

491

976







6

Abhandlungen  
der Deutschen Akademie  
der Wissenschaften zu Berlin

Jahrgang 1945/46

Philosophisch-historische Klasse

Nr. 5

Islam und Nationalismus

von

Richard Hartmann

Akademie-Verlag ♦ Berlin 1948



---

Vorgetragen in der Gesamtsitzung am 19. Dezember 1946  
Zum Druck genehmigt am gleichen Tage, ausgegeben am 6. Mai 1948

---

#### Abkürzungen

- BASI = Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft,  
herausgegeben von R. Hartmann und H. Scheel. Leipzig:  
Otto Harrassowitz 1944.
- EI = Enzyklopädie des Islam.
- GAL = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur.
- OM = Oriente Moderno.
- RÉI = Revue des Études Islamiques.
- WdI = Welt des Islams.

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH., Berlin NW 7, Schiffbauerdamm 19  
Veröffentlicht unter der Lizenz-Nr. 156 der SMA in Deutschland  
Gedruckt in der Staatsdruckerei, Berlin SW 68 — ICD Nr. 945/9902 v. 4. 5. 48  
Bestell- und Verlagsnummer dieser Abhandlung 2001/45-46/5  
Preis: 4,75 RM

4491 / 1976



## I.

Das Problem Islam und Nationalismus<sup>1</sup> ist im Grunde so alt wie der Islam selbst. Es meldet sich im Leben des arabischen Propheten bereits vernehmlich an, wenn es sich auch noch nicht in klarer Fassung und Folgerichtigkeit herausstellt. Daß es hier schon auftaucht, erklärt sich daraus, daß der Islam von allem Anfang an eine politische Religion ist. Muḥammed, der arabische Prophet, war ja nicht nur der Stifter der neuen Religion, er war zugleich der Schöpfer eines mächtigen Staates. Wollte man ihn doch gelegentlich geradezu als Staatsmann verstehen, dessen eigentliche Aufgabe die politische Einigung der ihre Kräfte in inneren Fehden vergeudenden Araber gewesen sei. Diese Auffassung ist gewiß irrig. Zwar hat Muḥammed auch jene Aufgabe gelöst. Aber im Kern seines Wesens fühlte er sich vielmehr zur Verkündung seines Glaubens an den einen Gott, den Richter beim Jüngsten Gericht und den Schöpfer des Alls, und zur Durchführung seines Willens berufen. Und in der Erfüllung dieser Sendung wurde er zwangsläufig zum Politiker —, und zwar zum erfolgreichen Politiker. Die Wurzel seines Wesens, aus der alles andere erst herauswächst, war das Bewußtsein von seiner religiösen Mission; seine Glaubensüberzeugung beherrschte ihn so völlig, daß sie das ganze Leben in allen seinen Sphären, auch der politischen, bestimmen mußte: der Totalitätsanspruch der Religion ist ja ein wesentlicher Zug des Islam bis zum heutigen Tage.

Übrigens war die Verbindung von Religion und Politik ja keineswegs erst von Muḥammed erfunden. Ein Blick auf die Erfahrungen, die er bei der Werbung für seine Überzeugung machte, zeigt das deutlich. Als er seinen Glauben an den einen Gott und an den Jüngsten Tag zu verkünden begann, ließ das seine dem Diesseits zugewandten Landsleute ziemlich kühl. Erst als er folgerichtig anfang, den Kult seiner Vaterstadt Mekka anzugreifen, regten sie sich auf. Man hat kaum den Eindruck, daß dieser Kult ihnen Herzenssache war: vielleicht hingen sie an ihm als an einer von den Vätern ererbten Tradition, gewiß; aber einem religiösen Bedürfnis der Seele, soweit ein solches überhaupt vorhanden war, tat er kaum Genüge. Dazu war er entschieden zu primitiv. Auch die — im übrigen wenig religiös veranlagten — Araber, zumal die kulturell etwas gehobenen Mekkaner, waren innerlich über die Entwicklungsstufe, der er entsprach, hinausgewachsen. Man war längst mit anderen, höheren Religionen in Berührung gekommen, die auch in Arabien Fuß gefaßt hatten. Man kann wohl sagen, daß Arabien im Begriffe war, ein christliches Land zu werden, als der Prophet auftrat<sup>2</sup>. Wenn also Muḥammeds Angriffe auf den altererbten Kult

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen berühren sich in einzelnen Punkten und ergänzen sich gegenseitig mit denen, die ich in dem Vortrag »Islam und Politik« (Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1942/43, S. 68ff.) und in dem Buch »Die Religion des Islam« (Berlin 1944), S. 100ff. gemacht habe. Vgl. auch die kurze Zusammenfassung in Forschungen und Fortschritte 1942, Nr. 31/32, S. 301ff.

<sup>2</sup> Siehe J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl. (Berlin 1897), S. 231 und 242.

Anstoß erregten, wenn er deshalb immer schwererer Anfeindung ausgesetzt war, so waren die Ursachen andere: die religiösen Feste an den Heiligtümern in und um Mekka, zu denen die Araber von weit und breit in den heiligen Monaten zusammenströmten, hatten den Grund gelegt für den wirtschaftlichen Aufstieg dieser in unfruchtbarem Tal gelegenen Siedlung. Sie waren zugleich große Handelsmessen, die die geschäftstüchtigen Bewohner der Stadt, die Erben der Reste eines nach dem Niedergang der Handelszentren weiter südlich und nördlich übrig gebliebenen Karawanenverkehrs, gründlich auszunutzen verstanden. Wie die großen Handelsunternehmungen gemeinsame Angelegenheit der führenden Schicht in der Handelsrepublik Mekka waren, so war auch der Kult von Mekka — nicht Befriedigung des religiösen Bedürfnisses des einzelnen, sondern — Sache der staatlichen Gemeinschaft, mit den praktischen Interessen der Bürger aufs engste verknüpft. Wer den Kult von Mekka antastete, der bedrohte die wirtschaftlichen und politischen Grundlagen des städtischen Gemeinwesens, die Wurzeln seines Wohlstandes. Muḥammed war durch seine religiöse Verkündigung zum gefährlichen Revolutionär geworden, gegen den sich die führende Schicht seiner Heimatstadt in erbitterter Feindschaft wandte. Als er sich 622, verzweifelt an der Aussicht auf Erfolg in der Vaterstadt, entschloß, nach Yaṭrib, weiterhin kurzweg al-Medīna »die Stadt« genannt und später ausgedeutet als »Stadt des Gesandten Gottes«, auszuwandern, da war diese Hiğra, nach der die Muslime die Jahre zählen, ein politischer Akt: sie bedeutet den Bruch mit dem sozialen Verband, in den Muḥammed durch seine Geburt hineingestellt war, mit seiner Vaterstadt und mit seinem Stamm, der in ihr die Führung in Händen hatte, den Qoraisch. Der Konflikt zwischen ihm und seinen Anhängern auf der einen, der Mehrzahl seiner Mitbürger und Stammesgenossen auf der anderen Seite, der bisher eine interne Angelegenheit von Mekka gewesen war, wurde damit zwangsläufig zu einer außenpolitischen Verwicklung, die nur mit den Mitteln der Politik gelöst werden konnte.

Die Zerreißung der Blutbande fiel Muḥammed gewiß nicht leicht. Die umfassendste Gemeinschaft, der sich ein Araber seiner Zeit im allgemeinen angehörig und verpflichtet fühlte, war ja der Stamm: das entsprach — und entspricht — der beduinischen Lebensnorm. Und der Bruch mit dem Stamm, der in der beduinischen Gesellschaft dem einzelnen erst seine soziale Stellung und seinen Rückhalt gibt, ist für den Araber eine Verzweiflungstat, die ihn zunächst zum out-law macht. Nun waren die Qoraisch freilich keine Beduinen mehr; sie waren in der Stadt Mekka seßhaft geworden, die sie zum Handelsmittelpunkt entwickelt hatten. Aber wie dem Beduinen durchweg die Ansiedlung in einem städtischen Gemeinwesen und die Beschäftigung im Karawanenhandel — der ja durch viele Bande mit der Tätigkeit des viehzüchtenden Nomaden verknüpft ist — leichter fällt als etwa der Übergang zur Bebauung des Bodens und einen nicht ganz so tiefen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet<sup>3</sup>, so waren auch die Qoraisch unter dem Einfluß ihrer beduinischen Umgebung geblieben, verleugneten ihre Herkunft aus ihr nicht und erkannten weitgehend die beduinische Lebensnorm als bindend an. Das gilt im ganzen gewiß zunächst auch von dem Qoraischiten Muḥammed. Wie zäh er innerlich an seiner Vaterstadt und gerade auch an ihrer kultischen Tradition hing, das sollte erst der Aufenthalt im Exil zeigen, in dem seine Blicke

<sup>3</sup> Sehr deutlich zeigt das die schöne Monographie von A. de Boucheman, *Une petite cité caravanière. Suḥné (Damas-Paris (1937?))*.

sich immer wieder sehnsüchtig nach der verlorenen Heimat lenkten, bis er sie — mit politisch-militärischen Mitteln — für seine Sache gewonnen und sogar ihren Kult — freilich nach gründlicher Reinigung — in Form von *ḥaǧǧ* und *ʿumra* als Kernstück in seine neue Religion eingebaut hatte. Es soll nicht behauptet werden, daß Muḥammed sich mit seiner religiösen Botschaft zunächst nur zu seinem Stamm gesandt angesehen habe. Aber er war zu sehr Araber, als daß nicht auch für ihn der Stamm die natürliche soziale Gemeinschaft gewesen wäre. Es war selbstverständlich, daß er sich zuerst an seine Stammesgenossen wandte. Ihre ablehnende Haltung muß ihn schwer enttäuscht haben. Wenn er jenen folgenschweren Schritt der Übersiedlung nach Medīna tat, so gab ihm die Kraft dazu seine Überzeugung, daß seine Sache eben Gottes Sache sei. Gottes Sache aber durfte er nicht aufgeben. Sie stand auch höher als die Solidarität des Stammes. Wenn er mit seiner göttlichen Botschaft bei seinem Stamm taube Ohren fand, mußte er sie eben anderen bringen. Die Ablehnung, die er zu Hause erfuhr, hatte ihn schon vor der Hiǧra veranlaßt, sich an andere Araber zu wenden. In Medīna stand er dann von Beginn an an der Spitze eines politischen Gemeinwesens, das völlig anders war als das von Mekka. Es war nicht gegründet auf die Blutsgemeinschaft des Stammes, sondern umfaßte Elemente verschiedenster Herkunft. Die Herrschaft über die Oasenstadt Medīna war bisher ein Zankapfel zwischen den in Fehde liegenden Stämmen Aus und Chazraǧ gewesen, denen in ihrer Erschöpfung durch die schweren Blutverluste des Kampfes die Ankunft Muḥammeds als eines unparteiischen Schiedsrichters willkommen war, wenn sie sich auch zunächst keineswegs alle dem neuen Glauben anschlossen. Die beiden Stämme bildeten die Masse der sogenannten *ansār*, der »Helfer« Muḥammeds. Zu ihnen kamen dann die *muhāǧirūn*, die »Auswanderer«, die Muḥammed aus Mekka hierher gefolgt waren. Schließlich zählten zur Einwohnerschaft noch mehrere Judenstämme, auf deren Unterstützung Muḥammed erst gerechnet hatte, die er aber später — empört und enttäuscht über ihre ablehnende Haltung — vertrieb oder vernichtete. All diese Elemente gehörten zu der politischen Gemeinde, deren Führung Muḥammed zugefallen war. Der Kreis seiner Gefolgschaft war also stammesmäßig recht gemischt. Es war zweifellos erhebliches politisches Geschick dazu nötig, ein so zusammengesetztes Gemeinwesen in Ordnung zu halten und zu leiten. Denn wenn auch die Entwicklung von Anfang an darauf angelegt scheint, daß der werdende Staat auf die Gemeinsamkeit des neuen Glaubens gegründet sein sollte, vorerst war es einmal noch nicht so weit und dann war das doch etwas Neues, also ein Experiment. Was diesen verschiedenen Elementen gemeinsam war, das war neben den Zufälligkeiten des gleichen Wohnsitzes und der darauf beruhenden Interessengemeinschaft im wesentlichen eben das lose Band derselben Sprache. Sie alle redeten Arabisch, waren Araber. Und diesen weit gezogenen Kreis faßte Muḥammed nun bewußter ins Auge, wenn er von Medīna aus die Gewinnung der Araber für seinen Glauben und ihre Unterwerfung unter seine politische Macht betrieb.

Wenn auch normalerweise für die Araber der Stamm die letzte politische Einheit darstellte, so hatten sie natürlich doch ein Empfinden ihres gemeinsamen Volkstums, mochten sie davon auch praktisch wenig Gebrauch machen. Die entwickelte Stammes-Genealogie ist dessen Zeuge. Und Mekka mit seinen religiösen Festen und seinem Handel war der rechte Ort, die höhere Einheit der dieselbe Sprache redenden Araber zum Bewußtsein zu bringen. Konnte doch die dem Araber von jeher eigene Freude an der gepflegten Sprache und an der gebundenen Rede gerade bei den Festen und Messen

dort, zu denen sich in den Monaten eines heiligen Friedens Araber aller Gaue und Stämme trafen, zu lebendiger Auswirkung kommen. Muḥammed, der in seinem eigenen Leben Gelegenheit genug hatte, die verhängnisvollen Folgen des Stammespartikularismus zu beobachten, mag für die Eindrücke von der Kraft der die Araber zu einer großen Einheit zusammenschweißenden arabischen Sprache besonders empfänglich gewesen sein. So spielt denn auch in Muḥammeds Vorstellung vom Verlaufe der göttlichen Offenbarung die Sprache der Offenbarung eine wichtige Rolle: Gott hat zu seiner Zeit jedem Volke einen Propheten gesandt, der sich der Sprache dieses Volkes bediente<sup>4</sup>. Er selbst fühlt sich erwählt, seinem Volke, den Arabern, die wahre Gotteserkenntnis zu übermitteln, die andere Propheten anderen Völkern gebracht haben. Darum ist sein Qor'ān ein »arabischer Qor'ān«<sup>5</sup>; darum ist seine Sprache »eine deutliche arabische Sprache«<sup>6</sup>. Und geradezu verblüffend wird dieser Gedanke formuliert, falls wir die etwas rätselhafte Selbstbezeichnung des Propheten als *nabī ummī*<sup>7</sup>, die zu mancherlei Überlegungen und Ausdeutungen Anlaß gegeben hat, mit C. A. Nallino als »nationaler Prophet« verstehen dürfen<sup>8</sup>.

Hier sind also offenkundig nationale Töne angeschlagen. Aber so offenkundig das ist, so deutlich die Sprache jener Äußerungen erscheint, man darf daraus natürlich nicht gleich auf einen Nationalismus im heutigen Sinne des Wortes schließen. Das Bekenntnis zum arabischen Volkstum, das hier vorliegt, bedeutet zunächst die auch in anderer Form so oft vorkommende Ablehnung des Stammespartikularismus und der ganzen beduinischen Lebensnorm, mit der dieser als ihr Kernstück unlösbar verbunden ist: Muḥammed bekämpft diese Züge, weil sie die Energien der Araber auf verderbliche Bahnen leiten und sie von der Aufgabe, die Gott den Menschen gestellt, ablenken. Diese Ablehnung der beduinischen Lebensweise geht so weit, daß man den Islam nicht erst in seiner späteren Ausbildung, sondern schon in den Urzeiten als eine städtische Religion bezeichnen kann<sup>9</sup>. Auf der anderen Seite umschreiben jene Wendungen des Qor'ān positiv den Kreis der Empfänger der prophetischen Verkündigung. Die arabische Sprache des Qor'ān beweist, daß die göttliche Botschaft, die er enthält, gerade für die Araber bestimmt ist. An sie wendet sich der arabische Prophet; sind sie doch sein Volk und ist er doch zu ihnen gesandt, weil sie — im Unterschied von den Nachbarvölkern — in ihrer Mehrzahl Heiden waren, also zuerst die neue Offenbarung brauchten. Aber man darf jene Qor'ān-Stellen auch nicht zu sehr pressen: so wenig war Muḥammeds Vorstellung von seiner Mission national eingeengt, daß es durchaus glaubhaft ist, daß er späterhin, als er die Überzeugung gewonnen hatte, daß Juden und Christen die ihnen zuteil gewordene Offenbarung verfälscht hätten, und als der Erfolg es zu rechtfertigen schien, seine Blicke weit über die Grenzen Arabiens hinaus schweifen ließ. Mögen die Briefe, in denen er die Fürsten der ihm bekannten Welt, sogar den Kaiser und den

<sup>4</sup> Qor'ān, 14, 4.

<sup>5</sup> Qor'ān, 12, 2; 20, 112; 39, 29; 41, 2 und 44; 42, 5; 43, 2.

<sup>6</sup> Qor'ān, 16, 105; 26, 195.

<sup>7</sup> Qor'ān, 7, 156 und 158. — Die Sure gilt zwar für mekkanisch, aber gerade V. 156—158 werden als medinischer Zusatz angesehen; vgl. Nöldeke-Schwally, Geschichte des Qorāns, I, 158 ff.

<sup>8</sup> C. A. Nallino, Raccolta di scritti editi e inediti, II, 60 ff.

<sup>9</sup> Siehe J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Berlin 1901), S. 8 f.; H. Lammens, La cité arabe de Taïf (Beyrouth 1922), S. 193; W. Marçais in Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes-rendus 1928, S. 92.

Perserschah, zur Bekehrung aufgefordert haben soll, gewiß so, wie sie überliefert sind, nicht authentisch sein, daß sich in seinem Selbstgefühl der Bereich seiner Mission weiter spannte, ist höchst wahrscheinlich<sup>10</sup>. Daß seine Anhänger später sie als an die ganze Welt gerichtet ansahen, ist sicher.

Auf keinen Fall darf man Muḥammed etwa auf Grund jener Qor'ān-Stellen einfach zum nationalen Politiker stempeln wollen: in Wahrheit fühlte er sich vielmehr auch in Medīna noch durchaus als religiöser Erwecker. Auch die Politik, in der er sich bald als Meister erwies, diente ihm letzten Endes als Mittel zum Zweck der Ausbreitung seines Glaubens und der Durchführung von Gottes Willen. Dabei scheute er als gewandter Diplomat zeitweilig auch vor Kompromissen nicht zurück. In Medīna stand er — wir sahen es — an der Spitze eines Gemeinwesens, das anfangs auch zahlreiche Nichtmuslime umfaßte. Und so bezieht die älteste Verfassung, die er seiner Gemeinde gab, die sogenannte Gemeindeordnung von Medīna, auch Ungläubige in die Organisation ein. Dieses Grundstatut bedeutet einen starken Einbruch in die sonst und bisher auch dort geltende Stammesorganisation, sofern der Stamm das Fehderecht nach innen aufgeben mußte. Im übrigen läßt es immerhin deutlich erkennen, daß das Leitmotiv Muḥammeds doch die Religion war, vor allem schimmert die Tendenz der Entwicklung des Gemeinwesens zu einem rein muslimischen unverkennbar durch. Aber es bleibt doch bemerkenswert, daß die älteste Organisation, die Muḥammed schuf, nicht eine spezifisch religiöse, sondern eine rein politische war; daß sie nicht — wenn man den Ausdruck gebrauchen darf — eine Kirche darstellte, sondern einen Staat. Die Tatsache erklärt sich aus der besonderen Situation heraus, in die sich der Prophet nach dem Auszug aus Mekka gestellt sah. Und da in dem werdenden Staat nach einiger Zeit alle Staatsbürger Muslime waren, der Staat sich also ganz auf der Grundlage der gemeinsamen Religion aufbaute, fand man in der Folge neben dem — doch muslimischen — Staat eine besondere Organisation zur Regelung der religiösen Angelegenheiten erst recht nicht nötig. Das blieb so bis in die Gegenwart herein: der Islam hat von sich aus — weder in der Theorie noch in der Praxis — eine besondere religiöse, kirchliche Organisation geschaffen. Um so mehr braucht er den Staat und setzt den Staat voraus als die ausschließliche Organisationsform der Gemeinde. Aus diesem Grunde können die politischen Dinge dem Islam nicht gleichgültig sein.

Der so von Muḥammed geschaffene Staat war im Grundsatz Theokratie, Gottes Herrschaft auf Erden. An der Spitze des Staates steht der Prophet. Gottes Wille wird den Menschen kund durch die an den Propheten ergehenden Offenbarungen. Wo eine Offenbarung fehlt, ist der Prophet als Mensch zwar nicht unfehlbar, wird aber im ganzen doch den rechten Weg finden.

Überblicken wir den Lebensgang und die Entwicklung des Propheten, so zeigt sich, daß die Verbindung von Religion und Politik eigentlich eine Selbstverständlichkeit für ihn sein mußte. Die einschneidendste Tatsache in seiner Laufbahn aber, die durch die anfängliche Ablehnung durch seine Stammesgenossen veranlaßte Hiğra, hatte einen doppelten Aspekt. Einmal bringt sie zum Ausdruck, daß die neue Gemeinschaft nicht auf die Bande des Blutes, sondern auf die des gemeinsamen Glaubens gegründet sein sollte. Andererseits lenkte die Sprengung der Stammesgemeinschaft den Blick

<sup>10</sup> Siehe Fr. Buhl in *Islamica*, II (1926), S. 135ff.; T. Andrae, *Mohammed* (Göttingen 1932), S. 137.

entschieden auf die nächsthöhere natürliche Gemeinschaft des Volkstums. Beide Aspekte konnten, konsequent durchgeführt, in Gegensatz zueinander treten und haben das zeitweilig in der Geschichte auch getan. Sie brauchten es nicht unbedingt und taten es nicht im Bewußtsein Muḥammeds. Wir wissen ja, daß er überhaupt nicht so sehr ein Mann des logischen Denkens war als des Gefühls und Willens. Sahen wir doch bereits, wie leicht sich bei ihm der nationale Gedanke mit dem universalistischen kreuzen konnte, und hatten auch darauf hinzuweisen, wie trotz aller Ablehnung des Stammespartikularismus nach dem errungenen Erfolg seine innere Bindung an die heimatliche Tradition mit elementarer Kraft wieder zum Durchbruch kam.

Es war ein kritischer Augenblick, als der Prophet plötzlich starb, ohne über die künftige Leitung des nun ganz Arabien umfassenden Reiches eine Verfügung getroffen zu haben. Es ist der schlagendste Beweis für die Größe von Muḥammeds Leistung, daß es einem kleinen Kreis von vertrauten Anhängern des Propheten gelang, die Krise zu meistern. Einer von ihnen, Abū Bekr, trat als *chalīfa*, vicarius des Gesandten Gottes, an die Spitze und führte die Leitung im engen Anschluß an das Vorbild des Propheten weiter. Noch Abū Bekr begann trotz der Abfallsbewegung, die zunächst die arabische Halbinsel durchzitterte, die von Muḥammed geplanten Feldzüge in die Nachbarländer einzuleiten. Unter den ersten Chalifen, von denen besonders der zweite, ʿOmar, um die Schaffung einer festeren staatlichen Organisation bemüht war, bildete das Reich — nach Wellhausens glücklicher Formulierung — gewissermaßen eine »Theokratie ohne Propheten«<sup>11</sup>. Während ʿOmars Regierung erfolgte dann die verblüffende Vernichtung des Sasaniden-Staates und die Gewinnung wertvollster Provinzen des byzantinischen Reiches. Damit war ein Staatswesen von ungeheurer Ausdehnung entstanden. Die gewaltigen Aufgaben und die riesige Beute fesselten zunächst die Energien der muslimischen Araber und stellten einen Kitt für die von Hause aus etwas unfügsamen Elemente dar, aus denen sich die Gemeinde zusammensetzte.

Noch zu Lebzeiten Muḥammeds war der Islam die Religion der Araber geworden. In Arabien sollte kein anderer Glaube Heimatrecht haben. In der Periode der Eroberungskriege war der Islam tatsächlich eine arabische Sache. So unbestritten war die Herrschaft der arabisch-muslimischen Minorität, daß in den früh einsetzenden Bürgerkriegen weder die unterworfenen Nichtmuslime von sich aus ernstlich ihre Unabhängigkeit zu gewinnen suchten, noch das byzantinische Reich einen energischen Rückeroberungsversuch mit ihrer Hilfe machte. Die Bürgerkriege wurden unter muslimischen Arabern ausgefochten. Dabei waren die Kämpfe im wesentlichen einfach Kämpfe um die Macht. Denn erst sehr allmählich entwickelte die Partei ʿAlis, die *Šihāʿat ʿAlī*, ihre staatsrechtlichen und theologischen Sonderlehren. Wohl sonderte sich bereits im ersten Bürgerkrieg eine Gruppe von Muslimen ab, die früh über grundsätzliche Fragen nachdachten und sich ein eigenes Urteil zutrauten. Die Bewegung dieser »Sezessionisten«, der Chāriḡiten, war entstanden, als zum erstenmal gewaltsam die Frage ausgetragen wurde, wer zum Führer, *imām*, des islamischen Staatswesens berufen sei. Eingedenk der Tatsache, daß die Grundlage des islamischen Staates nicht die Abstammung, sondern der gemeinsame Glaube sei, daß in ihm nicht die Blutsverwandtschaft, sondern die Frömmigkeit den Maßstab bilden müsse, gaben sie darauf die Antwort: »der Frömmste, und wenn er ein schwarzer Sklave wäre«.

<sup>11</sup> Siehe J. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz (Berlin 1902), S. 22.

Sie zogen also — konsequenter als der Prophet selbst oft empfunden und gehandelt hatte — aus jenem Grundsatz die Folgerung und sprachen dem Unterschied der Nationalität jede Bedeutung im Islam ab. Für sie hatte der Islam mit dem Arabertum nichts zu tun. Aber wenn sie auch zeitweilig die islamische Welt tief aufzuwühlen vermochten, gerade wegen ihrer sturen Kompromißlosigkeit blieb ihnen dauernder Erfolg versagt. Sie waren eine verschwindende Minorität, die den Gang der Dinge im großen nicht ernstlich zu beeinflussen vermochte.

Im ersten Bürgerkrieg siegte mit dem Omayyaden Mu'āwiya die alte mekkanische Stammesaristokratie über den von chāriḡitischer Mörderhand fallenden Schwiegersohn des Propheten, 'Alī, als Repräsentanten des neuen islamischen Adels. Und während der nun beginnenden etwa hundertjährigen Periode der omayyadischen Chalifendynastie blieb das islamische Reich ein arabisches Reich. Die Träger des Staates waren der arabische Kriegeradel. Die Chalifen selbst führten ihr Regiment vielfach in patriarchalischer Form nach dem Vorbild des alten arabischen Sayyid. Es ist etwas Richtiges an der späteren — 'abbāsiden — Geschichtsbetrachtung, nach der die Herrschaft der Omayyaden mehr ein weltliches Königtum *mulk* gewesen sei als ein wahres Chalifat im Sinne der Führung eines theokratischen Staates. Nur darf man die Dinge nicht so ansehen, als ob die Omayyaden und ihre Anhänger sich nicht als Gläubige gefühlt hätten. Sie waren nicht immer gute, aber doch ehrliche Muslime; sie waren vor allem auch echte Araber. Und beides war für sie im Grunde eines und dasselbe, wobei freilich der Islam die Auswüchse des Stammespartikularismus und des beduinischen Individualismus, denen einst der erbitterte Kampf des Propheten gegolten hatte, nicht endgültig überwinden konnte. Wie die Araber mit naiver Selbstverständlichkeit Islam und arabische Sache gleichsetzten, so war es für sie auch ohne weiteres gegeben, daß das neue Weltreich die Domäne des arabischen Kriegeradels sein mußte. Es bedeutete für sie zunächst die Herrschaft der muslimischen Araber über die nichtmuslimischen Nichtaraber<sup>12</sup>. Das arabische Nationalgefühl hatte sich im Islam durchgesetzt.

Der unvergleichlich schnelle Siegeslauf des Islam hatte auch eine rasche innere Entwicklung zur Folge. Der Islam hatte, gewiß nicht ausschließlich, aber nicht zuletzt durch seinen äußeren Erfolg, werbende Kraft. Es konnte nicht ausbleiben, daß früh zahlreiche Nichtaraber die neue Religion annahmen. Diese neubekehrten Nichtaraber konnten in die arabisch-muslimische Gesellschaft nur so eingegliedert werden, daß sie sich als Klienten *mawālī* einem arabischen Patron anschlossen. Nun war aber gerade bei den Persern, die bald in stattlicher Zahl übertraten, das nationale Bewußtsein so stark entwickelt, daß sie auch beim Glaubenswechsel an ihrem Volkstum und ihren nationalen Traditionen festhielten. Diesen selbstbewußten Persern paßte es nicht, auch nach der Annahme des Islam nur als Klienten der arabischen Muslime, denen sie sich kulturell überlegen fühlten, ein Bürgerrecht zweiten Ranges im Staate zu haben. Nun sie Muslime geworden waren, meinten sie, auch Anspruch auf volle Gleichberechtigung zu haben. Schließlich konnte man ja doch die Tatsache, daß der islamische Staat grundsätzlich nicht auf der Basis der nationalen Einheit der Araber, sondern auf der Gemeinsamkeit des Glaubens aufgebaut war, nicht einfach verleugnen. Das Problem der *mawālī*, der Klienten, d. h. also der zum Islam übergetretenen

<sup>12</sup> Siehe ebd., S. 15ff. und 45.

Nichtaraber, in erster Linie Perser, zieht sich — immer gebieterischer Lösung heischend — durch die ganze Omayyadenzeit. Es war eine der Ursachen, die schließlich 750 den Sturz der durch das arabische Erbübel der inneren Uneinigkeit ausgehöhlten Herrschaft des Hauses Omayya herbeiführten: es brach unter den Schlägen der freilich nicht unter der Fahne der Nationalität, sondern unter der der Religion kämpfenden Iranier zusammen, deren schī'itische Neigungen ein arabisches Geschlecht geschickt in das Bett seiner Politik zu lenken verstanden hatte.

Dieses Geschlecht, das Haus 'Abbās oder die Sippe Hāšim, wie sich seine Glieder nach dem gemeinsamen Großvater des Stammherrn 'Abbās und Urgroßvater des Propheten gerne nannten, trat die Erbschaft des Chalifates an. Unter den 'abbāsiden Chalifen sollte das Reich erst zu seinem vollen Glanz aufsteigen, wenn auch seine Einheit von Anfang an durchlöchert war, sofern ein Abkömmling der alten Dynastie sich im fernen Spanien zu halten vermochte. Der Wechsel der Dynastie bedeutete einen völligen Umschwung des Regierungssystems. Mit der arabischen Vorherrschaft war es jetzt endgültig vorbei. Die 'Abbāsiden enttäuschten zwar die schī'itischen Hoffnungen ihrer Helfer bitter, sofern sie nun, nachdem das Bekenntnis zur Schī'a ihnen zum Sieg verholfen, in ihrer Religionspolitik auf den Weg der sunnitischen Mehrheit einschwenkten, nicht aber die politischen Erwartungen der *mawālī*. Die leitenden Stellungen im Reich hatten nicht mehr die Männer des arabischen Kriegeradels inne, sondern meist geschäftsgewandte Nichtaraber, bald auch Unfreie oder Freigelassene, besonders Männer iranischer Herkunft, denen sich früh, zumal wo es sich um militärische Aufgaben handelte, türkische Elemente zugesellten. Schon al-Ġāhiz (gest. 255) kennzeichnet das Omayyadenreich als ein arabisches und stellt ihm das der 'Abbāsiden als ein persisches gegenüber<sup>13</sup>. Bis in die Einzelheiten stellte die 'abbāsiden Herrschaft einen scharfen Gegensatz gegen die Praxis der Omayyaden dar. Aus ist es mit der patriarchalischen Weitherzigkeit und Großzügigkeit der Chalifen. Sie wird abgelöst durch eine orientalische Despotie. Der Chalife ist nun durch seinen Hof und seine Garden von den Untertanen abgesondert, die eine tiefe Kluft von ihm trennt. Er schließt sich in der neuen Residenz Baghdād, die — kennzeichnend genug — auf früher persischem Boden lag, sorgfältig von der Masse der Gläubigen ab und zieht sich, als diese ihm durch das rasche Anwachsen der neuen Gründung zu nahe rückt, weiter zurück. Die 'Abbāsiden waren unter der Fahne der Religion zur Macht emporgestiegen, deren Spiegel sie den weltlich gesinnten Omayyaden vorgehalten hatten. So ergingen ihre Regierungsmaßnahmen auch gewissermaßen im Namen der Religion, die einen Deckmantel für alles hergeben mußte, auch wenn es sich oft genug nicht weniger um Willkürakte fürstlicher Laune handelte, als das wohl auch bei den Omayyaden vorgekommen war, die dafür dann aber nicht den Islam verantwortlich zu machen pflegten. Man begann immer mehr die muslimischen Gesetzesgelehrten an den Hof zu ziehen oder in Beamtenstellen zu setzen, wobei sich freilich bald auch unter ihnen gefügte Werkzeuge der fürstlichen Wünsche finden ließen.

Für den Geist, der in der Welt des Islam im 2. und 3. Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung herrscht, ist eine eigentümliche Richtung in der arabischen Literatur kennzeichnend, die wir freilich nur mehr aus Bruchstücken kennen, deren Bedeutung

<sup>13</sup> Siehe I. Goldziher, Muhammedanische Studien, I (Halle 1889), S. 148.

und Wesen aber doch aus der Polemik der Gegner klar zu erfassen ist, die sogenannte *šūʿūbiyya*-Bewegung<sup>14</sup>, in der die nichtarabischen »Völker« *šūʿūb*<sup>15</sup> stolz ihre Ebenbürtigkeit mit, ja ihre Überlegenheit über die eingebildeten Araber verfechten. Diese literarische Bewegung war keineswegs rein akademisch, sie hatte ein praktisches politisches Ziel: sie begründete zwar nicht die Forderung nationaler Selbständigkeit, die natürlich außerhalb des Blickfeldes blieb — hätte sie doch zur Auflösung des Reiches führen müssen —, wohl aber den Anspruch auf volle Gleichstellung der nichtarabischen Muslime mit den arabischen. Um dieses Zieles willen wird diese literarische Strömung auch die der *ahl et-taswiya* »Verfechter der Gleichberechtigung« genannt. Für diese Gleichstellung waren die Voraussetzungen im ʿAbbāsidenreich geboten durch die Zurückdrängung der praktischen Vorherrschaft des arabischen Elementes. Im Rahmen der ʿabbāsidenischen Staatspolitik, die ja den grundsätzlich islamischen Charakter des Staates so geflissentlich betonte, war es eigentlich von vornherein gegeben, daß im Islam alle, Araber wie Nichtaraber, dieselben Rechte und Pflichten haben sollten. So wirken diese nationalen Tendenzen unter den Nichtarabern, die gegen den nationalen Vorrang der Araber gerichtet waren, mit in der Richtung auf die Ausschaltung eines jeden Nationalismus aus der islamischen Gesellschaft und auf die Überbrückung jeden Unterschiedes der Nation in der Einheit des Glaubens.

Die frühe ʿAbbāsidenzeit ist die Periode, in der der Islam seine endgültige fertige Form annimmt. Damals wurde das große Gebäude des islamischen Gesetzes aufgeführt, das den Anspruch erhebt, das ganze Leben des Menschen nach allen Seiten genau zu regeln, und zwar auf Grund göttlicher Autorität und darum für alle Zeiten bindend; dieses eigentümliche Gesetz, in dem kultische Vorschriften neben prozeßrechtlichen Anordnungen stehen, rein sittliche Forderungen neben strafrechtlichen Bestimmungen, und zwar alles auf einer und derselben Ebene. Es kann naturgemäß bei der besonderen Stellung des Islam zum Staat auch das Staatsrecht nicht beiseite lassen; und so haben wir denn als einen Teil des islamischen Gesetzes die islamische politische Theorie, die die Krönung einer Art geschichtsphilosophischer Deutung der Entwicklung der Menschheit bildet<sup>16</sup>.

Jeder Mensch ist im Grunde als Muslim geboren; er ist von Natur zum wahren Glauben angelegt und wird erst durch seine Eltern zum Irrglauben erzogen. Die ersten Menschen besaßen bereits die wahre Gotteserkenntnis. Aber durch die Fehler und Leidenschaften der Menschen kam ihnen diese wieder abhanden. Die Menschheit verfiel in mancherlei Irrtümer und spaltete sich in zahlreiche Gruppen. Immer wieder schickte Gott seine Gesandten, um ihnen die verlorene Wahrheit aufs neue zu bringen. Aber es war das Los vieler Propheten, tauben Ohren zu predigen; und auch wo ein Teil der Menschen sich bekehren ließ, haben sie die erneute Offenbarung bald wieder verfälscht. Der Starrsinn der Juden und Christen beweist das ja. Immerhin haben

<sup>14</sup> Siehe ebd. S. 147ff.

<sup>15</sup> Noch Qorʿān, 49, 13.

<sup>16</sup> Vgl. zum folgenden z. B. D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano Malichita*, I (Roma 1926), S. 65ff.; aus der Literatur über Wesen und Entwicklung des Chalifatsbegriffes seien hervorgehoben W. Bartold, *Chalif i Sultan: Mir Islama*, I, 203—226 und 345—400; C. H. Becker, *Bartholds Studien über Kalif und Sultan: Der Islam*, VI, 350—412; C. A. Nallino, *Appunti sulla natura del »Califfato« in genere e sul presunto »Califfato ottomano«* (Roma 1917, abgedr. in *Raccolta di Scritti*, III, 234—259); Th. W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford 1924); R. Tschudi, *Das Chalifat* (Tübingen 1926).

sie einen Rest der Offenbarung bewahrt, während die Polytheisten im reinen Irrtum leben. Als letzter der Gottesgesandten ist nun Muḥammed, das Siegel der Propheten, gekommen, um die Offenbarung der früheren Propheten zu bestätigen und zu erneuern. Damit ist der Abschluß der Entwicklung erreicht: jetzt vollends muß die ganze Welt die wahre Religion annehmen, muslimisch werden. Auch die Juden und Christen müßten Muḥammed als wahren Propheten erkennen und anerkennen, wenn sie die ihnen durch Moses und Jesus gebrachte Offenbarung nicht verfälscht hätten. Ein Gott, eine Gemeinde: das ist der ursprüngliche Zustand der Menschheit und wäre auch jetzt wieder der normale rechtmäßige Zustand. Die islamische Gemeinde, zu der die ganze Menschheit gehören müßte, hat zum Oberhaupt Gott, der sie durch seinen Propheten bzw. dessen vicarius, den *chalīfa*, leiten läßt; der islamische Staat, wie er sein soll, ist Theokratie. Eine Vielzahl von Staaten hat im Grunde keine Berechtigung; sie ist nur eine Folge des Abfalls der Menschen vom wahren Glauben.

Diese ideale Einheit ist das Endziel der islamischen Politik. Solange sie nicht erreicht ist, zerfällt die Welt in zwei Hälften: die *dār al-islām*, das Islam-Gebiet, und die außerislamische Welt. Die *dār al-islām* ist bewohnt von einem Volke, den Muslimen, und geleitet von einem Führer *imām*, dem Chalifen. Tatsächlich hat hier der Unterschied der Nationalität seine Bedeutung verloren, da die Einheit des muslimischen Volkes ja nicht auf blutmäßiger Abstammung, sondern auf dem Glauben beruht. Nur an ganz wenigen Punkten verrät sich im Gesetz noch eine Erinnerung an den einst so selbstverständlichen Vorrangsanspruch der Araber: er äußert sich, wie wir sehen werden, in den Bedingungen, die an die Person des *imām* gestellt werden; und ebenso steht in der Bemessung der vom Eherecht geforderten Ebenbürtigkeit der Ehepartner der Araber über dem Nichtaraber. Aber diese Punkte sind in der Tat völlig vereinzelt. Die außerislamische Welt ist in zahlreiche Völker und Religionsgemeinschaften gespalten, die im Grunde dazu bestimmt und verpflichtet sind, den Islam anzunehmen. Zwischen beiden Hälften besteht normalerweise Kriegszustand: die außerislamische Welt ist *dār al-ḥarb* »Kriegsgebiet«, so lange, bis sie sich dem Islam unterwirft und damit zu einem Teil der *dār al-islām* wird. Die ungläubigen Bewohner der *dār al-ḥarb* zerfallen nun wieder in zwei Hauptgruppen: es gibt solche, die einst eine Offenbarung empfangen und wenigstens einen Teil der Wahrheit in einem »Buch«, einer Offenbarungsschrift, bewahrt haben wie Juden und Christen, und daneben Heiden, Götzendiener. Dem entspricht eine unterschiedliche Behandlung, die sie vom Islam zu erwarten haben. Während mit den letzteren, den Heiden, kein Kompromiß möglich ist, sie also bekämpft werden müssen, bis sie Muslime geworden oder vernichtet sind, können die Besitzer einer Offenbarungsschrift auf eine gewisse Duldung rechnen, falls sie sich der Herrschaft des Islam unterwerfen und demütig die Kopfsteuer zahlen. An der Spitze der *dār al-islām* steht, wie wir sahen, als ihr *imām* »Führer« der Chalife. Die Frage, wer ein rechtmäßiger *imām* sei, hat die Gemeinde früh gespalten und spaltet sie noch heute. Während die Chāriḡiten dazu schlechthin den Frömmsten für berufen erklären und die Schīʿiten die Rechtmäßigkeit von der Abstammung von ʿAlī abhängig machen, den der Prophet selbst zu seinem vicarius bestimmt habe, hat die sunnitische Mehrheit ihre Lehre von den Anforderungen, denen der *imām* gerecht werden müsse, dem idealisierten Vorbild der ersten vier Chalifen entlehnt. Der *imām* muß darnach ein volljähriger männlicher Araber aus dem Stamme Qoraisch, dem des Propheten, sein, er muß unversehrte Leibes-

glieder und Sinnesorgane haben. Er muß ferner *ʿadl* sein, was man vielfach mit »unbescholten« wiedergibt, was aber genauer heißt, daß man weder schwere Sünden begeht noch gewohnheitsmäßig leichtere Sünden. Schließlich wird von ihm die politische Fähigkeit zur Führung der Staatsgeschäfte, die militärische zu der des Krieges verlangt, den der islamische Staat ja grundsätzlich zur Ausbreitung des wahren Glaubens zu führen hat. Streng genommen und ursprünglich wird vom *imām* noch die Kenntnis des Gesetzes gefordert, die ihn befähigt, als selbständiger Forscher *muğtahid* aus den Quellen des Gesetzes Entscheidungen zu treffen.

Das Gesetz ist sich darüber klar, daß die Wirklichkeit diesen Bestimmungen wenig entspricht. Zwar glaubt man, daß sie das unter den ersten vier Chalifen wohl getan habe; aber seither genügt eigentlich kein Herrscher mehr den vollen Anforderungen des Gesetzes. Die Männer, die die Chalifatswürde bekleideten, waren ja meist wirklich keine Idealgestalten nach dem Herzen der Frommen. Die Omayyaden, die man mehr als Könige denn als wahre Chalifen ansieht, verfallen mit Ausnahme von ʿOmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz ja alle deren ablehnendem Urteil. Aber auch die ʿAbbāsiden fanden meist wenig Gnade vor ihren Augen. Jedenfalls vermochten auch sie den hohen Ansprüchen des Gesetzes nicht zu genügen. Als *imām* im Vollsinn des Gesetzes konnten sie nicht gelten. Auf der anderen Seite sank im Laufe der Jahrhunderte die Stellung der Chalifen so tief, daß sie zeitweilig nichts mehr zu regieren hatten. Die wirkliche Macht in den verschiedenen Provinzen des Reiches lag in der Hand von in Wahrheit unabhängigen Fürsten, die, um die ihnen fehlende Legitimität zu ersetzen, Wert auf ein Diplom von seiten des Trägers der geweihten Chalifenwürde legten und ihn insofern rein nominell anerkannten; er blieb de jure der wahre Inhaber der Macht, die er an die tatsächlichen Machthaber delegierte. Der Gegensatz der Wirklichkeit zu der idealen Theorie des Gesetzes wurde so groß, daß ihn auch das Gesetz selbst nicht ignorieren konnte. So setzt es denn — seltsam genug — neben die Lehre vom rechtmäßigen *imām* die Lehre vom *dhu ʿš-šauka*, von dem »Machthaber«, der seine Stellung einfach der Gewalt verdankt, und fordert auch ihm gegenüber vom Muslim Gehorsam, soweit seine Befehle nicht unmittelbar gegen das göttliche Gesetz verstoßen: denn verglichen mit dauernder Unordnung, die die *dār al-islām* noch weiter schwächen und u. U. die Ausübung des Kultes in Frage stellen könnte, erscheint auch seine Herrschaft als das geringere Übel. Die staatsrechtliche Theorie zeichnet also bewußt ein Bild nicht von dem, was ist, sondern was sein sollte, und nimmt damit in der Tat im Rahmen des Gesetzes eine besondere Stellung ein.

Immerhin, solange die wirklichen Herrscher duldeten, daß der Name des Chalifen — trotz aller wirklichen Ohnmacht — auf die Münzen geprägt, daß er im Kanzelgebet genannt wurde, konnte der Grundsatz: ein Gott, ein Reich, ein *imām* — dem Scheine nach als gewahrt gelten. Wie stand es aber mit dem einen Volk? Wir sahen doch, daß nach dem politischen Ideal die *dār al-islām* von einem Volke, dem muslimischen, bewohnt sein soll. Wir konnten dem gegenüber aber auch gerade in der Frühzeit des ʿAbbāsidenreiches einen lebhaften Wettstreit unter den Völkern feststellen, die sich zum Islam bekannten. Zunächst ist gewiß zuzugeben, daß jene Lehre von dem einen muslimischen Volk — Theorie ist. Aber sie ist doch nicht nur Theorie. Wie das islamische Gesetz in seiner Kasuistik ein gut Teil der Zivilisation seiner Entstehungszeit, d. h. eben der frühen ʿAbbāsidenzeit, voraussetzt, damit sanktioniert und gewissermaßen verewigt, so hat auch jene Theorie von dem einen Volk immerhin

einen Ansatzpunkt in der Wirklichkeit. Denn in dem gewaltigen Chalifenreich setzte von Beginn an der Prozeß einer An- und Ausgleichung der Zivilisation ein, der ein zunehmend festes Band der Gemeinschaft um seine Völker schlang. Ganz besonderes Gewicht kommt in diesem Angleichungsprozeß der arabischen Sprache zu. Ist sie doch geweiht als die Sprache der Offenbarungsschrift, des Qor'ān, der angeblich gar nicht adäquat in eine andere Sprache übersetzt werden kann und darum nicht übersetzt werden soll. Von da aus ist das Arabische dann auch die Sprache der islamischen Wissenschaft geworden, an der fast von Beginn ab auch nicht wenige Nichtaraber, besonders wieder Iranier, mitarbeiteten. Und — was noch wichtiger ist — im ganzen westlichen Teil des Chalifenreiches verdrängt das Arabische allmählich auch als Umgangssprache die bisher gesprochenen Sprachen, zunächst natürlich bei den zum Islam Übergetretenen, schließlich sogar bei den nicht unbeträchtlichen christlich gebliebenen Minoritäten. So wird das Arabische die herrschende Sprache vom Tigris bis zum Atlantischen Ozean und schmilzt die bunte Bevölkerung dort langsam wirklich zu einer Art neuen arabischen Volkstums zusammen. Im Osten, in der iranischen Reichshälfte, konnte sich das Arabische freilich nicht so durchsetzen. Das Persische hielt sich nicht bloß als Umgangssprache; es gewann bald in der Gestalt des Neupersischen auch als Schriftsprache wieder kräftiges Leben, ja konnte sich zeitweilig auch außerhalb Persiens als solche ausbreiten. Aber die Sprache der eigentlich islamischen Wissenschaft blieb auch dort das Arabische; und das Neupersische hat nicht nur das äußere Gewand der arabischen Schrift angenommen, sondern ist auch tief vom Arabischen beeinflusst, ganz besonders im Wortschatz. Alles in allem band das Gemeinsame der islamischen Zivilisation, die doch der Ausfluß einer hinter ihr stehenden geschlossenen Ideologie war, auch die Perser eng an die Bewohner des arabischen Sprachgebietes. Das ging natürlich nicht so weit, bei den islamischen Völkern das Bewußtsein ihrer schon durch den sprachlichen Unterschied betonten Verschiedenheit von einander im Denken und Fühlen ganz zu ersticken. Das Empfinden der eigenen Art wurde vielmehr aufs neue geweckt, wenn ein neues völkisches Element auftauchte, wie es gerade in der frühen 'Abbāsidenzeit mit den Türken der Fall war. Wenn wir als Beleg der literarischen Auseinandersetzung mit dem steigenden Einfluß der Türken einzelne arabische Lobschriften auf sie erhalten haben<sup>17</sup>, so zeigt der Niederschlag, den die Begegnung mit ihnen — wie schließlich jedes wichtige Geschehnis der islamischen Frühzeit — im Ḥadīth hinterlassen hat, entschieden ein weniger freundlich gefärbtes Bild<sup>18</sup>. Aber wenn man auch hier unverkennbar eine gewisse Rassenabneigung durchspürt, von einem ausgesprochenen Nationalismus, vollends einem politischen Nationalismus kann deshalb noch nicht die Rede sein. Zu einem solchen fehlte jeder unmittelbare Anlaß, da ja unter der 'abbāsiden Dynastie jedenfalls theoretisch die Gleichstellung aller Muslime ohne Unterschied des Volkstums gewährleistet war, mochte die Praxis auch häufig zu Lasten der Araber gehen. Und inzwischen ging jener große Angleichungsprozeß weiter,

<sup>17</sup> so al-Ġāhiz, *Fī Manāqib at-Turk*, herausgeb. bei van Vloten, *Tria opuscula* (Leiden 1903), ins Deutsche übersetzt von O. Rescher in *Orientalistische Miscellen*, I (Konstantinopel 1925), S. 107—170; ferner Ibn al-Ḥassūl, *Tafḍīl al-Atrāk*, herausgeb. von 'Abbās al-'Azzāwī und ins Türkische übersetzt von Şerefeddin Yalçınaya im *Belleten* Nr. 14/15 (1940) des *TürkTarih Kurumu*.

<sup>18</sup> Siehe Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 270f. Übrigens finden sich bei al-Buchārī außer in dem dort beigezogenen *bāb al-manāqib* auch in dem *bāb al-ġihād* (Nr. 95, 96) Traditionen über die Türken in der Art der von Yāqūt erwähnten.

mochte auch die politische Einheit der *dār al-islām* zur Fiktion geworden, das Chalifenreich in eine ganze Reihe von Einzelstaaten zerfallen sein. Die tatsächliche Teilung des Reiches konnte zu einer Aufspaltung der Bevölkerung in gesonderte Nationen um so weniger führen, als die Herrscher meist land- und volksfremd waren, die Grenzen häufig wechselten und jedenfalls mit dem Volkstum der Bewohner schlechterdings nichts zu tun hatten. Je weniger man Grund hatte, sich als Staatsbürger einem dieser Teilstaaten innerlich verbunden zu wissen, desto mehr fühlte man sich als Teilhaber an der blendenden, über die Grenzen hinweg verbindenden islamischen Zivilisation, in der man lebte und der man so viel verdankte. Die sprachliche Arabisierung einer Bevölkerung, die schon seit Jahrhunderten im römischen Reich nicht national, sondern kosmopolitisch, allenfalls daneben rein lokalpatriotisch zu denken gelernt hatte, war noch zu jung, als daß sie jetzt schon ein arabisches Nationalgefühl hätte großziehen können. Die Fürsten selbst hatten ein Interesse daran, ihre Untertanen anderen Volkstums nicht auf die nationalen Unterschiede hinzuweisen, sondern lieber die Theorie von dem einen muslimischen Volke zu betonen. Schließlich hat diese uns zunächst so gekünstelt erscheinende Theorie, wie sie auf der einen Seite doch einen realen Untergrund hatte, auf der anderen ihrerseits wieder die Mentalität der Muslime entscheidend mit beeinflußt.

Es ist überhaupt merkwürdig, wie scharf sich die politischen Konzeptionen des islamischen Ideals dem Empfinden der Muslime aufgeprägt haben. Wenn auch das *ʿabbāsische* Chalifat Jahrhunderte lang kaum mehr ein Schattenbild der islamischen Lehre vom *imām* war, büßte die Chalifatsidee doch kaum etwas von ihrem Nimbus ein; und selbst die mächtigsten Fürsten entrichteten ihr ihren Zins, indem sie ohne ein schönes Diplom aus der Hand der ohnmächtigen Puppe in ihrer Hand nicht auskommen zu können glaubten. Nun mag es ja noch verständlich sein, daß die islamische Reichsidee aus der Erinnerung an die Blütezeit des Chalifenstaates suggestive Kraft zog, so lange noch in der alten Chalifenstadt ein Sproß aus dem Hause *ʿAbbās* ein Schattendasein führte. Geradezu erstaunlich aber ist es, wie lange und kraftvoll sie auch diese Schattenexistenz überlebte. Es ging wohl ein Schrei des Entsetzens durch die Welt des Islam, als 1258 die heidnischen Mongolen dem *ʿAbbāsiden-Chalifat* von Bagdad ein blutiges Ende bereiteten. Aber man fand sich bald mit dem neuen Zustande ab. Beachtenswert bleibt, daß diejenigen, die die Lücke am schwersten empfanden, — die islamischen Fürsten waren, denen nun das übliche Mittel der Legitimierung fehlte. Nun regierten in dem einzigen großen Staat, der sich der mongolischen Flutwelle mit Erfolg entgegenzustellen vermochte, in Ägypten und Syrien, Herrscher, denen nicht bloß die Legitimität im Sinne des islamischen Gesetzes abging, sondern die sich auch nicht auf eine dynastische Thronfolge berufen konnten, Männer, die aus den Reihen der gekauften, also unfreien Soldateska, den Mamluken, emporgestiegen waren und deren Regierung auf dem Prinzip der Auslese des Stärksten allein basierte. An ihrem Hofe fand — nach einem merkwürdigen Zwischenspiel<sup>19</sup> — das *ʿAbbāsiden-Chalifat* eine seltsame Fortsetzung, indem sie einen dem Blutbad von Bagdad entronnenen angeblichen *ʿAbbāsiden* und seine Nachkommen als Chalifen anerkannten, die die einzige Aufgabe hatten, dem jeweiligen Sultan seine Macht zu übertragen und außerhalb der Grenzen des Mamluken-

<sup>19</sup> Siehe meine Bemerkungen »Zur Vorgeschichte des *ʿabbāsischen* Schein-Chalifats von Cairo«.

staats wenig Beachtung fanden. Sonst sank das Wort *chalīfa* zu einem bloßen Titel herab, den gelegentlich mächtige Fürsten annahmen, um damit allenfalls den Anspruch geltend zu machen, die Vormacht des sunnitischen Islam zu verkörpern, nicht aber den, der wahre *imām* im Sinne des Gesetzes zu sein. Als die Osmanensultane nach der Einverleibung des Mamlukenstaates in ihr Reich im Jahre 1517 selbst diesen Titel führten, hatten sie wenigstens wieder einen großen Teil der islamischen Welt in einem politischen Gebilde von größtem Ausmaß vereinigt, darunter gerade die zentralen islamischen Länder mit den heiligen Städten des Ḥiğāz, und besaßen die Macht, die allein der Würde des Chalifen ihren Gehalt verleiht. Aber sie selbst scheinen sich über die fragwürdige Qualität ihres Chalifates im klaren gewesen zu sein. Sie haben damit wenigstens kaum Ansprüche verbunden, die über ihre Sultanswürde hinausgingen. Und doch hielt schon der bloße Titel die Erinnerung an das Traumbild des echten Chalifates wach. Ganz gleichgültig, wie sich die politische Wirklichkeit gestaltete, gleichgültig auch, ob man einem bloßen Namens-Chalifat die Qualitäten eines wirklichen Chalifates zuzubilligen geneigt war oder nicht, das politische Ideal des Gesetzes blieb im Bewußtsein der Menge lebendig und wirksam als der Maßstab, an dem die Wirklichkeit gemessen wurde. Damit hängt aber auch die Vorstellung von dem einen muslimischen Volke eng zusammen. Natürlich blieben die Unterschiede des Volkstums fühlbar. Die neue Form der Vorherrschaft der Türken<sup>20</sup> machte dieses Volk den Arabern nicht sympathischer, als früher ihre Rassegenossen es gewesen waren. Nur daß diese Abneigung jetzt ihren Niederschlag nicht mehr im Ḥadīth finden konnte, sondern z. B. im volkstümlichen Sprichwort. Aber viel stärker als alle solche Spannungen erweist sich doch das verbindende Moment des gemeinsamen Glaubens und der — trotz der sprachlichen Verschiedenheit — gemeinsamen Zivilisation. Daß das osmanische Reich, das ja geradezu eine Art Renaissance des sunnitischen Islam herbeiführte, und dem natürlich jeder Antagonismus zwischen Arabertum und Türkentum unerwünscht sein mußte, sich grundsätzlich auf den Standpunkt der gesetzlichen Theorie stellte, ist selbstverständlich. So verwurzelt diese Theorie nur um so tiefer in der Mentalität der muslimischen Bevölkerung. Es ist kennzeichnend, daß im Sprachgebrauch des Osmanenreiches bis an die Gegenwart heran der Begriff der Nationalität mit dem des Glaubensbekenntnisses so sehr zusammenfiel, daß man von einer türkischen oder arabischen Nationalität kaum etwas wissen wollte, wohl aber von einer muslimischen reden konnte.

Behält man im Bewußtsein, daß das islamische Gesetz göttlichen Ursprungs zu sein behauptet und damit zugleich für alle Zeiten bindend sein will, so ergibt sich, daß im Bereich des traditionellen Islam der Unterschied der Nationalität nicht nur praktisch überbrückt scheint durch die Einheit des Glaubens, sondern daß das politische Ideal des Gesetzes für einen Nationalismus eigentlich keinen Raum läßt, ja ihn im Grunde ausschließt. Überblicken wir ferner die geschichtliche Entwicklung, so müssen wir feststellen, daß die dem Nationalismus ungünstige Stellungnahme des Islam anknüpfen kann an grundsätzliche Gesichtspunkte, die schon in der ersten Zeit des Islam hervortraten, die aber freilich vom Propheten mehr instinktiv empfunden als in logischer Klarheit

<sup>20</sup> Tatsächlich war man ja an die Oberherrschaft der Fremden längst gewöhnt. Es ist kennzeichnend, daß man in der Darstellung des Konfliktes zwischen Mamluken und Osmanen etwa in Syrien die Seite des eigenen Staates, die Mamlüken, als *atrāk* »Türken« bezeichnen konnte, während man die gegnerische Seite, die Osmanen, *arwām* d. h. Rüm-Leute nannte.

erfaßt und konsequent durchgeführt wurden. Wenn eine besonders strenge Sonder- richtung im Islam, die Chāriğiten, damit früh vollen Ernst machte und dem nation- alen Unterschied im Islam keine Stelle zuerkannte, so hat die große Mehrheit der Gemeinde zunächst einen anderen Standpunkt eingenommen; auch sie konnte sich — freilich mehr äußerlich — auf gewisse Züge in der Verkündigung und der Praxis des Propheten berufen. Aus der erfolgreichen Opposition gegen das Bestreben der ursprünglichen Mehrheit, den Islam als arabische Sache anzusehen, kam es dann zu der Anerkennung der Gleichstellung aller Völker im Islam und zu der etwas vagen Vorstellung von dem einen muslimischen Volk, die das Gesetz angenommen und damit sanktioniert hat und die nicht zuletzt aus diesem Umstand neue Lebenskraft sog.

In bestätigender Ergänzung mag noch darauf hingewiesen werden, daß im Gegensatz zu dieser Stellungnahme der sunnitischen Ausprägung des Islam, die das Hauptgewicht auf die Wahrung der Gemeinschaft unter den Muslimen legt, bisweilen gewisse religiöse Sonderrichtungen sich mit nationalen Tendenzen verbinden konnten, wie etwa eine bestimmte Form der Schī'a als nationalpersisch gelten kann oder in Nordafrika das Chāriğitentum zeitweilig mit der Sache der Berber<sup>21</sup> zusammenfallen konnte.

## II.

Die islamische Zivilisation des Mittelalters war trotz der Mannigfaltigkeit der Quellen, aus denen sie geflossen war, ein Gebilde von eindrucksvoller Geschlossenheit; und ebenso war die hinter ihr stehende Ideologie aus einem Guß. Das verlieh ihr von vornherein eine zähe Lebenskraft. Dazu hatte diese Zivilisation besondere Mittel entwickelt, um ihre Beständigkeit vollends zu sichern. Da der kasuistische Ausbau des als göttlich angesehenen Gesetzes zahlreiche Einzelzüge der Zivilisation seiner Entstehungs- zeit als gegeben voraussetzt und damit sanktioniert, erscheint zumal der breiten Masse die ganze Zivilisation mitsamt der entsprechenden Ideologie leicht als religiös verankert: man denke nur an den Widerstand, auf den oft bis in unsere Tage eine Äußerlichkeit wie die Änderung der Kleidertracht stoßen konnte. Nach der herkömmlichen ortho- doxen Lehre von den Grundlagen des Gesetzes bindet ja ein *iğmā'*, ein consensus doctorum, der irgend einmal — sei es selbst stillschweigend — zustande gekommen ist, auf die Dauer; auf die Auslegung der materiellen Quellen des Gesetzes, Qor'an und Überlieferung, angewandt, schneidet diese Theorie auch jeden selbständigen *iğtihād* aus diesen Quellen endgültig ab. Es ist klar, daß dieses System, wenn es konsequent durch- geführt wurde — und das wurde es im ganzen — dem Islam und der von ihm be- stimmten Zivilisation ein ungemein starkes Beharrungsvermögen schenkte, ja daß es die Gebiete, für die das Gesetz eine grundsätzliche Regelung bot — dazu gehört aber auch das Staatsrecht —, unabänderlich festzulegen beanspruchte.

Die Festfügtheit und Unveränderlichkeit des Islam einschließlich der islamischen Zivilisation, in der der gute Muslim lange ein Zeichen der inneren Stärke und Sicherheit sehen mochte, erscheint dem außenstehenden Beobachter vielmehr als ein verhängnis-

<sup>21</sup> Vgl. u. a. E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb* (Paris 1927); R. Stroth- mann, *Berber und Ibāditen: Der Islam*, XVII, 258—279; R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafside, I* (Paris 1940), S. 333.

volles Hemmnis jeder lebensnotwendigen Entwicklungsfähigkeit. Daß die Gefahr völliger Verknöcherung und Erstarrung immer drohte und oft recht bedenkliche Ausmaße annahm, ist nicht zu leugnen, wurde übrigens auch immer wieder von einsichtigen Muslimen erkannt. Ja, die Tatsache wird gewissermaßen implicite von der geschichtsphilosophischen Betrachtung des Islam zugegeben, wenn sie annimmt, daß alle hundert Jahre dem Islam ein »Wiederbeleber« erstehen solle. Wenn also nicht zu bestreiten ist, daß der historisch gewordene Islam innerem und äußerem Fortschritt starke Hemmungen entgegenzustellen geneigt ist, so wurde andererseits die Unfähigkeit des Islam, sich veränderten Verhältnissen anzupassen, von abendländischen Kritikern häufig überschätzt. Schon ein Blick auf die Geschichte hätte davor warnen sollen; hat der Islam doch tatsächlich manchen Wandel der Dinge zu überstehen und sich erfolgreich mit ihm auseinanderzusetzen vermocht. Wo ganz neue Probleme auftauchen, ist eine fortschrittfreundliche Regelung stets möglich gewesen; so konnten technische Fortschritte schließlich immer Duldung und Anerkennung finden. Freilich handelte es sich dabei meist um isolierte Einzelheiten, die die Fundamente des Gebäudes nicht berührten. Wichtiger als sie ist die Tatsache, daß der Gefahr der Veräußerlichung und Entseelung der Religion der auf Verinnerlichung abzielende Einfluß der Mystik wirksam entgegensteht, der sich in mehr oder minder starkem Ausmaß schließlich bei der überwiegenden Mehrheit durchgesetzt hat. Es ist freilich eine entschiedene Übertreibung, wenn moderne Muslime den mystisch gefärbten Islam kurzweg als liberal bezeichnen möchten<sup>22</sup>. Aber eine innere Auflockerung der Fesseln einer allzu starren Gesetzmäßigkeit bedeutet jener mystische Einschlag doch. Es darf in diesem Zusammenhang an den vielleicht bedeutendsten jener »Wiederbeleber« der Religion erinnert sein, al-Ghazzālī, dessen Verdienst gerade die Aussöhnung der Mystik mit der orthodoxen Theologie war: wie er, getragen von dem stolzen Bewußtsein seiner Berufung, seinem Hauptwerk den Titel gab »Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion«, so lehnte er für seine Person auch das Verbot des *iğtihād*, der selbständigen Forschung in den Quellen, dessen »Tor« ja längst »geschlossen« sein sollte, ab, womit von selbst eine Verengung der Geltung des *iğmāʿ* gegeben ist.

Auf der anderen Seite war der Islam gerade in der Schule, die nicht das Ventil der Mystik anerkennt, im ḥanbalitischen Ritus, noch im 18. Jahrhundert so lebendig, daß es hier zu einer ausgesprochenen Reformbewegung kommen konnte, die in unmittelbarer Nachfolge der großen ḥanbalitischen Theologen und Bekenner des 14. Jahrhunderts das Recht des *iğtihād* als selbstverständlich forderte und den Bereich des *iğmāʿ* ganz wesentlich einschränkte, um sich gegen allerhand später in den Islam eingedrungene »Neuerungen« *bidaʿ* wenden zu können. Praktisch lief die Bewegung des Wāḥābitentums, wie diese Richtung von ihren Gegnern nach dem Namen ihres Begründers Muḥammed ibn ʿAbd al-Wāḥāb genannt wurde, auf die Ablehnung aller Art von Aberglauben, zumal Heiligenverehrung und Derwischwesen, aber auch von Äußerungen des Luxus einer gehobenen Zivilisation hinaus. Zwar ist das schroff puritanische Wāḥābitentum im Grunde nur die extreme Ausprägung der — sonst ja durchaus anerkannten — ḥanbalitischen Richtung; aber durch die kompromißlose Ziehung der Konsequenzen kam es notwendig mit den Grundsätzen der traditionellen Orthodoxie in Konflikt.

<sup>22</sup> So z. B. A. Adnan, *La science chez les Turcs ottomans*, S. 10.

Die angeführten Tatsachen genügen wohl, um zu zeigen, daß es im Islam keineswegs an jeder Möglichkeit einer inneren Entwicklung fehlte; mehr vermögen sie freilich nicht zu beweisen. Tatsächlich waren die Mittel zu einer solchen Entwicklung teilweise zu wenig, teilweise in falscher Richtung wirksam. Gerade die kraftvolle Reformbewegung des Wahnhabitentums war ja nicht vorwärts — zu kulturellem Fortschritt hin — gerichtet, sondern rückwärts: ihr Ziel war die Zurückschraubung des Islam auf die Verhältnisse der Zeit des Propheten. Und doch ist sie in unserem Zusammenhang von Bedeutung nicht nur als Zeichen dafür, daß im Islam selbst lebendige Kräfte immer noch schlummern, sondern auch deshalb, weil, wie die weitere Entwicklung zeigen sollte, die von ihr angewandten Methoden auch in umgekehrter Richtung eingesetzt werden konnten.

Die islamische Zivilisation blieb in ihrer Geltung unangefochten, so lange sie der anderen, mit der sie — obwohl ihr nahe verwandt — in scharfer Auseinandersetzung stand, der christlich-europäischen, überlegen war. Selbst als längst der Grund gelegt war zum Aufbau der modern-abendländischen Zivilisation, die eine tiefe Kluft zwischen Morgen- und Abendland aufreißen und, zumal in der Technik, das Mittelalter so weit überflügeln sollte, wirkte jene Überlegenheit auf manchen Gebieten noch nach: man denke nur an die mit Grauen gemischte Bewunderung, mit der abendländische Beobachter die Einrichtungen des osmanischen Reiches in seiner Blütezeit schildern. Es dauerte bis ins 18. Jahrhundert herein, bis sich die Waage deutlich zu Ungunsten der alten, überlebten islamischen Zivilisation senkte. Und die islamische Welt, die gerade durch den immer stärkeren inneren Aufbruch des Abendlandes geistig von diesem geschieden und auf sich selbst zurückgeworfen wurde, wurde sich dessen noch lange nicht bewußt, sondern träumte in gefährlicher Selbstzufriedenheit den Traum von der eigenen Überlegenheit weiter.

Um die Wende zum 19. Jahrhundert aber konnte man sich auch auf islamischer Seite der Erkenntnis von der Bedrohlichkeit des Wandels nicht mehr verschließen. Es war der politische Niedergang der islamischen Welt, besonders ihres Hauptrepräsentanten, des osmanischen Reiches, der zu Anfang des 19. Jahrhunderts zum Bewußtsein brachte, daß man sich der bedrohlichen Überlegenheit der westlichen Welt nicht mehr erwehren könne, wenn man sich nicht die modernen technischen Mittel, die der Westen geschaffen hatte, selbst dienstbar mache. So setzte in der Türkei nach dem gescheiterten Versuch Selim's III. unter der Regierung Mahmüds II. die Ära der Reformen nach abendländischem Vorbild ein. Mahmüd II. fand dabei einen gelehrigen und energischen Schüler an seinem Statthalter in Ägypten und Gegenspieler Mehmed 'Alī. Die Tore Ägyptens waren kurz zuvor durch die napoleonische Expedition dem Westen aufgeschlossen worden. Und die folgenden internationalen Verwicklungen gaben Mehmed 'Alī Gelegenheit, das Land, wenn auch nicht formell, so doch praktisch unter seiner eigenen Herrschaft aus dem Verbande des osmanischen Reiches zu lösen, wozu ihm eben die Reformen nach dem Muster Europas die Mittel lieferten. Man schreibt Mehmed 'Alī den Plan zu, die arabischen Provinzen des osmanischen Reiches zu einem großen Staat zusammenzufassen und so dem türkischen Osmanenreich ein arabisches Reich an die Seite zu stellen. Wie weit gespannt seine Pläne waren, wissen wir nicht genau; jedenfalls scheiterte schon der bescheidenere Plan der dauernden Vereinigung Syriens mit Ägypten. Der Gedanke der Erweckung eines arabischen Nationalgefühls war damals jedenfalls kaum denkbar und dürfte

ihm, dem Arnauten, der sich selbst als Türke fühlte, ohnehin recht fernelegen haben. Wohl aber hat er gewisse, für die spätere Entwicklung eines nationalen Empfindens entscheidende Voraussetzungen geschaffen. Von ausschlaggebender Bedeutung war die Tatsache an sich, daß einmal ein Land arabischer Sprache und Zentrum der islamischen Kultur, und zwar das arabische Land, das durch seine geographischen Bedingungen allein eine in sich und gegen außen abgeschlossene Einheit darstellt, aus dem Rahmen des übernationalen Osmanenreiches herausgenommen und als selbständiger politischer Körper konstituiert wurde. Aber auch manche Einzelmaßnahmen sollten sich in der Zukunft als folgenschwer erweisen. Mehmed 'Ali hat z. B. die Ägypter selbst zum Heeresdienst herangezogen; wenn die ägyptischen Truppen auch zunächst von türkischen und tscherkessischen Offizieren befehligt waren, die dafür ja eine vererbte Veranlagung und Tradition mitbrachten, so begannen späterhin doch auch Ägypter in die Offizierstellen aufzurücken: wir werden bald sehen, welche Wirkungen das hatte.

Die Reformen betrafen im Osmanenreich wie in Ägypten zunächst das Militärwesen, die Verwaltung und die Wirtschaft. Natürlich hatte man es vorerst besonders auf die technischen Fortschritte des Abendlandes abgesehen, mit deren Hilfe man gerade die eigene noch als höher gewertete Kultur verteidigen wollte. Freilich, schon zur Handhabung der technischen Mittel war eine gewisse Umschulung unentbehrlich. Und wer sich täglich dieser Mittel bedienen sollte, die ein Erzeugnis des westlichen Geistes waren, konnte schließlich von diesem Geiste selbst nicht unberührt bleiben. Es zeigte sich, daß mit den materiellen Gütern, die man wollte, auch — undeckelt — Ideen die Zollgrenze passierten, die man zunächst nicht gewünscht hatte. So fand mit den Neuerungen auf technischem Gebiet mehr und mehr doch auch die ganze Denkweise des aufgeklärten Abendlandes Eingang, wenn auch nur erst in zahlenmäßig beschränkten Kreisen. Es wuchs eine kleine Elite im Lande zu Trägern der Reformen heran, die anfänglich durchaus von oben, von den Herrschern dem Lande aufgezungen waren. Die Hebung des Schulwesens mußte dann bald den Horizont einer allmählich wachsenden Schicht erweitern. Vor allem verbreitete die junge Presse, so bescheiden ihre Leistungen zunächst auch noch waren, nicht bloß eine bessere Kenntnis des Abendlandes, sie mußte auch als typische Entlehnung aus Europa gewollt oder ungewollt zur Vermittlerin europäischer Denkweise und Vorstellungswelt an einen immer breiteren Leserkreis werden.

Dabei lag es im Wesen der Presse, daß sie auf Vereinfachung und Präzisierung des sprachlichen Stiles hinwirken mußte. Und diese Tendenz mündete in eine viel tiefere, letzten Endes — wenn auch indirekt — ebenfalls durch die Berührung mit dem Abendland angeregte, auf sprachliche und literarische Erneuerung gerichtete Strömung ein, die sich — auf lange Sicht betrachtet —, weil von den Völkern des Orients selbst erarbeitet und aus ihrem eigenen Geiste erwachsen, als fruchtbarer und tiefergreifend erwies als manche mehr in die Augen fallende Entlehnung auf technischem Gebiet.

Es ist nur natürlich, daß die sprachliche und literarische Bewegung bei den Türken wesentlich andere Wege einschlug als bei den Arabern; waren doch die Voraussetzungen völlig andere. Und doch lassen sich gewisse verwandte Züge feststellen. Einmal war bei beiden Völkern die Entwicklung an einem toten Punkte angelangt, also für eine gründliche Wandlung reif. Und so verschieden der bei beiden einge-

schlagene Weg war, in beiden Fällen läuft er letzten Endes auf eine durch die Bekanntheit und den Vergleich mit den westeuropäischen Sprachen angeregte Besinnung auf das Eigene, Bodenständige hinaus. Bei den Türken äußert sich der Wandel als eine Abkehr von dem gekünstelten, geschwellenen, mit arabischem und persischem Ballast überladenen Stil, der dem einfachen Türken schlechthin unverständlich und zum Ausdruck neuer Gedanken kaum mehr imstande war, und als Streben nach einer sehr viel einfacheren, natürlicheren, dem türkischen Volke ohne weiteres verständlichen Ausdrucksweise, wobei freilich zunächst das Französische Pate stand und erst merklich später bewußt Anlehnung an die schlichte Sprache der Volksliteratur gesucht wurde. Auf arabischem Sprachgebiet, auf dem eine erstaunliche Verwilderung der edlen klassischen Sprache eingetreten war, konnte man sich unmittelbar an den großen Denkmälern der klassischen Zeit schulen<sup>23</sup>, die, wie sich überraschend zeigte, ihren sprachlichen und gedanklichen Reiz für die Nachfahren noch nicht verloren hatten, und damit bei aller dem modernen Bedürfnis entsprechenden Vereinfachung doch etwas von dem Glanz der alten Sprache wahren. Der Prozeß war in beiden Fällen naturgemäß ein schrittweiser, zog sich über lange Zeit hin, ist heute noch nicht endgültig abgeschlossen. Aber doch sind die Ergebnisse in wenigen Jahrzehnten auf dem Boden des Türkischen wie des Arabischen im Grunde erstaunlich groß. In Persien, wo ein ähnlicher Wandel verhältnismäßig später einsetzt und zeitweilig sehr stürmisch verläuft, ist das Resultat noch kaum klar abzuschätzen. Überall ist der Prozeß einmal ein Ausfluß gehobenen nationalen Bewußtseins auf kulturellem Gebiet, wirkt dann aber seinerseits erst recht fördernd auf die Stärkung und Klärung dieses nationalen Empfindens zurück. Ohne diese Selbstbesinnung der Völker des islamischen Orients auf ihre kulturelle Eigenart wäre der spätere, so überraschend starke und plötzliche Durchbruch des politischen Nationalismus kaum vorstellbar.

Mit der ganzen abendländischen Denkweise heischten nicht zuletzt natürlich auch die politischen Ideen des damaligen Europa ihren Eingang in die islamische Welt. Die Reform der staatlichen Verwaltung mußte die Blicke ja unmittelbar auf politische Probleme hinlenken. Das westliche Europa war aber im 19. Jahrhundert beherrscht vom Liberalismus, der so auch zum Orient seinen Weg fand. Stand die ganze Reform doch — teils unter dem faszinierenden Eindruck der Überlegenheit der modern-abendländischen Kultur, teils unter dem direkten politischen Druck der Mächte — von Anfang an im Zeichen des Liberalismus. Schon der Gedanke, daß alle Staatsangehörigen — unbeschadet der Verschiedenheit des Volkstums, der Sprache und des religiösen Bekenntnisses — gleiche Rechte und Pflichten haben sollten, war ja eine unerhörte Neuerung, die zudem im klaren Widerspruch zu der staatspolitischen Theorie des Islam stand. In dem *Hatt-i şerif* von Gülhane 1839 und dem *Hatt-i humâyün* von 1856 wurden in diesem Sinne die Grundsteine zu einer künftigen Verfassung des osmanischen Reiches gelegt. Die Begriffe Volk und Vaterland, die natürlich immer vorhanden waren, aber bisher in der politischen Sphäre kaum eine Rolle hatten spielen können, drangen in das politische Denken ein. Wenn man sich früher politisch eben als Muslim und allenfalls einem bestimmten Herrschergeschlecht —

<sup>23</sup> Die Bedeutung des sprachlichen Wandels bei den Arabern auch für die politische Entwicklung ist schön herausgestellt bei W. Braune, Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern: BASI, S. 425—438.

als Repräsentanten des islamischen Staates — verbunden gefühlt hatte, so begann man jetzt als Glied des eigenen Volkes, als Bürger des Vaterlandes zu empfinden. Ganz ähnlich wie zeitweilig auch im Abendland konnte dieser aufkeimende Patriotismus, gerade in seiner Verbindung mit dem Liberalismus, den konservativen Mächten verdächtig werden. In der Türkei war die Bewegung von vornherein in eine bestimmte Richtung gedrängt, die mit dem Schlagwort »Osmanismus« bezeichnet wird: in das übernationale, viele Völker in seinen Grenzen zählende Osmanenreich paßte natürlich ein Nationalismus, der sich eben dem eigenen Volkstum verpflichtet fühlte, recht wenig; unter der Fahne von Fortschritt und Freiheit sollten sich, so dachte man, die verschiedenen Völker des Staates — unbeschadet des Unterschiedes in Sprache und Religion — zu einem neuen »osmanischen« Volkstum zusammenschließen. Obwohl der Osmanismus, der ja übrigens seine Parallelen in Europa hatte, in der Schweiz, in Belgien, besonders in der Donau-Monarchie, eine etwas gekünstelte Konstruktion war, fand er wenigstens bei den Türken zeitweilig Anklang. So steht doch z. B. Nâmiq Kemâl's patriotisches Drama *Watan* »das Vaterland«, das bei der Aufführung 1872 stürmischen Beifall erntete, äußerlich unter dem Zeichen des Osmanismus, wenn die Begriffe auch wenig geklärt sind und der Dichter in Wahrheit wohl bereits eher als Türke fühlte. Noch lange vermochte der Osmanismus als ausgesprochenes Programm der Jungtürken die Entwicklung und den bewußten Durchbruch des Nationalismus mit Erfolg zu hemmen.

Wenn dies bei den Türken als den eigentlichen Trägern des Osmanenreiches begreiflich ist, so ließ der Osmanismus für die anderen Nationen des Reiches, zumal das nach den Türken wichtigste Element, vielleicht sogar das zahlenmäßig stärkste, die Araber, die Anziehungskraft vermissen, die er auf die Türken ausüben konnte. Hier neigte der Patriotismus von Beginn an dazu, die Form eines arabischen Nationalismus anzunehmen, der seine Spitze gerade gegen die Türken richtete. Es gab im osmanischen Reich ja auch arabische Provinzen, die dem Einfluß westlicher Denkweise, also auch moderner politischer Gedanken, sehr zugänglich waren. So stand besonders Syrien schon durch seine geographische Lage als Küstenland des Mittelmeers, dann durch den an den heiligen Stätten Palästinas haftenden Fremdenverkehr, schließlich durch seine starken christlichen Minoritäten und das unter diesen wirkende Missionsschulwesen dem Abendland und seinen Ideen offen. Diese Einflüsse hatten das Land ja — unter stärkster Mitwirkung des christlich-arabischen Elements — zum Ausgangspunkt der »Renaissance« der arabischen Literatur werden lassen. Und die geistige Regsamkeit, die die Syrer kennzeichnet, sicherte ihnen rasch einen führenden Platz in der arabischen Presse, weit über die Grenzen ihrer Heimat hinaus, zumal in Ägypten.

Im übrigen hatte von allen islamischen Ländern bald Ägypten jedenfalls äußerlich die stärksten Fortschritte gemacht. Die prunkvolle Einweihung des Suez-Kanals 1869 sollte nach dem Wunsche des Chediven das Land schon fast als ein europäisches erscheinen lassen. Freilich die dank der Beflissenheit fremder Finanzleute durch den unbekümmerten Fürsten herbeigeführte Überschuldung und Finanzkatastrophe brachte nur zu bald als peinliche Folge die Einmischung des Abendlandes. Immerhin war die Reform doch bereits beträchtlich in die Tiefe gedrungen. Ägypten war rasch ein zweites Zentrum der arabischen Renaissance geworden, die hier ganz vorwiegend von muslimischen Kreisen getragen war. Die Vorbereitung, die damals schon geleistet wurde, setzte das Land in Stand, später in allen kulturellen Fragen die Führung im arabischen Sprachgebiet zu übernehmen.

Die Bresche, die die neue Gedankenwelt in das so fest gefügte Mauerwerk der islamischen Zivilisation legte, war tief und breit. Die Auswirkung auf die, die von ihr erfaßt waren, war stark, mochte sie auch im einzelnen recht verschiedene Formen annehmen. Denn es handelte sich ja nicht mehr um die Übernahme einzelner technischer Fortschritte, wie sie immer vorgekommen war, auch nicht vereinzelter Ideen, sondern um das ununterbrochene Einsickern breiter Gedankenkomplexe, die ebenso aus einer bestimmten Ideologie hervorgingen, wie die Züge der herkömmlichen Anschauung Ausfluß der geschlossenen islamischen Ideologie waren. Die beiden Ideologien aber waren grundverschieden und nicht ohne weiteres in Einklang oder Ausgleich zu bringen. Betroffen waren von dem Umschwung zunächst nur kleine Kreise. Lebendig waren die neuen Gedanken vor allem bei denen, die unmittelbar mit den Reformen zu tun hatten, also bei den Offizieren, den höheren Beamten, überhaupt einem Teil der jungen Intelligenz, und strahlten von da aus — freilich vielfach getrübt und verdünnt — in einen weiteren Umkreis hinaus. Bei vielen, vielleicht den meisten, die die neue Ideenwelt in ihren Bann gezogen hatte, stand das neue Gedankengut unausgeglichen neben den Resten der überkommenen Ideenwelt. Sie waren sich des inneren Widerspruchs, der damit in ihr Wesen getragen wurde, wohl kaum bewußt, spürten vielleicht bisweilen dunkel die dadurch bewirkte innere Unsicherheit, ohne das Bedürfnis zu empfinden oder den Mut aufzubringen, den damit aufgeworfenen Fragen auf den Grund zu gehen, wozu sie auf Grund ihrer Ausbildung ja ohnehin kaum das geistige Rüstzeug hatten. Andere wieder wurden unter dem überwältigenden Eindruck des Neuen an dem Glauben ihrer Väter irre und huldigten einer oberflächlichen Aufklärung. Am längsten konnten von dem Wandel die Männer der traditionellen islamischen Bildung, die berufenen Vertreter des Islam, unberührt bleiben. Sie waren ja von der Spannung so wenig unmittelbar in Mitleidenschaft gezogen und zugleich so tief in der ungebrochenen Tradition verwurzelt, daß sie sich zum Teil bis heute vor der drohenden Krise in ihrer konservativen Haltung versteifen konnten. Aber es gab doch immer auch in diesem Kreis — es handelte sich ja oft um die geistig am höchsten Entwickelten — Männer, die ihre Augen vor dem Neuen nicht verschließen konnten, die selbständig genug urteilten und auch genügend Selbstbewußtsein hatten, um eine klare Auseinandersetzung zwischen dem Alten und dem Neuen nicht zu scheuen. Das Problem wurde ungefähr gleichzeitig an zwei verschiedenen Stellen der islamischen Welt aufgegriffen: in Indien, wo es durch die britische Herrschaft ausgelöst war, eher etwas früher als in Ägypten. Es ist beachtenswert, daß dabei die indischen sogenannten Neu-Muʿtaziliten und die ägyptischen Reformer, ohne daß eine tatsächliche Beziehung zwischen beiden Gruppen festzustellen ist, trotz merklich abweichender Grundeinstellung teilweise zu genau denselben Argumenten und Methoden kamen. An dieser Stelle können wir uns auf die ägyptische Reformrichtung beschränken, da ihre Vertreter das Problem mehr grundsätzlich, strenger mit den der islamischen Tradition gemäßen Mitteln anpackten als die mehr von allgemeinen kulturellen Gesichtspunkten ausgehenden und vor allem apologetisch eingestellten Inder, damit entschieden eine weitgreifende Wirkung ausübten und zudem auch unmittelbar politisch interessiert und tätig waren.

Die Auseinandersetzung wenigstens eingeleitet zu haben, ist das Verdienst der eindrucksvollen Persönlichkeit des Ğemāl ed-Dīn al-Afghānī<sup>24</sup>, die noch immer eine

<sup>24</sup> 1839—1897; siehe GAL, Suppl. III, 311 ff.



etwas rätselhafte Gestalt darstellt: denn wie seine Heimat sich nicht mit voller Sicherheit feststellen läßt, wie wir seine Entwicklung nicht deutlich sehen, so ist es selbst kaum möglich, die von ihm vertretenen Gedanken genau zu fassen. Die von ihm zusammen mit seinem Schüler Muḥammed ʿAbduh 1884 herausgegebene kurzlebige, aber lange nachwirkende Zeitschrift *al-ʿurwat al-wuṭqā* läßt den Anteil der beiden Herausgeber nicht recht unterscheiden, wobei doch wegen des Unterschiedes nicht nur an Alter, an Herkunft und an Lebensumständen, sondern auch an Charakter und Temperament gewiß mit einer merklichen Verschiedenheit zu rechnen ist. Aber der Einfluß des Mannes, der 1869—71 in Konstantinopel, 1871—79 in Cairo tätig war, um den Schluß seines Lebens 1892—97 wieder in der türkischen Hauptstadt zu verbringen, hat alle späteren Erneuerungsbestrebungen im Islam aufs stärkste bestimmt. Er wirkte allem nach stärker durch das gesprochene Wort als durch die Schrift, am tiefsten aber durch seine Schüler, allen voran den bedeutendsten, den schon genannten Ägypter Muḥammed ʿAbduh. Ğemāl ed-Dīn stand tief unter dem Eindruck von der Rückständigkeit und Unterlegenheit der islamischen Welt und war als überzeugter, ja begeisterter Muslim von der Gewißheit durchdrungen, daß der richtig verstandene Islam mit jedem Fortschritt vereinbar sei. Um sich aber fortschrittlicher Entwicklung widmen zu können, sei die politische Selbständigkeit der muslimischen Völker Voraussetzung. Sein politisches Endziel war der Zusammenschluß aller muslimischen Völker und Länder unter der Führung des Chalifen. Aber auch hierfür war ja die Möglichkeit der Selbstbestimmung Vorbedingung. Zunächst galt es also für die muslimischen Völker, die diese entbehrten, wie die Inder und die Ägypter, die politische Freiheit zu erobern. Wenn Ğemāl ed-Dīn al-Afghānī also das traditionelle islamische Staatsideal wieder zu beleben suchte — er gilt ja als der geistige Vater des Panislamismus —, so hat er doch an nachgeordneter Stelle auch für den Nationalismus Raum gefordert; und es wird verständlich, daß seine Gestalt so vielfach auch den Beginn der nationalen Regungen bei den muslimischen Völkern bestimmt. Ein muslimischer Inder sagte mir einmal: »Ğemāl ed-Dīn al-Afghānī lehrte uns, uns zuerst als Muslime und dann als Inder zu fühlen« und fuhr dann fort zu zeigen, wie sie dazu gekommen seien zu merken, daß sie erst Inder seien und dann Muslime. Diese Charakterisierung scheint heute vielleicht Ğemāl ed-Dīn keine allzu bedeutende Rolle zuzuweisen; ich glaube, aus seiner Zeit heraus gesehen, läßt sie ihn doch auch an diesem Punkt als Bahnbrecher erscheinen.

Wenn Ğemāl ed-Dīn der Überzeugung lebte, daß der Islam — richtig verstanden — sich keinem wirklichen Fortschritt verschließe, so blieb die grundsätzliche theologische Ausführung und Begründung dieser Überzeugung im einzelnen seinem großen Schüler Muḥammed ʿAbduh<sup>25</sup> und dem Fortsetzer von dessen Werk, Muḥammed Rašīd Riḍā<sup>26</sup>, vorbehalten, deren Bemühungen um eine Lösung der Aufgabe das bald stürmischer werdende, bald wieder gewaltsam zurückgedrängte Eindringen der neuen Gedanken begleiteten und — allmählich vertieft und weiter ausgebaut — schließlich auch auf größere Kreise Einfluß gewannen.

Die wesentlichen Züge des Ergebnisses mögen hier vorweggenommen sein. Von der Erkenntnis aus, daß im Laufe der Jahrhunderte mancherlei Mißbräuche in den Islam

<sup>25</sup> 1849—1905; siehe GAL, Suppl. III, 315ff.

<sup>26</sup> 1865—1935; siehe GAL, Suppl. III, 321ff.

eingedrungen und in ihm durch den Grundsatz des *iğmā'*, des consensus späterer Generationen, anerkannt worden waren, lehnen diese Männer den *taqlīd*, das blinde Nachbeten, ab, wie es in den historischen *maḏāhib*, den anerkannten gesetzlichen Schulrichtungen, auf Grund des uneingeschränkten *iğmā'* zur Herrschaft gekommen war, und fordern die Freigabe des *iğtihād*, der selbständigen Forschung aus den materiellen Quellen des Gesetzes. Dieser *iğtihād* aus den Urquellen soll an Stelle des alten brüchig gewordenen *iğmā'* einen den Zeitverhältnissen und dem Gemeinwohl entsprechenden neuen *iğmā'* gewinnen. Man glaubt über den durch den consensus späterer Generationen verdorbenen historischen Islam hinaus auf den einfachen und schlichten Urislam zurückgreifen zu können. Man weiß sich dabei in Übereinstimmung mit einer Reihe großer theologischer Autoritäten der Vergangenheit, die ebenfalls die Auswüchse des auf blindem *taqlīd* beruhenden *maḏhab*-Wesens bestritten und sich weigerten, auf das Recht des *iğtihād* zu verzichten. Unter den bedeutenden Gestalten der islamischen Dogmengeschichte, die der *Manār*, die Zeitschrift der ägyptischen Reformpartei, gerade hierfür gerne als Kronzeugen anführt, um z. B. den Heiligenkult mit all seinem abergläubischen Drum und Dran zu bekämpfen, fallen die großen Ḥanbaliten des 14. Jahrhunderts, Ibn Taimīya und Ibn Qaiyim al-Ğauziya, besonders auf, also gerade die Männer, auf die Muḥammed ibn 'Abd al-Wahhāb und die Wahhābiten in ihrem Kampf gegen die »Neuerungen« zurückgriffen. In der Ablehnung solcher »Neuerungen« und in der Begründung dieser Ablehnung geht ja die *Manār*-Richtung, wie man die ägyptische Reformgruppe nach ihrem Organ vielfach nennt, weitgehend mit den bereits erwähnten Wahhābiten zusammen. Es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß in der Tat die wahhābitische Kritik am herrschenden Islam wie auf die indischen Neu-Mu'taziliten so auch auf die ägyptischen Reformer einen gewissen Einfluß geübt hat. Und es nimmt nicht wunder, daß Muḥammed 'Abduh und seine Anhänger von ihren auf dem traditionellen Standpunkt verharrenden Gegnern gerne als Wahhābiten verunglimpft wurden. Aber während für die Wahhābiten die Abschaffung der *bida'* das Endziel darstellt, sie also den Islam auf die kulturelle Stufe der Zeit des Propheten und seiner ersten Anhänger zurückschrauben wollen, soll sie für Muḥammed 'Abduh vielmehr nur einen besseren Ausgangspunkt geben für einen von der gesetzlichen Kasuistik ungehemmten Neuaufbau der gesellschaftlichen Verhältnisse. Denn diese können für ihn nicht Gegenstand einer für alle Zeiten bindenden religiösen Gesetzgebung werden; sie sind vielmehr jeweils in einer den kulturellen Erfordernissen der Zeit und dem Gemeinwohl entsprechenden wechselnden Form wohl nach den Grundsätzen der Religion, aber nicht so sehr nach dem Buchstaben als aus ihrem Geist heraus zu ordnen. Das streckenweise Zusammengehen mit wie die Abweichung von den Anschauungen der Wahhābiten hat Goldziher sehr schön zum Ausdruck gebracht, wenn er die *Manār*-Richtung als Kulturwahhābismus charakterisiert hat. Bei dem Neuaufbau aber ist für die ägyptischen Reformer — und darin unterscheiden sie sich vollends von den Wahhābiten, die ja jede mystische Neigung grundsätzlich ablehnen, — der gegebene Wegweiser al-Ghazzālī mit seiner Forderung sittlicher Vertiefung und Verinnerlichung.

Wenn diese Grundsätze auch so sehr gemeinsames Eigentum der ägyptischen Reformrichtung sind, daß wir bei manchen Äußerungen und Schlußfolgerungen nicht entscheiden können, auf welchen ihrer Führer sie zurückgehen, so sind diese, wie wir noch sehen werden, in der Politik entsprechend ihrer Herkunft, ihrer Zeit und ihrem Wirkungskreis doch recht verschiedene Wege gegangen.

In den siebziger Jahren stieg die als Folge der Reformideen einsetzende politische Gärung auf den Höhepunkt. Aus dem arabischen Gebiet erhalten wir vereinzelte merkwürdige Nachrichten, die in ihrer Tragweite zunächst freilich nicht leicht zu beurteilen sind. So klingt es recht überraschend, wenn wir hören, daß um 1875 ein 'Aneze-Scheich den Gedanken eines arabischen Chalifats unter dem Groß-Scherif von Mekka entwickelt haben soll<sup>27</sup>. Man darf allerdings nicht vergessen, daß der *Ḥiǧāz* stets ein Feld der Spannungen zwischen der türkischen Oberhoheit und der einheimischen scherifischen Regierung war. Damals gerade scheint Mekka wirklich ein politischer Unruheherd gewesen zu sein<sup>28</sup>. Wie weit man freilich hier bereits von einer national-arabischen Bewegung sprechen kann, mag dahingestellt bleiben. Immerhin ist zuzugeben, daß eine solche hier einen Ansatzpunkt haben konnte. Etwas deutlicher, wenn auch immer noch blaß genug, ist das Bild, das wir von einer geheimen Gesellschaft erhalten, die 1875 in Bairūt von arabischen Christen gegründet wurde, aber bald auch Muslime zu ihren Mitgliedern zählte und wenige Jahre später mit schroff antitürkischen Forderungen hervortrat<sup>29</sup>.

Nun trat jedoch ein Ereignis ein, das dazu bestimmt scheinen mochte, alle solche Sonderbestrebungen zu ersticken: 1876 schenkte Midḥat Pascha im Namen 'Abd ul-Ḥamīds II. dem osmanischen Reiche eine moderne liberale Verfassung nach dem Muster der belgischen. Die jungtürkische Bewegung schien endgültig den Sieg über die Mächte der Tradition davongetragen zu haben. Der »Osmanismus« schien sich wirklich durchgesetzt zu haben. Es war ein Schein. Der russisch-türkische Krieg nahm seinen für die Türkei verhängnisvollen Verlauf, er schenkte dem Sultan aber die Möglichkeit zu einem persönlichen Sieg, dem Sieg über die Jungtürken, indem er ihm willkommene Gelegenheit bot, die Liberalen zu beseitigen und die eben verkündete Verfassung zu suspendieren. Zwar hatte der Sultan nun freie Bahn, seine panislamische Politik vorzubereiten und auszubauen; aber die Hemmnisse, die der Osmanismus den nationalen Sonderbestrebungen in den Weg gelegt hatte, fielen nun weg. Der Rückschlag war vielmehr nur geeignet, diese aufs neue anzufachen. So vernehmen wir denn durch europäische Berichte aus den verschiedensten Gegenden der arabischen Reichshälfte bald von Mißstimmung, Selbstbesinnung auf die arabische Sonderart und Ablehnung der türkischen Vorherrschaft. Am eindrucksvollsten sind gewisse 1880 von der oben erwähnten Bairuter Gesellschaft heimlich angebrachte Maueranschläge, in denen unter Anklagen gegen das tyrannische und unislamische Verhalten der Türken und Appell an das arabische Bewußtsein Aufhebung der Zensur, Anerkennung des Arabischen als offizielle Sprache, Ableistung des Militärdienstes in der Heimat, ja kurz Autonomie oder Unabhängigkeit Syriens verlangt wird. In Konstantinopel vermutete man — gewiß zu Unrecht —, daß hinter diesem Komplott die Hand Midḥat Paschas stecke, der ja 1878 zum Statthalter von Syrien ernannt war; ganz ähnlich übrigens, wie man 1914 — und damals wohl begründet — hinter den syrischen Reformklubs den Einfluß Kāmil Paschas suchte.

In diesen Jahren mehren sich auch sonst überall die Anzeichen national-arabischer Tendenz. Besondere Beachtung verdient in dieser Hinsicht Arabien selbst. In den

<sup>27</sup> Siehe Upton, *Gleanings from the Desert* (London 1881), S. 238.

<sup>28</sup> Siehe unten und Anm. 30.

<sup>29</sup> Siehe G. Antonius, *The Arab Awakening* (London 1938), S. 79 ff.

<sup>30</sup> Zum folgenden siehe J. T. von Eckardt: *Deutsche Rundschau* 98 (1899), S. 62 f.; C. A. Nallino, *Raccolta di Scritti*, III, 209 f.

siebziger Jahren scheint Mekka das Zentrum gewisser — angeblich von Zentralasien ausgehender — panislamischer Bestrebungen geworden zu sein, die hier bald ausgesprochen antitürkischen Charakter annahmen<sup>30</sup>. Man ist versucht, die Vorgänge in Arabien doch irgendwie mit der Tätigkeit Ğemāl ed-Dīn al-Afghānī's in Verbindung zu bringen. Leider wissen wir aber über dessen Beziehungen zu Mekka recht wenig. Sie reichen immerhin bis ins Jahr 1857 zurück, in dem er den *ḥaġġ* ausführte. Wann er »in Mekka« die panislamische Gesellschaft *Umm al-Qurā* gründete, die 'Abd ul-Ḥamīd nach einem Jahre verboten habe<sup>31</sup>, wissen wir nicht. Es ist mir auch unbekannt, was es mit der (vereinzelten?) Notiz auf sich hat, daß eine Schrift von Ğemāl ed-Dīn über das Chalifat unterdrückt worden sei<sup>32</sup>. Wenn aber ein solcher Zusammenhang bestehen sollte, kommt jedenfalls die antitürkische nationalarabische Wendung, die die Strömung in Arabien nahm, nicht auf Ğemāl ed-Dīn's Rechnung. Im Ḥiġāz und in Yemen soll damals eine Bewegung aufgekommen sein, die dem Osmanensultan das Recht auf den Chalifentitel absprach und diese Würde für einen Nachkommen des Propheten, also einen Scherifen, vorbehalten wissen wollte<sup>33</sup>. Der Umstand, daß 1880 der Groß-Scherif Husain ermordet wurde, wurde von manchen damit in Verbindung gebracht, daß er derartigen Ansichten gehuldigt habe. Tatsache ist, daß sich die Zentralregierung in den nächsten Jahren — wenigstens eine Weile mit Erfolg — in Mekka stärker durchzusetzen bemühte<sup>34</sup>. Aber noch 1882 wissen im Frühsommer britische Konsulatsberichte aus Mekka die Äußerung des Wunsches nach Freiheit zu melden<sup>35</sup>.

Bei all dem handelte es sich jedenfalls mit um eine Rückwirkung der außen- und innenpolitischen Mißerfolge des osmanischen Reiches. Und weitere Unruhe mag dann in den arabischen Gebieten auch durch die Ereignisse in Ägypten ausgelöst sein, wo damals zuerst der Ruf erscholl: »Ägypten den Ägyptern!«

Hier hatten die einheimischen arabischen Kreise in der Armee allmählich Zugang zu den Offiziersstellen gefunden; aber sie fühlten sich — wohl nicht ganz zu Unrecht — zurückgesetzt hinter den Türken und Tscherkessen, die ja den gleichen Schichten angehörten, unter deren Ausbeutung die Bevölkerung des Landes bitter zu leiden hatte. Der überraschende Erfolg eines Putsches von arabischen Offizieren unter Führung von Aḥmed al-'Orābī 1881 in der eigenen Sache verlockte diesen geradezu zu einer Wiederholung der Machtprobe, und so sah er sich fast unversehens vor größere politische Aufgaben gestellt und an die Spitze einer ausgedehnten volkstümlichen Bewegung gedrängt, die sich gegen den Einfluß der Fremden im Lande, und zwar bald mehr

<sup>31</sup> Siehe E. G. Browne, *The Persian Revolution* (London 1909), S. 14.

<sup>32</sup> Siehe G. Wilson, *Modern Movements among Moslems*, S. 71.

<sup>33</sup> Leider sind die Angaben v. Eckardts über die Strömungen im Ḥiġāz ziemlich unbestimmt, jedenfalls nicht ohne weiteres zu verifizieren. Die genannten Einzelheiten über die Tätigkeit Ğemāl ed-Dīn el-Afghānīs würden sich gut in das von v. Eckardt gezeichnete Bild einfügen, der freilich den Namen von Ğemāl ed-Dīn hier gar nicht nennt. Dagegen spricht er davon, daß eine Broschüre, in welcher Kheredin Pascha (Chair ed-Dīn, siehe Th. Menzel in EI II, 936 und M. S. Mzali et J. Pignon, *Documents sur Khérédine: Revue Tunisienne*, N. S. No. 18ff.) die Ideen der arabischen Liga verfochten hatte, »mit Beschlag belegt und öffentlich verbrannt« wurde; auch darüber finde ich nichts Näheres.

<sup>34</sup> Siehe C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, III, 59 und 319: »it was not until 1880, that the Shereef finally relinquished as fruitless all armed resistance to the Sultan's Deputies«.

<sup>35</sup> Siehe G. Antonius, *The Arab Awakening*, S. 90.

als gegen den der Türken gegen den der Europäer wandte, die sich zur Regelung des schweren Schuldendienstes in die innere Verwaltung einmischten. 'Orābī Pascha war zeitweilig der unbestrittene Herr im Lande. Aber auf die Ausschreitungen in Alexandrien am 11. Juni 1882 folgte am 11. Juli das britische Bombardement der Stadt und die Besetzung des Landes durch England. Trotz dieses unglücklichen Ausgangs hat die 'Orābī-Erhebung ihre große Bedeutung als erste wirklich nationale Bewegung im islamischen Orient. Gewiß trägt die Bewegung Züge der Fremdenfeindschaft und nimmt zeitweilig auch solche der Christenfeindschaft an, Züge, die in der islamischen Welt gelegentlich immer vorkamen und an sich noch nichts mit Nationalismus zu tun haben: der Islam gibt seinen Bekennern ja stets ein gewisses Überlegenheitsgefühl, das die Herrschaft oder auch nur maßgebenden Einfluß Andersgläubiger als der richtigen Ordnung widersprechend empfindet und nur mit Widerstreben erträgt. Aber diese Züge sind nicht das Charakteristische der 'Orābī-Bewegung, nicht das, was ihr ihre Kraft gab. Sie stand vielmehr in unmittelbarer Beziehung zu der jungen, von Ğemāl ed-Dīn al-Afghānī eingeleiteten Reformströmung. Der Fortsetzer von Ğemāl ed-Dīns Werk, Muḥammed 'Abduh, galt geradezu als einer ihrer geistigen Führer. Zwar billigte er die Militärrevolte und manche Handlungen 'Orābīs nicht, sondern fürchtete die Einmischung der Fremdmächte, die er vermieden sehen wollte. Aber Muḥammed 'Abduh war nicht bloß ein Anwalt von kulturellem Fortschritt; man hat ihn auch als den ersten bezeichnen können, der — von seinem gut islamischen Standpunkt aus — den Gedanken des Vaterlandes vertrat und Liebe zum Vaterland forderte<sup>36</sup>. Das war in der Tat ein neuer Gesichtspunkt im Islam, aber einer, für den die Zeit in Ägypten reif war. Die 'Orābī-Bewegung war nicht eine Wirkung des traditionellen islamischen Selbstgefühls, sie war vielmehr unverkennbar Ausfluß ägyptisch-nationalen Empfindens. Hier hatte die lange Reformtätigkeit mit dem Mittel der Erziehung durch Schule und Presse ihre ungewollten Früchte getragen.

Es kann freilich die Frage aufgeworfen werden, ob wir das Selbstgefühl der Ägypter, das sich damals so entschieden anmeldete und das sich seither so kräftig entwickelt hat, als Nationalismus bezeichnen dürfen. Von einem Nationalismus kann man doch nur sprechen, wo von einem Volkstum die Rede ist. Gibt es aber ein ägyptisches Volk? Sind die Ägypter nicht ganz ebenso wie die Syrer oder die Iraker nur ein Teil des arabischen Volkstums? Gewiß, auch die Ägypter sind Araber; und die Bewegung war nicht etwa nur eine vaterländische, sondern eine arabische, gerichtet in ihren Anfängen gegen die doch ebenfalls muslimischen und ägyptischen Türken und Tscherkessen. Aber Ägypten ist das einzige Land arabischer Zunge, das eine in sich geschlossene und nach außen deutlich abgegrenzte Einheit darstellt, das dem Nil seine Existenz und seine Sonderart verdankt. Dazu hat das Land seine eigene Geschichte, nicht bloß im Altertum — und an die Blütezeit unter den Pharaonen knüpfen die nationalistischen Ägypter bekanntlich als an ihre eigene Vergangenheit gerne an —, sondern auch durch das Mittelalter hindurch bis zur osmanischen Eroberung 1517 und nun wieder, seit Mehmed 'Alī es aus dem Verband des osmanischen Reiches gelöst hatte. Auch die Geschichte aber drückt den Menschen ihren Stempel auf. Wenn ein syrischer, ein palästinischer, ein iraqischer Nationalismus nicht möglich ist, sondern nur ein syrischer Patriotismus

<sup>36</sup> Siehe Cheikh Mohammed Abdou, *Rissalat at-Tauhid*, trad. par B. Michel et Moustapha Abdel Razik (Paris 1925), S. XLIf.

oder ein arabischer Nationalismus in Syrien usw., weil es eben kein syrisches, palästinisches, iraqisches Volk gibt, sondern nur ein arabisches Volk in Syrien, in Palästina, im Iraq, so kann man doch vielleicht von einem ägyptischen Volk reden, wenn man nur nicht vergißt, daß dieses ägyptische Volk trotz aller Sonderart doch ein Teil des arabischen Volkes bleibt und sich dessen bewußt ist.

An zwei entscheidenden Punkten der islamischen Welt hatten so die Reformbestrebungen neue staatliche Formen sich zum Ziel gesetzt und dieses Ziel zunächst auch schließlich erreicht: im osmanischen Reich und in Ägypten. Das Ziel war verschieden gewesen: in Ägypten war es ein Nationalismus von besonderer örtlicher Prägung; entsprechend dem übernationalen Charakter des osmanischen Reiches war es dort — nicht nur für die Türken, sondern für alle Völker des Staates bestimmt, aber im wesentlichen von den Türken erdacht und erstrebt — ein liberaler »Osmanismus«; in den arabischen Provinzen des Reiches hatten die besonderen Bedingungen es gar nicht zu einer selbständigen, klaren und einheitlichen Zielsetzung kommen lassen. Aber kaum hatten die Reformer das Ziel erreicht, da wurde es ihnen in beiden Fällen jäh wieder entrissen: hier durch die Mächte der alten Ordnung, dort durch das Eingreifen des Auslandes. Der Rückschlag war sehr schwer. Er entzog der politischen Betätigung in reformfreundlichem Sinne im Lande den Boden: nun jede Aussicht auf Erfolg geschwunden war, fehlte auch der Anreiz zur Suche nach neuen Formen. Im übrigen gestaltete sich die Lage an beiden Stellen bald recht verschieden. In Ägypten wurden die Führer der nationalen Bewegung des Landes verwiesen, darunter auch Muḥammed ʿAbduh, der 1882—89 Ägypten meiden mußte, aber auch im Exil für seine Sache werben konnte: die während seines Aufenthaltes in Paris 1884 von Ğemāl ed-Dīn al-Afghānī und ihm herausgegebene Zeitschrift *al-ʿurwat al-wuṭqā* bekämpfte nun erst recht die Fremdherrschaft in seinem Vaterlande, und sie fand trotz aller Behinderung auch den Weg in die Heimat; welche Bedeutung man ihr für die Entwicklung der nationalen Bewegung beilegt, beweist die Tatsache, daß sie in späterer Zeit mehrfach wieder neu gedruckt wurde. In der Türkei legte ʿAbd ul-Ḥamīd II. zwar Wert darauf, durch Einführung technischer Fortschritte sich als reformfreundlicher Herrscher zu erweisen, unterband aber jede noch so platonische politische Bewegung in seinem Lande mit zunehmend schrofferen Mitteln. Drückend legte sich der Terror des ʿabdulḥamīdischen Systems über die Keime der geistigen Verjüngung. Nicht bloß jede politische Betätigung wurde durch Zensur und Geheimpolizei niedergehalten; das ganze geistige Leben wurde gefesselt. Es kam die Zeit, da in der Türkei Friedhofsruhe herrschte, da auch die Presse, wollte sie der Zwangsjacke entgehen, ins Ausland flüchten mußte. Besonders für die syrischen Journalisten, die in der arabischen Presse die Führung hatten, wurde jetzt Ägypten ein Asyl, von dem aus das geistige Ringen der Araber um Freiheit und Fortschritt weitergeführt wurde. Denn England legte ja hier der literarischen Betätigung keine zu engen Fesseln an. Fühlte es sich doch unter Lord Cromer so sicher in Ägypten, daß es darauf verzichten konnte, sich durch kleinliche Zensurmaßnahmen unbeliebt zu machen und sich selbst Unbequemlichkeiten zu schaffen. Lag ja doch auch kein Grund vor, die aus dem osmanischen Reiche geflüchteten Journalisten an der Äußerung ihrer Kritik der Zustände in der Türkei zu hindern. Dieses Zuströmen der syrischen Journalisten bereicherte das Bild des ägyptischen Pressewesens beträchtlich. So trug die Politik ʿAbd ul-Ḥamīds mit zur Heraufführung einer Blütezeit der arabischen Presse in Ägypten bei. Übrigens bewährte sich auch sonst die geschickte Weitherzigkeit der



englischen Besetzungsmacht gegenüber der Presse. Sie hat es zu ihrem Teil mit bewirkt, daß die politischen Bestrebungen in Ägypten friedlich verliefen. So ließ man auch später die seit 1897 einsetzende nationale Propaganda von Muṣṭafā Kāmil<sup>87</sup> ruhig gewähren, der seine Ziele, die Befreiung Ägyptens und die Rückgabe des Sudan, auf friedlichem Wege, durch Überzeugung, durchsetzen zu können hoffte. Nicht nur dadurch unterschied sich diese zweite Welle des Nationalismus von der der Jahre 1881 f., mit der sie auch in keiner inneren Verbindung stand. Wenn damals die Masse der Fellahen begeistert hinter ʿOrābī-Pascha stand, wandte sich Muṣṭafā Kāmil vor allem an die städtische Bevölkerung, besonders an die moderne Intelligenz. Während die ʿOrābī-Bewegung zunächst gegen die Türken gerichtet war, suchte Muṣṭafā Kāmil Rückhalt an der ganzen islamischen Welt, erkannte den türkischen Sultan ausdrücklich als Chalifen und Oberhaupt des Islam an und förderte dessen panislamische Bestrebungen. Die Zeitung *al-Liwāʾ*, die Muṣṭafā Kāmil seit 1900 herausgab, war bald das beliebteste und einflußreichste Blatt Ägyptens. In kurzer Zeit war es ihm gelungen, die Masse des ägyptischen Volkes ein zweites Mal unter der nationalen Parole zu sammeln, als er 1908 durch einen vorzeitigen Tod aus seiner Arbeit herausgerissen wurde. Mit seinem Tode aber verfiel sein Werk, das zuletzt Lord Cromer doch noch Besorgnis eingefloßt hatte, scheinbar völlig fruchtlos.

Auch in der Türkei aber ließ sich trotz aller Bemühungen ʿAbd ul-Ḥamīds der Funke, der einmal entzündet war, nicht mehr ganz ersticken. Der Einbruch der neuen Ideen war so tief gegangen, daß sie sich, ihren eigenen Gesetzen folgend, weiter entwickelten. So begegnen wir in einer Zeit, in der die Agenten des ʿabdulḥamīdischen Systems auch in der harmlosen schönen Literatur auf versteckte politische Zielsetzung fahnden und sie damit immer mehr lahmlegen, doch bisweilen neuen Tönen. In Mehmed Emin ersteht dem türkischen Volke ein Dichter, der den einfachen ehrlichen Mann aus dem Volk mit seiner Tagesarbeit und seinen Sorgen in anschaulichen Bildern zeichnet, damit aber auch vernehmlich zu ihm spricht, und der andererseits in dem aus Anlaß des griechisch-türkischen Krieges geschaffenen Gedicht: »Ich bin ein Türke. Groß ist mein Glaube, mein Geschlecht«, den Türken eine Art nationale Hymne schenkt. Es führt eine gerade Entwicklungslinie von Nāmiq Kemāl, der wohl auch als Türke fühlte, ohne sich dessen schon klar bewußt zu werden, zu Mehmed Emin, bei dem das türkische nationale Bewußtsein zu voller Klarheit durchgedrungen ist. Wenn Mehmed Emin's echt volkstümliche türkische Gedichte ungehindert erscheinen konnten, so verdanken sie es der Tatsache, daß sie durchaus unpolitisch waren. Jede politische Betätigung aber mußte das Licht des Tages scheuen. Wenn keine Flamme lodern durfte, so glomm der Funke eben unter der Asche weiter. Anlaß zu politischen Sorgen und Wünschen gab es ja genug: das Verbot reizte vielleicht erst recht zur Arbeit im Verborgenen. Wenn man sich nicht laut äußern durfte, fand man sich in geheimen Organisationen zusammen, im Komitee für Einheit und Fortschritt, das nicht nur im Ausland zahlreiche Mitglieder zählte, sondern auch in der Heimat wachsenden Anhang gewann, zumal im Offizierskorps, das ja schon durch seine moderne Ausbildung neuzeitlichen Ideen besonders aufgeschlossen war und die traurige außenpolitische Lage des Reiches mit verbissenem Ingrimm beobachtete. Und die Mitgliedschaft dieser Organisation war nicht auf Türken beschränkt; es waren auch Araber darunter,

<sup>87</sup> 1874—1908; siehe GAL. Suppl. III, 332f.

selbst bis in die Leitung hinein. Für manche von ihnen sollte diese Teilnahme eine Schule unterirdischer politischer Betätigung werden, die ihnen später noch sehr zu-statten kam. Man denke nur an die Rolle, die so viele ehemalige türkische Offiziere später in der arabischen Sache spielen sollten, unter denen manche nachweislich schon damals im Komitee hervorgetreten waren: es sei hier nur an 'Aziz 'Alī al-Miṣrī<sup>38</sup> erinnert.

Auch für die arabische Reichshälfte können Stimmen national bewußter Strömungen eigentlich nur im Ausland vernehmbar werden. Freilich ist es schon in der geographischen Lage des türkischen Siedlungsgebiets wie in der ganzen Geschichte des Türkentums begründet, daß dieses im ganzen sehr viel entschiedener von der Modernisierungstendenz durchdrungen war, während die muslimischen Araber tiefer in der islamischen Tradition wurzelten, die ihren arabischen Ursprung nicht verleugnen kann, die arabischen Christen aber zwar für die aus dem Abendland kommende moderne Weltauffassung recht empfänglich, aber eben durch ihre Religion wieder von ihren muslimischen Volksgenossen geschieden waren. Eine merkwürdige Gestalt aus dieser Zeit, ein Mann, dessen Schriften teilweise vielleicht erst nach seinem 1903 erfolgten Tode zu voller Wirkung kamen, der jedenfalls heute als ein wichtiger Vorkämpfer der national-arabischen Sache anerkannt ist, ist der Syrer 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī<sup>39</sup> aus Haleb, der — wie so viele seiner Landsleute — vor dem Regime 'Abd ul-Ḥamīd's nach Cairo auswich. In dem unter dem Titel *Umm al-Qurā* erschienenen Protokoll eines fingierten allgemeinen islamischen Kongresses zu Mekka<sup>40</sup> im Jahre 1898, das übrigens hin und wieder in der Literatur als echt angesehen wurde<sup>41</sup>, predigt er eine durchgreifende Reform des Islam, um ihn mit allen Erfordernissen der Gegenwart in Einklang zu bringen. Er erscheint hier zunächst durchaus als ein Verkünder der panislamischen Gedanken Ğemāl ed-Dīn al-Afghānī's. Aber seine Schrift zeigt zugleich, wie unmittelbar ein Weg vom Panislamismus zu einem arabischen Nationalismus führen konnte: denn wenn er gleichzeitig aus der Verbundenheit der Araber mit der Entstehung und Ausbreitung des Islam die Folgerung zieht, daß sie eine besondere Aufgabe unter den muslimischen Völkern haben, und — entsprechend dem islamischen Gesetz — die Schaffung eines arabischen Chalifats unter einem Chalifen aus dem Stamme Qoraiš fordert, so wird er damit wirklich auch zum direkten Vorläufer des arabischen Nationalismus. Wenn ihm auch die Gründung einer geheimen politischen Gesellschaft zugeschrieben wird<sup>42</sup>, von der wir im übrigen nichts Näheres erfahren, so scheint al-Kawākibī jedenfalls sehr viel mehr politischer Theoretiker als Praktiker gewesen zu sein.

<sup>38</sup> Über ihn siehe BASI, S. 452, 460ff., bes. Anm. 106.

<sup>39</sup> 1849—1903; siehe GAL Suppl. III, 379f.; G. Antonius a. a. O., S. 95ff.

<sup>40</sup> Der Gedanke eines islamischen Kongresses lag damals bereits in der Luft, vgl. WdI 23 (1941), S. 123f.

<sup>41</sup> Siehe *Annuaire du Monde Musulman*, II (1925), S. 355; A. Sanhoury, *Le Califat* (Paris 1926), S. 558.

<sup>42</sup> Der einzige Beleg hierfür ist, soweit ich sehe, K. T. Khaīrallah, *Le problème du Levant. Les régions arabes libérées* (Paris 1919), S. 24. Ob diese Notiz nicht auf einer Kombination der Tatsache, daß al-Kawākibī's Buch *Umm al-Qurā* in den Entwurf eines Programmes für eine solche Gesellschaft ausmündet, mit der anderen beruht, daß Ğemāl ed-Dīn el-Afghānī die Gründung einer Gesellschaft mit dem Namen *Umm al-Qurā* in Mekka zugeschrieben wird (vgl. oben S. 27)?

Dagegen begannen kurz nach der Jahrhundertwende, von Männern ganz anderen Schlages eingeleitet, die ersten Bemühungen um die Vorbereitung einer arabischen Erhebung. Die 1904 von dem christlichen Syrer Neğib al-ʿAzūrī<sup>43</sup> gegründete *ligue de la patrie arabe*, deren Ziel die Schaffung eines selbständigen arabischen Reiches aus den arabischen Provinzen der Türkei war, verdient schon darum besondere Beachtung, weil sie die arabische Frage vor das europäische Forum brachte dank der propagandistischen Unterstützung, die sie bei dem französischen Schriftsteller Eugène Jung fand; sie erregte im Abendland erhebliches Aufsehen und ist auch in die europäischen Darstellungen der Entwicklung der arabischen Nationalbewegung eingegangen. Nach den Angaben aus arabischer und türkischer Quelle wurde diese Gründung aber kaum von wesentlicher Bedeutung für den Fortgang des arabischen Nationalismus. Wenn Neğib al-ʿAzūrī auch selbst an den späteren nationalistischen Organisationen beteiligt war, so spielte er doch ganz offenkundig hier keineswegs die große Rolle, die ihm die auf seinen eigenen Mitteilungen beruhende Schilderung E. Jungs zuschreibt.

Neğib al-ʿAzūrī war der Verwirklichung seiner Pläne nicht wesentlich näher gekommen, als ein Ereignis eintrat, das die ganze Lage mit einem Schlage änderte: die jungtürkische Revolution von 1908. Sie machte dem Terror-System des Sultans, unter dem die ganze Bevölkerung gelitten hatte, ein Ende und zwang ihn zur Wiedereinführung der Verfassung von 1876. Unter den Menschen aller Schichten und Rassen herrschte heller Jubel. Das Wort »Verfassung« wirkte wie ein Zauberwort, von dem man die Beseitigung aller Übel erwartete. Man glaubte an ein goldenes Zeitalter von Glück, Freiheit und Brüderlichkeit. Es ist begreiflich, daß im Taumel der ersten Begeisterung die stillen Umtriebe auch der *ligue de la patrie arabe* eingestellt wurden. Freilich folgte nur zu bald eine bittere Ernüchterung. Die Revolution war — wie so mancher entscheidende Schritt auf dem Wege der Reform — ausgelöst, um einer drohenden oder doch befürchteten Einmischung der Mächte zuvorzukommen. Aber — ebenfalls wie so oft — nützten die Nachbarn die mit jeder Revolution verbundene augenblickliche Schwächung der Türkei aus, um eigene Vorteile zu erlangen. Das Land konnte nicht mehr zur Ruhe kommen. Aber schlimmer war die Schwäche im Innern. Die Revolution war glänzend gelungen dank der Energie der reformfreundlichen Offizierskreise. Aber diese Offiziere waren keine Politiker. Und auch sonst hatte die Organisation der Jungtürken, das Komitee für Einheit und Fortschritt, wohl politische Theoretiker, aber keine Männer der politischen Praxis. Sie überließen die Regierung daher zunächst alten bewährten Staatsmännern, die doch innerlich kaum wirklich Anhänger ihrer Auffassungen waren, während sich die Leitung des Komitee's im Hintergrund hielt. Die gewählten Abgeordneten bekannten sich wohl überwiegend zum Komitee für Einheit und Fortschritt, aber darunter waren manche, die in Wahrheit gar keinen festen Standpunkt hatten. Die Komitee-Partei legte den stärksten Nachdruck auf den Programmpunkt der Einheit und glaubte ihn am besten gewahrt durch eine möglichst straffe Zentralisierung der Verwaltung. Damit aber waren keineswegs alle völlig einverstanden; es gab auch Politiker, denen für einen Völkerstaat wie das osmanische Reich weitgehende Dezentralisierung das Gewiesene schien. Es bildete sich neben der Partei für Einheit und Fortschritt die Gruppe der sogenannten Liberalen, die vor allem für Dezentralisierung eintraten.

<sup>43</sup> Über ihn vgl. BASI, S. 446ff. und 455.

Und da die Parteizugehörigkeit vielfach ebenso sehr durch persönliche Momente wie durch politische Überzeugung bedingt war, ging eine Scheidelinie zwischen Zentralisten und Dezentralisten auch mitten durch die Mehrheitspartei. Besonders bei den nichttürkischen, zumal den arabischen Abgeordneten waren im Grunde die meisten Anhänger der Dezentralisation. Zunächst begrüßten die Araber natürlich die Möglichkeit, auch wieder offen für ihre eigenen Belange eintreten zu können. Das spielte sich vor allem in Gesellschaften und Bündnissen<sup>44</sup> ab, die mit Billigung oder gar Teilnahme der regierenden Partei zur Pflege der kulturellen Interessen der Araber gegründet wurden. Nun ist der Unterschied zwischen kulturellen und politischen Fragen u. U. ein fließender. Und es war naheliegend, daß die öffentlich angegebenen und auch wirklich gepflegten kulturellen Bestrebungen von manchen als Deckmantel für stille politische Betätigung benützt wurden, die nicht immer streng loyal war. Andererseits hegten die Jungtürken, die ja die Wege unterirdischer politischer Wühlarbeit aus eigener Erfahrung sehr gut kannten, stets lebhaftes Mißtrauen gegen die Nichttürken. So wurde denn die gleich nach der Revolution 1908 unter großer Begeisterung gegründete »arabisch-osmanische Verbrüderung« *al-ichā' al-'arabī al-'osmānī* nach dem reaktionären Putsch 1909 verboten, weil angeblich eine Anzahl von Mitgliedern an diesem Putsch beteiligt war. In den nächsten Jahren entstand dann eine ganze Reihe solcher Gesellschaften, teils öffentlich bekannte und anerkannte, kulturellen Zielen dienende, die aber auch einen Unterschlupf politischer Wirksamkeit bieten konnten, teils solche, die von vornherein politische Pläne verfolgten und im Geheimen arbeiten mußten, bald im Inland, bald auch im Ausland gegründet, wo man sich naturgemäß freier bewegen konnte und doch, wie wieder die Jungtürken erprobt hatten, genug Möglichkeit hatte, auf die Heimat zu wirken. Je unerquicklicher die äußeren und inneren Verhältnisse der Türkei wurden, desto entschiedener wurden begreiflicherweise gewisse arabische Kreise in ihren Forderungen und Methoden. Ein besonders wunder Punkt in der Haltung der Jungtürken war, daß sie zwar nach wie vor sich formell zum »Osmanismus« bekannten, einem Ideal, das ja von Beginn an den Arabern nicht so sehr am Herzen lag, das sie aber in Wahrheit immer mehr national-türkisch ausdeuteten: so lief ihre Zentralisierungspolitik unglücklicherweise praktisch teilweise geradezu auf eine Türkisierung hinaus, was selbstverständlich bei den Arabern auf heftigen Widerstand stoßen mußte.

Die Geschichte der politischen Bestrebungen der Araber in dieser Zeit, die — wie angedeutet — zum guten Teil eine Geschichte der verschiedenen arabischen Gesellschaften ist, ist recht verwickelt. Ihre Wandlungen waren mit bestimmt durch Veränderungen in der Politik der Zentralregierung in Konstantinopel. Außerdem fehlte es den Arabern noch mehr als den Türken an einer klaren und geschlossenen politischen Zielsetzung. Die Einstellung der verschiedenen an der Politik interessierten arabischen Kreise war sehr mannigfaltig, nicht selten durch rein persönliche Motive beeinflusst. Diese Kreise waren eben auch sehr bunt zusammengesetzt. Da standen reiche muslimische Grundbesitzer neben christlichen Literaten, kleine Dynasten mit Hausmachtinteressen neben unzufriedenen, verärgerten Offizieren und Staatsbeamten, muslimische Theologen alter Bildung neben aufgeklärten jungen Studenten oder entwurzelten

<sup>44</sup> Über diese vergleiche vorläufig das in meinem Aufsatz »Arabische politische Gesellschaften bis 1914« in BASI S. 439 ff. zusammengetragene Material.

Gliedern eines intellektuellen Proletariats. Besonnene Männer des praktischen Lebens waren zusammengewürfelt mit unentwegten geborenen Revolutionären und unklaren Phantasten. So verschieden die Menschen waren, so verschieden auch die Gründe der politischen Unzufriedenheit. Persönliche Mißerfolge im Staatsdienst, ehrgeizige Träume vornehmer Aristokraten einten sich mit reaktionären Wünschen eines altergebrachten Traditionalismus und halbverstandenen humanitären oder nationalistischen Phrasen abendländischen Ursprungs zu einer bunten Mischung gemeinsamer Türkenfeindschaft. All dem war gewiß von Beginn an ein gut Teil ehrlichen, oft aber recht unpraktischen nationalen Idealismus beigemischt. Es ist begreiflich, daß die Stimmen aus dem Reformlager häufig ein recht disharmonisches Konzert abgaben. Was alle einte, war eine Ablehnung der türkischen Vorherrschaft und die Forderung einer gewissen inneren Autonomie der arabischen Reichsteile, die bei manchen freilich schon früh in den Wunsch völliger Loslösung von der Türkei überging. Sie alle aber machten sich — dementsprechend — über die Zukunft ihre eigenen Gedanken. Manche muslimische Kreise waren wohl noch in panislamischen Gedanken befangen. Viele in alter Tradition verwurzelte Muslime dachten zunächst gar nicht an eine Trennung vom Reich; anderen mag die Idee eines arabischen Chalifats vorgeschwebt haben, vielleicht sogar schon mit einem Scherifen von Mekka als Chalifen an der Spitze<sup>45</sup>. Den arabischen Fürsten war es sicher in erster Linie um die Stärkung ihrer Hausmacht zu tun. Am stärksten durchdrungen vom modernen Nationalismus waren zweifellos die arabischen Offiziere dank der im osmanischen Heere längst eingebürgerten Schulung im abendländischen Geist. Eine innere Unsicherheit verriet es, daß viele Kreise vor allem auf die Hilfe des Auslandes rechneten: gewisse christliche arabische Elemente richteten ihre Blicke nach wie vor auf Frankreich als Schutzmacht, während es auch Muslime gab, die an das britische Weltreich als Helfer und Beschützer, u. U. sogar an ein britisches Protektorat dachten. Die Gründe sind sehr naheliegend: einmal glaubte man an England einen Rückhalt gegenüber der traditionellen Begünstigung der Christen, zumal der Maroniten durch Frankreich zu haben; andererseits lockte wenigstens die großarabisch denkenden Kreise der unter englischer Ägide mögliche Zusammenschluß mit Ägypten.

Einige unter jenen arabischen Gesellschaften, denen meist wenige führende Persönlichkeiten ihren Stempel aufzudrücken vermochten, verdienen um ihrer besonderen

<sup>45</sup> Vgl. zu dem Gedanken eines Chalifats der Scherife von Mekka die von G. Jäschke in WdI 25, S. 161, Anm. 17 beigebrachten Belege; weiter E. Jung, *La révolte arabe*, I, 106, 112, 117. C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, III, 323 hat gewiß recht mit der Bemerkung, daß solche Pläne eine größere Rolle in europäischen Köpfen gespielt haben als in der Wirklichkeit des Orients. Wir sahen immerhin oben, daß der Gedanke schon 1875 von arabischer Seite geäußert wurde. Sehr auffallend sind die Angaben von K. T. Khaïrallah, *Le problème du Levant*, S. 32f. (sie ist sichtlich aus dieser zweifelhaften Quelle übernommen von Fr. Cataluccio, *Storia del Nazionalismo arabo*, S. 53), wonach bereits 1911(!) zahlreiche arabische Abgeordnete mit Ṭālib an-Naqīb (s. BASI, S. 458, Anm. 81) den Ḥusain von Mekka als Chalifen anerkennen wollten. Ich muß gestehen, daß mir diese Behauptung oder mindestens die Übersetzung der betreffenden Stelle ins Französische zweifelhaft erscheint. Daß sich Snouck Hurgronje a. a. O. mit seinem Urteil über die Einsicht der Scherife in die Sinnlosigkeit einer Aspiration auf das Chalifat getäuscht hat, beweist die Korrespondenz Ḥusains mit Mac Mahon und sein späteres Verhalten. Bei der gelegentlich ebenfalls ventilerten Idee, das Chalifat dem ägyptischen Fürstenhaus zu übertragen (E. Jung, *La révolte arabe*, I, 112f., *La vérité sur la question syrienne* — Stamboul 1916 — S. 6, Cataluccio, S. 41), kann man doch nicht wohl von einem »arabischen« Chalifat sprechen.

Bedeutung willen hier kurze Erwähnung. Die 1912 in Cairo geschaffene »osmanische Dezentralisationspartei« *lā-merkezīya* konnte eine hervorragende weitgespannte Organisation aufbauen, die schließlich ein Sammelbecken der Bestrebungen all jener Gesellschaften wurde, die gegenseitig zum Teil gar nicht von ihrem Bestehen wußten. Von ihr scheint auch das Bairüter Reform-Komitee angeregt gewesen zu sein, das sich Ende 1912 während des Groß-Vezirats des mehr liberal eingestellten Kāmil Pascha aus Arabern aller Bekenntnisse bildete und im Februar 1913, als der Wind in Konstantinopel bereits wieder umgeschlagen war, mit einem großen Reformprogramm hervortrat: es sah weitgehende Autonomie für die arabischen Provinzen des osmanischen Reiches vor, mutete beinahe wie eine zeitgemäße Wiederaufnahme der Forderungen an, die 1880 vorzeitig in derselben Stadt schon aufgestellt worden waren, und fand auch in anderen Orten Syriens und des Irāq Widerhall. Durch den in Cairo lebenden syrischen Schaich Muḥammed Rašīd Riḍā<sup>46</sup>, den Herausgeber des *Manār* und Fortsetzer des theologischen Werkes von Muḥammed ʿAbduh, einen Mann, dem man schon früh nahe Beziehungen zu England nachsagte<sup>47</sup>, der gegenüber dem lokal gefärbten ägyptischen Nationalismus stets die gemein-arabische Sache vertrat, anscheinend vom Panislamismus ausgegangen, später durch alle politischen Wandlungen<sup>48</sup> hindurch ein eifriger Förderer aller national-arabischen Tendenzen war, wurde auch eine Verbindung der *lā-merkezīya* mit den halb selbständigen Emiren der arabischen Halbinsel hergestellt<sup>49</sup>, die man 1914 sogar zu einem Kongreß zusammenzuführen hoffte.

Wenn der Rahmen der *lā-merkezīya* sehr weit gespannt war, so daß fast alle für den nationalen Gedanken wirkenden Kreise zu ihr in irgendwelcher Beziehung standen, beschränkten sich zwei geheime Gesellschaften durch den strengsten Maßstab, der an die Zuverlässigkeit und Disziplin der Mitglieder angelegt wurde, bewußt auf einen ganz engen Kreis von Eingeweihten. Die eine, die 1911 in Paris von dortigen arabischen Studenten gegründete »jungarabische Gesellschaft« *al-ḡamʿīya al-ʿarabīya al-fatāt*, war an der Einberufung des 1913 in Paris abgehaltenen arabischen Kongresses maßgebend beteiligt, der zwar manche Unreife und Unklarheit unter den Arabern deutlich erkennen ließ und durch die geschickte Politik der Türken einen ziemlich dürftigen Ausgang nahm, sich in der Folgezeit aber doch als ein Markstein in der Entwicklung der arabischen Bewegung erweisen sollte<sup>50</sup>. Eine Reihe von Männern aus diesem Kreise sollte später noch eine führende Rolle spielen. Und dem 1914 in ähnlich straffer Form organisierten *al-ʿahd* »Bund«, der sich fast ausschließlich aus arabischen Offi-

<sup>46</sup> Siehe oben Anm. 26. Über seine politische Stellung vgl. auch Koloniale Rundschau 33 (1942), S. 68f.

<sup>47</sup> Vgl. M. Hartmann, Reisebriefe aus Syrien, S. 92; E. Jung, La révolte arabe, II, 26; dazu aber auch Der Islam, XIX, 161.

<sup>48</sup> Er arbeitete zeitweilig eng mit dem Scherifenhaus zusammen — war er doch der Vorsitzende des syrischen Nationalkongresses, der 1920 in Damaskus Faīṣal zum König ausrief (siehe OM. XV, 478) —, wandte sich aber schließlich entschieden dem Ibn Saʿūd zu, nachdem seine theologische Richtung ja seit jeher eine innere Verwandtschaft mit den Wāḥābīten nicht verleugnet hatte.

<sup>49</sup> Siehe La vérité sur la question syrienne, S. 102: Beziehungen zum Idrīsī, zum Schaich von Kuwait, zum Ibn Saʿūd u. a. Wenn in dem türkischen Rotbuch von Beziehungen zu den Scherifen von Mekka gar nicht die Rede ist, ist der Grund gewiß der, daß zur Zeit der Abfassung des Rotbuches Ḥusain noch nicht offiziell mit der Türkei gebrochen hatte. Vgl. auch RÉI. VI (1932), S. 205.

zieren der türkischen Armee, vornehmlich Iraqern, zusammensetzte, war, wie wir noch sehen werden, späterhin eine noch größere Bedeutung vorbehalten.

Das war der Stand der Dinge, als der erste Weltkrieg ausbrach. Es ging eine tiefe Gärung durch weite Kreise des arabischen Volkes. Das Bild war freilich ein ziemlich wirres. Noch zeichnete sich — jedenfalls von außen gesehen — keine einheitliche Linie der zukünftig möglichen Entwicklung ab. Aber diese Gärung war wohl notwendig. Es mußten sich erst Schlacken absetzen, ehe sich eine geschlossene Bewegung herausläutern konnte. Man darf nicht vergessen, daß die Zeit bis 1908 ja kaum eine Möglichkeit der Schulung bot, die nun in etwas übereiltem Tempo nachgeholt werden mußte. Und schließlich ist kaum je eine revolutionäre Bewegung von unerfreulichen Begleiterscheinungen frei, die erst überwunden werden müssen. Vom späteren Verlauf der Dinge aus gesehen ist wohl zu erkennen, daß die Araber die Zeit ausgenützt haben. Die beiden zuletzt genannten Gesellschaften, deren Tätigkeit, ja Existenz zunächst völlig geheim geblieben war, haben ganz wesentliche Arbeit geleistet, um die wilde Strömung in ein festes Bett zu lenken und zu nüchterner, aber auch entschlossener und disziplinierter Vorbereitung anzuleiten.

Auch an den Türken selbst waren die Jahre der Unruhe nicht ohne Wirkung vorbeigegangen. Zwar hatte die Partei für Einheit und Fortschritt äußerlich die osmanische Staatsidee nicht aufgegeben; aber ohne daß man sich dessen klar bewußt wurde, legte man den Osmanismus mehr und mehr im Sinne eines türkischen Nationalismus aus. Der türkische Nationalgedanke, wie er sich von Nâmiq Kemâl über Mehmed Emîn zunächst in der Literatur deutlich herausgeschält hatte, drang auch in die Politik ein, nachdem er für weite Kreise bereits eine Selbstverständlichkeit geworden war. Gerade dies letzte sollte sich — nach weiten Um- und Irrwegen — als eine wichtige Vorbereitung für eine spätere Entwicklung erweisen.

Der erste Weltkrieg führte zu einer überstürzten Entwicklung und stellte den arabischen Nationalismus rasch vor folgenschwere Entscheidungen. Die Gegner der Türkei begannen alsbald auf das Ziel hinzuarbeiten, eine Erhebung der Araber gegen die Türken zuwege zu bringen, und setzten damit besonders bei den Vasallenfürsten der arabischen Halbinsel ein, die ja in ihrem Machtbereich ziemliche Unabhängigkeit und damit Handlungsfreiheit genossen. Zwar blieben die Verlockungen bei dem schon vorher durch Abmachungen mit England verbundenen Emir der Wahhâbiten ʿAbd el-ʿAziz b. Saʿūd, nachdem er Anfang 1915 gegen seinen alten Rivalen, den Ibn Rašid, eine leichte Schlappe erlitten hatte, erfolglos; suchte er doch ängstlich jeder Möglichkeit einer Einmischung der Fremden in seine inneren Angelegenheiten vorzubeugen. Mehr Erfolg war den britischen Bemühungen bei der Scherifen-Dynastie von Mekka, dem regierenden Emir Ḥusain und seinen Söhnen, beschieden, die schon Beginn 1914 bei Kitchener vertraulich sondiert hatten, ob sie wohl bei einem Konflikte mit den Türken auf britische Unterstützung würden rechnen können. Nach der bekannten Ḥusain-Mac Mahon-Korrespondenz brach der Aufstand Ḥusains im Juni 1916 offen aus. Er schien zunächst nur eine Revolte des Scherifenhauses im Ḥiğāz; aber er wuchs sich in der Tat zu einer nationalen Erhebung der Araber in den weiten zum osmanischen Reich gehörenden arabischen Ländern aus. Diese Länder litten ja unter den Kriegsverhältnissen in besonderem Maße, was natürlich auf die allgemeine

<sup>50</sup> Siehe WdI 23, S. 126f.

Stimmung der Araber wirkte. Nun war den türkischen Behörden reichlich schwer belastendes Material gegen eine Reihe von führenden Persönlichkeiten der arabischen Bewegung in die Hände gefallen. Zwar warteten sie zunächst ab, wie sich die Araber im Kriege verhalten würden. Und gewisse besonders gut disziplinierte Gruppen, wie die genannten *ġamʿiyat al-fatāt* und *al-ʿahd*, scheinen auch zu Anfang vor übereiltem Handeln gewarnt, ja — im Mißtrauen gegen die Absichten der Großmächte — u. U. Zusammengehen mit der türkischen Regierung empfohlen zu haben. Auf der anderen Seite bekamen die Türken doch auch Wind von bedenklichen Umtrieben. Und es kam zu dem großen Prozeß vor dem Kriegsgericht der IV. Armee in Syrien, in dem zahlreiche Araber, z. T. aus den angesehensten Kreisen, zum Tode verurteilt wurden. Diese Urteile und die öffentliche Vollstreckung einer Reihe von ihnen steigerten noch die Erbitterung.

Ḥusain trat von allem Anfang an als der Verfechter der gemeinarabischen Sache auf und hatte in seiner Korrespondenz mit MacMahon die Freiheit aller arabischen Gebiete des Reiches — natürlich unter seiner Führung — verlangt. Er war zunächst zweifellos durch persönlichen und dynastischen Ehrgeiz getrieben; ja es ist anzunehmen, daß ihm, dem Nachkommen des Propheten, selbst schon der Traum vorschwebte, der Gründer eines neuen arabischen Chalifates zu werden. Wie fern ihm im Grunde die doch in einer neuen Gedankenwelt wurzelnde nationale Idee lag, das beweist besser als alles andere die Proklamation vom 25. Šaʿbān 1334 = 26. Juni 1916, mit der er sich von den Türken, d. h. wie er sagte, von der Partei für Einheit und Fortschritt, lossagte<sup>51</sup>: sie erschöpft sich darin, den Leitern der Türken Verstöße gegen die traditionell-orthodoxe Auffassung des Islam, Entweihung des Heiligtums von Mekka und Grausamkeit gegen Muslime — will sagen: die vom Kriegsgericht der IV. Armee Verurteilten und ihre Angehörigen — vorzuwerfen. Trotzdem darf man den arabischen Aufstand wohl als eine national-arabische Sache ansehen. Denn es scheint, daß Ḥusain in der Tat im Einvernehmen mit den geheimen Gesellschaften *ġamʿiyat al-ʿarabiya al-fatāt* und *al-ʿahd* handelte, ja, daß die Forderungen, die er betreffs der Unabhängigkeit der arabischen Gebiete an Mac Mahon stellte, nur der Niederschlag einer Denkschrift jener Gesellschaften waren<sup>52</sup>, in die Ḥusains Sohn Faiṣal 1915 in Damaskus aufgenommen worden war. Wenn diese Behauptung von G. Antonius richtig ist — und ich sehe keinen Grund, die Richtigkeit zu bezweifeln —, so klärt die Tatsache nicht nur die Rolle, die Ḥusain tatsächlich spielte; darüber hinaus hat der erste Brief Ḥusains dann die Bedeutung, daß er die Ziele, die den national bewußten Arabern vorschwebten, zu deutlichem Ausdruck bringt. Gerade jene beiden Gesellschaften bestanden ja aus überzeugten Anhängern des Nationalismus, die durchaus in moderner Gedankenwelt leben und denen die etwas verschwommenen Ideen mittelalterlich-islamischer Tradition, wie sie aus Ḥusains Proklamation sprechen, gar nichts bedeuteten. Sie waren zugleich — wie die Mitglieder des *ʿahd* schon durch ihren Beruf als Offiziere — energische, auf praktisches Handeln gerichtete Männer und teilweise schon in der türkischen Armee im Komitee für Einheit und Fortschritt

<sup>51</sup> Sie ist in englischer Übersetzung wiedergegeben bei C. Snouck Hurgronje, *Revolt in Arabia* (New York 1917); über ihren Inhalt vgl. Beiträge zur Kenntnis des Orients, XV (1909), S. 22ff.

<sup>52</sup> Diese Zusammenhänge aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst des öfter genannten Buches von Antonius, der sich auf persönliche Informationen von autoritärer Stelle berufen kann.

für ihre besonderen Aufgaben vorbereitet und geschult. Diese Offiziere haben dann Ḥusain und Faiṣal eine Art regulärer Armee geschaffen und bildeten späterhin noch den festen Kern, auf den sich Faiṣal in Damaskus und schließlich in Baghdād vornehmlich stützen konnte. Die Ausdehnung, die die aufständische Bewegung nahm, macht erst deutlich, wie gründliche Vorarbeit die geheimen Gesellschaften geleistet haben müssen, und welche tiefen Wurzeln die nationale Bewegung schon geschlagen hatte.

Es ist selbstverständlich, daß die Vorstellungen, die diese Kreise mit dem Begriff der arabischen Freiheit verbanden, erheblich abwichen von denen, die sich Ḥusain machte. Wir kennen dessen Anschauungen wohl nicht im einzelnen. Aber was wir gelegentlich davon erfahren, genügt, um uns ein ungefähres Bild zu geben. Wie er sich z. B. die Stellung der Fürsten der arabischen Halbinsel dachte, dafür haben wir einen nachträglich fast komisch wirkenden Beleg in einem Entwurf von seiner Hand vom 21. November 1918, den Ḥāfiẓ Wahba später veröffentlicht hat<sup>53</sup>. Ihm schwebte wohl ein arabischer Staatenbund vor, hauptsächlich repräsentiert durch seine Söhne als Fürsten der wichtigeren Länder unter seiner obersten Leitung. Und es ist kennzeichnend, daß er — offenbar einem alten Traume folgend — den Gedanken in letzter Stunde noch insoweit zu verwirklichen suchte, als er im März 1924 den Chalifentitel annahm, kurz ehe er aus seinem Königreich Ḥiǧāz vertrieben wurde. Doch für die Jahre des Kampfes traten diese Sonderziele in den Hintergrund zurück. Und wenigstens Faiṣal scheint, vermutlich unter dem Einfluß jener Kreise des *ʿahd* und wohl bestärkt durch T. E. Lawrence, selbst vom nationalen Gedanken ergriffen worden zu sein, dem er gewiß schon dank dem Abstand der Generationen leichter zugänglich gegenüber stand als sein Vater.

Der Kampf der Waffen endete mit einem vollen Erfolg. Den Krieg hatten die Araber gewonnen; den Frieden verloren sie. Die Türken allerdings waren sie los geworden, die Türken, die übrigens schon während des Krieges, enttäuscht über die Haltung der Araber, sich mit dem Gedanken eines Verzichtes auf die arabischen Reichsteile abzufinden angingen, aber freilich erst noch in der Begeisterung über die erst jetzt zu ihrem vollen Bewußtsein durchgedrungene sprachliche und kulturelle Zusammengehörigkeit mit den Türkvölkern außerhalb des Reiches dem Phantasiebild eines politischen Anschlusses dieser nachjagten<sup>54</sup>, ehe sie sich zu einem auf seine engeren Grenzen beschränkten, aber geklärten und sicher begründeten Nationalismus durchdrangen. Die türkische Vorherrschaft, die doch nie die verletzende Form wirklicher Fremdherrschaft angenommen hatte, hatten die Araber nun — um der Eigeninteressen ihrer Verbündeten willen — vertauscht mit der mehr oder weniger ausgeprägten Kolonialverwaltung durch abendländische Mächte. Und an Stelle der Einheit, die im Rahmen des osmanischen Reiches für dessen arabische Teile immerhin gewährleistet war, war die Zersplitterung in eine Reihe völlig getrennter Mandatsländer getreten, die durch künstliche, auch auf keine wirtschaftlichen Gesetze achtende Grenzen gegeneinander abgeriegelt waren. Wenn der romantische Herrschertraum Ḥusain's in ein klägliches Nichts zerrann, wenn die Throne, auf die seine Söhne Faiṣal

<sup>53</sup> In deutscher Übersetzung wiedergegeben von R. Paret in WdI 22 (1940), S. 78 ff.

<sup>54</sup> Siehe G. Jäschke, Der Turanismus der Jungtürken: WdI 23 (1941), S. 1—54; über die Nachwirkungen dieser Einstellungen vgl. ders. in BASI, S. 468 ff.

und ʿAbdallāh gesetzt wurden, nur ein sehr kümmerlicher Ersatz für die einstigen Großmachthoffnungen waren und Ḥusain selbst — letzten Endes ein Opfer seines übermäßigen Ehrgeizes — schließlich gar aus seiner Heimat verjagt wurde durch den klugen ʿAbd al-ʿAzīz b. Sa ʿūd, so war der Schlag, der die eigentlichen Nationalisten, die Vorkämpfer eines großen neuen Ideals von einem einigen, selbständigen, arabischen Staate getroffen hatte, fast noch härter. Aber eben als Verfechter einer neuen Idee, die nicht an die Tradition einer überlebten Vergangenheit gefesselt ist, sondern sich der Zukunft sicher fühlt, waren sie zwar zeitweilig niederzuhalten, aber nicht endgültig und innerlich zu überwinden.

Die Zeit nach dem ersten Weltkrieg ist die Periode der vollen Entfaltung des Nationalismus im vorderen Orient<sup>55</sup>. Unmittelbar oder mittelbar wurden schließlich alle Völker in den wilden Strudel des Krieges hineingezogen. Der nationale Gedanke, der bisher in einer zwar maßgebenden, aber zahlenmäßig nicht allzu großen Elite Wurzel geschlagen hatte, wurde durch die Ereignisse und den Ausgang des Krieges auch an die breite Masse herangetragen. In dieser Richtung wirkte schon die ungleich viel engere — freundliche oder feindliche — Berührung mit den Abendländern, die der Krieg mit sich brachte<sup>56</sup>. Das Ende des Krieges aber brachte einen völligen Zusammenbruch der politischen Vorstellungswelt, in der der so konservative Orient — trotz mancher Unzufriedenheit und Zweifel — in der Hauptsache noch immer gelebt hatte. Die Zertrümmerung des bisherigen Weltbildes machte vollends erst den Platz frei für ein neues, ja sie hinterließ eine Lücke, die irgendwie ausgefüllt werden mußte. Und dieser Zusammenbruch einer traditionellen Ideologie wurde um so stärker gefühlt, als er gepaart ging mit einer wirtschaftlichen Umwälzung. In den leer gewordenen Raum drangen nun mit Wucht von außen kommende Vorstellungen, die zunächst vielfach nicht klar erfaßt waren, aber auf die Dauer wirksam sein mußten. Es ist da vor allem das so laut verkündete Selbstbestimmungsrecht der Völker zu nennen. Dazu aber kam auch der radikale ideelle und wirtschaftliche Umschwung im russischen Reich, der — zuerst natürlich in den Nachbarländern — seinen Einfluß ausüben mußte. Wie sich die verschiedenen Faktoren im einzelnen auswirkten, kann hier nicht untersucht werden. Wir stehen den Ereignissen vielleicht auch noch zu nahe, die Entwicklung ist noch zu sehr im vollen Fluß, als daß sich das mit Sicherheit überblicken ließe. Nur in ganz groben Zügen mag darauf hingewiesen werden, welche Wirkungen bisher zu erkennen sind. Sie sind naturgemäß bei den einzelnen Ländern und Völkern je nach ihrer besonderen Lage recht verschieden in Art und Ausmaß.

Die Türken haben nach der bitteren Ernüchterung des Weltkriegs, längst geheilt von den mittelalterlichen Träumen eines Panislamismus wie von der blutleeren Konstruktion des Osmanismus und nun vollends den uferlosen Phantasien des politischen Turanismus, in verzweifelter Ringen ihre Freiheit unter der Führung Muṣṭafā Kemāls behauptet und die türkische nationale Idee, wie sie der begeisterte Kunder Ziya Gök Alp theoretisch begründete, in der Beschränkung auf das engere Türkenland — ohne die geistige Verbundenheit mit den Türkvölkern außerhalb darum zu vergessen — verwirklicht in der türkischen Republik. Man darf wohl von einer späten, aber bewußten

<sup>55</sup> Siehe Fr. Taeschner, *Der Islam im Banne des Nationalismus der Zwischenkriegszeit*: BASI, S. 484—513.

<sup>56</sup> Man denkt unwillkürlich an die Wirkung, die in dieser Hinsicht auf die Türken der Krimkrieg ausübte.

Vollendung ihrer Volkwerdung<sup>57</sup> sprechen in einem Staat, in dem der Grundsatz »die Türkei den Türken!« tatsächlich bis ins letzte durchgeführt ist.

Auch für Persien ermöglichte die Ermüdung der Großmächte nach dem erschöpfenden Kampf unter dem energischen Zupacken von Rizā Šāh Pehlevī eine Periode nationalen Hochgefühls, das gelegentlich — wie so oft in ähnlicher Lage — in nationalistischen Überschwang auszuarten drohte, sich dann freilich in der rauhen Zugluft der wahren Machtverhältnisse als allzu schnell hochgetriebenes und nicht genügend widerstandsfähiges Teibhausgewächs erweisen sollte.

In Ägypten, das so lange nicht nur in der arabischen, sondern überhaupt der islamisch-orientalischen Welt an der Spitze der modernen Entwicklung zu stehen schien, hat der Weltkrieg eine Zeit zähen Ringens eingeleitet, in der das ägyptische Volk, das wider seinen Willen unter den schweren Lasten des großen Krieges gebückt gegangen war, seine Sache selbst in die Hand nahm und, geeint unter der Leitung des Führers des Wafd, Saʿd Zaghlūl — übrigens eines der intimsten Schüler von Muḥammed ʿAbduh —, sein Recht auf Selbstbestimmung gebieterisch forderte. In dem oft dramatischen Verlauf des politischen Wechselspiels, das die folgenden Jahre ausfüllte, kam die Schutzmacht England dem Nationalismus der Bevölkerung schrittweise entgegen. Der wichtigste Markstein in dieser Entwicklung ist die Einigung von 1936, durch die Ägypten formale Selbständigkeit zugebilligt wurde, was zweifellos bei den Ägyptern Befriedigung erweckte, aber doch nicht als volle Erfüllung ihrer Wünsche gewertet werden konnte. Jetzt, nach dem Ende des zweiten Weltkriegs, scheint die Aussicht auf eine endgültige Regelung günstiger denn je.

Verglichen mit den arabischen Ländern, die bis 1918 unter osmanischer Herrschaft standen, war Ägypten natürlich weit voran. Zu den Schwierigkeiten, die die Araber bei der Suche nach einer neuen staatlichen Organisation erwarteten, kam hinzu, daß auch die bisherigen Bundesgenossen und künftigen Mandatsmächte unvorbereitet vor der Aufgabe standen, eine Form zu finden, in der sie die Erfüllung ihrer Verpflichtungen mit der Wahrung ihrer eigenen Interessen verbinden konnten. Das Ergebnis war zunächst eine jahrelange Leidensgeschichte. Die Enttäuschung der berechtigten Hoffnungen der Araber dieser Gebiete, die mit ihrem Blut für die Freiheit und Einheit des Arabertums mit gekämpft und — vertrauend vollends auf das feierlich verkündete Selbstbestimmungsrecht der Völker — den Sieg mit erstritten hatten, löste eine Welle der Empörung aus, die im britischen ʿIrāq und Palästina wie im französischen Syrien, wenn auch aus verschiedenen Anlässen und zu verschiedenen Zeiten, zu gewaltsamen Erhebungen führte, die fremde Mandats Herrschaft ernstlich bedrohte und nur mit Gewalt unterdrückt werden konnte. Wohl wurde auch hier zwischendurch immer wieder ein *modus vivendi* gesucht und gefunden, der den erschöpften Kräften eine Ruhepause zu neuer Sammlung gewährte. Aber lange vermochte weder die dem ʿIrāq schließlich bescherte »Unabhängigkeit« nach dem Vorbild der ägyptischen, die zunächst mehr als ein Wechsel auf die Zukunft gewertet wurde, noch die öfter wechselnde Aufteilung des bereits durch die Abtrennung Palästinas und Transjordaniens verstümmelte Syrien in eine Reihe von mehr oder weniger selbständigen getrennten Kleinstaaten wirkliche

<sup>57</sup> Unter diesem Gesichtspunkt suchte ich die jüngste Entwicklung zu verstehen in meinem Vortrag »Die neue Türkei im Rahmen der türkischen Gesamtgeschichte« auf dem 2. türkischen Geschichtskongreß (deutsch gedruckt als Sep. Istanbul 1937, in türkischer Übersetzung in İkinci Türk Tarih Kongresi — Istanbul 1943 —, S. 746—756).

Befriedung zu stiften. Erst nach wechselvollem Verlauf, in den die Geschehnisse des zweiten Weltkrieges zeitweilig neue Verwirrung brachten, lenkte die Entwicklung endlich in anscheinend ruhigere Bahnen in der Richtung auf die Verwirklichung einer Selbstbestimmung in zunächst räumlich begrenzten Gebieten. Das für alle dort vertretenen Religionen »heilige« Land Palästina aber scheint als Zankapfel zwischen Juden und Arabern noch immer keine Ruhe zu finden und gibt dem arabischen Nationalismus im gesamten arabischen Raum immer neue Nahrung.

Zwei arabische Staaten aber haben seit 1918 eine von außen nicht so unmittelbar beeinflusste bodenständige Entwicklung genommen, die beiden Länder, die sich in das Kerngebiet der arabischen Halbinsel teilen: der meist von Steppen und Wüsten eingenommene große nördliche Teil Arabiens, vor allem Neğd und Ḥiğāz umfassend, der — unter dem weitblickenden ʿAbd el-ʿAzīz ibn Saʿūd geeint — als Saʿūdiyye-Arabien bezeichnet wird, und der kleine, aber kaum weniger volkreiche Hochlandstaat Yēmen. Beide sind durchaus selbständige, echt arabische Staaten. Das Innere der weltfernen arabischen Halbinsel ist ja — zumal seit dem Verschwinden der Türken — von der Berührung mit fremdem Volkstum ziemlich frei geblieben und von dem Einströmen der Modernisierung und Säkularisierung des Denkens, in deren Folge der Nationalismus den Orient eroberte, kaum gestreift. In ihrer Unberührtheit bieten diese Länder vorläufig kaum einen Nährboden für den Nationalismus moderner Prägung. Vielmehr ruhen die beiden Staaten — durchaus der alten Ideologie entsprechend — auf religiöser Grundlage. In Yēmen herrscht der aus Muḥammeds Geschlecht stammende Imam der Zaiditen, jenes gemäßigten Zweiges des Schīʿa, dem auch ein beträchtlicher Teil besonders der bäuerlichen Bevölkerung anhängt. Die religiöse Sonderstellung hat mit dazu beigetragen, dem an sich schon ein ziemlich geschlossenes Gebiet darstellenden Land ein Eigenleben abseits von dem Strom der Entwicklung in den mehr dem Weltverkehr offenen großen Kulturländern des islamischen Kerns zu sichern. König ʿAbd el-ʿAzīz b. Saʿūd aber ist das politische Haupt der Wāhhābiten, jener puritanischen Reformrichtung des Islam, die sich gegen alle später eingeschlichenen »Neuerungen« in der Religion wendet, zumal soweit sie, wie Heiligenkult, Reliquienverehrung usw., den streng gefaßten Monotheismus zu gefährden drohen. Der Gegensatz zwischen der puritanischen Auffassung der Wāhhābiten und der der übrigen Sunniten, der immerhin zeitweilig die gegenseitige Anerkennung als orthodoxe Muslime verhinderte, wird heute dank der besonnenen und maßvollen Haltung des Königs ʿAbd el-ʿAzīz auf der einen, der Einstellung gewisser orthodoxer Reformkreise auf der anderen Seite, die sich in der Ablehnung mancher mißbräuchlicher »Neuerungen« mit den Wāhhābiten begegnen, nicht mehr so stark empfunden. Wenn schon die Art, wie sie den Islam auffassen, bei den Wāhhābiten grundsätzlich den Nationalismus ausschließt, so wachen sie um so eifriger gegen jede Form von Einmischung von Nichtmuslimen und konnten Ḥusain von Mekka sein Paktieren mit den Großmächten vorwerfen. ʿAbd el-ʿAzīz b. Saʿūd verstand es, trotz seines Abkommens mit England sein Land völlig unabhängig zu halten. Gerade dieser Zug war es, der ihm auch bei seiner Auseinandersetzung mit Ḥusain in manchen nationalistischen Kreisen Sympathien zu gewinnen vermochte. Und nach seinem Sieg und der Aufrichtung seiner Herrschaft über die heiligen Städte des Ḥiğāz konnte es so kommen, daß Saʿūdiyye-Arabien, das Land, das durch den wāhhābitischen Glauben vorläufig gegen den Nationalismus immun erscheint, doch ein stimulans für die nationale Bewegung wurde und die Blicke der Nationalisten immer

wieder auf sich lenkte: ist doch dort durch seinen klugen und energischen Fürsten das Ideal der tatsächlichen Unabhängigkeit des Arabertums, das in den fortschrittlicheren Ländern erst Ziel ist, bereits Wirklichkeit geworden.

Wenn wir von der arabischen Halbinsel mit ihren besonderen Verhältnissen absehen, ist also im großarabischen Raum, in den Kulturländern Syrien mit Palästina und dem Irāq, die Bevölkerung heute ganz überwiegend vom Nationalismus beherrscht, ebenso wie in Ägypten, mit dem Unterschied freilich, daß der Nationalismus im letztgenannten Lande dank der geographischen und geschichtlichen Sonderart die lokale Färbung eines ägyptischen Nationalismus beibehalten konnte: fühlen sich die Ägypter doch gern mit einem reichen Maß kühner Phantasie und einem kleinen Kern wirklichen Tatbestandes entsprechend als die Nachkommen der Pyramidenerbauer. In den anderen Ländern ist es ein weiter gespannter, ein arabischer Nationalismus, der seine Blicke wohl zunächst auf die engere Heimat richten mag, aber zugleich über ihr Gesamtgebiet und weiter über die arabische Halbinsel schweifen läßt, in weiterer Ferne auch über Ägypten und letzten Endes vielleicht gar selbst über das stets ein Sonderleben führende Nordwestafrika.

Soweit sich den Arabern die Möglichkeit unmittelbar praktischer politischer Betätigung bietet, ist diese natürlich auf die einzelnen staatlichen Gebilde beschränkt. Das ist eben die Wirkung der entgegen den Wünschen der arabischen modernen Intelligenz erfolgten Zerstückelung des arabischen Bevölkerungsgebiets durch die von den Großmächten geschaffene Lösung nach dem ersten Weltkrieg. Und es ist zuzugeben, daß in diesem Sinn eine rege politische Betätigung festzustellen ist. Es mag denn auch bisweilen so scheinen, als ob der politische Betätigungsdrang in diesem engen Rahmen Befriedigung finden könnte. Natürlich läßt sich die zukünftige Entwicklung der politischen Tendenzen, die von so vielerlei Faktoren abhängig ist, nicht voraussagen. Vorerst aber gewinnt man entschieden den Eindruck, daß überall da, wo das politische Interesse über den engsten Partikularismus hinausreicht, der Blick durchaus vom arabischen Nationalismus und nicht so sehr von einem Landespatriotismus bestimmt ist.

Übrigens muß in diesem Zusammenhang — um Mißverständnissen vorzubeugen — darauf hingewiesen werden, daß der Begriff »Nationalismus« in der Literatur gelegentlich in ganz anderem Sinne verwendet wird. In einer sehr dankenswerten Arbeit<sup>58</sup> über die sozialen und politischen Tendenzen in den arabischen Ländern 1930—1933 wurde vor einigen Jahren eine dreifache Möglichkeit der politischen Entwicklung ins Auge gefaßt: neben der Möglichkeit einer panislamischen Richtung, die aber nach ihrer Bloßstellung durch das System Abd ul-Ḥamīds II. bei der inzwischen weit fortgeschrittenen Säkularisierung des Denkens doch wohl wenig Aussicht haben dürfte, wird da die Frage einer Entwicklung im nationalistischen und im panarabischen Sinn erörtert. Unter Nationalismus wird dabei das Gefühl der Verbundenheit mit dem staatlichen Gebilde verstanden, zu dem man gehört, so daß man von einem palästinischen, libanesischen, transjordanischen usw. Nationalismus sprechen könnte, während das, was wir arabischen Nationalismus nennen, als Panarabismus gekennzeichnet wird. Diese Terminologie kann sich wohl auf das Vorbild Ägyptens berufen, wo man wohl von einem ägyptischen Nationalismus reden kann. Aber, wie wir bereits gesehen haben, läßt sich die Parallele eben nicht ziehen, da Geographie und Geschichte das Nilland wohl als geschlossene

<sup>58</sup> L. Jovelet, L'évolution sociale et politique des Pays arabes: RÉI 1933, S. 425—466.

Ländereinheit ausweisen, aber nicht einen der neuen Staaten im arabischen Raum und man dementsprechend auch von einem ägyptischen, nicht aber von einem syrischen, libanesischen, iraqischen usw. Volke sprechen kann. Die Bewohner dieser Länder fühlen sich vielmehr eben als Glieder des ganzen arabischen Volkes. Der Nationalismus hängt aber doch an der Idee des Volkes, nicht etwa der eines Landes oder gar Staates, der vielmehr vom Araber aus langer Erfahrung leicht eher als eine feindliche Macht empfunden wird. Jene Auffassung vom Nationalismus als an einen Staat gebunden erklärt sich wohl letzten Endes aus der aus der Geschichte begreiflichen französischen Anschauung von der Nation als der Bevölkerung des Staates, die nicht wohl verallgemeinert werden darf. Für den muslimischen Araber jedenfalls, der schon im Mittelalter sich wohl als Bürger einer Stadt, aber kaum als Angehöriger eines Staates, sondern vielmehr im ganzen Bereich der arabischen Sprache, ja beinahe in der ganzen *dār al-islām* beheimatet fühlt, gilt sie nicht.

Das zeigt sich auch unverkennbar in der seit dem ersten Weltkrieg in der arabischen Welt, besonders in Syrien deutlichen Neigung, über die durch die Versuche zu einer Neuordnung geschaffene Kleinstaaterei hinauszukommen zum Zusammenschluß in größerem Rahmen. Gewiß gab es — und gibt es auch noch in gewissem Umfang — besonders wieder in Syrien, aber auch sonst im arabischen Gebiet Gruppen, die sich enger zusammengehörig fühlen. Aber diese Gruppenbildung beruht nicht auf dem Prinzip des landsmannschaftlichen Verbandes, sondern des religiösen. Daran knüpften ja auch die ersten Versuche der staatlichen Organisation in Syrien bewußt an, hatten aber offenbar übersehen, daß die Funktion dieses Gliederungsprinzips bereits grundsätzlich überwunden war durch die Wucht, mit der sich das der nationalen Zusammengehörigkeit durchzusetzen begann. Das sehen wir ganz klar z. B. in der innerpolitischen Geschichte Ägyptens in der neuesten Zeit, ebenso aber auch in der palästinischen Frage an dem Zusammengehen der arabischen Christen mit den Muslimen. Es ist doch auch sehr kennzeichnend, daß ein arabischer Nationalismus, dessen Ziel heute nicht nur die Selbständigkeit, sondern auch die Einigung des arabischen Volkstums wenigstens in den bis 1918 unmittelbar zum osmanischen Reich gehörigen Gebieten ist, eifrige Vertreter in den Kreisen jener religiösen Sondergruppen gefunden hat, auch in denen der Christen, die als Minderheiten in der muslimischen Umwelt leben. Man denke nur an den aus drusischem Geschlecht stammenden Emir Šekīb Arslān<sup>59</sup> auf der einen, die Christen Amīn ar-Raiḥānī<sup>60</sup> und George Antonius<sup>61</sup> auf der anderen Seite. Wie wenig sich das arabische nationale Bewußtsein, auch wenn die unmittelbar praktische politische Betätigung notgedrungen auf den eigenen Staat beschränkt ist, in den nun einmal gezogenen Grenzen erschöpft, beweist am besten die palästinische Frage, in der die Solidarität des Arabertums so unmißverständlichen Ausdruck findet. Diese ganze arabische nationale Bewegung als Panarabismus zu bezeichnen, erscheint als ein Pleonasmus. Von Panarabismus sollte man m. E. höchstens da reden, wo die Bewegung auch die entfernten Außenposten des gesamtarabischen Gebietes, wie die Länder des Maghrib, in ihre politische Zielsetzung einbezieht. Daran denken aber die praktisch urteilenden Araber heute doch kaum.

<sup>59</sup> Siehe GAL, Suppl. III, 394ff.

<sup>60</sup> Siehe GAL, Suppl. III, 399ff.

<sup>61</sup> Siehe OM. XIX (1939), S. 121f.; BASI, S. 442f.

Wie breite Schichten aber vom arabischen Nationalismus erfaßt sind, wie sehr er geeignet scheint, in der großen Götterdämmerung versunkene Ideale zu ersetzen, das zeigt schärfer als alles andere die Tatsache, daß der ahnenstolze Beduinenscheich, der die durch viele Generationen festgehaltene beduinische Tradition rettungslos entschwinden sieht, sich nun wohl in den jungen, kraftvollen, oft auch überschäumenden Nationalismus flüchtet<sup>62</sup>.

### III.

Die Durchsetzung des Nationalismus vollzog sich zwar als Folge der seelischen Krise, aber im ganzen meist widerstandslos ohne Auseinandersetzung mit den bisher geltenden Idealen. Das ist auffallend, da der Nationalismus doch offenbar mit der ererbten politischen Theorie von dem einen muslimischen Volk unter dem einen *imām* in Widerspruch steht. Dieses im Untergrund schlummernde Ideal war von den Nöten der Zeit kaum angesprochen. Das findet seine Erklärung darin, daß die Krisis sich nicht unmittelbar auf religiöse Dinge bezog, ist aber bei dem Totalitätsanspruch des Islam ein Zeichen der fortgeschrittenen Säkularisierung des Denkens. Es hatte die Folge, daß der innere Gegensatz zwischen der politischen Theorie des historischen Islam und dem Nationalismus kaum zum Bewußtsein kam. Früher oder später aber mußte das an gewissen Stellen doch kommen. Die stärker in der Tradition verwurzelten und in ihrer Methodik geschulten theologischen Kreise konnten über das Problem nicht auf die Dauer hinwegsehen. Auch sie waren freilich größtenteils von jener Säkularisierung der Gedankenwelt mehr oder weniger berührt. Manche von ihnen umgingen das Problem wohl durch ein persönlich vielleicht tragbares, grundsätzlich jedoch wenig befriedigendes Kompromiß. Die stärkeren Naturen stellten sich dem Problem; und für manche von ihnen mochte sich das schmerzliche Dilemma ergeben: Islam oder Nationalismus? Es gab aber auch Männer, die aus ihrer tiefen Überzeugung von der Vollkommenheit des Islam und seiner Vereinbarkeit mit jeder Phase der Zivilisation die Gewißheit zu haben glaubten, daß er auch für dieses Problem eine Lösung habe, und den Mut schöpften, eine solche zu suchen. Wir sahen vorher<sup>63</sup>, daß schon Ğemāl ed-Dīn al-Afghānī in seiner panislamischen Anschauung dem nationalen Empfinden eine zwar theoretisch zweitrangige, aber praktisch doch im Vordergrund stehende Rolle zuweisen konnte. Muḥammed ʿAbduh's patriotische Haltung, die ihm die Unterstützung von ʿOrābī Pascha ermöglichte, ist wohl von hier aus zu verstehen. Wenigstens der arabische Nationalismus hat darüber hinaus im traditionellen islamischen System gewisse Ansatzpunkte in den freilich vereinzelt Spuren einer Höherbewertung des arabischen gegenüber anderem Volkstum, die sich abweichend von der grundsätzlichen Gleichstellung aller Völker im Glauben erhalten konnten: speziell die fast allgemein anerkannte gesetzliche Bestimmung, daß der rechtmäßige *imām* ein Araber aus dem Stamme Qoraiš sein müsse, forderte nationalistische Tendenzen geradezu heraus, sobald der Nationalismus irgendwie in den Gesichtskreis gebracht war. Deutlich ausgeprägt sehen wir das bei al-

<sup>62</sup> Siehe R. Montagne in Bulletin d'Études Orientales, V, 64f.; M. von Oppenheim, Die Beduinen, II, 14.

<sup>63</sup> Siehe oben S. 24.

Kawākibī. In all diesen Fällen erscheint freilich die nationale Tendenz nur als Mittel zu einem Zweck, der jenseits der Verwirklichung des nationalen Zieles zu suchen ist. Das aber ist im Grunde doch etwas anderes, als was wir unter Nationalismus verstehen, wobei die nationale Entwicklung eben das politische Endziel darstellt. Wenn freilich das darüber hinaus liegende Endziel soweit in die Ferne rückt, daß es dem Gesichtskreis entschwindet, so wird der Übergang zum Nationalismus in diesem eigentlichen Sinn fließend. So scheint der Fall bei Muḥammed Rašid Riḍā zu liegen, der wohl grundsätzlich von dem panislamischen Ideal eines Ğemāl ed-Dīn el-Afghānī ausging, aber schließlich praktisch doch zu einem Vorkämpfer des arabischen Nationalismus wurde.

So führt tatsächlich eine Linie von dem alten islamischen Ideal in der Richtung auf den Nationalismus hin, ohne daß dieser damit zunächst grundsätzlich anerkannt wäre. Aber auch dieser letzte Schritt ist — mindestens implicite — in derselben Reformbewegung gegeben, deren Hauptvertreter wir eben zu nennen hatten. Diese Männer, zumal Muḥammed ʿAbduh und Muḥammed Rašid Riḍā, waren ja nicht bloß Politiker, sie waren in erster Linie Theologen, deren wesentliches Anliegen die Reinigung des Islam von allerhand unislamischen Mißbräuchen und Aberglauben sowie der Nachweis der Fortschrittfreundlichkeit des echten Islam war. Mit der Ablehnung des *taqlīd*, der blinden Nachbetung von allem, was spätere Theologengenerationen entschieden haben, wie sie in den anerkannten *madāhib*, den Rechtsschulen, durch übermäßige Ausdehnung des Prinzips des *iğmāʿ*, des consensus doctorum, festgelegt ist, und der Forderung des *iğtihād*, der freien Forschung aus den Quellen, und eines neuen darauf gegründeten und dem Gemeinwohl und den Erfordernissen der Zeit entsprechenden *iğmāʿ* sucht diese orthodoxe Reformbewegung, wie wir oben sahen, über den historisch gewordenen Islam auf den Urislam, die Religion der Altvordern *salaf* zurückzugreifen. Durch die geschilderte Methode hat sich die *salafīya*, wie sie sich meist nennt, grundsätzlich frei gemacht von der Bindung an all die Einzelheiten der Kasuistik des islamischen Gesetzes. Man braucht nur diese Grundsätze auf das politische Gebiet anzuwenden, so fällt auch die Verpflichtung zur Anerkennung eines politischen Ideals aus der frühen ʿAbbāsidenzeit, wie es die staatsrechtliche Theorie des traditionellen Islams darstellt. Damit ist im Prinzip der Weg gebahnt für andere, den heutigen Verhältnissen mehr entsprechende politische Tendenzen, u. U. also auch den Nationalismus. Diese Tatsache ist umso beachtenswerter, als die Begründer der *salafīya* ihre Grundsätze nicht an den politischen Fragen entwickelt haben, ja ihre politische Haltung kaum unmittelbar durch sie bestimmt wurde, die Leitgedanken eher nur nachträglich zur Rechtfertigung ihrer politischen Stellungnahme beigezogen werden konnten.

Allerdings ist zu bemerken, daß die *salafīya*-Bewegung<sup>64</sup> bisher keine offizielle Anerkennung gefunden hat, daß vielmehr die traditionellen *madāhib* noch durchaus das Übergewicht haben. Das hängt z. T. damit zusammen, daß die *salafīya* keine geschlossene Schule ist, daß sie ihrem Wesen nach die feste Bindung der *madāhib* ablehnt, sondern vielmehr eine in freier Entwicklung begriffene geistige Strömung darstellt, die wohl für ihre Ideen wirbt, aber ihre Anhänger nicht zählt und organisatorisch sammelt. Dazu sind schon die Begründer, Muḥammed ʿAbduh und Muḥammed Rašid Riḍā, bei aller Einheitlichkeit der Grundgedanken an Geistesart und Temperament viel zu ver-

<sup>64</sup> Siehe H. Laoust, Le réformisme orthodoxe des Salafīya: RĒI. VI (1932) S. 175—244.

schieden, als daß eine völlige Gleichmäßigkeit ihrer Einstellung zu erwarten wäre. Innerhalb des durch die Leitgedanken gezogenen Rahmens sind sehr erhebliche Unterschiede denkbar je nach dem Ausmaß, in dem man deren Anwendung als geboten ansieht. Muḥammed ʿAbduh und vielleicht noch mehr Muḥammed Rašid Riḍā waren im Grunde durchaus konservative Persönlichkeiten, die nur da, wo es ihnen dringend nötig schien, vor allem, wo ein unmittelbar religiöses Bedürfnis vorlag, zu einer Abweichung von der traditionellen Auffassung geneigt waren. Man kann den Begriff der *maṣlahā*, des »Allgemein-Interesses«, den man dafür aus dem traditionellen theologischen Repertoire aufgenommen hat, um ihn freilich vielfach mit ganz neuem Inhalt zu füllen, auch sehr weit ausdehnen. Man kann die schon bei Muḥammed ʿAbduh vorliegende Unterscheidung zwischen eigentlich religiösen, daher dauernd gültigen und die weltlichen Angelegenheiten betreffenden, daher zeitgebundenen und veränderlichen Anordnungen des Propheten bis zur völligen Preisgabe der *šarīʿa* in allen *muʿāmalāt* treiben, wie sie bei den Türken vorliegt, wobei dann freilich das Leitmotiv im Grunde nicht mehr religiös, sondern anderer Art war: ein nicht mehr bloß gradueller, sondern wesentlicher Unterschied, der von der noch immer religiös gestimmten *salafīya* durchaus empfunden und mit entschiedener Ablehnung des türkischen Vorgehens beantwortet wird.

Wenn die *salafīya* auch keine Massenbewegung ist, so hat sie doch — nicht zuletzt dank dem erheblichen Spielraum, der in ihrem Wesen liegt, — eine starke Wirkung auf beträchtliche Schichten zunächst in Ägypten, aber dann auch weit darüber hinaus ausgeübt. Man darf wohl sagen, daß weite Kreise gerade der jungen Intelligenz durchaus unter ihrem Einfluß stehen, ob sie sich formell zu ihr bekennen oder nicht. Übrigens beschäftigen Tendenzen zu einer Reform des Islam, die in ganz ähnlicher Richtung laufen, — vielleicht z. T. durch die *salafīya*-Bewegung angeregt, z. T. aber auch durch das türkische Vorgehen — auch sonst vielfach die Öffentlichkeit über die engeren Kreise der *salafīya* hinaus<sup>65</sup>. Ungemein beliebt ist die Gegenüberstellung des historisch gewordenen und des ursprünglichen Islam, wobei man freilich erstaunlich viele moderne Ideen im Urislam wiederfinden will, auch wo in Wahrheit die Geschichte dafür sehr viel weniger Ansatzpunkte bietet, als es beim Nationalismus immerhin bis zu einem gewissen Grade der Fall ist. Beachtenswert ist — und das ist gewiß vor allem der *salafīya*-Bewegung zu verdanken, — daß sich in der jüngsten Zeit die Haltung der Verfechter der Modernisierung der traditionell sogenannten islamischen Zivilisation zur Religion des Islam merklich verändert hat. Wenn die die allgemeinen Reformen tragenden Kreise eine Weile oft einer oberflächlichen Aufklärung zu verfallen drohten, so haben sich jetzt sehr viele, die der modernen Entwicklung durchaus freundlich gegenüberstehen, wieder auf die Werte besonnen, die die Religion ihrer Väter zu geben hat. Der unleugbare geistige Aufschwung im islamischen Orient, den die Auseinandersetzung mit der abendländischen Ideenwelt auslöste, die Befreiung aus der Verstrickung in die mittelalterliche Zivilisation des Orients scheint gerade auch der Religion selbst zugute gekommen zu sein und den Kern der Religion aus der Einkapselung in ein gar zu engmaschiges Netz von Äußerlichkeiten befreit zu haben. Dieser Wandel äußert sich auch auf politischem Gebiet. Als seit dem ersten Weltkrieg der Nationalismus in der islamischen Welt so überraschend answoll, hat man daraus gelegentlich — oft

<sup>65</sup> Vgl. J. Schacht, *Šarīʿa und Qānūn im modernen Ägypten: Der Islam XX* (1932), S. 209 ff.

einseitig unter dem Eindruck des türkischen Beispiels, das man vielfach dazu noch falsch verstand — auf ein merkliches Nachlassen der religiösen Kräfte im Islam schließen zu sollen geglaubt. Demgegenüber konnte festgestellt werden<sup>66</sup>, daß vielmehr gerade bei solchen, die tief unter dem Einfluß der abendländischen Zivilisation stehen, zunehmend ein Festhalten am Islam zu beobachten ist, ja daß gerade immer wieder bewußt muslimische Kreise sich in den Dienst der nationalen Sache stellen, und daß nicht zuletzt die Nationalisten sich wieder der islamischen Solidarität bewußt werden. Es sieht so aus, als ob an Stelle des Dilemmas »Islam oder Nationalismus?«, das bis vor kurzem die Lage zu kennzeichnen schien, mehr und mehr die Synthese »Islam und Nationalismus« träte.

---

<sup>66</sup> Besonders und immer wieder von G. Kampffmeyer; siehe vor allem seinen Beitrag in dem Sammelwerk H. A. R. Gibb, *Whither Islam?* (London 1932), S. 99 ff.

ICD Nr. 945 Staatsdruckerei Berlin  
1556 5.48 2500







A: 4491/1976, 4°

3/1  
ULB Halle  
000 566 047  






6

# Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Jahrgang 1945/46

Philosophisch-historische Klasse

Nr. 5

## Islam und Nationalismus

von

Richard Hartmann

Akademie-Verlag • Berlin 1948

