoba, Moschee von 105  
 Cypern 138  
  
 Dahomey 138  
 Damaskus 34, 35, 42, 105, 127  
 Dāral-Salām 169  
 Darb al-Ahmar 105  
 Deghestan 137  
 Dekalog 95, 99  
 Determinismus 75  
 Dichter 114 f  
 Djakarta 135  
 Dogma 65  
 Dogmen des Islam 65, 73, 81  
 Dramatiker 114  
 Dreifaltigkeit 26 ff  
 Droha-'far 106  
 Drusen 88  
 Dschabariten 72  
 Dscha'far 106  
 Dschāhiz 104, 106  
 Dschalāl al-Dīn Rūmī 100  
 Dscharīr 104, 111  
 Dschebel Nefūsa 83  
 Dscherba 83, 132  
 Dschidda 130  
 «dschihād» 54  
 Dschingis-Khan 42, 44  
 Dschirdschī Zaidān 114  
 Dschubrān Chalīl Dschubrān 114  
 Dschurdschānī 73  
 Dschuwainī 73  
  
 Edom 8  
 Ehe 55, 70, 151  
 «Ehe auf Zeit» 86 f  
 Ehescheidung 152  
 Ehre 107  
 Einehe 152  
 «Einzigkeit des Zeugnisses» («wahdat  
 al-schuhūd») 101 f  
 Elfenbeinküste 138  
 Emanation 75, 86  
 Emirate 131  
 Engel 80  
 England 46  
 Erbrecht 55  
 Erbsünde 28  
  
 Erlösung 29, 85  
 Erneuerer der arabischen Sprache 114  
 Erstes Prinzip 75  
 Erythräa 138  
 Essayisten 114  
 Ethik 65  
 Europa 90, 139  
 Evangelium 19, 72, 80, 89  
 Exegese 68 f  
 Exegese, allegorische 75  
 Extremisten 83  
  
 Faisāl 46, 128, 131  
 «falsafa» 74  
 Familie 55  
 Fārābī 74 f  
 Farazdaq 104  
 Fasten 53  
 Fātima 17  
 Fātima Hassar 152  
 Fātimiden 39  
 Fegfeuer 96  
 Fellachen 153 ff  
 Feudalismus 118 f  
 Fez 132  
 Fezzan 132  
 Finnland 138  
 «fiqh» 68, 70, 125  
 Fleischgenuß 55  
 Flüchtlinge, arabische 143  
 Formosa 138  
 Frankreich 139  
 Franz von Assisi 30  
 Frau, Emanzipation der 150 ff  
 Freiheit 22  
 Fremdsprachen 149 f  
 Friedhöfe 55  
 Friedrich II. 40  
 Fu'ād al-Bustānī 114  
  
 Gallien 32  
 Gamāl 'Abd al-Nasser 127  
 Gambia 138  
 Gastfreundschaft 107  
 Gebet 52  
 Gebetsruf («adhān») 55  
 Gebot, Gottes 81  
 Geburt, jungfräuliche 27  
 Gemeinwesen 48 ff  
 Georgien 137  
 Gericht 95  
 Geschichte 77  
 Getränk 55

- Getto 64  
 Gewerkschaft 156  
 «Gewohnheit des Propheten»  
   («sunna») 66 f  
 Gewohnheitsrecht 67  
 Ghana 138  
 Ghazzālī 73, 75, 78, 87, 98, 102  
 Ghulām Ahmad 89 f  
 Gilson, Etienne 162  
 Glaube 50, 78 f, 96 f, 98 f, 117, 173 f  
 Glaubensakt 78  
 Glaubensinhalt 79  
 Glücksspiel 55  
 Gnade 21, 93  
 Gnade, heiligmachende 93  
 Gnosis 103  
 Gott 20  
 Gott, der Einzige 80  
 Gottheit Jesu 30  
 Gottesurteil 29 f  
 «Grabenkrieg» 14  
 Granada 43, 105  
 Gregor VII. 172  
 Griechenland 138  
 Großmogul 44  
 Großwesir 39  
 Gujurk 42  
 Güter, gesperrte 55 f
- Haddād** 117  
 «hadīth» 65, 69 f, 79, 151  
 Hadramaut 29, 132  
 «hadsch» 53  
 Hafsa 16  
 Hagar 24, 53  
 haggadische Berichte 23  
 Hakam II. 40  
 «hākīm» 9  
 Hallādsch 98 ff, 174  
 Hamadhānī 104  
 Hamza 88  
 Hanbaliten 74, 76  
 «hanīf» 9  
 Harem 150  
 Häresien 26  
 Harīrī 104  
 Hārūn al-Raschīd 40, 104, 111  
 Hasan 17, 35, 45, 85  
 Hasan Basrī 100  
 Haschīschīn 88  
 Hauptquellen 65 f  
 Hebron 128
- Hedschas 130  
 «Hedschra» 13  
 «Heiliger Krieg» 54  
 Heiliger Stuhl 167  
 Heilsökonomie 19  
 Heraklius 8  
 Herat 36  
 Himjariten 9  
 Himmelfahrt 13  
 Hinduismus 89  
 Hirā, Berg 11  
 Hölle 22, 80, 89, 95 f  
 Homer 108  
 Hongkong 138  
 Hudaibija 14  
 Hudā Sa'rāwī 115  
 Hulagu 42  
 Humain 15  
 Humanismus  
 —, höfischer 109  
 —, islamischer 106 ff  
 —, klassischer 106  
 Husain 17, 35 f, 85, 128
- Ibāditen** 83  
 Ibn 'Abbās 50  
 Ibn Abī Amīr 110  
 Ibn al-Fārid 100, 103  
 Ibn 'Arabī 28, 100, 102  
 Ibn Chaldūn 58 f, 76, 77, 105  
 Ibn Hanbal 70, 71, 73  
 Ibn Hazm 76  
 Ibn Qajim 27  
 Ibn Roschd (Averroes) 27, 72  
 Ibn Sa'ūd 119, 128  
 Ibn Taimija 56, 91, 102  
 Ibn Tūlūn 105  
 Ibrāhim 17  
 Ibrāhim Madkour 114  
 Idrīs ben Abd Allāh 38  
 Idschī 73  
 «idschmā'» 50, 66 ff, 84  
 «Imām» 33, 45, 54, 67, 82, 120  
 Imāmismus 134  
 Imāmiten 87  
 Indien 46, 88, 137  
 Individualismus 107  
 Indonesien 46, 47, 71, 90, 135, 141, 166  
 Indus 36  
 Inspiration 74  
 Iran 44, 46 f, 75, 83, 84, 88, 118, 134 f,  
   166

- Irāq 34, 46, 71, 88, 121 f, 127, 141, 149  
 Isaak 25  
 Isaias 22  
 «islām» 78 f  
 Islam, sunnitischer 81  
 Ismael 24 f, 53  
 Ismā'ilen 87  
 Israel 46, 142 f  
 Istanbul (Konstantinopel) 44
- Jakobiten 8  
 Japan 138  
 Jasīd 35  
 Jatrib 9  
 Jazīd ben Unaisa 83  
 Jazīdija 83  
 Jean Bodin 159  
 Jemen 8, 29, 46, 87, 121, 131, 134  
 Jerusalem 128  
 Jesīdi 88 f  
 Jesus 12, 23 f, 27 f, 30, 80, 85 f, 175  
 Johannes von Damaskus 158  
 Jordanien 46, 118, 121, 128, 145  
 Juden 14, 37  
 Jugoslawien 138  
 Jüngstes Gericht 21, 174  
 Jüngster Tag 80, 95 f  
 Jūnnan 137  
 Justinus 161
- «Ka'ba» 9, 15, 24, 53  
 Kābul 134  
 Kafiristan 88  
 Kairo 39, 40, 105, 127, 140, 169  
 Kairuans 36  
 «kalām» 72  
 Kalif 32, 33, 54, 67, 82  
 Kamāl Husain 114, 166  
 Kambodscha 45, 137  
 Kamerun 138  
 Kansu 137  
 «kapitalistischer Imperialismus» 145  
 Karl der Große 159  
 Karl Martell 32  
 Karthago 36  
 Kartum 132  
 Kasachstan 137  
 Kasan 136  
 Kasbah 155  
 Kaschmir 134, 137  
 Kawākibī 118  
 Kemal Atatürk 120, 133
- Kenya 138  
 Keramik 105  
 Kerbelā' 35 f, 85, 128  
 Kerkuk 128  
 Kirche 48  
 Kirgische Republik 137  
 Kitāb al-Aghānī (Buch der Lieder)  
 108, 110  
 Kleinasien 44  
 Kolonialherrschaft 145  
 Kommunismus 146  
 Konstantinopel 43, 46  
 Kopten 123  
 Koran 18 ff, 49 ff, 62, 65 ff, 71, 72, 80,  
 89, 91, 171, 174  
 Korea 138  
 Körperstrafen 119  
 Kosroes II. 8  
 Kreuz 28  
 Kreuzzüge 40, 159  
 Krim 44, 136  
 Kubilai 42  
 Kūfa 35, 38  
 Kultur  
 —, byzantinisch-syrische 108  
 —, griechische 107  
 Kunst, persische 108  
 Kuweit 118, 131
- Lacombe, Olivier 170  
 Laizismus 120 f  
 Lalla 'A'ischa 152  
 Landreform 154  
 4. Laterankonzil 163  
 Lawrence 46  
 Lehrsätze 79  
 Lenin 113  
 Letzte Dinge 21  
 «Leute des Buches» 14  
 Libanon 88, 121, 128 f, 148, 166  
 Liberia 138  
 Libyen 132  
 Liebe 92, 98 ff, 174  
 Literatur, persische 108  
 —, schöne 104  
 Lohn 22  
 London 90  
 Luther 159  
 Lyon 36
- Madagaskar 45  
 Maghreb 41, 75, 132 f, 143 f, 155  
 Māhdī 85 f, 118, 174

- Mahmūd 114  
 Mahmūd al-Mas'ūdī 114  
 Maimonides 54  
 Malak Hifnī 115  
 Mālik ibn Anas 71  
 Malaya 137  
 Mamelucken 42, 44  
 Ma'mūn 73  
 «Manār» 118  
 «Manār al-Maghrīb» 149  
 Manfalūtī 114  
 Mangu 42  
 Mansūr Billāh 110  
 Mao Tse-tung 113  
 Marabutismus 136  
 Maria die Koptin 17, 158  
 Maria, Mutter Jesu 27 f  
 Marokko 38, 43, 45, 71, 118, 124 f, 132,  
 142, 144, 152, 155, 165, 173  
 Marrakesch 132  
 Marx, Karl 113, 160  
 Marxismus 113, 144 ff  
 Maskat 131  
 Massignon 29, 30, 52, 100  
 Mathematik 77, 105  
 Maturiditen 74 f  
 Mauretaniern 133  
 Mauritius 8, 138  
 Medina 13 f, 17 f, 26, 32, 35, 70, 85, 130  
 Meditation 98  
 Medizin 77, 105  
 Mehemet II. 43  
 Mekka 9, 11, 14 f, 17 f, 24, 26, 32, 49,  
 53, 57, 62, 85, 130  
 Meknes 132  
 Melek Tā'ūs 89  
 Menschwerdung 26 ff  
 Merowinger 8  
 Mesched 36, 85  
 Mesopotamien 44  
 Messias 28, 174  
 Metwalī 88  
 Michael Paläologus 42  
 Minā 54  
 Miniaturen 105  
 Minderheiten 122, 168  
 Minderheiten, Schutz 63 f  
 Mīrza 'Alī Muhammad 90  
 Mischehe 64  
 «Modernisten» 48  
 Mohammed 11 ff, 19, 29, 49 f, 62, 66,  
 79, 80, 83, 85, 89, 158, 161, 174 f, 175  
 Mohammeds Familienleben 16  
 Mondkalender 55  
 Mongolei 137  
 Mongolen 41  
 Mord, religiöser 83  
 Moschee 108  
 Moses 23 f, 80, 85, 175  
 Mossul 128  
 Mozambique 138  
 Mu'āwija 82  
 «muftī» 55  
 Muhammad V. 132  
 Muhammad Ahmad Chalafallāh 69  
 Muhammad Iqbāl 125  
 Muhammad Kurd 'Alī 114  
 Muhammad Taimūr 114  
 Muhāsibī 100  
 «muhtasib» 55  
 Murdsch'iten 72  
 Mūsā 36  
 Muslim 50  
 «Muslim-Brüder» 54  
 Mutawakkil 63, 73  
 Mu'tazilismus 86  
 Mu'taziliten 72, 74, 78  
 Mysterien, christliche 26  
 Mystik, islamische 77, 98  
 «Mystiker» des Islam 98  
 Mzab 38, 83  
 Nablus 128  
 «Nachtreise» 13  
 Nadīr 14  
 Nādīr Schah 44  
 Nadschd 130  
 Nadschrān 8, 29, 168  
 Nafāthiten 84  
 Naguib 123  
 Nakkariten 84  
 Narbonne 36  
 Naschrān 15  
 Nāsif al-Jāzidschī 114  
 Nāsir-e Chosraw 87  
 Nasriden 43  
 Nasser 123  
 Nation 48, 59 f  
 Nationalismus 117 f, 140  
 Nationalstaaten 60  
 Nazareth 42  
 Neapel 40  
 Nebenquellen 66 f  
 Nehavend 34



- Nestorianer 29 f, 63  
 Neues Testament 23  
 Neuplatoniker 86  
 Nigeria 138  
 Noe 23 f  
 Nomade 154  
 Nordafrika 36, 44  
 Nordamerika 90  
 Nordindien 43  
 Nordkaukasus 137  
 Nusairī 88  
 Nutzen, allgemeiner 71  
 Nyssaland 138  
  
**Obervolta** 138  
 Offenbarung 23 f, 68 f  
 Ogotai 42  
 Oman 83, 88, 118, 131  
 Oran 133  
 Orthodoxie 67 f  
 Ostthrazien 138  
  
**Pakistan** 46 f, 88, 124 f, 134, 135, 141,  
 142, 166  
 Paradies 22, 80, 95 f  
 Paschtū 134  
 Pérez 114  
 Perlmoschee in Dehli 105  
 Persien 39, 42  
 Petrus Venerabilis 159  
 «Pfeiler des Islam» 51  
 Pflichten,  
 — des Gemeinwesens 54 ff  
 —, kultische 51 ff  
 —, religiöse 52 ff  
 —, soziale 51 ff  
 Philipp-August 41  
 Philippinen 137  
 Philosophie, islamische 74, 105  
 Phokas 8  
 Piratenküste 131  
 Platon 74  
 Plotin 74, 101, 102  
 Pogrome 64  
 Poitiers 32, 36  
 Polen 138  
 Polygamie 9, 16, 95, 150 ff  
 Polytheismus 49  
 Portugiesisch-Guinea 138  
 Postel 159  
 Prädestination 22, 81  
 Proletariat 153  
 Propheten 23 f, 80  
  
 Prosadichtung 104  
 Psychologie 107  
 Pyrenäen 36  
 Pythagoreer 86  
  
**Qadariten** 72  
 «qādī» (Richter) 54  
 Qādisija 34  
 Qahtān 8  
 Qainuqā' 14  
 Qarāfa 105  
 Qarmaten 87 f  
 «qasida» 9  
 Qāsimī 117  
 Qatar 131  
 «qijās» 66  
 Quellen 65 ff  
 «Quellen der Religion» 67  
 Quraisch 58, 62, 82  
 Quraiza 14  
  
**Rabat** 132, 149  
 Rābi'a 98, 100  
 Raimund Lullus 159  
 Raimund Martin 159 f  
 «ramadān» 53  
 Raschīd Ridā 35, 63, 118, 119  
 Rasse 58 f  
 Rationalisten des Islam 73  
 Recht 65, 70  
 —, byzantinisches 108  
 —, kanonisches 68, 70, 86  
 —, koranisches 108  
 Rechtsschulen 67  
 Reform, wahabitische 71  
 Reformbestrebungen 124 ff  
 Reformier 66 ff  
 —, orthodoxe 118  
 Religion, persische 108  
 Renaissance 44, 47  
 Renan, Ernest 160  
 Reue 94 f  
 Rhodesien 138  
 Riad 130  
 Richard Löwenherz 41  
 Rifgebirge 39  
 Roger II. 40  
 Roman de Mahon 161  
 Romanschriftsteller 114  
 Rotchina 47, 146  
 Rumänien 138  
 Ruqaja 17

- Rusāfi 114  
 Russisch-Armenien 88  
 Rußland 47, 136 f, 145 ff, 156
- Sabäer 83  
 Safawiden-Dynastie 44  
 Sahle 129  
 Saida 129  
 Sajditen 86  
 Salāh al-Dīn (Saladin) 41, 124  
 Salmān 14, 158  
 Samarkand 43, 74  
 Sāmarrā 105  
 Sansibar 83, 88, 136  
 Sarajewo 138  
 Sarazenen 38  
 Sardinien 38  
 Satan 80  
 Sa'ūdi-Arabien 71, 119, 130  
 Sa'ūd Ibn 'Abd al-'Azīz 130  
 Sawdā bent Zamara 16  
 Schäfi'i 71  
 «schāh» 44  
 Schah 'Abbās 44  
 Schah Ismā'il 44  
 Schahrestāni 75 f  
 Schamun 129  
 Schehab 129  
 «schaich» 9, 98  
 Schaich al-Maghārī 48  
 Schaich Chālid 117  
 «Scherif» 45  
 Schī'ismus 44 f, 84 ff  
 Schī'iten 34, 37 f, 38, 81, 84 f  
 Schī'iten, radikale 87  
 schī'itischer Zweig 17  
 Schisma 34  
 Schleier 56, 150 ff  
 Schlesien 42  
 Schöpfung 75  
 Schule,  
 — asch'aristische 73  
 —, hanafitische 71  
 —, hanbalitische 71  
 —, der Modernen 76  
 —, mālikitische 71  
 —, schāfi'itische 71  
 Schutzrecht («dhimma») 63  
 Seelenwanderung 89  
 Sekten 81, 86 ff  
 Seldschuken 39  
 Selim I. 44
- Senegal 39, 133, 135  
 Septimanien 36  
 Sergius Bahira 161  
 Sevilla 39, 105  
 Seychellen 138  
 Shéhadé, Georges 129  
 Sidschistan 104  
 Sierra Leone 138  
 Siffīn 34, 81 f  
 Singapur 137  
 Sinkiang 137  
 Sintflut 24  
 Sittlichkeit 65, 173  
 Sittlichkeit, islamische 94 f  
 Sittlichkeit, Normen der 92, 95  
 Sizilien 38, 159  
 Smyrna 133  
 Soliman 44  
 Somaliland 136  
 Spanien 36, 43, 159  
 Stamm 57 f  
 Statistik 5  
 Strafen 22, 94  
 Sudan 45, 132, 136  
 Südafrikanische Union 138  
 Südamerika 139  
 Südmarokko 36  
 Südrußland 43  
 Suez-Affäre 167  
 «sūfi» 98 ff  
 Sūfi-Gruppen 98  
 Sūfismus 98, 111, 118, 174  
 Sufriten 83  
 Suhrawardī 100  
 Sumatra 45  
 Sünde 92 ff  
 Sünde, läßliche 93  
 «Sünden katalog» 93  
 Sunna 69, 71, 84  
 Sunnismus 35, 44 f, 68, 87  
 sunnitischer Zweig 17  
 Syrien 34, 46, 71, 88, 121 f, 127, 141,  
 142, 145, 148, 166
- Tabarī 69  
 Tadschikistan 137  
 Tadsch Mahal in Agra 105  
 Tahāfut alfālasifa 75  
 Tahāfut al-tahāfut 75  
 Tāhā Husain 114  
 Tahert 38, 83  
 Tā'if 12

- Tanganyika 138  
 Tāriq 36  
 Tawfiq al-Hakīm 114  
 Testament 70  
 Teufel 89  
 Thailand 137  
 Thamūd-Völker 23  
 Theologie, islamische 72  
 —, schī'itische 86  
 Thora 19, 24, 72, 80, 89  
 Timūrlang (Tamerlan) 43 f  
 Tirmidhī 28  
 Tochrul 39  
 Tod Jesu 28  
 Todsünde 93 ff  
 Toledo 39  
 Tours 32  
 Transoxanien 36, 39, 43  
 Treue 107  
 Tripoli 129  
 Tripolitaniern 132  
 Tugend der Liebe 94  
 Tumlilin (Toumliline) 165, 169  
 Tunesien 38, 43, 132, 142, 144, 155  
 Tunis 71, 120, 124, 132, 155  
 Türkei 46 f, 71, 117, 124, 133, 141, 166  
 Turkmenistan 137  
  
 Uargla 83  
 Ubangī-Schari 138  
 Usbekistan 137  
 Ubereinstimmung (idschmā') 71  
 Ubereinstimmung des Gemeinwesens  
   66  
 «udūl» 55  
 Uganda 138  
 Uhud 14  
 Ullmann, Ludwig 19  
 Umajaden 35 f, 58, 60, 63, 72, 105, 158  
 'Umar I. 33 f, 34, 63, 84  
 'Umar II. 37, 111  
 «umma» 48 ff, 60, 174  
 Umm Kulthum 17  
 Umm Samāma 16  
 «umra» 15  
  
 UNESCO 166  
 Ungehorsam gegen Gott 92  
 Unterricht 148 f  
 Unzugänglichkeit Gottes 97  
 'Uqba 36  
 Urdū 125, 135  
 'Uthmān 18, 33 ff, 84  
  
 Vatikanstaat 167  
 Vereinigte Arabische Republik 46,  
   87, 120, 121, 126, 128, 144  
 Vereinigte Arabische Staaten 120,  
   121 ff  
 Verkauf 70  
 Verleugnung des Glaubens 93  
 Verträge 70  
 Vertragstreue 91  
 Vietnam 45, 137  
 Voltaire 159  
 Vorteil, öffentlicher 67  
  
 Wahābismus 119  
 Wahābit 128  
 Wallfahrt 53  
 «Wappenschild des Islam» 52  
 «waqf» 55 f  
 Waschungen 55  
 Wellhausen 37  
 Werte, sittliche 91  
 Wiederauferstehung des Leibes 75  
 Wiedergutmachung 94  
 Wien 42, 44  
 Wirtschaft 60 f  
 Wissenschaften, religiöse 68 ff  
 Worte des Propheten 65  
 Wucher 55  
  
 Yathrib 13  
  
 Zāhiriten 76  
 Zainab 16, 17  
 Zajd ben 'Alī 86  
 Zamachscharī 69, 73  
 «Zeugnis» («schahāda») 50 f  
 Zivilisation, islamische 60  
 Zrijāb 108



## INHALT

EINLEITUNG . . . . .	5
ERSTES KAPITEL – DIE URSPRUNGE . . . . .	8
Vor dem Islam	
I. Mohammed und die Entstehung des Islam	
<i>In Mekka – Der Staat von Medina – Das «Haus» des Propheten – Entstehung des islamischen Gemeinwesens</i>	
II. Der Koran	
<i>«Siegel der Weissagung» – Gott – Die letzten Dinge und das Jüngste Gericht – Die Propheten – Gesetzbuch des Lebens</i>	
<i>Anhang I – Der Koran und die christlichen Mysterien</i>	
<i>Anhang II – Mohammed und die Christen des Nadschrân</i>	
ZWEITES KAPITEL – GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNGEN	32
<i>Starke und schwache Zeiten der islamischen Macht – Der Staat von Medina und die vier «wohlgeleiteten» Kalifen – Das Umajaden-Reich (661–750) – Die Abbäsiden von Bagdad, die Umajaden von Cordoba und die Berberdynastien – Die Höhepunkte – Die Rückbesinnung der «Völker» – Die Kreuzzüge – Der Mongolen-Einfall – Die Neuzeit – Die Gegenwart</i>	
DRITTES KAPITEL – DAS ISLAMISCHE GEMEINWESEN . . . . .	48
I. Die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen	
II. Die allgemeinen Pflichten	
<i>Die vier Pfeiler – Die Pflichten des Gemeinwesens – Das ganze Leben</i>	
III. Gesellungs- und Gruppenformen im Islam	
<i>Die Stämme – Die ethnischen Gruppen – Die Nationen – Wirtschaftliche Einheiten</i>	
<i>Anhang I – Der Ehrenplatz des arabischen Volkes</i>	
<i>Anhang II – Das Schutzrecht («dhimma») im überlieferten islamischen Gemeinwesen</i>	
VIERTES KAPITEL – DIE ENTFALTUNG DER RELIGIÖSEN WERTE . . . . .	65
I. Die «Quellen»	
II. Die «religiösen Wissenschaften»	
<i>Die Exegese – Die «hadith» – Das Recht («fiqh») – Die Apologetik («kalâm») – Am Rande der «religiösen Wissenschaften»: die «falsafa»</i>	
III. Glaubenswerte und «notwendige» Glaubensgebote	
<i>Der Glaubensakt – Der Glaubensinhalt</i>	
<i>Anhang: Die Sekten</i>	
<i>I. Der Châridschismus – Einige Sekten und Richtungen</i>	
<i>II. Der Schv'ismus – Sekten und Richtungen</i>	
<i>III. Andere Sekten</i>	



FUNFTES KAPITEL – DAS TUN DES MENSCHEN UND SEIN ZIEL . . . . .	91
I. Die sittlichen Werte <i>Die «Anordnung des Guten»</i>	
II. Das Heil des Menschen <i>Sünde und Reue – Gericht und zukünftiges Leben</i>	
III. Die islamische Mystik <i>Die nach Gott dürsten – Geschichtlicher Überblick – Die beiden Richtungen der islamischen Mystik</i>	
SECHSTES KAPITEL – KULTUR UND HUMANISMUS . . . . .	104
<i>«Das Vermächtnis des Islam» – Der klassische Humanismus – Die Grundlagen – Höfischer Humanismus – Zukunftsaussichten</i>	
<i>Anhang I – Einige zeitgenössische Schriftsteller und Dichter in arabischer Sprache</i>	
<i>Anhang II – Die bedeutendsten Denkmäler islamischer Architektur</i>	
SIEBTES KAPITEL – DIE GESTALT DES ZEITGENÖSSISCHEN ISLAM . . . . .	117
I. Die Hauptströmungen 1. <i>Übergewicht der Überlieferung.</i> – 2. <i>«Laizistische» Strömungen</i> – 3. <i>Reformbestrebungen</i>	
II. Staatenübersicht	
A) <i>Ganz oder vorwiegend islamische Länder</i>	
1. <i>Der Nahe und Mittlere Osten</i>	
2. <i>Der arabische und arabisierte Maghreb</i>	
3. <i>Der nicht-arabische Orient</i>	
4. <i>Schwarzes Afrika und Europa</i>	
B) <i>Länder mit islamischen Minderheiten</i>	
1. <i>Der Islam in Rußland</i>	
2. <i>Asien</i>	
3. <i>Afrika</i>	
4. <i>Europa</i>	
ACHTES KAPITEL – DIE PROBLEME DES HEUTIGEN ISLAM . . . . .	140
<i>Die Nationalismen – Zwei Voraussetzungen – Der Marxismus – Unterricht – Emanzipation der Frau – Proletariat und unterste Schicht</i>	
NEUNTES KAPITEL – ISLAM UND CHRISTENTUM . . . . .	158
I. Voraussetzungen des Gesprächs <i>Die Etappen der Vergangenheit – Zwei Versuchungen</i>	
II. Einige Anwendungen <i>Die profane Kultur – Der politisch-soziale Bereich – Die religiöse Kultur</i>	
LITERATURVERZEICHNIS . . . . .	176
NAMEN- UND SACHREGISTER . . . . .	177



# «DER CHRIST IN DER WELT»

Eine Enzyklopädie

## **I. Was ist der Mensch?**

- \* 1. Was bist Du, Mensch?  
Christliche Lehre vom Menschen
- \* 2. Was wissen wir von der Seele?
- \* 3. Der Mensch – Mann und Frau
- 4. Der Einzelne und die Gemeinschaft

## **II. Die Welt, in der wir leben**

- 1. Kleine Weltallkunde
- 2. Die Erde, unsere Heimat
- 3. Die Welt des Stoffes
- 4. Die Pflanze, ihre Welt und Umwelt
- 5. Das Tier und seine Welt

## **III. Wissen und Glauben**

- \* 1a. Was sollen wir wissen?
- 1b. Was können wir wissen?
- \* 2. Das Weltbild im Umbruch der Zeit
- 3. Die Geisteswissenschaften der Gegenwart
- \* 4. Einführung in die Philosophie
- 5. Die Philosophie des Altertums
- \* 6. Die Philosophie des Mittelalters
- 7. Die Philosophie der Neuzeit
- 8. Die Philosophie der Gegenwart
- 9. Warum wir glauben (Kleine Apologetik)

## **IV. Grundbegriffe des Glaubens**

- 1. Was ist glauben?
- 2. Der Gott der Weisen und Denker
- 3. Der redende Gott (Die Offenbarung)
- 4. Das Wunder als Problem
- 5. Was ist Religion?
- \* 6. Was ist katholisch?

## **V. Die großen Wahrheiten**

- \* 1. Gott allein – Anbetung und Opfer
- \* 2. Der dreieine Gott
- 3. Die Hand des Schöpfers
- 4. Die Welt der Engel
- \* 5. Unser Widersacher der Teufel
- \* 6a. Die Entwicklung des Menschen  
1. Teil: Der Mensch als Organismus (Vererbung und allgemeine Abstammung)
- 6b. Die Entwicklung des Menschen  
2. Teil: Biologische Lehre vom Menschen
- 7. Das Reich der Sünde
- 8. Das Geheimnis der Menschwerdung
- 9. Erlösendes Blut

- 10. Die Auferstehung des Fleisches
- 11. Das jenseitige Leben

## **VI. Das Buch der Bücher**

- \* 1. Einführung in die Hl. Schrift
- 2. Das Land des Heils
- \* 3. Die Bibel im Spiegel der Kritik
- 4. Biblische Archäologie
- 5. Geschichte des Gottesvolkes
- 6. Die Prophetie der Bibel
- 7. Was nicht im Alten Testament steht (Apokryphen und Manuskripte vom Toten Meer)
- 8. Der Christus der Bibel
- 9. Das Leben unseres Herrn
- 10. Die Frohe Botschaft
- \* 11. Die Briefe des Apostels Paulus
- 12. Die katholischen Briefe
- 13. Die Offenbarung des Johannes
- \* 14. Was nicht im Evangelium steht (Apokryphen)

## **VII. Die Zeichen des Heils**

- 1. Die Kirche als Sakrament
- 2. Was ist ein Sakrament?
- 3. Aus dem Wasser und dem Hl. Geist (Taufe und Firmung)
- 4. Beichte und Lossprechung
- 5. Der Leib des Herrn
- \* 6. Priester in Ewigkeit (Das Sakrament der Weihe)
- 7. Durch Gott verbunden (Die christliche Ehe)
- 8. Im Angesicht des Todes (Letzte Ölung)
- \* 9. Heilige Zeichen der Kirche

## **VIII. Das religiöse Leben**

- \* 1. Teilnahme am Leben Gottes (Die Gnade)
- 2. Die göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe)
- \* 3. Geistliches Leben im christlichen Altertum
- \* 4. Geistliches Leben im Mittelalter
- 5. Armut, Keuschheit, Gehorsam
- 6. Die mystische Erfahrung
- 7. Religiöse Strömungen der Gegenwart
- \* 8. Was ist ein Heiliger?
- 9a. Die Frau, die Christi Mutter war, 1. Teil: Das Zeugnis des Glaubens
- 9b. Die Frau, die Christi Mutter war, 2. Teil: Das Zeugnis der Geschichte
- 10. Beten, aber wie?

### **IX. Die Liturgie der Kirche**

1. Gottes Geist in der Liturgie
2. Die liturgischen Bücher
- \* 3. Gesichte der hl. Messe
4. Die liturgische Bewegung
- \* 5. Die Liturgie der Ostkirchen
- \* 6. Das Kirchenjahr
- \* 7. Liturgische Gewänder und Geräte

### **X. Die Nachfolge Christi**

1. Grundbegriffe der Moral (Gewissen und Gewissensbildung)
2. Liebe dich selbst (Der Mensch als sittliche Aufgabe)
3. Die sittliche Ordnung des Geschlechtslebens
4. Die sittliche Ordnung des Familienlebens
5. Die sittliche Ordnung von Arbeit und Eigentum
6. Politische Moral
- \* 7. Wege zur Völkergemeinschaft

### **XI. Die Geschichte der Kirche**

1. Revolution des Kreuzes (Das Frühchristentum)
- \* 2. Die Kirche in der Völkerwanderung
- \* 3. Die abendländische Kirche des Mittelalters
4. Reformation und Gegenreformation
5. Die Kirche der Neuzeit
6. Die Kirche der Gegenwart

### **XII. Bau und Gefüge der Kirche**

1. Das Kirchenrecht
- \* 2. Der Stellvertreter Christi (Papst und Papsttum)
3. Die Regierung der Kirche
4. Die Bischöfe – Nachfolger der Apostel
5. Klerus und Klerikalismus
- \* 6. Die religiösen Männerorden
7. Die religiösen Frauenorden
- \* 8. Auch die Laien sind Kirche
9. Die Kirche in Deutschland
10. Die katholischen Organisationen in Deutschland
11. Die überstaatlichen katholischen Organisationen
- \* 12. Die Weltmission der Kirche
13. Katholische Missionsgeschichte

### **XIII. Christentum und Kultur**

1. Christentum und Leib
- \* 2. Psychiatrie und Religion
3. Christentum und Erziehung
- \* 4. Christentum und Technik
5. Christentum und soziale Bewegung
6. Kirche und Politik
7. Kirche und Liebestätigkeit

\* Bis Februar 1961 erschienen

- \* 8. Fernsehen – Rundfunk – Christentum
9. Christentum und Film

### **XIV. Die christliche Literatur**

1. Die frühchristliche Literatur
- \* 2. Christliche Literatur des Mittelalters
- \* 3. Christliche Literatur der Neuzeit
- \* 4. Christliche Literatur der Gegenwart
5. Die katholische Presse

### **XV. Die christliche Kunst**

1. Was ist christliche Kunst?
- \* 2. Die frühchristliche Kunst
3. Christliche Kunst des Mittelalters
4. Die christliche Kunst der Neuzeit
5. Christlicher Sakralbau heute
6. Moderne christliche Malerei
7. Christliche Plastik der Gegenwart
8. Das Kunsthandwerk im Dienste der Kirche
- \* 9. Die religiöse Musik
- \* 10. Christliches Theater in Mittelalter und Neuzeit

### **XVI. Juden und nichtkatholische Christen**

1. Kurze Geschichte der Irrlehren
2. Die Ostkirchen der Gegenwart
3. Der Protestantismus
4. Die christlichen Freikirchen
- \* 5. Das Sektenwesen der Gegenwart
6. Nichtchristliches Judentum
7. Die Freimaurerei

### **XVII. Die nichtchristlichen Religionen**

- \* 1. Die Religionen der vorgeschichtlichen und primitiven Völker
- \* 2. Die Religionen des Alten Orients
3. Die griechisch-römische Religion
- \* 4. Der Islam
- \* 5. Der Hinduismus
6. Die Großreligionen des Fernen Ostens

### **XVIII. Religionsersatz der Gegenwart**

1. Moderne Formen des Aberglaubens
- \* 2. Der atheistische Humanismus der Gegenwart
3. Der dialektische Materialismus

Wir empfehlen aus der Enzyklopädie

## DER CHRIST IN DER WELT

folgende bereits erschienene Bände der Reihe XVII „Die nichtchristlichen Religionen“:

XVII/1 Frédéric-Marie Bergounioux O.F.M. / Joseph Goetz S.J.,

### **Die Religionen der vorgeschichtlichen und primitiven Völker**

Die Tatsache, daß in dieser Studie die Menschen der Vorgeschichte und die sogenannten primitiven der «archaischen» Menschen zusammen behandelt werden, ist nicht das Ergebnis eines Zufalls, sondern eines wohlüberlegten Planes, der durch die Natur jener Menschen gerechtfertigt wird. Man wird in der Synthese des Pater Goetz die Erklärung finden für die vorgeschichtlichen religiösen Tatsachen, die Pater Bergounioux beschreibt.

XVII/2 Etienne Drioton / J. Duchesne-Guillemin / Georges Contenau,

### **Die Religionen des Alten Orients**

Der moderne Mensch kann sich von den Religionen des Alten Orients keine rechte Vorstellung machen. Dieses Bändchen gibt uns einen interessanten Einblick in die ägyptische Religion, die Religion des Vorderen Orients und die iranische Religion.

XVII/5 Solange Lemaitre,

### **Der Hinduismus**

Indien wird immer mehr in unser Bewußtsein gerückt. Deshalb kann uns das Schicksal indischer Religiosität in ihrer Auseinandersetzung mit den Tendenzen des aus dem Abendland kommenden naturwissenschaftlich-technischen Denkens der Neuzeit und dialektischen Materialismus nicht gleichgültig sein. Die sich daraus ergebenden Fragen werden in der eingehenden Darstellung des Hinduismus zu einer Klärung gebracht. Das Buch gibt mehr als eine erste Orientierung und überrascht durch übersichtliche Zusammenstellungen und neue Einblicke.

Jeder Band DM 3,80

PAUL PATTLOCH VERLAG · ASCHAFFENBURG







# DER CHRIST IN DER WELT

Lehrbuch der christlichen Religion für die Schulen  
von Dr. phil. Hermann Gunkel

1. Teil: Die christliche Religion im Allgemeinen

Die Bedeutung der christlichen Religion und die christliche Ethik

Die christliche Religion ist eine Weltreligion, die sich auf die gesamte Menschheit bezieht. Sie ist die Vollendung der jüdischen Religion und die Verkörperung der christlichen Ethik. Die christliche Religion ist die Grundlage der christlichen Ethik und die Grundlage der christlichen Kultur. Die christliche Religion ist die Grundlage der christlichen Wissenschaften und die Grundlage der christlichen Kunst. Die christliche Religion ist die Grundlage der christlichen Politik und die Grundlage der christlichen Soziallehre. Die christliche Religion ist die Grundlage der christlichen Philosophie und die Grundlage der christlichen Theologie.

2. Teil: Die christliche Religion im Besonderen

Die Geschichte der christlichen Religion

Die christliche Religion ist eine Weltreligion, die sich auf die gesamte Menschheit bezieht. Sie ist die Vollendung der jüdischen Religion und die Verkörperung der christlichen Ethik. Die christliche Religion ist die Grundlage der christlichen Ethik und die Grundlage der christlichen Kultur. Die christliche Religion ist die Grundlage der christlichen Wissenschaften und die Grundlage der christlichen Kunst. Die christliche Religion ist die Grundlage der christlichen Politik und die Grundlage der christlichen Soziallehre. Die christliche Religion ist die Grundlage der christlichen Philosophie und die Grundlage der christlichen Theologie.

Die christliche Ethik

Die christliche Ethik

Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Kultur und die Grundlage der christlichen Wissenschaften. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Kunst und die Grundlage der christlichen Politik. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Soziallehre und die Grundlage der christlichen Philosophie. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Theologie und die Grundlage der christlichen Religion. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Weltanschauung und die Grundlage der christlichen Lebensweise. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Moral und die Grundlage der christlichen Sittlichkeit. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Tugend und die Grundlage der christlichen Heiligkeit. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Liebe und die Grundlage der christlichen Barmherzigkeit. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Gerechtigkeit und die Grundlage der christlichen Friede. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Hoffnung und die Grundlage der christlichen Geduld. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Demut und die Grundlage der christlichen Bescheidenheit. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Keuschheit und die Grundlage der christlichen Reinheit. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Frömmigkeit und die Grundlage der christlichen Gottesfurcht. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Fröhen und die Grundlage der christlichen Freude. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Dankbarkeit und die Grundlage der christlichen Lobpreisung. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Geduld und die Grundlage der christlichen Ausdauer. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Sanftmut und die Grundlage der christlichen Milde. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Geduld und die Grundlage der christlichen Ausdauer. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Sanftmut und die Grundlage der christlichen Milde. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Geduld und die Grundlage der christlichen Ausdauer. Die christliche Ethik ist die Grundlage der christlichen Sanftmut und die Grundlage der christlichen Milde.

Die christliche Theologie

Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Religion und die Grundlage der christlichen Ethik. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Kultur und die Grundlage der christlichen Wissenschaften. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Kunst und die Grundlage der christlichen Politik. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Soziallehre und die Grundlage der christlichen Philosophie. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Weltanschauung und die Grundlage der christlichen Lebensweise. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Moral und die Grundlage der christlichen Sittlichkeit. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Tugend und die Grundlage der christlichen Heiligkeit. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Liebe und die Grundlage der christlichen Barmherzigkeit. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Gerechtigkeit und die Grundlage der christlichen Friede. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Hoffnung und die Grundlage der christlichen Geduld. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Demut und die Grundlage der christlichen Bescheidenheit. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Keuschheit und die Grundlage der christlichen Reinheit. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Frömmigkeit und die Grundlage der christlichen Gottesfurcht. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Fröhen und die Grundlage der christlichen Freude. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Dankbarkeit und die Grundlage der christlichen Lobpreisung. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Geduld und die Grundlage der christlichen Ausdauer. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Sanftmut und die Grundlage der christlichen Milde. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Geduld und die Grundlage der christlichen Ausdauer. Die christliche Theologie ist die Grundlage der christlichen Sanftmut und die Grundlage der christlichen Milde.

Die christliche Philosophie

04 SA 1136

ULB Halle

3/1

000 981 036





# DER CHRIST IN DER WELT

EINE ENZYKLOPÄDIE

Herausgegeben von P. Johannes Hirschmann SJ

- I. Was ist der Mensch (8 Bände)
- II. Die Welt, in der wir leben (8 Bände)
- III. Wissen und Glauben (10 Bände)
- IV. Grundbegriffe des Glaubens (7 Bände)
- V. Die großen Wahrheiten (12 Bände)
- VI. Das Buch der Bücher (16 Bände)
- VII. Die Zeichen des Heils (9 Bände)
- VIII. Das religiös-sittliche Leben (15 Bände)
- IX. Die Liturgie der Kirche (7 Bände)
- X. Christentum und Gesellschaft (8 Bände)
- XI. Die Geschichte der Kirche (6 Bände)
- XII. Bau und Gefüge der Kirche (14 Bände)
- XIII. Christentum und Kultur (9 Bände)
- XIV. Die christliche Literatur (5 Bände)
- XV. Die christliche Kunst (10 Bände)
- XVI. Juden und nichtkatholische Christen (8 Bände)
- XVII. Die nichtchristlichen Religionen (7 Bände)
- XVIII. Religionsersatz der Gegenwart (6 Bände)

Zum erstenmal wird hier der Versuch unternommen, aus christlicher Schau in einer enzyklopädischen Reihe die Stellung des Christen in der Welt darzustellen. Damit wird die Möglichkeit geboten, sich über das Gesamtgebiet des Glaubens, der christlichen Lehre vom Menschen, der Erde und ihrer Geschöpfe und das religiöse Leben zu informieren. Fordern Sie bitte ausführliches Gesamtverzeichnis von Ihrer Buchhandlung oder vom

**PAUL PATTLOCH VERLAG - ASCHAFFENBURG**

R ISLAM

von

LOUIS GARDET

ERLAG · ASCHAFFENBURG

Farbkarte #13

B.I.G.

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

