

MORGENLAND

□ DARSTELLUNGEN
AUS GESCHICHTE
UND KULTUR DES OSTENS

HEFT 15

RICHARD HARTMANN

DIE KRISIS
DES ISLAM

JHC

LEIPZIG, VERLAG DER
J.C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG





DIE KRISIS
DES ISLAM

VON

RICHARD HARTMANN

JHc

1 9 2 8

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG



MORGENLAND
DARSTELLUNGEN
AUS GESCHICHTE UND KULTUR
DES OSTENS

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR. WILHELM SCHUBART

HEFT 15

DIE HEFTE 1—11
SIND UNTER DEM TITEL
»BEIHEFTE ZUM ALTEN ORIENT«
ERSCHIENEN

1927 K 4127

BUCHDRUCKEREI W. HOPPE, BORSODORF-LEIPZIG



Kaum eine der großen Religionen durchdringt so wie der Islam bis ins kleinste das ganze Leben ihrer Bekenner, der einzelnen wie der Gemeinschaften. Da die islamische Kirche schon in der Zeit ihres Gründers und der ersten Kalifen die Form eines Staates trug, und diese Einheit von Kirche und Staat wenigstens in der Idee bis in die Gegenwart herein fortlebt, so kleidete die Religion ihre Forderungen in das Gewand eines Gesetzes. Die Arbeit von Jahrhunderten entwickelte dieses islamische Gesetz zu einem gewaltigen, alle Sphären menschlicher Handlungen und Beziehungen aufs genaueste kasuistisch regelnden Bau. Dieses ganze Gesetz steht also, da in der Idee Staat und Kirche eins sind, unter religiöser Weihe. Darin lag vielleicht eine Stärke, solange das Gesetz jung, lebendig, den Verhältnissen der Zeit entsprechend war. Aber das war es doch immer nur in beschränktem Sinne; denn schon während seiner Entwicklung war es ja nie ausschließlich und unumschränkt in Kraft: es war nicht eine Schöpfung des Staates und seiner Organe, sondern eine Schöpfung der Schriftgelehrten. Und als schließlich die Überzeugung aufkam, daß die späteren Jahrhunderte der ersten Zeit des Islam in jeder Hinsicht unterlegen seien, ja daß, was die anerkannten Väter der goldenen Blütezeit einmal entschieden haben, die islamische Gemeinde für alle Zeiten binde, da wurde gerade die religiöse Weihe des das ganze Leben umschränkenden Gesetzes zu einer Gefahr und drohte jeden Fortschritt zu hemmen.

Die Gefahr kam nicht zum Bewußtsein und wurde nicht akut, solange die islamische Welt an der Spitze der Kultur stand. Das war im wesentlichen im Mittelalter der Fall. Auch das Leben des christlichen Menschen des Mittelalters steht ähnlich, wenn auch vielleicht nicht so völlig, von der Wiege bis zum Grabe unter der Regelung der Kirche. Es gab eine christlich-abendländische Kultur und Zivilisation, wie es eine islamische Kultur und Zivilisation gab. Und beide standen sich trotz des Gegensatzes des Bekenntnisses verhältnismäßig nahe als wesensverwandt und erwachsen auf dem Untergrund der hellenistischen Kultur. Während sich dann im Abendland in einer Zurückdrängung des Religiösen auf seine engere Sphäre, in einer Säkularisierung des Lebens der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit vollzog, der eine neue, sich vor-

wiegend auf das Nationale stützende Zivilisation an die Stelle der mittelalterlich-christlich-abendländischen setzte, blieb die Welt des Islam in den Gleisen der mittelalterlich-islamischen Zivilisation stecken, die eben durch die Religion geweiht und fixiert schien. Damit erst war die Kluft zwischen Orient und Occident unüberbrückbar geworden; Morgenland und Abendland redeten zwei verschiedene Sprachen. Und das ist bis heute geblieben¹.

Der Verlauf der Geschichte hat gezeigt, daß die mittelalterlich-islamische Kultur der modern-abendländischen nicht gewachsen ist; hat dies am drastischsten auf politischem Gebiete gezeigt. Wir brauchen hier die Geschichte des immer rascheren politischen Rückgangs der islamischen Welt in der neuesten Zeit nicht darzustellen. Wir alle wissen ja, wie schließlich von selbständigen Staaten in der Welt des Islam nur noch der kranke Mann am Bosphorus übrig blieb — dank einiger dürftigen Anleihen an die westliche Zivilisation. Am Ende des Weltkriegs schien auch die Türkei vollends aus der Reihe der selbständigen Staaten gestrichen.

Lange stand die Welt des Islam dem langsamen Machtverfall, der sie ergriffen hatte, verständnislos gegenüber. Man faßte wohl die Rückschläge gelegentlich als zeitliche Strafen, denen ein Umschwung um so sicherer folgen werde. Und als dieser Umschwung immer wieder ausblieb, da mochte das Unglück, das die islamische Welt betroffen, schließlich gar als ein Vorzeichen des nahenden Weltendes erscheinen und Hoffnungen auf das Kommen des Mahdī wachrufen. Aber endlich waren die Lehren der Geschichte zu beredt und haben auch den Muslimen die Augen geöffnet über die Unterlegenheit der mittelalterlich-islamischen Zivilisation gegenüber der westlich-modernen. Was aber ist die Konsequenz? Die Welt des Islam steht heute vor einem entscheidenden Wendepunkt. Sie steht mitten in einer Krisis. Hat der Islam, der ja mit jener Zivilisation verbunden erscheint, seine Rolle ausgespielt? Ist er auf die Dauer zu weiterem kümmerlichen Dahinsiechen verdammt? Oder ist der Islam als Religion mit modernem Fortschritt vereinbar? Ist er lösbar von der mittelalterlichen Zivilisation, der wir seinen Namen beilegen? Ist er entwicklungsfähig? Von der Antwort auf diese Frage hängt der Bestand des Islam als Religion, in gewissem Sinn auch die politische und wirtschaftliche Zukunft der muslimischen Völker ab.

Die Unfähigkeit des Islam zu einer wirklichen Reform, seine Unzugänglichkeit gegenüber jedem Fortschritt ist vor wenigen Jahrzehnten fast ein unerschütterliches Dogma der abendländischen

¹ Näheres hierüber in meiner Schrift *Die Welt des Islam einst und heute* (*Morgenland* 11).

Überzeugung gewesen. Es war nicht bloß etwa in christlichen Missionskreisen verbreitet, die ja oft nur eine sehr unzulängliche Vorstellung vom Islam besaßen. Erklärte doch auch ein Religionshistoriker vom Range E. RENAN's den Islam als jeder Wissenschaft feind¹. Und noch in neuerer Zeit konnte ein praktischer Politiker und Kenner der islamischen Welt wie LORD CROMER das scharfe Urteil aussprechen, daß ein reformierter Islam eben kein Islam mehr wäre².

Es ist in der Tat nicht zu leugnen, daß sich für die These von der Fortschrittsfeindlichkeit und Unvereinbarkeit des Islam mit dem modernen Denken ernstliche Gründe geltend machen lassen. Es soll hier nicht von den allgemeinen und darum schon etwas ungreifbaren Stimmungsmomenten der muslimischen Massen die Rede sein, die viele Beobachter im Orient feststellen zu können glaubten, wie dem vielzitierten Fatalismus, der — soweit tatsächlich vorhanden — vielleicht mehr als in der Religion in der Rasse und dem Klima begründet ist, oder dem weitverbreiteten Gefühl der Überlegenheit, das das Bewußtsein des Besitzes einer auf Judentum und Christentum aufbauenden, sie überholenden Offenbarung den Muslimen gibt: solche Eigenschaften mögen ein hemmendes Moment sein, gewiß; aber im höchsten Fall sind sie doch nicht Wesenszüge, sondern Folgen der Religion. Eben- sowenig würde es den Kern der Frage treffen, wollten wir hier von gewissen Auswüchsen des volkstümlichen Islam sprechen, die einem Kompromiß der orthodoxen Lehre mit alteingewurzelten animistischen und anderen primitiven Vorstellungen ihr Dasein verdanken. Jede Religionsgemeinschaft, jede Entwicklungsphase einer Religionsgemeinschaft ist vor allem nach ihren anerkannten Prinzipien zu beurteilen. In besonderem Maße gilt dies jedenfalls von einer Religion wie dem Islam, in dem diese Grundsätze mit aller Klarheit ausgearbeitet und weithin von der großen Masse noch ungebrochen als bindend angesehen sind.

Es braucht heute kaum mehr ausgesprochen zu werden, daß wir, um den historischen Islam zu verstehen, nicht einfach etwa unmittelbar auf den Stifter der Religion, soweit wir ihn geschichtlich kennen, zurückgreifen dürfen. Dürfte man das, so lägen die Dinge verhältnismäßig einfach. Denn es kann kein Zweifel sein, daß der geschichtliche Muhammed, der ja nicht bloß Prophet, sondern auch Staatslenker war, im Grunde recht weltoffen war

¹ s. E. R., *L'Islamisme et la science* (Paris 1883), auch enthalten in *Discours et Conférences* (Paris [1887]), S. 375 ff.

² s. *Modern Egypt* II, 229 (deutsche Ausgabe: *Das heutige Aegypten*, II, 219): „Islam cannot be reformed; that is to say, reformed Islam is Islam no longer: it is something else“.

und den Umständen Rechnung trug. Die bekannte Antwort, die er nach der Tradition auf die Frage eines Beduinen: „Soll ich meine Kamelin anbinden oder soll ich sie frei laufen lassen und auf Gott vertrauen?“ gab: „Bind sie an und vertrau auf Gott!“ ist zwar gewiß nicht wörtlich historisch, doch nicht ohne innere Wahrheit. Ganz konnte dieses gesunde Erbstück auch in der späteren Entwicklung und Fixierung des Islam nicht verloren gehen.

Aber eine willkürliche Berufung auf den geschichtlichen Propheten erkennt der historische Islam nicht ohne weiteres als zurechtbestehend an. Der orthodoxe sunnitische Islam ist das Erzeugnis einer langen und wechselvollen Entwicklung. Zu des Propheten Tagen war der Islam ein schlichter Glaube und eine einfache Lebensregel. Erst die rasche Ausbreitung des Islam über kulturell fortgeschrittenere Gebiete, als es seine Wiege war, bedingte die Feststellung einer ausgebildeten Dogmatik und Ethik. Sie vollzog sich in lebhafter Auseinandersetzung mit dem geistigen Besitz der Bewohner der eroberten und dem Islam gewonnenen Länder. Zwar das Dogma blieb auch nach heftigen und wechselvollen Kämpfen schließlich auf einige wenige Glaubenssätze beschränkt, in deren Deutung und Auslegung dazu noch im einzelnen ziemlich freier Spielraum erhalten blieb. Desto mehr geht, wie schon gesagt, eben weil die islamische Kirche sofort als Staat ins Leben trat, die Regelung des Lebens, die Moral oder — sagen wir gleich richtiger — das Recht bis ins kleinste Detail. Das in seiner Art grandiose religiös-politisch-kulturelle Gebäude des islamischen Rechts, das seit seinem Werden unveränderliche Giltigkeit beansprucht, war etwa am Ende des 3.-9. Jahrhunderts abgeschlossen.

Wenn unter den *'Uṣūl al-Fikh*, den „Grundlagen des Rechts“, neben den materiellen Quellen, dem Kor'an und der Sunna, der Überlieferung, und neben der Norm des Analogieschlusses auch der *'Idschmā'*, der consensus doctorum, die Übereinstimmung aller Gelehrten irgend eines Zeitalters, als rechtschaffendes Prinzip anerkannt ist, so scheint damit eine gewisse Entwicklungsmöglichkeit schon gewährleistet¹. In der Tat ist durch *'Idschmā'* schließlich mancher Brauch, der mit dem Islam im Grunde kaum oder nicht vereinbar schien, nachträglich legalisiert worden. Aber die Wirkung des *'Idschmā'* ist doch durchaus rückwärts, nicht vorwärts gerichtet: es kann einer vollendeten Tatsache Anerkennung schenken, nicht aber den Weg zum Fortschritt bahnen. Ja, auf der anderen Seite wirkt dieses Prinzip durch die Regel, daß ein *'Idschmā'*, der einmal zustande gekommen ist, die Nachwelt

¹ s. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, S. 56 u. 282; 2. A. S. 54 u. 257.

bindet¹, in der Praxis gerade hemmend. Nehmen wir dazu, daß nach maßgebender Anschauung Lehre und Recht seit jenem Zeitpunkt des Abschlusses der Entwicklung nicht mehr unmittelbar aus den materiellen Quellen geschöpft werden darf, daß das Tor des *Idschtihād*, der freien Forschung in diesen Quellen, seither geschlossen ist, daß die Art der Verwertung und Auslegung der Urquellen vielmehr — einschließlich der Unterschiede unter den vier als orthodox anerkannten Rechtsschulen, den *Madhhab's* — durch jenen '*Idschmā*' ein für allemal festgelegt ist, so sehen wir in der Tat, daß dieses Rechtssystem jeder freien Weiterentwicklung die größten Schwierigkeiten bereitet. Die Schwierigkeit liegt nicht so sehr in der Auseinandersetzung mit ganz neu auftauchenden Problemen des menschlichen Lebens: mit ihnen findet sich der gewiegte Jurist, der sein Handwerkszeug den Zwecken entsprechend zu gebrauchen versteht — und das versteht der muslimische so gut wie der abendländische —, immer ab². Die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß das, was einmal entschieden ist, nicht mehr umgestoßen werden kann.

Bei der übrigens nicht bloß für den Islam, sondern für das Mittelalter überhaupt charakteristischen Erscheinung des Primats des Religiösen, der Unterordnung aller menschlichen Beziehungen unter die Sphäre der Religion, ist nun, wie schon oben angedeutet, durch den vielbewunderten Ausbau des islamischen Rechts die ganze mittelalterliche Zivilisation des Orients in gewissem Sinn religiös geweiht und verewigt. Die ganze mittelalterlich-islamische Zivilisation scheint somit Tabu geworden. Tatsächlich bedeutet uns ja das Wort Islam nicht bloß eine Religion im strikten Sinn, sondern auch diese Zivilisation; gerade diese Mehrdeutigkeit des Wortes ist an so vielen Unklarheiten über das Wesen des Islam, denen man allorts begegnet, in der Hauptsache mit schuldig. Eben jene Tatsache der Verbindung von Religion und Zivilisation ist der Grund, weshalb die islamische Welt dem ungestümen Vordringen der abendländischen Zivilisation lange so gänzlich ablehnend gegenüberstand. Wohl war es möglich — und ist ja schon früh und später immer häufiger geschehen —, einzelne Errungenschaften der europäischen Technik herüberzunehmen. Aber

1 Die Theorie, daß eine durch '*Idschmā*' getroffene Entscheidung durch einen neuen '*Idschmā*' aufgehoben werden könne (s. A. Sanhoury, *Le Califat*, S. 10 f.), ist doch keineswegs allgemein anerkannt, ja spielt praktisch kaum eine Rolle.

2 Ein berühmtes Beispiel ist das Fetwā, durch das die Buchdruckerkunst in der Türkei eingeführt wurde, vgl. Babinger, *Stambuler Buchwesen*, S. 9. Über die ganze Frage vgl. auch Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph* (= *Verspreide Geschriften*, II, 419 ff.).

diese Elemente vermochten nicht mit der orientalischen Zivilisation zu einer neuen Einheit zu verschmelzen; sie blieben an den Organismus der islamischen Zivilisation äußerlich angeklebte Fremdkörper.

Ist also damit die Frage nach der Entwicklungsfähigkeit des Islam in der Richtung auf modernen Fortschritt abschließend beantwortet? Negativ beantwortet? Es könnte so scheinen; ja nach der strengen Konsequenz der vorhin geschilderten allgemeinen orthodoxen Lehre müßte es so sein. Und doch ist es nicht so. Hervorragende abendländische Gelehrte haben schon immer die Entwicklungsmöglichkeit des Islam bejaht. Und heute werden wir sagen können, daß die Möglichkeit, die sie bejahten, inzwischen ernstlich begonnen hat, Wirklichkeit zu werden. Wenn das zutrifft, so geht es freilich nicht ohne einen gewissen Bruch mit dem geschlossenen System, das wir bisher kennen gelernt haben. Aber gerade an dem Punkt, an dem er erfolgt, war doch schon vorher ein Sprung wenigstens leise angedeutet.

So seltsam es klingt, den Weg für den islamischen Modernismus hat die reaktionärste Richtung des ganzen orthodoxen Islam aufgezeigt und gebahnt. Wenn das geschilderte starre System der *'Uṣūl al-Fiḥh* auch unstreitig das anerkannt orthodoxe ist, so hat es doch immer einzelne Männer gegeben, die es mit der Religion sehr ernst nahmen und die sich gerade von diesem Gesichtspunkt aus das Recht des *Idschtihād* nicht rauben lassen wollten. Die Preisgabe des *Idschtihād*, der *Taklid*, die blinde Nachbeterei der alten Autoritäten und die feste Bindung an einen der vier *Madhāhib*, der Rechtsschulen, schien ihnen unwürdig und unerträglich. Und in diesem Anspruch lag zugleich — bewußt oder unbewußt — eine Einschränkung der Konsequenzen des strengen Prinzips des *'Idschmā'*, des consensus doctorum. So nimmt selbst ein Mann von so überragender und von der Orthodoxie anerkannter Bedeutung wie der Imam al-Ghazālī (im 11. Jh.) das Recht des *Idschtihād* für sich in Anspruch. Und noch später tun das, um nur wenige zu nennen, nicht bloß der gewaltige Hanbalit Ibn Taimijja (14. Jh.), sondern auch der Vielschreiber Dschelāl ed-Dīn as-Sujūṭī (15. Jh.), der Schāfi'it war¹. Auf der anderen Seite ist von den Belegen, die moderne Muslime gegen die allgemeine Anerkennung des Prinzips des *'Idschmā'* ins Feld führen², mindestens soviel zuzugeben, daß die genaue Begriffsbestimmung des *'Idschmā'*, ob consensus der Genossen des

¹ s. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 329, Anm. 3.

² vgl. z. B. S. Khuda Bukhsh, *Essays Indian and Islamic*, S. 290.

Propheten, consensus von Medina usw., lange umstritten war, bis die endgiltige weiteste Fassung sich völlig durchzusetzen vermochte. Vor allem aber führten die großen Theologen des sunnatreuesten der vier orthodoxen Riten, des der Hanbaliten, einen erbitterten Kampf für den *Idschtihād* gegen den *Taklīd*, gerade im Interesse der Sunnatreue. Der schon erwähnte Ibn Taimijja (1263—1328) und sein Schüler Ibn Kaġjim al-Dschauzijja (1292—1350) sagten mit eben diesem Kampfmittel zahlreichen *Bid'a's*, „Neuerungen“, zumal der Heiligenverehrung in jeder Form, schroffste Fehde an¹. Und aus ihrem Geiste erwuchs im Laufe des 18. Jahrhunderts in Arabien der wahnhabitische Puritanismus, der Anfang des 19. Jahrhunderts auch die heiligen Städte eroberte, alle Neuerungen — darunter z. B. auch, was besonders ins Auge fiel, den Genuß von Tabak und Kaffee — auf den Index setzte und selbst den blühenden Reliquienkult der heiligen Städte nicht verschonte. Die Lehren Ibn 'Abd al-Wahhāb's, des Stifters dieser Bewegung, sind mit denen des Ibn Taimijja — man kann wohl sagen: völlig — identisch². Er sucht den Islam Muḥammeds und seiner Gefährten wieder zu erneuern und begreift es nicht, wenn man ihm das selbständige Zurückgreifen auf Kor'an und Sunna verbieten will. Und wenn er sich auch gegen den Vorwurf verwahrt, daß er den '*Idschmā*' ablehne, so beschränkt er seine Giltigkeit doch tatsächlich so stark, wie es mit der Lehre der Großkirche streng genommen nicht mehr vereinbar ist. Auch die meisten der von ihm schonungslos bekämpften, ja glatt als Unglauben bezeichneten *Bid'a's* sind von der Großkirche wirklich durch '*Idschmā*' rezipiert worden. Auf dem Höhepunkt der Kämpfe wurden auch Männer wie Ibn Taimijja, vollends die Wahnhabiten, als Mehmed 'Alī von Ägypten den Kampf gegen sie aufnahm, von ihren Gegnern verketzert. Streng genommen haben sie ja nach der herrschenden Lehre tatsächlich das Band der islamischen Gemeinschaft zerrissen und sich außerhalb der Großkirche gestellt³. Auf der anderen Seite stehen die Wahnhabiten aber doch wieder nur auf dem äußersten rechten Flügel der Hanbaliten, des schroffsten der vier anerkannten *Madhhab's*. Und wie das Urteil im Laufe der Zeiten gegenüber Ibn Taimijja immer milder wurde, so haben viele gute Muslime nach dem Abflauen der wahnhabitischen Gefahr auch den arabischen Bilderstürmern gegenüber die letzten Konsequenzen nicht gezogen.

¹ vgl. besonders den Artikel über Ibn Taimijja von M. Ben Cheneb in der *Enzyklopädie des Islām*, II, 441 ff.

² Näheres über die Zusammenhänge s. *ZDMG.* 78 (1924/25), S. 179 ff.

³ s. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 294; 2. A. S. 271.

Die Wirkung der wahnhabitischen Bewegung hat mit der Niederwerfung ihrer politischen Macht und der Zerstörung ihrer Hauptstadt Dar'ijja im Nedschd 1818 kein Ende gefunden. Ihre Lehre hat sich im Inneren Arabiens bis heute gehalten. Und 1924 hat das wahnhabitische Reich wieder den größten Teil der Halbinsel in sich vereinigt; sein großer politischer Führer 'Abd al-'Aziz ibn Sa'ud ist heute wieder anerkannter Herr der heiligen Städte. Wenn ihr Auftreten dort auch lange nicht so schroff war wie vor hundert Jahren und sie sich zu den technischen Fortschritten der Neuzeit auch keineswegs blind ablehnend stellen, so haben sie doch ihre religiösen Lehren nicht aufgegeben; von einer Verketzerung des Wahnhabitentums durch die Großkirche ist jedoch heute nicht mehr die Rede. Wichtiger aber ist in unserem Zusammenhang ein anderes. Die wahnhabitische Bewegung hat schon früh im 19. Jahrhundert auf andere islamische Länder, besonders Indien, aber auch Ägypten übergegriffen. Vor allem aber hat ihr Ruf zur Rückkehr zum echten ursprünglichen Islam und zur Abkehr von den späteren Neuerungen und von den Spitzfindigkeiten der Fuḡahā als eine Mahnung zur Einkehr weit über die Kreise ihrer eigentlichen Anhänger hinaus auf ernste Muslime gewirkt, die von der Fortschrittsfeindlichkeit der Wahnhabitenten nichts wissen wollten. Gerade dadurch ist das Wahnhabitentum für die spätere Reformbewegung, mögen wir auch die Verbindungslinien noch nicht überall mit genügender Deutlichkeit aufweisen können, von allergrößter Bedeutung geworden und darf deshalb von uns hier nicht übersehen werden.

Als Vorläufer steht an der Spitze fast aller jüngeren Reformströmungen eine Persönlichkeit, die freilich mit dem Wahnhabitentum unmittelbar nichts zu tun hat. Es ist der Mann, den Goldziher mit Recht als „eine der merkwürdigsten Gestalten des Islam im 19. Jahrhundert“ kennzeichnet, Dschemāl ed-Dīn Afghānī (1838—1897). Er war „zugleich Philosoph, Schriftsteller, Redner und Journalist, jedoch über alles.... Politiker“¹. So schildert ihn E. G. BROWNE, der ihm in seinem Werke „*The Persian Revolution*“ ein dauerndes Denkmal gesetzt hat. Dschemāl ed-Dīn Afghānī, den eine abenteuerliche Laufbahn aus Afghanistan durch die ganze islamische Welt und ganz Europa, vielleicht sogar nach Amerika führte, gilt gemeinhin — und zweifellos mit Recht — als der Vater des panislamischen Gedankens, wobei man freilich diesen Gedanken noch nicht unmittelbar mit der Umsetzung in praktische Politik, wie sie 'Abd ul-Ḥamīd II versuchte, gleich-

¹ s. *Enzyklopädie des Islam*, I, 1052 ff.

stellen darf. Gewiß war er in erster Linie der Prophet eines politischen Zusammenschlusses der Muslime gegenüber dem abendländischen Imperialismus; aber zugleich war er tief durchdrungen von dem Gefühl der Notwendigkeit einer Regeneration der islamischen Welt durch Einführung freiheitlicher Einrichtungen und durch einen Bruch mit dem herrschenden Traditionalismus. Weil Dschemāl ed-Dīn Afghānī außer journalistischen Erzeugnissen mit vorwiegend politischer Tendenz, die allerdings eine für derartige Literatur seltene Wirkung hatten, verhältnismäßig wenig schrieb, ist es schwer, seiner Persönlichkeit und ihrem kaum zu überschätzenden Einfluß auf die Nachwelt gerecht zu werden. Trotz des Aufsehens, das er auch im Abendland erregte¹, ist sein innerer Entwicklungsgang kaum hinreichend durchsichtig und verständlich, wird es vielleicht auch nie werden. Wir wissen weder, woher ihm die positiven Anregungen zuflossen, noch läßt sich das Ergebnis seines Wirkens auf eine präzise Formel bringen. Er wirkte mehr als persönlicher Lehrer und Anreger, denn als Schriftsteller. So müssen wir ihn vor allem nach den Früchten, die er zeitigte, beurteilen. Und da steht fest, daß gewisse seiner Schüler, die zu den größten Förderern und einflußreichsten Vertretern des islamischen Modernismus gehören, ihm ihr Bestes zu verdanken bekennen.

Als Dschemāl ed-Dīn in die Öffentlichkeit trat, waren in Britisch-Indien bereits vereinzelte Stimmen laut geworden, die, zugleich mit deutlichen apologetischen Tendenzen, durchgreifenden Reformen innerhalb des Islam das Wort redeten. Wir wissen nicht genau, wie weit Dschemāl ed-Dīn mit den Anfängen der indischen Bewegung befruchtend oder befruchtet zusammenhängt. In ihrer Wirkung treffen beide Linien zusammen; und heute jedenfalls gilt Dschemāl ed-Dīn auch den jungen Indern als der große Bahnbrecher. In Indien ward der Boden im Anfang des 19. Jahrhunderts durch gewisse volkstümliche Bewegungen vorbereitet, die vom arabischen Wahnhabitentum mehr oder weniger beeinflusst waren, jedenfalls tatsächlich mit ihm fast ganz zusammenfielen². Doch sind es nicht diese streng puritanischen Massenbewegungen, die der indischen Reformrichtung die Tönung gegeben haben. Der indische Modernismus geht von einer kleinen hochgebildeten Oberschicht aus. Aber das Zusammentreffen von manchen seiner

¹ besonders durch die Auseinandersetzung mit E. Renan im Anschluß an dessen oben S. 5 Anm. 1 erwähnten Vortrag (in deutscher Übersetzung ist auch seine Antwort enthalten in E. R., *Der Islam und die Wissenschaft*, Basel 1883).

² u. a. die Sajjid Aḥmed's, der 1831 im Kampfe gegen die Sikh's fiel (vgl. *Enzyklopädie des Islam*, I, 201).

Forderungen mit den Anschauungen der Wahnhabiten ist vielleicht doch mit aus dem stimmungsmäßigen Anreiz zu erklären, der von dem arabischen Zentrum ausstrahlte. Die indische Reformströmung ist durch Männer wie etwa Sajjid Ahmed Chan, den Begründer der Hochschule von Aligarh, (gest. 1898)¹ in älterer, wie Emir 'Ali und S. Khudā Bachsch in jüngerer Zeit zu einer geistigen Macht emporgewachsen². Diese Inder stehen unter dem tiefen Eindruck der in ihrem Heimatland besonders augenfällig in die Erscheinung tretenden Tatsache, daß sich die Muslime durch Abschließung gegen die westliche Zivilisation schwer schädigen. Sie sind im allgemeinen — im Unterschied von Dschemāl ed-Dīn Afghānī — nicht unmittelbar politisch eingestellt; halten sie doch die Herrschaft Englands in Indien für notwendig und zur Zeit darum für wünschenswert. Es sind auch nicht in erster Linie religiöse Gesichtspunkte, die ihre Bestrebungen ausgelöst haben. Sie haben die Werte der abendländischen Zivilisation kennen gelernt und stehen so stark unter dem Eindruck der Rückständigkeit der muslimischen Kreise, daß sie als gute Muslime — denn als solche fühlen sie sich — das unabweisliche Bedürfnis haben, aufzuzeigen, daß der echte Islam der modernen Zivilisation in keiner Weise im Wege stehe, ja daß er im Grunde die einzige wirklich kultur- und fortschrittsfreundliche Religion sei. Der echte Islam: darauf fällt der Nachdruck. Denn, daß der bisher herrschende Islam wahren Fortschritt vielfach hindert, können sie nicht leugnen. Das kommt, so lehren sie, daher, daß man die selbständige Forschung in den Urquellen der Religion, den *Idschtihād*, verboten und sich in blindem *Taklīd* dem 'Idschmā' einer überwundenen Kulturstufe unterworfen hat, wodurch man zeitgeschichtlich bedingten Maßnahmen den Wert von dauernd gültigen Gesetzen beigelegt und die Anschauungen späterer Generationen mit der Verkündigung des Propheten gleichgestellt hat³. Auch die wahllose Hinnahme des so verschiedenartigen und verschiedenwertigen Stoffes des *Hadīth*, der Überlieferung, wird entschieden abgelehnt. Dagegen wird die Erhabenheit des Kor'an in den stärksten Tönen hervorgehoben. Die indischen

1 s. *Enzyklopädie des Islam*, I, 211 f.

2 s. hierzu besonders Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung*, S. 310 ff. — Von weit verbreiteten Schriften dieser Inder in englischer Sprache sei vor allem Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, das bereits mehrere Auflagen erlebt hat, und Khuda Bukhsh's S. 8 Anm. 2 erwähntes Buch genannt. Die Tatsache, daß diese Inder z. T. Schī'iten sind, kann hier unberücksichtigt bleiben, da die Unterscheidungspunkte der beiden Zweige des Islam hier nicht in Frage kommen (s. übrigens unten S. 34f.).

3 s. Ameer Ali, *Spirit of Islam* (Ausgabe von 1923), S. 183 u. 231.

Reformer glaubten sich — nicht immer historisch richtig — auf die Mu'taziliten, die man natürlich als liberale Denker vorstellte, als die unmittelbaren Vorbilder und Vorläufer des neuen Reform-Islam berufen zu können und legten sich aus diesem Gedanken heraus sogar zeitweilig gerne selbst den Namen von Neu-Mu'taziliten bei. Mit großem Fleiß und Scharfsinn suchte man aus sinn- und zweckgemäßer Deutung des Kor'an, aber auch — soweit er den eigenen Gedanken entgegenkam — unter Benützung des *Hadith* zu erweisen, daß der echte Islam die Pflege der Wissenschaft unbedingt fordere und mit ihren Ergebnissen gar nicht in Widerspruch kommen könne. Freilich kam dabei das Bild eines sehr idealisierten Urislam heraus. Die Methode der Auslegung ist vielfach ein uns heute etwas seltsam anmutender Rationalismus, wie er aber schließlich doch in der abendländischen Theologie vor 100 Jahren auch noch möglich war. Mögen die Mittel, deren sich der islamische Modernismus zeitweilig bediente — übrigens vielfach noch jetzt bedient —, einer strengen historischen Kritik nicht immer standhalten, es wäre doch verfehlt, das tapfere Ringen dieser Männer um Probleme, die ihnen auf der Seele brennen, gering einzuschätzen. Nicht die Methode ist das Wesentliche, sondern das Ziel. Das aber ist unverkennbar nichts anderes als die Befreiung der Religion des Islam aus den Fesseln der mittelalterlichen, der „islamischen“ Zivilisation. Was Wunder, daß die ersten Schritte zu diesem erstaunlich kühnen Ziel, das ja auf eine Ablehnung des vielgepriesenen islamischen Rechts hinausläuft, noch nicht mit der Sicherheit getan werden, die erst eine lange Routine dem objektiven Beurteiler zu geben pflegt, sondern da und dort noch durch eine verständliche Pietät gehemmt erscheinen. Aber daneben findet sich doch bereits der Weg zu klarerem historischem Verständnis angebahnt, wenn der Gedanke ausgesprochen wird, daß zeitgeschichtlich bedingte Anordnungen des Propheten unmöglich dauernde Giltigkeit beanspruchen können¹. Ja, schließlich werden auch jene Anfangsschwächen schon überwunden und der Schritt „von der rationalistischen Apologetik zur religionshistorischen Erkenntnis“² wenigstens vereinzelt bereits vollzogen.

Von ganz anderen Motiven ausgehend kommt, oft auf denselben Wegen, zu ganz ähnlichen Ergebnissen der islamische Mo-

¹ vgl. z. B. ebd., S. 172, Anm. 3.

² So formuliert C. H. Becker sein Urteil über Khuda Bukhsh's *Essays* in *Islam*, III, 198.

derismus in Ägypten¹. In Ägypten, das seit Jahrhunderten in der weltberühmten Azhar-Hochschule den bedeutendsten Mittelpunkt der islamischen Wissenschaft hatte, freilich seit langem mit einer zurückgebliebenen und immer mehr verknöchernden Methode, ist die Reformbewegung unzertrennlich verknüpft mit dem Namen des Muhammed 'Abduh, des begeistertsten und bedeutendsten persönlichen Schülers Dschemāl ed-Dīn Afghānī's. Muhammed 'Abduh ging als Student und junger Dozent der Theologie durch lange und schwere innere Krisen, bis ihm die überragende Persönlichkeit Dschemāl ed-Dīn Afghānī's bei dessen Aufenthalt in Ägypten den Weg zeigte, den er von nun an zu gehen hatte. Auch später noch führte ihn dieser Weg durch mancherlei innere und äußere Konflikte, ja brachte ihm — im Zusammenhang mit der 'Arābī-Bewegung — eine längere Verbannung von Ägypten, bis er schließlich als Rektor der Azhar-Universität und als Muftī Ägyptens die höchste öffentliche Anerkennung und den größten Einfluß genoß, freilich auch jetzt noch oder jetzt gerade recht Gegenstand erbitterter Feindschaft der streng altgläubigen Kreise. Ist durch seinen Werdegang schon ein gewisser Hinweis auf eine besondere Färbung der ägyptischen Reformrichtung gegeben — Muhammed 'Abduh war ein eifriger Vorkämpfer gegen den abendländischen Einfluß —, so wird sie andererseits am besten gekennzeichnet durch den Namen, den ihr Goldziher beigelegt hat, den Namen eines Kulturwahrheitsbegriffes. Tatsächlich sind mit den genannten Faktoren schon die hinreichenden Voraussetzungen für Muhammed 'Abduh's Reformtheologie angedeutet; und es ist keineswegs notwendig, Abhängigkeit vom indischen Modernismus anzunehmen, wofür wir keinerlei positive Anhaltspunkte haben. Der von Goldziher geprägte Name Kulturwahrheitsbegriff will allerdings nicht sagen, daß diese Richtung unmittelbar vom Wahrheitsbegriff ausgehe, sondern nur, daß sie, wie dieses, im Unterschied von der indischen Kulturbewegung, von einem religiösen oder theologischen Motive beherrscht sei, von der Tendenz, Mißbräuche, die die Religion des Islam verfälschten und unzeitgemäß machten, abzustellen. Aber es wird kaum ein Zweifel sein, daß sie mittelbar doch wesentlich mit durch die weitreichenden Anregungen ausgelöst ist, die der arabische Puritanismus bot. Von jenem religiös-theologischen Motiv aus kommt Muhammed 'Abduh und seine Schule, die in

¹ Über ihn s. bes. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 320 ff. Eine eingehende Darstellung des Lebens und Lebenswerkes von M. 'A. ist gegeben in der Einleitung zu: Mohammed Abdou, *Rissalat al Tawhid, Exposé de la religion musulmane*, trad. . . . par B. Michel et Moustapha Abdel Razik (Paris 1925).

der von dem Syrer Scheich Reschid Riḍā geleiteten Zeitschrift *al-Manār* ihr wissenschaftliches Organ hat, zu der Bestreitung des auf dem 'Idschmā' beruhenden *Madhāhib*-Wesens, des *Taklīd*, und zu der Forderung der Freigabe des *Idschtiḥād* auf Grund des Kor'an und der authentischen Sunna. Durch die tiefreligiöse Persönlichkeit Muḥammed 'Abduh's, der ja selbst durch die Schule des Ṣūfismus gegangen war, ist es bedingt, daß der ägyptische Reform-Islam gegenüber dem der indischen Modernisten sich durch eine unverkennbar konservativere Grundstimmung auszeichnet, wärmere, pietätvollere Tönung trägt. Da aber der Glaube an die Erhabenheit der Offenbarung gepaart geht mit der nicht minder festen Überzeugung, daß Wissenschaft und Religion, richtig verstanden, überhaupt nicht in Konflikt geraten können, daß sie Geschwister sind, so hindert diese Grundstimmung Muḥammed 'Abduh nicht, in vollster Freiheit den Forderungen des wissenschaftlichen Fortschritts Rechnung zu tragen. Ja, es wird gelegentlich unverblümt ausgesprochen, daß bei einem etwaigen Widerstreit von Verstand und Tradition dem ersteren zu folgen sei, oder sogar, daß die Forderungen des Gemeinwohls und der Zeitverhältnisse selbst über einen ausdrücklichen Text zu stellen seien. Die Spitzfindigkeiten der *Fukahā* werden von Muḥammed 'Abduh und seiner Schule abgelehnt, anstelle des alten, brüchig gewordenen ein neuer, durch *Idschtiḥād* aus den Urquellen gewonnener und den heutigen Verhältnissen entsprechender 'Idschmā' gefordert. Auf diesem Wege kommt man — wie die Wahhābiten unter Berufung auf den großen Hanbaliten Ibn Taimijja — zur Ablehnung des Heiligenkults und allerhand anderer abergläubischer Mißbräuche, aber zugleich — und im Unterschied von jenen im Anschluß an al-Ghazālī — zu dem Bemühen um Ethisierung und Verinnerlichung der Gesetzesreligion und darüber hinaus, in der tiefen Überzeugung von der durch den Wechsel der Zeiten unberührten Unübertrefflichkeit des wahren Islam, zu dem Streben, die Religion jedem wirklichen Fortschritt der Entwicklung anzupassen.

Wir sehen also, daß beide Bewegungen, die indische und die ägyptische, zu ungefähr denselben Resultaten kommen. Und nicht bloß das Ergebnis ist dasselbe, daß der Islam, wenn er durch ein Zurückgreifen auf seine ursprüngliche Gestalt oder eher noch seinen inneren Kern und Geist von den Schlacken nur zeitgeschichtlich bedingter Elemente und späterem Theologenkram gereinigt werde, die verstandesgemäße Religion und mit den Erfordernissen der modernen Zivilisation im Einklang sei. Nein, auch die Wege, auf denen die notwendige theologische Reform erzielt werden kann, erscheinen hier wie dort im Grunde genau iden-

tisch: vielleicht doch ein Zeichen, daß sie vom Boden der gegebenen Tatsachen aus wirklich die gebotenen sind.

Die Reformbewegung blieb nicht auf Indien und Ägypten beschränkt. Die Internationalität der islamischen Welt ist ja noch immer viel zu stark, als daß solche Regungen lokal isoliert bleiben könnten. Zumal Gedanken von so bedeutenden Persönlichkeiten, wie Dschemāl ed-Dīn Afghānī und Muḥammed 'Abduh es waren, mußten weit über die Grenzen ihres unmittelbaren Wirkungsfeldes hinaus ein Echo finden. Überraschend spät, aber dann um so entschiedener, tritt das Streben nach religiösen Reformen bei dem Volke auf, das seit Jahrhunderten in vielfacher Hinsicht eine führende Rolle in der islamischen Welt spielte, bei den Türken. Die Gründe, weshalb gerade bei den Türken, die doch in der politisch-kulturellen Reformströmung an der Spitze marschierten, so spät selbsttätiges Interesse für die Reform des Islam als Religion zu spüren ist, mögen recht verschiedener Art sein. Die Türken sind wohl nie spekulativ veranlagt gewesen und haben an der Entwicklung des Islam — schon weil diese bereits abgeschlossen war, als sie ihn annahmen — keinen merklichen Anteil gehabt. So ließen sie, so sehr sie sich um die Aneignung von Errungenschaften der westlichen Zivilisation bemühten, auch jetzt dieses Gebiet auf der Seite liegen. Ja, je stärker sie deren Einwirkungen ausgesetzt waren, desto weniger schien zwischen dem Islam und der modernen Geistesrichtung der Jungtürken überhaupt noch eine Berührung möglich zu sein. Die Entwicklung des modernen Türkentums lief lange mehr oder weniger in der Richtung, die man im Orient Occidentalismus nennt, in der Richtung der völligen, unorganischen, ja charakterlosen Europäisierung, die auf ein Aufgeben jeder religiösen und nationalen Eigenart hinauskam. Wichtiger aber noch ist, daß in der verhängnisvollen Aera des 'Abdul-Ḥamīdischen Terrors die bornierteste Orthodoxie in Konstantinopel Trumpf war. Wohl hatte Dschemāl ed-Dīn Afghānī auch dort gewirkt; aber seine Wirksamkeit ward durch des Herrschers Mißtrauen bald lahmgelegt, und seine Gedanken wurden von 'Abd ul-Ḥamīd einseitig praktisch-politisch ausgemünzt. Zu einer inneren Auseinandersetzung zwischen Islam und abendländischem Fortschritt konnte es in dieser Periode überhaupt nicht kommen. So sehen wir denn erst nach der Revolution von 1908 auch das religiöse Problem auf die Tagesordnung gesetzt, nun aber auch mit der ganzen Wucht, die für die von 'Abd ul-Ḥamīd so lange gewaltsam eingedämmte geistige Bewegung in der Türkei kennzeichnend ist, in Angriff genommen. Wir sind

in der glücklichen Lage, von einem völlig abendländisch gebildeten, aber warm religiös empfindenden Türken, dem leider zu früh verstorbenen Ahmed Muhiddin, eine ausgezeichnete Darstellung der Entwicklung des Modernismus in der Türkei zu besitzen¹. Wie rasch sie vor sich ging, als der Bann einmal gebrochen war, zeigt die Tatsache, daß Muhiddin 1921 schreiben kann, daß man „die orthodoxe Richtung, die ihr Ziel darin sieht, den Islam in seiner heutigen geschichtlich gewordenen Gestalt um jeden Preis aufrecht zu erhalten“, „heute als überwunden betrachten“ dürfe. Dagegen rangen damals (1921) zwei scharf von einander geschiedene Richtungen um das Übergewicht, die nationalistische, deren größter Vertreter der Dichter und Denker Zija Gök Alp war, und eine zweite, die Muhiddin die „Reformation“ nennt, als deren eigenartigste Persönlichkeit der Prediger und Dichter Mehmed 'Akif erscheint und der der ägyptische Prinz und osmanische Großwezir Mehmed Sa'id Halim das eigentliche Programm gegeben hat. Man könnte die beiden Richtungen vielleicht kurz als die politisch-kulturellen und die religiösen Modernisten unterscheiden. Es ist nun interessant zu sehen, daß beide in ihrer Stellung zum religiösen Problem ein gut Stück Weges zusammengehen. „Beide“, sagt Muhiddin, „stellen das ethische Moment in den Vordergrund“; „beide lehnen den historischen Islam ab und fordern Rückkehr zum Urislam“; beide „lehnen“ deshalb „die Geltung des Scheriat (des islamischen Gesetzes) für die Gegenwart ab“; „beide fordern die Freiheit des Idschtihad“. Man sieht: beide Gruppen huldigen einem recht weitgehenden Modernismus. Und man erkennt unschwer, daß dieses gemeinsame Programm sich im wesentlichen mit dem der ägyptischen Reformpartei deckt. In der Tat liegen auch die persönlichen Zusammenhänge dieser mit der türkischen „Reformation“ offen zutage, die ja auch in der Sache mit der *Manār*-Richtung so gut wie identisch ist. Beide türkische Gruppen haben auch dasselbe Schlagwort für ihr religiöses Reformprogramm, das Wort *Islamlaschmak*, „Islamisierung“. An der Bedeutung, die dieses Kennwort für beide hat, wird uns ihr innerer Wesensunterschied am leichtesten klar werden.

Der Begriff stammt letzten Endes aus der altgläubigen Opposition gegenüber dem den Islam verleugnenden Occidentalismus. Er wurde dann, als sich die innere Hohlheit des volkstums- und

¹ Ahmed Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum* (Leipzig 1921). S. ferner besonders A. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei* (Leipzig 1922), wo die Programmschrift von Mehmed Sa'id Halim und Gedichte von Zija Gök Alp in Übersetzung gegeben sind.

religionslosen Occidentalismus auch den durchaus modern denkenden Türken enthüllte, von den Nationalisten — freilich nun in anderem Sinne — aufgenommen in ihr Programm, das in der Trias: Türkisierung, Islamisierung, Modernisierung seinen Ausdruck fand. Für die Nationalisten bedeutet er die Herausarbeitung eines nicht bloß von allem späteren Theologenwerk, sondern auch von den schon im Anfang mit ihm verbundenen zeitgeschichtlich und örtlich bedingten Momenten befreiten Islam. Aber, wie ja das dreigliedrige Programm zeigt, die Islamisierung stellt nur eine der Forderungen des Nationalismus dar; der Hauptnachdruck und Ausgangspunkt liegt für ihn auf dem politisch-kulturellen Gebiet. Die Islamisierung ist mehr die Form, in der er sich mit dem auch von ihm empfundenen religiösen Problem abfindet, als sein Mittelpunkt. Beschränkt er doch die Religion bewußt auf ihre engste Sphäre und scheidet sie reinlich von den anderen Seiten des menschlichen Lebens. Er fordert geradezu die Trennung von Kirche und Staat, zielt also auf eine völlige Säkularisierung des Lebens ab.

Ganz anders die „Reformation“, um diesen Ausdruck Mu-hiddin's einmal beizubehalten. Für sie erschöpft sich die Reformtendenz, die auch ihr das allgemein kulturelle und politische Leben mit umfaßt, in der Forderung des *Islamlaschmak*. Für sie ist die Islamisierung ein Zurückgreifen auf den Urislam nicht nur durch Ausscheidung der Umbiegungen und Neuerungen, die den Islam im Laufe der geschichtlichen Entwicklung verfälscht haben, sondern vor allem auch im Gegensatz zu der Verweltlichung des Occidentalismus und — in gewissem Sinn — des Nationalismus. Sie ist also eine ausgesprochen religiöse Bewegung und will — unbeschadet der größten Freiheit im einzelnen — die Religion in ihrer Stellung als das ganze Kulturleben unterbauende und beherrschende Macht erhalten. Auch darin trifft sie im wesentlichen mit der ägyptischen *Manār*-Richtung zusammen, weicht aber grundsätzlich von der Haltung der Nationalisten zur Religion ab.

Im einzelnen unterscheiden sich beide Richtungen vielleicht weniger durch den Inhalt ihrer Forderungen, als durch ihre Motive. Wie sie in der Kritik des historischen Islam im wesentlichen durchaus eins sind, so werden sie auch in vielen praktischen Fragen derselben Meinung sein. Der Unterschied ist nicht in die Augen springend, aber doch grundlegend. Freilich darf auf der anderen Seite nicht geschlossen werden, daß dem Nationalismus die religiöse Frage gleichgiltig sei; gerade die religiösen Gedichte Zija Gök Alp's zeigen deutlich genug, daß er eine tief sittliche und religiöse Persönlichkeit ist.

Damit haben wir wohl die grundsätzlich wichtigsten Typen der modernen Reformbewegung im Islam kennen gelernt. Denn — um das nur nebenbei zu bemerken — die jungen, so viel besprochenen Sektenbildungen auf islamischem Boden, die selbst in Europa und Amerika Proselyten machen, wie die persischen Bābī-Behā'ī oder die indischen Aḥmedijje, werden doch immer Sekten bleiben, die den Entwicklungsgang der Großkirche kaum beeinflussen werden. So erhebt sich nun die Frage, ob jene Bewegung, wenn sie sich durchsetzen sollte, wirklich weit genug geht, um mit modernem Denken, mit rückhaltloser Annahme der Fortschritte von Wissenschaft und Technik vereinbar zu sein. Die Frage muß, wenn sie so gefaßt wird, m. E. unbedingt bejaht werden. Die Dogmatik des Islam ist als Hindernis einer fortschrittlichen Entwicklung mindestens so wenig wie die christliche, ja im Grunde weniger als sie in Betracht zu ziehen. Was als unüberwindliches Hemmnis erschien, war das kasuistisch ausgebaute Recht, in dem eine heute minderwertige Kulturstufe endgiltig verankert zu sein schien. Wenn dieses preisgegeben wird, wie es im Grunde die Reformer aller Richtungen unumwunden zu tun bereit sind, dann ist modernem Fortschritt — auch im abendländischen Sinn — Tür und Tor geöffnet.

Es ist vielleicht lehrreich, an einigen wenigen Beispielen zu beobachten, in welcher Weise die Modernisten die als nötig erkannten Reformen aus dem Islam heraus zu begründen verstehen. Wir wählen als Beispiele gewisse Züge der mittelalterlich-islamischen Zivilisation, die nach allgemeiner Auffassung tief, ja durch den Kor'ān selbst im islamischen Gesetz verankert sind, und die zweifellos dem Fortschritt der Kulturentwicklung im modernen Sinn besonders hemmend im Wege stehen, Züge, an denen schon Snouck Hurgronje die Notwendigkeit wie die Schwierigkeit, andererseits aber auch die Ansätze einer Umstellung aufgezeigt hat¹.

Einer dieser Punkte ist die Einrichtung der Sklaverei, die unzweifelhaft von Muḥammed als bestehend vorausgesetzt und geduldet wurde. Doch ist die Situation der Modernisten in dieser Frage tatsächlich nicht ungünstig; sie haben vollkommen recht, wenn sie behaupten, Muḥammed habe die gute Behandlung der Unfreien zur Pflicht gemacht und die Freilassung von Sklaven als besonders verdienstlich angesehen. Es ist auch unbestreitbar, daß das Los der Sklaven im islamischen Kulturbereich wohl nie Anlaß gegeben hätte, die furchtbaren Bilder ins Bewußtsein

¹ s. C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism* (New York 1916), S. 146 ff.
2*

zu rufen, die sich für das europäische Empfinden mit dem Worte „Sklaverei“ unlöslich verbinden. Die Grenze zwischen Freiheit und Unfreiheit war immer fließend; und die Unfreiheit bedeutete keine absolute soziale Erniedrigung. Snouck Hurgronje hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Sklaverei letzten Endes, da sie im islamischen Recht nur durch Kriegsgefangenschaft entstehen kann — aber nicht muß —, nach islamischen Anschauungen selbst tatsächlich bestimmt ist, einmal zu verschwinden¹. Aber die Reformer sind weiter gegangen. Sajjid Ahmed Chan, einer der ersten und bedeutendsten Führer der indischen Bewegung, hat in einer gelehrten Schrift den ausdrücklichen Beweis zu erbringen versucht, daß Muhammed die Sklaverei geradezu abgeschafft habe². Es kommt hier nicht so sehr darauf an, daß dieser Beweis einer historisch-kritischen Prüfung nicht standhalten kann, als auf die Tatsache, daß die Unvereinbarkeit der Sklaverei mit dem Geiste des wahren Islam mindestens in unserer Zeit zu dem eisernen Bestand des Denkens aller modern empfindenden Muslime gehört³, eine Idee, die um so leichter aus den Quellen des Islam abgeleitet werden kann, als sich Muhammeds Wirken hier tatsächlich in der Richtung auf größere Humanität bewegt hat. Die Frage hat übrigens kaum praktisches Interesse, da ja in den wichtigsten islamischen Ländern die Sklaverei seit geraumer Zeit gesetzlich abgeschafft ist und neuerdings auch in den kleineren Staaten, die sich bisher dem europäischen Einfluß zu entziehen vermocht hatten, wie in Afghanistan und wenigstens z. T. auch in Arabien, unterdrückt werden soll.

Ungleich aktueller und wichtiger ist das Problem der Polygamie, da diese ja bis heute als zurechtbestehend anerkannt ist. Auch auf diesem Gebiet ist richtig, daß die Anordnungen des Propheten gegenüber dem wirklichen Brauch seiner Umgebung eine gewisse Hebung der Stellung der Frau bedeuteten. Aber auf der anderen Seite ist im Kor'an doch ausdrücklich eine Zahl von vier Frauen erlaubt. Die Modernisten lehnen selbstverständlich die Polygamie schlechthin ab. Es ist nun interessant zu sehen, wie je nach dem Grad der geistigen Emanzipation die Argumentierung wechselt. Die, man kann wohl sagen: heute landläufige Motivierung der Forderung der Monogamie geht davon aus, daß im Kor'an die Erlaubnis zur Mehrehe an die Bedingung der Gerechtigkeit gegenüber den verschiedenen Frauen geknüpft ist. Wirkliche Gerechtigkeit ist aber, so fährt man — im Anschluß

1 s. ebd. S. 151.

2 s. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, S. 316 ff.

3 s. Ameer Ali, *Spirit of Islam*, S. 258 ff.

an gewisse Kor'anverse — fort, etwas, was über Menschenvermögen liegt. Folglich ist Polygamie *muḥarram kaṭ' an* (Muḥammed 'Abduh), „absolutly unlawful“ (Ameer Ali)¹, und es ist Pflicht der Obrigkeit, sie zu verbieten. Diese Beweisführung ist, wie gesagt, außerordentlich verbreitet, und sie ist vielleicht selbst vom Standpunkt der traditionellen islamischen Wissenschaft einwandfrei, daher geeignet, auf altgläubige Kreise Eindruck zu machen. Sie kann dazu dienen, erstmals den Bann zu brechen, der im Orient eine fortschrittliche Entwicklung verhinderte. Aber die Methode selbst zeigt doch wenig von fortschrittlichem modernem Denken. Sie ist im Grunde genau so äußerlich und kasuistisch wie die bekämpfte Position der Orthodoxie. Eine solche Methode ist durchaus begreiflich in der Übergangszeit, in der gefühlsmäßige Hemmung daran hindert, aus dem erfaßten Prinzip mehr, als unmittelbar nötig, die Konsequenzen zu ziehen. Es ist nicht zu verwundern, daß eine solche Argumentierung gerade von den Modernisten mit konservativer Grundstimmung ausgeht. Die Entwicklung blieb aber dabei nicht stehen. Die wirklichen Gründe für die Forderung der Monogamie sind ja ganz andere. Je freier innerlich man allmählich dem Überkommenen gegenübersteht, desto mehr kann man darauf verzichten, diese Gründe hinter den etwas gekünstelten Schriftbeweis zu verstecken. Und es konnte nicht ausbleiben, daß Muslime, die entwicklungsgeschichtlich zu denken gelernt hatten, den Gesichtspunkt des Schriftbeweises in solchen Fragen als zweck- und sinnlos ablehnten und allein den der *Maṣlahā*, des Gemeinwohls, als ausschlaggebend gelten ließen, wie dies S. Khuda Bukhsh in aller Offenheit tut².

3 Eine vielleicht noch schwierigere Frage als die der Sklaverei und der Polygamie ist theoretisch die des *Dschihād*, des heiligen Krieges. Zwar fällt es den modernen Muslimen leicht, die Phantasie-Vorstellungen über die Ausbreitung des Islam durch Feuer und Schwert, die im Abendland wohl noch immer in weiten Kreisen verbreitet sind, als unwahr zu stempeln; und es dürfte schwer sein, die Entrüstung, die aus ihrer Apologetik gerade hier z. B. im Hinblick auf die Kreuzzüge oder die Vertreibung des Islam aus Spanien spricht, als ganz ungerechtfertigt zurückzuweisen. Aber während bei Sklaverei und Polygamie doch immer nur von einer Duldung durch das Gesetz die Rede sein kann, ist der *Dschihād* nach dem islamischen Recht unzweifelhaft Pflicht der

1 s. Goldziher a. a. O., S. 361; Ameer Ali a. a. O., S. 222—257.

2 s. S. Khuda Bukhsh, *Essays*, S. 256. Übrigens kommt der Gesichtspunkt des *Maṣlahā* hier auch schon bei Muḥammed 'Abduh und Ameer Ali zum Ausdruck, doch bei ihnen neben dem Schriftbeweis.

Gemeinde. Ja, man wird im Ernste nicht bestreiten können, daß schon der Kor'an den Krieg gegen die Ungläubigen bis zu ihrer Bekehrung oder ihrer Unterwerfung fordert, und zwar nicht bloß als Defensiv-, sondern auch als Offensivkrieg. Dieses Kapitel des islamischen Rechts hat denn auch immer wieder in den Beziehungen der europäischen Kolonialstaaten zu den ihnen unterstehenden muslimischen Völkern eine beträchtliche praktische Rolle gespielt. Und doch ist der Krieg um des Glaubens willen etwas, was mit modernem Empfinden schlechthin unvereinbar ist, wie auch moderne Muslime vollkommen zugeben. Die mehr konservative Richtung der Modernisten beschränkt sich vielfach darauf, ganz allgemein auszuführen, daß der Geist des echten Islam, der von Anfang an den Andersgläubigen (Christen und Juden) Duldung gewährt habe, offensichtlich dem Gedanken des Angriffskrieges um der Religion willen widerspreche¹, und verweist wohl gerne auf die in der Tat alte, dem Propheten zugeschriebene Konzeption des *Dschihād al-akbar*, des höheren *Dschihād*, der Bekämpfung des eigenen niederen Ich. Von dem mehr und mehr sich durchsetzenden entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt aus ist es natürlich unschwer, die Forderung auch des *Dschihād* als nur zeitgeschichtlich bedingt und für die Gegenwart unberechtigt abzulehnen.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie sich der islamische Modernismus auch mit den heikelsten Punkten des islamischen Systems auseinanderzusetzen weiß in einer Weise, die den Anschluß an die internationale modern-fortschrittliche Denkart tatsächlich zu ermöglichen geeignet ist.

Hat dieser Reform-Islam, den wir in den Anfängen an den verschiedensten Stellen der weiten islamischen Welt beobachten können, wirklich noch ein Recht auf den Namen des Islam oder ist er, um auf den Ausspruch von Lord Cromer zurückzukommen, in Wahrheit kein Islam mehr? Die Antwort wird endgiltig, wenn anders sie mehr sein soll als ein Spiel mit Worten, nur durch die Entwicklung der islamischen Welt im großen gegeben werden können. Und nur unter diesem Vorbehalt ist es wohl doch erlaubt und nützlich, auf gewisse Gesichtspunkte hinzuweisen, die für das Verständnis des Ausfalls jenes Urteils der Geschichte von Bedeutung sein dürften. Die Modernisten fühlen sich selbst durchweg als gute Muslime, nicht bloß ein Muḥammed 'Abduh, sondern auch Männer wie S. Khuda Bukhsh und Zija Gök Alp. Die Altorthodoxen, die natürlich in den Anfängen der Bewegung,

¹ vgl. z. B. *Rissalat al Tawhid* (s. o. S. 14 Anm. 1), S. LXXIX f.

aber auch jetzt noch die übergroße Mehrheit bilden, zumal hinter ihnen die urteilslose große Masse steht, werden zweifellos geneigt sein, in den Reformideen, die ja — ausgesprochen oder unausgesprochen — die Preisgabe des islamischen Gesetzes einschließen, Abfall vom Islam zu sehen. Der Vorwurf des Unglaubens wird nun gemeinhin in den streitbaren Theologenkreisen ziemlich leicht und unbedacht erhoben. Das gerade deshalb um so mehr, weil er gewöhnlich kaum eine ernstliche Wirkung hat. Er wird denn auch, so obenhin ausgesprochen, nicht allzu ernst genommen. Denn da die islamische Kirche von Hause aus und im Grundsatz mit dem Staate eins ist, hat sie keine eigene feste Organisation entwickelt, die einen solchen Vorwurf prüfen und ihm gegebenenfalls Nachdruck verleihen würde. So kann praktisch jemandem, der sich selbst als Muslim fühlt und bekennt, dieser Name nicht so leicht abgesprochen werden. Dazu kommt, daß die Begründer und Führer des Modernismus meist Männer in hochangesehener Stellung, z. T. auch von unzweifelhafter Frömmigkeit waren, an die sich die Rabies der Masse nicht so leicht heranwagte. Sie selbst wollten sich nicht außerhalb der islamischen Kirche stellen; so hatte die Kirche auch nicht den Willen, die Kraft oder den Mut, eine Scheidelinie zwischen sich und ihnen zu ziehen. Damit scheint dank einer gewissen Elastizität, die gerade das Fehlen einer hierarchischen Organisation der Großkirche gibt, fast von Beginn an im Grundsatz die Berechtigung des Modernismus in ihrem Schoße gesichert zu sein.

Freilich, darüber ist ein Zweifel nicht möglich, der Modernismus bedeutet einen tiefen Bruch mit den bisher als bindend geltenden Anschauungen des Islam, und zwar der des relativ gemäßigten Kulturwahrheitsbegriffes kaum minder als der konsequenter und rücksichtsloser entwicklungsgeschichtlich denkende. Denn sie alle geben doch, wie wir klar gesehen haben, in mehr oder minder großem Ausmaß das islamische Gesetz preis, das bisher als der Inbegriff des Islam galt. Das ganze imposante Gebäude des islamischen Rechts ist aber so konstruiert, daß, wenn ein Teil fällt, der ganze Bau einzustürzen droht. Auf den Begriff gebracht wird jene Tatsache, wenn die türkischen Reformer den „historischen Islam“ ablehnen, um auf den „Urislam“ zurückzugreifen. Es bedeutet inhaltlich nichts anderes als die Aufgabe der mittelalterlich-islamischen Zivilisation. Und wenn Lord Cromer mit seinem berühmt gewordenen Wort sie im Auge hat, so hat er recht. Aber wenn diese Zivilisation auch durch die Fixierung, die sie im islamischen Recht erfahren hat, das Mäntelchen einer religiösen Weihe umgelegt erhalten hat, sie ist doch im Grunde nie das Wesentliche und der Kern des Islam

gewesen. Es ist begreiflich, daß Außenstehende mehr die äußere Form als den Kern gesehen haben und nur zu oft der Gefahr erlagen, sie mit ihm zu verwechseln. Der Islam ist auch, und zwar im Kern Religion, eine Religion nicht bloß als eine Summe von äußeren Zeremonien, sondern eine Religion auch als Gesinnung, als Art der Einstellung zu Gott und der Welt. Den Islam als Religion in diesem Sinne halten auch die kühnsten Modernisten aus Überzeugung fest. Gerade das Abendland müßte eigentlich aus seiner eigenen Geschichte heraus vollstes Verständnis haben für eine derartige Entwicklung. Denn es hat in der Auffassung des Christentums durch den Protestantismus, bzw. die römische Kirche des Mittelalters eine gewiß nicht in allem, aber doch in vielem schlagende Parallele zur Stellung der islamischen Modernisten einer-, der altorthodoxen islamischen Großkirche andererseits. Ja man könnte die Parallele noch weiter verfolgen: Muḥammed 'Abduh und die ägyptische *Manār*-Richtung, sowie die türkische „Reformation“ entsprechen tatsächlich ungefähr ebenso dem altgläubigen und kirchentreuen Protestantismus, wie auf der anderen Seite die türkischen Nationalisten und die modernsten Inder dem protestantischen Liberalismus. Selbst die doch wahrhaftig nicht wenigen Abendländer, die keinerlei inneres Verhältnis zur Kirche mehr haben, fühlen sich doch zum größten Teil — und nicht ohne Grund — noch als Christen. Es ist gewiß, daß unter den Orientalen, zumal unter den vielen, die eine moderne Ausbildung genossen haben, nicht wenige auch den Grundgegebenheiten des „Urislam“ recht gleichgiltig gegenüberstehen. Aber wir, die wir gelernt haben, den Christennamen auch der Namenchristen anzuerkennen, haben wahrhaftig keinen Grund, an den Namen eines Muslim einen so viel strengeren Maßstab anzulegen.

Ein Einwand aber läßt sich noch gegen die gezogene Parallele erheben. Der Protestantismus zieht seine Lebenskräfte aus der Reformation, einer aus religiöser Not geborenen Bewegung, die so tief war, daß sie den Kampf und Bruch mit der Mutterkirche nicht scheute. Eine Reformation im Vollsinn der abendländischen hat der Islam nicht erlebt. Ist ohne sie, ohne einen das Tiefste im Menschen aufwühlenden Sturm eine wahrhafte Neugestaltung des Islam als Religion überhaupt denkbar? Fehlt nicht dem Reform-Islam gerade das, was die Reformation zur religiösen Bewegung machte, dem Protestantismus religiösen Gehalt verlieh? Auch hierauf kann die letzte Antwort erst die Zukunft geben. Wohl aber drängt sich sogleich die andere Frage auf, ob denn der Weg, den das Abendland vom Mittelalter zur Gegenwart nahm, wirklich der einzig mögliche ist. Ist es nicht vorstellbar, daß

der Islam eine Reformation in diesem Sinn gar nicht nötig hat? Die islamische Großkirche ist in Wahrheit doch etwas ganz anderes als die katholische Kirche des mittelalterlichen Abendlandes. Nicht bloß macht das islamische Dogma in seiner unphilosophischen Einfachheit¹ modernem Denken ungleich weniger Schwierigkeiten als das christliche. Vor allem entbehrt der sunnitische Islam das, was auch dem Nichtkatholiken an der römischen Kirche als das Grandioseste, in seiner Weise Bewundernswerteste erscheint, die hierarchische Organisation. Diese war und ist die große Stärke der katholischen Kirche des Abendlands, vielleicht in anderem Sinn auch ihr Verhängnis. An ihr mußte jeder Versuch, den Gehalt des Christentums in neue Formen zu gießen, zu erbittertem Kampf werden. Ist nicht vielleicht gerade ihr Fehlen ein Moment, das dem Islam die Aufgabe erleichtert? Auf der anderen Seite ist auch nicht zu verkennen, daß der islamische Modernismus unter anderen auch religiöse Wurzeln hat. Der waghäbitische Puritanismus mag, obwohl er durch den Anstoß zur Besinnung auf das Wesen der islamischen Religion in weiterem Sinn gewiß zur Erweckung der Reformbewegung beigetragen hat, hier außer Betracht bleiben, weil er seinem Wesen nach fortschrittsfeindlich ist. Aber die ihm unverkennbar in manchen Punkten geistesverwandte ägyptische Reformbewegung ist dies gerade darin, daß sie mit ihm das warme religiöse Empfinden gemein hat². In Muḥammed 'Abduh wirkt eine Kraft, die auf der einen Seite stark an den maßvollen Pietismus des 18. Jahrhunderts erinnert, wie sie andererseits nicht selten an den Rationalismus denken läßt. Pietismus und Rationalismus schlossen sich ja auch im Abendland nicht aus. Dem Wesen des Islam scheint ihre Verbindung durchaus angemessen. Bei den indischen „Neu-Mu'taziliten“ und den türkischen Nationalisten freilich ist von Pietismus nichts, desto mehr aber von Rationalismus zu spüren. Hier begegnen wir vielfach einer über die Schranken der positiven Religion hinausführenden Aufklärung. Aber bei all dem wird niemand den z. T. wundervollen religiösen Gedichten eines Zija Gök Alp wahrhaft religiöses Empfinden absprechen können.

Mögen wir also auch lieber darauf verzichten, von einer Re-

¹ Gewiß setzt die islamische Glaubenslehre eine ganze Philosophie voraus, auf der sie sich aufbaut, aber sie enthält doch kaum Punkte, die dem, der diese philosophische Grundlage nicht kennt oder versteht, als unverständlich oder anstößig auffallen würden. Sie wird wenigstens heute von der übergroßen Mehrzahl tatsächlich unphilosophisch aufgefaßt.

² Es ist höchst beachtenswert, daß die Erfolge der Waghäbiten in Arabien 1924 von der *Manār*-Richtung, aber auch sonst vielfach von den Reformern begeistert begrüßt wurden (s. H. Lammens, *L'Islam*, S. 206 f.).

formation in dem prägnanten Sinn, den wir nun einmal von unserer eigenen Geschichte her mit dem Worte verbinden, im Bereich des Islam zu sprechen, die Möglichkeit eines starken und echten religiösen Lebens im Islam auch nach Preisgabe des islamischen Gesetzes in seiner historisch entwickelten Form läßt sich heute nicht mehr leugnen.

All das, was wir bisher gesehen haben, zeigt freilich nur, daß die Entwicklungsmöglichkeit des Islam im Sinne modernen Denkens durchaus zu bejahen ist, daß die modernistische Richtung als zahlenmäßig zunächst verschwindend kleine Gruppe für sich stillschweigende Anerkennung ihrer Berechtigung im Schoße der Großkirche im Prinzip so gut wie errungen hat, daß sie den Weg gebahnt hat. Gilt aber nicht in Wirklichkeit fast in der ganzen Welt des Islam noch durchaus das alte islamische Recht in seinem vollen Umfang, soweit nicht besondere Umstände, wie die Oberhoheit der europäischen Staaten, die Außerkraftsetzung gewisser Teile gewaltsam erzwangen? Und gilt es da nicht erst recht für die gläubigen Massen als das zu erstrebende Ideal?

Das ist richtig, oder vielmehr: es war bis vor einigen Jahren richtig. Denn heute sind die modernistischen Forderungen — auch wenn wir von den muslimischen Sowjet-Staaten absehen, die ja natürlich unter einem gewissen fremden Druck stehen, — in einem Land des Islam, in einem der wenigen selbständigen Staaten der islamischen Welt durchgedrungen: in der Türkei. Diese Tatsache aber dürfte wirklich von der allergrößten geschichtlichen Bedeutung sein.

Gewiß seit langem hat kein Ereignis im Gebiet des Islam die Welt so überrascht, wie die Geschehnisse in der Türkei seit 1921/22, beginnend mit der Erklärung der Türkei zur Republik und der Abschaffung des Kalifats. Kein Wunder, daß die Beurteilung des noch heute nicht abgeschlossenen Prozesses ganz unsicher war und ist. Ist es doch wirklich überaus schwer, ein richtiges Bild von den Vorgängen in der Türkei zu gewinnen, und noch schwerer, ein richtiges Urteil.

Vielfach wurden die Schritte der neuen Türkei als eine deutliche Abkehr vom Islam überhaupt gefaßt. Sogar im Orient selbst kann man bei Europäern nicht selten dieser Anschauung begegnen. Die Aufhebung der althehrwürdigen Kalifenwürde, die allmähliche Durchführung der Trennung von Kirche und Staat, die Verweltlichung des Schulwesens, das Verbot der geistlichen Orden könnten dafür geltend gemacht werden. Und als positive Ergänzung könnte die z. T. gewaltsame Einführung abendländischer Sitten und Bräuche in derselben Richtung weisen.

Was die Beurteilung all jener Ereignisse so ungeheuer erschwert, ist, daß das Vorgehen der leitenden Männer der türkischen Republik unter dem Druck besonderer politischer Verhältnisse — innen- und außenpolitischer — erfolgt. Man darf nie übersehen, daß die Lage der Türkei bisher noch immer nicht als endgiltig gesichert gelten konnte, daß sie von Kriegsgefahr noch immer nicht völlig befreit war. Dieser Umstand rechtfertigt auch Anordnungen, die unter normalen Verhältnissen unnötig wären. Vor allem hat man sich davor zu hüten, Maßnahmen der türkischen Regierung darnach zu beurteilen, wie sie bei uns wirken würden. Die Voraussetzungen sind nun einmal gänzlich verschieden.

Berücksichtigt man all das, so wird man doch sagen müssen, daß alle Schritte der Türkei im Grunde auf nichts anderes hinauslaufen, als auf die Verwirklichung der Ziele der modernistischen Richtung, die wir oben als die nationalistische kennengelernt haben. Die Trennung von Kirche und Staat bildete ja einen von ihren ausgesprochenen Programmpunkten. Das Kalifat, dessen Beseitigung aus politischen Gründen nach dem türkischen Freiheitskrieg in der Tat unvermeidlich war, ist, mögen sich die Führer des neuen Staates auch zunächst selbst darüber im Unklaren gewesen sein, in Wahrheit eine rein weltliche, nicht eine geistliche Würde. Das Derwischtum aber ist häufig eine Hauptstütze der von allen Reformströmungen bekämpften abergläubischen „Neuerungen“ gewesen; ja, es ist selbst unstreitig eine solche mit dem ursprünglichen Islam schwer vereinbare „Neuerung“. Ein Vorgehen gegen den Islam wird man also in dem Verhalten der Regierung nur sehen können, soweit man darunter den sog. „historischen“ Islam, d. h. das später entstandene politisch-kulturelle System, das den mittelalterlichen Kulturzustand zu verewigen droht, versteht. Keineswegs aber wird der „Urislam“, wie ihn die Reformers sich vorstellen, der Kern und Geist des Islam als Religion, davon betroffen. Natürlich wird diese Unterscheidung von den Anhängern des Alten nicht gemacht: für sie stellen sich daher fast alle Reformmaßnahmen als ein Bruch mit dem Islam dar. Sie sind aber gewiß nicht so gemeint, und sie wirken auch nicht so. Wohl muß — ganz entsprechend den Gedanken des Nationalismus — anstelle der aufzugebenden sogenannten islamischen oder orientalischen Zivilisation die abendländische treten. Und dieser Wandel wird bisweilen mit drastischen Mitteln beschleunigt. Aber der Islam als Religion wird von der Bevölkerung, auch denen, die Anhänger des neuen Kurses sind, trotzdem festgehalten.

Freilich wird sich immer wieder die Frage erheben, ob diese Reform innerlich gesund und kräftig sein kann, ob sie nicht die

Entwicklung künstlich überhastet. Eine abschließende Antwort steht uns darüber heute noch nicht zu. Aber man darf nicht vergessen, daß die große psychologische Umstellung, vor der wir heute staunend stehen, doch schon länger vorbereitet war, daß die Annäherung an den Westen, die vor etwa hundert Jahren einsetzte, seit Beginn dieses Jahrhunderts immer stärker durchdrang und nicht zuletzt im Weltkriege noch die größten Fortschritte machte, und daß schließlich — und das erst ist das Entscheidende — das ungeheure Erlebnis des türkischen Befreiungskriegs 1919/22 den Weg für den neuen Kurs freimachte¹.

Tatsächlich ist der Wandel in der Türkei ein verblüffender. Man darf freilich nicht nach Konstantinopler Verhältnissen urteilen, um der heutigen Lage des Landes gerecht zu werden. Vielleicht noch weniger nach denen der neuen Hauptstadt Angora. Gerade auf dem Lande, in den Städten des inneren Anatolien erkennt man erst recht, daß die Neuerungen keineswegs auf dem Papier stehen bleiben. Wohl fällt zunächst Äußerliches ins Auge: aber selbst Maßnahmen, wie die Änderung der Kleidung, gewinnen bei näherem Zusehen aus den Verhältnissen heraus inneren Sinn. Es ist wirklich in weitesten Kreisen eine wesentliche Sinnesänderung, eine Einstellung auf die neuen Notwendigkeiten deutlich wahrzunehmen. Die Neuordnung des Schulwesens z. B., die doch völlig von modernem Geist beseelt ist, die auch keineswegs, wie oft gesagt wird, nur auf dem Papier steht, wird von vielen im Volke mit Freuden begrüßt. Und die ganze soziale Struktur der Gesellschaft ist im Begriff, sich zu ändern. Ganz besonders fällt dies an der Stellung der Frau in die Augen: in Wahrheit ist ihre Stellung z. T. schon der europäischen Frau viel näher als der orientalischen Frau von ehemals. Die gesetzliche Abschaffung der Polygamie im Jahre 1926 stellte nicht viel mehr dar als eine selbstverständliche Konsequenz.

Natürlich ist — um das besonders zu betonen — die Entwicklung noch nicht abgeschlossen. Selbstverständlich lebt vieles Alte neben dem Neuen fort, ja hat das Alte oft das zahlenmäßige Übergewicht. Nur der könnte das anders erwarten, der vom historischen Werden überhaupt keinen Begriff hat. Aber der Gesamteindruck ist doch der: es wird in diesem Lande der sprichwörtlichen Indolenz gearbeitet, zielbewußt gearbeitet. Bisweilen bleibt uns die Zweckmäßigkeit zweifelhaft; aber wenn man einigemal die Entdeckung gemacht hat, daß sich scheinbar unverständliche Dinge aus den komplizierten Verhältnissen heraus als recht

¹ Über die Reformen in der Türkei vgl. auch mein *Im neuen Anatolien*, S. 141 ff.

verständlich erweisen, so wird man mit dem Urteil auch da vorsichtiger, wo man nicht versteht. Auf alle Fälle ist das Neue das Stärkere und gewinnt von Tag zu Tag an Kraft.

Gewiß sind die Gefahren noch nicht alle endgiltig überwunden. Sie drohen übrigens, wenn ich recht sehe, mehr von außen als von innen; und wohl nur im Bunde mit einer äußeren Macht könnte die Reaktion vielleicht noch die Möglichkeit haben, der neuen Strömung mehr oder weniger Herr zu werden. Und selbst in diesem Fall wäre eine Rückkehr zum strengen alten Standpunkt so gut wie ausgeschlossen. Denn viele Neuerungen, wie z. B. die Änderungen im sozialen Aufbau der Gesellschaft, werden sich — das liegt in ihrem Wesen — nicht mehr rückgängig machen lassen.

Wenn wir also die Bewegung in der Türkei richtig beurteilen, so ist sie nicht anti-islamisch. Das türkische Volk wird, auch wenn die neue Richtung unbeschränkt siegreich bleibt, nicht aufhören, ein muslimisches Volk zu sein. Was wir dort sehen, ist nur der große und mit gewaltigen Anstrengungen gemachte Versuch, die nationalistische Idee des Islam, wie sie vor allen Zija Gök Alp — selbst in allmählicher Wandlung und Entwicklung — entworfen hat, in Wirklichkeit umzusetzen. Die mittelalterlich-islamische Zivilisation wird aufgegeben. Die Säkularisierung des Staates und des ganzen Lebens wird durchgeführt. Aber der Islam als Religion in der Form des sog. „Urislam“ bleibt unangetastet. Welche Wirkung die Säkularisierung auf die Dauer auf ihn haben wird, ist abzuwarten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Religion dabei an Gehalt gewinnt; jedenfalls ist m. E. kein Grund und bisher auch kein Anzeichen vorhanden, daß er sich damit nicht schließlich ebenso sollte abfinden können, wie es das Christentum getan hat.

Was bedeuten die Vorgänge in der Türkei nun für die Gesamtheit der islamischen Welt?

Zunächst ist einmal festzustellen, daß, was in der Türkei geschah, ein lebhaftes Echo in vielen anderen Ländern des Islam erweckte. Die Abschaffung des Kalifates schuf eine Situation, der man zuerst völlig ratlos gegenüberstand, zu der man sich aber doch schließlich Stellung zu nehmen gezwungen sah. Der Versuch des neugebackenen Königs des Hidschāz, Husain, sie für sich auszunützen und selbst den vakanten Kalifenthron zu besteigen, ist — auch abgesehen von seinem schnellen Scheitern — als rein politischer Schritt in unserem Zusammenhang von geringerer Bedeutung, als der lebhafte Gedankenwechsel in den Ländern, die wir bisher schon als neben der Türkei führend auf

dem Gebiet der geistigen Entwicklung des Orients kennen gelernt haben, Indien und Ägypten.

In Indien empfand man das Ende des osmanischen Kalifates besonders schwer als einen Schlag gegen den Islam; und zwar war die Kalifatsbewegung auch von durchaus modernistisch denkenden, ja — merkwürdig genug — selbst von schi'itischen Kreisen getragen: je weniger praktische Berührung man mit dem osmanischen Kalifen gehabt hatte, desto größer war offenbar die symbolische Bedeutung, die man dem Titel beimaß.

In Ägypten aber kam der Gegensatz der altgläubigen und der modernistischen Richtung gerade anläßlich der Kalifatsfrage zum schärfsten Ausdruck. Ein modernistischer Scheich, ein Schüler Muhammed 'Abduh's, 'Alī 'Abd ar-Rāziq, gab den Anstoß dazu, indem er in einer eigenen Schrift die herkömmliche Auffassung von der gesetzlichen Verpflichtung der Gemeinde zur Einrichtung des Kalifates bestritt, m. a. W. die Kalifatsfrage für religiös irrelevant erklärte¹. Die Schrift rief in Azhar-Kreisen, übrigens auch fast in der gesamten Presse, ungeheure Entrüstung hervor, obwohl sie in der Methode noch ziemlich gebunden erscheint und mehr oder weniger auf den der islamischen Wissenschaft geläufigen Wegen die neue Überzeugung zu erweisen versucht. Gerade die innere Schwäche, die in dieser — kaum haltbaren — Halbheit liegt, bot der Azhar-Gelehrsamkeit Anhaltspunkte zu ihrem Kampf gegen den Verfasser, der mit der Entsetzung des gelehrten Scheichs vom Richteramt endete, übrigens auch — ein Zeichen, wie stark der kühne Vorstoß gewirkt hat — eine Ministerkrise zur Folge hatte. Wenn hier die altorthodoxe Richtung gesiegt hat, so ist das vermutlich nur die Wirkung der allzu überraschenden Kühnheit und Offenheit der Thesen des modernistischen Scheich². Und ein Werk wie das große Buch des in Frankreich ausgebildeten Ägypters Sanhoury über das Kalifat³, das im Ergebnis möglichst viel von der herkömmlichen Anschauung zu retten sucht, und das vielleicht gerade darin für die Ansichten vieler modern geschulter Ägypter als typisch gelten kann, hat prinzipiell den Boden der streng orthodoxen Position kaum weniger verlassen und vermeidet es nur, rücksichtslos die

¹ s. *Oriente Moderno*, V, 492 ff. u. 680 f.; VI, 257; L. de Vries, *Een hypermodern geluid in de wereld van den Islam* (Leiden 1926).

² Auch A. J. Toynbee, *The Islamic World since the Peace Settlement*, S. 16 f. warnt davor, aus dem Ausgang dieses Streites — weil verquickt mit einem parteipolitischen Konflikt — bestimmte Schlüsse auf die Anschauungen der heutigen Ägypter zu ziehen.

³ A. Sanhoury, *Le Califat, son Evolution vers une Société des Nations Orientale* (Paris 1926); vgl. dazu meine Besprechung in *Islām*, XVI, 274 ff.

Konsequenzen zu ziehen. Seine Vermittlungstheologie — wenn wir den Standpunkt so nennen dürfen — ist als solche für die Übergangszeit kennzeichnend; aber eben als Produkt eines im Grunde falschen Kompromisses dürfte sie auf die Dauer kaum von Bestand sein.

Es ist für die geistige Verfassung der heutigen Ägypter vielleicht nicht weniger kennzeichnend, daß ein Mann wie Aḥmed asch-Schauḳī¹, der berühmteste und hochgefeierte zeitgenössische ägyptische Dichter, die Türken zur Aufhebung des Kalifates beglückwünschen kann².

Wie an der unmittelbar von den Türken aufgerollten Frage des Kalifates sehen wir auch an anderen Beispielen, daß die Jetztzeit für Ägypten eine Zeit der Scheidung der Geister ist. Kaum weniger als das Buch 'Abd ar-Rāziḳ's hat eine Abhandlung eines Professors an der ägyptischen Universität, Ṭāhā Ḥusain, über die vorislamische arabische Dichtung einen Sturm hervorgerufen, da er auch den Kor'an gelegentlich einer historisch-kritischen Betrachtung unterwarf. Zwar ist die Schrift schließlich unterdrückt worden, aber die von der Rechten angestrebte Amtsenthebung gelang in diesem Falle nicht³.

Wenn wir in Ägypten, um auf scheinbar äußerliche Dinge zu sprechen zu kommen, Dinge, die aber eben doch gewisse symbolische Bedeutung haben, die Frage nach der Kopfbedeckung aufgeworfen sehen, so ist hier die Wirkung des türkischen Beispiels ja mit Händen zu greifen⁴. Aber auch wenn in Ägypten ein Gesetz angestrebt wird, das die Polygamie und die Ehescheidung erschweren und einschränken soll, ist das Zusammentreffen mit den türkischen Maßnahmen gewiß nicht rein zufällig⁵. Ist doch auch heute bereits das Hervortreten der Frau — unverschleiert — in der Öffentlichkeit gelegentlich Tatsache geworden⁶.

Die Wirkung der türkischen Reformen auf Ägypten ist, wie diese wenigen Beispiele zeigen, unverkennbar. Und was von Ägypten gilt, gilt mit mancherlei Abstufungen je nach der räumlichen Entfernung und dem Grade der modernen Entwicklung von der ganzen Welt des Islam. Gewiß, die Türkei hat — vielleicht von den Türkenländern Rußlands abgesehen, die ja besonderen Einflüssen unterliegen — allein von allen muslimischen

1 Über ihn vgl. M. Guidi in *Oriente Moderno*, VII, 346 ff.; G. Kampffmeyer in *Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen*, XXIX, Abt. II, 198 ff.

2 s. *Oriente Moderno*, VI, 308 f.

3 s. *Oriente Moderno*, VI, 257; VII, 291; H. Lammens, *L'Islam* (Beirut 1926), S. 242 f.

4 s. *Oriente Moderno*, VI, 299 ff. 5 s. *Oriente Moderno*, VII, 31 f. u. 175 f.

6 s. *Oriente Moderno*, VII, 347.

Gebieten den Bruch mit der mittelalterlich-islamischen Zivilisation schroff und bewußt vollzogen. Nur hier hat der Modernismus den Sieg auf der ganzen Linie bereits erkämpft. Aber er ist doch überall in starkem Vordringen begriffen und hat durch das türkische Vorbild neue Spannkraft gewonnen. Die fast unerwartet schroffe Haltung der streng orthodoxen Kreise in Ägypten ist vielleicht gar kein Zeichen der Kraft, nein, eher der Schwäche, zu erklären aus der Erkenntnis der Gefahr, die ihrer bisher allein maßgebenden Stellung droht. Dazu ist der vorläufige Sieg über die bewußten Modernisten, wie eben der Fall der Kalifatsfrage zeigen kann, vermutlich daraus zu verstehen, daß die große Masse der gemäßigten Modernisten vorerst noch vor den letzten Konsequenzen zurückschreckt. Die in diesem Fall zutagegetretene scheinbare Einigkeit der öffentlichen Meinung war nur in der Negation, in der Ablehnung der letzten Folgerungen vorhanden, keinesfalls im Positiven. Denn die große Mehrzahl der mehr oder weniger abendländisch gebildeten Muslime, die die Zeitschrift *Moslem World* auf 6—10 Millionen in der ganzen Welt schätzt¹, ist, mag sie auch vorerst stimmungsgemäß eine vermittelnde Stellung suchen, doch nicht mehr altgläubig im strengen Sinn des Wortes, sondern, wenn auch oft unklar und verschwommen, in Wahrheit ebenfalls modernistisch gesinnt und wird ganz von selbst allmählich weiter gedrängt werden.

Es war ja natürlich von vornherein nicht zu erwarten, daß die anderen muslimischen Völker blind dem türkischen Beispiel folgen würden. Denn nicht überall sind dieselben Voraussetzungen gegeben. Die Türken standen dem Abendland schon lange, im Grunde immer in vieler Hinsicht näher als die anderen Orientalen, und . . . erst die erschütternden Ereignisse nach dem Weltkrieg haben in der Türkei vollends die Bahn frei gemacht für die heutigen Reformen. Der Weg, den die Türkei beschritten hat, ist auch nicht der einzig mögliche Weg zur Reform. In der Türkei standen sich, wie wir gesehen haben, zwei moderne Richtungen in deutlichem Gegensatz gegenüber. Daß hier die schroffere, die — wenn man so will — weniger weltanschaulich-religiöse, die mehr kulturell-fortschrittliche gesiegt hat, ist mit die Folge der besonderen politischen Entwicklung. Es muß in anderen Ländern nicht ebenso sein. Aber die Grundrichtung, in der sich alle Reformen bewegen, ist doch — bewußt oder unbewußt — überall annähernd dieselbe. Und darum kann das türkische Vorbild gar nicht wirkungslos sein. Überall bereits schlägt es verwandte Saiten an. Es ist nicht mehr bloß die abendländische Technik,

¹ s. H. Lammens, *L'Islam*, S. 245.

es ist die ganze abendländische Zivilisation, auch ihre Gedanken, die die Welt des Islam, soweit es sich nicht um das kulturarme Afrika oder ähnliche Neuländer des Islam handelt, durchsetzt hat. Das schlagendste Beispiel ist der politische Nationalismus, der sich im Kriege wesentlich zugkräftiger erwiesen hat, als die aus der Sphäre der mittelalterlich-islamischen Kultur stammenden Ideen. Er aber ist unzweifelhaft dieser Sphäre fremd, mit ihr im Grunde unvereinbar. Durch den Sieg des Nationalismus, nicht bloß bei den Türken, ja nicht bei ihnen zuerst, ist die Idee des Panislamismus heute ein für allemal erledigt.

Der Panislamismus erledigt?¹ Ja, haben denn nicht die Siege Muṣṭafā Kemāls über die Griechen, der heroische Widerstand Ibn 'Abd el-Kerīm's gegen die Franzosen in der ganzen Welt des Islam ein begeistertes Echo gefunden? Galt nicht der Ghāzī Pascha geradezu als der Vorkämpfer der Freiheit der muslimischen Völker in der ganzen Welt? Ganz gewiß ist das so; ja selbst über die Welt des Islam hinaus jubelten die Völker Asiens über die türkischen Siege in Anatolien. Und ganz unstreitig gibt es unter den muslimischen Völkern heute ein Gefühl von der Gemeinsamkeit ihrer Interessen in einer Klarheit und Stärke wie kaum je zuvor. Dieses Gefühl, dessen Anwachsen und Verbreitung durch die modernen Verkehrsmittel und die Presse gefördert ist, ist z. T. gewiß noch eine späte Frucht der Wirksamkeit Dschemāl ed-Dīn Afghānī's. Aber mit dem, was man herkömmlich und zurecht seit der Aera 'Abd ul-Ḥamid's unter Panislamismus versteht, hat es nichts zu tun. Der Panislamismus ist eine religiös-politische Bewegung im mittelalterlichen Sinn: er zielt mehr oder weniger auf die Verwirklichung des alten gesetzlichen Ideals der einen Gemeinde — Kirche und Staat in einem — unter einem Führer. Er kennt den Gedanken der Nation im Grunde gar nicht. Er eint die Gläubigen, sei es als einzelne, sei es als Gruppen, zu einer großen religiös-politischen Einheit. Das Gemeinsamkeitsgefühl, das wir heute in der Welt des Islam wirksam sehen, verbindet — um es einmal scharf und prinzipiell auszudrücken — nicht die einzelnen Gläubigen, sondern die Völker. Ein moderner Inder sagte einmal zu mir: Dschemāl ed-Dīn Afghānī lehrte uns, uns zuerst als Muslime, dann als Inder zu fühlen; die Türkei aber machte uns klar, daß wir erst Inder sind und dann Muslime. Es ist kein religiös-politisches Ziel, was heute die Völker des islamischen Orients verbindet. Das Ziel ist politisch — und dem-

¹ Näheres hierüber in meiner S. 4 Anm. 1 genannten Schrift; vgl. neuestens auch die ganz ausgezeichneten Ausführungen von A. J. Toynbee in der Einleitung zu *The Islamic World since the Peace Settlement* (= *Survey of International Affairs* 1925, I).



entsprechend schließt die Bewegung u. U. auch nicht-islamische Völker und Gruppen ein —: es ist die Freiheit und Selbständigkeit gegenüber der abendländischen Herrschaft. Die Bewegung ist der durch den überwältigenden Druck des abendländischen Imperialismus ausgelöste Gegendruck der Asien den Asiaten-Bewegung.

Selbstverständlich gilt das Gesagte nur grundsätzlich. Selbstverständlich soll nicht gesagt sein, daß die Empfindungen, die wir als panislamisch zu bezeichnen gewohnt sind, heute nie und nirgends mehr anzutreffen seien. Nein, auch die Asien den Asiaten-Bewegung mag bei den Massen der weniger Gebildeten, wie auch bei weniger fortgeschrittenen Völkern im ganzen, bisweilen noch recht „panislamisch“ gefärbt sein. In diesem Sinne mag der Panislamismus auch heute noch eine Macht darstellen, mit der z. B. die europäischen Staaten mit islamischen Kolonien gelegentlich noch sehr zu rechnen haben. Aber nur in diesem Sinne. Der Panislamismus im strengen Sinn des Wortes ist — und es scheint mir von entscheidender Bedeutung, sich darüber klar zu sein — eine Macht der Vergangenheit, die im Prinzip überwunden ist.

Auf der anderen Seite werden sich, auch wenn sich die grundsätzliche Umbiegung des Solidaritätsgefühls von dem religiös-politischen Panislamismus zu der rein politischen Asien den Asiaten-Bewegung noch klarer im Bewußtsein der orientalischen Völker durchgesetzt hat, als dies heute schon der Fall ist, die Völker, die sich zum Islam bekennen, noch immer enger untereinander verbunden fühlen, als mit den nicht-islamischen. Neben dem politischen Band des Gegensatzes gegen die politische und wirtschaftliche Vorherrschaft des Abendlandes, das in der Asien den Asiaten-Bewegung die orientalischen Völker verbindet, gibt es auch noch ein religiöses Band innerhalb der muslimischen Völkerwelt. Aber die Gemeinsamkeit, die durch dieses Band hergestellt wird, ist so wenig religiös-politischer Art wie die der Asien den Asiaten-Bewegung; sie ist auch nicht politischer Art, wie diese, sondern rein religiös-kultureller Art. Wenn wir die Tatsachen ins Auge fassen, die heute auf ein zunehmendes Bewußtsein religiös bestimmter Gemeinsamkeit unter den Völkern des Islam hinweisen, zeigt sich ganz deutlich, wie weit wir doch bereits vom Panislamismus entfernt sind. Es ist eine oft konstatierte Tatsache, daß das Gefühl von der Einheit der Religion heute über die Schranken der Konfession hinwegzukommen tendiert. Nicht bloß denkt man nicht mehr daran, wie vor hundert Jahren die Wāhābiten als außerhalb der islamischen Kirche stehend anzusehen. Auch in den Beziehungen der Sunniten zu

den Schīiten beginnt man immer stärker über die einst so völlig unüberbrückbar scheinende Kluft hinweg das Gemeinsame zu sehen. Am frühesten drang dieses Bewußtsein bei den russischen Türken durch, die ja überhaupt in der modernen Entwicklung des Islam manchesmal führend waren und die osmanischen Türken in dieser Richtung beeinflussten. Dort wurde, wie Goldziher schon 1910 festgestellt hat, Religionsunterricht für Schīiten und Sunniten gemeinsam erteilt¹. Auch im 'Irāk machte sich schon vor dem Weltkrieg eine Annäherung beider Konfessionen deutlich bemerklich. Das Eintreten indischer Schīiten für das osmanische Kalifat nach dem Kriege wird erst von dieser Neueinstellung aus einigermaßen begreiflich. Als auf ein ganz besonders merkwürdiges Beispiel sei auch hier darauf hingewiesen, daß der wahnhabitische Herrscher Arabiens zu dem 1926 einberufenen islamischen Kongreß in Mekka — wenn auch vergeblich — das schīitische Persien einlud². Bedenkt man nun, daß die Differenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen im Islam im Ursprung und Wesen religiös-politischer Art sind, so wird völlig klar, daß ihre Annäherung mit einem Panislamismus, der den Versuch der praktischen Auswertung des alten religiös-politischen Ideals der Großkirche darstellt, schlechthin unvereinbar ist. Sie ist nicht denkbar ohne einen — sei es bewußten, sei es unbewußten — Verzicht auf die unumschränkte Herrschaft des religiösen Momentes im mittelalterlichen Sinn über das gesamte menschliche Leben.

Auch heute gibt es also politische Strömungen und religiöse Interessengemeinschaft, die die Völker der Welt des Islam verbinden. Beide können wohl gelegentlich zu demselben Ziele zusammenwirken. Aber sie sind in ihrem Wesen reinlich geschieden und haben mit dem religiös-politischen Band des Panislamismus im wahren Sinne dieses Wortes nichts zu tun. Die beste Illustration für diese Tatsache bietet das Bild der zwei internationalen islamischen Kongresse des Jahres 1926: des Kongresses in Mekka, der immerhin gewisse praktische Bedeutung gehabt zu haben scheint³, aber keinen politischen Charakter trug, und des Kalifatskongresses in Kairo, der die Kalifatsfrage in alter Weise auf religiös-politischer Basis ihrer Lösung näher bringen wollte und kläglich scheiterte. Diese Tatsachen sprechen deutlich genug. Ungewollt und unerkant, aber unwiderstehlich hat sich

1 s. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 317; 2. A., S. 296 f.

2 s. *Oriente Moderno*, VI, 309.

3 Er zeigte u. a., daß selbst ein Zusammenarbeiten des streng-orthodoxen Wahnhabitentums mit den türkischen Reformern nicht ausgeschlossen ist.

die Säkularisierung des Denkens eingeführt¹; und der Kampf geht heute vielleicht nicht so sehr mehr um deren tatsächliche Durchsetzung, als um das Bewußtsein davon und um die Ziehung der Konsequenzen.

Ja, die Modernisierung des Islam ist bereits Wirklichkeit geworden; viel stärker, als dies äußerlich auf den ersten Blick zu erkennen ist. Denn diese Modernisierung springt nur gelegentlich — wie dank ganz besonderen Voraussetzungen bei den Türken — in einem schroffen Bruch der neuen Denkweise mit der alten in die Augen. Die alten Denkformen bleiben u. U. lange neben den neuen bestehen, und die Entwicklung vollzieht sich dann so, daß die alten Denkformen allmählich und unmerklich mit neuem Inhalt erfüllt werden, ehe dieser die ihm nicht mehr kongruente Form sprengt.

Die Wandlung wird von vielen unmittelbaren Beobachtern heute mit Staunen konstatiert. Sie wird freilich in ihrem Sinne, scheint mir, häufig mißverstanden. So dürfte es gegenüber den Hoffnungen, die zur Zeit in Kreisen der christlichen Muhammedanermision gehegt werden², gewiß bei C. H. Becker's Wort bleiben, daß der Islam sich „noch tausendmal eher modernisieren als christianisieren wird“³. Ideen, wie der von Muhammed 'Abduh ausgesprochene und bei einem im Grunde doch so konservativen Manne verblüffende Gedanke, daß gewisse (protestantische) Richtungen des Christentums vom Islam nur dem Namen und den Riten, nicht aber dem Sinne nach abweichen⁴, liegen in einer völlig anderen Linie als der einer Verchristlichung des Islam. Sie liegen in derselben Linie, wie die Äußerung, die ein Vertreter des türkischen Modernismus mir gegenüber tat: es werde doch einst die Zeit kommen, da die großen Religionen, wie Christentum und Islam, sich als im Grunde eins erkennen und die Äußerlichkeiten, die den Unterschied ausmachen, als solche aufgegeben werden. Solche Ideen führen mitten in die religiösen Anschauungen der Aufklärung, für die der Islam vielleicht in der Tat besonders

¹ Eine seltsame Erscheinung ist es, wenn heute modern denkende und empfindende Orientalen von Abendländern kritisiert werden vom streng orthodox-islamischen Standpunkt aus: Der Islam entwickelt sich; der Abendländer aber bleibt auf dem Ausgangspunkt stehen und beurteilt von ihm aus die Tatsachen der Entwicklung! Vgl. meine demnächst in *ZDMG.* erscheinende Besprechung von L. de Vries, *Een hypermodern geluid in de wereld van den Islam.*

² So passim in Schriften wie W. W. Cash, *The Moslem World in Revolution* (London 1926) oder dem Sammelwerk von J. R. Mott, *The Moslem World of To-Day* (London 1925).

³ s. *Islam*, III, 201.

⁴ s. *Rissalat al Tawhid* (s. o. S. 14 Anm. 1), S. 131 (auch S. XLVI).

günstig disponiert ist. Sie zeigen, wie weit heute schon, wenigstens bei einzelnen, die Modernisierung geht. Aber ebensowenig wie etwa in Deutschland evangelische und katholische Geistliche der Aufklärungszeit, die sich gegenseitige pfarramtliche Aushilfsdienste leisteten, aufhörten, evangelisch oder katholisch zu sein, so wenig ist der Muslim, der so denkt, darum nicht mehr Muslim.

Es ist verblüffend, zu sehen, wie der Islam in wenigen Jahrzehnten eine jahrhundertelange Entwicklung des Christentums nachholen will, oft in erstaunlicher Gleichheit des Weges und der Mittel, vielleicht darin noch einmal die Verwandtschaft des Ursprungs und des Wesens beider Religionen verratend. Es war lange so bequem und so angenehm zugleich, dem anscheinend völlig erstarrten Islam sein baldiges Ende vorauszusagen. Manchen erscheint, was wir heute sehen, als die Bewahrheitung der Prophezeiung. Wir verzichten darauf, die Zukunft zu künden; wir wissen nicht, wohin sie den Islam führen wird. In der Wirklichkeit aber scheint mir gerade heute kein Grund und kein Anzeichen vorzuliegen, die dafür sprächen, daß das Los des Islam so viel pessimistischer zu beurteilen wäre, als das des Christentums. Viel eher scheint es, daß die Wesensverwandtschaft der beiden Schwesterreligionen, die auseinanderlaufende Entwicklungslinien für einige Zeit den Blicken verdunkelten, bis die jüngste Geschichte des Islam sie aufs Neue zum Bewußtsein bringt, für beide auch dasselbe Zukunftslos — sei es bejahend, sei es verneinend — vorbestimmt hat.

RICHARD HARTMANN
IM NEUEN ANATOLIEN
REISEEINDRUCKE

Mit 65 Abbildungen auf 32 Tafeln. 1927

Die neue Türkei ist nicht von Konstantinopel aus zu verstehen, das doch noch immer von dem Glanze spricht, der einmal war. Sie ist auch nicht zu begreifen von der neuen Hauptstadt Angora aus, die noch nicht ist, die erst wird. Die Menschen, auf denen die Zukunft des jungen Staates ruht, leben in den Städten und Dörfern des inneren Anatolien, in dem das furchtbare Ringen selbst durchgekämpft worden ist. Es war ein Ringen nicht bloß mit den Waffen, es war noch mehr ein Ringen um Ideen. Aus der die Psyche des Türkentums bis in die tiefsten Tiefen aufwühlenden Umwälzung ist der neue Staat geboren, der heute seine neuen Lebensformen sucht. — Diese Blätter zeichnen kein phantasievolles Zukunftsbild. Sie wollen nur schlicht erzählen, was das heute viel weniger als einst besuchte Land uns zeigt: seine älteste und jüngste Geschichte und sein Aussehen, nachdem es aus jahrhundertlangem Schlummer zu nüchterner Sachlichkeit erwacht ist.

„Eine Reisebeschreibung durch die neue Türkei! Eine Reisebeschreibung schlechthin. Aber doch geschrieben von einem ersten Kenner, der vielleicht der einzige Berufene in Deutschland für diese Aufgabe ist. Was wissen wir von diesen jungen türkischen Menschen? Fast nichts! Hier ersteht uns die Welt eines zu Jugendkraft emporringenden Volkes. Sie ist mit den Augen des geschulten, wissenden Beobachters gesehen und flott geschildert. Ohne Abwege in wissenschaftliche Gelehrtenuntersuchung, aber begleitet von sachkundiger Deutung und Begründung. Darin übertrifft das Werk die üblichen Reiseskizzen. Hier wird gediegene Schilderung geboten, die durch den die Tageserscheinungen unterbauenden Reichtum des Wissens in jedem Abschnitt fesselnd und belehrend ist. Ein mustergültiges Werk. Wer sich über die Gegenwart in der Türkei, ihre Zukunftsmöglichkeiten orientieren will, wird an diesem Buche nicht vorübergehen können.“
Deutsche Zeitung.

Preis RM. 9.—; in künstlerischem Ganzleinenband RM. 10.—

JHC

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN
BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1



F. SCHUBART
VON DER FLÜGELSONNE
ZUM HALBMOND

ÄGYPTENS GESCHICHTE BIS AUF DIE
GEGENWART

Mit 65 Abbildungen auf 40 Tafeln und 2 Karten

Während in allen bisher vorhandenen Werken nur dieser oder jener Zeitabschnitt, nur dieses oder jenes Gebiet behandelt wird, faßt das Schubart'sche Buch alles zusammen und führt alle Lebenserscheinungen Ägyptens und der Ägypter als einen großen Werdegang ihrer Geschichte und Kultur vor Augen. Es bietet somit erstmalig eine Geschichte und Kulturgeschichte Ägyptens von der vorgeschichtlichen Zeit bis zur Gegenwart — eine weite Spanne von Jahrtausenden.

Herrische Könige bauen die Pyramiden, erobernd ziehen Pharaonen weit nach Nord und Süd und tragen allen Reichtum der Welt in der Hauptstadt Theben und ihren Riesentempeln zusammen. Aber das Reich zerfällt; Fremde gebieten am Nil, persische Großkönige, Alexanders Nachfolger, Roms Cäsaren, hoch auf richtet sich das Kreuz, bis der Sturm der Araber alles überwältigt. Neue Blüte entfaltet sich unter Kalifen und Sultanen, und heute ringt Ägypten, zum modernen Leben erwacht, um seine Selbständigkeit. Dies alles wird nach den neuesten Quellen und aus eigener Anschauung des Landes geschildert, lebensvoll und plastisch dargestellt mit vielen, zum größten Teil neuen Bildern. Überall kommen die Menschen und ihre Werke selbst zu Worte.

„Es war ein glücklicher Gedanke, ein Geschichtswerk über das sechstausendjährige Ägypten zu veröffentlichen. Dabei zählt dieses Geschichtsbuch nicht bloß auf und erzählt auch nicht bloß, sondern es bringt Beweise, Urkunden, Briefe, Grabinschriften, altägyptische Kunst und Literatur und vor allem Lichtbilder alter Bilder, Gebäudedarstellungen, Volksszenen usw. Es kann warm empfohlen werden.“

Staatsanzeiger für Württemberg.

Preis RM. 12.—; in künstlerischem Ganzleinenband RM. 14.—

PROSPEKT KOSTENFREI

JHC

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN
BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1



MORGENLAND

DARSTELLUNGEN AUS GESCHICHTE UND KULTUR DES OSTENS
Herausgeber: PROF. DR. WILHELM SCHUBART / BERLIN

-
- HEFT 1 Schiffahrt und Handelsverkehr des östlichen Mittelmeeres im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.
Von PROF. DR. AUGUST KÖSTER, Berlin
38 Seiten mit 17 Abbildungen im Text und auf 4 Tafeln RM 1.50
- HEFT 2 Römische Politik in Ägypten
Von PROF. DR. JOSEPH VOGT, Tübingen
39 Seiten mit 57 Abbildungen auf 4 Tafeln RM 1.80
- HEFT 3 Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils
Von PROF. DR. WILHELM WEBER, Halle a. S.
162 Seiten RM 3.60, gebunden RM 4.80
- HEFT 4 Orient und griechische Philosophie
Von PROF. DR. THEODOR HOPFNER, Prag
92 Seiten RM 2.40
- HEFT 5 Die hellenistische Gestirnreligion
Von PROF. D. DR. HUGO GRESSMANN, Berlin
32 Seiten mit 4 Tafeln RM 1.80
- HEFT 6 Dolmen und Mastaba. Der Einfluß des nordafrikanischen Megalithgrabes auf die Entwicklung des ägyptischen Grabbaus
Von DR. ELISE BAUMGÄRTEL, Berlin
38 Seiten mit 51 Abbildungen, davon 24 auf Tafeln RM 2.70
- HEFT 7 Alexander und Ägypten
Von DR. VICTOR EHRENBERG, Frankfurt
59 Seiten RM 2.—
- HEFT 8 Akephalos, der kopflose Gott
Von PROF. DR. KARL PREISENDANZ, Karlsruhe
80 Seiten mit 13 Abbildungen im Text und auf 3 Tafeln RM 3.—
- HEFT 9 Juden und Griechen im römischen Alexandria
Von PROF. H. I. BELL, M. A., London
52 Seiten mit 1 Textabbildung und 2 Tafeln RM 2.40
- HEFT 10 Die Griechen in Ägypten
Von PROF. DR. WILHELM SCHUBART, Berlin
54 Seiten mit 2 Tafeln RM 2.—
- HEFT 11 Die Welt des Islam einst und heute
Von PROF. DR. RICHARD HARTMANN, Heidelberg
47 Seiten RM 1.50
- HEFT 12 Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte
Von DR. ALEXANDER SCHARFF, Berlin
69 Seiten mit zahlreichen Abbildungen auf 16 Tafeln RM 4.20
- HEFT 13 Das Weltbild Jesu
Von PROF. DR. WILHELM SCHUBART, Berlin
54 Seiten RM 2.—
- HEFT 14 Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung
Von DR. VICTOR EHRENBERG, Frankfurt
48 Seiten mit 5 Tafeln RM 2.50
- HEFT 15 Die Krisis des Islam
Von PROF. DR. RICHARD HARTMANN, Heidelberg
37 Seiten RM 1.50
- HEFT 16 Philadelphiea. Die Gründung einer hellenistischen Militärkolonie in Ägypten
Von PROF. DR. PAUL VIERECK, Berlin
70 Seiten mit 4 Abbildungen im Text und 10 Tafeln etwa RM 2.75
-

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN
BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1





Nb 677 a

(12/18)

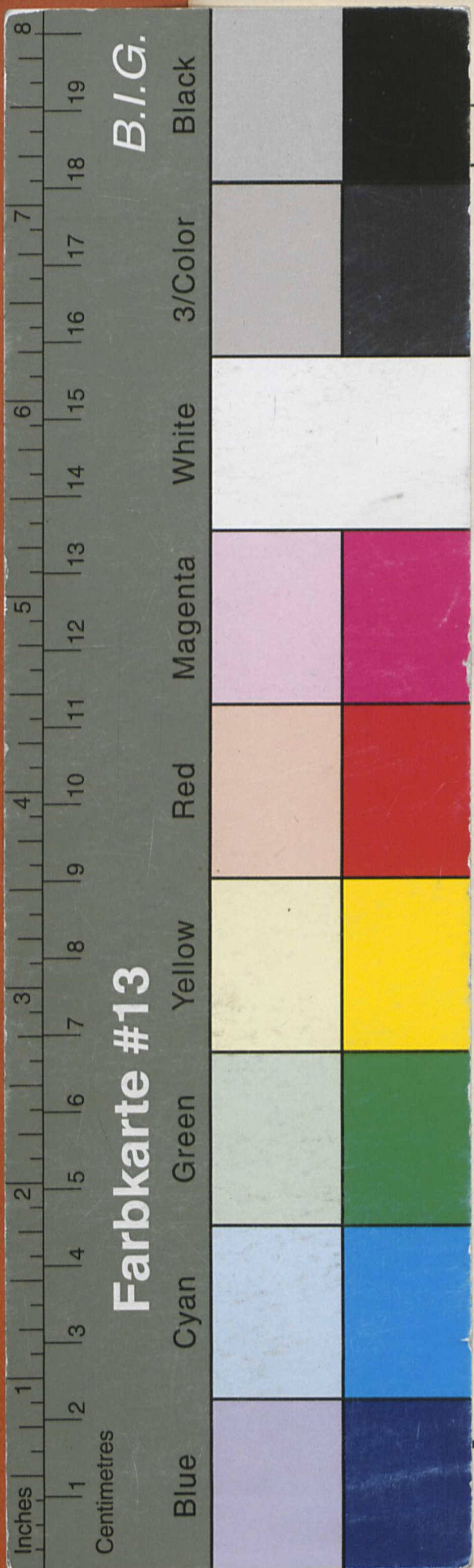
ULB Halle 3
001 950 967



Sb,







THE CRISIS
OF ISLAM

VON

ARD HARTMANN



1 9 2 8

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

